

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

ב"ה
שנה כ
גליון ה (קיט)
סין - תמוז תשס"ה

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

E-mail: amachon@neto.bezeqint.net

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 "תפארת יוחנן" - ביתר עילית

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 ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - ירושלים

כולל אברכים "בית אהרן וישראל" - ירושלים

כולל אברכים "מתלבתא 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 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

- ה מרבוחינו בעלי התוספות נ"ע
מכתבי יד
- יג רבי חזקיה די סילוה זלה"ה
אב"ד ירושלים, בעל "פרי חדש" (תט"ז - תנ"ו)
- כז רבי זאב וואלף הלוי אלסקער זצ"ל
בעל "חידושי הר"ה" (ת"ס - תק"מ)

- לא הרב יעקב דוד אילן
ר"מ בשיבת "כנסת יצחק" חדרה
- לח הרב יואב רוזנטל
קארלין סטאלין ירושת"ו
- נ הרב אברהם אלימלך בריזל
בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו
- סז הרב בנימין ויסברג
עיה"ק ירושלים תוכב"א
- ע יוחנן בר"י בראנד
ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו

- עג הרב יחזקאל סולומון
בני ברק
- פ הרב שלמה אנגלרד
רב ביהמ"ד ראדוין, ב"ב
- פח הרב מתתיהו שווארץ
מח"ס "משפט הצואה"
בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו
- צב הרב שאול בוסקילה
רב ביהמ"ד חניכי הישיבות הספרדים, קרית ספר
- צח הרב נחום אברהם גלומב
כולל השחלמות בהוראה "קארלין סטאלין" ביתר
- קי הרב מאיר יחזקאל בוקשפן
כולל ללימוד יו"ד קארלין סטאלין, מודיעין עילית

גנוזות

- פירושי בעלי התוספות על התורה (ד)
פרשת כי תשא - פקודי
הערות ציונים ותיקונים על הרמב"ם
מרע אהבה זמנים
בענין נוסח הברכה על דברי תורה

חידושי תורה

- בענין קידושי ייעוד לו ולבנו
- בענין הקדשות
- בסוגיא דשומא הדר והמסתעף
- בגודרי שעבוד נכסים
- בענין שינוי רשות גבי לוקח ויורש

בירורי הלכה

- קריאה למשטרה בשבת בעת פריצה
ודין בא במחתרת
- בענין צביעה באוכלין בשבת
- שכירות אדם לאמירת קדיש
או לימוד לעילוי נשמתו
- בענין כישול אחר כישול
- בדיני שהיית צלי בשבת
- בדיני כבוש בדבר חריף באיסור
ולגבי מורוד וחמץ בפסח וד' מינים

לשון חכמים

קכה	הרב מאיר שלזינגר עיה"ק ירושלים תוכב"א	בענין זיהוי דג חלזון של תכלת
קכט	הרב גדליה דוב דרקסלר עיה"ק ירושלים תוכב"א	בהעלותך את הנרות
קלד	הרב י. יעקב כהן בני ברק	ענייני תרמוד ובר נצר בדברי חז"ל

הערות

הערות שונות - הרב אשר אנשיל שווארץ, בית שמש / הערות שונות - הרב יהודה קוק, ר"כ "זכרון חי" בני ברק / בענין דג שאני טועם ובענין תיבת "לקח" - הרב אהרן שושיצקי, בני ברק / בענין האדנים למשכן - הרב יעקב שמואל שפיגל, פתח תקוה / בענין הנ"ל - שלמה זלמן בוים, קרית צאנז, נתניה / הרבי ר' יהונתן אייבשיץ - הרב שלמה זלמן שמעיה, מח"ס "עיונים בהלכה" "ברכת מועדיך", ירושת"ו / בענין קרש שזכה להנתן בדרום - הרב טוביה מנחם עהרנרייך, ירושת"ו / בענין קדימת נעל שמאל לימין בסגירה ע"י סקוטש - הרב אלתר חיים בידרמן, ביתר / הערות שונות - הרב יעקב ישראל מקלב, בני ברק / השמטות לתגובה בענין עירוב תחומין בין בני ברק לתל אביב - הרב אריאל בוקוולד / בענין מבטא הדל"ת הרפה - הרב יעקב לויפער, ירושת"ו.

תיקוני סופרים

על תולדות הגאון בעל סמיכת חכמים זצ"ל - הרב חיים דובער גולבסקי, מח"ס "ממקור ישראל" ועוד, ניו יארק

קנז

גנוזות

רבותינו בעלי התוספות נ"ע

פירוש תוספות על התורה

פרשת כי תשא

ל יב כי תשא. סמך יום הכפורי[ם] לכופר נפש, מכאן שפוסקין צדקה כיום הכפורים ואו נענים וכל העולם נחתמים.¹ כ"א
¹ רוקח עמ' קסא ובעה"ט ע"פ תנחומא פ' האינו א'.

ונתנו איש כופר. כלומי[ר] עתה יתנו שקלי[ם] בעבור כפרה של מעשה העגל, אבל בכל שעה שהיו נמני[ם] ישראל לא ניתנו שקלי[ם].¹ כ"א

¹ כי כן מצינו בשאלו המלך שמנה את ישראל בבוך והיינו חרסים בשמואל א' יא ה, ובטלאים בשמואל א' טו ד.

כפר נפשו. פ' הם חמאו בחצי היום יביאו מחצית השקל לכפרה וכמה הן עשר מעין לכפר על עשרת הדבריו[ת] שעברו בחצי היום,¹ ולפי המדרש (שבת פט.) כושש באו שש יביאו בקע שש (גריסין) [גרמסין] לכפר על עון שש.² כ"א

¹ ירושלמי שקלים פ"ב ה"ג ותנחומא תשא י' ונזכר קצתו ברוקח עמ' קסב. ² ענין כושש באו שש ברוקח שם ע"פ שבת פט, א, וענין יביאו שש זכר' בירושלמי שקלים פ"ב ה"ג ותנחומא תשא י'.

מעה הוא פשוט ולמה נקרא כך על שם קטנותו, וכן בערך מע. כ"א

ל יג זה יתנו. בזה הושפלו שאמרו[ו] זה אלהיך (ישראל בדברי הימים) (נרמיה פ"ה), וי"מ [בוה] הושפלו שאמרו[ו] (שמות לב א) כי זה משה האיש וגו' לא ידענו מה היה לו, ובוה הוגבהו שנא[מר] זה יתנו והה"ד (תהלים עה ח) זה ישפיל וזה ירים.¹ כ"א
¹ ענין הי"מ בתנחומא ה'.

זה יתנו. זה בנימט' י"ב שבטיהם,¹ יתנו להם לכפרה ולא לאומי[ם] אחרי[ם]. כ"א

¹ רבינו אפרים עמ' שט, ובעה"ט, ומסיים דאיכא למ"ד שבט לוי לא נמנו.

זה יתנו כל העובר על הפקודים. אמר[ר] ר' יהודה [בר סימון] ג' דברים שמעו משה מפי הגבורה ונתת, כשעה שאמר[ר] לו הקב"ה ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, אמר[ר] משה [הנה השמים ושמי] השמים לא יכלכלוך, א"ל לאו כשאתה סבור אלא [עשר] אמות (ארוך וכ' רוחב) [בצפון ועשר אמות בדרום ועשר במערב]¹ ושם אצמצם שכניתי שני[אמר] (שמות כה כב) ונתת לי שם, וכשאמר[ר] לו [במדבר כה ב] קרבני לחמי לאשי אמר[ר] משה אם אני אכניס כל הבהמות שבעולם אין בהם אפילו [העלאת] אחת, וכל עצים שביערים אין בהם הבערה אחת שני[אמר] (ישעיה פטו) ולבנון אין די בער וחיתו אין די עולה, א"ל לאו כשאתה סבור אלא

(במדבר כח ד) את הכבש האחד תעשה בבקר, ולא שנים בבת אחת לפי שאין אכילה לפני, תדע שהיה משה היה ברכיע מ' יום ומ' לילה ולא אכל אלא ריח ניחוח ערב לפני, וכשאמ' [ר] לו ונתנו איש כופר נפשו, א"ל מי יוכל [ל]יתן פדיון נפשו, א"ל לאו כשאת' [ה] סבור אלא זה יתנו מחצית השקל², שקל בנימי' נפש³. כ"ב

¹ התיקון ע"פ י"לש' תהלים רמז תתמב, אולם בכמדבר' פ' י"ב ג' ותנחומא תשא י' איתא: אלא כ' קרש בדרום וכ' בצפון וחי' במערב וחי' במזרח. ² במדבר' שם ותנחומא שם. ³ כעה"ט.

ל כג-כה כשמים ראש. זה אברהם שהיה ראש לאבות. וקדה. זה יצחק שנעקר על המזבח. רקח מרקחת. זה יעקב שכל זרעו היה במרקחת. כ"א

ל כו כמין כ"י [כ"ף יוגית]. פי' כ"ף שלנו, וכן היה המשיח' [ה] סביב הראש' אבל כמין נור הוא המשחה המסכתת כל הראש. כ"א
¹ משמעו כחצי עיגול והיינו רק צד הפנים.

לא ב בצלאל בן אורי בן חור. ותימא למה הזכיר כאן אבי אביו וגבי אהליאב לא הזכיר אלא אביו, וי"ל לפי שחור נהרג במעשה עגל ולכך זכה שהזכיר שמו במלאכת המשכן. כ"ב
¹ דעת זקנים.

לא ו ואני הנה נתתי אתו. (שמו"פ פ' מ"ד) אמר ר' חנינא [בן פוז] אין לך גדול משבט יהודה ואין לך קטן משבט דן שהוא מן השפחו' [ת], אמר הק' יבא ויזדווג לו שלא תהא דעתו גסה עליו, ואף המקדש כך שלמה מיהוד' [ה] וחירם (מדן) [מנפתלי] ונזדווג לו. כ"א
¹ רוקח עמ' קסז כתב שבה נתקיימה נבואת רחל [נפתלתי] עם אחותי גם יכולתי.

לא ח ואת המנורה המהורה. לא מצינו בשום כלים שבמשכן שנקרא מהור רק במנורה ושולחן בפרשת אמור (במדבר כד ו), והטעם לפי שלא היה עליהם שום מתן דמים. כ"ב
¹ חזקוני.

לא יד כתוב אחד אמר מחלליה מות יומת וכתוב אחד אומ' [ר] (שמות לה ב) כל העושה בו מלאכת יומת, וקשה תרתי למה לי, וי"ל אם [לעניין אינו מיתה] [אינו ענין למיתה] תנהו ענין לחילוק מלאכות, למ"ד לא תבערו לחלק יצאתה. כ"ב
¹ שכת ע.א.

לא טז ושפרו בני ישראל את' השבת' לעשות' את' השבת'. ה' תווי"ן בנימטר' [יא] [אלפיים], מכאן למדנו תחום שבת. כ"א
¹ רבינו אפרים עמ' שיא ע"פ עירובין נא.א.

לא יז שבת וינפש. וסמך ליה ויתן אל משה הכל מורים שבשבת ניתנה תורה. כ"א
¹ רוקח עמ' קע ורבינו אפרים עמ' שיב ובעה"ט.

וביום' השביעי' שבת' וינפש'. ס"ח שתים, לומ' [ר] שתי נשמות יש לו לאדם בשבת. כ"א
¹ רבינו אפרים עמ' שיב דעת זקנים ופי' הרא"ש.

אמ' [רן] בשבת (קט: ב' מלאכי' [ם] מלוי' לאד' [ם] בע"ש אחד טוב ואחד רע, ואמ' ר' שהן צדק ומאדים דאותו שעה בין השמשות זה נכנס וזה יוצא. כ"א

לא יח לוחות אבן. שאין מקבלין רקבון לעולם¹ ואין מממאים טומאה.² כ"א
¹חוקני. ²רבינו אפרים צמ' שיב, ומסיים כך אין דברי תורה מקבלין טומאה.

לב א כי בשש. חסר ו"ו כלומ' [ר] בשש שעות.¹ כ"א
¹בעה"ט ע"פ שבת פט, א.

ויקהל העם. אלו מ' אלף שעלו עם ישראל ועמהם שני הרטומי מצרים יוחנא וממרא
 נתקהלו על אהרן.¹ כ"א

¹במנחות פה, א נזכרו שני שמות אלו שאמרו למשה תבן אתה מכניס לעפריים, אולם בתנחומא יט כתוב שמם
 ינו"ס ויומברד"ס, ואולי היינו הך בשינוי שמם לפי המדרשות.

לא ידענו מה היה לו. לא ידענו אן הוא, ומה שנא' [מ] (תהלים ק"ב) וימירו את כבודם היינו
 משה שעל ידו נעשה להם כבוד, ומה שנא' [מ] וישתחוו לו לא משום אלהות אלא לשם
 כבוד מנהיג.¹ כ"א
¹חוקני.

לב ד ויעשהו עגל. לפיכך לעג וקלם, עגל אותיות לעג, על שאמר [ן] אלה אלהיך גם הוא
 לאלה. כ"א

לב ז כי שחת עמך. יש במדרש (תנחומא כי השא ל) כשאמ' [ר] לו הקב"ה למשה לך רד כי שחת
 עמך אמ' [ר] לו והם עמך ונחלתך, אמ' [ר] לו הקב"ה המעשה יוכיח ידע שור קונהו העגל יודע
 מי עשהו, בא הקב"ה ושאל לעגל מי עשך אמ' [ר] לו חמור, הערב רב שעלו עם ישראל
 ממצרים והם נקראו חמורים שנ' [אמר] (יחזקאל כג כ) בשר חמורים בשרם, אמ' [ר] לו הקב"ה לא
 כך אמרתי לך [לך רד כי שחת] עמך שהוצאת ממצרים מדעתך ואין זה מעמי, ועל זה
 נאמ' [ר] (ישעיה א ג) ידע שור קונהו וחמור אבוס בעליו, וזהו דכתי' [ב] וינחם השם על הרעה
 אשר דבר לעשות לעמו ולא לעם משה. כ"ב

לב ח אותך לגוי גדול. ס"ח בנימטר' [יא] [ס'] כנגד ס' רכוא. כ"א

לב יא למה ה' יחרה אפך בעמך. וא"ת וכי לא היה לחרות אפו כם מאחר שהמירו כבודו, י"ל
 שאמ' [ר] לו הקב"ה הרף ממני ואשמידם, א"ל משה יחרה אפך להרוג כולם אף הצדיקים מיד
 וינחם, וכך אמ' [ר] לו משה כלום מתקנה [ה] [א] אלא גבור בנבור כמותו אתה מוריד מללים
 והוא מוריד גשמים משל למלך שיש לו אשה אחת וזינת' [ה] תחתיו ומצאה עם הבועל חשו) ב
 המלך לשרפה עד שבא אחד מן היועצים ואמ' [ר] לו אדוני המלך אתה כועס כל כך עליה הלא
 בניך שיצאה לך ממנה יעשו מלחמות ויצאו ויבאו לפניך, ואמ' [ר] לו המלך שומת היא עקרה
 ואינה ראויה לילד בנים¹, א"ל א"כ למה אתה כועס עליה כיון שאינ' [ה] ראויה לילד לא יהיה
 לך ממורים כך אמ' [ר] משה להקב"ה עגל שעשו הוא מסייע לך מללים וגשמים א"ל הקב"ה
 משה אתה טועה וכי אתה סבור שיש בו ממשות ואמ' [ר] לו משה וכי מאחר שאין בה ממשות
 למה ה' יחרה אפך כלום גבור מתקנא אלא בנבור מיד וינחם וכו'.² כ"ב

¹צ"ע כי בשמו"ר פמ"ג ו' איתה מגפפת לדלפקי וכו' כך אמר הא' יודע אני שאין בו ממש, ואז המשל דומה
 לנמשל. ²פ"י הרא"ש בקיצור וע"פ שמו"ר פמ"ג ר'.

מה ראו ישראל לעשות העגל יותר משאר פרצופים, י"ל לפי כשעברו בים ראו פני מלאכים שדומין [ורגליהם] לכף רגל עגל¹, אמרו פעמותי[ן] של הקב"ה, והיינו דכתי' [ב] (תהלים סח כה) ראו הליכותיך, בים וגו' ועקבותיך לא נודעו (שם עז ב). כ"ב¹
¹ מדרש אגדה כי תשא ד'.

לב יב ברעה. אותיות הערב, כלומר ערב רב עשו את העגל. כ"א¹
¹ ע"פ תנחומא כי תשא ל'.

לב ג זכור לאברהם ליצחק ולישראל. אמר משה אם חייבין שרפה זכור לאברהם שמסר נפשו לישראל בתוך כבשן, ואם בהריגה זכור ליצחק שמסר נפשו לעקידה, ואם בגלות זכור ליעקב שגלה לחרן לכך הזכיר שלשתן. כ"א¹
¹ פ"י הרא"ש וע"פ שמו"ר פמ"ד ה'.

לב יח קול ענות אנכי שומע. קול נגונין ושירות שהן ממנגי' [ן] ומרגנין לפני העגל. כ"א¹
¹ רוקח עמ' קעד.

לב יט ומחלת. מחלת לב היה להם. כ"א¹
¹ רוקח עמ' קעד: ומחלת חסר ו' ו' מחלת לב בא ליי"ב שבטים.

קשיא למה שיבר משה הלוחות והא כתיב (דברים יב) לא תעשון בן לה' אלהיכם, וי"ל לא שיברם אלא מרוב כבודם שפרחו האותיות, וכל זמן שהאותיות בו נשאם משה על ידי גם. כ"א¹
¹ רוקח עמ' קעג ורבינו אפרים עמ' שיג ע"פ תנחומא כי תשא כ"ו.

וישלך מידו. למה שיבר משה הלוחות [ן] לפי שראו שעשרת הדברות פורחין באויר והיינו דכתי' [ב] וישלך מידו חסר יו"ד כנגד יו"ד דברות וכל זמן שהיה בלוחות [ן] לא הבין כוכד משאו שלהם שהיו נושאין את עצמן ומיד כשפרחו הבין כבודת משא ולא היה יכ' [ן] לל לנושאם מיד וישלך מידו. כ"ב¹
¹ רוקח עמ' קעג ורבינו אפרים עמ' שיג ע"פ תנחומא כי תשא כ"ו.

לב כה פרוע. ל' [שון] מפריע כלומ' [ר] שהפכו פניה' [ם] לאחוריו של הק'. לשמצה. ל' [שון] מצה וריב. את העגל. נר עמוקה להודיעך שקלונם גל לע' אומות. כ"א¹
¹ ע"פ סוכה נגב.

לב כז ויאמר להם כה אמר ה' וגו' שימו איש חרבו על ירכו וגו'. וקשה היכן הוא אומ' [ר] כך אלא בפרשת ואלה המשפטים כתי' [ב] (שמות כב יט) זוכה לאלהים יחרם. כ"ב¹
¹ רש"י ורוקח עמ' קעו ע"פ המכילתא.

לב כט ולתת עליכם היום ברכה. כלומ' [ר] היום זכיתם לברכה כמו שאר השבטים. כ"א¹
¹ רעת זקנים, ששכט לוי לא נתברכו ע"י יעקב אבינו..

גג ה מעליך. כלומ' [ר] מעולריך. כ"א

גז כא שמעתי מעם למה נקרא שמו של הק' מקום, משם של ד' אותיות יוצא פירוש ו' י' פעמי' [ם] זהו ק', ה' ה' פעמי' [ם] זהו כ"ה, ו' ו' פעמי' [ם] זהו ל"ו, וה' אחרת ה' פעמים זהו כ"ה, סך הכל בגימ' קפ"ו, כן גיממ' מקום. כ"י"א

לדו השם א' השם כ'. ויש פסק ביניהם לפי שהם ב' מדות כלומ' [ר] הש' [ם] כא"ת ב"ש גימ' ברחמ' [ם], ה' מרחם לאדם עד שלא יחמא, וה' מרחם אפי' אחר שחמא וישוב¹ ואם לא ישוב א"ל ג', חזק כמו אילי הארץ² כלומ' [ר] אם לא ישוב תשובה לפרוע ממכעסיו או לאחר שנחתם גזר דינו. רהום ד', פ' מתוך רוגז תרחם לעשות טובה לפני' [ם] משורת הדין.³ וחנן ה', שומע קול תפלת ישרים. ארך אפים ו', בין לצדיקים בין לרשע' [ם].⁴ ורב חסד ו', לנמול לכל באי עולם. ואמת ח', שכל דיניו אמת ומשפט. נוצר חסד [מ], שזוכר חסדי אבות לאלפי' [ם] ולרכבות. נושא עון י', היינו שנהנה האדם מן העברה.⁵ ופשע י"א, אלו המורדי' [ם].⁵ וחמאה י"ב, היינו בשונג.⁵ ונקח י"ג, שמנקה אותם מן החמא. לא ינקח. לשאינם שבים.⁵ נוצר. ג' גדולה וזכר ברית שבמ' [ם] שיש בהם ג' אותיות, ונ' שערי בינה. נוצר. לי חלק מכבודו ליראו לכל אדם כראוי לו. כ"י"א

¹ רש"י ורוקח עמ' קפ ע"פ ר"ה י"ב. ² רוקח עמ' קפ. ³ רוקח שם. ⁴ רוקח שם ע"פ עירובין כב,א. ⁵ רוקח שם.

לד ט עס קשה עורף הוא. נגד האומות להרג ולאבד ואינן מחליפין אותך. כ"י"א

מאותו מעם אנו צריכי' [ם] שתלך עמנו כי עם קשה עורף ואתה רחום וחנן.¹ כ"י"א

¹ דעת זקנים.

לד כז ויהי שם עם ה' ארבעים יום וארבעים לילה. וקשה ואיך היה משה ידע שאם היה יום או לילה, שמעתי שיש חיה ברקיע וכת' [ב] על מצחה מצד אחד חס"ד ומצד אחד אמוג"ה והצד שכת' [ב] עליו חס"ד משמשת לפני הקב"ה ביום, ובלילה הצד שכת' [ב] עליו אמוג"ה, וזה שאמ' [ר] הכתוב (תהלים צג ג) להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות. כ"י"ב

מפני מה ניתנה תורה למ' יום לא פחות ולא יותר, אמ' [ר] ו' יוסף בר שבתי ז"ל כנגד מ' יום של יצירת הוולד¹ וכנגד מ' יום שחמאו בעגל הביאו מ' יום של תורה ויכפרו על מ' יום של עגל ועל מ' של יצירת הוולד. כ"י"ב

¹ רוקח עמ' קפד.

כשביקש הקב"ה ליתן תורה לישראל אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה תן לנו תורתך ולא לישראל כי אנו נקיימין אותה יותר מהם, אמר להם הקב"ה אתם אכלתם בשר בחלב יחד בבית אביהם שנ' [אמר] (בראשית י"ח) ויקח חמאה וחלב וכן הבקר, אבל הם לא אכלו בשר בחלב לפיכך כרתי ברית עם ישראל ולא עם המלאכים.¹ כ"י"ב

¹ מדרש תהלים מזמור ח'.

לד כט ומשה לא ידע כי קרן עור פניו. וקשה למה לא כת' [ב] קירון פני משה בלוח [ג] הראשון [ג], י"ל הלוח [ג] הראשון [ג] לא כתב משה אלא הקב"ה דכת' [ב] (שמות לב טו) והמכתב מכתב א' להים הוא, אבל הלוח [ג] אחרון [ג] משה כתבם כדכת' [ב] (שם לד טו) כתב לך את הדברים האלה, וקשה למת"ר אביגדור ע"ה אמרינן לוח' [ג] משה כתבם והא כתיב (שם לד א) פסל לך וגו' וכתבתי על הלוח [ג] משמע שכת' [בם] הקב"ה בעצמו צ"ע, אבל הטעם פירש בכור לוח' [ג] הראשון [ג] נתנו בקולי קול' [ג] ולוח' [ג] אחרון [ג] נתנו בחשאי

פיר[ו]ש בנחת לכך קירון עור פנים אחרונה להודיע שיער¹ התורה הוקרנו פניו ובא לו קירון פנים. כ"ב

¹ בפ"י הרא"ש כתב ויש אומרים שזכה משה לקירון פניו לפי שבשעה שהיה כותב התורה היה מקנח הקולמוס בשעריו ולכן נהגו העולם לקנח הקולמוס בשיער שלהם, וחסר בפנים כמה תיבות להשלים הענין, ואולי הוא ט"ס וצ"ל שיער.

דל ל וייראו מנשת אליו. והסכו פניהם מנגדו כי פני משה כפני החמה¹ ואין יכול להסתכל בחמה, והאמינו בבירור שהק' נתן למשה התורה אף בפעם שנייה, ואע"פ שניגש משה לכדו זיו שלו מוכיח עליו שחילק לו הק' מכבודו מה שלא נראה בזולתו. כ"א

¹ כ"ב עה, א.

סליק כי תשא

פרשת ויקהל

לה א ויקהל משה את כל עדת. לפי שרצה להגיד פרשת שבת רמו שיש לדרוש בשבתות ובימים טובים.¹ כ"א

¹ רבינו אפרים עמ' שיט ובעה"ט ע"פ ילקוט שמעוני רמו תח בשם מדרש אבכיר.

ויקהל משה. לכך סמך שבת לקירון פנים אינו דומה מאור פניו של ארם בשבת למאור פניו בחול.¹ כ"א

¹ בעה"ט ע"פ בר"ר פ"א ב'.

ויקהל. כתיב[ב] לעיל מינה כי קרן עור פניו וסמך לו פרשת שבת לומר שאינה דומה קירון פניו של שבת לשאר ימים.¹ כ"ב

¹ בעה"ט ע"פ בר"ר פ"א ב'.

אלה הדברים. מיכאן אמרו רז"ל (שבת ע.) מלאכות של שבת ארבעי[ם] חסר אחת, אלה עולה ל"ו, דברים משמע שנים הרי ל"ח, וייתור של ה' הרי ל"ט. כ"א

אלה הדברים. דרשי מכאן (שבת ע.) ל"ט מלאכות לשבת כמניין אל"ה ודברים משמע ב' וה' דהדברים לרבות א' הרי ל"ט. כ"ב

לעשת. אותיות [ל'] שלשים ותשע מלאכות.¹ כ"א

¹ רוקח עמ' קפו ורבינו אפרים עמ' שכ ובעה"ט.

לה ג לא תבערו אש. פרש"י יש מרבותינו אומרים הבערה ללא יצאת, וי"א לחלק, כלומ[ר] הבערה ללא יצאה אם הוא בע(ו)ר אש בשבת אינו חייב אלא על לאו אחד, ויש אומרי[ם] לחלק כלומר אם הוא בע(ו)ר אש בשבת הוא חייב על לאוין הרבה כך שמעתי. כ"ב

לה כז והנשיאים הביאו. אלו ענני[ם] כמו שנא[מר] (תהלים קלח ו) מעלה נשיאים.¹ כ"א

¹ רוקח עמ' קפח ודעת זקנים ופי' הרא"ש ובעה"ט ע"פ יומא עה, א ותרגום ירושלמי.

לה כט נדבה. ומעמא שוה הדבור הוא מלאכת המשכן הן אבות מלאכות.¹ כ"א

¹ כנראה שחסר כאן כמה תיבות להבנת הענין

לו ו ויכלא העם מהביא. אותיות אהבים כלומ'ר] שהם אהובי'ם] למקום. כ"א
 לו ז והמלאכה היתה דים [ונגו] והותר. קח וא"ו דוהמלאכה, וה' דהיתה, וד' דדיים, ועולים
 ט"ו, כלומ'ר] ט"ו שקלי'ם] הותר, ומיד נתן משה שבח להק' ט"ו תושבחות, ואילו הן אמת
 ויצוב ונכון וקיים כו' ט"ו ווי"ן. כ"א

והותר. אותיות תורה¹ המלאכה נעש[ית]ת כנגד התורה וכנגד ישראל. כ"א
¹ רבינו אפרים עמ' שיש בביאור דלא בטלו תשב"ד למלאכת המשכן.

לו ח עשר יריעת. הנך יפה רעיתי (שה"ש א טו) כי היריעות היו ליופי'. כ"א
¹ כי יריעת אותיות רעיתי.

לו יא לולאות. אותיות לו לאות נעשו לו לאות ולכבוד. כ"א

לו כ עצי שמים עומדים. על הצדיקי'ם] שהם עומדי'ם] לעולם כך יעמד שמכם ורעכם. כ"א
 לו כז ושני קרשים. כנגד כהן ומלך. כ"א

לו כט תמים אל ראשו. כנגד אברהם שנקרא תמים (בראשית ז א). כ"א

לז כט א'ת ש'מן ה'משה. ר"ת אשה, מי שיש לו אשה טובה הוא כמו שמן טוב שנא' [מר]
 (משלי כו טו) ושמן ימינו יקרא. כ"א

לח ח במראות הצובאות. לכך הביא מראות במשכן לפי שכהן גרול כשהיה מקריב קרבן
 יולדת היה מקריב לשמה ולא היה רשאי להסתכל בה שהיה אסור להסתכל בהם, ולכך נעשית
 המראות שהיתה האשה עומדת כנגדו והיה רואה אותה במראות ולא היה קרב לשמה [אלא]
 א"כ רואה אותה.¹ כ"ב

¹ ש"ך בשם מהר"ם ריקאנטי, הובא במעם לועז.

לח יח וקומה ברוחב חמש אמות לעומת קלעי החצר.¹ וקשה א"כ היה כל אדם יכו'ל
 לראות את העבודה, וי"ל חמש אמות למעלה מן המזבח,² יש להקשות איך נבנ'ם] משה
 במשכן והלא קרשים אינו אלא י' אמות ומשה היה גבוה י' אמות, יש לומר ד' אמות של משה
 היה כל אמה ה' טפחים ואמות בניין ו' טפחים.³ כ"ב

¹ א"ה בכתה"י כתוב קלעי החצר חמש אמות, ולשון זה בפסוק איננו, כי אם כפי' ויקהל כתוב ככפנים, וכנראה
 שלזה כוונתו. ² ליקוט רמז שעג. ³ אולי נרמז זאת בליקוט רמז שעב שאמרנו אמר ליה את באמה של קרש
 קאמינא.

מליק ויקהל

אלה פקודי

לח כא פקודי. וקשה מדוע לא פירש הוזהב עשו כן כאשר מן הכסף פירש¹, ועו'ן] מנה כל כלי
 הנחושת ושייר קרסי הנחושת וצ"ע. כ"ב

¹ ברוקח עמ' קצג תירץ לפי שנתנו ישראל בחשבון כל אחד מחצית השקל לכך חשב הכסף כי שקלי כולם בא
 למשכן, אבל הוזהב שלא נתנו כולם לא חשב עליהם לצורך מה בא, גם באבן עזרא תירץ קרוב לזה.

מכאן אמרו רז"ל (בכורות ה). שאדם צריך ליהזר מן החשד אפי' היבא שאין הושדים אותו
 וצריך ליתן חשבון שהרי אפילו משה נתן חשבון לישראל מן הוזהב. כ"א

לח כב בן אורי. האיר עיניו כחכמה והאיר עיניהם של ישראל.¹ בן חור. כי נעשו בו חורי[ן] חורין ב[ן] דקרוהו לפי שרצה למונען מעשות העגל אמ'ר[ן] הלא משה הוציאנו לחרות משכו ידכם מע"ז כי אנחנו בני חורין לכך הרגוהו.² כ"א
¹רוקח עמ' קסו. ²רוקח עמ' קצד.

מה הפרש יש בין מצנפת למגנבעות, המצנפת אינה עמוקה כל כך כמו מגנבעות,¹ שהמצנפת היה לכהן גדול והיה (גשאו) [גשאר] בין המצנפת ובין הציץ מקום גלוי להניח תפילין (וכחיס יט.). כ"א
¹רוקח עמ' קנה, ועיין תוסי' יומא כה, ד"ה נוטל.

ל ש ו מפותחות פתוחי חותם על שמות בני ישראל. וא"ת אררכה היה לו לומ'ר[ן] ופתחת את שמות בני ישראל על האבנים, וי"ל דקודם היה כותב שמות השבטים על האבנים ואח"כ היה משים שמיר על האותיות והם נבקעין,¹ וא"כ היה שמות השבטים על האבנים וזהו שאמ'ר[ן] מפותחות פתוחי חותם על שמות בני ישראל. כ"ב
¹טוטה מח.ב.

מ ג וסכות¹ על הארון את הפרוכת. וקשה היאך היה מאה אמה ברוחב והלא היה חסר מקום עובי (הקרשים) [עמודי החצר] שהן אמה, ועו'ר[ן] קשה המזבח היאך היו נושאין אותו במוטות והא קומת של אדם אינו אלא ג' אמות והטבעו'ת[ן] היו מגיעין חמש אמות, י"ל (הכהנים) [שהלויים] היו גדולים יותר משאר בני אדם. כ"ב
¹א"ה בכתה"י כתוב כאן: ונתתי את הפרוכת, ואיננו בפסוק, וכתבנו במקומו ככפנים, אולם גם איננו מוכן מה רצה לומר, ואולי צ"ל במקומו: (שמות מ ח) ונתת את מסך שער החצר.

מ יח-כ ויקח ויתן ויקם וישם. כוף אוניך לשמוע, למה כתב ויקח ויתן ויקם וישם לקח בידו מה שרצה לתקן ולשו'ם], במקום שהתחיל לתת כלי אמ'ר[ן] ויתן ובמקום שצריך לתת השני כנגדו להיות מכוון אמר וישם, באדני'ם] אמ'ר[ן] ויתן, וכן בקרשים אמ'ר[ן] וישם, ובעמודי'ם] נכון לומ'ר[ן] ויקם,¹ ויפרוש את האהל. כ"א
¹ברוקח עמ' קצו קרוב לזה.

ויקח ויתן את העדות. מה הוצרך לומר בלשון זה אלא על שם (משלי ד ט) כי לקח טוב נתתי לכם.¹ כ"א
¹רוקח עמ' קצו ורבינו אפרים עמ' שכו.

העדת. חסר וא"ו כנגד אותיות הדעת, כי התורה נותנת חכמה ודעת. כ"א
 מ כב שלחן למה נקרא שלחן, שהק' שולח לכל אדם מזון לפי מעשיו. כ"א
 מ זה ולא יכול משה לבא אל אהל מועד כי שבן עליו הענן. וקשה וכי בשביל ששכן עליו הענן לא היה יכול לבא והלא כבר נאמר (לעיל כו יח) ויבא משה בתוך הענן לפניו ג' מחיצות חושך ענן וערפל, אלא כך הפיר'ו[ן]ש לפי שמשם כבר משה אהרן ובניו לכהונה שנאמ'ר[ן] (לעיל כ ט) ומשחת אותם וכהנו לי, ונעשה[ן] משה כור' לכך לא יכול לבא וכו' כדי להראו'ת[ן] שניתנה כהונה לאהרן ולבניו. כ"ב
¹צ"ע כי בילקוט רמז תקעא איתא אחיך באל יבא ואין משה באל יבא.

רבי חזקיה די סילוה זלה"ה

בעל "פרי חדש"

נולד בערך בשנת תט"ז בליוורנו לאביו הגאון רבי דוד זלה"ה, "... ושם למד עם מהר"ש קוסטא, ואח"כ בא הרב הגדול מהר"ר יהודה שאראף זלה"ה בשליחות ולמד עמו הרב מהר"ר חזקיה הנזכר והלך לעה"ק ירושלם ת"ו אחר שהי"ל קרוב לכ" שנה... הלך לשיבת הרב המג"ן וכל קרושים עמו...". (לשון הגר"חיד"א בערכו).

מצעירותו עמל ויגע בתורה יום ולילה, כלשונו בהקדמתו לפר"ח על יו"ד: "... כל ימי בין החכמים גדלתי, ועל ברכיהם יולדתי, ומביהמ"ד שעה אחת לא מגעתי, ולקול מורי שמעתי... ובד' אמות של הלכה מעודי עד היום הנה נתעסקתי... ושנתי מעיני נדדתי...". ואחר שעלה לארץ ישראל והתודע להחכמים הגדולים שהיו שם עלה ונתעלה ביגיעתו למעלה מכת אנושי, כמו שממשיך בהקדמתו "...כי כמעט שינה לעיני לא נתתי... וטעם שינה לא טעמתי...". ומבטל את כל יגיעתו בעצירותו כהבל הבלים, ומתבטא בלשון: "...הבל על דאבדין... ותוהא על הימים הראשונים הייתי...".

היה חתנו של הג"מ רבי רפאל מרדכי מלכי זלה"ה פרנס ורופא בירושת"ו בימים ההם, וגיסיו היו הגאונים רבי עזרא מלכי זלה"ה בעמח"ס "מלכי בקדש", ורבי משה מלכי זלה"ה מחכמי רובני צפת, ורבי משה חאגיז זלה"ה בעל "שחי הלחם" היה נשוי לאחות אשתו.

בשנת תמ"ט יצא בשליחות חכמי ירושלים וסיבב כשד"ר באירופה המערבית, והגר"חיד"א זלה"ה בספרו "מעגל טוב" עמ' 157 מספר לנו ששמע מהגאון רבי דוד מילדולה זלה"ה כי היתה הצעה מצד ק"ק אמשטרדם לקבלו לרב עליהם, אולם מפני שלא אבו לקבל תוכחתו שהוכיחם בשער נמנע הדבר ולא יצא לפועל... וכותב: "ובאמת הנאני מאד לחזות בנועם דברי הרב פר"ח, ואשריו כי לא פנה לכבוד המדומה ועינו רואה בשל אחרים שאינם פורשים מהעבירות וזכה להוכיחם תוכחת מגולה על פניהם זכותו יגן עלינו...".

בשנת תנ"ד פתח את ישיבתו הגדולה בירושלים עיה"ק בתמיכתו של הנגיד רבי ישראל יעקב פירארא וגדולי ישראל המפורסמים למדו בשיבתו והיו לתלמידיו, הגאונים רבי יצחק הכהן זלה"ה בעל "בתי כהונה", רבי ישעיה אולאי זלה"ה זקנו של הגר"חיד"א זלה"ה, רבי שלמה אלגאי זלה"ה אב"ד מצרים, ועוד.

גדולתו ועוצם חכמתו וחרירותו נודע בישראל, כמ"ש הגר"חיד"א זלה"ה בערכו: "... ותוקף גדולתו ובריאותו ניכר לאוכלי פרוי קודש הילולים, וגם אני שמעתי מרבי עה"ק הזקנים את יקר תפארת גדולתו וחרפתו...". גם על התנגדות של חכמי מצרים על ספרו מחמת שחלק על הקדמונים, כותב הגר"חיד"א זלה"ה שבדור שלאחריו קבלו את תלמידו מהר"ש אלגאי זלה"ה לרב על מצרים שכל פסקיו היו לפי הוראת רבו הפר"ח, ומסיים: "וכהיום הזה כל חכמי ישראל שוחים בצמא את דבריו...".

רבינו ה"אור החיים" הקדוש שבספרו "פרי תואר" השיג הרבה על ה"פרי חדש", אך כתב הגר"חיד"א בשם הגדולים ערך פרי תואר על האוה"ח הק': "... ואני זיתי בילדותי לילך עם הרב הנזכר וכל בני ישיבתו לעשות זייארה על מצבת הצדיקים שבעה"ק ירושלים ת"ו וכבואנו למצבת הרב פר"ח ראינו להרב הני' שנשאר יחידי על מצבתו כמו רביע שעה ורחושי מרחשן שפוטתיה, והכנונו דהיה שואל מחילה ואומר כי לשם שמים נתכוון וכיוצא...".

נלב"ע בהיותו פחות מכן ארבעים שנה בערך בשנת תנ"ו, ונקבר בהר הזיתים, קברו נמצא סמוך ונראה לקברו של האהוד"ח הק' מן הצד הימני, ומעניין לציין שאחרי שהעברים ימ"ש חרשו והרסו את הקברים בהר הזיתים הגיעו עד לקברו של רבינו הפרי חדש ושם נעצרו, וצינו הקדוש הוא הראשון מצד זה שנמצא בשלימותו.

חיבר הרבה ספרים שחלק מהם לא נדפסו, הגרחי"א בשה"ג מזכיר שחיבר גם חיבור בקבלה "שיטות התלמוד על דרך האמת בהקדמות האר"י זצ"ל", אלא שציוה לנגוס וכאשר נגזו כתבים אלו נגזו כטעות גם חלק מספריו ומהם פרי חדש על הלכות שבת.

ספריו שנדפסו הם: פרי חדש יורה דעה עד סוף סימן קכ"ב שהדפיסם בעצמו בשנת תנ"ב כשהיה באמשטרדם, פרי חדש על חלקים מאורח חיים ואבן העזר (הלכות ר"ח, פסח, יו"ט, מגילה, גיטין, וחידושים על הרמב"ם ונו"כ ספר המדע), שנדפסו ע"י בנו שם בשנת תס"ו, בשנת ת"צ נדפס עוד חלק של פרי חדש (הלכות תפלה, נשיאות כפים, קריאת התורה, ראש השנה, יום כפור, והנוכה, וליקוטים). גיסו הגאון רבי עזרא מלכי זלה"ה בספרו "שמן למאור" הדפיס קונטרס לרבינו בענין "בין השמשות", (נדפס מחדש בהוצאה החדשה של "מים חיים" ע"י מכון נחלת ישראל תשס"ב), וספרו מים חיים כדלהלן.

חיבור "מים חיים" וכתב-יד הנוכחי

חיבורו של הפרי חדש "מים חיים" נדפס באמשטרדם ע"י בנו הגאון רבי דוד די סילוה זלה"ה בשנת ת"צ, הספר כולל הערות על משניות בששה סדרי משנה, ועל הרמב"ם, ובסופו שו"ת. הערותיו על המשניות נדפסו גם בשים ווילנא בסופו, וההערות על הרמב"ם נדפסו גם הם בסוף ספרי הרמב"ם.

כתב הגרחי"א זלה"ה בספרו "מחזיק ברכה" או"ח סי' רי"ז דין ו': "... דחלק גדול מנימוקי מים חיים הועתקו מן הגליונות, והמסדר תקן הלשון והסמיכו לש"ס ולהרמב"ם, וזה ידעתי נאמנה מפי המסדר, וגם ראיתי גליונות קצת ספרי הפר"ח שהועתקו במים חיים... וכתבתי זה לכבוד הרב פר"ח כי כזה יתישבו כמה תמיהות בקונטרסי מים חיים". ובה מיישב הגרחי"א את תמיהת בעל מרכבת המשנה שמתה על הפר"ח על מה שהקשה על הרע"ב ברכות פ"ח מ"ו והוא גמ' ערוכה, אלא שהפר"ח דרך לימודו במשניות ציין נקודה על דברי הרע"ב שהביא את הגמ' ורשם שם תמיהתו, והמסדר הוסיף לפני ההערה את התיבות "כתב הרע"ב וכו'" משום שהנקודה היתה על הרע"ב, אבל באמת תמיהתו היא על הגמ'. (ומכאן זהירותי בקובצינו לסדר תמיד את ההקדמה כאות אחרת ולהוסיף אותיות נ. ב. לפני ההערה להורות שמכאן מתחיל ההערה שבכת"י).

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 768 נמצא עותק של ח"א מדע אהבה זמנים מספרי הרמב"ם (ויניציאה של"ד) של רבינו הפר"ח זלה"ה, אשר בנו הג"מ רבי דוד די סילוה תתום עליו, ואשר בגליונותיו רשם הערותיו בכתב ידו הקדושה, מגליונות אלו הועתקו ההערות שנדפסו בספר "מים חיים" ומשם בסוף ספרי הרמב"ם, מתוך עיון ככתב היד הזה נמצא שיש הרבה שיבושים במים חיים שבדפוס, וכמה מהם משמעותיים, כשאחד מהם מהפך לגמרי את התוכן כדלהלן בלוח התיקונים, ואנו במסגרת זאת נדפיס רק תיקוני טעות המשבשים את הכוונה והידיעה לחוד, ולא את השינויים שאינם משנים בהכנת הענין שהם שיפוצי לשון אע"פ שלא כן כתבם רבינו, ונשאירם למי שירצה להחזיר את דברי רבינו בתוך ספר בפ"ע.

בנוסף נמצאים שם כתשעים הערות ומראי מקומות ותיקונים שבכלל לא נדפסו ולא נעתקו עד היום, כמה מהם אפשר להבחין כי בעת דפדוף הספר לצורך ההעתקה דפדפו שני דפים יחד, ולפעמים בעת ההעתקה נעלם מעין הקורא ההערה בפרט

בהערות בגליונות שאינו נקרא ברצף אחד, ונמצאים מפוזרים כל אחד במקומו, ובחלקם מחלק ספר המדע דן בהם רבינו בספרו פרי חדש שהדפיס בנו בסוף ספר פרי חדש או"ח בשנת תס"ו, ולא ברור אם לקחם מתוך גליון הרמב"ם שלפנינו, ולכן לא הדפיסם במים חיים, ונראה יותר שהפר"ח עצמו כתבו גם בגליון וגם בחיבורו, כי הרבה מהם נכתבו בסגנון אחר ובשינויים, וכן הוספנו תיקוני טעות חשובים שתקנם רבינו בין השיטין הן ברמב"ם והם בנו"כ תיקונים חשובים שלא תוקנו אף ברמב"ם מהדורת ר' שבתי פרנקל ז"ל.

להלן אנו מדפיסים את ההערות החדשות שלא באו עדיין בדפוס ואינן בספרו "מים חיים" ולאח"כ "לוח התיקונים" לההערות שנדפסו ב"מים חיים".

הערות וחיידושים על הרמב"ם

בכסף משנה על מנין המצות הקצר הנדפס בפתיחת הרמב"ם מצוה ז וכו' ולכן נ"ל לפרש שעל רבינו נתכוון לומר שמא המעם שמנאה במצות עשה משום דלאו הבא מכלל עשה עשה*. נ"ב...הרב כך הוא...קא כלומ' למעוטי...יא דלקמן עשין...השמיני והלאה...ם אבל אין כאן...ל כמבואר בס'...יע"ש.

הלכות יסודי התורה

פ"ה ה"א כ"מ ד"ה כל בית ישראל וכו' ואפשר שלזה כיון רש"י שכתב על מה שחקשו והא אתר פרהסיא הואי ונבעלה לכותי ולא מסרה נפשה, נשמר דלא נימא דפריך* דא"א היתה כצ"ל.

הלכות דיעות

פ"ב ה"ג כ"מ ד"ה ואמרו שכל הכועס וכו' ומ"ש ובעלי כעס אין חייהם חיים*. נ"ב [הכי איתא] כפ' ערכי פסחים [דף קי"ג] ע"ב ע"ש.

שם ה"ו כ"מ ד"ה ולא יהא א' בפה וא' בלכ*. נ"ב [כפ' תפ' לת השחר (ברכות כח) היה מכריז [ר"ג ואומר כל תלמיד שאין חוכו [כברו לא י] כנס לב"ה, ואע"ג [דר' אלעזר בן עזריה דר] ש שיכנס, מ"מ נקוט [מיהא שראוי] לאדם שיהא חוכו [כברו, וכן על] קרא דולא יכלו דברו [לשלום דרשו] רז"ל במ"ר [בראשית רבה פ' ט"ד] דמתוך [גנותן של ש]בטי' אתה יודע [שבחן די כלי] בהון בפומהון.

פ"ג ה"א כך אמרו חכמים* לא דיידך מה שאסרת תורה וכו'. נ"ב [הכי אי] תא בירושלמי [פרק תשיעי (ה"א)] דנדרים ע"ש.

פ"ג ה"ג ועל ענין זה צוו חכמים ואמרו וכל מעשיך יהיו לשום שמים, והוא* שאמר שלמה בכל דרכיך דעהו וכו'. נ"ב הכי איתא בס"פ הוואה איזוהי פרשה קמנה שכל גופי תורה תלויה בה בכל דרכיך דעהו, ואמר רבא ואפי' לדבר עבירה.

פ"ד ה"ג אם היה בחור יאכל בבקר בבקר מלוחים* שלוקי' מתוכלין בשמן זית ובמוריים ובמלח בלא פת. נ"ב [ירקות] שנקראים כך [כרתיב (איוב ל ד) הקו]מפי' [ם] מלוח.¹

1 עיין בערוך ערך מלח (הראשון), ומציין מקדושיך דף ס"ו אבותינו היו אוכלין מלוחין וכו' דהיינו ירקות ששמן מלוחין והם תרולין וכו'. וכזה פירש רבינו דברי הרמב"ם שכתב שיאכל מלוחים דהיינו הירקות ששמן מלוחים יתבל אותן בשמן זית ובמוריים ובמלח.

פ"ד ה"ו בסופו וקודם שישיש ובשיעור* הכל עשרה. נ"ב אפש[ר] להגיה וכש[ע]יור² דהיינו לכשיעור[ר] משנתו, א"נ צ"ל וקודם שישיש ואח[ר] שישיש דוק.

פ"ה ה"ג והמתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעולם הבא*. נ"ב עין מ"ש בפ"ג (ה"ד) מה' תשובה.³

פ"ה ה"ה כ"מ ד"ה אבל המכה את חבירו וכו' וכתב רבינו כן מדתניא בת"כ* וכו'. נ"ב [הכ]ן איתא גמי [כפ"ג] דערכין (טו).

הלכות תלמוד תורה

פ"ד ה"ג השנת הראב"ד א"א דבר זה מקרה חדש היה והוא רב שעמד תורנמן לר' שילא במסכת יומא* ושנה והוסיף שהיה גדול ממנו. נ"ב בפ"ק.

פ"ה ה"ב כ"מ איתו חולק וכו' ואפ"ה אסיק* דהא דאמור וכו'. נ"ב אסיק אדעתיה דהא דאמור כצ"ל.⁴

פ"ה ה"ה כ"מ ד"ה ולא יתן שלום לרבו וכו' ומה שכתב ולא יחלוץ תפיליו וכו' הכי איתא במפרק חלק*. נ"ב דף ק"א ע"ב.

פ"ה ה"ה כ"מ ד"ה ודע דבנמרא וכו' ורבינו כתב הא דשלשה שהיו מהלכין בדרך וכו' והשמיט* מאי דאתמר עלה וכו'. נ"ב (בכ"י קדום יותר) עין בעירובין דף נ"ד ע"ב לפיכך לא כתב רבינו האי אוקמת'. נ"ב (בכ"י אחר) ועוד יש ראייה לזה מפסחי[ם] דף ק"א ע"ב. נ"ב (בכ"י רבינו זלתי) עוד ראייה מחולין דף צא.⁵

פ"ה ה"ד כ"מ ד"ה המכשיל את העיור וכו' ואפשר* שמעמו לומר וכו'. נ"ב ול"ג בהפך דמשו[ם] דמדברין הרב משמע רכל ה[מכשיל] עור כגון מושיט [כוס יין לנוזיר] וכיוצא דמנדין אותו [וכן] גר' מדבריו בה' [ממרים] פ"ו דין מ"ו, לזה הש"ג הראב"ד דדוקא מכה בנו הגדול [וכיוצא] בו דמשמע להו [אינשי] דבהיתירא קעבדי, דהלא קשה דמ"ש לאו זה משא[ר] לאוין דלא] מנדינן עליהו⁷ נ"ל.

2 בהערות רבינו על הרמב"ם שנדפס בסוף ספר פרי"ח על או"ח כתב רק התיקון באופן הראשון, וכן תיקנו ברמב"ם מהדורת פרנקל.

3 שם כתב רבינו דהכ"מ כתב דלא ידע מקור דין זה, אמנם הוא כבראשית רבה דף א' ע"ד ובירושלמי פרק אין דורשין (ולא הדפסנו דברי רבינו להלן כי נדפס כבר במים חיים שם).

4 תיקון זה לא נמצא בשום מקום, גם במהדורת פרנקל לא נתקן, אולם הוא מוכרח וצריכים לתקנו כמובן למעיין.

5 בספרו פרי חדש על או"ח (משנת תס"ו) מבאר בארוכה כל הראיות מדברי הגמרא במקומות הנזכרים כאן. עיי"ש. ומעניין כי בכת"י שלפנינו שתי הראיות הראשונות הוא לשני חכמים שקדמו לרבינו וכתבו גם הם באותו ספר על הגליון את הגורא להם, ועליהם הוסיף רבינו את הראיה השלישית, (כי כאן נמצא וכאן היה ג' סוגי כתב להמבין בצורת הכתב), ובספרו הנ"ל דן בכל ג' הראיות.

6 שם כתב הרמב"ם: והמכה בנו גדול מנדין אותו שהרי הוא עובר על ולפני עור לא תתן מכשול ע"כ. ומשמע דאין בזה דין מיוחד אלא משום שעבר על ולפני עור לכן מנדין אותו, ומשמע דעל כל ולפני עור מנדין.

7 פירוש חבירו דהוקשה לו להראב"ד על הרמב"ם דכתב דעל כל ולפני עור מנדין מ"ש לאו דולפני עור דמנדין מכל שאר לאוין דלא מנדין, לכן פירש דמיידי דוקא במכה בנו גדול דבזה מיידי הגמ' דכין דמשמע לאינשי היתר בדברו שהרי עושה מצוה בזה, מ"מ כיון שיוצא מזה תקלה לכן מנדין אותו, וכי"כ בספרו פרי חדש הנ"ל.

פ"ז ה"א כ"מ ד"ה ומ"ש אבל כשחטא שאר חמאות מלקין אותו בצנעה בירושלמי פ' בתרא דהוריות ר' אחא בשם ר"ל בהן משיח שחטא מלקין בב"ד של כ"ג. נ"ב בב"ד של שלשה כצ"ל.⁸

הלכות עבודה זרה

פ"ב ה"ב כ"מ ד"ה ואפילו להסתכל ברמות הצורה אסור וכו' ומפרש רבינו* דהני דיוקנות של עכו"ם הן. נ"ב וכן פי' הג"ו.

פ"ב ה"ו כל המודה בעכו"ם שהיא אמת וכו' לפיכך* תולין עובר עכו"ם כמו שתולין את המגדף ושניהם נסקלין. נ"ב עיין בפ' ?ט... ?ננ... דף מ"ו ע"א.

פ"ב ה"ט כ"מ ד"ה מגדף שחזר בו בתוך וכו' וממה שכתב רבינו בהלכות עדות*. נ"ב פ' עשרים (ה"ד) ואין לעדים זוממין שנגה לפי שאין להם מעשה לפיכך אין צריכין התראה משמע דכל היכא דליכא מעשה ליכא התראה. נ"ב [הראב"ד] שם בהשגות בשיט[ה] דמגדף [צריך הת]ראה.⁹

פ"ב ה"י כ"מ ד"ה כל השומע ברכת השם וכו' וכבר נשאל מהרר"י קולון*. נ"ב שרש ק'. פ"ג ה"ד כ"מ ד"ה ומ"ש רבינו זרק מקל לפניו חייב וכו' כתב הרמ"ך וכו' יפה פירש הרב דשחט לה חנב פטור*. נ"ב פטור ככל ענין כצ"ל. בא"ד משום דבגמרא הוה מוקמינן הא דשיבד מקל לפניו כתנאי ומשום הכי* אמרינן דרבנן דפטרי וכו'. כתנאי והוה אמרינן דרבנן דפטרי וכו' כצ"ל.¹⁰

פ"ג ה"ה כ"מ ד"ה העובר עכו"ם כדרכה וכו' ומ"ש ומביא קרבן על שנתנו אע"פ שהוא דבר משום כתב כו* משום דהוזכר בן בגמרא וכו'. נ"ב כחנם נדחק שכתב הרב בן לאשמועי[נן] שאין כאן חיוב אלא לענין קרבן, וכן מוכח להדיא בפ' על המשנה בפ' ד' מיתות ע"ש.

פ"ג ה"ו כ"מ ד"ה וכתב הראב"ד א"א דומה הוא שהשמיט מכאן וכו' רבינו נראה לו שלא לפרש בן משום דמיראת אדם היינו באונס ואנוס רחמנא פטריה* וחיבי אמר אביי חייב אפילו לא קבלו עליו וכו'. נ"ב הריכ"ש בתשובה הביאה הרב לקמן נגזש מזה ויישבו שפיר לדעת שאר המפרשים.

פ"ג ה"ט השנת הראב"ד העושה וכו' א"א וכו' והקושיא הראשונה אפשר לתרצה דשאני עבודות אלו כיון דאינם* נ"ב דאיכא כצ"ל¹¹ עבודת פנים דאפליגו נשחט בדפוסים חיבות משאר עבודות לעונש דילפינן להו מזביחה וכו'.

פ"ג ה"י כ"מ ד"ה הרמ"ך כתב וכו' ומה שתידין לעיל בשמעתא נ"ב התם כצ"ל הותמו בולט וכו'.

8 במהדרות פרנקל תוקן, אולם נפל טעות במ"מ שכתבו (רה"ב) והוא כריש הלכה א'.
9 שם בדאב"ד תמה על הרמב"ם שכתב שעדים זוממין אינן צריכין התראה לפי שאין בהן מעשה, דא"כ גם מגדף לא יהא צריך התראה, והנה כאן מתבאר שאכן שיטת הרמב"ם דמגדף אינו צריך התראה, ומה שתמה ע"ז בכס"מ עיין בפר"ח כאן שיישב קושיותיו.
10 ב' חיקונים אלו הם עפ"י הרמ"ך שממנו הביא הכס"מ הדברים.
11 כן תוקן במהדרות פרנקל.

פ"ד ה"א כ"מ ד"ה מדיחי עיר מישראל וכו' ובסוף* הנחנקין תניא מדיחי וכו'. נ"ב ובפ' ד' מיתות דף ס"ז ע"א.

פ"ד ה"א כ"מ בא"ד ועוד דאי בשעברו* עכו"ם תיפוק ליה דאפילו לא הדיחו נמי נסקלין. נ"ב אי מהא לא אירוי' דילמא מיירי בשעברו וה"א שדינן כנדרהין לדונן בסיף קמ"ל דמשו[ם] דהוו מדיחין אישתני דיניהו לסקילה.

פ"ד ה"א כ"מ ד"ה ואנשי העיר המודחין וכו' ומ"ש והוא שעברו עכו"ם או שקבלו עליהם באלוה ודאי פשיטא* דבלא שום א' מאלו אינן נהרגין. נ"ב ליתא דהא נבי מוסת פסק הרב לקמן פ"ה דין ה' שאף שלא עבר נסקל אלא משמו[ע] שפסק הרב כרב יוסף מנהררין דף ס"א דמפליג בין יחיד לרבים.¹²

פ"ד ה"ב כ"מ ד"ה וכן אם הדיחוהו נשים וכו' אבל כי גירייה בתר נשים וקמנים אין אדוקי' כ"כ אף על גב' דמשמע דדחיה בעלמא וכו' נ"ב מ"ס אני רוא..

פ"ד ה"ג אין הנין עיר הנדחת אלא בבית דין של ע"א שנאמר והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההיא אשר עשו את הדבר הרע אל שעריך* יחידים נהרגים בבית דין של כל שער ושער ואין המרובים נהרגין אלא בבית דין הגדול. נ"ב ואם הודח כולו או רובו של שבט אף שדינם כיחיד[ים] [ם] אינן נהרגי[ן] [ן] אלא כב"ד הגדול וכדאית[ן] [א] בסנהדרין דף ט"ז ע"א ותכב[ן] הרב [ב] כרפ"ה מה' סנהדרין [ה"א] שכתב הרב שם לא [את השבט] ור"ל רובו רבכל [תורה] רובו ככולו וכדאי[ת] [ת] בפ"ן [דנויר דף מ"ב וכן [פ"י] רש"י] וזה פשוט.¹³

פ"ד ה"ד אין אחת מערי מקלט נעשית עיר הנדחת שנאמר באחת שעריך* נ"ב עריך.¹⁴
פ"ד ה"ד כ"מ ד"ה ואין בית דין אחר עושה ג' עיירות וכו' (קרבן לסופ) ומאחר דס"ל לרבינו דבג' לא שייך קרחה וכו'. נ"ב ומאחר דס"ל לרבינו דבמרוחקות לא שייך קרחה כצ"ל.¹⁵

פ"ד ה"ו כ"מ ד"ה וכן שהודחה כולה וכו' ומה שכתב בפרק שאחר זה ואם הודחו רוב העיר אחריו נסקל היינו לומר שאם לא הודחו אחריו רוב העיר אינו נסקל משום מדיח אבל נסקל* משום מתנבא לעכו"ם. נ"ב לא דק דמתנבא בשם עכו"ם לית ביה סקילה אלא חנק וכדלקמן בפ"ה דין ו', וכן אם מתנבא בשם ה' לעבוד עכו"ם כיון שלא הודחו אחריו אין דינו בסקילה אלא בחנק כדן נביא השקר. ודוק.

פ"ד ה"ז כ"מ ד"ה והראב"ד ז"ל כתב וכו' ורבינו נראה דמפרש דרבי שמעון אתא לאפלוני את"ק כדמוכת לישנא דרבי שמעון אומר* נ"ב דאי כצ"ל לפרושי אתא הל"ל וכו'.¹⁶

פ"ד ה"ח שם בא"ד כנון בכור ומעשר כשהוא בעל מום מכהמתה* נפקא. נ"ב לאו מכהמתה נפקא כצ"ל.¹⁷

פ"ה ה"א בתולותיו נ"ב דין המסית שצריך הכרזה כתבו הרב בספ"ג מה' ממרים, וקצת תימה עליו אמאי לא הזכירו כאן שהוא מקומו.

12 עיין בארוכה בספרו פרי חדש ובספר טורי אבן שנדפס בסוף ספרי הרמב"ם.

13 כ"כ גם במים חיים הלכות סנהדרין שם, ושם נדפס בטעות "דף מ"ו".

14 כן תוקן במהדורת פרנקל.

15 תיקון זה לא נתקן עדיין בשום מקום, והוא מוכרח, וכ"ה במהרי"ק שממנו הביא הכס"מ הדברים.

16 כן תוקן במהדורת פרנקל.

17 תיקון זה עדיין לא נתקן בשום מקום.

פ"ה ה"ב כ"מ ד"ה המסית שהסית בין בלשון רבים בין בלשון יחיד וכו' עד העומדים שם ברחוק מביאין אותו לבית דין וסוקלין אותו הכל משנה בפרק ארבעה מיתות, ואם תאמר היכי קאמר שלשון שאומר המסית הוא אעבוד שאינו אומר אלא תעבוד או נעבוד, ונראה לי שאומר אעבוד אני בתחלה ואתה אחרי או שאמר אלך ואעבוד שמהוסר הליכה אע"ג דאיכא למימר אדהכי הדר ביה, או שאמר בלשון רבים נלך ונעבוד* בכל ענין מקרי מסית. נ"ב שכלל עצמו עם א[חרים] למימ' [ר] הני אחרים...? ואיהו נמי לא לי... מנהדרין דף ס"א... פ"ה ה"ג ואין המסית צריך התראה*. נ"ב וצריך הכרזה פ"ג מה' ממרים (ה"ה).

פ"ה ה"ג ואין המסית צריך התראה*. נ"ב ומיהו התראה קצ[ת בעי] דהיינו היאך נניח[ח] אלהינו שבשמים ו[כן לעיל] גבי הסית לשנים [צריך] שיתרו בו התראה [זו וכ"כ] התו' בפ"ק דסנהדרין [דף] ח' ע"ב ד"ה בע[דה כו'] והכי משמע מ[מ"ש הרב] פ' י"א מה' מנהדרין דהמסית א"צ התראה כשאר [הנהרגין] משמ[ע] דהתראה קצ[ת] בעי ודוק.¹⁸

פ"ה ה"ג כיצד מכבינין לו המוסת מביא שנים ומעמידין* במקום אפל כדי שיראו המסית וישמעו דבריו ולא יראה אותם. נ"ב הכי איתא בתוספתא בפ" דסנהדרין כיצד עושין לו כונסין לו ב' ת"ח לבית הפנימי והוא יושב בבית החיצון ומדליקין לו את הנר כדי שיהו רואים אותו ושומעין את קולו ע"כ ומייתי לה הש"ס דף ס"ז ע"א ע"ש.¹⁹

פ"ה ה"ד. נ"ב דע שהבן נעשה שליח להכות ולקלל את אביו המסית ומדיח פ"ה מה' ממרים וע"ש.

פ"ה ה"י הנודר* בשם עבודת כוכבים ומזלות וכו'. נ"ב עיין בס"ה לאוין י"ד.²⁰

פ"ה ה"ב כ"מ ד"ה כיצד מעשה הידעוני מניח עצם עוף* ששמה ידוע וכו'. נ"ב ורש"י בפ' ד' מ[יתות דף ס"ה] ע"ב כתב יד[וען שם חיה].²¹

פ"ה ה"ב עבודת כוכבים ומזלות ומשמשיה ותקרובת* שלה וכל הנעשה בשבילה אסור בהנאה. נ"ב התוספות בפ' מ[רובה דף ע"ב] ע"ב ד"ה דאי ס"ד [מספקא להו] אי תקרובת ע"ז א[סור בהנאה] מן התורה או לא [אבל לענין] אכילה פשיטא להו [רתווא ודאי] דאורייתא ע"ש.²²

פ"ה ה"י כ"מ ד"ה כיצד כוס של עכו"ם שנפל באוצר וכו' ומעמא דמלתא משום דאע"ג דמדינא בשתי תקרובות סני כברייתא דעכו"ם ברמוני כדן החמירו להצריכן שלש תקרובות מפני שהוא דבר* שאפשר שיהיו לו מתירין אם יתמרדו הרמונים. נ"ב [וליתא שאף] בדשל"מ מחיר הרב [היכא ד] איכא ס"ס וכמ"ש המ"מ [בפ"א הלכה] ד' מה' י"ט יע"ש, [ובכ'] תקרובות איכא ס"ס.²³

18 הערה זו כלשונה כתבה רבינו בספרו פרי חדש והושלם כאן על פיה, ויש חולקים בדין זה על רבינו. 19 בפ"ה דין רבינו בנידון טביעות עינא דקלא ומבאר בשני דרכים אמאי הכא לא סמכינן על קולו, חזא דלגבי חיוב מיתה לא סמכינן על זה, ועוד והוא העיקר דהמסית מסתמא מדבר בלחישא ומסתנה קולו, ע"ש.

20 מבואר שם דכמו כן לא ישיבע לגוי בעבודה זרה שלו ע"ש.

21 עיין מנחת חינוך מצוה רנ"ו.

22 בספרו פרי חדש הוסיף ע"ז: וק"ל דהא קי"ל כו' אבהו וכדאיתא בפ' כל שעה כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכלו א' איסור אכילה וא' איסור הנאה במשמע ודברי רבי' עקר. ע"כ.

23 ועיין פרי חדש יו"ד סי' ק"י ס"ק ל"ח.

פ"ז ה"א ומותר* לישוב בצל השרינים והעלים שלה. נ"ב ע"ל פ"ח דין ג'.²⁴

פ"ח ה"ג וכן המשתחוה לאילן אף על פי שלא נאסר גופו כל* השרינים והעלים והחולבין והפירות שיוציא כל זמן שהוא נעבד הרי אלו אסורין בהנאה. נ"ב ע"ל פ"ז דין י"א.²⁵

פ"ט ה"ז כ"מ ד"ה דברים שהן מיוחדין וכו' (בסופו) ולא ידעתי למה לא כתב רבינו הא דאמרינן בגמ' שמוטר למכור לו חבילה דהיינו שלשה מינים או יותר. נ"ב דהיינו שלשה מינים כצ"ל.²⁶

פ"יב ה"א כ"מ ד"ה כתב הראב"ד אבל המתנלח אינו לוקח א"א אעפ"י שאינו לוקח כיון שמדעתו עשה עובר בלאו* עב"ל וכו' נ"ב כן דעת התו' [ספות] כפ"ק דמציע' [א] דף י' ע"ב.

פ"יב ה"טו"ו כ"מ ד"ה והייב על כל הראש וכו' כלומר דבין שקרה בין עיניו מן השיעור הנולד כפרחת בין שקרה בראש הייב. נ"ב עיין במ"ש ס"פ עשירי ממס' נגעים.

הלכות תשובה

פ"א בפרטי המצוה לפני התחלת הפרק מצות עשה אחת והוא שישוּב* החוטא מחטאו לפני ה' ויתודה*. נ"ב והוא שכשישוב החוטא מחטאו לפני ה' יתודה. כצ"ל.²⁷

פ"א ה"א כ"מ ד"ה איש* או אשה וכו'. נ"ב עיין בס' המצו' [ת] עשן ע"ג.

פ"ה ה"ה השנת הראב"ד וכיון שכן הוא וכו' א"א וכו' נ"ב עיין בתשו' הריב"ש ז"ל [סימן קי"ח]²⁸ אבל היא כידעת* האצמנני' שיודעי' וכו'. נ"ב עיין ספ"א מה' עכו' [ם].

הלכות תפלה

פ"א ה"ג ומעמידין* בימה כאמצע הבית כדי שיעלה עליה הקורא. נ"ב עיין רפ"ט.²⁹

הלכות נשיאת כפים

פ"יד ה"י כ"מ ד"ה ומשמת שמעון הצדיק וכו'*. נ"ב ר"פ טרף בקלפי (זימא לט:).

הלכות מוזה

פ"ה ה"ח כ"מ ד"ה העמיק לה וכו' כלומר והו"ל תעשה ולא מן העשוי. תיבות אלו נסגרו בסוגריים ונ"ב שלא בכתיבת יד רבינו נ"ל שט"ס נפל כרפוס.

24 דשם כתב: היה אילן נטוע וגדעו ופסלו לשם עבודת כוכבים אפילו הכריך והרכיב כגופו של אילן והוציא שריגים כורת את השריגים והם אסורים בהנאה, וכפר"ח כתב ליישב דשם ס"ל דהנאת הצל הוי רק מדרבנן וצל השריגים והעלים הוו צל צילה דלא גזרו עיי"ש.

25 ראה הערה הקודמת.

26 כן תוקן במהדורת פרנקל.

27 עיין בספר המפתח למהדורת פרנקל הרבה אחרונים שדנו בסתירת הרמב"ם שבפנים בהלכה א' כתב דהעשה היא שכשיעשה תשובה יתודה אבל לא עצם עשיית התשובה, ובהקדמה כאן בפרטי המצוה כתב שהעשה היא שישוּב החוטא וכו', והנה רבינו תיקן הלשון בהקדמה ואין כאן סתירה. דרו"ק.

28 שם בריב"ש כתב ישוב אחר על קושיית ידיעה ובחירה ועיי"ש בארוכה, ועיין ביפה תואר על בראשית רבה פ"ב סי' ו' שהאר"ך ברברי הריב"ש.

29 שם מבוואר דש"ץ של תפילה אינו עולה על בימה אלא אדרבה יורד לפני התיבה שמשמע שיורר למטה מהציבור (כמבואר בפוסקים משום "ממעמקים") ורק בקריאת התורה מבוואר כאן דעולה על בימה.

הלכות ברכות

פ"ד ה"ד כ"מ ד"ה חברים שהיו יושבים וכו' וכתבו התוספות והר"ן פ' בני העיר דריב"ל ור"י הלכה כריב"ל וכו'. נ"ב וכן כתבו בגיטין דף [ל"ט ע"א ד"ה הלכה]. נראה שהערה זאת איננה כתיבת יד רבינו זל"ה.

פ"א ה"ד ולמח* אין מברכין על נמילת ידים באחרונה, מפני שלא חייבו בדבר זה אלא מפני הסכנה, ודברים שהם משום סכנה אין מברכין עליהם. נ"ב עיין בפ"ו דין ב'.³⁰

פ"א ה"טו כ"מ ד"ה ויש שואלים היאך כתב רבינו בפרק ז' מהלכות לולב מברך תחלה על נמילת לולב והרי כתב כאן שאם בירך קודם שיטול מברך ליטול לולב והתם בשלא נמלו עדיין עסקינן שכך כתב ובשהוא נוטלו לצאת בהם מברך תחלה על נמילת לולב הואיל וכולן וכו' ואחר כך נוטל האגודה הואת ויש* לומר ששם אינו מקפיד על נוסח הברכה אלא כוונתו לומר שמברך על הלולב ואינו מברך על שאר המינין ולשונו מוכיח כך וכו'. נ"ב עיין מ"ש שם בני'.³¹

הלכות מילה

פ"א ה"ד כ"מ ד"ה ספק בן ז' ספק בן ח' וכו' ומדברי מ"מ בפ"א מהלכות יבום נראה שהוא מפרש דברי רבינו* דהא דספק בן ז' ספק בן ח' בשלא גמרו שערו וצפרניו. נ"ב ושלם שכתב ה[יינו] שלא היה ראוי ל[מות].

הלכות שבת

פ"א ה"ז כ"מ ד"ה מ"ב וכו' מיסוד ה"ד אברהם החסיד בשם אביו ז"ל ע"כ. נ"ב ועיין בתו' דכיצו[ה] דף ל"ג סוף ד"ה מלמטה למעל[ה] כו'.³²

פ"א ה"י הא למה הוא דומה למי שנתכוון ללקט תאנה זו וליקט תאנה אחרת*. נ"ב הכי משמ[ע] בפ' כל שעה דף ל"ג,³³ ודלא כהתו' שם.³⁴

פ"א ה"א בתחלתו. נ"ב ענייני שבות עיין פ' כ"א.

פ"א ה"כ ישראל* שעשה מלאכה בשבת אם עבר ועשה כודון אמור לו ליהנות נאותה מלאכה לעולם. נ"ב עיין בפ"ב דין ט'.³⁵

פ"א ה"ו ואם נבנו ועשהו גבינה חייב משום בונה שכל המקבץ חלק אל חלק וכו' נ"ב כן פי' בפ"א המשנה.

30 שם מבואר ברמב"ם דיש בזה גם צד חומרא דכיון שהוא מפני הסכנה צריך להזהר בהן ביותר.
31 שם בפ"ז מהלכות לולב ה"ו כתב רבינו בגליון (והוא נדפס במים חיים) עוד ישוב על קושיית הכס"מ דהרי מיירי בבית הכנסת וכבר הגביהו בבית להביאו לב"ה ונפיק ביה, ונוטלה לצאת וכתב ר"ל לצאת ידי מצוה כתיקנה דהיינו הנענועין ודוק.

32 שם מבואר כדבריו דדבר שהוא מתכוין לעשות מה שעושה אינו נקרא אינו מתכוין עי"ש.

33 דאיתא שם נתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר פטור, ומשמע דאם שניהם מחוברין חייב.

34 דהתוס' כתבו דהגמ' מיירי בנמצא שהוא מחובר אבל בהחליף בין אחד לשני אפילו שניהם מחוברין פטור, ומחלוקת תוס' והרמב"ם הלוי כב' גרסאות בגמ' כריתות דף כ', ועיין באחרונים, ואכמ"ל.

35 ברין מבשל לחולה בשבת.

פ"א ה"א הכותב אות אחת סמוך לכתב או כתב על גבי כתב והמתכוין לכתוב חי"ת וכתב שני ויינין וכן כיוצא בזה בשאר אותיות חייב* נ"ב צ"ל פמור או למ[חוק תיבה זו].³⁶
פכ"א בתחלתו נ"ב ענייני שבות עיין בפ"ו.

פכ"ב ה"א כמ"מ ד"ה רדיית הפת אע"פ וכו', ככל כתבי ופ' חמישי* הארכת. נ"ב דין י"ט.
פכ"ג ה"ט וכן* המקנה לחבירו בשבת קנה. נ"ב עיין בסוף ה' מכירה.³⁷
פכ"ד ה"ב כמ"מ ד"ה אסרו חכמים למלט וכו' כמו שאמרו בגמרא בכל הכלים*. נ"ב ובר"פ משילין דף ל"ו ע"א.

הלכות שבתת עשור

פ"א ה"ד וכל האוכל ושותה בו במל מצות עשה ועבר על לא תעשה שנאמר כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונכרתה מאחרי* שענש הכתוב כרת למי שלא נתענה למדנו שמוזהרין אנו בו על אכילה ושתייה. נ"ב עיין בס' המצות שרש י"ד³⁸ וביבין שמועה מ"א ע"א.³⁹

פ"א ה"ה שנאמר שבת שבתון שבת לענין אכילה*. נ"ב לענין מלאכה כצ"ל.⁴⁰

הלכות שבתת יום טוב

פ"ג ה"ג כמ"מ ד"ה השוחט נהמה כ"ט מותר לו לתלוש צמר למקום הסכין כידו וכו' וכן דעת הרב ר' יונה ז"ל אבל הרמב"ן* ז"ל חלק בזה וכו'. נ"ב הר"ן הזכיר מחלוק[ת] זה בפ"ק רביצ[ה] במתני' דהשוחט היה ועוף כו'.

הלכות חמץ ומצה

פ"א ה"א כמ"מ ד"ה כל האוכל כוית חמץ בפסח וכו' ונכרתה הנפש האוכלת לדבות השותה ונוכר פרק כל שעה. נ"ב ובתוספ' פ"ק דפסחים.

פ"ג ה"ד כמ"מ ד"ה היו לו ככרות רבות של תרומה וכו' כתב רבינו ותלויה לעצמה לפי שאמר ר' יוסי בגמרא האיך נשרוף תלויה עם טמאה וכו'. נ"ב האיך נשרוף אפי' תלויה כצ"ל. התיקון הזה אינו מכתבת יד רבינו לפי הכרת הכתב.

36 היינו שממשך הרמב"ם לכתוב עוד דוגמאות ובסוף מסיים: פטור, וקאי על הכל, וכ"כ במע"ק דתיבת חייב הוא ט"ס גמור, וכבר תוקן בדפוסים הנפוצים, ועיין מרכבת המשנה שהביא דהטל אורות התקשה הרבה בדברי הרמב"ם לפי שהיתה לפניו הגרסא חייב עייש כארוכה.

37 פרק ל' ה"ז ושם מבואר דמכין אותו אלא שהקנין קיים וכתבין לאחר השבת ונותנין.
38 מבואר ברמב"ם שכשנמצא העונש בכיבוד התורה לעושה זה המעשה נדע בהכרח שהוא מעשה אסור, ולכן לפעמים לא יבאר הכתוב האזהרה בלא גמור אלא יזכור העונש לבד ומה נדע האזהרה, ועייש דמ"מ חז"ל מחפשים את האזהרה בהיקש כשכיל שיתחזק לנו שרש אמרם לא ענש הכתוב אא"כ הזהיר.

39 למחר"ש אלגאזי ולה"ה על ספר הליכות עולם שער ד' כלל קפ"ג שם הקשה דכיון דעדים זוממין לא בעו התראה א"כ לא ניבעי אזהרה וא"כ היכי קאמר במכות אזהרה לעדים זוממין מנין, ותיריך ע"פ דברי הרמב"ם הנ"ל דלפעמים יחפש אחר האזהרה כדי שיתחזק לנו שרש אמרם לא ענש אא"כ הזהיר.

40 עיין ילקוט שינויי נוסחאות שבסוף רמב"ם מהדורות פרנקל מחלוקת גדולה לענין גרסא זו בהרמב"ם, ועתה נוסף שגם רבינו הפרי חדש סובר דצריך לגרוס "מלאכה".

פ"ג ה"ז⁴¹ במ"מ ד"ה ובשנומר לברוק וכו' כתוב על זה בהשנות א"א אולי סוכר זה המחבר שהוא עובר משש שעות ולמעלה בלא יראה ולא ימצא ואינו כן דשבעת ימים כתיב ע"כ, ואינו כן* שאם עיין הר"א וכו'. נ"ב ואני אומר שאם עיין הר"א כצ"ל.⁴² התיקון הזה אינו מכתובת יד רבינו לפי הכרת הכתב.

פ"ג ה"א אבל אם* שרפו משעה ששית ולמעלה וכו'. נ"ב פ' א אם בא לשורפו.⁴³

פ"ד ה"ה במ"מ ד"ה ישראל שהרהיין את חמצו וכו' וסובר רבי' דבעי טפי* שיהיה הגעת הזמן וכו'. נ"ב דבעי נמי שיהיה הגעת הזמן כצ"ל.⁴⁴

פ"ד ה"ה במ"מ בא"ד ובהשנות א"א לא נהיר וכו'. נ"ב ובהשנות א"א דבר זה לא נהיר וכו' כצ"ל.⁴⁵

פ"ד ה"ה במ"מ בא"ד ואם כדברי הר"א ז"ל דכל שהניע זמן קודם הפסח אפילו בלא מעכשיו קנה כותי למה טרח* בנמרא. נ"ב למה להו בנמרא כצ"ל.⁴⁶

פ"ה ה"א במ"מ ד"ה אין אסור משום המץ בפסח אלא חמשת מיני דגן וכו' יצאו אלו שאינן באין לידי חמוץ אלא לידי סרחון*. נ"ב ועוד מכואר שם.⁴⁷

פ"ה ה"ב במ"מ ד"ה והוא שלא יתערב בהן וכו' ומבואר בנמ' בכרייתא דאין לשין את העיסה ביין* ושמן ודבש וכו'. נ"ב במים ויין ושמן ודבש כצ"ל.⁴⁸

פ"ה ה"ז במ"מ ד"ה אין בוללין את השעורים וכו' אמר מר עוקבא לא נתבקעו* ממש. נ"ב לא נתבקעו נתבקעו ממש כצ"ל.⁴⁹

פ"ז ה"י במ"מ ד"ה כל כוס וכוס וכו' ואומר עליו ברכת השיר ומפ' בנמ' ברכת השיר ומפ' שביעי מה היא. נ"ב ואומר עליו ברכת השיר ובפרק שמיני יתבאר ברכת השיר מה היא כצ"ל.⁵⁰

פ"ז ה"י במ"מ בא"ד וכירוי* המעם. נ"ב וכירושלמי מפרש המעם כצ"ל.⁵¹

41 במהדורת פרנקל הועבר קטע זה של המגיד משנה על הלכה ח' דשם הוא שייך.

42 שם מובא למטה בהערה תיקון זה עפ"י כתיי מוגה.

43 שהרי מסיים לא יסיק בו תנוד וכיריים ולא יאפה וכו'.

44 תיקון זה לא נתקן בשום מקום, והוא תיקון מוכן למעיין בהגרסא הנרפסת אין לה שום הבנה.

45 כ"ה במהדורות פרנקל בלשון הראב"ד אך לא בלשון המ"מ כשהעתיק את הראב"ד, ורבינו תיקנו גם במ"מ.

46 במהדורות פרנקל בהערה למטה הובא כן בשם כתיי מוגה.

47 יתכן שהתחיל לכתוב כאן הערה והפסיק באמצע.

48 דלפי דברי התוס' בדף ל"ה ע"ב וכו"ה פסק הרמב"ם כאן דמי פירות לבד מותר, אלא כשעירב עמהן מים מחמיץ, וכתבו בתוס' שם דהברייתא דאין לשין מיירי בעירב עמהן מים, והמ"מ לא העתיק את הברייתא כלשונה אלא כתב דמבואר בברייתא דאין לשין וכו', ולכן תיקון רבינו במ"מ דאין לשין במים ושמן ודבש, כלומר דהמ"מ הביא מה שמבואר בברייתא עם הביאור של תוס' דמיירי עם מים, ובוה מבוארין דברי המגיד משנה שהביא דברי הברייתא על דברי הרמב"ם שכתב והוא שלא יתערב בהן מים, דלפי הגרסא הנרפסת שהביא המ"מ הברייתא כלשונה הרי לא ביאר דברי הרמב"ם בזה, ודוק.

49 אולי היה לו גירסא כזו, אך בגמ' שלפנינו הגי' כנרפס במ"מ.

50 בדפוסים אחרונים נתקן: ומפרש בגמ' ברכת השיר מה היא (והשמטו תיבות "ופ' שביעי"), ובמהדורות פרנקל תוקן כעין התיקון של רבינו.

51 תיקון זה לא נתקן בשום מקום.

פ"ד הי"א במ"מ ד"ה התרוסת מצוה וכו' ר' לוי אומר זכר לתפוח עוררתך. נ"ב לתחת התפוח עוררתך כצ"ל.⁵²

הלכות קדוש החדש

בסופו ולא ישומטו לבקש אחריה בספרים אחרים דרשו* מעל ספר יי' וקראו אחת מחנה לא נעדרת. נ"ב פסוק הוא בישעיה סימן ל"ד.

הלכות מגילה וחנוכה

פ"א ה"ז ובל"א אלו שמקדימים וקוראין קודם ארבעה עשר אין קוראין אותה בפתות. נ"ב [כתוב בבריי] תא דהמפרש [ביום והיוצא ב] שיירה קורין [בי"ג] כ"כ הר"ן בשם [המאן] וע"ש. פ"א ה"ז במ"מ ד"ה ובל אלו שמקדימין וכו' בסופו, ומ"מ אי איכא עשרה טפי עדיף* ברב עם וכו'. נ"ב משום ברב עם וכו' כצ"ל.⁵³

"לוח התיקונים" למעויות בתוך ספר מים חיים הנדפס

הלכות תלמוד תורה פ"א ה"ו מאימתי אכיו חייב ללמדו תורה משיתחיל לדבר מלמדו* תורה צוה לנו משה וכו' נ"ב עיין פ' כ"א מה' אישות דין י"ז.

שם פ"ד ה"ג *ולא יגביה הרב קולו וכו' נ"ב עיין פ' י"ב מה' תפלה דין י"א.

הלכות ע"ז פ"ג ה"ה *העובד עכו"ם כדרכה ואפי' עשה דרך בזיון חייב וכו' נ"ב עיין בפ' ה' דין ר' מה' יסודי התורה ומ"ש הכ"מ לשם בשם הרמ"ך וע"ש.

הלכות חפזין פ"ב ה"ג וצריך להזהר וכו' שאם כתב החסר מלא פסל עד שימחק היתר* נ"ב ויעבה האות שלפני[ה] והאות שלאחריה כדי שלא יראו כב' תיבות ושפיר ואריך.

הלכות ס"ת פ"ז ה"ד כתב* מגלה שלשה שלשה תיבות בשיטה אחת מותר. נ"ב מדברי הרב בפ' המשניות בפ' שני דסוטה משמע דדוקא ב' תיבות שרי, ונ"ל דהכא פסק כמתניתא דג' תיבות כותבין בלא שירטוט ושם פסק כר' יצחק ודוק.

שם הט"ז כ"מ ד"ה כל כתבי הקדש וכו' ופסק רבינו כדתנא במתניתא* וכו' נ"ב ונ"ל סמך לדבריו ממה שכתב בדין י"ד דג' תיבות בכל שיטה לא מיקרי מגילה לפי פירושו בסוגיא דגטין ודיומא, ומיהו משמע דהאי דהתם תליא בהך דהכא וכמ"ש שם בגי' ע"ש ודוק.

שם פ"י ה"ז כ"מ ד"ה בית שיש בו ס"ת וכו' ומשמע לרבינו דכל דלית ליה ביתא אחרינא שרי להניחו בלי בתוך בלי וכדמשמע משמא דברייתא דקתני בית שיש בו ס"ת וכו' או שיינחם בלי בתוך בלי, *ונראה לי לפי זה דאם אין לו בית אחר אם אפשר לו לעשות לו מחיצה גבוה עשרה ספחים עדיף מהנחת בלי בתוך בלי. נ"ב וליתא דכיון שהרב הקדים תיקון בלי בתוך בלי לתיקון מחיצת עשרה מוכח להדיא דתרווייהו שוין ואיזה מהם שירצה

52 כן תוקן במהדורת פרנקל.

53 תיקון זה לא נתקן בשום מקום והוא פשוט.

יעשה, ולכן נ"ל שסבור הרב דפליג ריב"ל אברייתא משום דלא שמיע ליה וקי"ל כברייתא, ודכוותה לעיל בפ"ז דין ט"ז דפסק כמתניתא נגד ר' יצחק והילכך אף לכתחילה סגי בכלי בתוך כלי וזה ברור לדעת הרב ודו"ק.

הלכות שבת פ"ח ה"ד המוציא קנה כדי לעשות קולמוס המגיע לראשי אצבעותיו וכו'. נ"ב בגמ' תנא קולמוס] המגיע לקשרי אצבעותיו בעי רב אשי קשר העליון או קשר התחתון חיקו, והרב פסק המגיע לראשי אצבעותיו דהיינו קשר העליון לקולא משום דאין לחייב מספק, ודלא כהרע"כ בפ" המשנה.

שם ה"ז המוציא זרעוני גינה שאינן נאכלין לאדם שיעורין פחות* מכגרוגרת. נ"ב לא איתפרש שיעורא כמה פחות הוי, ומסתברא לי דהוי כזית שהוא שיעור המוזכר בכל מקום דהוי בציד מגרוגרת, והכי מוכח בר"פ המצניע נבי מוציא חמה אחת לזריעה יע"ש ויציב ונכון. שם ה"ט המוציא דיו על הקולמוס שיעורו כדי לכתוב ממנו ב' אותיות, אבל אם הוציא הדיו במני עצמו או בקסת צריך שיחיה בו יתר על זה וכו' נ"ב הכי איתא בירוש' [שלמנ] בפ' המוציא הוציא דיו אם בקולמוס כדי לכתוב ב' אותיות אם בכלי צריך יותר וזה מבואר בדברי הרב ז"ל.

שם פ"ט ה"ד במ"מ ד"ה ויוצאין בקמיע וכו', עוד שם כברייתא אחד קמיע של כתב אחד קמיע של עקרים ואפילו חולה שאין בו סכנה ולא שנכפה אלא שלא יכפה* וכו' רבינו הזכיר קמיע סתם ואדם סתם ודי בכך. נ"ב רש"י פי' שבא ממשפח[ת] נכפין ודואג שלא יכפה ע"כ, ואין גר[א]ה] כן דעת רבינו שסתם.

הלכות חמץ ומצה פ"א ה"ג אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא אלא אם כן קנה חמץ בפסח או חמצו* כדי שיעשה בו מעשה. נ"ב אם הניח שאור ע"ג עיסה ונתחמצה מאליה לוקה וכמ"ש הרב בפ" י"ב דין ט"ז מה' מעשה הקרבנות.



רבי זאב וואלף הלוי אלעסקער זצ"ל

בעל "חידושי הרז"ה"

נולד בערך בשנת ת"ס לאביו הר"ר שמואל הלוי זצ"ל שנפטר לפני שנת תקי"ג בעיר אלעסק שעל שמה נקרא, בהיותו צעיר לימים קבע את מושבו בכנרת, וכבר בשנת תצ"ד תפס מקום חשוב בין חכמי הקלויז המפורסם דשם, והיה מגדולי חכמי כנרת, מרכז התורה בגאליציה כדור ההוא.

היו לו תלמידים מופלגי תורה, והגאון הגררדי"א זלה"ה מביאו בשם הגדולים ובמערכת ספרים ערך "חידושי ר' זאב הלוי" משבח את ספרו בשם המסכימים שלן בעמק גופי הלכות בחריפות ובקיאיות.

מתוך אהבת התורה שיקדה בלבו לחם בכל עוז מלחמתה של תורה עם כמה מגאוני דורו, וגם עם רעו וידידו הגאון בעל נודע ביהודה זצ"ל לחם בתוקף בעניני השיעורים שלו, אך מתוך לשונות הגאון בעל נודע ביהודה שכתב עליו תוך כדי מלחמתו עמו ובעיקר על אשר חלק על קדמונים רואים את ערך גדולתו בעיני הגאון זצ"ל, וכן כותב אליו בנו"ב קמא או"ח סי' ל"ח אודות השיעורים: "זאב יטרף ויאכל עד ויחלק שלל, גבורותיו בש"ס ופוסקים מי ימלא, אין גומרין עליו את ההלל, ה"ה כבוד אהובי ידידי וחביבי הרבני המופלא ומופלג... והנה אף כי אהבתו תקועה בלבי כי ידעתי יגע בתורה ולכו כלב הארי ואהבת עולם אהבתיו... לכו לב חריף עוקר הרים בפלפולו וקושיא קשה כבדול הוא בשכלו מפעפעו ויעשה ויקועים...".

ובמהרות יו"ד סי' צ"ו כותב לתלמידו אחר פטירתו ומבקרו על אשר חלק על הקדמונים בזה"ל: "... את המחבר הכרתי היטב, ועם כי היה מופלג גדול ועצום בתורה ועוצם התמדתו היה דבר פלא בצירוף גדול חריפותו ובקיאיותו... שהיה איש צדיק יסוד עולם וחסידי ופירושי גדול, היה לו לב אמיץ בגבורים, ולא נשא פנים לגדולי הראשונים... ואמנם לעת עתה הוא בגן עדן בישיבה של מעלה וכלי ספק הוא משתעשע שם עמאם אף כי השיג עליהם כי כוננתו היתה לשם שמים.

אחרי שנת תקי"ד נקרא לכהן כמגיד בטארנאפאל, ובתקל"א נתקבל למגיד בזאלקווא, שם הדפיס את ספרו "חידושי הרז"ה" על שיעורי בין השמשות ושיעורים והגהות על שו"ע ועוד, (וחלקו הגדול עדיין נשאר בכתובים). משם עלה לארץ הקדושה כשאפתו, וכיום ג' כ"ח חשון תקל"ו השלים בירושלים את הספר שהחל לכתב בטארנאפאל "דרשת הזאב" ובו דרושים ומוסר עה"ת ומועדים וחמש מגילות, (מזה נדפס רק דרוש לחג הסוכות וכל החיבור עדיין בכת"י).

נלב"ע בעה"ק ירושלים ת"ו ושם מנו"כ.

ספריו מוסכמים ע"י גדולי דורו, ה"ה הגאוני רבי יעקב הלוי הורוויץ זצ"ל אב"ד כנרת וגלוגא, רבי שאול זצ"ל אב"ד דובנא ואמשטרדם, רבי צבי הירש מייזל זצ"ל אב"ד זאלקווא, ועוד, וכך כותב הגאון רבי מאיר אויערבך זצ"ל בעל אמרי בינה על חיבורו "חידושי וכללות הרז"ה": "הובא לפני ספר כתב יד והחבוננתי עליו וראיתי כי הוא ספר יקר ומחברו היה אדם גדול ונורא, הוא הרב הגאון החסיד מוהר"ר זאב הלוי אלעסקער זצ"ל... אח"כ נתגדל הגאון עד למעלה ראש והפליא לעשות חיבור גדול ונורא...".

תודתינו נתונה להרב אהרן וייס שליט"א מירושת"ו שהמציא לנו סימן אחד מספר הזכור להדפיסו, ויבורך מפי עליון.

בענין נוסח הכרכה על דברי תורה

סימן כ"ה עיקר ברכת התורה נתקנה על המקרא, ואנב תיקנו לברך גם על המשנה ועל המדרש ועל הנמרא ולא כדעת חס"י שכתב שעיקר ברכת התורה נתקנה על הפלפול שהוא הנמרא. ב. מבואר בירושלמי דק"ש עדיף ממקרא

אבל לא ממשנה ונמרא ובשכיל זה לא היה רשכ"י מפסיק מלימודו לק"ש לפי שהיה עוסק במשנה, מיהו בתלמוד בבלי תולה הטעם לפי שהיתה תורתו אומנתו. ג. יש לברך אקב"ו על דברי תורה כפסק השו"ע בס"י מ"ו ולא לעסוק בדברי תורה כמנהג אשכנז שכל הברכות נתקנו כלשון מקרא ולשון עסק לא מצינו במקרא, וגם הרמ"א לא הביא בכאן מנהג אשכנז אע"ג שהטור הביאו אלא כתם בדעת המחבר לברך על דברי תורה.

סימן כ"ה שם גמ' מאי מברך א"ר יהודה א"ש ברוך אשר קדשנו במצותיו וציונו לעסוק בדברי תורה, וגירסת הר"ף (ברך ה' ע"ב) והרמב"ם (הלכות תפלה פ"ו ה"ה) והרא"ש (סי' י"ג) הוא על דברי תורה, אלא שהרא"ש כתב שיש מקומות שאומרים לעסוק בדברי תורה, והב"י (מזוה) הביא בשם הר"ר יונה (ברכות ה'): שכתב שמצא בגמרא מדויקת על דברי תורה, וכן מביא הב"י בשם הר"ר דוד אבודרהם (עמ' מג) שנתן טעם על זה דלעסוק בדברי תורה משמע דוקא לימוד תורה אבל על דברי תורה גם מעשה המצות ככלל, ומפי עדיף לברך על דברי תורה שיש בכללו לימוד תורה ומעשה המצות, והב"י דחה טעמו וכתב דאדרבה מפי עדיף לברך לעסוק בדברי תורה שהיא הברכה המיוחדת על התורה כמו כל הברכות של מצות שהברכה מיוחדת על כל מצוה ומצוה לבד, ואעפ"כ פוסק בשו"ע בס"י מ"ז ס"ה אקב"ו על דברי תורה, והטור כתב בפירושו שנוסחת אשכנזית היא לעסוק בדברי תורה.

ותמהני על הרמ"א שלא כתב כלל בס"י מ"ז מנהג אשכנז כמנהגו וכפרט במה שהרא"ש והטור ורבינו יונה הביאו נוסחא זו, והטור כתב בפירושו שהיא נוסחת אשכנז, וגם הב"י דעתו נוטה לברך לעסוק בדברי תורה, וא"כ על מה ולמה השמיטו הרמ"א.

וראיתי במ"ז שם בס"י מ"ו ס"א האריך וכתב שראוי ונכון לברך לעסוק בדברי תורה שהעיקר הוא ללמוד דרך פלפול כדרך משא ומתן, וכתב עוד לפי שיטתו שזהו שאמרו בנמ' (גדלים פא,א) על פסוק (ירמיה ט יא) על מה אברה האריך על עיזבם את תורתו ולא שמעו בקולי ולא הלכו בה, ופרכ"י היינו ולא שמעו בקולי היינו ולא הלכו בה, אמר רב שלא ברכו בתורה תחלה, ופי' המ"ז שלא עסקו בתורה דרך משא ומתן של פלפול ומש"ה לא בירכו בתורה תחלה שהברכה היא לעסוק בדברי תורה שהוא הפלפול והם לא עשו כן ומ"ה לא ברכו בתורה תחלה ע"ש.

ואני שמעתי ולא אבין ותמהני מאד על אדונינו המ"ז על שעלה על דעתו דעיקר ברכת התורה נתקנה על הפלפול, והלא רב הונא ור' אלעזר ור' יוחנן כולו ס"ל דעל הגמרא א"צ לברך אלא שרבא ס"ל דאף לגמרא צריך לברך הרי מבואר דעיקר התקנה לא היתה על הגמרא שהיא עיקר הפלפול כמ"ש רש"י בד"ה אף לגמרא צריך לברך שהוא עיקר התורה שממנו הוראה יוצאה גמרא היינו סברת מעמי המשנה ותידוצי המשניות הסותרות זו את זו וחסורי מחסרא עכ"ל.

וגם מלשון רבא שאמר אף לגמרא ולא קאמר כ"ש לגמרא ממילא משמע דעיקר ברכת התורה היתה על המקרא, ורב הונא סובר דדוקא למקרא צריך לברך אבל לא למדרש ומשנה וגמרא, ור' אלעזר מוסיף ואמר דאף למדרש צריך לברך, ורבא מוסיף ואמר דאף לגמרא צריך לברך, מ"מ משמע דעיקר ברכת התורה נתקנה על המקרא שאין בה פלפול, [ואין לומר דגם במקרא יש פלפול למיסבר קראי, זה אינו שפלפול שבמקרא נקרא מדרש כמ"ש ברש"י בד"ה על המדרש, ע"ש], דלא כסברת המ"ז.

ועוד דמעיקרא רדינא פירכא דעסק התורה לא משמע כלל פלפול אלא גם מקרא נקרא עוסק בתורה אפילו בלא פלפול, תדע נאמנה שהרי א"ר מני לעיל (י' ע"ב) גדול הקורא ק"ש בעונתה יותר מעוסק בתורה מדקתני הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה מכלל הדקורא עדיף, והשתא אי ס"ד דעוסק בתורה היינו פלפול קשה מאין יצא לר' מני דק"ש בעונתה עדיף מהעוסק בתורה דילמא לא עדיף אלא מקרא בתורה שהרי במשנה לא נזכר אלא קורא בתורה, ובהדיא מפורש בירושלמי (ברכות פ"א סוף ה"ה) דק"ש בעונתה לא עדיף אלא ממקרא אבל לא ממשנה ובשביל זה לא היה רשב"י מפסיק מלימודו לק"ש לפי שהיה עוסק במשנה ע"ש, ולפ"ז כ"ש דלא עדיף ק"ש בעונתה מן הגמ' שהרי אמרו העוסק במשנה מדה ואינה מדה בנמרא אין לך מדה טובה הימנה, וא"כ מה זה שאמר ר' מני דק"ש עדיף מהעוסק בתורה שהוא הגמרא שהוא עיקר הפלפול לדעת הגמ'.

אלא ודאי זה ליתא דעוסק בתורה וקורא בתורה לשונם שוה ואין חילוק ביניהם כלל, וגם במקרא שייך לומר עוסק בתורה ואעפ"י שאינה דרך פלפול, ואפילו העושה דבר בלא מתכוון כלל קראה בלשון עסק כמו מתעסק בקדשים פסול, וכמו השומע מן המתעסק לא יצא שפירושו בלתי כוונה אלא מתעסק בעלמא, וגם ר' מני איירי במקרא כדעת הירושלמי כנ"ל ולא כדעת הגמ'.

עוד נראה בעיני לענ"ד שאין לברך לעסוק בדברי תורה כי אם על דברי תורה וכמו שמצא רבינו יונה בגמ' מדויקת, שהרי זה ידוע שכל הברכות שתקנו חכמים כולם הם בלשון הקודש ובלשון תורה לא בלשון תרגום אחר, וברכת על נטילת ידים שהוא לשון הכלי שקורין אנמ"ל להודיע שהנטילה צ"ל בכלי דוקא מ"מ גם הוא לשון מקרא לפי שהנוטל צריך להגביה ידיו אחר הנטילה כמבואר בשו"ע או"ח סי' קס"ב (סעיף א'), והוא לשון המקרא (ישעיה סג ט) וינטלם וינשאם כל ימי עולם, ואעפ"י שהרמ"א כתב שם דה"ה אם משפילין מתחלה ועד סוף מ"מ כל הפוסקים נתחבטו בזה שהרי אמרו בגמ' (סוטה ד' ע"ב) הנוטל צריך להגביה ידיו כמבואר בב"י שם עי"ש, וגם הגמ' מסיק וכתב שלא ישפילם וגם הרמ"א (סעיף א') מביא בשם השל"ה והרש"ל (יש"ש פ' כל הבשר סי' ל"ו) ובשם הריקנטי (פ' עקב) עפ"י הקבלה שצריך דוקא להגביהם על שם המקרא וינטלם וינשאם כל ימי עולם, נמצא שגם נטילת ידים הוא לשון תורה, אבל לשון עסק לא נמצא בכל המקרא כי אם אצל הבאר של יצחק אבינו בדכתיב (בראשית כו כ) ויקרא שם הבאר עשק כי התעשקו עמו, וכתב האבן עזרא שם שאין לו דמיון במקרא, וגם רש"י פירש שם עשק עירעור ואין לו שייכות כלל ללשון עוסק בתורה או עוסק במצוה המוזכר בתלמוד, ועוד שגם שם כתיב עשק בשי"ן אלא שתרנום אונקלוס עסק בסמ"ך, נמצא שלשון עסק הוא לשון תרגום ולא לשון תורה.

על כן אין לברך לעסוק בדברי תורה אלא כפסק השו"ע על דברי תורה, ואפשר שממעט זה לא כתב הרמ"א מנהג אשכנז לפי שגם הוא בחר לברך על דברי תורה, ולקמן בחידושים על דף ל"ח ע"א גבי המוציא מבואר ג"כ שתיקנו הברכות בלשון שמצינו במקרא, וכ"כ תוס' לקמן דף ג"ב ע"ב בהדיא. ודוק.



חידושי תורה

הרב יעקב רוד אילן

בדין קדושי ייעוד לו ולבנו

מהא דבעי' במכילתא לרבות דביעוד בעי גט, ועי' בתרגום יונתן על קרא דויצאה חנם, ובמפרש שם דקאי דבעי' גט אחר היעוד. וז"ל הרלב"ג בפ' משפטים: שאין המייעד צריך לתת לה קדושין לאמה אלא יעוד לבד "כי הקנין הראשון מתיישר לקדושין" אם היה שם יעוד כי זה הוא קנין הגוף היותר שלם להיות לה עכ"ל, הרי דהוי המשך קנין העבדות, והרי חזינן דמהני הקדושין בלשון הרי את מיועדת, אף דהך לישנא ל"מ בקדושין, ועמד בזה בשלנ"ל יט: ד"ה אומר דלהכי אף דבלשון מיועדת ל"מ בקדושין, מ"מ שא"ה דאית ליה קנין הגוף בגוה ומ"ה מקדשה בלשון יעוד בעלמא, [ובערוה"ש כ' דפשוט דמהני כיון דהכי הוא לישנא דקרא ייעדנה, וכ"ה בהגה' הבי"ח יט: וצ"ע בר"מ שלא הזכיר לשון מיועדת גבי ייעוד], ובמהרי"ט יח. כ' דלהכי גם למ"ד דבשטר אמה האב כותבו יהני ליעוד [עי' מנ"ח שרן בזה לומר דרק למ"ד דאדון כותבו ככל שטר קדושין דהבעל כותב, יהני ליעוד, וראה בשלנ"ל לעיל טז. דמבואר כמנ"ח, ויבואר עוד להלן], וליכא חסרון דכי יקח, הרי מוכרח דהוי גדר קדושין מדין העבדות ולכן ליכא חסרון דקיחה, ובתוס' בפ"ק מבואר דאף אם לא היה מהני לקדש אשה בכסף מהני קדושי יעוד בכסף, והחזו"א שם עמד בזה לומר דאם לא היה מועיל קדושי כסף ה"נ א"א ליעד בכסף, אולם בר' התוס' צ"ל דזהו מחידושי קדושי יעוד, [ועי' בשו"ת

א] קדושין יח, ב בעי רבה בר אבון יעוד נשואין עושה או אירוסין עושה וכו' עי"ש כל הסוגיא, וכבר תמה הפנ"י דמהיכי תיתי דעדיף מכל קדושי כסף ואמאי יעשה נשואין, ועי"ש שכ' דמבע"ל דליהוי כמסר האב לשלוחי הבעל דעושה נישואין, וכן מבואר בשלנ"ל, ונראה לבאר בזה באופ"א, ובהקדם מש"כ הרמב"ם בהל' מלכים פ"ד ה"ד. אבל ההדיוט אסור כפלגש אלא באמה העבריה בלבד אחר ייעוד ע"כ, ומבואר חידוש גדול בר"מ דקדושי ייעוד הוי כפילגש, וכ"ה בכס"מ פ"א מאישות ה"ד, והדברים צע"ג דלאחר שיעדה הוי ככל אישות, ועי' בהדר זקנים לבעה"ת שכ' דזאת האמה רוצה לישאנה כדין פילגש בלא כתובה בא ללמך שהרשות בידו, וכעיי"ו בהגר"א באדרת אליהו שם עי"ש. ומבואר דאף דלאחר היעוד נעשית אשת איש גמורה ככל אישות וכדאמר' בגמ' קדושין יט: דנוהג בה מנהג אישות ואינו נוהג בה מנהג שפחות, מ"מ מהות הקדושין ל"ה ככל אישות, אלא דזהו מזכויות האדון באמה, ודין קדושיה הוא מדין העבדות, ובגמ' יח. ס"ד דגם כשמייעדה לא פקע הלכתא דציאת שש, וכבר הרגיש בזה הריטב"א, ומבואר בדבריו דהס"ד הוא כיון דדין הקדושין הוא בע"כ דאב ול"ה ככל קדושין, והיינו דהוי קדושין מדין העבדות, להכי תצא בשש, [ובשלנ"ל פ"י באופ"א דאף להס"ד בעי' גט בסוף שש וביובל עי"ש ה], ויש לסייע לזה

ואישות עי"ש, והיינו דע"י המכירה לאדון
הוי כמכירה לאישות דמכר גם זכות זו
לקדשה לאדון או לבנו, וע"ע ש"מ כתובות
מו: להדי' בשם הרא"ש דהממן שהאב
מקבל חשוב כסף מכירה אף דמהני
לקדושין, אמנם בד' הר"מ נראה להוסיף
בהקדם דברי התוס' לעיל ה. שכ' דיעוד הוי
אישות מ"מ בתחילה לא בא הכסף בשביל
אישות, והרע"א בקו' עצומות תמה דלמ"ד
דמעות לקדושין ניתנו הוי מעות לאישות,
וע"ע בתוס' ג: לשיטתם, וכן ברשב"א
וריב"א ה. כ' כתוס' דהוי מכירה לשפחות,
וכ"ה בשלג'ל, ובש"מ כתובות מו: בשם
תלמיד הרשב"א, [וצ"ע דהרא"ש כ'
בתורא"ש ג: ודף ה. כד' התוס', אף דאיהו
ס"ל דהוי א"א למפרע וע"כ דהוי גם מכירה
לאישות], וברמב"ן לעיל ג: מפורש יותר
שכ' דהוי מכירה לשפחות, והאדון הוא שיש
לו זכות לאישות עיש"ה.

והביאור כזה נראה דהנה להרא"ש הנ"ל
דהוי אשת איש למפרע, אכן הפי' הוא דהאב
מוכר לשפחות ואישות וכדברי המהרי"ט
הנ"ל, אבל להר"מ דל"ה א"א למפרע, הפי'
הוא דהאב מוכר בתו לשפחות, ורק זכות
האדון הוא ליעוד ונמצא דאין המכירה
לאישות אלא לשפחות, כמבואר בתוס' הנ"ל
ובכל הראשונים שהבאנו. ולהכי הר"מ
לשיטתו ס"ל דיעוד חשיב מכירה
לשפחות, ומה"ט פסק דיכול למוכרה אחר
היעוד, ועי' לח"מ ובמרכבת ובשע"י
שהאריכו בשיטת הר"מ דאין יהני מכירה
אחר היעוד, כיון דפסק דמעות הלי"ק ניתנו
א"כ הוי מכירה לאישות, ונראה דהר"מ הנ"ל
ס"ל דהיעוד חשיב מכירה לשפחות, וכמש"כ
להדי' מכרה לשפחות תחלה ויעד אותה
האדון כו', והיינו כיון דזכות האדון לקדושי
היעוד הוא מכח המכירה לעבודת, ומש"ה
גם היעוד חשיב קדושין שמדין העבודת.
וכבר עמדתי בזה בספרי "משא יד" בח"א
כפ' משפטים עי"ש.

ובדברי השיטה לא נודע למי, מפורש
שיטתו דגם למ"ד לקדושין ניתנו, הוי מכירה

ראש לראובני בסימן כג שכ' באופן מחודש
יתר דלהכי הירושלמי סובר דמקדשה
בדברים עי"ש]. והנה בסוגין נחלקו אם
מעות הראשונות לקדושין ניתנו, ובגמ' יט:
אמרי' דלחכמים דמל"ק הוי כמעשיו ולאחר
ל', ובפשטות משמע דבייעדה האדון הוי
אשת איש למפרע, וכך מפורש בתורא"ש
דהבא עליה עובר באיסור א"א למפרע, וכ"כ
ברשב"א, וכ"ה בפנ"י, וראה במג"ח, [וכן
נקט המש"ח כפ' מטות במש"כ דמשעת
המכירה אין האב מיפר נדריה וכו', וראה
להלן מש"כ בדבריו, והמש"ח אזיל לשיטתו
במשה"ק כהל' עבדים גבי יעוד לו או לבנו
דיהי' תלוי במרירה וכו', והאור"ש לשי' בזה
גם בקוגט' וזיקה עי"ש], ולשון רש"י הוא
דהוי מכירה לאישות למפרע. אכן צ"ע דא"כ
ניבעי עדי קיום בשעת המכירה, כיון דנעשית
או למפרע כאשת איש, א"כ ליבעי עדי קיום
כבכל קדושין דהוי דבשב"ע, ובר"מ כ'
להדי' דרק בשעה שמייעדה בעי' עדות,
וכ"ה לשון הגמ' יט: ועמדו בזה במנח"ח
ובשערי יושר.

אמנם בדעת הרמב"ם מבואר בכ"ד
בלשונו דל"ה א"א למפרע, ורק משעת
היעוד הוי א"א, וכבר עמדו האחרונים
בשיטתו, ולהך שיטה הא דאמרי' דהוי
כמעשיו דמעות הראשונות לקדושין, יש
לבאר בכ' אופנים, חדא דלהך מ"ד אמרי'
דהאדון קנה מהאב כל זכויותיו, וכשם
שהאב יכול למכור בתו ולקדש את בתו
ואיהו הבעלים, זכות זו נמכרה על יד
לאדון, ונמצא דהמכירה ודמי המכירה היא
גם על זכות האישות, ולשון התוס' לעיל ג:
דהקדושין הם בדמי מכירתה, היינו דהקניה
היא גם על זכות קדושי האמה, שזיכתה
התורה לאישות מדין העבודת דיכול לייעדה
לעצמו או לבנו, ועי' במהרי"ט יט. ד"ה אמר
רבא דמבואר כן וז"ל אלא דזכות דיהיב ליה
רחמנא לדידיה בבתו מזכה ליה לאדון
באותה מכירה שכשם שהיה האב יכול
לקדשה בע"כ כך האדון יקדשה עכ"ל, ונשנו
הדברים במהרי"ט יד: דמוכרה לשפחות

דמבע"ל דיעוד עדיף ועושה נישואין, [נא"צ למהלך הפניי דהוי כמסר לשלוחי הבעל].

אמנם למ"ד לאו לקדושין ניתנו הוי מכירה רק למעשי, וזכות האב קיימת למסירתה לקדושין, אלא דאם האדון מייעדה הוי כדן צאי וקבלי וכו', ולפ"ו נראה דהא דהגמ' מדמה דינא דרבנן דמל"ק ניתנו למעכשו ולאחר ל', אין הכוונה דהוי א"א למפרע, [וכדמשמע לכא' בתורא"ש ורשב"א וכו'ל], אלא הכוונה דה"נ לענין איסורי האישות הוי משעת היעוד שאז היא שעת הקדושין כשמקדשה בפני עדים וכלשון הר"מ הנ"ל, והא דל"מ קדושי השני היינו קדושי האב, הוא משום דפקע זכותו לקדשה משעת המכירה כיון דהוי מכירה גם לזכות אישות, [ויל"ע מהתוס' טו. ד"ה מיתה לענין אם חופה מוציאה מרשות אדון], ולהכי אף אם לא יעדה האדון וקדשה אחר ל"ה למפרע קדושין משעה שקדשה, אלא רק משעה שיצאה לחרות, ומפורש כן בר"מ פ"ד הט"ו "ואם לא מיעד האדון כו' כשתצא מרשות האדון יגמרו קדושיה ותעשה א"א", הרי דהאישות חלה רק כעת ולא למפרע, אבל אין הטעם משום אישות היעוד, אלא מחמת דפקע זכות האב לקדשה לאחר, ומשום דעל זמן שמכורה לאדון גם זכות הקדושין מכורה לאדון, ולהכי חשיב מעשה קדושין ורק דלא חל מחמת דשייכת לאדון ליעוד, אמנם אם לא ייעדה האדון ה"נ יגמרו קדושיה אחר יציאתה, [וכעת ראיתי במשנת ר"א שכ' כן בביאור הר"מ הנז'], וכ"נ לשון המאירי יט. דבלא קידש האדון קדושי האחר נגמרין תיכף שיצאה לחרות, וכעיי"ז כ' בחזו"י על התוספתא פ"א עיי"ש, וע"ע בדברי הגר"ח בהל' יבום, ומש"כ עוד במשא יד בח"א בפ' משפטים.

ולאור המבואר יש לרדן הרבה במש"כ בערוך השלחן ביו"ד הל' עבדים סי' רסו ס"ק קעא דאף דא"צ דעת האב בשעת היעוד כיון דמעוה הראשונות לקדושין מ"מ אם האב מוחה ואומר שאין רצונו ביעוד אין האדון יכול ליעדה, ולפ"ד זה אינו, דכיון דהאב

לשפחות וכנ"ל, ראה בדבריו בריש מסכתין ג: וז"ל שאני קדושי יעוד דכיון דעיקר מעוה לזבוינו וכי ליה רחמנא לזבונה מגו דחיילי זבויני בההוא כספא חייל בה נמי הוית האדון וכו', ולהלן ה: כ' "לפי שאותו אישות ע"י מכר הוא ולא מיקרי אישות", וכן להלן יח. על הגמ' מהו דתימא לא ליבטלן הילכתא מיניה [ותצא אחר היעוד בשש], ה"ל בתו"ד י"ל שנים ויובל דממילא קאתו ה"א דמפקי לה נמי אע"פ שיעדה כיון שע"י מכירה נתקדשה לו, ולהלן יח: יעוד נישואין עושה וכו' או דלמא התם מסר לה לשום אישות הכא לא מסר לה לשום נישואין אלא לשום מכירה, ואפי' למ"ד לקדושין ניתנו לא דמי דהכא אם לא ירצה ליעדה הרשות בידו ע"כ, ולהלן יט: בהא דאומר הרי את מיועדת כ' דאע"ג דבאשה דעלמא אסתפקא לן וכו' א"נ שאני הכא ראית ליה קנין הגוף בגווה ומש"ה מקדשא בלשון יעוד בעלמא וכו', ומכל דבריו מבואר שטיה זו דלכ"ע הוי מכירה לשפחות ומזכות התורה הוא ליעדה. ומצאתי דבר זה בנוסח יותר מחודש בשו"ת הראב"ה שנדפס מכ"י בסימן תתקמ (עמוד קה) שכ' בתו"ד על מה שדן שם ברין קדושין לקטן דלא מהני, וז"ל "ומה יעוד דמקח הוא אין יכול ליעוד לבנו קטן ק"ו לשאר קדושין דעלמא" עישה, וכל דבריו מסייעים למש"נ. ובתוס' טוך לעיל ז: הק' דלמ"ד דלקדושין ניתנו ליהוי כבתך ופרתך בפרוטה כיון דקניינה בפרוטה דמכירה שהיא לעבדות ולקדושין, ונראה דהתוס' טוך לשיטתו בסוגין דס"ל דהוי א"א למפרע, ולפ"ו ס"ל כדברי המהרי"ט הנ"ל דהפי' דהמכירה דהאב היא ליעשות האדון במקומו, והיא מעיקרא מכירה לזכות עבדות ולזכות קדושין, ושפיר דמי לבתך ופרתך בפרוטה. ומעוה לשיטת הר"מ י"ל יותר דגם האישות שחלה היא אישות מיוחדת מכת העבדות, ואינו ככל אישות, וזש"כ הר"מ הנ"ל דלישראל הוי פילגש היינו כיון דהוי אישות מדין יעוד, וזהו גם

בחולין שם - ולהכי הוי עלה דין אמה עד היעור, ונראה דזהו הביאור בירושלמי וכרשב"א דלהכי מעש"י לארון דהוי כהתנה וכו', דאין הכוונה מדיני תנאים, אלא דזהו עיקר קנייתה לאמה דהוי מעש"י לארון, ומצאתי גם בחזו"א יט. בתו"ד שכ' דאינו מחזיר מעש"י דע"כ היא גם אמה, ורק משעת היעור פקע דין עבדות, ומבואר כמש"כ דאפי"א אם הוי אישות למפרע מ"מ לענין הרשות והבעלות ל"ה רשות בעל למפרע, דודאי נקנתה גם בתורת אמה למעש"י. וע"ע במהרי"ט לעיל טז. שכ' דיעור מוציאה מרשות ארון עי"ש בקושייתו דנימא ק"ו וכו', ומשמע דהוי הפקעה משפחות מכאן ולהבא, ול"א דאיגלאי מילתא דמעיקרא הוי אישות, ולהדיא מבואר כמש"כ.

והנה המש"ח בפ' מטות כ' דבר מחודש, דלהכי כתיב בהפרת נדרים בנעוריה בית אביה, דרק כשהיא בבית אביה יכול להפר, אבל אם נמכרה לאמה כיון דאם יעדה הוי א"א למפרע, תו אין האב יכול להפר, דהוי למפרע גם ברשות הבעל וכו', ולדברינו נראה דאף דהוי א"א למפרע, מ"מ לענין הרשות לא הוי ברשות בעל למפרע, דהא נמכרה לעבדות ואין השפחות פוקע למפרע וכמבואר, ומש"ה תחשב ברשות האב לנדרים. ולפ"ז נראה לחדש דלהך ס"ד דיעור עושה נישואין, מ"מ ל"ה נישואין למפרע, דרק באירוסין שייך לומר דהוי א"א למפרע, ולא בנשואין דחליא ברשות בעל, בזה ל"ש לומר דהוי למפרע משעת מכירה, וכן מבואר בדברי המקנה יח: עי"ש שכ' בתו"ד כן, וכן מפורש בהגהות האור"ש שנדפס על הירושלמי בסוגין, [אמנם באור"ש באישות פ"י במשה"ק דאם היא קטנה פחות מבת ג' בשעת המכירה ל"ש חופה, משמע דנקט שם דגם הנשואין מהני למפרע עי"ש], ועפי"ד מבואר היטב דלענין נישואין דחליא בקנין וברשות בעל, בזה ל"ש לומר דהוי למפרע ברשות בעל כיון דלא פקע דין שפחה מינה וכמש"נ.

מכרה לארון נעשה הארון לבעלים במקום האב ובודאי יכול ליעדה בע"כ דאב, [ועי' תוס' ה: דלענין חופה בעי' דעת, ומשמע דלעיקר היעור לא בעי' דעתן]. וכיו"ב ראייה במרכבת המשנה כפי' לפ' משפטים, ובפתח הבית [בק' הנדפס בס' זכרון יחי ראו"ב], שכ' דאם יעור הוי אישות למפרע שייך זה רק היכא דהאב והבעל התכוונו ולא היכא שלא ידעו מהאישות כלל עי"ש, אמנם פשטות הסוגיא יט: דבע"מ שלא ליעור דתלוי במתנה ע"מ שכתוב בתורה, מוכח דאף דאין דעת האב לקדושין מהני היעור ולא בעי' שהאב יקבל הכסף לשם קדושין, ומהני אף אם קיבל הכסף רק עבור מכירתה לאמה, ומשום דאף אם הקנין הוא לשפחות, מ"מ מזכות התורה יש לארון כח ליעדה ואין זה תלוי בדעת האב כלל וכדפי'.

[ב] והנה הרשב"א יט,ב הביא ק' הירושלמי דבכל יעור כיון דהוי אשתו למפרע יהא מעש"י לבעלה ומתין דנעשה כאומר לאשה הרי את מקודשת לי ע"מ שמעשה ידיך שלי, ובוה ביאר הרשב"א דמש"ה ל"א לעיל גבי יעור נשואין עושה נ"מ למעש"י כיון דבין כן ובין כן מעש"י לבעלה דהוי ליה כמ"ד ליה על מנת שמעש"י שלי ע"כ, ועי' עוד בשלג"ל יט. ע"ז. ונראה בבאיור הדברים, ובהקדם מש"כ התוס' חולין סה. בחידושי דיעור דפקע דין שפחות מינה, והביאור הוא דזהו מחידוש דין יעור דאף דהוי קנייה לאמה, מ"מ עי" שמיעד אין הפי' דנוסף גם דין אישות, אלא דפקע הילכתא מינה כלשון הגמ' יח. ותו ל"ה שפחה אלא דנוהג בה מנהג אישות, [ועי' באות ג' מש"כ בדברי התוס'], ומעתה נראה דאף לתורא"ש דס"ל דלמ"ד לקדושין ניתנו הוי אשת איש למפרע, מ"מ עד הייעור הוי עלה שם אמה ועבדות, דהרי בודאי ל"ש לומר דהוי א"א למפרע, ואיך עובד בה עד היעור, אע"כ דודאי גם לתורא"ש הוי קנייה לעבדות עם זכות האיש, וכשמיעד איסורי האישות הוי למפרע, אבל הפקעת השפחות הוי רק משעת היעור ממש, - כלשון התוס'

סוג קדושין אחר, בזה ס"ד דעושה נשואין, וכמ"כ לר' הפנ"י והשלג"ל דהס"ד דעושה נשואין הוא מדין מסר לשלוחי הבעל, וכיו"ב ברדב"ז פ"ד ה"ט, א"כ ז"ש רק לגבי האדון ולא לגבי הבן, אכן בר"מ עבדים פ"ד ה"ז הביא בעית הגמ' להדי' גם כיעד לבנו, דכ' שם יעד אותה האדון לעצמו או לבנו הרי היא כשאר ארוטות וכו', הרי דמפרש דהגמ' קאי ביעוד לבנו, [וכן נקטו מד"ע בקרבן עדה בירושלמי נדרים פ"י ה"ה ובאור"ש אישות פ"י ה"ב], וא"ש לשיטתו דגם ביעוד הבן הוי מדין העבדות ושייך כזה השו"ט אם עושה נישואין, וניחא היטב דברי רש"י והרמב"ם לשיטתייהו, ועמתי כזה במשא יד ח"א בפ' משפטים.

והנה הרדב"ז על הר"מ שם בה"ח כ' וז"ל ואם מת האדון וכו' משמע דאפילו קנאה ליעד אותה לבנו כיון שמת האדון הקונה יצאת לחירות ע"כ, מבואר ברדב"ז דהר"מ מיירי דמעיקרא האדון קנה אותה בשביל ליעד לבנו, והיינו [וזהו חידוש דשייך דבר זה, וצ"ע אם בכה"ג האדון ג"כ יוכל ליעד, כיון דקנאה מעיקרא עבור יעד לבנו], וכפיה"ג החכו"ן הרדב"ז ליישב בזה חידושו של הר"מ בדין זה, דבכה"ג ס"ד דגם במת האדון, כבר זכה הבן בזכות הייעוד, וכמ"כ ניחא אף דלהר"מ לשיטתו יעד הבן הוא ע"י האב, מ"מ בכה"ג דמעיקרא האב קנה את האמה עבור יעד לבנו הוי כמו שיעדה לבנו, והרב"ם עדיין צ"ב דהא מ"מ כיון דהבן לא ייעדה בחיי האב, מהיכי תיתי דיוכל ליעדה לאחר מיתת האדון, והמקנה טו. כ' בתו"ד ע"ד הר"מ, דסד"א דחלו קרושי בנו למפרע ולא תצא במיתת האדון דכבר חלו הקדושין, עוד כ' בהמשך דבריו שם באופ"א דס"ד דאף דאמה אינו בירושה מ"מ לענין זה איכא ירושה דהבן כבר זכה בזכות של יעד ע"ש.

ונראה לומר בזה ובהקדם מש"כ בתוס' חולין סה. ד"ה אע"פ דביעוד פוקע שפחות, ומבואר דמלבד כל המבואר בחידוש של קרושי יעוד, איכא חידוש נוסף דע"י

ג] והנה כ' הרמב"ם כהל' עבדים פ"ד ה"י אין האדון יכול למכור אמה עבירה וכו', ויראה לי שלא הוצרך הכתוב לאסור דבר זה אלא מפני שיש לו ליעדה לבנו לכך נאמר לעם נכרי לא ימשול למכרה ע"כ, וצ"ע הא דס"ד דיהיה מכירה באמה, כמו דיכול ליעדה לבנו, ומה ששייכות של יעד למכירה. והנה כ' הר"מ שם פ"ד ה"ח וז"ל ואם מת האדון אין בנו יכול ליעדה לו שהרי יצאת לחירות במיתת האדון, ובכס"מ כ' דזה פשוט, ואכן צ"ע דמאי קמ"ל הר"מ דאחר מיתת האדון אין הבן יכול ליעד, [ובמכילתא דרשב"י ילפי' כן מדרשה דאין יעד אחר מיתת האדון וצ"ע ג], וביותר קשה דלהר"מ לשיטתו דיעוד הבן הוא ע"י האדון, כמש"כ שם בה"ז, וכיצד מייעדה לבנו וכו' האב אומר לה הרי את מקודשת לבני, הרי דס"ל להר"מ דהאב חשיב המקדש ואיהו אומר כו', ודלא כרש"י בחומש דהבן אומר ע"ש בלח"מ, [ולשון הכתוב מסייע להר"מ, דקתני ואם לבנו ייעדנה, ולא קתני ואם בנו ייעדנה, היינו דתלוי באדון, והרגיש בזה באור"ש שם], ולפ"י קשה יותר דהיכא דמת האדון הרי פשיטא דאין הבן מייעד, כיון דכל יעד של הבן הוא ע"י אביו.

והנה לדעת הר"מ לכאורה גם יעד הבן הוי אישות מדין העבדות ומזכויות האדון הם, דקנאה לקדושין לעצמו או לבנו, וזש"כ הר"מ "מדעת האדון", וכח היעוד לבנו הוא מזכות שזיכתה תורה לאדון, וגם לגבי הבן ל"ה ככל קדושין, אלא חידושה דפרשת יעד לקדושין מדין העבדות וכנ"ל. אפמ"כ דיעד רש"י עה"ת שכ' דביעד הבן אומר הרי את מיועדת לי, משמע דהיעוד חל ע"י הבן, ויתכן דלרש"י ביעוד הבן הוי ככל אישות, ונראה דרש"י לשיטתו בסוגיא יח, דפי' כבעית הגמ' בדין יעד אם עושה נישואין, דמבע"ל כשהאדון מייעד, ואמאי לא פירש דהספק נמי כשהבן מייעד, ונראה דבזה פשוט לן דעושה רק אירוסין, דלרש"י לשיטתו ייעוד הבן הוי ככל אישות, ורק ביעוד האדון הוי מדין המכירה ובוה הוי

הנ"ל שכ' דסד"א דיש במכירה באמה כמו דשייכא יעוד לבנו וצ"ע, ונראה להמבואר דסד"א דכיון דביעוד האדון לבנו מפיקע השפחות ועי"ז הוי חלות האישות לבנו שפיקע העבדות, א"כ הוי כמכירה לבנו, ומש"ה סד"א לדמות דמהני מכירת אמה.

[ד] ויש להביא כאן עוד סוגיא דשייכא למש"כ בדין יעוד. והוא סוגיית הגמ' טז. במח' ר"ה ור"ח שטר אמה מי כותבו ואמרי' שם בגמ' "באישות מיהא לא אשכחן", ומבואר בגמ' דשטר קניית אמה חשיב עניינא דאישות, [מיהו בגמ' לעיל ד: וכן שם ה. אמרי' על שטר דאמה דבאישות לא אשכחן דלא חשיב אישות]. ועי' בתוס' רי"ד שמחק לפנינו גי' זו מהגמ' ועי"ש שכ' דאם משום יעוד חשיב אישות, יקשה מעבד דהוקש לאמה ואמאי לגבי חשיב אישות, [ויש ליישב קושייתו לפי"מ דנתבאר במק"א דכע"ע איכא אישות מיוחדת בשפחה ע"י מסירת אדון ונמצא דשם עבד גורס לאישות זו]. ובגמ' שם אמר עולא הקישו הכתוב לאחרת בשלמא למ"ד אדון כותבו אלא לר"ח דאב כותבו כו' אלא יליף מלא תצא כו', היינו דלר"ח אב כותבו ככל שטר מכר דתליא במוכר, ושם בגמ' אב"א להכי אהני אם אחרת, ועי' בר"מ פ"ב הי"א ובכס"מ, ומבואר דלר"מ הוי כשטר מכר.

ובתורע"א הק' דלר"ח מאן לימא לן דרק אב כותבו אולי גם אדון כותבו כיון דיליף גי"כ מקרא דאם אחרת ליהוי כקדושין דהבעל הקונה כותב השטר, ואכן בירושלמי משמע כן, אולם בר"מ מפורש דלא כירושלמי, וע"ע בר"מ בפהמ"ש שהביא הילפ' דאחרת, ומ"מ כ' להלכה דאב כותבו, ובגמ' לעיל ה ובתוס' ורמב"ן מבואר דגם לר"ח הילפ' מאם אחרת וצ"ע כנ"ל. וכן נקט המקנה לעיל יד: עמש"כ התוס' דאין שטר בנמכר לעכו"ם דיליף מאם אחרת, דהוי לכ"ע גם למ"ד דאב כותבו עי"ש. והנה משכבר הימים אמרתי דהפלוגתא בגמ' היא במהות השטר דאמה העבריה, אם הוי דין שטר קנין או שטר

שמיעדה לעצמו נפקע "שם" אמה ממנה, והיינו דסד"א דנוסף עליה דין אישות ומ"מ הוי גם אמה, וכלשון הגמ' יח. דלא פקעה הילכתא מינה, וקמ"ל דפוקע הדין שפחות וחל בה רק דין אישות וכדאי' בברייתא ונוהג בה מנהג אישות, ועי' במנ"ח במ' מג שכ' דאם האדון קדשה בקדושין רגילים לא פקע השפחות, והיינו דחידוש התורה הוא דביעוד פקע השפחות, וזה כמו שנתבאר דהיעוד הוי קדושי עבדות, ונתחדש באמה רק דין ייעוד שהוא מפיקע השפחות. ומעתה י"ל כדעת הרמב"ם בהא דכ' דגם ביעוד לבנו היעוד חל ע"י האב, היינו טעמא דביעוד הבן בעי' לכח האב שהוא האדון, ומשום דלהפקיע דין השפחות יכול רק האדון, וא"כ דוקא כשהאדון מייעד לבנו פוקע השפחות וחל אישות דיעוד, אבל כשהבן מייעד בעצמו אין בכוחו להפקיע השפחות דהא אין הוא האדון, וא"כ ישאר כאן שפחות, עם אישות ביחד, ולהכי הוא דס"ל להר"מ דביעוד לבנו בעי' שהאב ייעדה לבנו, וכמדומה שבזרע אברהם בסי' כג - ה נגע בסברא זו עי"ש. והנה המלבי"ם בפ' משפטים כא, אות מח כ' וז"ל והנה כשייעד את האמה לבנו ככ"ז עדיין עוברת את האדון עד שש או יובל דהא לא נזכר שיוצאת ביעוד שהגם שכתב הרמב"ם שאינו נוהג בה מנהג שפחות בכ"ז כשיעדה לבנו מעשה ידיה להאדון והוא חייב במונותיה ולפ"ז תיוב שאר וכסות הוא על האדון וכו' ע"כ, ודבריו מחודשים מאוד, ונראה איפכא מדבריו דאדרכא זהו חידוש יעוד להר"מ דכשהאדון מייעד עבור בנו בכוחו להפקיע הדין שפחות, ולזה בעי' לדעת האב וכמש"נ.

ולפי המבואר ניחא כל דברי הר"מ שהבאנו, דרש"כ האי דינא דבמת האדון אין בנו מייעד, וכ' הרדב"ז דמירי אפי' בשקנאו האדון בכדי לייעד לבנו, והיינו דבזה ס"ד דכבר חל זכות יעוד לבנו והוי כשפחות בנו לענין יעוד, וממילא סד"א דגם במת האדון איכא זכות יעוד לבנו ועי"ז יפקע השפחות. ומעתה י"ל גם בכוננת הר"מ

אכן נראה דד"ו הוא לכ"ע וגם למ"ד דאב
 כתבו הוי שטר קיחה, ונלמד מקדושין,
 ומוכרח כן דהרי הגמ' במסק' דאמרה
 דבאישות לא אשכחן הרי קאי כרב חסדא,
 ומפורש דגם לרב חסדא חשיבי שטר אישות,
 ועוד נראה מוכרח כן דהרי בגמ' לעיל ט:
 [ולגמ' זו כיוונו בתורא"ש וטו"ך לפנינו],
 סלקא דעתך דאם ילפי' מאם אחרת נימא
 דאמה העבריה נקנית בבאיה, וע"כ דהוי
 קנין אישות, [ובתוס' לעיל ג: ס"ד להקי'
 דאמה תצא בחליצה עיי"ש], והגמ' קאי
 לכ"ע, ומוכרח דבין לרב הונא ובין לרב
 חסדא ל"ה דין שטר מכירה אלא שטר קיחה,
 ולהכי ס"ד דהיה שייך שתקינה ע"י ביאה,
 ובוה ניחא הגי' בגמ' באישות לא אשכחן,
 והתוס' רי"ד מחקו, ולפ"ד ניחא דהך שטר
 באמה מישך שייכא לשטר אישות וכמש"נ,
 אכן התוס' רי"ד לשיטתו דאיהו מפרש
 דהפלוגתא דר"ח ור"ה היא גם בע"ע,
 ומשמע דלתרווייהו הוי שטר קנין וילפי'
 ע"ע מאמה, ולשיטתו ל"ג באישות עיש"ה.
 ולפ"ז נראה דה"ל לכ"ע בין לרב הונא ובין
 לר"ח קנין שטר באמה הוי כשטר אישות,
 והטעם בזה שהרי בקנין האמה, איכא גם
 קנין אישות ליעוד, ולעיל נתבאר מח'
 הראשונים אם מכירת הבת לאמה הוי
 מכירה על זכות האב במעשי' ובקדושיה,
 והנה נתבאר לעיל דקדושי יעוד הוי קדושין
 מדין העבדות ולא הוי ככל אישות, ומעתה
 נראה דזהו סברת ר"ח דס"ל דאב כותבו,
 דכיון דהוי קדושין מדין העבדות להכי ל"ה
 ככל אישות שהקונה הבעל כותב השטר,
 אלא המוכר שהוא האב, ורב הונא מדמי ליה
 לכל אישות. וניחא קו' הרע"א הנ"ל דל"ש
 לומר דלר"ח תרווייהו יכולים לכתוב, דכיון
 דסברת ר"ח דהאב כותבו משום דחלוק מכל
 אישות דעלמא, להכי דמי לכל שטר מוכר
 דהמוכר כותבו, ול"ה כאישות דהבעל כותב
 וא"ש היטב.

עבדות הנלמד מקדושין, ונ"מ בעיקר הילפו'
 אם בעי' לשמה בהך שטר, ועי' בשלנ"ל
 שהרגיש בזה, והיינו דאם ילפי' מקדושין
 דינו כשטר קדושין ומש"ה הקונה כותב וה"נ
 בעי' לשמה, [ולהך מ"ד ניחא התוס' יד:
 דל"מ שטר בנמכר לעכו"ם דל"ש ביה מהות
 שטר זה דינו כשטר קדושין, והמהרש"א
 טו: ס"ל דנמכר לעכו"ם יוצא בשטר, ע"כ
 דביציאה הוי כקנין שטר ולא מהות שטר
 אישות, אמנם י"ל דכ"ז בנמכר לעכו"ם
 דל"ל קנין איסור להתירו בש"כ, ומש"ה
 השטר שחרור הוי כשטר קנין, משא"כ
 בנמכר לישראל הוי שטר המתירו בקנין
 האיסור וכמש"נ לעיל], והרי כיון דילפי'
 מקדושין, [ולרמב"ן כ"ה לכ"ע] ליבעי
 לשמה. והרע"א החדשים כ' בתו"ד דחדוש
 גדול לומר דבעי' לשמה בשטר, הרי דס"ל
 דל"ה מהות דשטר אישות, וניחא לשי'
 מש"כ בתורע"א דלמ"ד דאדון כותבו ה"ה
 אב, ונראה דלמ"ד דיליף מאם אחרת ה"נ
 מהותו הוי כשטר קדושין, וכמו דבשטר
 קדושין מבואר בגמ' ט: דהוי שטר קיחה
 ונתחדש דין שטר קדושין ע"י הקונה, ושונה
 בכך מכל שטר מוכר, וה"נ באמה דינו כן.
 ולפ"ז יש לדון דחלוק שטר ע"ע משטר
 אמה, דבאמה הוי שטר קיחה והשלנ"ל כ'
 דמהני ליעוד, [עיי"ש דדוקא לר"ה מהני
 ליעוד, משא"כ לר"ח דאב כותבו], משא"כ
 בע"ע הוי ככל שטר מכירה, ולהכי בע"ע
 פסק הר"מ דהעבד כותבו כי הוא המוכר
 [ולהר"מ גם במכרוהו כ"ד דינו כן וכמש"נ
 במקומו], ומוכרח בשי' הר"מ דס"ל רמלא
 תצא הוי גילוי דהא דין שטר מכירה, ולהכי
 אב כותבו דוקא דהוא הבעלים ולא האדון
 ודלא כרע"א הנ"ל, אלא דהרע"א לשיטתו
 דס"ל דלכ"ז לומר דה"ל כשטר אישות מדכ'
 דחידוש גדול ל"ה כשטר אישות מדין
 שטר וכמש"כ לעיל, ומ"מ י"ל כדמשמע
 בשלנ"ל דבילפו' מאם אחרת הוי שטר
 אישות וכמש"נ דמה"ט בעי' לשמה.

הרב יואב רוזנטל

נדפס לזכר ולע"נ רודי ר' משה יהושע בן ר' יהודה ליב שנפטר ל' ניסן תשס"ה בלא זש"ק, היה מדוכא ביסורים כל ימיו וקבלם באהבה.

קונטרס בעניני הקדשות

בסדר קדשים ישנם הרבה גדרי הקדש שונים, אשר חלקם נתבארו בדברי קדמונינו לאורך ולרוחב בכל חלקי הש"ס. אבל יש כמה מיני הקדש שלא הורחב הדיבור בהכנת גדריהם, הגם שהם נוגעים לכמה וכמה ענינים ונוכרים בהרבה מקומות. ונתחייב אל ליבנו לנסות לבאר כמה מהם שאינם בגדרי ההקדש הרגילים והמוכרים.

משקל זהב או כסף לפי משקל ידו, ולא לפי שוויה].

עוד שם (כ.) מבואר בברייתא דאין ערך לבע"ח אבל דמים יש, ובמשנה שם (ה:) נחלקו אי יש ערך לעכו"ם אבל דמים יש לכ"ע.

וצ"ב מה הסיבה לכל החילוקים הנ"ל, וגם למה נתוספה פר' ערכין ולא סגי בפר' דמים, וגם מהו עצם ענין ומהות "ערך".

בגמ' שם (ב.) יש הו"א דאין ערך למנוול ומוכה שחין מדאינו בדמים, "קמ"ל נפשות כל דהו". ומבואר שערך אינו ענין לדמים כלל ולכן מנוול ומוכה שחין הגם שאין להם שום דמים יש להם ערך, וזהו כמשנה (יד:) הנ"ל דשווה הנאה שבישראל לכעור שבישראל ואינו ענין לשוויות כלל. וצ"ב אם אינו שוויות דמי האדם מה הוא כן?

ב. עוד מצאנו כמה ענינים שלכאור' תמוהים ואומרים דרשני כענין ערכין: כריש פ"ד שם (יז.) מחדשת המשנה ש"השנים בנידר", דהיינו בן עשרים ואחד שהעריך בן ששים ואחד נתן ט"ו שקלים ולא נ', ונמדדים השנים לפי הנידר ולא לפי הנודר. יעו"ש.

ולכאור' הדבר תמוה דמה מקום יש להו"א שימדד בנודר, דאם היה תלוי לפי שנות הנודר א"כ אין לכאור' שום משמעות למה שאומר ערך "פלוני" עלי, דבכל ענין יתן לפי מה שהוא (הנודר) שווה ואין שום נפ"מ לכאור' מיהו הנערך. וצ"ע.

עוד מבואר בגמ' שם (ו:) לגבי יוצא ליהרג בב"ד שאין לו דמים דלאו בר דמים

גדר ערכין

א. בסוף פר' בחוקותי (ויקרא כז, א-ח) מובאת פרשת "ערכין" (אמר ערכי עלי או ערך פלוני עלי, אוי מבן חודש עד חמש נותן ה' שקלי כסף לזכר וג' לנקבה, מתמש עד עשרים כ' לזכר ו"ו לנקבה, מעשרים עד שישים ג' ול', ואח"כ ט"ו וי").

והנה ישנה פרשה דומה לערכין והיא פרשת "דמים" (דהיינו האומר דמי עלי או דמי פלוני עלי) שיסודה מפרשת נדרי הקדש, ויעו' בזה בסוף פר' בחוקותי (ויקרא כז, כז) וברש"י שם. ויש כמה חילוקים בין ערכי עלי לדמי עלי, במשנה בערכין (יד:) - "יש בערכין להקל ולהחמיר כיצד, אחד שהעריך את הנאה שבישראל ואת הכעור שבישראל נתן חמשים סלע, ואם אמר הרי דמיו עלי נותן את שוויו". ע"כ.

יסוד החילוק הוא דבאומר דמי עלי היינו שנתחייב לתת דמי שוויו לבדק הבית, ונשולם כעבד ונותן דמיו. ואילו האומר ערכי עלי, הגם שניתן גם הוא לכדה"ב, עכ"פ הוא נותן ערך קבוע ואינו תלוי בשוויו, וגם עד בן חודש אינו נותן כלום, משא"כ בדמים שנותן שוויו.

במשנה שם (יט:) מבואר דאין ערך ל"יד" (אבל דמים יש, ונותן לפי הפרש השומא שבין עבד העובד עם יד אחת לעבד העובד בשתי ידים, ויעו"ש בגמ' אופן השומא ואכ"מ). [ויעו' במשנה שם (יט.) אופן נוסף של דמים, דהאומר "משקל ידי עלי" נותן

ממעריך אחד ועוד אחד, וכן משמע כתוספתא, ועפ"ז הוא מבאר הרמב"ם יעו"ש. אמנם בברייתא הנ"ל משמע שהחידוש הוא מנין דחל כלל הערך באומר פלוני ופלוני. ובזה השפ"א נשאר בצ"ע וכנ"ל.

וע"ש עוד בחי' הגרי"ז וחי' הגר"ד סולוביצ'יק שפירשו כעין זה ע"פ התוספתא דמעריך מאה שונה במהותו ממעריך אחד, ופירשו ע"פ זה הרמב"ם, יעו"ש. וע"ע בחזו"א ערכין (סי' כט אות י). אמנם עכ"פ לשון הברייתא עדיין קשה וכקושית השפ"א הנ"ל וצ"ע.

ד. ואשר נ"ל בזה בס"ד, דהנה ז"ל תחילת הברייתא (ד. הנז"ל (ריש אות ג) - דת"ר בערכך להביא ערך סתם. ד"א בערכך ערך כולו הוא נותן ולא ערך איברים, יכול שאני מוציא אף דבר שהנשמה תלויה בו ת"ל נפשות. נפשות ולא המת (וכתוס' שם ד"ה נפשות - ואע"ג דאסור בהנאה מן התורה ואינו בדמים, סד"א דאיתיה בערכין הואיל ואתרבי מנוול ומוכה שחין דליתיה בדמים), אוציא את המת ולא אוציא את הגוסס ת"ל כו'. יעו"ש.

וכתב שם רש"י על הא דמעריך איבר שהנשמה תלויה בו שנותן ערך כולו (ד"ה ת"ל נפשות) - "בנפש תלה רחמנא" ואם העריך דבר שהנשמה תלויה בו נותן ערך כולו. עכ"ל.

וע"ע רש"י בחומש בויקרא שם (כזב) - בערכך נפשות "ליתן ערך נפשו", לומר ערך "דבר שנפשו תלויה" בו עלי.

מבואר מזה דלהבדיל מדמים (שהוא דמי האדם לפי שומת עבדים, או לפי משקל, ונמדד לפי גוף האדם), הרי שב"עריך" חידשה התורה שאפשר להקדיש "שווי הנפש" ונתנה לזה ערך קבוע לפי שניו. (ולגפש באמת אין שווי וערך ממוני, ועי' סנהדרין עד. מאי תזית דדמך סומק טפי, ושם עב: אין דוחין נפש מפני נפש, וע"ה בתהילים מט, ז-ט, וברש"י שם. וכאן הוא

הוא, וגם אין לו ערך ונלמד מפסוק (כל חרם לא יפדה), יעו"ש. (ואלמלא הפסוק היה לו ערך הגם שאין לו אז דמים, וכנ"ל סוף אות א שאינו ענין לרמים). וממשיכה שם הברייתא - "יכול אפילו קודם שנגמר דינו (לא יערך), ת"ל מן האדם ולא כל האדם". יעו"ש.

ולכאור' הגמ' שם צע"ג מה ההו"א שלא יהיה ערך קודם שנגמר הדין, ומדוע צריך פסוק להוציא מס"ד זו? ובספר מעשה חושב עמ"ס ערכין שם הקשה עוד דכעין זה מצינו בשור הנסקל שאסור בהנאה אחר גמ"ד (עי' ב"ק מא). ואין שם שום מיעוט על קודם גמ"ד? ועי' רמסברא אין סיבה לאסור קודם גמ"ד, ואי"כ צ"ע מדוע כאן בענין לפסוק. (וע"ש שנדחק בזה הרבה).

ג. עוד נקודה מוקשה בענין ערכין, התוס' שם (ד. ר"ה אחד) ביארו הא דאיתא שם בברייתא "אחד שהעריך מאה מנין ת"ל נפשות" דהיינו "כגון שאמר ערך פלוני ופלוני ופלוני עלי דהזכיר ערך כלשון יחיד דס"ד דלא הוי ערך קמ"ל". עכ"ל.

ולכאור' ס"ד זו תמוהה מאוד, הלא פשוט הוא שאם אומר דמי פרוי עלי או דמי שתי פרוי עלי שנתחייב בדמיהן, ומאי שנא ערכין דס"ד שלא יועיל בכה"ג ועוד צריך פסוק לחייבו? ועצ"ג בכ"ז.

והנה על קושיא זו האריכו כבר המפרשים, בשיטמ"ק שם (אות יג) הביא גליון בשם הרא"ש - חימא מה לי אם העריך מאה ומה לי אם העריך אחד, מידי דהוי אמקדיש מאה בהמות כאחת? וי"ל דהא דאיצטריך לריבויי מיירי כשאמר ערך פלוני ופלוני ולא אמר ערכי כלשון רבים, דסד"א ערך אראשון לחודיה קאי קמ"ל. עכ"ל. ובמעשה חושב שם הקשה עליו שהסברא קלושה יעו"ש.

וכן הקשה השפ"א שם על התוס' והרא"ש מה ההו"א לחלק בין אחד למאה. והוא רצה לחדש דס"י שכשמעריך הרבה בנ"א בפעם אחת יהיה החשבון שונה

בהו"א - כפי שיעור גיל המעריך! דהיינו אי"ו משנה "כמה" הוא נותן אלא "על מי" הוא נותן. וכמו במחצית השקל שאחד יכול לתת עבור השני. ויתבאר בהרחבה לקמן אתו בס"ד). ולכן הוצרכה המשנה לחדש שבאמת נמדד ערכין לפי הנידר ולא הנודר.

וגם הקושיא (באות ג) מה ההו"א שהאומר ערך פלוני ופלוני עלי לא יהיה לו ערך כלל מבווארת ע"פ מש"כ, דמכיון שהוא ערך "נפש", וכל אדם הוא נפש בפני"ע ולא שייך צירוף בנפשות, [וכדוגמת הא דמצינו במנחה שלא באה בשותפות מכיון שנאמר בה "נפש", עי' מנחות (ק:)], ממילא ס"ד שלא יהיה מושג של כמה ערכין יחד, קמ"ל הפסוק שכן. ובוה נתיישב ברווח מה שהתקשו האחרונים בדברי התוס'.

ומה שהקשינו (באות ב) מדוע צריך פסוק שיש ערך קודם גמ"ד, ומה ההו"א שלא יהיה אז ערך, הנה לפמש"כ שערך הוא "שווי הנפש", הרי שאחר גמ"ד קמ"ל קרא (כל חרם לא יפדה) שאין ערך מכיון שהוא "גברא קטילא" ואין לו נפש! (ואלמלא הפסוק היינו אומרים שיש לו ערך הגם שאין לו שווי ודמים, וכמו שכתבו התוס' לגבי ההו"א שלמת יהיה ערך הגם שאסור בהנאה כנ"ל ריש את ד. ואינו כשור הנסקל שנאסר בהנאה מהגמ"ד וממילא אין לו דמים, דכבר נתבאר שערך אינו ענין לדמים כלל). והנה כאן היה מקום להו"א לומר לאידך גיסא שלגבי ערכין ייתשב שאיכד נפשו מרגע שעשה העבירה שיתחייב עליה בעתיד מיתת בי"ד (דהעבירה היא הסיבה לזה ולא הגמ"ד שהוא רק הוצאה לפועל), וס"ד שמאז שעשה העבירה כבר אין לו נפש וערך, קמ"ל הפסוק השני (מן האדם) שרק מהגמ"ד בפועל אין לו נפש לענין ערכין ולא קודם. ודו"ק היטב.

ו. והנה הפסוק שממנו נלמד שאחר גמ"ד אין ערך, וקודם לכן יש, הוא: כל חרם אשר יחרם מן האדם "לא יפדה", ומבואר מלשון התורה שאם אומר ערך פלוני עלי ה"ו נחשב כ"פדייה" לאותו פלוני! והווי כאילו הקדיש

גזה"כ וניתן לכולם ערך קבוע!). ומרויח בזה עילוי לנפשו או לנפש הפלוני שמעריך. (ויש לציין שאינו רק "צדקה" להקדש לפי "ערך" ושווי הנפש, אלא דע"י שמעריכים פלוני ה"ו פועל קדושה ועילוי בנפש אותו פלוני בפועל! וכמו שיתבאר בעז"ה לקמן אות ה-ו. ודוגמא לזה הוא פרשת "שקלים" שע"י שנותן סך קבוע מחצית השקל הוי "כופר נפשו" ו"נשיאת ראש"! כמפורש להדיא בריש פר' כי תשא).

ועפ"י מבוארים שפיר כל פרטי הדינים שבערכין (הנז"ל אות א), מדוע הוא רק באדם ולא בבהמה (דזהו דין שהתחדש ב"נפש" דאדם דוקא), ומדוע א"א להעריך איבר (דזהו דין ב"נפש" ולא באיבר ולא בדמים כנ"ל), ואילו במעריך איבר שהגשמה תלויה בו ה"ו כהעריך כולו, דהערך חל אז על הגשמה שבו ולא על האיבר, (ומה שמצינו גם בדמים דין זה הוא משום שהוקש לערכין, ע"ש בערכין ד: ה. ושם יח. ואכ"מ). וכן מבואר הצד שעכו"ם אינו בכלל זה, ומדוע מת וגוסס אינם נערכים, וגם למה צריך לזה פסוק, (דבכל אלו קמ"ל קרא דאין לנפש דידהו חשיבות להיות בכלל "נפש" דערכין. ולאידך גיסא, אלמלא הפסוק היה צד לומר שיהיה ערך אפילו למת, דהגם שאין לו גוף עכ"פ יש לו נפש! קמ"ל הפסוק שאינו בכלל ערכין).

ה. וע"פ מש"כ מחיישבות כל הקושיות הנ"ל: לעיל (באות ב) הקשינו מה ההו"א שיהיה השנים בנודר, אמנם עפמשנ"ת א"ש דאפילו אי נימא שנמדד תמיד בנודר ויתן תמיד אותו ערך, עכ"פ ס"ד שאם יאמר ערך "פלוני" עלי יחשב כפרה ועילוי עבור נפש אותו פלוני. (וכעין הא דמצינו בב"ק מ. דפליגי בכופר ונתן פדיון נפשו אי קאי ארמי גיזק או מזיק ועכ"פ הוי לכו"ע כפרה דמזיק שהוא המשלם. וכאן הוא להיפוך, דאין העילוי על המשלם, אלא הוא כמו בנודר צדקה לע"נ מאן דהו, וכמש"כ לעיל אות ד דע"י עצם הערך ה"ו פועל חלויות בנשמת אותו אדם הנערך, אפילו אי נותן בפועל -

מכניס נפשו לגבוה, ומיושב קושיה המחצית השקל אות יא שם). ולכן אסור להעריך בשבת ויו"ט דמי למקדיש ולא למתחייב צדקה. ודו"ק!

אחר כתבי כ"ז מצאתי כדברי בספר גבורות שמנים (אות מט) שהביא בשם השלטי הגבורים בע"ז (דף ד. מדפי הרי"ף אות א), וז"ל: ומה שהקשה הר"ן כו' אינו נראה לי קושיא, די"ל "דגם האומר ערכי עלי הוי מקדיש שפיר כלי ידוע דהיינו גופו ועצמו שהוא מקדישו, אלא שפודהו מיד ההקדש בדמי ערכו" ודמי למקח וממכר, משא"כ במחייב עצמו לתת כך וכך לגבוה וכו'. עכ"ל. וע"ש עוד מש"כ. הרי מפורש להדיא ככל אשר כתבנו, וב"ש לדבריו. ויעו' בספר מראה כהן (ריש מס' ערכין אות ד) מש"כ ליישב לפ"ז סתירת הרמב"ם (פ"א מערכין ה"ז ופ"ב מזוירות ה"ח) לגבי עבדים.

ובאמת, לאחר העיון מתבאר יסוד זה מתוך פשוטו של מקרא. הנה פרשת בחוקותי מתחלקת חציה לברכות וקללות, ובחצי השני יש יותר מעשרה ענינים שונים שאינם שייכים זל"ז בל"ג פסוקים, (ערכין, תמורה, פדיון קרבן בע"מ, גאולת מקדיש בית ושדה אחוזה ושדה מקנה, איסור הקדשת בכור לקרבן אחר, פדיון כהמה טמאה לבדה"ב, איסור פדיון חרמים, יוצא ליהרג שאינו נפדה, פדיון מעשר שני, ואיסור המרת מעשר בהמה), והקשר ביניהם הוא דיני פדיון וגאולה (או איסור הפדיון ותמורה). ואילו הענין הראשון שם (ערכין) לכאור' אינו קשור לפדיון אלא רק ניתן שם הערך והשווי הכספי של כל גיל ולכאור' אינו שייך לפרשה שם וצ"ע. אמנם עפמש"כ א"ש דאדרבה כל ענין ערכין ומהותו הוא "פדיון" הגפש וכמשנ"ת בשלטי הגבורים הנ"ל. ודו"ק היטב.

[להשלמת הענין, יעויין במשנה בערכין (י"ט) - מעשה באמה של ירמטיה שאמרה משקל כתי עלי ועלתה לירושלים ושקלה משקלה זהב. וזה הוא עוד אופן של דמי

נפשו, ועי"ז נחשב כהעברת רשות והכנסת נפש אותו פלוני לרשות הקדש! (ומשמע שאם היה אפשר להעריך את היוצא ליהרג הרי שעי"ז היה נפדה! ויעו' היטב ברמב"ן על פסוק זה ויקרא כז, כט בסו"ד מש"כ עה"פ "ויפדו" העם את יונתן ולא מת. ודו"ק). וזהו מה שכתבנו לעיל (סוף אות ד) שבערך אין הפלוני רק "ה"ח" לשער ערך וגובה דמי הנתינה אלא דעי" הערך נעשית חלות בנפש הנערך!

ובזה יש ליישב קושיה הר"ן בשבת (קנ). המובא במג"א (סי' שו ס"ק יא) - קיי"ל דאסור להקדיש ביו"ט ובשבת (כמפורש במשנה ביצה לו: לא מקדישין ולא מעריכין ולא מחרימין, ומבואר שם בגמ' לו. דהוי משום גזירת מקח וממכר וע"ש ברש"י ד"ה משום מקח וממכר), ואילו לפסוק צדקה לעניים בשבת שרי (כדאיתא בשבת קנ). דבזה הוא רק התחייבות ולא שינוי רשות. [ולפ"ז יהיה מותר לומר בשבת הרי עלי עולה דאינו כהקדשת בהמה דהוי שינוי רשות אלא רק התחייבות. (ויש לרון מצד שעבוד נכסים). וע"ע תוד"ה משום (חגיגה ח.) לענין עישור בהמות בשבת. ואכמ"ל]. והקשה הר"ן הנ"ל אם כן מדוע אין מעריכין (כמפורש במשנה הנ"ל) הרי זה רק התחייבות ולא דמי למקדיש ולא חל שום שינוי רשות?

ובכ"י (בסי' שו שם) תירץ: ונראה לי דמעריך דמי שפיר למקח וממכר "דהוי כקונה איש זה" מאחר שנודר ליתן ערכו להקדש. עכ"ל. ובהשקפה ראשונה דברי הב"י תמוהים דהרי לכאור' הוא התחייב סכום מסוים (ו"פלוני" היה רק הה"ת לסכום זה) והוי כאומר דמי פלוני עלי (שמותר בשבת), ומאי "כקונה איש זה"?

אמנם לפי מש"כ דבריו מיושבים ומבוארים, דערך אינו נתינת דמים גרידא אלא החלת חלות בנפש אותו והכנסתו לרשות קדושה, ונקרא "פדיון" כלשון הפסוק הנ"ל! (ויש להעיר דגם באומר ערכי עלי הוא בכלל זה, דהרי גם בזה הוא

לא מצאנו שמי שנותן כל נכסיו לצדקה או מקדישם לבריה"ב או נותנם במתנה שמתנתו לא תחול (ואדרבה מפורש בכמה מקומות שבכה"ג הקנין חל, ע"י שבת קכו: ערכין כג. כד. ותמורה לא: לגבי מקדיש כל נכסיו, וגייטין פט. וב"ב קמח: לגבי מפקירם או נותנם במתנה). וא"כ צ"ב מדוע כאן אם החרים כל נכסיו לא חל החרם, ומה נשתנה מסתם הקדש? (והלא גם במכר יש פסוק שלא ימכור כל אשר לו מצד דרך ארץ ועצה טובה כנו"ל, ומדוע שם במוכר כל אחוזתו חלה המכירה ולא בטלה כבחרם?).

עוד איתא שם (כח.) במשנה שכהנים ולוים אינם יכולים להחרים קרקעותיהם, וגם לא מטלטלין (שהוקשו לקרקעות), יעו"ש פרטי הדינים בזה ואכ"מ, וגם סתם אדם לא יכול להחרים שדה מקנתו "שאין אדם מתרים דבר שאינו שלו". והדבר תמוה לכאור' דמדוע לא יוכלו להחריםם אם יכולים למוכרם, ומאי שנא מסתם הקדש לבריה"ב שיכולים להקדישם (או לכה"פ להקדיש שווי דמיהם עד היובל)? וגם ההיקש דמטלטלין צ"ב דהרי אין שום מניעה לכהן להקדיש מטלטליו ואמאי לא יוכל להחריםם? (וההיקש לקרקעות נדרוש לענין אחר, או כר"ש שאינו מקיש, יעו"ש).

עוד שם (כט.) מבואר כברייתא שדין שדה החרם נוהג רק בומן היובל. והדבר צ"ב מאי שנא משאר הקדש?

עוד הלכה שטעונה ביאור רב, במשנה שם (כח:.) חרמי כהנים אין להם פדיון, אלא ניתנים לכהנים כתרומה. וכתב רש"י בסוה"ע שם (ד"ה הרי הן כהקדש) - "ויש בהן מעילה". ובבריייתא שם (כט.) חרמים כל זמן שהן בבית בעלים הרי הן כהקדש לכל דבריהן כו', נתנן לכהן הרי הן לכל דבריהן כחולין כו'. ע"כ. מבואר דחרמי כהנים כל זמן שהם ביד הבעלים ה"ה כהקדש גמור (ויש בהם מעילה), אבל אין להם פדיון (ודלא כשאר הקדש), ואילו משנתנם לכהן ה"ה חולין גמורים.

פלוגי עלי (כנו"ל אות א.). ובשני אופנים אלו הוא נותן דמים לפי שווי או משקל הפלוני, והוי כמתנדב "סך" מסוים לבריה"ב, וה"פלוני" הוא רק ה"ת לדעת הסכום. ונראה דבזה מה שאומר "פלוגי" ולא אומר סתם סך מסוים עלי, י"ל דהוא מעשה של הודאה לגבוה והכרת הטוב השייך לאותו פלוני, ולכן התנדבה אמה של ירמטיה זהב כמשקל בחה, אבל עדיין אי"ז פועל חלויות כפלוגי עצמו. להבדיל מערכין שהוא יצירת חלות בנפש הפלוני כנ"ל ואינו רק "סך מסוים" בעלמא].

ונתבאר בזה היטב הגדר של "ערך", ובמה הוא שונה מ"דמים", ולמה צריך פר' ערכין בנוסף לפר' דמים. (ובדמים הוא נמדד לפי הגוף, וערך חל על הנפש).

גדר חרמים

ז. עוד באותה פרשה שם בסוף בחוקותי (ויקרא כו, כח) התחדש ענין נוסף ושמו "חרם". אך כל חרם אשר יחרם איש לה' וגו' כל חרם קדש קדשים הוא לה'.

ונחלקו בזה במשנה אי סתם חרם ניתן לבדק הבית או לכהנים (ע"י בערכין כח:.) והכל מודים שאם אמר במפורש לכהן או לבריה"ב ה"ז ניתן למי שאמר.

ויש לעיין בענין זה, מהו "חרם", ומה משמעות השם חרם, מהם גדריו ואיזה חלויות חלות כשאדם עושה חרם ומדוע נצרך להתחדש דבר זה, וכן מה היה הדין אלמלא נתחדש בתורה דין חרם והאם היה מושג זה גם קודם מתן תורה. עוד צ"ב מדוע ניתן לכהנים (ובשאר הקדשות לא מצינו כה"ג אלא ניתן לבריה"ב או למזבח)?

ח. בנוסף, ישנן הרבה הלכות בידי חרמים שטעונות ביאור: במשנה בערכין (כח.) מובא שאם החרים את כל אשר לו אינם מוזרמים. והנה הגם שאדם צריך להיות חס על נכסיו ואינו "רשאי" להתירם וכדו' (כמבואר כברייתא שם, וע"ע רש"י בויקרא כה, כה ומכר מאחוזתו", ולא כולה, למדה תורה דרך ארץ שישיר שדה לעצמו), עכ"פ

ומצאנו כעין זה במקום אחר, במלחמת יריחו "החרים" יהושע לנכסי יריחו ושם היתה משמעות הדבר שחל עליהם איסור הנאה (ולא שנתנום לבדה"ב או לכהנים). וכן בעיר הנדחת (עי' דברים יג, טז) "החרם אותה" וגו', וגם שם אינו ניתן לבדה"ב או לכהנים, אלא הוא הריגת האנשים והבהמות שבתוכה. וכעין זה בפר' משפטים (שמות כב, יט) זוכה לאלהים יחרם דהיינו יומת. וכן בפר' חקת (במדבר כא, ב) אם נתן תתן את העם הזה בידי והחרמתי את עריהם (וע"ש ברמב"ן פס' א, וע"ע מה שנביא על זה בשם החינוך לקמן סוף אות יא ובשם רש"י בעירובין לקמן אות יג ואכמ"ל). וע"ע בעזרא (יח, יח) וכל אשר לא יבא לשלשת הימים בעצת השרים והזקנים ייחרם כל רכושו" וגו', ושם ענינו הוא חורבן ואבדון (עי' במצודות), ומכח הפקר ב"ד הפקר (עי' יבמות פט:).

ובפרשת חרמים עצמה הדבר כמעט מפורש, יעו' בסוף ויקרא (כז, כח) "אך כל חרם" וגו' שהוא המקור לדין תרמים (כנז"ל ריש אות ז), ובפסוק שאחריו - "כל חרם אשר יחרם מן האדם" לא יפדה וגו', ופירש"י שם דקאי על אדם היוצא ליהרג ע"י ב"ד (שלא יפדה דהיינו אין לו ערך ונתבאר בס"ד לעיל ריש אות ו). ומפשטיה דקרא מבואר שחרמי הקדש והיוצא ליהרג הם ענינים דומים, ונסמכו זל"ו, ולשניהם אותה לשון!

והנה אלמלא חידוש התורה בפרשת חרמים מסתבר שאדם לא היה יכול מעצמו להחיל איסור בלבד (והקדש בלי ממון) על חפץ, מכיון שהמציאות של הקדש כוללת גם איסור וגם ממון יחד. (וכמו הדוגמא שהבאנו לעיל מקידושין, שבכל מעשה קידושין חלים ממילא כל הענינים שם של קנין ואיסור ואישות, ואין ביד האדם כח ואפשרות לקדש "לחצאין"). [וגם בענינו, אלמלא חידושה התורה פרשת חרמים, האפשרות היחידה שהיתה או לאסור את ממונו על אחרים היא ע"י נדר. אמנם שם חל

והרבר צ"ע, דאם כשמחרים חפץ חל עליו הקדש גמור ויש בו מעילה, איך פקעה קדושה זו בכדי שנתנונו לכהן והיכן מצאנו דוגמתו במקום אחר? וגם צ"ע מדוע ביד בעלים אין להם פדיון ומאי שנא משאר הקדש שאפשר לפדותו? ודברים אלו צריכים עיון רב.

בח"י הגר"ד סולוביצ'יק לערכין (כח:): מדייק מהרמב"ם (פ"ו מערכין ה"ב) שחרמי בדה"ב אינם כהקדש אלא כחרמי כהנים, יעו"ש. ויסוד החילוק צ"כ מה שנתנה חרמי בדה"ב מסתם הקדש לבדה"ב?

ט. ונראה לבאר בס"ד יסוד ענין "חרם" ועי"ז יתבאר ממילא כל התמיהות והקושיות לעיל.

הנה מבואר בהרבה מקומות שבהקדש יש שני ענינים מקבילים. כשאדם מקדיש הן למזבח והן לבדה"ב חלים ע"י ההקדש שתי חלויות וענינים שונים: חלות קדושה (ואיסור), וגם דין ממון דהקדש (אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט).

דבר זה מבואר מהרבה סוגיות בש"ס, והרבה ענינים מתבארים עפ"ז, ואין כאן המקום להאריך (ולדוגמא יעויין בשבת כא. וסוכה מ: וזהו מקצת מיני ים). ובס"ד הארכתי בזה הרבה במקומות אחרים ואי"ה עוד חזון למועד. [וכעין זה יעו' בקונטרסי שיעורים למור"ר הגרי"ז גוסטמן זצ"ל עמ"ס קידושין (שיעור א) שמבאר שבמעשה הקידושין חלים ג' ענינים: קנין, איסור, ואישות. יעו"ש].

ונראה לומר ד"חרם" ענינו הוא כשאדם רוצה "לאסור" חפץ מחפציו, דהיינו שיחול עליו רק חלות איסור דהקדש בלי שיחול עליו דין "ממון הקדש"! (להבדיל מהקדש רגיל שבו עיקר מטרת האדם הוא "לתת" החפץ להקדש, ועיקרו הוא החלק הממוני, והקדושה חלה ממילא. משא"כ חרם עיקר מטרתו הוא החפצא דהדבר וברצונו לאסור הדבר, כאשר יתבאר להלן, וכיותר בסוף אות יא).

פריון הקדש בעלמא ויש לעיין אי חל גם שמעביר הממון דהקדש לחפץ אחר והקדושה נגדרת אגביו. אבל כאן שאין ממון לא ניתן לפדותו כלל! ולחד מ"ד ניתן (סתם חרם) לכהן ועי"ז חשיב "נעשית מצוותו" (וכנ"ל שעיקר מטרת הבעלים בזה אינו מצד ההקדש לחיתו לגבוה אלא מצד החפץ לאוסרו הימנו) ולכן כשניתן לכהן פקעה אותה קדושה ואיסור ונעשה חולין. (וגם עצם הדבר שיש צד לחיתו לכהן ולא לבדה"ב הוא מה"ט דמעיקרא הוקדש ע"מ להאסר ולא דוקא ע"מ להתנתן לבדה"ב).

ודוגמא לזה הוא קרבן בכור שא"א לפדותו וגם שם הוא מה"ט דבכור אין בו קדושת פה ודמים אלא רק קדושת גוף מאיליה וחשיב רק קדושה בלי נתינת ממון. וכן בכור שנפל בו מום נעשה ממילא חולין והקדושה שבו פוקעת מכיון שא"א תו להקריבו, (ו"ממון" הקדש אין בו כנ"ל אלא הוא רק ממון כהן עם קדושת קרבן, ולכן כשנפל בו מום לא נשאר בו תו שום חלק גבוה והוי ממילא חולין!). והיז מקביל ממש לענין החרם שנתבאר כאן. ודו"ק.

יא. אחר כתבי כ"ז הראוני בספר קונטרסי שיעורים למו"ר הגרי"ז גוסטמן זצ"ל עמ"ס נדרים (שיעור ג) שהאריך בזה וכתב כעין דברינו, שענין חרם הוא איסור הנכסים, והוסיף ביאור שזהו כשארם מקלל נכסיו, וחיקונם הוא ע"י שניתנים לכהנים או לבדה"ב, ואינו כשאר הקדש. יעו"ש.

והוא מביא כמה ראיות ליסוד זה: ע"י תוס' תמורה (לב:) כריש העמ' (ד"ה והאמר) שכתבו שבחרמי כהנים אין דין "אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט" ואם אמר ה"ע לחרמי כהנים אם ירצה יחזור בו!

ועוד ברה"ש (ד.) נחלקו רש"י (ד"ה והחרמין) ותוס' (ד"ה והחרמין), דלתוס' גם בחרמי גבוה וגם בחרמי כהנים יש בל תאחר, ואילו רש"י שם מוכיר רק חרמי גבוה ולא חרמי כהנים. (וע"ש בטו"א דאולי לשיטתם). ולפמשנ"ת דחרמי כהנים אינו

רק חלות איסור בעלמא ויש לעיין אי חל גם איסור מעילה בחפצא ועי' בנדרים (לה). ואכמ"ל. ועכ"פ אפילו נדר שהוא איסור חפצא אין זה איסור "עצמי" אלא הוא המשכה של איסור אחר (קרבן). משא"כ כאן התחדש אופן של החלת איסור עצמי בעצם החפצא, וכנ"ל. ויש עוד הבדל ביניהם דבנדר אינו איסור בעצם הדבר ויכול לאסור לראובן ולהתיר לשמעון, משא"כ בחרם דאסר לה אכר"ע כהקדש. ועי' קה"י נדרים (סי' כה). ואכמ"ל]. וחידושה כאן התורה שיש בכח האדם לעשות כעין "חצי הקדש", דהיינו להחיל איסור דהקדש על חפץ בלא חלויות ממון, וזוהי פרשת חרמים!

ומכיון שזהו חידוש הפסוק ואינו דבר שנלמד מסברא, הרי שחל רק על מה שמפורש שם, ואינו דומה לשאר הקדש, (וניתנה האפשרות המיוחדת להחיל רק איסור דהקדש בלי ממון באופנים מסוימים דוקא ולא בכל ענין). וא"ש כל השינוים שמצאנו בין חרמים לשאר הקדש, כאשר נבאר.

י. וע"פ מש"כ יש די באר ודי עולה לכל הקושיות לעיל (אות ח). מה שמצאנו שחרם לא חל על כל אשר לו הגם שהקדש כן, היינו מכיון שאסור לעשות כן וגם נלמד להדיא מקרא שאפשר להחרים רק מקצת "מכל" אשר לו - ממילא אינו חל על כל נכסיו וכנ"ל שזו פרשה מחודשת (ואין אני יכול להוסיף מעצמי מה שלא נכתב להדיא בפרשה), וגם הא דכהנים ולוים אינם יכולים להחרים שדותיהם ואפילו מטלטלין לחד מ"ד דהוקשו לקרקעות וכן שדה מקנה א"א להחרים, ובזמן שאין היובל לא חל חרם, הכל הוא מה"ט דוהי פרשה מחודשת ובאופנים אלו לא נאמרה כדילפינן כולהו מקראי, ואין לך בו אלא חידושו.

וכן מה שא"א לפדות חרם ביד בעלים, הגם שאז הוא הקדש גמור, ויש בו מעילה, ואילו משנתנו לכהן ה"ה חולין גמור, ע"פ משנ"ת א"ש דיש כאן חלות קדושה בלי ממון הקדש, ולכן א"א לפדותו, דהנה בכל

כסף. אמר לו הגעתך, נמצא מפסיד איסר ושדהו לפניו. ע"כ לשון המשנה.

והנה הרבה יש להבין במעשה זה: א, מדוע הקדיש אותו אדם את השדה, דאם ברצונו לתת איסר להקדש א"כ שיתן ישירות האיסר. ב, וגם מאי "מפני רעתה", וכי זו הדרך לתת המתלאה והנחלאה לגבוה, אתמהה, הקריבהו נא לפתחך הירצך או היא שפני? והרי קי"ל דמקדיש בעין יפה מקדיש! (עי' ב"ב עב.), וכאן משמע שעצם הסיבה להקדש היתה דוקא רוע השדה, וצ"ע. ג, ואם רצה להפטור משדה גרועה זו ולכן הקדישה אמאי חזר ופדאה. ד, ואי נימא שפדאה בע"כ (עי' רמב"ם פ"ה מערכין ותרמים ה"א ובראב"ד שם ואכ"מ), א"כ מדוע מלכתחילה הקדישה אם ידע שיצטרך לפדותה וסה"כ נגרם לו עוד הפסד של איסר עי"ז ומה הרויח, ומעיקרא מאי קסבר. ה, וגם מהו הלשון נמצא "מפסיד" איסר, הרי הוא הקדיש שדהו ככוונה וברצון, וקי"ל דאין רע והפסד יוצא מנתינה לגבוה? ולא מצאתי פותר ומפרש למשנה זו, וצ"ע.ג.

אמנם ע"פ מש"כ לעיל נראה דעשה כן בכוונה תחילה - כדי שהשדה תכנס לרשות הקדש וגבוה וע"י זה יחול עליה ברכת שמים ותתברך בעתיד! (וזהו היפך ענין החרם. וגם בחרם, בזה גופא שנותן לבדה"ב או לכהנים הרי החפץ מתברך ויוצא מידי הקללה שקיללו הבעלים, ועי"ז הוא מתקנו, וכנ"ל אות יא.) ומברכתך יבורך בית עברך (ש"ב ז, כט.).

ובזה מיושבות כל הקושיות לעיל, דבאמת אותו אדם לא נתכוין לתת כלום להקדש אלא רק רצה שתתברך שדהו "מפני רעתה", ולכן הקדישה ופדאה מיד מתוך כוונה שתהיה ברשות גבוה רגע אחד ועי"ז תתברך. (משא"כ אם היה סתם רוצה לתת להקדש קרוב לודאי שהיה נותן ממיטב נכסיו כדרך המקדישים.) ולכן גם נקטה המשנה לשון "מפסיד" איסר רמזד כוונתו הפסיד בזה איסר כדי שתתברך השדה, ולא שרצה לתת איסר להקדש וכנ"ל (הגם שמצד

בגדר נתינה לגבוה א"ש דיש צד לומר שבכה"ג ליכא איסור באיחורו.

וע"ע במשנה בביצה (לו:): ואלו הן משום "מצוה" לא מקדישין כו' ולא מחרימין כו' ביו"ט. ופירש"י (ד"ה ולא מחרימין) דמיירי למ"ד סתם חרמין לבדה"ב, ומשמע לכאור' דחרמי כהנים שרי להחרימם ביו"ט, וע"ש ברש"ש דכוונת רש"י שבחרמי כהנים ליכא "מצוה". (וע"ש מהר"ם שיף על תוד"ה הא מצוה קעביד).

והדברים כמעט מפורשים בחינוך (מצוה שנו), וז"ל: מרשי המצוה, לפי שישאל הוא העם אשר בחר הקל כו', והם אינם תחת ממשלת מזלות כו', אבל הם תחת ידו של הקב"ה כו', ולכן בכל עת היות ישראל מחזיקים בחוררתו ומתעטרים בעבודתו, לא תנוח בהם רק טובה ושפע ברכה ורוח נדיבה וטהורה תסמכם, וההיפך והיא המארה והחרם על אויביהם ושונאיהם, ועל כן כי יקצר רוח אחד מהם ויוציא מפיו לשון קללה וחרם על ממונו וקרקותיו שהם תחת הברכה, והודיעו הכתוב שאי אפשר לו להוציא מרשות המבורך לרשות אחר, לפי שכל אשר לישראל שהם חלק ה' לו הוא, ומה שקנה עבד קנה רבו. אבל מכל מקום אחר שידענו באמת כי כוונת המחרימים להוציא אותו הדבר מרשותו, ראוי להשלים חפצו וישוב ברשות אדונו ויהיה קודש. וזה שאמר הכתוב כו' אם נתן תתן את העם הזה בידי והחרמתי את עריהם, שימותו, כי שאר האומות אינם בתוך מעין הברכות כמו שאמרנו, ולשון חרם נתפס ופועל בהן כו'. עכ"ל. יעו"ש עוד באורך. ע"כ מספר קונטרסי שיעורים הנ"ל.

חידוש בגדר הקדש ברה"ב

יב. וע"פ כל מה שנתבאר לעיל (אות ט-יא) נ"ל דבר מחודש ונפלא בעניני הקדשות, יעו' במשנה בערכין (כו). מעשה באחד שהקדיש שדהו מפני רעתה, אמרו לו פתח אתה ראשון, אמר הרי היא שלי באיסר, א"ר יוסי לא אמר זה אלא בביצה, שהקדש נפדה בכסף ובשוה

הנתינה להקדש ודאי שאי"ז נחשב בפועל ל"הפסד".

ג. ונמצא עפ"י שבמעשה הקדש יש שני ענינים הפכיים: א. יש אדם שרוצה לתת ממון לרשות הקדש, ועיקר ענינו הוא עצם הנתינה לגבוה, (וזו השפעה ממטה למעלה). ב. וישנו אדם שרוצה לקדש את ממונו כדי שיהיה לממון עילוי ושיתברך! (וכעין הא דכתב רש"י בבראשית כג"ז עה"פ ויקם שדה עפרון וגו' "תקומה היתה לו" שיצא מיד הדיוט ליד מלך), ובזה עיקר תכלית המעשה הוא עצם ממון האדם (לקדשו) ולא ריבוי הממון דגבוה, (וזהו השפעה ממעלה למטה). ומה"ש נתנה התורה לבעלים זכות לפדות ראשון את הקדשו ולהחזירו לרשותו לפני כל אדם אחר, אבל הוא מוסיף חומש מכיון שנהנה מעצם הדבר שהיה החפץ ברשות הקדש וכנ"ל. ודו"ק!

ויסוד הענין השני של הקדש הנ"ל (דהיינו השפעת ברכה ע"י קדושה) נראה דמקורו ושורשו הוא מהגמ' בעירובין (סד.), וז"ל הגמ' שם - המחזיק בנכסי הגר מה יעשה ויתקיימו בידו, יקח בהן ספר תורה. (ופירש"י ד"ה המחזיק בנכסי הגר. מידי דתמיהה היא ותוהויה בה אינשי לפי שבאו לו בלא יגיעה, לפיכך אין מתקיימין אם לא ע"י מצוה: יקח בהן ס"ת. במקצתם, ובשכר אלו יתקיימו האחרים בידו). ובהמשך שם (סד): אמר רנב"י אפילו כתב בהו תפילין (פירש"י, נמי מיקיימו ביידיה). ואמר רב חנין ואיתמא ר' חנינא מאי קראה וכתוב וידר ישראל נדר וגו'. (פירש"י ד"ה מאי קראה. דעל ידי דעבד בהו מצוה מיקיימי ביידיה, דכתיב וידר ישראל וגו' "והחזמתי לשון הקדש" ועל ידי כך נשמעת תפילתם ונפלו בידם). ויש לציין שכל הנזכר שם הם עניני קדושה דוקא (ס"ת, תפילין, הקדש) ולא חפצי מצוה (כן העיר ירדני הרה"ג ר' יגאל פוליצ'צ'ק שליט"א), וע"י זה מתברכים נכסיו!

אחר יעו"ש, ומרש"י לא משמע כדבריו), דבדוקא נקטה הגמ' עניני קדושה ולא שאר דברים, דע"י הקדושה באה הברכה כמבואר בהרבה מקומות. [ולדוגמא יעו' בתפארת שלמה עה"ת (פר' לך לך ד"ה א"י לך לך א) "כי לעולם הברכה והקדושה סמוכים זל"ז, וכל שנתפשט הקדושה הנה הברכה מצויה עמה, וכאשר נתרבה הברכה הנה הקדושה סמוכה עמה", ושם (פר' תולדות ד"ה ויברכהו) "כי עיקר הברכה הוא להיות כלי מוכן לקבל השראת הקדושה", ושם (פר' כי תבא ד"ה עוד י"ל בדרך זה) "כי השפעות הברכה והקדושה הם הולכים יחד". וע"ע בפרי צדיק (פר' בא אות ד) "ובכל מקום שיש בו קדושה יש בו ברכה" ושם (פר' ויקהל אות ז) "והנה הסדר מהשי"ת קדושה ואח"כ ברכה" כו' ע"ש. וע"ע בשפ"א (פר' נח תרמ"ז) "כי הקדושה גוננת ברכה לפנייה ולאחריה". ועע"ה בספר דברי משה להרה"ק ר' משה שוהם מדאלינא מתלמידי הבכש"ט (פר' שמיני עה"פ וישא אהרן את ידו) דברים נפלאים ועמוקים בזה. וע"ע ברכות (מב.) תכף לת"ח ברכה, וברש"י שם - תכף לת"ח המקריבו אליו ומארחו בביתו, ברכה בביתו! (וע"ע ברמב"ן בראשית כה, לד בטעם הדבר שאמר יצחק לעשיו לעשות מטעמים קודם שיברכו). ודו"ק].

ומש"כ רש"י בעירובין הנ"ל "והחזמתי לשון הקדש" כו' היינו כנ"ל שנתנום ל"קדושה" כדי לקבל השפעה משם ד"ע"י כך נשמעת תפילתם ונפלו בידם", ולא נתנו שם להקדש כדי להרבות ממון הקדש. והוה בדיוק כמו שביארנו לעיל ענין חרמים שהוא הקדשה לצורך הדבר או לצורך עצמו ולא לצורך גבוה. ודו"ק. ומברכתך יבורך בית עבדך לעולם! (ברכות ג. ועי' ספר עבודת הקודש ח"ב פ"ז ובהקדמה לספר תולעת יעקב ד"ה אם כן וע.).

התועלת היוצאת למעשה לדידך

יד. הרבה דברים נהוגים ומקובלים לעשות למי שיש לו חולה ר"ל או כל צרה אחרת

ובזה מיושבת קושיית המהרש"א בח"א שם אמאי נקט דוקא תפילין ולא שאר מצוות (ומחמת קושיא זו הוא מפרש הגמ' באופן

שעי"ז גופא יתרפא). וא"כ מבואר שאם עושה "יומא טבא לרבנן" ה"ז נחשב זכות, (וגם משמע שם שדוקא "לרבנן"). והדברים צריכים ביאור, (דאדרבה, הרי מצאנו הרבה במסכת תענית שבזמן צרה ראוי לקבוע תענית). ואם היה רוצה להרבות זכויות, היה צריך לעשות איזה "מעשה מצוה", ומיד, ולא לקבל ע"ע ב"תנאי" על העתיד, וגם צ"כ למה סעודה דוקא ולא מצוה אחרת?

טו. אמנם ע"פ משנת לעיל נראה דמה שקיבל ע"ע ר' אבהו לא היה עוד "סגולה", ומצד "ריבוי זכויות" לר"ז, או תפילה ובקשת רחמים, אלא הוא מטעם אחר וענין אחר וכמו שיתבאר לפנינו בעז"ה.

לעיל (אות יג) הבאנו דברי רש"י בעירובין (סד). "והחמתי לשון הקדש וע"י כך נשמעת תפילתם" כו'. ונתבאר שם בגמ' שהרוצה לקיים נכסיו יעשה בהם עניני "קדושה", יעו"ש.

והנה איתא בברכות (י): "כל המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומהנהו מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאילו מקריב תמידין". וע"ע ביומא (עא). "ואמר רבי ברכיה הרוצה לנסך יין על גבי המזבח ימלא גרוגם של תלמידי חכמים יין", [יעו"ש בספר חיים שיש בהם (ע"ה) מהדו"ק ריש פ"ר צו] שמביא בשם האמרי אמת מגור שבכל הקרבנות איתא במנחות (ק). כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת כו' משא"כ בנסכים לא נאמר דין זה (ולא נזכר נסכים בפסוק דזאת התורה לעולה למנחה וגו'), ולכן העצה היחידה לקיים נסכים בזה"ז היא לנסך לגרוגם של ת"ח]. וע"ע בכתובות (קה): "כל המביא דורון לתלמיד חכם כאילו מקריב ביכורים". הרי מבואר שהמהנה לת"ח נחשב לו כאילו הקריב קרבן. [יעו"ש במגיד מישורים (פר' בהר) במה שאמר המגיד לבי" שיקרא פרק משניות אחד קודם שיאכל ואחד אחר האכילה ומה טוב שיהרהר במשניות בשעת האכילה "ויחשב אכילתך כקרבנות ונסכים לפני הקב"ה". מבואר שעצם אכילת הת"ח נחשב קרבן].

שלא תבא, כהא דאיתא בברכות (לד): במעשה דבנו של ר"ג ובנו של ריב"ז שביקשו מרבי חנינא בן דוסא שיתפלל עליהם, ומבואר שם שהיה בבחינת "עבד" לפני המלך, (וע"ע ברכות סא: וברש"י ד"ה לצדיקי שם דנקרא רחב"ד "צדיק גמור"). ועוד הרבה מעשים כעין זה בחז"ל. ועוד ענין אחר נתבאר בכ"ב (קטז). - כל שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל "חכם" ויבקש עליו רחמים, [יעו"ש בפחד יצחק (אגרות וכתבים סי' פז אות ט) שביאר שהוא מטעם "תפילת רבים", יעו"ש באורך]. עוד נהגו לתת צדקה בעת צרה או לקבל ע"ע תענית או להגיד תהילים וכדו'. (וכיום נתפשט המנהג לקבל ע"ע לומר "נשמת" לכשינצל, ועוד כהנה וכהנה).

ובפשטות נראה דהטעם והיסוד לזה הוא מהגמ' שבבת (לב). א"ר יצחק בריה דרב יהודה לעולם יבקש אדם רחמים שלא יחלה שאם יחלה אומרים לו "הבא זכות והפטר" כו', ת"ר מי שחלה ונטה למות כו' אם יש לו פרקליטין גדולים ניצול כו' ואלו הן פרקליטין של אדם תשובה ומעשים טובים ואפי' תשע מאות ותשעים ותשעה מלמדים עליו חובה ואחד מלמד עליו זכות ניצול שנאמר אם יש עליו מלאך מליץ אחד מני אלף להגיד לאדם ישרו ויהננו ויאמר פדעוהו מדרת שחת כו', יעו"ש. ומבואר שם שריבוי זכויות מועיל להציל.

והנה אחרי הדברים והאמת שנתבארו לעיל (ובפרט באות יג) האיר ה' את עיני וזכיתי להבין בס"ד פשט מחודש בגמ' דברכות (מו), וז"ל הגמ' שם: ר' זירא חלש, על לגביה ר' אבהו, "קביל עליה אי מתפח קטינא חריך שקי עבידנא יומא טבא לרבנן" כו'. ע"כ.

ומפשטות הגמ' שם משמע שר"א קיבל ע"ע כן כדי שייחשב לזכות ר"ז ועי"ז יתרפא, והוי כנודר צדקה לזכותו או לומר משניות או תהילים לרפואתו. (ולא משמע שם שעשה כן בתורת "סעודת הודאה" על העבר אלא קיבל ע"ע כן עבור העתיד כדי

טז. וכיארור הענין שבזה נראה לומר בשני אופנים, הדנה לעיל (אות יג) נתבאר דיסוד הגמ' בעירובין (סד). הוא שע"י עניני "קדושה" (כגון ס"ת או תפילין או הקדש) מתברכים נכסיו, וממילא י"ל דע"י שנותן לת"ח שהוא הלומד ומעמיד את התורה (ויעו' במכות כב: כמה טיפשי שאר אינשי דקיימי מקמי ס"ת ולא קיימי מקמי גברא רבה, דאילו בס"ת כתיבי ארבעים ואחו רבנן בצרו חדא, ע"ש), ה"ז ממילא נחשב לעוד אופן של "קדושה".

דהיינו לאופן זה עצם הנתינה לת"ח גורמת ברכה (מצד ה"תורה" שבו, דנחשב כ"חפצא של קדושה", וא"כ זהו עוד אופן ישיר להשקיע בעניני קדושה בנוסף להנזכר בעירובין שם - ס"ת תפילין והקדש).

ועוד י"ל שזוהי נתינה לקדושה באופן עקיף, דע"י נחשב כמו "הקדש" (כנ"ל אות טו), ויש להוסיף בזה ביארור ע"פ הגמ' במנחות (ק). בכל מקום מוקטר מוגש לשמי כו' אלו ת"ח העוסקים בתורה בכל מקום מעלה אני עליהן כאילו "מקטירין ומגישין לשמי", ועוד שם - מאי בלילות א"ר יוחנן אלו ת"ח העוסקים בתורה בלילה מעלה עליהן הכתוב כאילו "עוסקים בעבודה", ועוד שם - ת"ח העוסקין בהלכות עבודה מעלה עליהם הכתוב "כאילו נבנה מקדש בימיהם", ועוד שם - כל העוסק בתורה "כאילו הקריב עולה מנחה" כו', יעו"ש. וא"כ כיום שאין מקדש ומזבח נחשבים הת"ח תמורתם ולכן המהנה ת"ח כיום ה"ז כאילו הקדיש בזמן ביהמ"ק. ודו"ק.

ולאופן זה הנתינה לת"ח היא במקום הקדש בזמן הכית, ומדין "קרבן". (ובאמת נראה דתרווייהו איתנהו, והנותן לת"ח יש בו שתי מעלות - נתינה ל"תורה" ונתינה ל"הקדש", הדוא כולל גם קדושת תורה וגם קדושת מקדש. ודו"ק).

יז. ועומק הענין שבזה נראה לבאר ע"פ מש"כ בקובץ באו"י (גל' קה עמ' לט) ששמן המשחה שעשה משה (כח התורה) בו נמשחו הכהנים והמלכים, ועוד נתבאר שם ביתר

והנה לעיל (אות יג) הבאנו מש"כ רש"י בברכות (מב). "תכף לת"ח המקריבו אצלו ומארחו בביתו ברכה בביתו", יעו"ש, והדבר ברור דרש"י חיבר הגמ' בברכות (י: עס הגמ' בעירובין (סד). כדי לבאר הגמ' בברכות (מב.), דהמהנה ת"ח ה"ז נחשב כקרבן, וע"י קרבן מתברכים נכסיו, וממילא זהו מש"כ הגמ' הנ"ל דתכף לת"ח ברכה, דהיינו תכף לת"ח המקריבו אצלו ומארחו בביתו ברכה בביתו כלשון רש"י. ודו"ק! [להיפך מצינו בסנהדרין (צב). כל שאינו מהנה תלמידי חכמים מנכסיו אינו רואה סימן ברכה לעולם!].

וע"ע בברכות (סג). שמי שנותן את קדשיו לכהן לו יהיה ממון הרבה, ושם (סג:) המארח ת"ח בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו עאכ"ו (שיתברך), ונלמד כק"ו מעובד אדום שהכניס הארון לביתו ונתברך. יעו"ש. וע"ע שם (סד). כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה כאילו נהנה מזיו שכינה. [ועי' תנב"א רבה פ"יב) מכאן אמרו חכמים ירבה אדם סעודתו עם ת"ח. ובמדר"ת (פר) מסעי את ג. ומה מדבר כך על שקבל את ישראל, המקבל ת"ח לתוך ביתו עאכ"ו].

וע"פ כל זה נראה דכוונת ר' אבהו היתה לעשות כמו שנתבאר לעיל (אות יג) שע"י שיתן ל"הקדש" יגרום שפע ברכה וע"י יתרפא ר"ז, וכיום שאין בית מקדש הרי שהאופן לעשות זאת הוא ע"י שיהנה ת"ח, וייחשב כאילו הקריב קרבן, וזהו הענין של "יומא טבא לרבנן" (שנדר ר' אבהו לרפואת ר"ז)! דהיינו אופן ההקדש השני המוזכר לעיל (ריש אות יג) אפשר לקיימו גם כיום ע"י שמהנה ת"ח מנכסיו! ודו"ק היטב.

[ויעו' בשבת (ק"ח: בסוה"ע) ואמר אביי "תיתי ל"י" וכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתיה "עבידנא יומא טבא לרבנן", וע"ש רש"י (ק"ט). ד"ה תיתי לי - ישולם שכרי, דהיינו מה שעשה סעודה ל"רבנן" נחשב לו זכות, וכמשנ"ת].

ויעו' בנדריס (סב.) כל המשתמש בכתרה של תורה כו' ק"ו ומה בלשצר שנשתמש בכלי קודש כו' המשתמש בכתרה של תורה כו' עאכו"כ, יעו"ש. ועוד שם - מה כהן נוטל חלק בראש אף ת"ח נוטל חלק בראש. ומבואר דת"ח נלמד מכהן ומכלי המקדש מק"ו, וזהו כמשנ"ת. וע"ע מגילה (כת). כל ת"ח שמברך לפניו אפי' כה"ג ע"ה כו', והוריות (יג.) ממזר ת"ח קודם לכה"ג ע"ה. ואין להאריך כאן יותר.

הרחבה (בגל' קיא עמ' קנה וביותר בגל' קיג עמ' קלו-קלז) שכח התורה כולל בתוכו כח הכהונה והמלכות והם באים מכוחו, וע"ע מש"כ שם (גל' קיז עמ' קמט) בשם מו"ר הגר"י הוטנר זצ"ל שבבית שני נתאחדו כוחות התורה והמלכות.

ולפ"ז נ"ל דאחר התורבן חזר גם הכח דכהונה להכלל בשורשו בתוך כח התורה, ולא נאבד, ומה"ט נחשבים הת"ח שעוסקים בתורה כביהמ"ק וכעבודה כנ"ל!



הרב אברהם אלימלך בר"ג בריוול

בסוגיא דשומא הדר והמסתתף

מח' הראשונים אם צריך קנין כשמחזירה ללוה א-ב / מח' הפוסקים בנתייקרה, וכיארז אם נפקע הגבי' למפרע או להבא ג-ה / כיארז דעת הרא"ש בהשביחה ונתייקרה ו' / בגמ' זכנה וכו' וכיארז תוד"ה זכנה - ד' / מח' הרא"ש ותוס' באורתה ח-ט / ירושה מהלוה בזכות סילוק י-יא / ירושת הבעל בזכות סלק אם הוא ראוי ודין שאר יורשים יכ-יג / דעת רש"י ורמב"ם באגב' איהו בחובו יד-טו / מח' הראשונים אם שומא הדרה כשטרף מלקוחות ומו"מ בסוגיא דתרי אפינא וברא"ש שם טז-כא.

ב. אמנם בנמוקי יוסף שם [דף ט: מדפי רי"ף, ד"ה אמר שמואל] מביא דעת הר"ן דא"צ קנין חדרש כשמחזירו המלוה, דכיון דתקנו רבנן דשומא הדרא א"כ אף כשהגבוהו מתחילה על דעת כן הגבוהו ובחזרת השטר של מלוה, ומסתלק ממנו סגי, [ודברי הגמ' שם דבעי למכתב שטר זכיני מפרש באופן אחר], וכתב שכן נר' מדברי הרמב"ם שכתב (פכ"כ ממלו"ל הט"ז) מסלקין לו מאותה קרקע ומשמע שא"צ קנין אחר עכ"תו"ד נמו", ועיי' בחי' הר"ן בפנים שכ' ב' טעמים מ"ט א"צ קנין או מטעם דע"ד כן הגבוהו מתחי' כמובא בני" או דהפקר ב"ד הפקר.

ובשו"ע (סי' קג סעיף ט) העתיק לשון הרמב"ם וכ' הש"ך (סק"י) דמשמע דס"ל דא"צ קנין, ובסק"י י"א מבאר דלשיטה זו הדרא ארעא מקטן (ודלא כהריטב"א) כיון דא"צ קנין, וכמו"כ צ"ל לדרך זה אם מלוה לא ירצה להסתלק א"צ לדין כפיה על המצוות אלא נוציאנו מהקרקע בכח, שיש ללוה זכות בשדה שאם יביא מעות ה"ז שלו בלא קנין.

ולטעם שכ' הר"ן דהוא משום הפקר ב"ד הדבר פשוט היאך נפקע ממלוה בלא קנין אף שהיא שלו לגמרי הפקידוהו חכמים מכח הפקר ב"ד ללוה בלא קנין, אך לטעם שכ' שע"ד כ"ד הגבוהו תחילה צ"כ גדר הדבר האם הוי תנאי שאם יסלקו לוה אינה שלו למפרע ולא משמע כן בגמ', וגם היאך אוכל הפירות, וצ"ב בזה.

ב"מ דף לה, אמרי נהרדעא שומא הדר עד תריסר ירחי שתא, ואמר אמימר אנא מנהרדעא אנא וס"ל שומא הדר לעולם והלכתא שומא הדר לעולם משום שנאמר ועשית הישר והטוב, ופירש"י שומא הדר, נכסי לוה ששמו ב"ד לבעל חוב חוזרין אליו (ללוה) אם נותן מעות לב"ח, עכ"ל, ובהמשך סוגית הגמ' דנו אם מכרה המלוה או מת ועוד פרטים בזה. [יתבאר הדברים להלן בעזהש"ת].

א. והראשונים נחלקו בגדר הדין של שומא הדרא, ודבריהם סובבו על דברי הגמ' בפ"ק (דף טז:) שיש שם משמעות שכשפודה הלוה קרקעו מיד המלוה מדין שומא הדרא צריך שטר זכיני, דמדינא של מלוה לגמרי היא ורק משום ישר וטוב צריך להחזירה לו וא"כ צריך קנין מחדש וכן פי' דברי הגמ' הרמב"ן והרשב"א, וכ"כ הריטב"א בסוגיין, והוסיף דמטעם זה אין המלוה צריך להחזיר ללוה כל הפירות שאכל עד שהלוה מסלקו, דשלו לגמרי היתה ועכשיו חוזר ומוכרה, עוד הוסיף דלפי"ז אם שמו ב"ד נכסי הלוה לקטן, לא הדרא עד ידיע לאקנויי.

ולפי דרך זה צ"ל שתקנה זו היא מצוה בעלמא על המלוה ולא זכות ממונית שיש ללוה בגוף השרה, ואם לא ירצה מלוה לחזור ולמוכרה לו יש בזה רק דין של כפיה על המצוות, שנכפהו לקיים תקנת חכמים לחזור ולמוכרה ללוה, [וכן מבאר בשיעורי ר"ש דף טז: ע"ש].

וביאור הדברים שמעתי (מהגאון ר' שלום סגל שליט"א), דכשב"ד מגבין קרקע למלוה, אין כחו בשעבוד השדה אלא משום חוב ממון שיש ללוה, והשדה שוה ערכה, אבל אי"ז זכות משום גוף השדה, ועיי' בכתובות (צא:): בעובדא דקטינא דאביי, דאם נתנו יתומים מעות לב"ח של אביהם כשירשו ממנו קרקע, וא"ל שנותנים דמי ארעא, שוב ל"מ ב"ח לגבות מזה, [וכן מבר' בכ"מ דיתומים מצו לסלוקי בזווי] וביאור הראשונים שם דהוי כהגבוהו וקנו ממנו, ולכן אמרו בגמ' דתו לא מצי ב"ח לגבות מזה עוד, וצ"ב דלא היה שם קנין למלוה וחזרו לקנות ממנו, והיאך נפקע השעבוד, וצ"ל דכיון דעיקר שעבודו של מלוה הוא זכות לגבות חוב הממון ע"י השדה, א"כ כשנותנים לו מעות במקום השעבוד כששדה קונין ממנו זכות השעבוד, שהרי זה מה שיש לו בשדה, ודוק.

וכענין זה מבר' במה שכ' הראשונים שאם ב"ד מכרו נכס' לזה המשועבדין לב"ח, והגבו המעות למלוה, שוב אין יכולים להגבותו לב"ח אחר של לזה מהשדה [עיי' תשו' הרשב"א הובא בב"י סימן ק"ד סעיף ד', ובעוד כמה מקומות] ואף שלא הגיע שדה לידו של מלוה, מ"מ שעבודו נפקע כיון שגובה מעותיה, והטעם כנ"ל דזכות שעבודו הוא רק זכות הממון שבה, והדברים ידועים.

וכל זה מן הדין הוא רק קודם גביה, אבל אחר שהגבו ב"ד הקרקע עצמה למלוה הרי היא שלו לגמרי דמכח שעבודו יש לו זכות לגבותה ונעשה עצם הקרקע שלו ולא רק זכות ממון. רק תקנו חכמים משום ועשית הישר והטוב שגם לאחר גביה נשאר למלוה בשדה רק הזכות ממון כמו קודם גביה, ואף שגוף הקרקע שלו, מ"מ זכותו בה הוא רק מכח חוב הממון שהיה לזה חייב לו, ולכן אם יפרע הלוה ממנו הרי הוא מחליף כח הגביה שיש למלוה בשדה על המעות, כמו שהיה יכול לעשות כן קודם גביה, דוק היטב והדברים נכונים מאד.

ועיי' בטור סימן קג (סעיף כ) שמביא שיטה שאם השביח הקרקע אחרי שגבאה מלוה כגון שנתייקר, כיון ששומא חוזרת לעולם הרי המעות אצל הלוה עדיין כמלוה ואם יטול המלוה אותו שבח דממילא הו"ל כשנטל שכר מעותיו והו"ל כרביית, עכ"ד, ובב"י כ' שכן מבר' במגיד משנה (פכ"ב הי"ז).

ולכאורה היה נר' מדברים אלו שהדין של שומא הדרא הוא שיכול לזה להפקיע למפרע את גביית השדה ופורע עכשיו חובו, והיינו שמתחילה נעשה הגביה על תנאי שאם יפדנה לזה אינה של מלוה מעיקרא, ולכן בנתייקרה פודהו בדמי חובו דאם יתן לו יותר הרי פורע חובו ברביית, כן משמע לכאור' מתוך דברי המ"מ.

ובב"י בבדק הבית כ' ע"ז וז"ל: ובהוקרה אין טעמו נכון בעיני דאי מטעם דמיחזי כנוטל שכר מעותיו היאך אוכל הפירות, אלא ע"כ מכר גמור הוא וליכא משום חשש מיחזי כנוטל שכר מעותיו כלל, אלא אי איתא להאי דינא מטעמא אחרנא הוא דכיון דמשום ועשית הישר והטוב הוא די שיתן לו כדי חובו ולא שיצטרך לפדותה יותר מכדי חובו דאין זה טוב לו, עכ"ל.

ומבר' בדבריו דהוי מכר גמור וכונתו שאין השדה נעשית למפרע של לזה ולכן לא הוי רביית, וצ"ב אין נפקע הגביה אם הוא מכר גמור, ואין לומר דהב"י ס"ל כהראשונים דצריך קנין, ולשיטה דא"צ קנין יהיה השאלה של רביית שהרי להלן מביא ב"י דברי נמו"י, וגם דבש"ע מביא לשון הרמב"ם מסלקין ודייק הש"ך דא"צ קנין כנו' לעיל (אות ב).

ד. וצ"ל דלהני ראשונים דא"צ קנין, התקנה היא שנוכל להפקיע זכות המלוה בשדה מכאן ולהבא, ומש"כ נמו"י שעל דעת כן הגבוהו שנוכל לסלקו אין הכוונה על תנאי שאם יפדה הלוה קרקעו אינו של מלוה מעיקרא, אלא שמשעת גביה נשאר זכות ללוה בשדה לסלק את המלוה מכאן ולהבא.

ע"כ דאין כאן מיחזי, ודעת מ"מ י"ל דבפירות אינו ניכר כ"כ ואין כאן מיחזי.

[אח"כ מצאתי שמפורש כן בט"ו (ע"ד המחבר בסעיף ט') וז"ל: ול"ק מידי דדוקא אם זה מקבל מעות טפי ממה שנתן מיחזי כרבית אף שבאמת מקח גמור הוא מ"מ אסור משום מראית עין, עכ"ל].

ועי' באורים [סקכ"ז] והביאו הנתיחה"מ בחידושים סקט"ו] שמיישב קושיית הכר"ה מפירות, דכיון דמשכנתא בלא נכיתתא הוי א"ר לכן א"צ להחזיר. אך דבריו צ"ב שאיך תקנו לכתחילה הדין של שומא הדרא שהוא צד א' כרבית, והיה אפשר'ל דמשום תקנת ועשית הישר והטוב התירוהו חכמים כאן. אך לדברי הט"ו א"צ לכ"ז, ואולי זהו כונתם. ודוק.

וע"ד זה יש להבין ג"כ דברי הסמ"ע (ס"ק י"ז) שר"ל דלדעת מ"מ שבנתייקרה אין מחזיר אלא כרמי חובו, הוא דוקא בנתייקרה אבל אם נשבח השדה ממילא צריך ליתן לו השבח כיון שהוא ניכר, [ע"ש שנסתפק בה], ולכאור' צ"ב מאי נפ"מ בין נתייקרה לנשבחה הא בכל אופן הוי רבית וכן הק' בש"ך (ס"ק יג) וחולק ע"ז, ולפשמנ"ת דאינו רבית ממש רק מיחזי, י"ל דבנשבחה השדה כיון שניכר שנתן לו עבור השבח אינו נראה כ"כ כמוסיף על חובו כמו שבנתייקרה שאין היוקר ניכר, ודוק בזה, והש"ך פליג דגם בזה נר' כרבית.

ו. והרא"ש חולק על דברי המ"מ וז"ל: (בסימן ד) הא דאמרינן שומא הדרא היינו במקרקעי אבל במטלטלי לא (הטעם דמטלטלין שאני עי"י פלפולא חריפתא משום תיקון העולם כמו שאין טורפינן מלקוחות, וצ"ב דמלקוחות לא גובין דלא סמך מלוה עלייהו או משום קלא, וזה לא שייך כאן. ועי"י בסמ"ע (קג ס"ק יג) טעם אחר, וע"ע בתומים סק"ט) ובמקרקעי נמי דוקא בשלא השביח המלוה או שלא נתייקרו הקרקעות, אבל נתייקרו הקרקעות לא מסתבר כלל שיצפה הלוה כל ימיו אם

יש להביא סמך ליסוד זה דאין השדה נעשית למפרע של לזה, מדברי הירושלמי בכתובות פ"י ה"ו דאמרי' התם פישר מן הראשון אין השני גובה השדה, והכונה בזה נר' מתוך דברי האור שמח (ע"ד הר"מ פכ"ב הט"ו) דאיירי בגבה בע"ח מוקדם את הקרקע, ופדה הלוה קרקעו עם מעות, [מד"ן שומא הדר] אין המאוחר גובה אח"כ השדה אם לא כתב לו דאיקני - דהוי כקונה נכסים לאחר מכן ואם נפקע הגביה למפרע עדיין היה זכות למאוחר בזה, ודוק, [ועמש"כ עוד באו"ש שם].

[עיי' בס' ברית יעקב (ח"א סימן צו) שהאר"ך בדין אם יכול לזה לסלק המלוה מקרקע שגבה עם מטלטלין או שמא לא אמרו הדין דשומא הדרא אלא כשנותן מעות, ורצה לומר דלהראשונים שא"צ קנין חדש ונותן המעות בתורת פרעון חוב לכאור' ה"ה דמסלק במטלטלין כמו שיכול לפרוע החוב לכתחילה עם מטלטלין כשאין לו מעות כמבו' בסימן קא. ולהראשונים דצריך קנין חדש י"ל דצריך מעות דוקא. אמנם מדברי משנה למלך (פכ"ב מהל' מלוה הט"ו) נר' דרק במעות יכול לסלק ולא במטלטלין. ומהש"ך ס"ק יח יש לדייק לבי' הצדדין.

ולכאור' לפמ"ש"ב בגדר שומא הדרה שהוא משום דהוי כנותן לו זכות השעבוד שיש לו בקרקע ולא פריעת החוב נראה פשוט דלכל הראשונים לא מועיל לסלק במטלטלין דזכות השעבוד שיש לו בשדה הוא מעות וזה פשוט].

ה. ולפי מה שנתבאר י"ל שדעת המ"מ ג"כ שלא נפקע למפרע אלא מכאן ולהבא (כמו שמשמע בירושלמי) ולכן א"צ להחזיר הפירות, ומש"כ דבנתייקרה אם יתן כפי היוקר הוי רבית, כונתו רק משום מראית עין דנראה כאילו שנפקע למפרע הגביה ופורע חובו עכשיו ונותן יותר, וכן מוכח מלשונו שכתב דמיחזי כרבית, והב"י מקשה דאי משום מיחזי א"כ גם הפירות מיחזי, אלא

שהטור כתבו שהרי ברא"ש אינו מפורש כלל נפ"מ בין השביחה לנתייקרה ורק הטור מפרש כן, וא"כ מש"כ ברמזים הן לכאור' דברי הטור, ואולי כונת הש"ך שהטור חזר בו מדבריו שברמזים, וצ"ע.

ועל טעם שכ' הסמ"ע דקנאה בשינוי הק' הש"ך דלפי"ז צריך להיות הדין ג"כ בששינה המלוה השדה ולא השביחה כיון שיש כאן שינוי וא"כ צ"ע על רמ"א שהשיג ע"ד המחבר במש"כ בהשביחה הדרא כדמי חובו [כרעת מ"מ] וכ' רמ"א דלא הדרה כרעת הרא"ש ולעיל בשינה השדה ולא השביחה כ' המחבר דהדרה והרמ"א לא השיג.

ולפמשנ"ת בכיור דברי הסמ"ע א"ש היטב, דאין כאן קנין שינוי ממש, אלא דהוי כשדה אחרת כיון שנוסף בה שבח שעליה ל"ש לומר שומא הדרה, וחלק נוסף זה משנה את השדה כולה, אבל בשינה ולא השביחה אין כאן חלק נוסף שהיא שלו לגמרי והיא אותה שדה וצ"ל שומא הדרה, ודוק ופשוט.

ועכ"פ מה שמב' ברא"ש בנתייקרה דצריך ליתן לו כשויה של עכשיו, גר' דאם נאמר שא"צ קנין וסילוק המלוה מהשדה הוא בגדר של להחליף הגביה במעות כמושנ"ת למע' (אות ג') א"כ מדינא לא היה צריך לתת לו אלא כדמי חובו שזכותו של מלוה בשדה רק מכח סכום החוב, רק משום תקנה שלא תנעול דלת ס"ל להרא"ש דמסתבר שיתן כשויה עכשיו, [ולדעה שצריך קנין יש לדון לכאן ולכאן, ודוק].

ז. בהמשך דברי הגמ' פשיטא שמו ליה לבעל חוב, ואזל איהו ושמה לב"ח דידיה [פי' ע"י גביית ביד-שט"מ, ועיי' להלן אות טו'] אמרינן ליה לא עדיף את מגברא דאתית מיניה, זבנה, אורתה, ויהבה במתנה, ודאי הני מעיקרא אדעתא דארעא נחות ולא אדעתא דווי נחות, עכ"ד הגמ'. ומבואר דלא תקנו זכות ללוה לסלק מהמלוה אם מכרה לאחר, דהקונה ירד אדעתא לקנות

יתייקרו הקרקעות שיפרה קרקעו ואיכא נעילת דלת בפני לוי, עכ"ל. ופשוטות היה נראה מהלשון דס"ל בהשביחה או נתייקרה דלא הדרא כלל.

אמנם בטור מביא דעת א"א הרא"ש שאם השביחה מלוה אינה חוזרת כלל, אפי' אם ירצה לזה ליתן לו ההוצאה, ואם נתייקרה חוזרת אם יקחנה כפי היוקר ששוה עכשיו, וצ"ב מאין פי' כן בדברי הרא"ש, ועיי' בקי' פסקי הרא"ש (שהוא מהטור) שג"כ פי' כן דברי הרא"ש. ובפלפול"ח כבר העיר ע"ז שאינו מפורש בפנים, ויל"ע.

ועיי' בסמ"ע (ס"ק יח) שמבאר הטעם דס"ל דבהשביחה לא הדרא כלל משום דקנאה בשינוי, וצ"ב מה שייך בזה קנין הא של מלוה היא אלא תקנ"ח שיוכל לזה לפדותה, וצ"ל דכונתו שכיון שמשנה השדה מצורתה שבתחילה מפקיע בזה זכות לזה שיש בה לפדותה, דהוי כשדה אחרת, והוא מסתבר דאין כבר ישר וטוב כששינה השדה, משא"כ בנתייקרה שהיא אותה שדה.

וביתר ביאור שמעתי דהחלק שנשבח ודאי א"צ להתזויר שהרי שלו היא, וא"ו נקרא כיורד לשדה חבירו שהרי בשעה שהשביחה היתה שלו, ושבח זה בא משדה שלו משא"כ השביח שדה חבירו שהשבח ג"כ של חבירו, וכיון שחלק השבח שלו וחלק זה משנה את כל השדה ופנים חדשות באו לכאן, לכן אין כבר על כל השדה הדין של שומא הדרא.

ובש"ך (ס"ק יד) ר"ל שגם בהשביחה ס"ל לרא"ש דהדרה אם יתן לו כל השבח, ומש"כ הטור דלא הדרה היינו כשנותן לו רק ההוצאה, וכ' דאף שברמזים מב' כהסמ"ע דלא הדרא כלל מ"מ גר' שאין דעת הטור כן, וצ"ע ג' ע"ד שהרי הטור כ' הרמזים כמב' בהרבה מקומות (והש"ך עצמו כ"כ בסי' תי"ט ס"ק ג', ע"ש) ועיי' שדי חמד [חלק ו', כללי הפוסקים סימן יא ס"ק טז-יז] שיש מקומות שאחר כתבן, אך כאן מוכח לכאור'

לסלקו, משום דהיורש נחת אדעתא דארעא כמו לוקח, כתב הרא"ש (ע"ד הגמ' להלן גבי שמו לאשה) דסתם יורש מהדר ולא אמרו דאורתה לא מהדר אלא כשכתבה לא' מיורשיו בחייו דומיא דזבנה ויהבה במתנה אבל יורש דממילא במקום המוריש קאי ומחזיר, עכתו"ד, ובטור (ק"ג סעיף כד) הביא בשם הרא"ש בתשו' (כלל פ ס"ה) דה"ה כשיש ב' יורשין לא מהדר דקיל האחים שחלקו לקוחות הן, וא"כ הרי א' מוכר חלקו בקרקע לשני ואדעתא דארעא נחות, אבל ביורש א' ולא כתבה בחייו מחזיר.

[ויל"ע למה לא פירש הרא"ש דבגמ' איירי בב' יורשין ולא נצטרך לומר שהורשה מחיים שהוא יתור סתום לכאור, ואולי משמע ליה לשון אורתה שהוא הורשה כמו זבנה ולא שירש בנו ממילא, וכן משמע מדלא פי' הרא"ש מיד דברי הגמ' אורתה בכה"ג, ורק בסוף כשק"ל משמו לאשה מיישב דלמע' מיירי בכתבה בחייו, ואם נאמר דמשמע ליה הלשון כך א"ש מה שלא פי' מיד ודוק. אך עיין בש"ך סקי"ט שמיאן בדברי הרא"ש דבכמה דוכתי בש"ס משמע אורתה ממילא].

ובתוס' (ד"ה לוקח הוי) מבואר דלא כהרא"ש דכל יורש לא מהדר, ועיי' בב"י (סעיף כד בבדק הבית) שמדייק גם מהרמב"ם כן, ולכאור' יל"ד כן גם מדברש"י בדברי הגמ' להלן דבעל הוי לוקח ולא יורש [דלגבי לא מהדרין כ' רש"י דא"י לומר יורש אני ולגבי לא מהדר לא כ' כן, ומשמע דק"ל דגם יורש לא מהדר, ולכן כ' בסתמא דלוקח מהדר וכמו שתי' התוס' דנקט לוקח משום לא מהדרין, ודוק].

ט. וצ"ב לדעת תוס' והרמב"ם הא דלא מצי ליה לוקח מיורש, דבשלמא זבנה שייך לומר דכיון שהלה רצה לקנות הקרקע אין יורש וטוב להוציאה ממנו, ואינו כהמלוה שלא נתכוין כלל לקנותה וקבלה רק משום חובו, ובמתנה ג"כ י"ל שקיבל שדה זו במתנה ויש לו חפץ בגוף השדה ואין יורש

השדה, ולא כמלוה שבאה משום חוב ממון ולא רצה לקנותה דוקא, לכן שייך שפיר יורש וטוב שיחזירנה ללוה שלקחה ממנו בע"כ. אבל לוקח אין יורש וטוב להוציאה ממנו, משא"כ כשהמלוה נתנה לב"ח שלו שגם הוא לא נתכוין לקנותה יכול ליה הראשון לסלקו שגם ממלוה היה יכול להוציאה א"כ לא קבל מלוה השני זכות בשדה יותר ממלוה ראשון.

ובתוס' (ד"ה זבנה) הקשו על מה שאמרו דזבנה א"צ לוקח להחזיר וז"ל: וא"ת ואמאי לא מהדר נימא מה מכר ראשון לשני כל זכות שתבא לידו וי"ל דהראשון מן הדין נמי אין מחזיר שמוכרה היא לו שהרי אוכל פירות בלא נכיתתא אלא משום ועשית הישר והטוב מהדר ולכן שני לא מהדר, עכ"ל.

וביאור דבריהם נר' דס"ל בקושיהם שיש ללוה זכות בגוף השדה אף כשהיא אצל מלוה וכמושג"ת להראשונים דא"צ קנין, ולכן הקשו אף דאין כבר יורש וטוב אצל לוקח, מ"מ הרי לא קנה ממלוה אלא מה שיש למלוה וכיון שכל זכות המלוה בשדה הוא כל עוד שהלוה לא יסלקנו א"כ רק זה מוכר ללוקח ולמה לא יוכל ליה לסלק הלוקח, ותירצו דמן הדין השדה לגמרי של מלוה ורק מצוה יש עליו להחזיר ללוה וכדעת הראשונים דצריך קנין, ולכן גבי מלוה איכא מצוה וגבי לוקח ליכא מצוה, כן נר' לכאור' ברקדוק דבריהם, ואם הוא נכון יש להוכיח מתוס' כאן דצריך קנין, [ובשאר ראשונים לא נזכר הקושיא].

אך צ"ב א"כ לדעת הראשונים דא"צ קנין ויש ללוה זכות בגוף השדה מה יענו על קושיית תוס', וצ"ל דלכתחילה יש למלוה זכות בשדה לגמרי אם ימכרנה לאחר כיון דאצל הלוקח לא יהיה יורש וטוב להוציאה, וכל התקנה שיש זכות ללוה הוא רק אם בסוף לא מכרה ודוק. [אך בתירוצ' התוס' אין להעמיס כן, ודוק].

ח. וע"מ שאמרו בגמ' אורתה פי' שמת המלוה והוריש השדה לבנו, אין הלוה יכול

י. בהמשך דברי הגמ' שמו לה לאשה ואינסיבא או שמו מינה דאשה ואינסיבא ומתה בעל בנכסי אשתו לוקח הוי לא מהדר ולא מהדרינן ליה דאמר ר"י בר חנינא באושא התקינו האשה שמכרה בנכסי מלוג בחיי בעלה ומתה הבעל מוציא מיד הלקוחות. ע"כ.

ביאור שמו לאשה היינו אשה שלוו ממנה [כשהיתה פנויה] ושמו לה ב"ד קרקע מהלוח, ואח"כ נשאת והכניסה הקרקע לבעלה להיות נכסי מלוג ואח"כ מתה [כ"מ ברש"י דמה שאמרו מתה בציור הב' קאי גם על שמו לאשה, דבחייה עדיין אינו לוקח והקרן שלה, ועיי' בבב"י סעיף כ"ה] שיי"מ דרישא קאי בחייה וע"ע באריכות בש"ך ס"ק יט ובקצה"ח סק"ט, ואכמ"ל דינו של בעל כלוקח ואין הלוח יכול לסלקו מהקרקע דהוי כזבנה, וכי התוסי' (ד"ה לוקח הוי) דגם אלו היה דין בעל כיוורש לא היה צריך להחזיר כדאמר' וזנה או אורתה, אלא משום שמו מינה דאשה נקט לוקח הוי, והרא"ש כ' דאילו היה יורש היה צריך להחזיר דאורתה הוא דוקא בכתבה מחיים, ונתבאר מחלוקתם לעיל (אות ח-ט).

ושמו מינה דאשה היינו אשה שלותה מאחר ואח"כ שמו ב"ד קרקע שלה ונתנו למלוח, ונשאת לבעל ומתה, אזי אין הבעל יכול לסלק המלוח מקרקע ששמו מינה, ואילו היה דינו כיוורש היה יכול לסלק דיוורש מסלק את המלוח שגבה קרקע ממורישו, אבל הבעל אינו מסלק שדינו כלוקח.

יא. ומתבאר מתוך דברי הגמ' דאם מת לוח יורש בנו זכות לסלק הקרקע מהמלוח וצ"ב בטעם דין זה, ולדעת הראשונים דא"צ קנין, ונתבאר שנשאר ללוח זכות בגוף השדה מוכן היטב דזכות זה הוא זכות ממונית בגוף השדה ושייך בו דין ירושה, אך לדעת הראשונים צריך קנין ונת' שהוא מצוה בעלמא על המלוח שחייב לחזור ולמוכרה ללוח, נמצא שאין זה זכות ממונית של לוח בגוף השדה ומה שייך בזה ירושה

וטוב להוציאה ממנו, אבל ירושה מה שייך לומר אדעתא דארעא נתות הלא מה שיש לאביו הוא יורש ואין לומר כאן שיש לו איזה רצון בגוף השדה ומשום כך קבלה דהלא ירש ממילא, ולכאוי' זוהי סברת הרא"ש, ועיי' בחי' הר"ן שמביא י"מ כדעת הרא"ש משום האי טעמא דממילא יורש ולא שייך לומר אדעתא דארעא נתת.

וצ"ל בסברת תוס' דכל העברת רשות בגוף השדה ממלוח לאחר, כשאינה משום חוב ממון (כמו בשמה לב"ח ידיה) מפקיע זכות הלוח מלסלקו, כיון שגדר הסילוק הוא דזכות המלוח בשדה לאחר גביה הוא כמו קודם גביה (כמשונות בארוכה באות ד) והיינו שזכותו רק משום חוב ממון שיש לו, א"כ כ"ז הוא רק כשהיא אצלו אבל כשירש הבן גוף השדה אין זכותו משום חוב הממון שהוא ירש גוף השדה וא"כ לא אמרי' שומא הדרא, ואדעתא דארעא נחית אין הכונה שרצה לקנות דוקא שדה זו, אלא שקבל השדה לא משום חוב ממון. ודוק.

ואף דכל מה שנתבאר הוא לדעת הראשונים דא"צ קנין, מ"מ י"ל טעם זה גם למאן דס"ל דהוי מצוה מ"מ המצוה היא רק על המלוח שיורידתו לשדה קודם גביה היה מכח חוב ממון, משא"כ כשיורש שדה וקבל גוף השדה מאביו שלא מכח גבית חוב, לא עשו חכמים התקנה, [וא"ש לפי"ז מה שדקדקנו מדברי התוס' לעיל דס"ל דצריך קנין כמבואר באות ז].

וכשנדקדק בדברי הרא"ש נראה שגם הרא"ש ס"ל ד"ז דבהעברת רשות צ"ל שלא היה תקנת ועשית הישר והטוב כמושנ"ת, אלא הטעם שורש צריך להחזיר הוא משום דבמקום אביו קאי דהיינו שכאילו הוא קבלה ג"כ מסיבת חוב ממון דירושה אינה העברת רשות אלא שנעמד במקום אביו, ודוק, [אמנם בחי' הר"ן מפורש הטעם דיוורש צריך להחזיר דלא רצה לקנות השדה כמוש"כ למע'].

לכאור, כיון שמת לזה הרי לא שייך המצוה כבר ולמה צריך להחזיר ליורשו.

ושמעתי לכאר דאף שהיו מצוה בעלמא על המלוה מ"מ נקרא שיש ללוה זכות בזה משום האי מצוה, ואי"ז רק מצוה כלפי שמיא, רק מצוה ממונית של מלוה ללוה ואף שאין יכול להוציא ממנו יכול לזה לתובעו לקיים המצוה, וממילא שייך בזה גם דין ירושה, ודוגמא לזה מצינו במלוה שלקח רבית קצוצה שצריך להחזיר, ודעת הרבה ראשונים שהוא רק מצוה ואין יורדינו לנכסיו רק כופין אותו לקיים המצוה, וכן נפסק בשו"ע י"ד סי' קס"א (סעיף ה), ומ"מ מבואר שם דלוה יכול לתובעו (עיי' ט"ז סק"ג), וגם יש בזה דין ירושה (בדג"מ שם נסתפק בלשון הפסוק, אך עיי' ה"ד סק"ד שם) בפשיטות כן וכ"מ בכל בו - והד"מ נרחק בדבריו) ועכצ"ל כמוש"כ שמשום המצוה יש זכות ללוה בזה וה"נ צ"ל לגבי שומא הדרא, ולכן צריך להחזיר גם ליורש.

יב. בתוס' בסוגיין (ד"ה לוקח הוי) הקשו מהא דאמרי' בב"ב פ' יש נוחלין דבעל דטבא ליה עבדו ליה, והיינו שמה שנתנו בו חכמים דין לוקח הוא כשטוב לו, ואם עדיף לו להיות יורש יהיה כדין יורש וכן להיפך, וא"כ ה"נ למה לא נימא דכשלקחו מהאשה קרקע נקרא הבעל יורש ונצטרך להחזיר לו, ולמה אמרי' לוקח הוא ולא מהדרינן ליה, ותירצו דהא אמרי' התם דכשיש פסידא לאחריני לא אמרי' דטבא ליה עבדי ליה וה"נ אם נאמר דירוש הוא הוי פסידא למלוה שיוציאו הקרקע ממנו.

ובש"ך סקי"ט חולק על דברייהם, דהא דאמרי' דבמקום פסידא לאחרינא לא אמרי' דטבא ליה היינו לענין לעשותו לוקח, אבל יורש הרי מן התורה הוא יורש, ולא עשאוהו חכמים כלוקח אלא לטובתו אבל כשאין טוב לו השאירוהו כירוש אף אם הוי פסידא לאחריני כיון שזה דינו.

וליישב קושיית התוס' מביא הש"ך דברי המרדכי שהק' קושית התוס' ות' בזה"ל

דשאני הכא ששמו ממנה קודם שנשאת, עכ"ל, ודבריו סתומים לכאור דמ"ש קודם נישואין ולאחר נישואין, ומבאר הש"ך דכונת המרדכי היא שייך בזה דין ירושה לבעל דזכות זה לסלק מקרקע שלקחו ממנה הוי ראוי ואין הבעל יורש בראוי, ומש"ה לא מהדרינן ליה, ומה שאמרו בגמ' הטעם דלוקח הוי היינו משום ציור הרישא בששמו לה דלא מהדר ואילו היה יורש היה צריך להחזיר ע"ש שמטיים בכמה אופנים.

ודברי הש"ך צ"ב היאך אפשר לפרש בדברי המרדכי הטעם משום ראוי דא"כ מ"ש קודם נישואין ולאחר נישואין, הא בכל אופן הוי ראוי, ואולי דאם שמוה ממנה אחר נישואין וכבר היה לבעל זכות פירות יש לו כבר זכות לסלק מכת קנין פירות, וצ"ב. ולולא דברי הש"ך היה אפשר לדעת דברי המרדכי דלא אמרי' דטבא ליה רק לענין נכסים שהיו לה אחר נישואין ולא על מה שלקחו ממנה קודם נישואין, כן משמע לכאור מסתימת דבריו.

ועצם חידושו של הש"ך דהוי ראוי נכון בטעם, דלא עדיף זכות לזה בקרקע המלוה משאר נכסים שצריכים להגיע מזכות ירושה וכדומה ולא הוי ממש ברשות האשה, וא"כ צ"ב ע"ד התוס' דמשמע בדבריהם דאי לאו משום פסידא לאחרינא היה הבעל יכול לסלק משום יורש והא הוי ראוי ואין יורש, וכ' האמרי' בינה דצ"ל פ' לדעת התוס' דהא דירוש מסלק המלוה מן הקרקע אינו משום דירוש הזכות מאביו (כמושג"ת באות יא) אלא חז"ל עשו תקנה מיוחדת על המלוה שיחזיר ליורש, והוי ישר וטוב דכיון דאילו היתה הקרקע ביד הלוחה היה יורש זה מקבלה ה"נ עכשיו שמביא מעות צריך להחזיר לו, ולפי"ז א"ש אף דבעל אין יורש בראוי מ"מ כיון שאילו לא שמוה מהאשה היה יורש הקרקע א"כ אף לדידיה תקנו שיוכל לסלק המלוה, [ולפי"ז א"ש גם לראשונים דהוי רק מצוה וא"צ למש"כ למע' דשייך בזה דין ירושה].

בענין זה החזו"א חו"מ ליקוטים סימן ד' סק"ה).

יד. בהמשך הגמ' אגביה איהו בחובו פי' אם לא שמוה ב"ד למלוה ע"כ של לזה וקם ליה מעצמו ולא הטרייתו לדין וא"ל טול קרקע זו בחובך (לשון רש"י) פליגי בה רב אחא ורבינא חד אמר הדרא וח"א לא הדרה מ"ד לא הדרה סבר האי זביני מעליא היא דהא מדעתא דנפשיה אגביה ומ"ד הדרא סבר לא זביני מעליא הוא והאי דאגביה מדעתיה ולא אתא לדינא מחמת כיסופא הוא דאגביה, עכ"ד הגמ'.

ולהלכה כתבו הרי"ף והרא"ש דק"ל רב אחא ורבינא הלכה כדברי המיקל ולא הדרא, ומבאר הרא"ש ולא מפקינן מיד המחזיק שהוא המלוה. ועיי' בסמ"ע סקט"ו שדן מי נקרא מוחזק לגבי מוח' הראשונים כטור כשהוציא המלוה בשדה ולא השביחה אם נוטל הוצאתו וכ"י ע"ז דהוי ספק וקולא לנתבע. ופסק בשו"ע דמלוה אינו מוציא הוצאתו מלוה, וכ"י סמ"ע ע"ז דנ"ל להיפך. ועמש"כ בקצוה"ח ובנת"י ע"ד. אך לכאו' מדברי הרא"ש כאן נר' כהסמ"ע. וכבר העיר כן באולם המשפט, ועיי' במלואי חושן הע' 45. וע"ע במאירי כאן שמביא ב' שיטות לענין הלכה דיי"א הדרא דכשתוזרת הוי קולא [ואין כונתו דלוה הוי מוחזק אלא כמוש"כ בריטב"א הישנים ע"ש ואכמ"ל].

והרמב"ם לא הביא הלכה זו שפירש"י באגביה איהו בחובו כלל, אלא שכתב (פכ"ב הי"ז) שאם המלוה ששמוה לו ב"ד שמה לב"ח שלו מדעתו לא הדרא, וכן כתב המחבר בשו"ע סעיף י, וכ"י הש"ך סקט"ז שכן פי' הר"מ דברי הגמ' אגביה איהו, דהיינו הפ"ח שנתנו ב"ד הגבה מדעתו לב"ח שלו, בזה נחלקו בימי' אם הוי כובנה דלא הדרא משום שנתנה מדעתו, או הוי כשמוה ב"ד לב"ח ידידה דא"ל לא עדיף את מגברא דאתית מיניה וכמבר' בגמ' לעיל.

ולכאו' כגונא שהלוחה הראשון נתנה מדעתו כפירש"י ג"כ יסבור הרמב"ם דלא

יג. ועיי' בנתיה"מ [ס"ק א] שמביא דברי הש"ך דהוי ראוי, וכתב דלפי"ז כשמתה האשה אף דהבעל אין יכול לסלק המלוה דהוי ראוי, מ"מ שאר יורשיה יוכלו לסלקו, שכן הדין בכל ראוי שאין הבעל יורש או הירושה עוברת לשאר יורשיה, ודבריו מתורשים דלכאו' לא משמע בגמ' כן, ועוד שמעתי שיש להוכיח מתוס' שלא כדבריו דהנה לכאו' לפי"ד צ"ל גם לדעת הראשונים דהטעם הוא כמשמעות הגמ' דבעל ל"מ לסלק משום דלוקח הוי, א"כ שאר יורשים יוכלו לסלק, כיון דאין הבעל מקבל הזכות משום דלוקח הוא, כן נר' לכאו', וא"כ יש להוכיח מדברי התוס' שאינו כן, שהרי תוס' כ' הטעם דלא אמרי' דטבא עבדו ליה דהוי פסידא למלוה, ואם כשאין הבעל מסלק יכולים שאר יורשים לסלקו אין כאן שום פסידא למלוה, דממנ"פ יוכלו לסלקו ומ"ש אם יהיה זה הבעל או שאר יורשים, ומוכח מדבריהם שאם הבעל א"י לסלק גם שאר יורשים ל"מ לסלק, וצ"ב למה לא נאמר באמת כדברי הנתיבות.

והנה לפמשנת' לעיל (אות הקודם) בשם האמ"ב דדעת התוס' דלירוש מהדרין הוא תקנה מיוחדת לירוש ולא שירוש זכות הסילוק, מובן היטב מדוע אין לשאר היורשים זכות לסלק, דמה שתקנו לירוש הוא רק משום דאילו היתה השדה ביד הלוה היה יורשה לכן תקנו זכות גם לו שיוכל לסלק המלוה, משא"כ כאן הרי אילו היתה ביד האשה היה הבעל יורשה, וא"כ אין מקום לתקן לשאר יורשים זכות לסלק רק לבעל, ולבעל אין זכות משום דלוקח הוא, ופשוט.

ודברי הנתיבות נכונים בדעת הש"ך דס"ל זכות הסילוק עובר בירושה מהלוה, ולכן הבעל אין יורש דהוי ראוי, וע"ז כ' הנתיבות דילך לשאר יורשים, ולולא דבריו לכאו' היה אפשר"ל דגם אם זכות הסילוק עובר בירושה, מ"מ אם לא היה יורש השדה לא מסתבר שיירש הזכות לסלק ודוק בזה, (ועמש"כ

טו. נחלקו הראשונים במלוה שטרף קרקע מלקוחות שקנו מהלוה, אם יש תקנת חכמים של שומא הדרא, דהיינו שיצטרך להחזיר ללוקח אם יביא לו מעות כמו שתקנו בלוה, ומקור המחלוקת הוא על הא דאיתא בכתובות פ' מי שהיה נשוי (צא:): וז"ל הגמ' שם: ההוא גברא דהוה מסקי ביה אלפא זווי הו"ל תרי אפדני, וזיניהו תדא בחמש מאה ותדא בחמש מאה אתא ב"ח טרפא לתדא מינייהו הדר קטריף לאידך, שקל (הלוקח) אלפא זווי וקא אויל לגביה א"ל אי שויא לך אלפא זווי (הראשונה לחד) לחיי, ואי לא שקיל אלפא זווי ואתלתק. (משניהם), סבר רמי ב"ח למימר היינו מתני' אם אמרו היתומין הרי אנו מעלין על נכסי אבינו יפה דינר (דאין שומעין להן - ה"נ אין הלוקח יכול לומר לדידי שוה חד אפדנא אלפא זווי כדי לסלק הב"ח מן הקרקע במעות) א"ל רבא מי דמי התם אית להו פסידא ליתמי הכא מי אית ליה פסידא אלפא יהיב ואלפא שקל, עכ"ד הגמ'.

ובתוס' (ד"ה מאי) כתבו דהא דמצינו פלוגתא (בב"מ טו - וברף קי: ובב"ק צו). אם לוקח יכול לסלק ב"ח מקרקע המשועבדת לו במעות (קודם טירפא) היא רבא ורמי ב"ח כאן דלרמב"ח ל"מ לסלוקי, ולרבא מצי לסלוקי, אך הקשו ע"ז דמנין דלרבא מצי לסלוקי דילמא הכא מצי לסלוקי דלא היה רוצה ב"ח ליקח האפדנא אלא בה' מאות ולוקח רצה לסלקו כאלף אבל כשב"ח רוצה ליקח באותם דמים שרוצה לוקח אה"נ דל"מ לסלוקי, ותי' דמ"מ יסלקנו שישום לו קרקע כפלים על שויו, פי' דיכול לומר לו לדידי שוה שרה זו הרבה יותר מחובר ולא תקח אלא חתיכה קטנה. עכתי"ד.

וכתב הר"ן (ג. מדפי רי"ף) ואיכא מ"ד דדוקא בשלא החליטוה לראשונה ערין בה' מאה, אבל אם החליטוה ל"מ לסלוקי, דשומא לא הדרה אלא לבעלים אבל לא ללקוחות, משום דחזרת שומא אינה תורה אלא תקנ"ח היא משום ועשית הישר והטוב, לקוחות אינהו דאפסידו אנפשייהו (במה

הדרא, ואולי בזה אין מחלוקת וכר"ע מודו, אך לכאור' סברא דכיסופא דאמרי' בגמ' שייך גם בזה, ועיי' במאירי שמביא בשם הרמב"ם והרי"ף דברי הגמ' בסתמא ומשמע שמפרש בר"מ כרש"י, ואולי ס"ל דהרמב"ם למד המחלוקת בין בלוה ובין במלוה שקיבל השרה, ופסק הר"מ במלוה וכ"ש בלוה, ויל"ע בכ"ז.

טו. ובש"ך הנו' כ' רלענין הדין בגונא דפי' הרמב"ם, יודה רש"י לענין דינא דלא הדרה דויל בתר טעמא, וכונתו דהואיל ומקרי זבינא לענין לזה בעצמו ה"נ לענין ב"ח ששמה מדעתו לשני הוי כזבנה דאמרי' דלא הדרא, ועיי' בשט"מ בדברי הגמ' לעיל דאמרי' ואזל אינהו ושמה לב"ח ידידה, כותב כשם שיטה דמירי בב"ד דאי מנפשיה אפשר דה"נ פליגי בה רב אחא ורבינא כבהיא דלקמן דכולהו חד טעמא אית להו. ע"כ. והן ממש דברי הש"ך.

אך בהמשך מביא השיטה בשם דעת תלמיד שמדייק מרש"י דדוקא בנתנה לזה מרצונו לא הדרא אבל כששמה לב"ח והב"ח נתנה מדעתו לשני הדרא. דאיכא טעמא דלא עדיף מגברא דאתית מיניה, וצ"ב דהא קרינן לה בגמ' וזיני וא"כ למה לא הוי כזבנה כמבו' בש"ך.

וגר' ביאור דברי השיטה, דמה שאמרו בגמ' דהוי כזבינא הוא רק לענין הלוה שמגבה מדעתו דמחול עיי' זכותו מהשדה, כיון שמראה שמרצונו נתנה לו, אבל לענין זבנה מלוה ל"מ וזיני דאף שהלוה נתנה מרצונו לב"ח, מ"מ הוא לא ירד בה כתורת ארעא, דלא לקחה אלא משום חובו, ול"ד ללוקח שירד בשדה מפני שרצה לקנותה, משא"כ כאן אין זכותו בה אלא משום חוב מעות, ועדיין שייך לומר לא עדיף את מגברא דאתית מיניה, ופשוט. [ועיי' בספר בנין דוד על הגמ' כאן שכ' כעיי' בבי' דברי השיטה] והש"ך ס"ל דכיון דלגבי הנותנה מקרי זבינא נפקע לגמרי זכות הסילוק גם מהראשון.

מתו"ד דמאחר שיכול להעלות יכול כבר לסלק גם בלא עילוי, והביא דבריו הנתיבות סוף הסימן, ולכאור' לפי"ד א"ש דהואיל וסוף סוף מצי לסלוקי גם בלא עילוי י"ל שומא הדרה ג"כ ודוק. אך דבריו צ"ת וכבר השיגו התומים, גם במשובב נתיבות כבר העיר דבר'ן מפורש דמסלק ליה רק ע"י עילוי.

ועוד ק' ע"ד התוס' שכ' דמצי לסלוקי הוא משום מעלין, דהנה הרא"ש כתב בסוגיין (בסימן ד') ולהלן יתבאר דבריו בארוכה) בשם הר"ם דאם יבא שום אדם בתוך ימי ההכרזה ויעלה הקרקע יותר משומת ב"ד, אזי אם רוצה המלוה להחזיק בקרקע צריך לקבלה באותו עילוי, אבל אם הלוקח עצמו יוסיף על השומא לא נחוש לדבריו דאין שומתו נכונה דממילא יחזור ויגבה הכל מן המוכר עכתו"ד הרא"ש. וצ"ב לפי"ז מש"כ התוס' בביאור הגמ' דלוקח יכול לסלק הב"ח ע"י עילוי שיאמר לדידי שוה הקרקע הרבה, הלא אין עילוי כלום דאח"כ יקח הכל מהמוכר. ועיי' בחזו"א (חו"מ סי' יד סק"ו) שהכריח מכה הקושיא דלרבא מצי לסלוקי לא משום העלאה ככתוב בתוס', אלא משום דלוקח מצי לסלק שעבוד המלוה מהשדה במעות דעיקר שעבודו במעות, וזהו כונת רבא אלפא יהיב ואלפא שקיל דזכותו רק משום מעות ולזה נתן לו, וא"צ להעלאה כלל, וכתב שכן נר' בשיט"מ [ועיי' בריטב"א שגם משמע כן דדין מצי לסלוקי הוא מעיקר הדין בלא העלאה. ע"ש] ולשיטת תוס' צ"ע. עכתו"ד.

ולפי"ד חזו"א א"ש ג"כ משה"ק על תוס' דאי משום מעלין איך שייך דין דשומא הדרא, אבל אם נאמר דא"צ להעלאה א"כ הסילוק הוא מעיקר הדין ושעבוד המלוה אצל לוקח הוא רק במעות וישר וטוב שיחזירו גם אחר גבי' אם לא היה לו מעות כשטרפה.

ולכאור' היה אפשר לדחות וליישב ב' הקושיות, על קושיית חזו"א ממש"כ הרא"ש דהעלאת לוקח אינו כלום משום שיגבה הכל

שקנו קרקע משועבדת), והכי מוכח בפ' המפקיד דאמר' שמו מינה דאיתתא ואינסיבא לא מהדר'י ליה, משום דבעל לוקח הוי אלמא שומא לא הדרא ללוקח (כוונתו דאם היה הדין בטורף מלוקח דהדרה, ה"נ הו"ל להדרה לבעל אף שטרפה מהאשה כיון שהוא לוקח בכל נכסיה לוקח ממנה זכות בקרקע שיש לה לסלק) אבל הימב"ם ו"ל כתב בפכ"ב מהל' מלוה ולוה שאפי' ללוקח מחזיקין, ובודאי דפשטא דהאי עובדא הכי מוכח, (דלשון הגמ' נר' שכבר טרף) ולפיכך יש לדחות ההיא דפ' המפקיד דה"ט משום דשמו מינה עד שלא נשאת ונשאת (פי' ולא תקנו שיהא זכות השומא הדרה עובר לו בגלל שהוא לוקח) אבל אם שמו מינה דבעל מקרקע שהניסה לו אפשר דמהדרינן ליה, עכ"ל הר"ן. ועיי' במ"מ ע"ד הר"מ שג"כ כ' דהרמב"ם למדה מסוגיין דיכול לסלק גם לאחר טירפא מדין שומא הדרה.

וצריך ביאור לפמש"כ התוס' דטעמא דרבא דמצי לסלוקי משום דיכול להעלות ולומר לדידי שו"ל אלף, א"כ מה שייך לומר שומא הדרה משום ישר וטוב, הלא באמת אין זכות ללוקח לסלק במעות גם קודם טירפא דאף שקנאה מהלוה ולמלוה יש רק שעבוד של חוב מ"מ אין ללוקח זכות לסלק במעות מהשעבוד, רק שיש לו היכי תמצי לסלקו ע"י שיאמר לו שאצלו שוה יותר, א"כ כשכבר טרפה למה יהא ישר וטוב להחזירה ללוקח שמן הדין שייכת הקרקע למלוה, ובשלמא כשטרף מהלוה דאז הלוה חייב לו רק מעות ורק שלא היה לו ירד המלוה לשדה יש ישירות שיחזירה ללוה כשמביא לו המעות, אבל בלוקח אדרבה הישר וטוב הוא שיהא אצל מלוה רק שיש ללוקח עצה להנצל מזה, ולמה א"כ כשלא היה לו מעות ולקחה המלוה יצטרך להחזירה.

ועיי' בררישה סי' קיד (ס"ק ו' ד') שהאריך בענין אם לוקח מצי לסלוקי במקצת חובו (ולהלן ית' מזה), ומבר'

יז. ועי' ברא"ש (בסימן ג) שכתב בזה"ל, מצאתי כתוב בשם הר"י דמיירי בדלא אכרזי כשטרף אפנדא ראשונה (דהוי כלא גבה עדיין כיון שלא היה הכרזה) אבל אם עשו הכרזה בשומת ב"ד והורידוהו לקרקע לא מצי תו לסלוקי דא"כ אין לדבר טוף, וכן מצאתי בשם הרב ר' מאיר הלוי ז"ל, אלא שהוא כתב דהיכא שמכרו או נתנו הב"ח לאחר תו לא הדרה השומא, ויותר כיון יפה הר' יונה ז"ל דהא דאמר' דשומא הדרה לעולם היינו דוקא כששמו ב"ד נכסי הלוה למלוה משום ועשית הישר עשו תקנה זו שישאר הקרקע ביד בעליו, אבל לוקח שלקח שעבוד המלוה לא שייך ביה הישר והטוב כי נכנס לשעבודו של מלוה ולקח במעותיו, יחזור ויקבל מעותיו מן המוכר וישאר למלוה שעבודו דהא לרמי בר חמא אף כשבא המלוה לטרוף אין הלוקח יכול לסלקו בזווי הלכך לרבא נמי נהי דבשעת טירפא יכול לסלקו בזווי מודה הוא דלאחר שירד לקרקע בשומת ב"ד תו לא מצי לסלוקי, עכ"ל הרא"ש.

ומבו' בדבריו דעת רבינו יונה דלא אמר' שומא הדרה בלוקח, אך מדברי הרמ"ה שהביא גר' דשומא הדרא, ומה שצ"ב בדבריו הוא במה שכתב וכן כ' הרמ"ה וכו' דלכאו' הרמ"ה חולק לגמרי עם רבינו יונה, ולשיטתו לכאו' אפש"ל דסוגיין איירי בשכבר טרף כמוש"כ הר"ן והמ"מ לדעת הרמב"ם, גם דברי הרמ"ה בהמשך צ"ב.

ומדברי קרב"נ (אות ו) גר' דה"פ, דהרא"ש כ' דגם הרמ"ה ס"ל דסוגיין איירי קודם טירפא, דכיון דרצה לסלקו מדין לדידי שו"ל יתור וזה שייך רק קודם טירפא ולא לאחר"כ, אלא שמ"מ כ' רמ"ה דגם לאחר טירפא יוכל לסלקו ולא מדין מעלין דאמר' בסוגיא, אלא מדין שומא הדר, ולכן רק אם כבר טרפה ומכרה לא הדרה [כמבר'] בהמפקיד דבנה לא הדרה] אבל אם עדיין בידו היא צריך להחזיר מדין שומא הדרה, אבל כזה מודה רמ"ה להרא"ש דסוגיין איירי כשעדיין לא טרפה דכשטרפה ל"ש לומר

מהמוכר, הנה להלן אות כא יתבאר דלכאו' יש חולקים ע"כ וס"ל דבכה"ג לא יקח הלוקח מהמוכר אלא כדמי שויה של שדה ולא כפי שהעלה וממילא העלאתו העלאה וי"ל דכן ס"ל לתוס'. ומה שהקשינו האיך אפש"ל שומא הדרא היה אפש"ל דתוס' ס"ל דאין שומא הדרא והראשונים דס"ל שומא הדרא מפרשים דלוקח יכול לסלק בלא דין העלאה, וכמוש"כ בשט"מ, אך ע"ז עדיין קשה דהר"ן כתב דהתוס' דמסלק משום העלאה, ובדין שומא הדרה מסיק כהרמב"ם.

ושמעתי ביאור נכון בדברי התוס' ליישב כל התמיהות, דמה שאמרו דמצי לסלוקי משום מעלין אין הכונה שהוא סתם היכי תמצי דיאמר ששוה אצלו יותר וממילא יסלקנו, אלא ה"פ דאף דאינו יכול לסלקו דהשדה משועבדת לו, מ"מ לענין זה מועיל קניית הלוקח גוף השדה שיוכל לומר באיזה סכום שוה הוא לו שאם לא ירצה מלוה ליקחנה בסכום זה יסלקנו במעות, דאף שאין העלאה זו שומא נכונה כאחר המעלה בדמים דלוקח לא אכפת ליה להעלות כמבו' ברא"ש. מ"מ יכול לומר לדידי שו"ל כך אם המלוה רוצה ליקח השדה בדוקא, ולענין זה יש לו כח יותר משעבוד של המלוה משום שקנה גוף השדה, ואין כחו כ"כ שיוכל סתם לסלקו בדמים (כדעת הריטב"א במ"ד מצי לסלוקי) אבל מועיל קנינו בשדה לענין לומר לדידי שו"ל הרבה ולא תקחנו ביותר אלא או כשויון זה או בדמים, זהו כונת תוס' וכזה סרה תמיהת חזו"א על התוס' מדברי הרא"ש, וא"ש נמי מ"ט שומא הדרה כיון שיש בדין זכות ללוקח בה קודם טירפא לענין העלאת דמיה כפי שרוצה הוא כדי לסלק המלוה באותן הדמים, א"כ ישר וטוב ג"כ שיוכל לעשות כן גם אחר טירפא. והוא מבואר (ועי' להלן (אות כ')) מש"כ לבאר עפ"י דאלו דברי קצוה"ח ויתכן דזהו כונת הדרישה דכבר יכול לסלק בלא עלוי (אך להלן (אות כ')) יבואר שהנתיבות לא למד כן בדברי הררישה).

גבי' אם הגיע זמן הפרעון ע"ש בארוכה, אבל לכאור צ"ב בדבריו שהרי רמ"ה לא כתב דסוגיין איירי כשמכרה, אלא שאם מכרה לא הדרה אבל לא כתב דכן מיירי סוגיין, ונראה שפי' כן לפי גירסתו בהרא"ש בלא תיבת "דהיכא" ע"ש בהעתקת לשון הרא"ש, וכן הגירסא בב"י (סי' קי"ד סעיף ח) אבל לגירסא שלפנינו א"א לפרשו כן.

ומה שסיים הרא"ש דהא לרמי ב"ח אף כשבא מלוה לטרופ וכו' ומשמע קצת לשונו דמוכיח מדרמי בר חמא פליג על רבא גם בתחילה ע"כ דליכא דין שומא הדרה, כן נר' שהבין חזו"א בדבריו, סי' יד סק"ז וכו' דא"ז הוכחה דלרמי ב"ח דמתתי' ל"מ לסלוקי ליכא דין שומא הדרה ולרבא דמצי לסלוקי בתחילה, גם אח"כ הדרה, ע"ש. ונר' דלא נתכוין הרא"ש להוכיח מרב"ח לרבא, אלא כונתו דכיון דחזינן דרמב"ח ס"ל גם בתתי' ל" לסלוקי א"כ דיו אם נאמר לרבא דמצי לסלוקי בתחילה ולא גם אח"כ דניחא לפרש דלא פליגי מן הקצה אל הקצה, כן נר' מלשון הרא"ש ופשוט. ואח"כ הראוני שכ"כ התומים (סי' קיד סק"ב בא"ד) וז"ל: וכמ"ש הרא"ש להדיא שאין לעשות פלוגתא רחוקה, ע"כ.

יח. ולהשלמת הענין ראוי לבאר המשך דברי הרא"ש בהמשך הסוגיא (בסימן ד') והאחרונים האריכו בכיארור דבריו, וז"ל: ועוד כתב הר"ם ז"ל שאם יבא שום אדם בתוך ימי ההכרזה ויעלה הקרקע יותר ממה ששמו אותה ב"ד אם רוצה המלוה להחזיק בקרקע צריך לקבלו באותו עילוי שהשומא והכרזה לתועלת הלוח היא, שאם ימצא מי שיתן יותר הרי טוב, ואם לא, יקחם המלוה באותה שומא, אבל אם הלוקח עצמו יעלה על השומא ששמו ב"ד לא נחוש לדבריו כי ודאי לתועלתו הוא מכויץ ואמר בלבו מה לי אם אוסיף וישאר הקרקע בידי אח"כ אחזור ואגבה הכל מן המוכר, הלכך בעבור העלוי שלו לא נבטל שומת ב"ד ששורה לרובא דאינשי, ורב האי גאון ז"ל כתב בשער כח של מקח וממכר דב"ח והלוקח אם יוסיף

מעלין אלא דהדרה מדין שומא הדרה וזהו משי"כ הרא"ש וכן, כן נר' כיארור דברי הקרב"ב ע"ש בפנים. אך צ"ב לפרש כן. דהרי נבאר דכל הדין ששייך לומר שומא הדרה (אם הביארור דמצי לסלוקי הוא משום מעלין) הוא משום דמתחילה היה יכול להעלות וא"כ אף אם מיירי אחר טירפא כמוש"כ הר"ן צריך לפרש הגמ' דמכיון שיכול להעלות קודם גבי' א"כ ה"ה דצריך להחזיר אחר טירפא וא"כ ע"כ אם יש דין שומא הדרה יל"פ סוגיין שפיר גם לאחר טירפא.

והיה אפשר"ל דכונת הרא"ש כאן ב' דברים א' דאין יכול להעלות אחר גבי' הדיה סי' שכמו שיכול להעלות ולומר דלדידי שוה יותר קודם גבי' ה"ג יכול אחר הגבי' ויתבטל הגבי' כיון דהוא מוכן לתת ע"ז יותר וגם לומר דאין יכול להחזיר משום שומא הדרה, וע"ז כתב "וכן כ' הרמ"ה וכו' דאין יכול להעלות לאחר טירפא משום דאין לדבר סוף. אבל אם לא מכרה יכול להחזיר משום שומא הדרה וע"ז הוסיף הרא"ש דיותר כיון יפה רבינו יונה שגם שומא הדרה ליכא כאן. ופירושו זה ממש תואם בלשון הרא"ש. אמנם לפמשנ"ח דאין הכונה שיכול להעלות דאין העלאתו כלום כמבוי' בהרא"ש עצמו להלן (דאף אם נאמר דהתוס' פליגי הלא הרא"ש ודאי סבר כן) וא"כ ע"כ דכל ההעלאה היינו כח לסלק א"כ בזה ודאי דאין יכול אח"כ לולא שומא הדרה כיון דכל ההעלאה הוא רק זכות וכח האיך לסלקו במעות, ופשוט. גם ק' דלכאור הרא"ש לית ליה כלל מה שכתבו תוס' דכונת הגמ' משום העלאה כמושי"ת להלן (אות כ) וא"כ דברי הרא"ש כאן צ"ב.

ומדברי התומים (סימן ק"ג סק"ו) נראה שמפרש דברי רמ"ה דסוגיין איירי כשלא גבו עדיין (וזהו ה"וכן" שכתב הרא"ש) וכבר מכרה לאחר ומשום שומא הדרה א"צ להחזיר דמהני מכירתו, ומשום מעלין יכול לסלקו דעדיין לא גבה, ומוכיח מזה יסוד גדול דמכירתו של מלוה מועלת אף קודם

שהפרעון מהשדה יהיה יותר וכשלוקח מעלה יקח הכל מהלוה א"כ גם כשפורע כל החוב הרי יחזור ויקח הכל מהלוה ולא ירויח הלוה כלום.

ועיי' בדרישה (סי' קיד) שהאר"ן לבאר דברי הרא"ש, ותוכן דבריו הוא דכל מה שלוקח יכול לסלק הוא מטעם שיכול להעלות כמב' בתוס' - וכיון דיכול להעלות יכול לסלק כבר גם בלא עילוי (כבר נז' למע' אות טז), וזהו רק קודם שומת ב"ד דאז שייך העלאתו אבל לאחר שקבעו ב"ד שומא אין העלאתו כלום כמב' ברא"ש דהרי יקח הכל מהלוה ולכן אין יכול לסלק, אך אם נותן כל החוב יכול לסלק, דאף שיקח הכל מהלוה מ"מ יש תועלת ללוה שהתוב פרוע ועכשיו חייב רק ללוקח. ואם היה פרוע מקצת יש לו חוב לב' בנ"א ועדיף לו שיהא חייב רק לאחד אף שיהא לו הפסד עי"ז, זהו תוכ"ד.

וצ"ב בדבריו א. מ"ש דקודם שומא כן הוי העלאה ולאחר שומא לא הרי סברת הרא"ש קיימת גם קודם, ואי משום דכבר יכול לסלק גם בלא עילוי א"כ גם לאחר שומא כן. ועיי' בדבריו בפרישה בסופן משמע דהטעם הוא משום שלאחר השומא כבר קבעו ב"ד שזה שומתה ודקדקו יפה, וצ"ע דמ"מ העלאתו קודם לאו כלום, גם דמ"מ מסתם יעשו ב"ד אח"כ שומא ואז ימצא שהלוקח היה יותר וא"כ אין העלאתו טובה ואי משום דכבר יכול לסלק בלא עילוי הא גופא צ"ב למה וכבר תמה עי"ז התומים וכן שהדוחק במב' מעצמו הביאו הקצות במשובב (וכבר נז' למעלה) ע"ש. גם החזו"א סי' יד סק"ח כ' ע"ד הפרישה בסמ"ע לחלק בין קודם שומא לאחר' שכל דבריו תמוהין.

וגם מש"כ לחלק דבכל החוב הוי תועלת ללוה צע"ג א. מה תועלת היא כמה שחייב לא' בלבד בזמן שיש לו הפסד דמים, וביותר קשה שהרי אין כונת הרא"ש כאן לכאור' שצריכין לראות בכל זה מה יהיה טוב ללוה, ומ"מ יפה כח הלוה כאן שיעשו הכל מה

הא' על חבירו לאותו שיוסיף יהיה הקרקע, ואפשר דהיא מיירי כשרוצה אחד מהם להוסיף עד כנגד כל החוב כי הך דשמעתין, אבל אם ירצה הלוקח להוסיף מעט מעות על שומת ב"ד ולא יהיה כל החוב פרוע, בההיא אזלינן בתר שומת ב"ד. עכ"ל (והמשך דבריו ית' להלן).

ומבואר בתו"ד כמה הלכות וזהו ביאורן א. כשכ"ד שמיין שדה שמכר לוח ללוקח כדי לפרוע למלוה וקבעו שויה, עושיין אח"כ הכרזה לתועלת הלוה פי' שאם ירצה אחד לשלם יותר משויה שקבעו ימכרוהו לו ונפרע למלוה יותר דמים מהחוב, והדין נותן שב"ד יראו לעשות כן, ואם המלוה ירצה כשדה וקא יצטרך ליקח כשווי שהאחר רוצה ליקח, אבל אם הלוקח עצמו רוצה להעלות דהיינו שמוכן לשלם יותר משומת ב"ד כדי שיקבל הקרקע ויפרע למלוה מעות אינו יכול, כיון שאם יעשה כן הרי יקח כפי מה שסילק מהמוכר (שהוא הלוה) מחמת אחריות השדה נמצא שלא הרוחנו מהעלאתו לפרוע יותר מהחוב. משא"כ כשאחר מעלה לא ישלם המוכר ללוקח אלא כשווי ששמו ב"ד שזהו שו"י האמתי וההכרזה הוא רק כדי שנפרע מזה יותר ללוה. זהו חידוש א' בדבריו.

ולכאור' צע"ג בזה שהרי מבואר בגמ' דהלוקח יכול לסלק הב"ח משעבודו שבשדה עם דמים וכן נקטינן כמב' בסימן הקודם. והטעם או משום העלאה או משום דכל זכותו של מלוה הוא רק בדמי' כמושג"ת, א"כ למה הלוקח צריך כלל להעלות בדמים על שומת ב"ד הרי יכול לסלק גם כפי שומתה, וכ"ש אם מעלה דמים שיכול והרי א"צ לזה, ולמה כתב הרא"ש דלא נחוש לדבריו והיינו שהמלוה יקח השדה וזוהי קושיא עצומה.

עוד צ"ע בהמשך דבריו, שמביא מרב האי גאון שכ' שהלוקח כן יכול להעלות וכתב דאולי רב האי מיירי כשמסלק כל החוב, וצ"ב בזה מ"ש מקצת החוב מכולה הא כיון דהעלאה הוא כדי שירויח הלוה מזה

ליפרע מן השדה כמה שיותר שהרי בכה"ג השדה לגמרי של לוקח ואין המלוה יורד כלל לשעבודה, וא"כ למה צריך לדאוג ללוה שיהא לו רווחים בשדה זו הרי השדה של לוקח, ורק בפורע לוקח שעבודה אז הרי כאילו פורעין עם השדה את החוב אלא שעושין זאת ע"י הדמים בכה"ג צריכים לראות שיפרעו ממנה כמה שיותר מהחוב דוק היטב. זהו ביאור דברי חזו"א ע"ש בפנים, (וטעם זה נכון ג"כ לפרש השיטה דס"ל שאין דין סילוק כלל אלא בפורע כל החוב כמושי"ת להלן).

אמנם מש"כ לבאר דהרא"ש מיירי כשהעלה המלוה אף שדבריו נכונים בסברא שבהעלה מלוה לא יוכל לוקח לסלק וכמושנ"ת, אבל בלשון הרא"ש לכא' לא משמע כן. שהרי הרא"ש כותב בתחילה כשאתר מעלה וכו' וע"ז כ' דאם הלוקח העלה "לא נחוש לדבריו" וכו' ובהמשך "לא נבטל שומת ב"ד" משמע דלא העלה אף אחד ומ"מ אין מועיל העלאת לוקח ונשאת השדה בשומתה דוק היטב, וא"כ הרהר קושיא ראשונה לדוכתא דלמה צריך להעלות הלא לוקח יכול לסלק.

ומרוכ הדוחק היה נראה לומר דהרא"ש ס"ל שכל הדין שלוקח יכול לסלק הוא רק במסלקו בכל החוב אבל במקצת א"ל לסלקו כלל, ומטעם שחילק החזו"א. ובאמת שכן מבאר הנתיבות (סי' קי"ד סק"ב) את דברי הש"ך שמביא דעת בעה"ת בכמה מקומות, ולמד הנתיבות בדבריו שכל הדין שיכול לוקח לסלק (וגם יורש) הוא רק כשפורע כל החוב (ולהלן יבואר), ואם נאמר כן ברא"ש (עכ"פ בלוקח) א"ש דהרא"ש כאן מיירי כשאין נותן כל החוב לכן אין יכול לסלק והיה ס"ד לומר דמ"מ יכול להעלות ולקבל השדה כאחר וע"ז כ' הרא"ש דא"י להעלות, וא"ש בדבריו רב האי כתב בכל החוב שאז יכול לסלק וא"צ משום העלאת כלל. אמנם יא"א לומר כן בדברי הרא"ש מש"כ להלן, וגם בבעה"ת ובש"ך אינו מוכח כן כמו שיתבאר לפנינו.

שעדיף לו, אלא עיקר הכונה כאן הוא כמושנ"ת שיש על ב"ד לראות לפרוע מהשדה כמה שיותר עבור החוב וזה ההגיון בהכרזה הן משום לווה והן משום לקוחות שלא יקחו מהם יותר שדה וכשאין ללוקח אלא שדה אחת זה נוגע רק ללוה אבל אין הטעם משום ענין שיהא נוח ללוה אלא סברא הוא כשפורעין עם שדה משעבודת עבור חוב שיעשו הכרזה כדי לפרוע כמה שאפשר מן השדה, וזה פשוט לכא'ו, ויל"ע טובא בביאור דברי הדרישה.

ועיי' חזו"א (סימן יד) ג"כ האריך לבאר דברי הרא"ש, ותוכן דבריו הוא דהרא"ש מיירי שהמלוה הוסיף מעט על שומת ב"ד כגון ששמאה ב"ד בחמש מאות והמלוה רוצה ליקחנה בשש מאות, אז הלוקח כבר אינו יכול לסלק. והטעם דאף שיש כח ללוקח לסלק ב"ח משעבודו בשדה דכל שעבודו לדמים וזה הוא נותן לו. אבל כשהעלה המלוה הרי יש כאן הרוחה ללוה שנפרע מהשדה יותר דמים מהחוב. והלוקח אינו יכול לעשות כן שאם הלוקח יסלק הרי יקח הכל מהלוה ומה שמבואר בגמ' דיכול לסלק היינו כשלא העלה אחד על שומת ב"ד אזי מסלקו כשומתה ואין כאן שום הפסד, ודברי רב האי צריך ג"כ לפרש שכל מה שהמלוה מוסיף רוצה הלוקח ג"כ להוסיף אבל אה"צ שא"צ להוסיף יותר מהמלוה, דרב האי הרי ס"ל דהעלאת לוקח טוב וא"כ כשמעלה בשווי המלוה יכול לסלק כבר מכת זכות סילוק.

ומש"כ הרא"ש דדברי רב האי בפורע כל החוב מבאר החזו"א בטוב טעם, דכשמסלק הלוקח בשווי השדה ולא נפרע כל החוב אזי הוא כאילו המלוה לוקח שעבוד השדה שיש לו אלא שלוקחה בדמים, ובכה"ג יש דין שב"ד צריכים לראות לפרוע שעבוד השדה כמה שיותר ולכן לוקח א"י לסלק כמושנ"ת. אמנם כשפורע כל החוב אינו פ"י הסילוק שנותן מעות המשועבדין בתוך שדה זו, אלא אז הרי עושה להמלוה שלא יהא לו כלל זכות אצלו ולכן בכה"ג אין צריכים לראות

דלפי"ז ה"ה בלוקח כשמת לזה, כמושנ"ת. (ועוד האריך שם בקצוה"ח ויובא להלן).

ועכ"פ מתו"ד הרא"ש כאן מבואר דלוקח יכול לסלק גם במקצת החוב, שאם אינו יכול א"צ לטעם שיש הפסד לזה שהרי ממילא אין לוקח יכול לסלק רק כל החוב ומה נוגע לו שישומו ב"ד דוק ופשוט. ולכאור' דברי הרא"ש סותרין מרישא לסיפא וצ"ג לבאר דבריו.

ועיי' בש"ך (ק"ט סק"א. וכ"כ בס' קיד"ד סק"א, וסי' קט"ו סק"כ) שכ' ע"ד המחבר (שהם מהרא"ש) שמחלק בין יורש ללוקח. וע"ז כ' הש"ך שרעת בעה"ת שבין ביורש ובין לוקח אין יכולין לסלק המלוה במקצת חוב אם אומר המלוה לדידי שוה לי כל חובי. עכתו"ד. ופשטות לשונו נראה דאה"י מדין היו יכולין לסלק גם במקצת חוב, אבל כשמלוה רוצה לקבלו עבור כל החוב אז אין יכולין לסלקו במקצת, ולא כהרא"ש שמחלק בין יורש ללוקח אלא שניהם שוין. אמנם בנתיבות (כבר נזכר למע') למד שכונתו שאין יכולין לסלק כלל במקצת חוב ומש"כ שמהלוה אומר לדידי שוה כל חובי אין כונתו שרוצה לקבלו כשווי כל החוב, אלא שיכול לומר אם תפרע לי קצת מהחוב עדיין השאר משועבר על יתר חובי. ודייק כן מלשון הש"ך בס"י קט"ו, ע"ש, אמנם בלשון בעה"ת בפנים (שער ג' ח"ו סימן יא) משמע שהוא ממש נדון הרא"ש ע"ש ואכמ"ל.

כ. ועיי' בקצוה"ח בס"י ק"ט (סק"א) שהאריך ותוכן דבריו הוא דלפי דעת תוס' שכל הדין שלוקח יכול לסלק הוא משום העלאה שאומר לדידי שוה יותר א"כ א"צ שהמלוה יאמר לדידי שוה כל חובי אלא אפי' כשאינו אומר כן אינו יכול לסלק במקצת חוב אלא בכל החוב, והטעם כי במה יכול לוקח לסלק שיאמר לדידי שוה שדה חמש מאות אלף ואם החוב אלפיים עדיין אומר לו מלוה שאם שוה אלף גם כן צריך ליתן לו כל השדה שהרי חובי יותר. וע"כ צריך לוקח לומר לו לדידי שוה הקרקע הרבה יותר מחובך וא"כ צריך לסלק כל

יט. וז"ל הרא"ש בהמשך דבריו (בסימן הנד'): ואם אומר המלוה אני רוצה לקבל את הקרקע בכל חובי בלא שומת ב"ד, והלוקח אומר לא כן אלא ישומו ב"ד ותתן לך כפי שומתן אין שומעין ללוקח כי יש בו הפסד ללוה, אבל אם היתומים אומרים כן שומעין להן ומכריזין עליו ומקבלו בשומתו דאי אתי זוזי לידי דיתמי מסלק ליה בדמי שויו, עכ"ל.

ומבואר דבריו שכשהמלוה רוצה ליקח שדה של חמש מאות עבור חוב של אלף - ולוקח או יורש רוצים שישומו ב"ד כדי לסלקו רק כפי שומתן (וביורש זה נוגע גם לאחר שיגבה משום דשומא הדרא ליורש כמושנ"ת לעיל אות יא). אז ביורש שומעין ליורש - ובלוקח שומעין למלוה ונטולן בכל חובו משום הפסד הלוה, והכונה בזה דכשמוציא מלוקח והרי עדיין לוח קיים א"כ עדיין יש לו מקום לגבות כל החוב וכשרוצה להפרע מן שדה ששוה חמש מאות עבור כל האלף הרי יש לנו אופן לגבות משדה זו אלף לכן יש לנו לעשות כן אבל כשבא להוציא מיורש חוב אלף משדה שוה חמש מאות והלוה כבר מת ואין לו מהיכן לגבות אלא משדה זו א"כ אין לו מקום לגבות אלא חמש מאות (ומה שרוצה לקחתו באלף אינו משום שמוותר מהחוב אלא כדי שהיורש יצטרך לסלקו רק באלף) א"כ בכה"ג אין לנו תועלת שמוציאין מהקרקע יותר ושומעין ליורש (אמנם הכרזה כן עושים דשמה יהא אחד מוכן לשלם יותר מחמש מאות ואז יש כאן תועלת למלוה שיפרע יותר, ופשוט שההכרזה ג"כ לתועלתו אם נוכל לפרוע לו יותר, אבל העלאה שלו אינה כלום דבין כך לוקח רק השדה, והעלאתו הוא רק להפסיד היורש ודו"ק.

ולפי טעם הרא"ש נמצא שלא דוקא ביורש אין שומעין למלוה, אלא ה"ה אם מציא מלוקח אם הלוה מת, רכה"ג אין כבר מהיכן לגבות. ועיי' בשו"ע סי' קט סעיף א פסק כהרא"ש לגבי יורש - ובס"י קיד סעיף ז כ' כדברי הרא"ש בלוקח. ובסמ"ע בס"י ק"ט כ' הטעם כמב' ברא"ש. ובקצוה"ח שם כ'

דדעת הרא"ש שלוקח יכול לסלק מעיקר הדין כמושג"ת לעיל (אות טז) בשם השיטה והריטב"א.

כא. ובדרך אגב למדין מדברי הרא"ש שאם אחר מעלה על שומת ב"ד ומוכן לשלם יותר אזי כשהלוקח חוזר על הלזה שמכרו משום אחריות המכירה אינו גובה אלא כשיעור ששמו ב"ד, והטעם בזה פשוט דשו"י באמת הוא כשומת ב"ד וההכרזה הוא רק היכי תמצוי לגבות מן השדה יותר ואין זה שו"י האמיתי, ועיי' באולם המשפט (סי' קי"ד על ס"ה בהג"ה) שר"ל דבכה"ג יקח הכל מהמוכר דודאי כך שו"י (ורק אם המלוה מעלה אז לא יקח לוקח רק כשו"י) והוכיח כן ממש"כ הרמב"ם דבנכסים משועבדים עושין הכרזה כמו ליתומים משום טובתם, ע"ש, ולכא' ראייתו צ"ב דכונת הר"מ הוא שיהיה להם טובה שלא יוציאו מהן הרבה ואף שמה שיטרפו מהן יקחו מהמוכר מ"מ מה שנוציא פחות עדיף, וכן הוא ביתומים, ואדרבא מהרא"ש מוכח דלא יקח הכל מדחילק בין אחר המעלה דיש תועלת ללוה בין הלוקח מעלה מוכח דכשאתר יעלה לא יקח הלוקח מהמוכר הכל כמושג"ת.

אך זה צ"ל דכשהלוקח עצמו יעלה ויסלק עם יותר מוכח מהרא"ש שיקח הכל מהמוכר וזה צ"ב דמאי שנא מאחר הלא ודאי שו"י הוא רק כשומת ב"ד ומפני שהוא עצמו הוסיף עליה יצטרך מוכר לפדוע לו יותר וזה פלא. ועיי' בשעה"מ (סוף ס"ק ב) שעמד בזה וכתב שמדברי רה"ג בשער כח מוכח להיפך מהרא"ש שכשלוקח מעלה לא יקח מהמוכר אלא כשו"י ולפי"ז סרה תמיהת הרא"ש על רב האי גאון שהלוקח כן יכול להעלות, ע"ש, וע"ד הרא"ש כ' דצ"ל שזה בכלל האחוריות, וכ"כ הגת"י (סק"ג) ע"ש שמאריך לבאר זאת.

החוב, ועפי"ז כותב דא"צ לטעם שכ' סמ"ע דלוקח שאני משום הפסד הלזה (ובעצם זה טעם שכ' הרא"ש ופלא שלא הוכירו הקצות והסמ"ע שכן הוא כרא"ש) אלא דמטעם אחר אין יכול לסלק אלא בכל החוב וכמושג"ת, ומסיל דלפי"ז גם כשמת הלזה וגובה מלוקח אין יכול לסלק במקצת ולטעם הסמ"ע כן יכול (וכמושג"ת לעיל).

וצ"ע קצת על דבריו במש"כ שאפי' לא יאמר מלוה ששוה כל חובו אין יכול לוקח לסלק אלא בכל החוב, הלא לוקח יכול לומר ששוה של חמש מאות שוה שש מאות אף שחובו אלף. ואם המלוה רוצה דוקא עבור חמש מאות יכול לסלקו ע"י העלאתו. וא"כ דוקא כשמלוה מוכן ליקחנה עבור יותר מחובו אז אין יכול לסלק במקצת. אמנם לפי מה שביארנו דברי התוס' (לעיל אות טז) שאין הכונה שהעלאת לוקח מועלת (כמוש"כ הרא"ש דאין העלאתו כלום) אלא דיכול לסלקו ע"י שיאמר שאצלו שוה כך אבל אם בסוף לא סילקו אזי מלוה יקחנה כפי שומתה באמת ולא כפי מה שהעלה אותה לוקח. לפי"ז א"ש היטב דכ"ז שמעלנו פחות מחובו יכול מלוה לומר לו מ"מ עדיין משועבדת לי וא"כ יגבנו כשיעור שו"י ולא כהעלאת לוקח. דוק היטב והוא כפתור ופרח, (ועיי' בנתי' קי"ד סק"ו) שכ' ע"ד הקצות דאישתמיטתי' דברי הדרישה דכבר יכול לסלקו גם בלא עילוי (וכבר הזכרנו למע'), ומוכח מדבריו דאין כונת הדרישה למה שכתבנו דדוק ואכמ"ל).

ולכא' מדברי הקצות מוכח דהרא"ש לא ס"ל דהא דלוקח מצי לסלק הוא משום מעלין מדצריך לתת טעם משום הפסד הלזה. והרא"ש מיידי כשהמלוה רוצה ליקחנה בכל חובו ובכה"ג ודאי צריך לסלק בכל החוב אם כח סילוקו משום העלאתו, וע"כ צ"ל

הרב בנימין ויסברג

בגדרי שעבוד נכסים

סלקיה רב חנין בריה דרב ייבא, אמר רבא מאן חכים למיעבד כי הא מילתא אי לאו רב חנין בריה דרב ייבא קסבר נכסי דבר איניש אינון מערבין יתיה ותנן המלוה את חבירו ע"י ערב לא יפרע מן הערב וקיי"ל לא יתבע ערב בחילה" גם מכח סוגיא זו צ"ע דמבואר שאין אפשרות לגבות מהנכסים בלי שתובעים קודם את הלוח עצמו וע"כ פשוט שהלוה בעל דין וא"כ מדוע הוצרך אביי לטעמים אחרים לנמק את זכות טענתו של הלוח להתדיין עם המלוה.

בהעלותי קושי זה בפני הלומדים ניסו ליישב כך, אכן פשוט שהלוה הינו בע"ד להתבע ע"י המלוה, אך היותו בע"ד נתבע לא הופכת אותו לבע"ד כתובע את המלוה להפטר (בטענת חוב כנגד חוב - תוס'), דמכיון שידוע לבי"ד שאין ללוה נכסים ע"כ תביעתו לא תשמע בב"ד מכיון שאין לתביעה זו נפקא מינה ממונית שהרי בין כך ובין כך אין לו אפשרות לשלם וע"כ ב"ד לא יודקקו לתביעתו ומשום"כ אינו נחשב בע"ד.

לענ"ד דבריהם אינם נכונים, דמכיון שהלוה נתבע ע"י המלוה פשוט בעיני שזכותו לסלק מעליו את התביעה וע"כ הינו בע"ד להפטר, ואף אם רוצה להפטר ע"י העלאת טענות נגדיות אין צורך לחפש נ"מ ממונית אלא עצם היותו נתבע מחשיבה אותו בעל דין לכל דבר, אי אפשר לאמר שאדם הוא בע"ד כנתבע ולא כתובע כל טענה שמטרתה לסלק את החוב צריכה להשמע בב"ד וע"כ הלוח הינו בע"ד.

על מנת לבאר את הענין יש להקדים את סוגיית הגמ' בככורות מ"ח, "א"ר ירמיה זאת אומרת שני יוסף בן שמעון שהיו בעיר אחת ולקתו שדה בשותפות בעל חוב גובה אותה מהן דאמר ליה אי בדירך מסיקנא מתוך ירך קא שקילנא ואי בחברך מסיקנא

אמר אביי ראובן שמכר שדה לשמעון באחריות ואתא בע"ח דראובן וטרף משמעון דינא הוא דאזיל ראובן ומשתי דינא בהדיה ולא מצי א"ל לאו בעל דברים ידידי את, דאמר ליה אי מפקת מיניה עלי הדר, ואיכא דאמרי אפילו שלא באחריות נמי, דא"ל לא ניחא לי דתהוי לשמעון תרעומת עלי. (ב"ק פ"א:).

דברי הגמ' צ"ע, דכסוגיא זו מכואר שהלוה נחשב בע"ד כלפי המלוה שלו רק בגלל האחריות שיש לו כלפי הקונה או מחמת התרעומת של הקונה ולולא טעמים אלו אינו בע"ד לסלק את המלוה שלו, ולכא"ר צ"ע שהרי פשיטא שהלוה בעל דין מחמת השתעברותו מעצם ההלוואה, והרי ידוע שהלוה משתעבד בשעבוד הגוף כלפי המלוה ואף אם אין לו כלל נכסים פשוט ששעבוד הגוף לא פקע ממנו, וא"כ מדוע אביי מנמק את דבריו באחריות ותרעומת של הקונה, הרי גם בלי זה הלוח נחשב בעל דין מחמת שעבוד הגוף, (וכן הקשה הרעק"א בכתב וחותם ב"מ י"ד).

אמנם יעויין ברמב"ם (מכירה י"ט, ט') שהביא דין זה כך: "ראובן שמכר שדה לשמעון שלא באחריות ובא לוי להוציאה מיד שמעון, אם רצה ראובן לעשות דין עם לוי עושה וכו'". האחרונים דייקו שהרמב"ם שינה מהדין המובא בגמ' וקטש שלוי מערער לא כבעל חוב אלא מערער בטענה שראובן מכר שדה שאינה שלו, ייתכן שגורס כך בגמ', וביארו שהרמב"ם נתקשה בפשט הסוגיא כדברינו שבמלוה ולוח פשיטא שהלוה בע"ד וע"כ נקט הרמב"ם שהגמ' איירי במערער סתם ולכן בעינין לטעם של אחריות או תרעומת, אך לשאר הראשונים צ"ע פשט הסוגיא.

בב"ב (קע"ד) איתא "ההוא דיינא דאחתי למלוה לנכסי [ללוח] מקמי דלתביעה ללוח,

החוב בנכסיו שהרי נתקיים התנאי שלא פרע.

ע"פ יסוד זה בסוגיא ביאר המהרי"ט אלגאזי את שיטת הרמב"ם דמחז גיטא פסק (בפכ"ב מהל' מלוה) דאין יורדין לנכסי הלוה תחילה עד שיתבענו ללוה ואם טעה הדיין והוריד המלוה לנכסי הלוה קודם שיתבענו מסלקין אותו, משמע שפוסק כרבא, ומאיך פסק הרמב"ם לענין ככור כר' ירמיה דבין שמת האב תוך ל' יום ובין כשמת לאחר ל' יום בין קודם חלוקה ובין לאחר חלוקה חייבים ליתן ה' סלעים בקודם חלוקה - כדן לקחו שדה בשותפות, ואחר חלוקה - כדן אחד שלקח את שדה חבירו, ולכאוי' פסקי הרמב"ם סותרים זאי' דמחז גיטא פסק כרבא ומאיך גיטא פסק כר' ירמיה.

מיישב המהרי"ט שדין זה שא"א לרדת לנכסי הלוה לפני שתובעים את הלוה עצמו קיים גם לפי ר' ירמיה, אך לא מטעמו של רבא אלא רמכיון שהשעבוד הוא מדין קנין, שורת הדין שאינו יכול לירד לנכסי הלוה עד שיתבענו, דמכיון שגדר השעבוד דנעשה כאומר לו אם לא אפרע לך עד זמן פלוני זכה בנכסי שיעור החוב ע"כ קודם צריך לברר אם הלוה פורע לו וכל זמן שלא נתברר שהלוה אינו פורע לא חל הקנין בקרקעותיו, לכן הרמב"ם פוסק דין זה אף שיעקר שיטתו לפסוק כדעת ר' ירמיה.

ונראה ליישב את הקושי בסוגיין, ע"פ יסוד המהרי"ט אלגאזי, ג"ל שמימרא זו של אביי אולא בשיטת ר' ירמיה דפליג על רבא וסובר ששעבוד נכסים הוא מדין קנין ולא מדין ערבות, כלומר שהלוה מקנה למלוה את נכסיו אם לא יפרענו בעצמו ולכן כאשר ראובן הלוה מוכר את שדהו לשמעון הרי זה כאלו התנה עם המלוה שאם לא אפרע לך בעצמי יש לך זכות לתבוע את הלוקח כיון שאתה קנית את הקרקע המכורה בכספי ההלוואה, דין שעבוד יוצר זכות ישירה של המלוה לתבוע את הלוקח כיון שקרקע זו כבר מכורה למלוה, לפי"ז לא שייך להקשות

מנתא דחברך קא שקילנא, אמר רבא מכדי נכסי דבר איניש אינון ערבין ביה מי איכא מידי דלדידיה לא מצי תבע ליה ולערב מצי תבע ליה והתנן המלוה את חבירו על ידי ערב לא יפרע מן הערב וקיי"ל דלא יתבע מן הערב תחילה... א"ר ירמיה זאת אומרת שני יוסף בן שמעון שהיו בעיר אחת ולקח אחד מהם שדה מחבירו בע"ח גובה אותה ממנו דא"ל אי כדירך מסיקנא מנתא דירך קא שקילנא ואי כחברך מסיקנא משתעבדא לו מקמי דירך, אמר רבא מכדי נכסי דבר איניש אינון ערבין ביה, ע"כ תמצית הסוגיא הנצרכת לענינו.

המהרי"ט אלגאזי בכורות שם ביאר שר' ירמיה ורבא נחלקו בעיקר יסוד דין שעבוד, לרבא הנכסים משתעבדים מדין ערב ולכן בעיני שיוכל לתבוע את הלוה תחילה, אך ר' ירמיה סובר ששעבוד מדין קנין - דמסתמא אמרינן דדמי החוב מקנים שעבוד בנכסי הלוה כדן קונה קרקע בכסף... ונתינת דמי החוב נעשה כאילו אמר לו אם לא אפרע לך עד זמן פלוני זכה בנכסי שיעור מעותיך בקרקע או במטלטלין. והנה כי כן בקנו שדה בשותפות או קנה שדה מחבירו דאיכא טעמא דממה נפשך גובה ממנו ולא מצי כל אחד ואחד למידחי ליה שפיר גובה מטעם דליכא לימיר דכיון דמהלוה עצמו אינו יכול לגבות איך יגבה מנכסיו, דזה לא שייך אלא א"כ שעבודא מדין ערב הוא דאם מן הלוה אינו יכול למפרע איך יגבה מן הערב כיון דקיי"ל לא יתבע מן הערב תחילה, מה שאין כן אם דין שעבוד מדין קנין נעשה כאילו אמר לו אם לא אפרע לך עד זמן פלוני זכה בנכסי שיעור מעותיך לא שייך זה, כיון דהלוה עצמו אינו רוצה לפרוע לו דכל אחד ואחד דוחה אצל חבירו כל דמוצא דבר שהוא בשותפות ביניהם או קנה אחד מחבירו דאיכא ממנ"פ הרי נתקיים התנאי שאם לא יפרע יזכה בנכסיו שיעור החוב ואין לך דבר גדול מזה שאינו יכול ליפרע ממנו מחמת דחיותו ושפיר זוכה שיעור

לתקוני הא מדינא לא גבי מהאי טעמא דאמרן. ותיריך הרשב"א וי"ל דלא ערבין לגמרי קאמר דטעמא דערב משום דלא גמר ומשעבד נפשיה אלא היכא דלית ליה נכסי ללוה לאיפרועי מיניה ומלוה גופיה עיקר שעבודא ליתיה אערב, אלא אלוה אבל גבי נכסי רלוה ודאי עיקר אסמכתא עלייהו ולוה נמי כעידן מלוה גמר ומשעבד כולי נכסי... הלכך גבי מתנה אי לא עביד רבנן תקנתא מבינונית דמתנה גבי כנ"ל. בביאור דבריו נ"ל שבקושיא הבין ששעבוד הינו רק מדין ערבות וע"כ הקשה שאין צורך לתקנה ותיפול"ל מדין אין נפרעים מן הערב תחילה, אך כתיירונו מחדש הרשב"א שמלבד דין שעבוד כערבות ישנו גם דין שעבוד כקנין, שהמלוה קונה זכות בקרקעותיו של הלוה ולכן בעינן לתקנה שאין נפרעים מנכסים משועבדים במקום בני חורין, ללמדנו שקנין זה מותנה בכך שאין ללוה קרקעות בניח.

נמצא לפי"ז שהרשב"א לשיטתו, אינו יכול לבאר בסוגיית מנה אין כאן משכון אין כאן כביאור תוס' והרא"ש - שאין שעבוד נכסים בלי שעבוד הגוף, ולפי מה שנתבאר דין זה קיים רק בשעבוד מדין ערבות, אך לרשב"א כתיירונו בגטין נ', כל שעבוד כולל בתוכו גם תורת קנין וע"כ שפיר יכול לחול אף בלי שעבוד הגוף, לכן מוכרח הרשב"א לבאר את הסוגיא בקדושין שהבעיה היא דאגיד גביה.

הר"ן ב' מי שהיה נשוי (נ"ד: מדפי הרי"ף) מביא כך: וכתב הרשב"א יש מי שאומר במי שמכר לשנים ולאחד פירש בשטר בכ"ה בניסן ולשני כתב בניסן סתם אין בעיה יכול לגבות מאחד מהם וכל אחד מהם יכול לדחותו אצל השני לומר הנחתי לך מקום לגבות הימנו, ואינו דא"כ כל אדם יהיו עושים כן ויערימו להפסיד מבע"ח בכענין זה אלא מהאי דכתב בניסן סתמא גבי וטעמא דמילתא משום רשדות שניהם משועבדים לבע"ח אלא שהתקינו להם חכמים שאין נפרעים מנכסים משועבדים במקום בנ"ח א"כ עליו לברר שהוא משועבד

שמחמת שעבוד הגוף ראובן נחשב לבע"ד של המלוה דלפמשנ"ת אם שעבוד הוא מדין ערבות אזי הלוה הינו בע"ד מחמת שעבוד הגוף, אך אם שעבוד הוא מתורת קנין וזכותו של המלוה לתבוע את נכסי הלוקח היא זכות עצמית שאינה תלויה כלל בלוה, ולפי"ז מובן שזכותו של הלוה להתדיין עם המלוה על הנכסים שאצל הלוקח היא רק מחמת האחריות או התרעומת, ולולא כך הלוה אינו בע"ד בדין ודברים שבין המלוה ללוקח.

לפי האמור, רבא ור' ירמיה נחלקו בגדר שעבוד נכסים, לרבא מדין ערבות ולר' ירמיה מדין קנין, ואכן רבא לשיטתו חידש (קידושין ח') אמר רבא אמר ר"נ אמר לה התקדשי לי במנה והניח לה משכון אינה מקודשת מנה אין כאן משכון אין כאן. ונחלקו ראשונים כביאור דבריו, תוס' והרא"ש ביארו סברת רבא שכל זמן שלא נתחייב גופו לא נשתעברו נכסיו דאינהו ערבין וכל דליכא ליה ליכא ערב, וברא"ש שם הוסיף שאפילו אם יתנה להתחייב על משכון זה לא חלה ההתחייבות כי בדבר שאינו חייב לא חל שעבוד על נכסיו. אך הרמב"ן והרשב"א סוברים שהמשכון שפיר נקנה אלא דלא הוי כמו כסף לקידושין ולקנין קרקע כיון שהכסף לא יצא מרשות מוכר ועדיין אגידא גביה. (ע"ע בקצוה"ח ק"צ י' שהארין לבאר מחלוקתם) והנה בשלמא לשיטת תוס' והרא"ש דברי רבא הן לשיטתו דמכיון שהשעבוד הוא בתורת ערבות לכן כשאין הלוואה לא ניתן ליצור שעבוד. אך לפי הרשב"א והרמב"ן צ"ע איך ניתן להחיל שעבוד כאשר אין הלוואה?

ונראה לבאר דהרשב"א סובר ולפי רבא ישנם שני דיני שעבוד הן מצד ערבות והן מצד קנין, בגטין נ: הקשה הרשב"א למ"ד שבמתנה לא תקנו רבנן שאין נפרעים מנכסים משועבדים במקום בני חורין, תיפוק ליה משום דאין נפרעים מן הערב תחילה וקיי"ל נכסוהי דבר איניש אינון ערבין ביה וגבי לקוחות נמי אמאי איצטריך

לעיל בדברי הרא"ש במס' קדושין, א"א לשעבד נכסים בלי שעבוד גוף ואפי' תנאי לא מועיל ע"כ, א"כ צ"ע איך ע"פ דיני התורה ניתן לתבוע חברה בע"מ לפרוע את חובותיה דבפשטות אין תוקף להתחייבויות ע"פ ההלכה.

לפי מה שנתבאר לעיל, הדבר שנוי במח' אמוראים ובמח' ראשונים, רבא ור' ירמיה בכבורות מ"ח נחלקו בכך לפי רבא א"א לשעבד נכסים בלי שעבוד הגוף אך לר' ירמיה כיון ששעבוד הוא מתורת קנין שפיר ניתן לקנות נכסים גם ללא שעבוד הגוף, ואף בשיטת רבא עצמו לפמשנ"ת נחלקו הרא"ש והרשב"א, לרא"ש אין אפשרות לשעבד נכסים ללא שעבוד הגוף אך לרשב"א שעבוד אף מדין קנין ולכן לשיטתו שפיר חל שעבוד בחברה בע"מ.

להלכה, דינו של רבא נפסק בשו"ע (סימן מ"ט, סעיף י') שאי אפשר לתבוע משני יוסף בן שמעון שקנו שדה זה מזה מכיון שא"א לתבוע את הלוה תחילה, אך הרמב"ם השמיט דין זה ואילו בהל' בכורים (י"א, כ' ובגו"כ סמ) לגבי פדיון הבן משמע שפסקו כר' ירמיה ולא כרבא, ובביאור שיטתו נקטו הרבה מן האחרונים שהכריעו כר' ירמיה ולפמשנ"ת גדרו ששעבוד פועל כקנין וע"כ לפי הרמב"ם ניתן לתבוע חברה בע"מ.

לכן אדם שהלוה כסף לחברה בע"מ (כגון בקניית אג"ח) יכול לתבוע את החברה ע"פ ההלכה, מכיון שמוחזק בשטר ההלוואה יכול לטעון קים לי כשי' הרמב"ם שאף אם לא חל כלל שעבוד הגוף מכ"מ כיון ששעבוד פועל גם כקנין בנכסי הלוה לכן ההתחייבות חלה והחברה בע"מ חייבת לסלק את חובותיה, ע"כ.

במקום בנ"ח ועליו הראיה הלכך זה שהוא סתם ידו על התחתונה, כך נראה לי. וצ"ע מה שורש מחלוקתם.

ע"פ דרכנו הדברים מבוארים באופן נפלא, השיטה הראשונה סוברת שדין שעבוד הוא רק מדין ערבות ולכן המלוה אינו יכול לתקוף את הקרקעות המשועבדות אלא אם כן יוכיח תחילה שלווה עצמו לא נשאר נכסים, ובנדון זה כיון שאינו יכול להוכיח זאת אינו גובה מאף אחד מהם, אך הרשב"א לשיטתו סובר שישנו גם דין שעבוד כקנין ומשום כך המלוה בשעת ההלוואה קונה את כל נכסי הלוה ובכולן יש לו זכות ממונית וע"כ מעיקר הדין יכול לתקוף את כל נכסי הלוה, אך תקנת אין נפרעים מנכסים משועבדים במקום בנ"ח מונעת ממנו לממש זכותו כל זמן שיש בנ"ח, אך בנדון זה כיון שבירי הלוה אין כלל נכסים יכול המלוה לתבוע כל נכס שירצה ולכן גובה את בעל השטר שכתוב סתם. לדרכנו מחלוקתם מבוארים היטב, ליש מי שאומר שעבוד מדין ערב ע"כ חובת ההוכחה שאין בנ"ח מוטלת על המלוה דלולי זאת לא חל כלל השעבוד ולכן אינו גובה מהם, אך הרשב"א סובר ששעבוד גם מדין קנין, ע"כ חובת ההוכחה שיש בני חורין מוטלת על הלוקח, כיון שגם לולא זאת חל הקנין, ולכן גובה מהאחרון.

הפוסקים בדור האחרון דנו בענין "חברה בע"מ", ע"פ החוק חברה בע"מ הינה גוף משפטי נפרד, החברה משעבדת את נכסיה לפרוען ההתחייבויות אך הבעלים של החברה אינם משועבדים כלל, ישנו מסך החוצץ בין החברה ובין בעליה. לכאוי ישנה כאן מציאות של שעבוד נכסים בלי שעבוד הגוף, שהרי א"א לתבוע את הבעלים אלא רק את נכסי החברה עצמה. לפי המבואר

יוחנן ברי" ברנאר

בענין שינוי רשות גבי לוקח ויורש

מפקיע השעבוד של החפץ משא"כ ביורש דליכא קנין לא נפקע השעבוד וצריך להחזיר הבעין.

ועיין בתוס' רי"ד ששמעע מדבריו דהחילוק בין יורש ולוקח הוא באופןאחר וז"ל: ולוקח גופיה דקני בשינוי רשות מנ"ל וכו' וי"ל מאשר גזל ילפינן ליה מי שגזל מצוה להשיב ולא לוקח שלא גזל וכו' עכ"ל, מבואר בדבריו דהחיוב על מי שגזל וא"כ גבי לוקח שהוא לא גזל אין עליו חיוב להחזיר משא"כ יורש דנכנס תחת אביו דברא כרעיה דאבוה וקרינן ביה אשר גזל וחייב להחזיר לנגזל, ויש לתמוה קצת על דברי התוריד אמאי הוצרך לומר דהוי גזיה"כ דאשר גזל הא אפשר לומר בסברא פשוטה בלי קרא והיינו דהנה ידוע דבשעת שהגזלן גוזל נתחייב בשני חיובים (א) חיוב הבעין דהיינו דכל זמן שהגזילה קיימת חייב הגזלן להחזיר החפץ בעין משום והשיב את הגזילה דקרא מיירי בעין דהיינו "הגזילה" אשר גזל. (ב) חיוב האינו בעין, דהיינו אם החפץ שגזל אינו בעין צריך לשלם דמים דכתיב ושלם דהיינו תשלומין וכל היכא דהדבר בעין מוכרח הגזלן להשיב הבעין ואינו יכול ליפטור בדמים דהכתיב והשיב וגו' ואם הדבר אינו בעין גבי גזלן א"צ להשיב הבעין, וזה ודאי דהשני חיובים הנ"ל הוא רק גבי הגזלן שעשה מעשה הגזילה. ועפ"י דרך זה נוכל ליישב היטב החילוק בין לוקח ויורש. דהיכא שלקח הגזלן את הגזילה ומכרו נמצא דנעשה גבי הגזלן אינו בעין וכיון דנעשה חיוב אינו בעין בגזלן ליכא חיוב הבעין ועל כן אין חיוב על הלוקח להחזיר הבעין דכבר נפקע השעבוד שעליו משום דנתחייב הגזלן משום אינו בעין. משא"כ גבי יורש לא נעשה חיוב אינו בעין כלל שיפקע השעבוד של הבעין כיון דהיורשים נכנסו תחת הגזלן והוי בעין

במסכת ב"ק דף קיא ע"ב פרק הגזול ומאכיל איתא. אם הניח לפניהם פטורין מלשלם, אמר רמי בר חמא זאת אומרת רשות יורש כרשות לוקח דמי רבא אמר רשות יורש לאו כרשות לוקח והכא במאי עסקינן כשאכלום ע"כ, מבואר בגמ' לפי שיטת רבא ב' דינים (א) דרק גבי מוכר ולוקח הוי שינוי רשות משא"כ גבי יורש לא הוי שינוי רשות (ב) דהא דאמרינן דגבי יורשים לא הוי שינוי רשות וחייבים הוא דוקא היכא דהגזילה קיימת אבל כשאכלום דהיינו אין הגזילה קיימת אף דלא הוי שינוי רשות פטורין.

ולחבין בפשטות דין א' דרבא צריך לומר כמו שכתב הרשב"ם בכבא בתרא דף מד ע"א דברא כרעיה דאבוה הוא ולא מיקרי רשות אחר שיקרא שינוי רשות, וברין ב' צריך להבין החילוק בין גזילה קיימת לאין גזילה קיימת, וכתב החזון איש בסיומן ט"ו אות ו': יש לעיין למה חייבין היורשים להחזיר הגזילה בעין לאחר יאוש הרי כאכלום אחר יאוש לכו"ע פטורים דלגבי עלמא חשיבא הגזילה הפקר א"כ כי איתא לגזילה נמי, ותירץ דצריך לומר דהא דאמרה התורה והשיב את הגזילה אשר גזל היינו שהחפץ משעבוד לבעלים בכל מקום שהוא אף אם אינו ברשות הגזלן ולכן יורש צריך להחזיר החפץ כשהוא בעין כיון שיש על זה שעבוד השבה דהשעבוד הוא על החפץ שיחזיר ולא על הגזלן שיחזיר.

ולפי זה יש להבין אמאי שאני יורש מלוקח אם חיוב החזרת הבעין ביורש הוא משום שעבוד שעל החפץ א"כ גבי לוקח נמי יש שעבוד על החפץ ואמאי אמרינן דלוקח א"צ להחזיר הבעין, ובפשטות יש לחלק דהא אמרינן דטעמא דביורש לא הוי שינוי רשות הוא משום דברא כרעיה דאבוה וא"כ ניחא שפיר דלוקח שעושה קנין א"כ הקנין

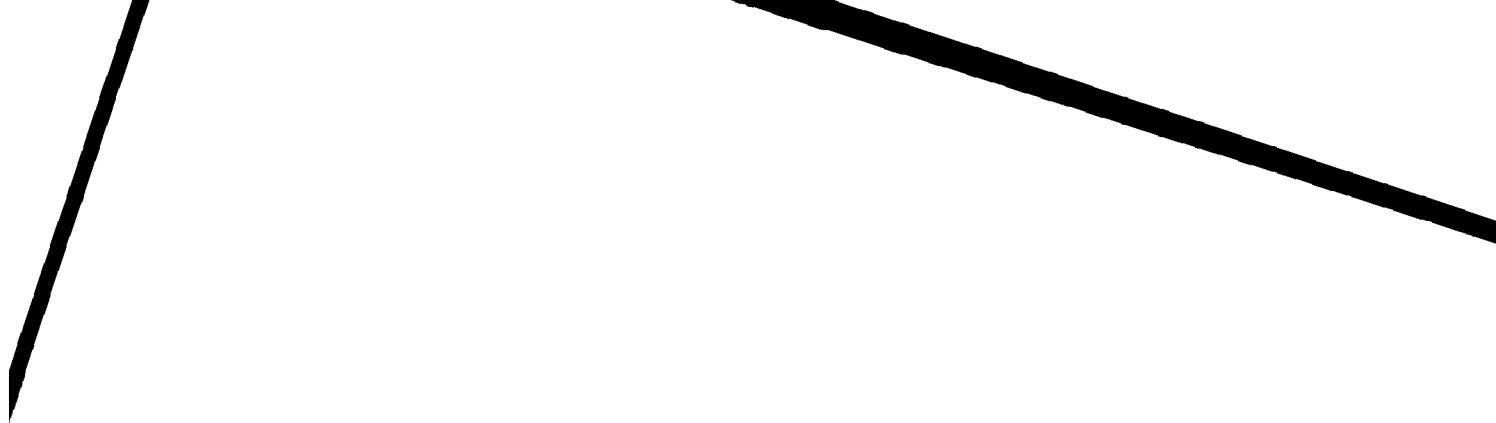
דטעמא דכל הגזלנים משלמין כשעת הגזילה דכתיב כאשר גזל, מבואר ברש"י דלא כהנ"ל וסבר רש"י דהחייב של אינו בעין לאו משום ושילם הוא אלא מכאשר גזל וחייב הבעין וחייב שאינו בעין הוי מפסוק אחד, לפ"ז צריך לומר דאע"ג דכשמכרו הוי אינו בעין גבי גזלן מ"מ חייב דמים של אינו בעין הוא גם משום תחליף של הבעין ולא הוי סוג אחר של אינו בעין כמו שאמרנו לעיל וא"כ היינו אומרים דלא נפקע השעבוד אע"ג דמכרו וא"כ יתחייב הלוקח להחזיר הבעין, ולכן הביא התור"ד דהוי גזיה"כ דלוקח אינו משלם הבעין, והנפק"מ בין ב' המהלכים יהא נפלא מאד כגון אם גר גזל מאחד ומת הגר והלך אחד ותפס מנכסי הגר ובתוכם מה שגזל הגר אם נאמר כהתור"ד משום גזיה"כ א"כ ה"נ לא יצטרך התופס להחזירו לבעלים דהוי גזיה"כ משא"כ אם נאמר דהטעם הוא משום דהוי אינו בעין הכא נכנס התופס תחת הגר והוי הדבר בעין ויצטרך להחזיר.

אצל גזלן וחייבין להחזיר הבעין וצ"ע אמאי נקט התור"ד משום קרא.

וביתר ביאור יש לבאר החילוק דהנה בכל מקום שהבעלים מתייאשים מהחפץ אמאי צריך להחזיר דמים הא נתייאשו והפקיעו עצמם מזה אלא דיש לומר דיאוש הינו שהבעלים אין לו ברירה וצריך להשלים עם המצב א"כ החוב של השדה ע"ז לא מהני יאוש דבמציאות יש לו חייב להשיב ולפ"ז מובן היטב דבלוקח שלקחו מהגזלן נמצא דכשהבעלים באים אצלו לתבוע החפץ אינם באים מכח שהוא גזל אלא באים משום דהחפץ שלהם מונח אצלו, וא"כ גבי גזלן דוקא לא מהני יאוש להסיר חובת השבה אבל לגבי הלוקח שהוא לא גזל ואין לו חייב להשיב מהני היאוש לגמרי להסיר חייב הבעין משא"כ גבי יורש דנכנס תחת אביו נמצא שהוא כמו אביו דלא מהני היאוש להסיר החייב לגמרי.

וקצת יש ליישב סברת התור"ד דצריך גזיה"כ דרש"י בפסחים ל"ב ע"א מכאור





בירורי הלכה

הרב יחזקאל סלומון

קריאה למשטרה בשבת בעת פריצה וכדין בא במחתרת

מעשה שאירע בבני ברק בליל שב"ק ב' אנשים חשודים הניחו חיק גדול מאחורי בנין מגורים. משהרגישו השכנים בהם. הסתלקו השנים מהמקום. כסיוור שנערך ע"י השכנים נמצא התיק ובו כלי פריצה פטיש. דיסק, מברגים וכ"י.

החשש התעורר שמה ישוּבו הפורצים מאוחר יותר וינסו להמשיך במלאכתם אשר זממו (וכן באמת היה שהם שבו לחפש את התיק - אחד מהם נתפס).

השאלה היא. האם מותר לטלטל את התיק ע"מ להחביאו כדי לסכל את מזימתם לשוב בלילה ולפרוץ. שאלה נוספת. מאימתי מותר להזעיק את המשטרה כשיש חשש לפריצה בבית. אם משעה שהפורצים הניחו כלי פריצה במחשבה לפרוץ או רק בשעה שהם עולים בסולם לפרוץ אל הבית או בשעה שהם מנסים את הסוגרים ושמה רק כאשר הם כבר בתוך הבית שאו יש להם דין של "בא במחתרת" וכיון שהותר להורגו (שאם יעמוד כנגדו יהרגנו הגנב והרי אמרו חז"ל הבא להרגך השכם להרגו) ה"נ אפשר לחלל עליו שבת כדי להבריחו או ללכדו. ורק אז מותר לצלצל למשטרה. או להפעיל אזהקה וכדומה.

בדין בא במחתרת

ולכאורה נראה שהכל תלוי בהגדרתו של הפורץ כ"בא במחתרת" שאם דינו כבא במחתרת הותר להרגו אפילו בשבת וזה מפני הסכנה ומשום פק"נ ולכן כמו שהתירו להרוג ה"נ התירו לחלל שבת בשאר ענינים כדי להציל מסכנתו אמנם צ"ל מאימתי יש לפרוץ דין בא במחתרת. שהרי אמרו חז"ל בא במחתרת נהרג על שם סופו כי ירדה תורה לסוף דעתו של אדם שיעמוד כנגדו ואז הוא נכנס לסכנה ולזה הותר להרגו אפילו מתחלת כניסתו לבית אף שאז עדיין אין חשש פקו"נ ממש דשמה יוכל להבריחו באופן אחר או שהגנב לא יבחין בבעל הבית רק יטול ממונו וילך. ואפ"ה גזרו בו דין דבא במחתרת כיון שבא על דעת זו שאם יעמוד

בעל הבית כנגדו יהרגנו. א"כ אין צריך להמתין עמו עד שיעמוד כנגדו ויהיה אז כודאי סכנה. אלא אפי' קודם לכן מותר להרוג וע"ז אמרו: הבא להרגך השכם להרגו וא"כ ה"נ שמותר לו לחלל שבת באופן אחר (כגון לצלצל למשטרה) כדי להציל עצמו מספק סכנה שתבוא, ואף אמנם שלצורך הצלת ממונו בלבד אסור לו לחלל שבת. וא"כ אפשר שנאמר לו לבעה"ב שיצא מביתו ויפקיר ממונו לפרוץ ובלבד שלא ינוק הוא ואנשי ביתו וכה"ג שאמרו בדליקה שאין לו לכבות מפני סכנת ממונו מ"מ כאן כיון שהותר להרוג מדין בא במחתרת ה"נ הותר לו לחלל שבת להנצל ממנו.

עוד חקר הגרש"ז שם במנחת שלמה דלכאור' מאי שנא בא במחתרת מאש דאין

מרש"י דהפי' על לאור יקום רוצח וכו' דרק בודאי שבא להרגו מותר וכו' מוקי בבן על האב או בשאר אדם שאז ספיקו כודאי שבא גם על עסקי נפשות ורק באב על הבן דינו כגנב שאין להרגו. וא"כ בסתם אדם אף שאינו ודאי שבא להרגו מ"מ התירו להרגו כי ירדה תורה לסוף דעתו שאם יצא כנגדו יהרגנו. ובתוס' (ד"ה אי) כ' דגם באב על הבן אם יודע ודאי שיהרגנו מותר להרגו ובבן על האב דוקא אם ברור לך ששלום עמך אל תהרגנו משמע דספק כה"ג מותר להרגו כשי' הסוגיא בסנהדרין שהיא עיקר ואף שמדברי התוס' סנהדרין ע"ב (כאן בבן על האב) משמע לכאור' דיש בזה מחלוקת רש"י ותוס' אי בסתמא הורגין בן או שאר אדם מ"מ יעויין בבי' מהרש"א שם באריכות שדעת רש"י מסכמת לד' התוס' בעצם הדין והפי' "אם" ברור לך וכו' היינו ע"פ סברא דאז עשו ספיקו כודאי ומעיי' כ' בקובץ שיעורים לפסחים בביאור ד' תוס' ד"ה אי (ב' ע"ב) נמצא שבאב על הבן אסור להרגו ובשאר אדם מותר להרגו.

ובשמירת שבת כהלכתה (פרק מ"א הכ"ה) כתב בפשיטות שאם רואים פרוץ המנסה להכנס לדירה ואפילו היא ריקה מאדם כיון שגרים בסמיכות לה שכנים ואם לא ימצא די סיפוקו יפרוץ גם לדירת השכנים מותר להם להזעיק את המשטרה. ומ"מ אם יכולים להבריחו באופן אחר כגון על ידי צעקות שאז יבהל ויברח אין לחלל עליו את השבת.

כשי' המנ"א בעל ממון לא התירו לחלל שבת

במג"א (סי' שכ"ט ס"ק ה') מכואר שם ישנה מציאות שבעל הבית ישתוק ויסתור מפני הגנב באופן שלא יבא הגנב כנגדו רק יטול הממון וילך לו. הרי שמחויב לשתוק אף ברואה שנוטל את ממנו שהרי לא התירו חילול שבת עבור איבוד הממון וכה"ג דדליקה שלא התירו לו לכבות רק באופן שיש חשש נפשות ואמנם באופן שנדרים צרו

מחירין לו להציל ממנו כשבת מפני הדליקה. ואולי יש לחלק בין אם יכול להתעלם מהגנב (והגנב יתעלם ממנו...) דאז לא הותר לו להציל ממנו ע"י חילול שבת ומ"מ חזר בו הגרש"ז מדעה זו וכתב דעיקר דין דבא במחירת מורה שמותר להרגו כיון שמתחלת ירידתו על עסקי ממון הוא חשוד נמי על הריגה ועל דעת כן הוא נכנס למחירת וא"כ ה"נ דלענין שבת הוא גדר ספק פקו"ג עכ"פ. אמנם באומר לו קטול אספסתא בשבת ואם לאו תן דמים. נראה דאף אם יתעקש שלא ליתן דמים ולא לקטול אספסתא אפשר יבא לריב עמו ואז יעמוד כנגדו וכו' ויכול לבא גם לנפשות מ"מ כיון שעיקר ביאתו הוא על חילול שבת ותמורתו יהיה ממון שיצא ממנו צריך לוותר בממונו כדי שלא לבא לידי חילול שבת. ואין לדמותו לבא במחירת שהתורה גילתה לנו שמותר להרגו אף כשבת דיש לו דין רודף. ואף בדעת המג"א כ' הגרש"ז דאי"ז מעיקר הדין שיוותר על ממנו בבא במחירת. שהרי מדאור' ודאי שמותר לו להרגו ואין לדון בזה שבא על עסקי ממון כלבד אלא שמדרכנן יש כאן הדרכה שאם יכול להתאפק כשגונבים ממנו כדי שלא להגיע לחילול שבת גם ברוך יהיה זה שמפסיד ממנו כדי שלא לחלל שבת (באופן שאין חשש נפשות).

בבי' הגמ' דילפינן פקו"ג דוחה שבת מבא במחירת

והנה לכאור' הוא לימוד גמור בגמ' יומא פ"ה וסנהדרין ע"ב (וכן מובא בתוספתא ובירושלמי) דילפינן לרבי ישמעאל דספק פקו"ג דוחה שבת מבא במחירת שמותר להרגו ועוד דרשו שם דאפילו בשבת מותר להרגו וילפינן לה מקרא דאין לו דמים ואם מותר להרגו כ"ש שמותר לחלל את השבת על ספק פקו"ג. דהרי באת במחירת הוא בספק אם בא על עסקי נפשות או ממון. ויש להעיר דלכאור' מהגמ' פסחים ב' ע"ב משמע דרק אם ברור כשמש שבא על עסקי נפשות מותר להרגו ולא על הספק. אלא דנראה

מ"ש בשו"ת משנה הלכות ח"ג סימן נ"ד דאף לאחריים מותר להרוג את הבא במחותרת וטעם הדבר כיון שרגיל בגניבות ודעתו גם לנפשות יש מצוה לריבם לבער הרע מקרב ישראל ולהציל מסכנתו.

וראיתי באחרונים שהקשו על הך ילפותא דרבי ישמעאל דאין הנדון דומה לראיה דטעמא דבא במחותרת שהותר להרוג משום דיש לו דין רודף אבל אין זה מדין פקדו"נ. דפקדו"נ אין דוחה רציחה דהיינו באופן שבא להציל אחד ע"י הריגת חברו כה"ג רב' שהיו מהלכים במדבר וכו'. דאז אמרינן מאי חזית דדמא דידך סמיק טפי.

וכן הדין בעובר שהוציא ראשו אף דהוי כרודף מ"מ אסור להרוג דאין דוחין נפש מפני נפש ולענין פיקוח נפש יחלל שבת להציל עובר אפילו שלא הוציא ראשו ס"ל לבה"ג דמחללין עליו את השבת ובהוציא ראשו הוא ככל האדם לכו"ע (יעוין מנ"ח רצ"ו ס"ק ח').

אם בא במחותרת

מקרי ספק פקדו"נ או ודאי

וכן הקשה בס' גבורת ארי יומא פ"ה דרודף הוי כודאי רוצח ופקדו"נ הותר בשבת אף בספק. ויותר קרוב שתדחה שבת מפני פקדו"נ מאשר שנדחה רציחה מפני פקדו"נ. (ולפי"ז נראה בנד"ד שאף אם נאמר שאסור להרוג בשבת למ"ש המג"א מ"מ להזעיק את המשטרה נחיר מחשש פקדו"נ).

והנ"ל דברודף ובא במחותרת אין לאמר דמאי חזית וכו' דהורע כוחם כיון שבאו על עסקי נפשות דבא במחותרת בא להרוג וליהרג ולכן על הנודף (ובעה"ב) יש דין דוחי בהם ואידך הוי כגברא קטילא (כמ"ש המאירי ועוד ראשונים בסוגי' הגמ' סנהדרין ע"ב) ובקובץ הערות ריש פסחים כ' דהתורה גילתה שדמו של בעה"ב ונודף סמוקי טפי וא"כ סמי מהלך גדר רציחה ויש כאן דין פקדו"נ ובזה שפיר יליף ר"י דפקדו"נ דוחה שבת.

על עירות ישראל התירו לצאת כנגדם משום שלא ימלט שלא יהיה מי שיצא כנגדם ויסתכן והיו זה ענין פקדו"נ ולפי"ז מי שרואה גנב הפורץ לחנות של זולתו או לבנק וכדומה, אסור לו להזעיק את המשטרה. כי אין זה נוגע לנפשות כלל. (ואפשר שהני גנבי - רוב גנבי ישראל - בקיאים הם בהלכה זו. ומזה הטעם הם מרשים לעצמם לבא בבית החדים בליל שב"ק כי יודעים שפני חומר איסור שבת לא ימהרו למסרם למשטרה...) ובס' אורחות חיים ס"ק ו' הקשה על דברי המג"א שהרי קי"ל דבא במחותרת יש לו דין פקדו"נ ומותר אפי' להרוג והכל מהטעם שעמדה תורה על דעתו של אדם וכו' והגנב נכנס לזה בידעיה שאם יעמדו כנגדו הוא יהרוג את בעה"ב וא"כ איך נאמר שישתנה דין דבא במחותרת לענין שבת שנאמר שבשבת אסור להרוג והיא הלכה פסוקה כרמב"ם דדין דבא במחותרת נוהג בין בחול בין בשבת. וכן העירו ע"ד המג"א גדולי האחרונים כגון אור גדול סי' א' ותהל"ד סי' שכ"ט ונשארו בצ"ע.

והביא שם הש"ש"כ (בהערה ע') בשם הגרש"ז אורבאך זצ"ל לחלק בין גנב שאין אנו מכירים טבעו ונכנס עמו בדברים או מוחה כנגדו שאז אין לדעת מה יעשה ושמה יהרגנו דאז יש לו גדר בא במחותרת ודין רוצח ומותר להצילו בנפשו משא"כ כאשר נכנס הגנב ובעל הבית ישן והגנב בעבודתו טרוד למהר לקחת חפצים וכו' ולברוח משם קודם שיתעוררו אנשי הבית. אזי אין לאמר בו דין דבא במחותרת ומ"מ חזר בו מזה - ובמנח"ש ח"א סי' ז' הביא מהגאון ר"מ אריק אב"ד טורנא שדחה דברי המג"א הנ"ל והעיר שם במנח"ש עוד דאף ביש ספק סכנה לנגנב מ"מ מותר לו לצאת כנגד הגנב ונראה שהיא כעין תקנה לציבור שאם ישתקו לגנבים תתרכה חוצפתם ויפרצו עוד עד שיביאו את הצבור לידי סכנה ובכה"ג אמרו חז"ל שיכניסו עצמו לספק סכנה כדי להציל חברו ושומר פתאים ה' וטעם זה אפשר שהוא תקף גם לענין שבת וצ"ע. והנ"ל בזה

נדחה מפני חיותה של אם (ויעוין במג"א רצ"ו שכתב כן) ויעוין בקובץ הערות ריש פסחים ע"ש שם בתוס' ד"ה אי.

ולכאור' צ"ב לשי' המג"א איך נדון ק"ו מבא במחלת כשלא הותר להורגו בשבת ונראה דשפיר יש לדרון ק"ו מבא במחלת, שהרי נתבאר בשו"ת יתל ישראל מד' גדולי הפוסקים דהריגת הבא במחלת אינה חובה אלא רשות ומטעם זה נראה דשפיר כ' המג"א דאין להרגו בשבת בעבור ממון ורק כשיהיה ברור שבא על עסקי נפשות ומע"ז כ' גם באבני נזר (או"ח תכ"ח ד"ה י"א) דרק בעומד כנגדו נהיה מחוייב מצד פקו"ג ובלא"ה אין להרגו בשבת עבור ממון וא"כ יש לדרון ק"ו ומה בא במחלת שהוא רשות, ניתן להציל עצמו בהריגתו (כימי החול) כ"ש שבשבת יש להציל חיי אדם (שזה מצוה) משום פקו"ג ולפי"ז הק"ו אינו ממה שמותר להרגו בשבת דלשי' המג"א אינו החר רק באופן מסויים ולפי"ז צ"ל דלמג"א יש חילוק בדינו של בא במחלת בין בחול לשבת דבחול נהרג על ספיקו ע"ש סופו וכו' וכמ"ש הבא להרגך השכם להרגו עוד טרם שברור שאם יעמוד כנגדו יהרגו או נאמר כמ"ש המפרשים דחתירתו הוא התראתו ואז אין לו דמים וכגברא קטילא, עוד אפשר דהמג"א לא ס"ל להלכה דרשת רבי ישמעאל דילפינן פקו"ג מבא במחלת שהרי שוברו בצדו שהרי ס"ל שאי אפשר להרגו בשבת מדין ספק אלא מדין ודאי ורודף וצ"ע.

באופן שישי ילדים בבית

גם המג"א מורה

והנ"ל דאף לשי' המג"א צריך ומותר לחלל שבת על ספק פקו"ג וכה"ג שרואה חיה רעה באה לעברו ביתו אף שיכול להיות שתסב פניה משום ודאי שתבא ואף אם תבא שמה לא תכנס ואפי"ה מסתברא שמותר לצאת כנגדה בכלי זיין וה"ג מתבאר בדין נכרים שצרו על עיירות ישראל (סי' שכ"ט) שאין ממתנינים עד שיבואו לבתי ישראל

ובשבת יתל ישראל סי' נ' הקשה ממאי דבעינן קרא בבא במחלת שנהרג בשבת ומזה נראה לכאור' דאינו מדין פקו"ג, דא"כ למה לי קרא תיפוק ליה שהוא פקו"ג (היינו מקרא דוחי בהם) ומ"מ נראה דזה גופא ס"ל לר' ישמעאל שאם לא היה לנו למוד אחד לפקו"ג שדוחה שבת היינו יכולים ללמוד ממה שהתורה התירה להרוג בא במחלת בשבת ואף שיש בו ספק דשמא לא בא על עסקי נפשות (ומה שקראו הגמ' ביומא פ"ה בשם "ודאי" היינו משום דעשו ספיקות כודאי ומע"ז כ' בקובץ הערות לר"א וסרמן בריש פסחים דמהגמ' ביומא פ"ה משמע דאין ללמוד מבא במחלת באופן שהוא ספק פקו"ג דפריך אשכחן ודאי ספק מנ"ל ומשני דיליף מוחי בהם. משמע דבא במחלת נהרג רק על הודאי ותיריך שם דאחר דילפינן מוחי בהם שמצילים גם בספק פקו"ג שפיר יש ללמוד מזה שגם בבא במחלת הותר להרגו גם על הספק מטעם פקו"ג אמנם יש להעיר מלשון הרמב"ם דבא במחלת הוא כרודף והרי כרודף לא התירו הריגתו כ"א בודאי ורודף להרגו, ואילו בא במחלת נהרג ע"ש סופו ועל ספיקו. ובאמת דלשון הרמב"ם "שהוא כרודף" בכף הדמיון וחלוק בדינו בענין ספיקו, ועוד חילוק יש דברודף אם יכול להצילו בא' מאבריו אסור להורגו ובא במחלת משמע דנהרג בכל אופן שיכול להרגו. ומ"מ נראה דריגס שוה לעניי' זה הכלל תלוי באופן שהם עומדים זה מול זה דאם בעה"ב או הנודף בהול אינו חייב לדקדק באופן שיוצא כנגדו, אבל שאר בני אדם צריכים לדקדק בזה יותר (שגם הם יכולים להרגו אבל צריכים לדקדק שאם יכולים להצילו בא' מאבריו אסור להרגו).

ובהצלת האם ע"י הריגת העובר צ"ע אם נתיר הריגתו גם בספק סכנה לאם או רק בודאי סכנה וכפי הנראה מד' האחרונים מתירין הריגתו אף בספק סכנה והנ"ל דהסיבה היא לא משום שהוא רודף דרודף אינו נהרג על הספק אלא משום שכל שלא הוציא ראשו אינו בכלל נפש וכיון שכך הוא

והיה מי שרצה לומר דלפי"ז פורצים בימינו שאינם חותרים חתירות או שכבר נמצאים בבית ולא ראינום חותרים וכו' אין להם דין דבא במחתרת ולכן אין להרגם עד שנראה שרוצים להרוג אמנם נראה דמי שנכנס בעד החלון או שבר מעוול כל אלה יש להם דין דבא במחתרת כיון שנתפסים על מעשה זה בעון פלילי ומגמתם להנצל אפי' ע"י הריגת בני הבית אם ימנעו מהם לברוח או יסגירום למשטרה. והמעייין בד' רש"י הנ"ל יראה שכונתו שאם מצא הגנב פתח פתוח ונכנס דרך שם אין הוא כבא במחתרת וטעמו ונימוקו שיוכל לחזור ולצאת בעד פתח זה או שמה יתן אמתלא למעשיו שנכנס כדי לבקש דבר מה (כמו שיש נוכלין וגנבים שעושים כן כאשר בני הבית מרגישים בהם) אמנם באופן שנכנס דרך החלון או שפשע בכניסתו או שאינו יכול לברוח חזרה אחר שנכנס כל אלה בהולים להציל עצמם וחשודים להרוג כל העומד כנגדם ולכן יש להם דין דבא במחתרת ולפי"ז דעת רש"י מסכמת לש"י הרמב"ם פ"ט מגניבה דבא במחתרת לאו דוקא אלא שדיברה תורה בהוה וכן הוא בילקו"ש פ' משפטים: אין לי אלא מחתרת גגו חצרו וקרפיפו מנין ת"ל "ימצא הגנב" א"כ מה ת"ל "מחתרת" שרוב גנבים מצויים במחתרת.

גדר: "כי יחם לבבו"

עוד דין יש בבא במחתרת אם הוא גם כיום או רק בלילה נחלקו בזה הרמב"ם (פ"ט ה"ח מגניבה) שכ' דאף ביום הדין כן אלא שדברה תורה בהוה בדרך לחתור בלילה ואילו הראב"ד סובר שרק בלילה יש הדין דבא במחתרת.

ואציג כאן עוד הלכות הנוגעות לבא במחתרת כדאיתא בירושלמי: במחתרת אין לו דמים חוץ למחתרת יש לו דמים ארשב"י אפי' חוץ למחתרת אין לו דמים. אמר רב אם נטל הכוס והלך והרגו אין לו דמים מ"ט שנא' כי יחם לבבו. וזה נראה כביאור לדברי רשב"י דס"ל גם אם יצא מהמחתרת אין לו

(ובודאי שעל כל בית פרטי יש לרוך בספק שמא לא יכנסו לתוכו) אלא יוצאים כנגדם וה"נ בשריפה בשכונתו וקרובה לבא גם אל ביתו אף שיתכנו שינויים כנשיבת הרוח שיטו האש מבית זה לאחר וכדומה מ"מ נחשב לספק סכנה שמחללין שבת להצלת נפשות וא"כ בבית שיש בו ילדים קטנים שא"א לשלוט ברגשותיהם ובודאי יש חשש שיצעקו כנגד הגנב או שיכנסו לחדרה גדולה שיש בה סכנה כפנ"ע אז ודאי יש לזה דין דרבים שאויבים צרים עליהם שכ' המג"א דאז לא ימלט שיבא אחד מהם לסכ"נ ולזה יוצאים כנגדם וכו' וראיתי בלבוש האורה שכתב ג"כ סברא זו שביש ילדים קטנים אין אדם מעמיד עצמו ונקיט כל מאי דאיכא ליה למעבד להצילם מכל רע.

ומטעם זה נראה דאף אם עולה בסולם או מניח כלי פריצה סמוך לבית כדי להתחיל במלאכתו מותר לצלצל למשטרה (דחיישינן שאם יצעקו אזי יתוכל להם להמיתם או לפגוע בהם כדרך האכזרים הללו כשמוציאים טרפם מבין שיניהם שהם מלאים חימה ונוחים לכעוס) ויעויין שו"ת היכל יצחק אות ל"ב שמותו לשוטר שומר תו"מ לבא במכוננית למקום שיש פורצים כיון שיש חשש שיש להם נשק ויש בזה פקו"נ ואולם להסייעם לבית הסוהר אסור.

האם גנב הנכנס דרך החלון

יש לו דין הבא במחתרת

ובעיקר הגדר דבא במחתרת באיזה אופן הוא נקרא בא במחתרת יש לעיין במ"ש רש"י בסנהדרין ע"ב ד"ה "זו היא התראתו" דמי שחותר בבית חברו ובא על דעת זו שאם יעמוד בעל הבית כנגדו יהרגנו ולכן מותר לבעל הבית להרוג מיד בלא התראה דמחתרתו זו היא התראתו אמנם בנכנס דרך הדלת שמצאה פתוחה אין להרגו כ"א בהתראה שיאמר לו בעל הבית תצא ואם לאו אהרוג אותך והגנב יאמר אעפ"כ או שירצה להשאר בבית אף בעת שבעה"ב בא כנגדו.

והגנבים בודקים זאת בכמה אופנים) אם מותר לשכנים לחלל שבת כדי להבריחו או להסגירו וכמובן שהשאלה גם לענין גדרו כבא במחירת לענין הריגה והנה בשש"כ כ' דיכולים הם לצלצל למשטרה באופן זה מחשש שיעבור גם לדירות אחרות שיש בהם בנ"א, והנ"ל דאפי' דאם אין חשש כזה, כיון שבא במקום שיש בו בנ"א לא ימלט שאחד השכנים לא יצא כנגדו וזו הוא בא על דעת להרגו והנה לענין פקו"ג וחילול שבת יש מקום לפסק השש"כ אלא שלענין הריגתו הדבר צ"ע. כצ"ע אם יש גדר יחס לבכו לגבי השכנים.

אם דנים דין רודף ובא במחירת כימינו

והנה דין זה דבא במחירת ודין רודף דמותר להרגו נראה לכאוי שהוא כמי שנגמר דינם בבי"ד ליהרג וצ"ב אם כימינו שאין דנים דיני נפשות מותר על פי דין (היכא שיד ישראל החרדים להנהיג כל עניניהם ע"פ תורה - תקיפה) להרגם כיון שכבר נגמר דינם ומסור הדין לנדרף או דכיון דיש כאן דין מיתה אין להורות בזה הלכה למעשה, הן אמת דאף אם ההוראה היא להתאפק (ובפרט בשבת כמ"ש המג"א) מ"מ יש מציאות שיגיע למצב של הבא להרג השכם להרגו ("הגנה עצמית" - ע"פ דינא דמלכותא) ואין כאן ענין לשאלה הלכתית מ"מ באופן שיכול לברוח או להתעלם ואין חשש נפשות נראה שאין להכנס עם הגנב במריבה ועל מעי"ז אמרה תודה גבי יעקב: וירא ויצר לו שמא יהרג ושמא יהרוג אחרים. ואיתא בספר חסידים דלא יעמוד כנגד גזלנים לחמול על כספו כי אסור לסכן נפשו בעבור ממנו.

וכן מובא בס' שו"ת יחל ישראל סי' מ"ח דאין דנים דין דבא במחירת בזה"ז כמו שאין דנים דין גואל הדם וכן דין רודף היכא שיכול להנצל בלא להרוג את הרודף.

ויעוין בשו"ת משנה הלכות ח"ב סי' נ"ד שהביא מחלוקת ראשונים אם מותר להרוג את הרודף בשבת (ועכצ"ל דהשאלה היא על אופן שאינו בכלל הבא להרגן וכי' והיינו

דמים והנה ענין "כי יחס לבכו" הנאמר בגואל הדם שהרג את הרוצח (בשו"ג) שיצא מעיר מקלטו ולפי"ז נראה לכאוי דזהו יסוד חדש בדין בא במחירת שאפי' אין בו גדר פיקו"ג מ"מ אם הבעה"ב הרגו אין לו דמים כה"ג דגואל הדם משום דאין לעמוד עליו בשעת זעמו ואינו דומה בזה לדין רודף שרק בעת רדיפתו מותר להרגו ולפי"ז אפשר דגם קודם שבא למצב של פקו"ג היינו ברואהו בא לגנוב נמי יש ענין של "יחס לבכו" אלא שיש לומר שדין זה הוא פטור מתומר העבירה אבל אינו התר לכתחילה למי שיכול להתאפק והיינו כמ"ש המג"א דאם יכול להתאפק אין לו לחלל שבת. עו"ל דענין זה ד"יחס לבכו" הוא מצטרף עם מה שאמרו דהוא כגברא קטילא ולפי"ז יובן מדוע הדין הוא דבא במחירת שנפל עליו הגל אין מפקחין להצילו והקשו האחרונים הרי ברגע זה אינו יכול להרוג את בעה"ב ואינו עוד בגדר רודף וא"כ הרי הוא ככל אדם שיש לפקח עליו את הגל והיו שרצו לומר דדוקא אם נפל עליו הגל בחירתו דהוא פשע בדבר ובשורת שבות יעקב ח"כ כו' קפ"ז כ' דבא במחירת נחשב רוצח יותר מסתם רודף שהוחזק במעשיו לכא על עסקי ממון ונפשות ופירש בזה מ"ש יעקב וירא ויצר לו. שמא יהרוג אחרים ולא התכוין לעשיו שאותו היה אפשר להרוג ולא ניתן להצילו בא' מאבריו משום שהוא מוחזק ברציחה, ומטעם זה גם אם יצא מהמחירת עדיין הוא בר מות כיון שיכול לסוב על עקביו ולהרוג אם יבקשו לתפסו.

אם נכנס לדירה ריקה

הרמב"ם בפ"ט הי"ז מגניבה כ' שאם נכנס לשדהו ולגניתו של חברו אסור להרוג והחילוק בין שדהו וגניתו לגנו וקרפיפו. משום שכל מקום שיש בנ"א הרי הוא בא על דעת להרוג אם יצאו כנגדו ובשדה שאין דרך בנ"א להיות שם הרי שלא בא על דעת להרוג ולפי"ז צ"ע באם פורץ גנב לדירה שאין שם דיירים או שנסעו לשבת (דבר שמצוי

אנשים או ע"י מטפחת) הן אמת שהפרמ"ג (סי' שט מ"ז ס"ק ב') כ' דבמוקצה מחמת ח"כ לא שרינן טלטול בגופו כלאח"י וכ"כ בתוס' שבת סי' ש"ח מ"מ בשו"ע סי' רנט סעי' א' לגבי הטמנה במוכין מתבאר שם דאם עומדים לסחורה (שאו הוא מוקצה מחמת ח"כ) מותר בטלטול כלאח"י וכ"כ בתהל"ד סי' ש"ב ס"ק ז' וסי' ש"ח ס"ק ב'. וכבר ציינתי דכיון דהותר מן הצד וכלאח"י בכלי שמלאכתו לאיסור שוב הוי התיק בסיס לאיסור ולהיתר וכיון שכך מותר לטלטול כלאח"י. ולגבי נשיאה בשניים (בדבר שיכול לשאתו אדם אחד) כ' התוס' שבת בסי' שח שהוא שינוי וכלאח"י וה"ה דבר שדרכו לשאתו ביד אחד ונושא בבי' ידים וכן דחיפה ברגל, והנה לגבי נשיאת המוקצה בשניים ידוע דעת הבאר יצחק סי' י"ד שפטור אבל אסור מדאו' בבי' שעושין מלאכה וח"א כלל ט' סי' ט' דאינו אלא מדרבנן ועכ"פ במוקצה שהוא עצמו איסור דרבנן נראה דבבי' שעשו הוא פטור ומותר.

ובעצם הדין דסי' של"ד שמותר לטלטל לטלטול גמור בחשש מפני הדליקה וגולנים כ' הב"ח דה"ט משום שאם לא יתירו לא איסור קל דמוקצה יתיר לעצמו הצלת ממונו באיסור דאו' והוא ע"ד מוטב שיאכל תמותות שחוטות ולא תמותות מתות וילפינן מהך דמי שהחשיך דהתירו לו לטלטול פחות מד"א משום כהילות על ממונו ומ"מ באופן דאין חשש שיעבור על דאו' לא התירו לטלטול עבור הצלת ממונו וכגון בירדו גשמים סי' ש"ז סעיף י"ט ובנד"ד צ"ע אם נחוש כהילות שיעבור על דאו' כה"ג דדליקה.

שיכול להצילו בא' מאבריו או שיכול לברוח ולהנצל) וכתב שם דרבינו יונה בסנהדרין ס"ל דאסור להרגו בשבת והמאירי מסתפק בדבר ומייתי ראייה מבא במחלתת שהותר להרגו בשבת ועכ"פ זה הוא מעיקר הדין אבל הלכה למעשה אין להורות כן רק במקום סכ"נ.

אם מותר לטלטל מוקצה מחשש נגבים

ומה ששאלנו אם מותר לטלטל התיק עם כלי הפריצה מחשש שמא ישובו הגנבים בלילה וימשיכו במלאכתם (כי לא היו בטוחים שנחשפו, גם לא היו בטוחים שימצא התיק שהטמינו בחושך) הנה אם נחשוש שכשישובו יגיעו למצב של סכ"נ כלפי דרי הבית יש מקום להתיר לטלטל התיק והנה בתיק היו כלים שמלאכתם לאיסור כגון פטיש ואיזמל שיכול לטלטלם לצורך גופו ומקומן והנה לצורך הצלת הכלי אסור לטלטל ובנד"ד שאינו צריך לשמור על הכלים רק שאינו רוצה שיעמוד במקום ששמו אותו הגנבים נראה דהוי כלצורך מקומו ואף שהיה שם גם מוקצה מחמת חסרון כיס (דיסק) מ"מ כיון שהתיק הוא הבסיס הרי אינו בסיס לדבר שאינו מיטלטל כלל אלא הוי כבסיס לדבר המותר והאסור (כיון דמותר לטלטלו לצורך גופו לגבי הכלים שמלאכתן לאיסור ואפשר להשתמש בהם גם להיתר) ויעויין בפרמ"ג ריש סי' ש"ח מ"ז ד' שםסתפק בדבר ובמנחת שבת סי' פט ס"ק ז' בשם הישועות יעקב שכ' דלא הוי בסיס לדבר האסור. ובתהל"ד סי' ש"ח שמותר עכ"פ לצורך גופו ומקומו.

ויש לדון בזה להתיר בטלטול מהצד וכלאחר יד (כגון שיתפוס ביד אחת או ע"י ב'

הרב שלמה אנגלארד

בדין צביעה באוכלין בשבת

שאלה:

א. במצוות ד' כוסות של פסח ידועה ההלכה (סי' תעב סי"א) "מצוה לחזור אחר יין ארום" (אם אין הלבן משוכח ממנו). והנה יש השותים יין לבן (משום טעמו המשוכח) אבל כדי לצאת גם ידי המצוה של לחזור אחר יין ארום מערבכים יין ארום ביין הלבן כדי לתת בו מראה ארום. ויש להסתפק במי שלא עשה כן מעיי"ט האם מותר לו לערבב יין ארום ביין לבן בלייל יו"ט או שמא יש לחוש לצובע ביו"ט. ואף שקיי"ל "אין צביעה באוכלין". כמ"ש בשו"ע סי' שכ ס' יט "ליתן כרכום בתבשיל מותר, ואין לחוש לו משום צובע דאין צביעה באוכלין מ"מ דילמא שאני כרכום שאין כונתו בנתינה לתוך התבשיל לשם צביעת התבשיל, אלא לטעם, הלכך לא חשיבא צובע היכא שנעשה באוכלין, אבל בנתינת יין ארום היכא רנעשה בייחוד בשביל הצבע, שמא יש כאן משום איסור "צובע" ביו"ט.

ב. רבים מהדריים אחר אתרוג זהוב, אף באופנים שבהם אתרוג הירוק הוא כשר (עיין שו"ע סי' תרמח סכ"א ובמשנ"ב אות סד-סה). ונהגו עצה לזה להניח אתרוג הירוק בתוך תפוחים בכדי לזוזו מראה הצהוב של האתרוג לצאת על הפרי. ויש לשאול אם מותר להניח אתרוג הירוק בשבת או ביו"ט לבין התפוחים, או דילמא יש לחשוש בזה לאיסור "צובע" (ראה לעיל אות א). ואף שאין מוסיף שום צבע לאתרוג אלא מוציא גוון האתרוג בעצמו, מ"מ עדיין י"ל שהדבר אסור משום צובע דהרי קיי"ל (שו"ע סי' שג סכ"ה): "אסור לאשה שתעביר בשבת סרק על פניה, משום צובע. ומטעם זה אסורה לכהול בשבת, ומטעם זה אסורה לטות על פניה בצק, דכשנוטלתו מאדים הכשר" ע"כ. הרי דאף בכה"ג שאינו מוסיף צבע מבחוץ אלא גורם להמריץ הדם שבגוף ולהראות גוון הארום, נמי יש בו משום איסור צובע [ובאמת לדברים אלו שנובעים מ"מ שברש"י (שבת צד: ד"ה וכן הפוקסת) יש ג"כ מקור מד' הירושלמי פ' כלל גדול (נא). דקאמרי' התם: הצובעו, מה צביעה היתה במשכן? שהיו משרבטין עורות אילים מאדמים (פי' הק"ע: שהיו מכין את הבהמה בשרביט כי היכא דליתאדם העור כשיפשיטו אותה", אכן ע' פנ"מ שם, ולדינא י"ל דאין נ"מ). א"ר יוסה, הוא אמר העושה חבורה ונצטר בה דם הייב, המאדם אודם כשפה חייב וכו', וכן פסק הסמ"ג לדין זה, ע"ש.

[והנה ספק זה שייך גם בשבת שבתוך החג, ראו"פ שבשבת אין נוטלין לולב מ"מ אין האתרוג מוקצה שהרי חזי להריח בו, ראה שו"ע סי' תרנח ס"ב ומשנ"ב סק"ה ושעה"צ ג].

תשובה:

תולדת צובע. ואם כן אם יצא דם מן המכה אסור לתת עליה בגד. אבל אם צובע פתו במשקה הפירות לית לך בה דאין [דרך] צביעה באוכלין" עכ"ל. (כב"י הל': "אין [זה] צביעה באוכלין", אבל בשבה"ל שלפנינו הנוסח: "אין דרך" וכו').

ו"כדרכי משה" (אות ב) מביא בזה"ל:

"ושמעתי מאבא מורי ש"ן ששמע ממהר"ר אברהם מיניץ דאסור ליתן יין

הנה מקור הדין של "אין צביעה באוכלין" הוא בשבלי הלקט (סי' פו) המובא בכ"י ס"ס שכ וז"ל: "צריך עיון על הכרכום אם יש לחוש עליו משום צובע. ולפי דברי בעל היראים דאמר "אין הרי צביעה באוכלין" מותר. וזה לשון בעל היראים: ראוי לכל בר ישראל שאוכל תותים או שאר פירות הצובעים שיזוהר שלא יגע בדידי צבועות בכגדיו או במפה דהוה לי

בחרא דרש"י, שאין החלמון לצביעת מראה גע"ל [צהוב] אלא בכדי "שיתלבן" התבשיל [משמע שענינו יותר בכדי לתת לה מראה מצהיר ומבריק, ולא בכדי לשנות הגוון, וכזה יתפרש נמי ד' הגמ' "שאיין עושין אלא לגוון"]. ב', שמא י"ל כד' הנשמת אדם (הלכות שבת כלל כד, אות ג) דשאני חלמון שאינו ממין הצובעין כלל, ובכגון דא כו"ע יודו דל"ש בזה דין צביעה [א"ה, לע"ד לא הבנתי זאת, וכי דם אדם יותר ממין הצובעים הוא שאסר בזה היראים לקנח דם האצבע במפה. ושמא מ"מ סוג דם בכלל ממין הצובעים הוא, וכגון בדם של בע"ח]. הגי', יתכן לומר של"ש צובע אלא במה שנמרח על שטח הדבר הנצבע או סופג בקרבו הצבע שכבת צבע או שכ"ז הוא כדרך הצובעים והנצבעים. אבל משא"כ כגון חלמון בחרדל שאינו כעין דרך הנצבעים אלא כמו ב' מיני מאכלים יש כאן שמתערבים זה בזה עד שמחמת התערובת נראה כאילו נשתנה וקיבל החרדל גוון צהוב בהא י"ל דכולי עלמא יודו דאין צביעה באוכלין. [ואינו דומה לעושה עין הצבע ע"י תערובת מים וסממני הצבע דלד' הרמב"ם (פ"ט מהל' שבת הי"ד) חייב משום צובע (כמובא במג"א סי' ס"ק כה, והראב"ד חולק בזה ע"ש), דשאני התם שהמים וסממנים נבלעים ונימסים לגמרי זה בזה עד שנהי' הכל אחד ונעשה ממנו מי צבע, משא"כ הכא שאין החרדל נמס ונעשה אחד עם תערובת החלמון אלא תערובת ב' מינים בעלמא יש כאן ותו לא, ואין זה כמהות וענין צביעה. כ"ז יש לומר בדרך אפשר לחלק בין נידון החרדל לנידון בית השחיטה, ולכן בית השחיטה שהעור והבשר נצבעים ממש בהא הוא דקאמר רב דחייב נמי משום צובע, וזה יתכן נמי בכונת הד"מ שהביא זה רק בתור "קצת" ראייה, כי המתעקש יוכל לחלק כהג"ל אם כי החילוק בעצמו נמי אינו מוכרח ולכן "קצת" ראייה עכ"פ איכא, ודו"ק.]

אדום בתוך יין לבן כשבת משום צובע. אבל לדברי בעל יראים דאין צביעה באוכלין נראה דזה גם כן שרי. ונראה קצת ראייה לדבריו מהא דסט"י שיט דנותן ביצה לתוך החרדל אע"ג דעושה לו מראה [געל"], עכ"ל הר"מ.

ובשו"ע (סי' שכ סי"ט) נפסק: "ליתן כרכום בתבשיל מותר, ואין לחוש לו משום צובע. דאין צביעה באוכלין". (ע"כ).

והנה האחרונים הקשו על דינו של היראים ועל האי כללא דאין צביעה באוכלין (עיי' ס' תוספות שבת וס' נשמת אדם, ועוד) מגמ' מפרשת (שבת עה:): דקאמר"י התם, שוחט משום מאי חייב, רב אמר משום צובע (פרש"י: שצובע את הבשר של בית השחיטה) ושמואל אמר משום נטילת נשמה, ובתרא הכי אי' בגמ': צובע במאי ניחא לי', ניחא דליחטוס בית השחיטה דמא כי היכי דליחווה אינשי וליתו ליזבנה מיניה (פרש"י: שיהי' צבוע בדם, כי היכי דניחווה אינשי שנשחטתה היום וניתו וניתונו), ע"כ. וקי"ל בעלמא רב ושמואל, הלכה כרב באיסורי, א"כ מיחייב נמי משום צובע. והרי בשר בית השחיטה אוכלא הוא, ואעפ"כ חייב בו משום צובע, קחזינא מהכא ריש צביעה באוכלין. (איברא דזה סותר ג"כ לדין המשנה ששינוי (שבת קלט:) נותנים ביצה במסגנת של חרדל [פרש"י כפי' קמא, החלמון שלה נוטף ומסתנן עמו והוה לי' לחרדל למראה וכו'] ובגמ' (קמ.) מבואר הטעם שמתור, תני יעקב קרחה, לפי שאין עושין אותה אלא לגוון [פירש"י, למראה, שהחלמון יפה לגוון ולא החלבון וכו']. הרי שבאוכלין ל"ש איסור צובע, דאל"כ אף דליכא איסור בורה, ת"ל שיהי' אסור עכ"פ מצד צובע. וראי' זו באמת הביא הד"מ שהובא לעיל, לשי' היראים דאין צביעה באוכלין. מיהו באמת אף הד"מ לא כ' ע"ז שהיא ראי' גמורה אלא כ' שיש מכאן "קצת" ראי' להיראים באופן דמשמע דראי' זו אפשר לדחות. ונראה דראי' זו נתנת לדחותה מכמה אנפי: א', אפשר שנפרש במתני' כפי'

שכוונתו משום דשוחט בשבת נאסרת הבהמה משום "מעשה שבת", ולהכי לא חשיב אוכלא. ובאמת כבר תמהו בזה וכי משום דאיסורא רביעא עלה תו לא חשיב אוכלא, והרי בשוגג מותר במוצ"ש לכו"ע ובמזיד מותר במוצ"ש עכ"פ לאחרים. וגם אין זה איסור בעצם שנאמר משום האי טעמא דלא ייחשב כאוכלין. (וגם על קר' זו נאמרו כמה תירוצים, אך אכמ"ל).

אולם יש אחרים שהבינו ד' הח"צ שאינו חשוב אוכלין מכיון שבית הצוואר נאסר ע"י הדם שעליו, לפיכך לא חשיבא אוכלין, ושפיר אסור, משום צובע. נמצא דממ"נ אין על הבשר שם אוכלין, דקודם השחיטה הרי הוא אסור משום אבמה"ח, ואילו לאחר שחיטה אסור משום דם. וא"ת לאחר שנשטף הדם מיהו כ"ז שהצבע דהיינו הדם עדיין עליו, הרי לא חשיבא אוכלין. (עיין שו"ת אבני נזר או"ח סי' שכ"ב).

ג. ד' החתם סופר (בחי' לשבת דף עה.) דכשם שבמעבד אוכלין מצינו לשי' הרשב"א (הובא במג"א סי' שכא ס"ק דבמולח בשר לדרך כדי שיעמוד ימים רבים ולא יתקלקל, אפי' למ"ד אין עיבוד באוכלין, מ"מ בזה אסור משום עיבוד באוכלין, וע"כ הטעם משום דכוונתו במליחת הבשר אינו בשביל האכילה אלא "מעשה עוד בעלמא הוא ע"ש. ה"נ בצביעת בית השחיטה מכיוון שתכליתו אינו למטרת האכילה אלא כדי שיקפצו עליו זביני, לפיכך נמצא שעור בית השחיטה "מעשה עץ בעלמא" הוא, ובכה"ג לא חשיב אוכלא, יעו"ש. (ביאור הדברים, שאין כוונת הצביעה עבור תכלית האכילה, אלא הצביעה בשבילו הוא רק כעין תכלית והיכי חימצי למכור סחורתו ע"י שצובע בית השחיטה, להכי אין דינו כאוכלין לענין דלא ליחשב צביעה, אלא שפיר נחשבת צביעה כאילו היה צובע עץ בעלמא ולא אוכלין), וכי החת"ס, דלפי האמור יתיישב שי' היראים שכ' בטובל פתו במשקין ליכא בי' משום צובע, דה"ט משום דשאני התם שצובע אוכלין בשביל אכילתו, דקי"ל אין צביעה

אכן הר"מ (בפי"א מהל' שבת ה"א) פסק דשוחט חייב משום נטילת גשמה, ולא הזכיר משום צובע כלל וכי המפרשים (מ"מ ולח"מ ועוד) דד' הר"מ לפסוק כשמואל דחייב כן משום נ"ג ולא כרב דחייב נמי משום צובע. ובאמת כבר תמה הלח"מ (שם) אמאי פסק הר"מ כשמואל כנגד רב והלא קי"ל בכל מקום רב ושמואל הלכה כרב באיסורי, ע"ש שנדחק בזה.

והנה כמה תירוצים נאמרו ביישוב כ' קושיות אלה, דהיינו: א' הקו' מן הגמ' שבת עה: על שי' היראים, הב', הקו' על פסק הר"מ דספק כשמואל ודלא כרב, מקצת מן החירוצים נאמרו ליישב ב' הקושיות בחדא מחתא, הן על שי' הר"מ והן על שי' היראים, ואילו תי' אחרים נאמרו ליישב אך ורק הקו' על שי' היראים שכפי האמור נפסקה ג"כ להלכה בשי"ע (ס"ט שך), ונחלקו בזה לכמה שיטות בהלכה זו, וכדלהלן:

א. ד' החת"ס שבת ועוד, דשי' רב לחייב שוחט משום צובע היינו משום דרב ס"ל כמ"ד (שבת עה:): יש עיבוד באוכלין, ולכן הה"ד דסבר יש צביעה באוכלין. (ובאמת כן פסק התור"ד דיש עיבוד באוכלין ויש נמי צביעה באוכלין. יעו' בדבריו, וכבר כ' בזה לבאר שי' באורך יעו' בשו"ת אבני נזר סי' ועוד). אכן אגן הא קי"ל דאין עיבוד באוכלין, לפיכך פסק הר"מ נמי דאין צביעה באוכלין, ואף דבעלמא קי"ל רב ושמואל הלכה כרב באיסורא מ"מ שאני הכא, מטעם האמור.

ב. ד' החת"ס צבי בתשובותיו (סי' צב), דגם רב אפשר דס"ל אין צביעה באוכלין (אף דמעבד ס"ל יש עיבוד באוכלין). אלא דשאני שוחט בית הצוואר, דהיא לא חשיב אוכלא ולהכי שפיר שייך בי' צביעה, עי"ש.

והנה, בביאור ד' הח"צ אמאי היא דשוחט בית הצוואר לא חשיב אוכלא, נאמרו בזה כמה דברים.

יש שהבינו ד' הח"צ (ע' שו"ת שואל ומשיב תליתאה, ח"א סי' שלה, ועוד).

הנפעל. ואכמ"ל [ובגדר מה נקרא "אוכלין" לענין זה - יש כמה חילוקים וחילוקי דעות בזה, ויעו' לקמ"]. משא"כ לדי הנ"א אין זה ענין ל"אין עיבוד באוכלין" כלל. דהתם הוא ענין לעצם היותו במציאות "אוכל" (ויש דעות דאפי' היכא דדרך לעשות כעין עיבוד באוכלין כמו במולח דדרך, נמי ליכא חיובא משום מעבד [עמג"א הנ"ל] וע"כ כנ"ל משום דבאוכלין ל"ש במציאות שם מלאכת מעבד, ועמש"ל). אבל משא"כ הכא הא דאיצ' באוכלין לאו שגני בי צביעה אלא משום שאין דרך צביעה באוכלין. ולפי"ז בדברים ובאופנים שהדרך לצבוע באוכלין, וכגון במוכרי יי"ש או בשר וכדומה, שפיר שייך חיובא משום צובע וכמבואר מתוך דבריו).

ה. חיי נוסף יעו' בבה"ל (ס"ס שכ) דלפי פי' האו"ז בגמ' (שם) דליתנוס "עור" ביה"ש, מעיקרא לק"מ (דהרי עור אינו אוכלין, והקו' רק לכוי' דכ' "בשר" ביה"ש) ע"ש: והנה, מה נקרא "אוכלין" לענין "אין צביעה באוכלין", מצינו כמה חילוקי דעות ואופנים בזה.

א. לפי בעל "חכם צבי" (סי' צב) הרי כל "שבמציאות" הינו אוכלין, אף דהאידינא לא מיתבעי ליי לצורך אוכלין (ואולי גם בהמשך לעולם לא יאכלנו) מ"מ בשם אוכלין נקרא דלא שייך ביי מלאכת צביעה. דהנה כי להוכיח דעתו דבמים מבושמים שנוטלים בהם ידים לכהנים, דלית ביי משום איסור מוליד ריח ביו"ט: דכמו דל"ש צביעה באוכלין, הה"נ ל"ש ביי איסור מוליד ריחא. וכ' שם עור: דאין לומר דשאני באוכלין דלבסוף מיתבעי ליי לאכילה - הוא דאמרי' הכי, משא"כ כגון הכא דלבסוף לא יאכלנו (אלא יטול בה ידיו), דבוודאי אין שייך סברא, ונפ"מ לחלק בזה. ולבסוף כי לבאר ד' הר"מ שכ' לחייב משום צובע במטיל איסטיס כמי כרכום, ולכאו' אמאי לא כי לחייב אפי' במטיל כרכום למים. וכ' הטעם, מפני שמי כרכום נשארם מים הראויים לשתי' לפיכך ל"ש (אף להרי"מ)

באוכלין, כשם שאין מעבד באוכלין. משא"כ בשוחט בית הצוואר, דאין בית הצוואה משמש כאן כאוכל אלא כמעשה עץ בעלמא. אכן, הוסיף החת"ס, לא יתיישב בזה ד' הר"מ, שפסק כשמואל דבבית הצוואר ליכא משום צובע, והרי להאמור בביה"צ שפיר צריך לחייבו משום צובע, וכד' רב.

ד. ד' הנשמת אדם (ת"א כלל כד מהל' שבת) בשי' היראים, דהיראים בע"כ לא ס"ל כהר"מ לפטור שוחט משום צובע, שהרי בהדיא הזכיר היראים שלפנינו בדיון שוחט ביה"צ שיש בזה משום תולדת הצובע, יעו"ש. אבל החילוק לדבריו הוא, שכן בס' שבלי הלקט שלפנינו [ונעתקו דבריו לעיל] נזכר הטעם להתיר, משום ש"אין דרך צביעה באוכלין" (וזה דלא נזכר בבי' ל' שבה"ל, שאין זה צביעה באוכלין, וכ"ה ל' שבה"ל המובא בר"מ הארוך). וזה מתאים להאמור בס' יראים שלפנינו, שכ' לחלק בין העברת סרק על פניה דאסור משום צובע, ואילו נגיעה בתותים או בשאר מיני הצובעים בידינו ובשפתיו ה"ז מותר, וכ' היראים דה"ט משום דשאני העברת סרק דווקא הוא דאסור משום דבאשה "דרכה בכך", משא"כ הני "אין דרך צביעה בכך" והוב"ד במג"א (ס"ק כה) ע"ש מעתה לק"מ משוחט ביה"צ, דדווקא צביעה באוכלין הוא דמותר, משום דאין דרך צביעה באוכלין. משא"כ בשוחט ביה"צ, דניח"ל כי היכי דליקפיץ עלי' זביני, בהא שפיר דרכם בכך ולכן אסור, יעו"ש. (ולפי"ז נמצא דיש איזה נפ"מ בין סברת התו"ש וחת"ס ובין סברת הנ"א, דהדבר תליא מהי הסברא בהאי כללא, דאמרי' "אין צביעה באוכלין": לדי' התו"ש וחת"ס וכו' - כלל זה הוא ע"ד הכלל של "אין עיבוד באוכלין" והא בהא תליא, ואין זה מפני שלא זו דרך צביעה באוכלין, אלא מפני עצם מציאות "אוכלין" דל"ש בזה מלאכת "מעבד" ולא מלאכת "צביעה" (אולי הטעם בזה ע"ד שכ' בפרמ"ג (א"א סקכ"ד) מפני שנעשה לצורך אכילה ואינו ענין העשוי להתקיים, לא הפעולה ולא

לחייבו משום צובע, כי אין צביעה באוכלין. והרי הצביעה דהתם לא נעשית לצורך שתיית המים, ואף לבסוף אין שותים אותם (אלא צובעים בהם). א"ו לר' הח"צ אין לחלק בכך, אלא סגי בהכי דחשובים אוכלים ודאויים לאכילה. (מיהו היוצא מן הכלל בזה הוא, היכא דהאוכלין אינם ראויים, ולו מחמת איסורא דרביעא עלה (וגם בהא נחלקו כאמור האחרונים ז"ל, בבאיור ד' הח"צ, דאיזה איסורא אמרי' הכי דנפקע משום כך שם אוכלין מיני', האם גם באיסורא דיעבור זמנו, כגון מעשה שבת, או דילמא בכה"ג אכתי חשיב אוכלין בעצם, אלא רק דווקא באיסורא כגון דם בית השחיטה דכ"ז שהוא נצבע בדם, הרי איסור זה גופא מונעו מלהיות חשיב אוכלין, ודר"ק.]

ב. לפי"ד החתם סופר (הוב"ד לעיל), אף ברבר שבמציאות הוי אוכלין, מ"מ לענין איסור צביעה תלוי לשם מה נצרכת צביעה שלו: אם הצורך בצביעה הוא לשם אכילתו, אזי שייך בזה הכלל של אי"צ באוכלין. אכן, אם הצורך שלו בצביעה היינו לשם מסחר בלבד, כגון השוחט שצובע עי"ז בית הצוואר, כי היכי דליתוס דמא ולקפוץ עלי' זכיני, באופן כזה אין צוואר ביה"ש משמש אצלו כאוכלין אלא רק בגדר מעשה עץ בעלמא ולפיכך אסור (פסק בזה דלא כהח"צ, דלא כמשמעות ד' הר"מ).

וע"ד זה הולך גם הפרמ"ג בשיטתו, לחלק בין היכא שצובע למאכלו, לבין היכא שצובע בשביל למכור לאחריו, דווקא בצובע למאכלו הוא דמותו, משא"כ בצובע בשביל למכור.

[והנהגה לשי' זו יוצא דבצובע למאכלו, אף אם כוונתו גם (או רק) בשביל החזותא, ואין כוונתו כשביל הטעם גרידא [כמו בכרכום לתבשיל] באופן שהחזותא מגיע אפילו רק כדרך אגב, אלא אפי' עיקר כוונתו בכדי שיהי' אצלו החזותא, בבחי' של "טוב מראה עינים" וכי': מ"מ כל שהדבר נעשה לצורך מאכלו, כדי שיהיה נחשב אצלו מאכל ערב

ביותר, וכדומה, כ"ז נחשב כצובע באוכלין - ולית ב' שום איסורא דכל האיסור רק בצובע אלא לצורך אוכלין ולא למטרה אחרת כגון למקח וממכר וכיוצא, דהתם אין ענין אוכלין לצביעה, דהאוכל הוא רק כמעשה עץ בעלמא וכנ"ל, היוצא, דב' שיטות אלו, הח"צ וגם החת"ס [ופרמ"ג]. שניהם מסכימים לד"א, דהיינו בעיקר טעמא דהאי כללא, דאי"צ באוכלין. שהוא ע"ד והטעם שנת' לענין "אין מעבד באוכלין", הה"ג דאי"צ באוכלין וכן לא נחלקו אלא בגדר "אוכלין" לפי כלל זה, דלהח"צ כל שראוי לאכילה נחשב אוכלין לענין זה, ואף שאינו מעבד למאכל וגם אין צביעתו לצורך האכילה. ואילו להחת"ס ולדעימי', תליא הא בהא אם כוונתו ותכליתו לצורך דבר האכילה. או לצדדים קתני וכמעשה עץ בעלמא, וככל המבואר].

ג. לפי"ד הנשמת אדם (כנ"ל) בגדר 'אוכלין' (לענין אי"צ באוכלין) נכנס רק מה שאין הדרך לצובעו. והוא הדין והוא הטעם שאי"צ באוכלין (ואינו ענין לכלל דקי"ל אין "עיבוד" באוכלין שתלוי בעצם מציאות שם אוכלין וכמשנת"ל, אלא הוא ענין בפ"ע משום שאין הדרך וכנ"ל. והוי אף צביעה בפניו של אדם מצינו חילוק בזה בין דרך צביעת אשה [דקיי"ל איסור צביעה בזה] לבין צביעת פנים כאיש [בגוונא דאכילת פירות וכי' דקיי"ל לכו"ע דל"ש בזה צביעה] והטעם לחלק משום דזהו דרך וזה אינו דרך וכנ"ל. היוצא מזה לדינא דהיכא דהדרך בזה לצבוע האוכלין (לכא"ו אף בגוונא שהאדם הי' עושה לעצמו, אם אך היתה כוונתו בזה לשם צביעה וחזותא ולא לטעמא גרידא) תו יש לאסור משום מלאכת צובע (ולפי הנר' בח"א מספקא לי' אף בכה"ג שכונתו לתכלין נמי לאסור, היכא שהדרך לצבוע בזה הענין.

ועתה נשובה ונחזה לדינא בס"ד האיך הוא בשאלות שהצבנו בראש דברינו הנה בשאלה הא, לענין נתינת יין ארום לחוץ יין לבן הנה לא מיבעי' לדי' הח"צ,

משיטא דל"ש צביעה בזה, שהרי היין הוא משקין ממש. אלא אפילו לד' החת"ס, דבכלל אי"צ באוכלין היינו היכא דמיתבעי ל' לצורך אכילתו, הרי הכא נמי עושה זה לצורך שתיית ד' כוסות כהלכה. ואף שאין נעשה זה לצורך הטעמת היין (דהא אדרבא, מצד הטעם, יין לבן נחשב בד"כ למשובח יותר, או עכ"פ שוה בשוה וכנ"ל) אלא לצורך הידור מצווה במצות ד' כוסות מ"מ סו"ס עושה זה לצורך עצמו לשם שתיית הכוסות, והוה זה צביעה באוכלין ממש (ומה בכך שעושה זה לצורך המצוה שבשתי' ולא לצורך טעם השתייה, סו"ס לצורך שתי' עושה זה ושותהו מיד, ואין זה דוגמת הצובע למכירה, למשל, שזהו בוודאי בגדר מעשה עץ בעלמא, כהגדרת החת"ס, מה שלא שייך פה כלל וכמובן). וזהו כד' הר"מ שהבאנו בראש דברינו, עפ"י הבנתו לפי סברת היראים שאין חשש בהנ"ל.

אכן לד' הנשמת אדם, נראה דראוי להמנע מזה, כל שבכוונה עושה לשם עשיית מראה בהמשקה, ול"ד לכרכוס בתבשיל שעושה רק לטעמא, וחזותא ממילא היא באה [ובחילוק הזה מצינו ג"כ לאדם, קשה כבדול, ה"ה הג' יעב"ץ בתשובתו בשו"ת שאילת יעב"ץ (סי' מב), שם נטה דעתו כמסתפק בפסקו של אביו הג' חכ"צ ז"ל, יעו"ש ב]. והוה כד' מהר"א מינץ שהביא הר"מ בשמו, לאסור בענין הנ"ל. (מיהו המעיין בח"א גופא, נר' לכאור' מדבריו שרוצה להעמיד ד' המהר"א מינץ אצל מוכרי י"ש שעושים המראה בשביל למכור, יעו"ש. אולם מאידך נר' בד' הח"א, שאין חילוק אצלו בעושה ככוונה לשם צבע, בין העושה זה לצורך עצמו או לצורך למכור לאחרים, אידי ואידי חדא הוא וכן הבין נמי במשנ"ב סי' שכ סקנ"ו, יעוב"ד).

ולמעשה, הנה המשנ"ב (שם) כ' (עפי"ד הר"מ) להתיר ליתן יין אדום לתוך יין לבן אע"פ שמתאדם, ואף אם מכיין לכתחילה לעשות מראה במאכל או במשקה ג"כ מסתברא דאין להחמיר, כ"כ הפרמ"ג. ולפי

מש"כ הנ"א, נכון למנוע מזה [אכן בבה"ל, שם, הביא ראיית הנ"א לאסור, מכת ד' רב המחייב בשוחט משום צובע, ודחה ראייתו יעו"ש]. והנה בכאן, לא הכריע בזה, אבל יעויין לעיל, בשעה"צ סי' שיח סקס"ה, שכתב דבעשיית טי"א בשבת באופן דליכא משום חשש בישול הסענ"ס [וכגון שהסענ"ס עדיין הוא חם], באופן זה טוב יותר שיערה המים לתוך העסענ"ס [ולא להיפך], כדי לצאת בזה גם דעת החוששים לצביעה, ע"כ. א"כ לכאורה הוא הדין והוא הטעם נמי הכא, דאם ביכולתו לעשות כן, טוב ועדיף שיערה היין לבן לתוך היין אדום, ממה שיערה היין אדום לתוך היין לבן, וכנ"ל. [והנה בדבר היפוך הסדר של עירוי היין לבן לתוך היין אדום, מעולם נתקשיתי בזה מה יועיל לנו הדבר, ממ"נ, אם שייך צביעה באוכלין לחוששין בדבר, מה נפק"מ מה מערה לתוך מה, האדום לתוך הלבן או הלבן לתוך האדם. ובאמת מתו"ד הח"צ בתשובתו הנ"ל נראה שאין לחלק בזה, שהרי כ' להוכיח דליכא צביעה באוכלין כלל, ממה שמותר למזוג היין בשבת, ע"ש, והרי במזיגה נוהגים לערות מים לתוך היין ולא להיפך, ומה ראי' יש לדעתו, שיהי' מותר גם באופן ההפוך. שוב מצאתי בס' קצות השלחן [סי' קמו סקי"ד] שעמד בזה והקשה עור קושיות, עד שדחה חילוק זה, יעו"ש ד'. אבל מאידך הרי מצינו לשעה"צ שקיבל לחילוק זה, וגם בס' שו"ת רב פעלים (חאו"ח סי' יט) הביא לחילוק בזה, וצ"ב. והנה בפשיטות אפשר לומר, דזהו שינוי גמור מדרך הצובעין, וכמו דמהני בגיבול שמהפכין הסדר לתת המים ואח"כ הקמח, למ"ד נתינת המים זהו גיבולו, ומבואר בס' שכא, ה"ה כ"א. והנה אם באמת המנהג הקבוע בצביעה הוא כן, יתכן ההסבר האמור. ואולם שפיר יש לפקפק בדבר, דלפי"ו הטעם נאמר בצביעה גמורה לשם צבע, דמהני ב' הפיכת הסדר, בוודאי כזאת לא שמענו ולא מסתברא, גם בהיא דסי' שכא דמהני ב' הפיכת הסדר, בדרך כלל זהו

ועתה נשובה ונלכה לשאלה הב'. והיא, האם מותר להניח שכבת אתרוגים בתיבה סגורה עם תפוחים, בכדי לגרום לה שינוי הגוון לצבע צהוב.

הנה לפי שי' החכם צבי, נראה דגם בזה יהי' מותר, שהרי סו"ס אתרוג אוכלין נינהו, ואף דלא מיתבעי לי' לאכילה, כנ"ל. ולא דבר היכי דעושה כן לצורך עצמו, אלא אפי' היכא שעושה כן לצורך ממכרו, כגון בסוחר אתרוגים שעושה לצורך המסחר, מ"מ אין כאן איסור מצד צובע עכ"פ (אלא מצד מכין משבת לחול, או מצד עוברין דחול, וכדלקמן), דהרי הח"צ כ' טעמא אליבא דרב דשוחט חייב (נמי) משום צובע, שהוא משום שבשר ביה"ש לא חשיבא אוכלין (ר' הביאורים לעיל), משמע דאילולי הי' נחשב אוכלין, הי' מותר אף גם כשנעשה לצורך מכר, וא"כ הכא דחשיב אוכלין אין איסור צביעה. [מיהו מה שיש להסתפק אף לשי' הח"צ הוא, באתרוג בתוך ז' ימי החג, שהאתרוג אסור באכילה משום שהתקפה למצוותו, אם לא שהתנה עליו באופנים המותרים, כמבואר פרטי דינים אלו בשו"ע אורח סי' תרמט ס"ה, יעושה. דנמצא בימים אלו לא חשיב האתרוג אוכלין. מיהו לשי' הסוברים אליבא דהח"צ. דהיכא דאין איסורו איסור עולם, ומצד עצמו אוכלין נינהו אף דאיסורא רביעא עלי', הנה אף באתרוג כזה יהי' מותר, ורק באתרוג שהוא מודר הנאה ממנו (ולמצוה - קי"ל מללה"ג) שאסור לו לגמרי, שמא בהא אין אתרוג חשוב כאוכלין לדידי' אליבא דכר"ע.

אכן לשאר כל השיטות, בוודאי יש איסור צובע באתרוג: לא מיבעי' לסברת הנשמת אדם, דסבר לאסור כל אוכלין בצביעה, היכא דכוונתו ותכליתו לצביעה, אלא אף גם לשאר שיטות ואיצ"ל לד' הפרמ"ג, היכא דעושה הצביעה לצורכי מסחר ומכר, וכמש"כ כשמו המשנ"ב בסקנ"ו, דאין רשאי לעשות מראה ביי"ש ודבש כדי שיקנו ממנו, אלא אף גם כשעושה לצורך עצמו, נמי איסורא איכא בזה. שהרי כ'

רק באופן של גיבול דרבנן [כגון בדבר שאינו בר גיבול]. אבל לא באופן של גיבול דאורייתא. שוב מצאתי בזה בס' עץ החיים להג' מהר"י אבולפיא (מלאכת הצובע את ד) לאחר שכ' להוכיח איסור צביעה באוכלין (מסוגיא דשוחט), הוסיף וכתב בזה"ל: "ויש נזהרים מלהטיל יין שחור לתוך המים דמיחזי כצובע, להרמב"ם דנותן כרכום במים חייב. ומים ביין טיילר", ע"כ. מבואר מתו"ד דההיתר בזה הוא באופן שאין איסור צובע גמור, אלא רק "מיחזי" כצובע הוא דאיכא וכגון להטיל יין שחור לתוך המים (כנראה דאיסור צובע גמור ליכא אף לדעתו דאוסר צביעה באוכלין דאיסור גמור היינו דווקא כשכוונתו לצביעה וכגון שוחט דליתווס דמא, משא"כ במטיל יין לתוך מים דאין כוונתו מסתמא אלא רק בכדי למוזג היין ולבטל חריפותו וחזוקו, או בכדי להטעים המים בטעם יין, לפיכך אין כאן אלא, מיחזי כצובע, ובהא הוא דמהני הפיכת הסדר, ורומא דהפיכת הסדר בניבול דרבנן, וכדלעיל. דכיון דאינו עושה כדרך וסדר הצובעין, תו לא מיחזי כצובע, ודו"ק. וכן נר' שלמד בשו"ת רב פעלים (האורח ס"י יט) יעושה"ד. לפי"ז יוצא, דצובע גמור, בוודאי ל"מ הפיכת הסדר ככה"ג, וא"כ צ"ל דאף ששעה"צ כ' עצה זו בכדי לצאת ידי החוששים לצובע באוכלין צ"ל דחשש רק למיחזי כצובע ולא לצובע גמור דבהא קי"ל בכ"מ דאין צביעה באוכלין. והרי גם בעשיית הסעננס, בוודאי ל"ש כאן צובע גמור, כיון שאין כוונתו כלל לצביעה אלא לטעם וחזותא ממילא היא באה, וכנ"ל. מיהו כענינו כאן, שכוונתו ממש לשם צביעה, לכאו' מה יהי' מהני לן הפיכת הסדר, להחוששים בזה משום צביעה. וצ"ל דעכ"פ ידי חשש "מיחזי" כצובע יוצא בזה, ואילו לחשש צביעה מה"ת בלא"ה לית לן למיחש, דדי לנו בהאי כלאל של אי"צ באוכלין, ואליבא דשי' הח"צ והחת"ס ותו"ש ועוד, דמתירים אפי' לכתחלה לשם מטרת מסחר, וכ"ש בזה ותו לא מידי].

מיהו אולי שייך לדון בזה מצד שאין האתרוג מקבל הגוון תומ"י, אלא נעשה רק כעבור כמה וכמה שעות (מפי מומחה), אכן באמת יש חומר שמופרש מהתפוח לאתרוג ומתחיל לפעול מיד אבל רק התוצאה הגמורה נרגשת לאחר כמה שעות, כאמור, וזה דמיון לכישול שמתבשל על האש לאט לאט (והרי גם בכך שמניחתו על הפנים, אין [הצבע] מגיע מיד בהנחת הבצק, אלא רק לאחר שכבר מונח איזה זמן ולאחר שמסירתו מהפנים או הוא דינכר הצבע ומ"מ אסור וכו"ל). ובאופן שהצבע יהיה ניכר רק במוצ"ש או למחרת ביום א', י"ל דנידון זה דמיון לנידון שנחלקו בו כידוע האבנ"ז עם החלקת יואב. לגבי מניח קדירה על האש סמוך למוצ"ש, באופן שמתבשל כמאב"ד רק במוצ"ש. אם חייב בזה או לא, ומשמע דעכ"פ איסורא לכו"ע מיהא איכא בזה. ובאמת יוכל לסלק האתרוגים מן התפוחים (בשבת או במוצ"ש) בטרם יקלוט הגוון, ויתבשל, דומיא דרדיית הפת בטרם יאפה בתנור, ופשוט.

כ"ז מצד איסור "צובע" בשבת מיהו בלא"ה יש לאסור פעולה זו, איבע"א מצד מכין משבת לחול, (באופן כמו שבד"כ, שאינו מצהיב ביו"ט גופא, או שכבר יצא יד"ח נטילת לולב ביום זה), ואיבע"א משום עוברין דחול וכמ"ש במשנ"ב (סקנ"ו) במשים מראה ביי"ש ורובש כדי שיקנו ממנו, דגם בלא"ה אסור משום עוברין דחול. ויל"ע מהו עובדא דחול, אם משום עצם העובדא, או בהתכלית שהיא כדי שיקנו ממנו, וראשון נר' עיקר. ודו"ק.

הפרמ"ג בטעמא דאי"צ באוכלין, משום שאינו מתקיים והרי הכא שהוא מתקיים ואינו עומד לאכילה וגם לד' החת"ס נמי, אף דמיירי בצובע בשביל למכור, כההיא דשוחט ביה"צ מ"מ הא טעמא קיהיב, משום דאין הצביעה לצורך וכוונת אכילה אלא לצורך מסחר, והאוכלין הוא כמעשה עץ בעלמא, וטעם זה שייך גם בכאן, שאין האתרוג צריך לאכילה, וכ"ש מהתם, דעכ"פ הקונה של הכשר, קונהו לצורך אכילה וגם יאכלנו, ומ"מ אסור משום כוונת הצובע של המוכר, כ"ש הכא דלא מיתבעי לאכילה כלל, ואפי' בסוף (אולי רובא) שלא יאכלנו, כמו שאין הדרך אצלנו לאכול האתרוגים. לפיכך נר' דיש בזה איסור צובע (חוץ מלש"י הר"מ, ואלבא דח"צ, דהא דקי"ל אי"צ באוכלין, הוא בכל אוכלין קאמר וכו"ל. אבל כבר פסק המ"ב דבעושה למכירה אסור, ואף יש בזה חשש חיוב חטאת, א"כ לא קי"ל כוותי' דהר"מ בהא) ואין לומר דיש כאן רק "גרמא" (היינו שאינו צובע האתרוג "בידים" אלא רק מניחו בתפוחים ועי"ז ממילא אט אט יוצא הצבע) שהרי דרך מלאכה הוא כן, ודמיון למלאכת הבישול שמים הקדירה ע"ג האש ומתבשל מאליו אח"כ, או למלאכת צידה שצד חי' ע"י שמים מצודה והחיה אח"כ ניצודה עי"ז, ובענינו במלאכת צובע הא נמי משכח"ל לאסור להשים בצק על הפנים משום צובע (ואף דהתם קי"ל דאינו אלא איסור דרבנן, כדמוכח מל' הר"מ, מ"מ התם משום טעם אחר הוא משום דל"ש צביעה מה"ת בעור האדם, עי' סי' שג סכ"ד, ובמשנ"ב שם סקע"ט, ובכה"ל לשם).

הרב מתתיהו שווארץ

שכירות אדם שיאמר קדיש או ילמוד לעילוי נשמתו לאחר פטירתו

מדין קנין ותנאי - מדין שכירות פועלים - מדין מחנת שכיב מרע - מדין מצוה לקיים דברי המת - כשלא עשה שום קנין. וגם אין דין מצוה לקיים דברי המת.

מעשים בכל יום שאנשים רוצים שילמדו אחריהם משניות וכן יאמרו קדיש לאחר אריכות ימיהם ושנותיהם ושוכרים אדם שאומר קדיש אחריהם או שקונים זכות בחברות משניות הקיימים ע"י מוסדות תורה ותסד שונים ויש לבאר תוקף קנינם וכשלא עשו קנין וכן כשהמצוה היה שכיב מרע או מדין מצוה לקיים דברי המת אף בבריאי.

מדין קנין והתחייבות ובתנאי

הנה כשאחד רוצה לבטח עצמו שיאמר אחד קדיש עבורו ישנם ב' דרכים מה לעשות כדי שיקיים רצונו, הא' הוא שיכתוב בצוואתו הריני מתחייב לפלוני בקנין גמור אגב סודר סך כו"כ לפלוני בתנאי שיאמר קדיש עבורי י"א חודש וכן ילמוד משניות לעי"נ וכו'.

ואז יהא תוקף לדבריו מדין התחייבות והירודים יהיו חייבים לקיים דבריו.

[או דיכתוב בצוואתו בתוך רשימת המוטבים גם את אותו פלוני שיקבל סך כו"כ ובתנאי שיאמר קדיש וכו' ואח"כ יכתוב שמודה שחייב לכל המוטבים סך גדול וכו' כנוסח הצוואות המתוקנות בדרך התחייבות והודאה וזה יועיל ג"כ שיתחייבו יורשיו לקיים צוואתו].

הדרך הב' שיתור טוב שבחיים חיותו יתן למוסדות התורה והחסד המעות כדי שישכרו אדם שיגיד קדיש וילמוד לע"נ, ולא יצטרך לסמוך על טובותם של בניו שיקיימו דבריו רק ידאג בעצמו לנשמתו ואז יקיים רצונו. והנה מצינו בדברי הפוסקים שרנו באופנים שונים איך עושים כדי שיתחייבו היורשים לקיים הצוואה וכדלהלן.

הנה בשו"ת שואל ומשיב מהדורא א' ח"ג סי' קנ"ב נשאל כאחד שהלך לעולמו בלא זרע וטרם מותו שאלוהו הקרובים איך להתנהג בענין הירושה וש"ד והשיב שיש

לו צוואה כתובה ואחרי מותו מצאו כתוב כל הענינים ובסוף כתב ר' יוסף יאמר קדיש ויתנו לו חמשים ר"כ כ"ז נעשה בקנין גמור מהיום ולאחר מיתה ותיכף אחרי המיתה נתנו הקרובים לר' יוסף החמשים ר"כ והתחיל לומר קדיש ולאחר איוה חרשים נפטר ר' יוסף הג"ל וכעת תובעים יורשי הנותן מירשי ר' יוסף שיחזירו להם המעות אחרי שלא נתקיים התנאי והם טוענים אחרי שלא היה בדיני משפטי התנאי בוודאי היה כוונתו אף אם לא יתקיים התנאי היה בתורת צדקה ויצא לדון בזה בדיני תנאי ובתור"ד כתב דא"ל כיון דלא ביאר בפירושו כמה חדשים יאמר קדיש רק סתם כתב יאמר אולי סגי כאיוה זמן, דו"א דמסתמא דעתו היה על כל י"א חודש כמנהג והוי אומדנא דמוכח ובפרט שלא הניח זרע ובודאי בעי לכפרת נפשו, וכו' ואח"כ כתב אמנם אחר העיון נראה לי ברור דאין יכולין להוציא מהן דכל מה שנאמר בש"ס ובשו"ע הג"ל (בדיני תנאי) זה דוקא כל שעדיין לא נתנו לו הזוזים אמרינן דאי לא לקח לא צריך ליתן, אבל כל דכבר נתנו לו פשיטא דא"צ להחזיר והרי הטעם ברור דבאמת לכל הדברות והאמירות הרי לא היה כאן משפטי התנאים וכו' גם נ"ל דבלא"ה לא ידעתי איך ישערו והאיך יורו כיון דכבר נודע דמתחלה דינא קשיא ואח"כ דינא רפיא ומי יערוך זאת השא השלים וע"כ נ"ל ברור דאין יכולים להוציא ממון וכו' עכ"ד.

דבציוויה לכד קיימו הצוואה לחלק ד' חלקים.

ומש"כ שם בר"ה והרכיעית מה שלא הכניסה לו ועשה שטר סלק וניתן לו עתה "מתנת שכיב מרע" וסכמו אין ידוע לנו וכו' יעו"ש ומבואר דהיתה שכ"מ בעת צוואתה, וא"כ יש לומר דהיה לה תוקף מדין מתנת שכיב מרע דא"צ קנין וע"כ מועיל אף בלא קנינים, מ"מ הא דשכרה לומדי תורה נראה דאזיל מדיני שכירות פועלים ולא מדין קנין כלל ולא מדין מתנת שכיב מרע וכולהו.

גם בשו"ת חסד לאברהם ח"א חו"מ סי' מ"ו דן באשה שמתה וצותה קודם מותה שפלוני יאמר קדיש עבורה שנה תמימה ועבור זה יתנו לו מעזבונה ארבעים רז"כ ובימים אחדים אחר מיתת האשה מת האיש הנ"ל ועתה תובעים יורשי האיש היורשי האשה הסך שצותה ליתן לו הואיל ולא התנה האשה בדיני תנאי שאם לא יאמר קדיש לא יתנו, ויצא לדון שם בדיני תנאי והאריך שם רבות בדין זה ובתו"ד יצא לדין מדין שכירות כתב אבל בני"ד שאמרה ליתן לו שיאמר קדיש עבורה מה לנו לבדות מלבנו שהיה דעתה לתנאי דבר שאין כלל במשמעות לשון הצוואה אין לנו למיזל בזה אלא בתר לשון בני"א שנתנה לו סך בשכירות פועל שיאמר קדיש בכל יום משך שנה תמימה וכשחלה או מת וא"י לעשות מלאכתו צריך לנכות לו ממשכורתו כמו דקיי"ל בפועל שחלה באמצע הזמן דמנכין לו דמי חוליו

ועין שו"ע חו"מ סי' של"ג, וכו' ובסו"ד ועכ"פ צריך ליתן להיורשים בעד ימים אחדים שאמר קדיש לפי ערך הסך שהבטיחה לשנה ל"מ א"י נימא דבתורת שכירות פועל אחינן עלה דאם נאנס ול"ע כלל מלאכתו מחייבים לשלם לו בעד מה שעשה כפי השכירות אלא דמנכין לו מה שלא עשה אלא דאתי מצד תנאי וכו' יעו"ש.

והמתבאר מדבריו דפשוט דיש דין שכירות פועלים וכל הנדון הוא רק מדיני

הנה בנדונו היה מתנה בקנין בתנאי וע"כ הועיל, וכל הנדון בחשובה היה בפרשת התנאי ופרטיו ובלא זה פשוט דחייבים כיון שע"י קנין.

והנה דברי השו"מ הנ"ל הביאו גם בדברי גאונים כלל ס"ה אות כ"ד ובפת"ח הלכות שכירות פרק י"א הערה נג הביא דברי השו"מ ודברי הדברי גאונים שהביאו וכתב דהר"ג כתב בשמו שחייבים להחזיר וכנראה לא ראה דברי השו"מ במסקנתו יעו"ש, אבל בדברי גאונים אח"כ בר"ה אמנם הביא גם מסקנת השו"מ הנ"ל.

[ובעיקר נדון השו"מ בדין תנאי כפול ראה בחסד לאברהם חו"מ סי' מ"ו וחלק מדבריו הובא להלן יעו"ש].

מדין שכירות פועלים

בענין זה מצאתי בכמה ספרי שו"ת שדנו בנדונים אלו, ה"ה בשו"ת חת"ס חו"מ סי' קל"ה באחד שנשא אשה אלמנה ומתה בשנה ראשונה שמהראוי שיחזור הנכסים ליורשיה לפי הכתוב בתנאים אחרונים ועשתה שטר צוואה וחלקה נכסיה מקצת ללומדי תורה שילמדו עבור נשמתה וכו' והשאר הכל לבעלה, ובתוך הנכסים היה שטר ששר אחד חייב והוא לא רצה לפורעם והשאלה על מי ההפסד וכו' וכתב החת"ס הנה כפי הנראה ענין חלוקת נכסי" של האשה מתפרד והיה לארבעה ראשים א' הוא שגר פעולת לומדי תורה והבאים בשכרם כפועל ואם אולי הפריז בשכרם סך רב יותר מהראוי מ"מ הכל לשגר פעולה יחשב כי הוא דבר שדרכו לשלם הרבה שכירות עבורו וכמ"ש בחו"מ סי' רס"ד דאיכא פעולות שדרכו לשלם הרבה בלי קצבה שנית וכו' והנה לומדי תורה אשר שכרם אתם ופעולתם לפניהם לפע"ד לית דין צריך בושש דלא יפסידו כלום כי קא מבעי לן באחרים מקבלי המתנה וכו' עכ"ל יעו"ש.

הרי דמבואר מדבריו דמהני לשכור אנשים על לאח"מ ללמוד לעי"נ והנה שם בצוואה לא נזכר שהיה ע"י קנין ומשמע

ואולי יש מקום לדון בכוונת הח"ס והחסד לאברהם שאין כוונתם לומר שהתחייבות חל מחמת הפעולה מדין שכירות פועל ממש, אלא שכוונתו שמשעבד המצוה את נכסיו ומקנה בהם זכות למקבל שיזכה בו עתה כפי מה שהיה מגיע לו בתור שכירות פועל אילו היה פועל שלו, ואם נאמר כן יוצא שהחייב חל מדין קנין, וכמו שזכר שאר הזוכים בצוואה, אלא שכוונת הח"ס והחסד לאברהם שהגדרת זכותו של המקבל הוא כפי מה שהיה זוכה בתור שכירות פועל אילו היה פועל של הנותן, ומ"מ אין זה ברור בכוונתו, ויל"ע בזה.

עוד יש מקום לומר בכוונת הח"ס והחסד לאברהם להיות שבנידונם היה המצווה שכיב מרע כדמוכה מדבריהם, והרי הרבה ראשונים סוברים ששכ"מ יכול ליתן מתנה שיחול אחרי זמן מיתתו, [ראה ברמ"א סי' ר"ג וגם בקצוה"ח שם סק"א] ממילא יכול המצווה ליתן להמקבל שיזכה רק לאחר שיאמר קדיש או ילמד לעילוי נשמתו, אף שבשעה שאומר קדיש כבר אין מעות הירושה שלו, דכן הוא דין מתנת שכ"מ שיכול לעשות קנין שיחול הרבה זמן אחר מותו לדעה זו, ולפי ביאור זה יוצא שרק בשכ"מ יכול המצווה להתחייב בתור שכירות פועל, ומ"מ גם זה אינו ברור בכוונת הח"ס והחסד לאברהם, וגם יל"ע אם אפשר לעשות קנין כזה בתור שכירות פועל ממש, ויל"ע. וראה להלן שכתבנו מדין מתנת שכ"מ.

מדין מתנת שכיב מרע

הנה נראה דאם שכ"מ יאמר שנותן מתנה לפלוני ובתנאי שיאמר קדיש או שילמוד לעילוי נשמתו, יועיל מתנתו והתנאי, מכיון שהמקבל זוכה כמתנה מיד בתור מתנה בתנאי, (ויהא כפוף לדיני מתנת שכ"מ דצריך שיתן כל נכסיו או כשמצוה מחמת מיתה אף כשלא פירש כל נכסיו וגם לא עמד

תנאי ושלא היה במשפטי התנאים ע"כ דן אם זכו במת בתוך הזמן [והנה דברי החסד לאברהם הביאו גם הדברי גאונים בכלל פב אות י"ח ובפתח"ח הלכות שכירות פי"א הערה נ"ג הביאו ולבסוף כתב דצ"ע שלא דנו האחרונים מדיני שכירות פועל, עיי"ש, ובאמת החסל"א דן מדיני שכירת פועל וכנ"ל, ורק הדברי גאונים לא העתיק פרט זה].

והנה בשו"ת חות יאיר סי' רכב כתב באחד שנעדר בלא בן וציוה לפני פטירתו שילמדו עשרה כל יום תוך י"ב חודש בביתו בשכרם ואחר הלימוד תאמר הבת קדיש (עיין שו"ת ר"ש מדינא חלק או"ח סי' ר') וכו' יעו"ש שדן בענין אמירת בת קדיש. עכ"פ מבואר דשייך לשכור אנשים שיאמרו קדיש.

[וראה נובי"ת חו"מ סי' נא באחד שהקדיש כסף וכו' ומ"מ שם לא מיידי מדין שכירות פועלים רק הקדשות בתנאי וכו'].

אבל לכאורה דבר זה צ"ע, כיון דמיד כשמת, כל ממונו נכנס מיד לרשות היורשים, וא"כ איך שייך לומר שהמת שוכר מממון אחרים כדין וכבר זכה בהם הנייר.

ומדברי החת"ס הנ"ל הרי משמע דין מדיני שכירות פועל מהא דכתב שכן פעולת לומדי תורה והבאים כשכרם כפועל ואם אולי הפריז בשכרם וכו' מ"מ לשכר פעולה יחשב כי הוא דבר שירכנו לשלם הרבה שכירות עבורו וכו' ומבואר דנדם כפועלים שנשכרו ללמוד.

וכן החסד לאברהם ג"כ מבואר דין מדיני שכירות פועל כמבואר שם דין משכירות פועל ואם נאנס וכו' מחוייבים לשלם לו בעד מה שעשה כפי השכירות וכו'. ומבואר כנ"ל ולא מסתבר לומר דמיידי מדיני מתנת שכ"מ כיון דין מדיני שכירות. וכל זה צ"ע דאין יתכן לומר ששוכר אדם את חבירו על לאחר מותו כשהממון כבר אינו שלו.

מנכסיו סך הנ"ל א"כ משום מצוה לקיים דברי המת ליכא כמבואר בשו"ע חו"מ סי' רנ"ב סעיף ב' וכו' יעו"ש.

ומבואר מדבריו הדיכא דהשליש ביד שליש לשם כך יועיל מדין מצוה לקיים דברי המת.

ולפי מה שביארנו במשפט הצוואה בח"ג שער א' ענף א' ב' ג' דיש פוסקים שכתבו דכשצויה למי שטיפק בידו לעשות וקבלו עליהם או שתקי יש דין מלד"ה יעו"ש פרישהם ודיניהם וסברות הפוסקים בזה וא"כ גם בענייננו יהא שייך לדון דין מלד"ה אף באופן שלא השלישם וכמו שביארתי שם באריכות.

בשלא עשה שום קנין ובאופן שאין בזה דין מצוה לקיים דברי המת

יש לדון באופן שאחד אמר שיתנו לפלוני סכום כו"כ מנכסיו בתנאי שיאמר קדיש אחריו והמצווה היה בריא שאין בזה דיני מתנת שכיב רע וכן לא עשה קנין ע"ז ג"כ ובאופן דלא שייך דין מצוה לקיים דברי המת אם יש תוקף לדבריו או לא.

הנה ע"פ דברי החת"ס חו"מ סי' קח (הובא לעיל) משמע דכשאין דין מלד"ה א"צ לקיים דבריו דהרי שם בחת"ס כתב כיון דלא השליש לשם כך אין דין מלד"ה ורק מחמת צוואת שכיב מרע וכו'. יעו"ש וא"כ באופן דאינו גם שכי"מ וגם אין דין מלד"ה לכאורה לא יצטרכו היורשים לקיים דבריו.

ומדין כבוד אב אם צריכים לקיים דברי אביהם ראה במשפט הצוואה בח"ג שער ח באריכות דברי הפוסקים מה שכתבו בזה.

מחליו וכמבואר בהלכות מתנת שכ"מ עם כל פריטיהם).

אבל אם יאמר השכ"מ שאם יאמר פלוני קדיש או ילמוד לעי"ג יקבל ע"ז תשלום בתור שכירות פועל, בזה לכאורה היה נראה שלא יהא תוקף לדבריו, דלא שייך מתנת שכ"מ אלא כשנותן מתנה למקבל, אבל כשאומר שיתנו למקבל תשלום עבור שכירותו לא שייך בזה דין מתנת שכ"מ, מכיון שאין הפועל זוכה עתה כלום עד שיעשה מלאכתו [ובפרט שלא דיבר כלום עם המקבל ולא נתחייב לעשות המלאכה, וממילא איך יתחייב לו עכשיו ליתן לו שכירות כשהמקבל עדיין לא עשה כלום וגם לא נתחייב לעשות המלאכה]. אך לפי מה שכתבנו לעיל בדברי החת"ס להסתפק בדבריו שאולי יועיל מדין מתנת שכ"מ יש לומר דיועיל וצ"ע.

מדין מצוה לקיים דברי המת

הנה אם אחד השליש ביד שליש לשם כך סכום כסף ואמר לו שיתנם לפלוני בתנאי שילמוד לעי"ג, פשוט דצריך לקיים דבריו מדין מצוה לקיים דברי המת. כמבואר בחו"מ סי' רנ"ב ס"ב.

וכן מבואר בשו"ת חת"ס חו"מ סי' ק"ח ע"ד אחד שצויה לתת מעזובנו ת' זהובים לבנו לסגל בהם עצה"ע ויתן מהפירות סך כ' זהו' מינץ לב' לומדי תורה בכל שנה שילמדו בביתו שיעורין תמידין בכל יום והלך הבן ושכר ג' לומדי תורה ורוצה ליתן לשלשתן סך הנ"ל שצויה הנעדר לתת לשנים אי שפיר דמי למעבד הכי או אי מקרי שינוי בדעת הנותן, וכתב ע"ז החת"ס וז"ל אי לא השליש מעות ידועים ליד שלישי רק צויה להפריש

הרב שאול בוסקיליה

בענין בישול אחר בישול

א. בישול אחר בישול בדבר יבש

מתניתין שבת קמ"ה: כל שבא בחמין מע"ש שורין אותו בחמין בשבת, וכל שלא בא בחמין מע"ש ומדיחין אותו בחמין. כביאור המשנה כל שבא בחמין פירש רש"י והרמב"ם בפיהמ"ש ור"ן במשנה דהתם, דמדובר בנתבשל כל צורכו וכן כתב התוס' דף ל"ט. ד"ה כל שבא, וז"ל "שנתבשל כל צורכו מע"ש שורין אותו ואין בו משום תיקון שהרי נתקן כבר", (ופירש הרשב"א שם לפי שאין בישול אחר בישול). ואוקי בגמ' כגון תרנגולתא דר' אבא, להשיטות הנ"ל ה"פ דאם הוא יבש ואפילו נצטנן אם נתבשל כ"צ אין אחריו בישול. ואם לא נתבשל (כגון בשר יבש שנאכל ע"י הדחק) אין שורין אותו בשבת. הרי"ף והרא"ש העתיקו פירוש של הר"ח, תרנגולתא דר"א שהיתה מלוחה ביותר ושורצין לאוכלה שורין אותה בחמין, ואם הובאה בחמין מע"ש מותר לשרותה בשבת ואם לאו אסור לשרותה.

ולדעת רש"י ותוס' הנ"ל כל שלא בא בחמין אין שורין וכו' משמע דכל דלא הוי כ"צ איכא אחריו בישול, א"כ בדבר לח שלא יבש כגון תבשיל שיש בו רוטב שנצטנן, וע"י חימומו מוסיף בו בישול אסור משום שיש בישול אחר בישול. וכן הוא ברש"י דף ל"ד ע"א אמר רבי מפני מה אמרו אין טומנין בדבר שאין מוסיף הבל משחשיכה, גזירה שמא ירחיח. פרש"י גזירה שמא ימצא קדירתו שנצטננה כשירצה להטמינה וידתיחנה החילה, ונמצא מבשל בשבת. עכ"ל, והוא לשיטתו אויל בדף י"ח: בסוגיא דמגיס דכתב וכמבושל הוי בישול.

עכ"פ לדעת רש"י, תוס', ור"ן כל שנתבשל כל צורכו מע"ש והוא יבש, מותר לשרותו בשבת. וכל שלא נתבשל כ"צ אסור

לשרותו דיש אחריו בישול. ודעת הר"ח כל שלא נשרה מער"ש אסור לשרותו בשבת, אבל דעת הרמב"ם פכ"ב ה"ח כל שנתבשל כ"צ או נשרה בחמין בע"ש שורין אותו בחמין, והב"י הביא דבריו הרב המגיד שלומד ברמב"ם כל שנתבשל כמאכל ב"ד איכא אחריו בישול כל שלא נתבשל כ"צ. וכתב הב"י שלא חילק הרב המגיד בדבריו בין אם הוא לח או יבש והיינו דלדברי הרמב"ם המשנה באה לחלק בין נתבשל כ"צ ללא נתבשל כ"צ ולא באה לחלק בין אם הוא יבש או לח (בנתבשל כבר). ומתני' בתרנגולתא דר"א, היינו לאחר שנתבשלה כ"צ רוצה לשרותה בחמין שתתרכך יותר שורין בשבת וזהו חידוש המשנה דלא כרש"י ותוס'.

דעת הרשב"א בפירושו המשנה כחי' דף לט. ד"ה כל שבא, וז"ל פירוש כל שבא בחמין מע"ש ונתבשל כמאכל ב"ד, והוי דבר שנתבשל בכ"ר כתבלין וכיו"ב אסור עכ"ל. ולדעת ר' ירוחם ור' יונה פירוש המשנה כפירוש הרש"י שאיירי בדבר יבש ונתבשל כבר בישול גמור ולא איירי בדבר לח. והנ"מ תהיה א. בדבר יבש שלא נתבשל כ"צ שלדבריה רש"י והרמב"ם יש אחריו בישול ואילו לדעת הרשב"א אין אחריו בישול. ב. בדבר לח שנתבשל בישול גמור שלא איירי המשנה בקמ"ה: בזה, לדברי רש"י המכ"ל מבושל שנצטנן איכא בישול ולדעת הרשב"א אין בישול במבושל כבר אף ע"ג האש מה"ת, וכן הוא דעת הרמב"ם, כדמוכח מהב"י.

ב. בישול אחר בישול בדבר לח.

שימת הרא"ש בדבר לח שנצטנן וכמניין

הרא"ש בפרק כירה סימן י"א כתב וז"ל, ורש"י פירש לעיל (דף ל"ד) גזירה שמא ירחיח, קדירה שנצטננה כשירצה להטמינה

והרתיחה בתחילה באור ונמצא מבשל בשבת. ופר"ך אי הכי בין השמשות נמי ניגור דהא שבות מעליא הוי, דהא איכא גזירת איסור דאורייתא. וכן לעיל בפרק קמא (דף י"ח ע"ב) גבי יורה עקורה דפר"ך והלא מגיס, ופירש רש"י ובמבושל הוי בישול.

ומדבריו למדנו שאף בתבשיל שנתבשל ונצטנן שייך ביה בישול, כיון שיש בו משקה. והא דאמרין כל שבא בחמין בערב שבת שורין אותו בחמין בשבת היינו דבר יבש כגון תרנגולתא דר' אבא לקמן בפרק חביב (קמ"ה ע"ב).

והרתיחו חייב כדפי' רש"י לעיל גבי שמא ירתיחו. והא דפר"ך בפרק קמא והלא מגיס אפילו ביורה ורתחתה, איכא למימר סמנין לצבוע בהם צריך בישול לעולם, אי נמי לאו משום בישול אלא משום צובע כשהוא מגיס מכניס הסממנים בצמר. עכ"ל הרא"ש.

ונראה לי להביא ראיה לדבריו מהא דתניא במסכת יו"ט בפרק המביא יין, ת"ר אחד מביא את האור אחד מביא את העצים ואחד שופת את הקדירה ואחד נותן לתוכה מים ואחד נותן לתוכה תבלין אחד מגיס כולן חייבין. אע"פ שאותו שנתן לתוכה מים נתחייב משום מבשל, המגיס בה נמי חייב משום מבשל. אלמא יש בישול אחר בישול, ואע"פ שהרתיחה.

חזינן מדברי הרא"ש שמסכים לשיטת רש"י דיש בישול אחר בישול אם נצטנן והרתיחו, אבל בעודו רותח ליכא בישול אחר בישול. דהרי כתב, ומסתברא כל שלא הגיע למאכל בן דרוסאי כל המקרב בישולו חייב ואחר שהגיע למאכל בן דרוסאי אם נצטנן להרתיחו חייב.

ונראה לי להביא ראיה לדבריו מהא דתניא במסכת יו"ט בפרק המביא יין, ת"ר אחד מביא את האור אחד מביא את העצים ואחד שופת את הקדירה ואחד נותן לתוכה מים ואחד נותן לתוכה תבלין אחד מגיס כולן חייבין. אע"פ שאותו שנתן לתוכה מים נתחייב משום מבשל, המגיס בה נמי חייב משום מבשל. אלמא יש בישול אחר בישול, ואע"פ שהרתיחה.

ויש לשאול דלכאורה מצינו סתירה בדברי הרא"ש לעיל בר"ך י"ח ע"ב, (בפרק ראשון סימן ל"ד.) וז"ל אבל עקורה ולא טוחה חיישינן דלמא מגיס בה. ופרש"י וה"ל מבשל ואע"פ שעקורה מן האור בעודה רותחת המגיס בה הוא מבשל, וכ"ש אסור להכניס כף בקדירה על הכירה. עכ"ל.

(הרא"ש בראייתו מביא שיש בישול אחר בישול בעוד שהתבשיל רותח. והיינו שע"י ההגסה נעשית התקדמות בתהליך הבישול. והוצרך הרא"ש להביא ראיה על תבשיל שבעודו רותח ואילו במקום שנצטנן והרתיחו דיש בו משום בישול אחר בישול בלח, מסתברא דעל זה לא צריך להביא ראיה דפשיטא שייך בו בישול יותר מבעודו רותח. וכמו שהרא"ש מסכים בסברא זו בהמשך. ואולי הטעם כמו שכתבו האחרונים כשנצטנן סלקא בישול קמייתא).

ובפשטות מביא הוא שיטת רש"י וברותח שייך בישול אחר בישול (וגם פירש דבריו שאיירי בעודה רותחת) ולא דחה דבריו כמו הכא בפרק כירה בסימן י"א. ועוד צ"ב דהתם הו"ל להסכיר כדכא דסממנין איכא משום מגיס גם בעודה רותחת א"נ משום צובע וצ"ב.

ואיכא למידחי דעד שלא נתבשל כמאכל בן דרוסאי כל המקרב בישולו חייב, ואחר שנתבשל כמאכל בן דרוסאי אפשר דאין בישול אחר בישול.

ומעיקרא צריך לדון בדברי הרא"ש דלאחר שהביא ראיה לשיטת רש"י דבעודו רותח שייך בישול מפרק מביא יין, וכתב "ואיכא למידחי" ואח"כ "ומסתברא" והסכים דשייך בישול אחר בישול רק אם נצטנן, צ"ע דהרי לעיל הביא ראיה דשייך בישול גם בעודו רותח, ועיין בקרבן נתנאל בפרק קמא סי' ל"ד באות ב', דכתב דכ"ז דשייך בישול בעודה רותחת היינו לשיטת רש"י אבל הרא"ש כתב לקמן בפרק כירה סימן י"א דעד שלא נתבשל כמאב"ד איכא בישול, ולאחר שנתבשל כמאב"ד רק אם נצטנן איכא משום בישול. וקצת דוחק הוא

ומסתברא דעד שלא הגיע למאכל בן דרוסאי כל המקרב בישולו חייב. ואחר שהגיע למאכל בן דרוסאי אם נצטנן

שייך בו בישול ומה שכתב ואיכא למידחי בדרך אפשר אמרה, אבל לא נשאר למסקנא בדחייה זו. אלא העיקר כמו הראיה מהמביא יין דיש בישול אחר בישול ברותח, ואיה"ג אם נתבשל כמאב"ד ובעודו רותח איכא איסורא ולא חייב חטאת וכל כוונת הרא"ש באיכא למידחי כדי לומר שאין להחליט שחייב חטאת אם נתבשל כמב"ד.

מצינו שנחלקו הב"י והב"ח בפירוש דברי הרא"ש, ועיקר פלוגתתם אם הרא"ש נשאר למסקנא כדבריו במש"כ "ואיכא למידחי" "ובמסתברא". או שמסכים לשיטת רש"י וכתב "ואיכא למידחי" לדהות בדרך אפשר כדי לומר שאין חיוב חטאת.

השו"ע פסק לשיטתו בב"י וכשיטת הטור, דאיכא בישול אחר בישול בדבר שיש בו מרק אם נצטנן וכן בעודו רותח אם לא נתבשל כל צרכו ודלא כהרא"ש. ועי' בט"ז שבתחילה כתב שדעת הרא"ש שלאחר שנתבשל כמב"ד אין בו בישול אלא אם נצטנן אמנם אם נתבשל כל צרכו גם אם נצטנן ליכא בישול אפילו כלח וה"ה ביבש. ומסקנתו דגם הטור והרא"ש בחדא שיטתא קיימא ולעולם גם לאחר שנתבשל כמב"ד יש אחר איסור בישול ואף שנתבשל כ"צ ודינו דפטור אבל אסור.

וכך למד הפמ"ג בסימן ש"ח בט"ז ס"ק ג' (במשבצות זהב) דלשיטת רש"י במה שכתב גזירה שמא ירתח קדירה שנצטננה, צ"ל שנתבשלה כל צרכה משו"ה לא מחייב משום מבשל רק אם נצטננה. דאם מיירי בנתבשלה כמב"ד למ"ל לאוקמי שנצטננה אפילו בעודה רותחת נמי חיוב, לשיטתו איכא בישול בעודה רותחת. ובלא"ה משמע שאיירי בנתבשלה כל צרכה שהרי היא לפני הטמנה "דסתם קדירות רותחות הם". וכ"ז לדעת רש"י אולם דעת הרא"ש בנתבשל כל צרכו ונצטנן אם מרתחו פטור אבל אסור. עכ"פ איתבירי לן שיטת הט"ז דאילו בשיטת הב"ח דלעולם הרא"ש והטור בחדא שיטתא קיימא ובנתבשל כמב"ד אם נצטנן איכא משום בישול וחייב חטאת, ובעודו רותח

דלדבריו צריך להעמיד הסוגיא דיוורה עקורה לדברי הרא"ש, קודם שנתבשל כמאב"ד. ובפשטות לפני שתחשך הקדירות נתבשלו כל צרכן וכן משמע מב"י. עכ"פ לשיטת קרבן נתנאל א"ש שהרא"ש לשיטתו צריך לאוקמי תירוצי אחרוני בסוגיא דיוורה עקורה דסמנין לצבוע שאני או משום צובע. מפאת מה שהקשינו הרי סמוך לשתחשך ביוורה מסתמא נתבשל כל צרכה.

ועיין עוד בקרבן נתנאל בפרק כירה בסימן י"א אות ל' וז"ל אבל שיטת רש"י אפילו בדבר רותח שייך בישול אחר בישול כשגמיס בה עכ"ל. וציין זאת על דברי הרא"ש בד"ה מדבריו למדנו שאף שנתבשל ונצטנן שייך בישול.

ג. דעת הטור וביאור הב"י והב"ח בדברי הרא"ש

הטור בסימן ש"ח כתב וז"ל אפילו נתבשל שנתבשל כבר יש בו משום בישול אם נצטנן אבל בעודו רותח לא ואם לא נתבשל כל צרכו אפילו כמאכל בן דורסאי שייך בו בישול בעודו רותח... והני מילי בדבר שיש בו מרק אבל דבר יבש שנתבשל כבר מותר לשרותו בחמין כשבת. עכ"ל.

וכתב הב"י דמבואר מדברי הטור שפסק כרש"י ודלא כאביו הרא"ש, דגם ברותח יש בישול אחר בישול. וההכרח לשיטת הטור מהראיה דפרק מביא יין דיש בישול אחר בישול ולא חילקו התם בין אם נתבשל כמב"ד ללא נתבשל כמב"ד.

[וגם סבר הטור מה שתיירן הרא"ש מיוורה עקורה שינויי דחיקי נינהו, ולא סמך הטור על תירוצים אלו. וע"כ סבר דאיכא בישול אחר בישול אף ברותח. ואין לחלק בין אם הגיע למב"ד דאו אין חיוב חטאת אבל איסורא איכא לאם לא הגיע דחייב חטאת, דהרי אם יש איסור בישול יש גם חיוב. עכת"ד של הב"י.] והב"ח דחה דברי הב"י וכתב שהטור בשיטת אביו הרא"ש וגם הרא"ש סבר כשיטת רש"י דאם הוא רותח

מהרמב"ם פרק ט' ה"ג הנ"ל וז"ל או שאינו צריך בישול פטור. ודייק הב"י משמע דכל שלא נתבשל כ"צ אע"פ שהגיע למאכל ב"ד שייך בו בישול וחיובי נמי מחייב, וה"ה כתב שדעת הרשב"א וקצת מפרשים דכל שנתבשל כמאכל ב"ד שוב אין בו משום בישול דבר תורה עכ"ל הב"י. עי"ש. (בד"ה אבל הרמב"ם). עיין ביה"ל בד"ה אפילו בעודו רותח, דכתב במקור הדברים הוא דעת הרמב"ם הנ"ל והטור ורש"י (וכפי שכתב הב"י עי"ש). וכתב ולפלא היה בעיני על פסק המחבר דהלא הרבה ראשונים חולקין ע"ז והם הרמב"ן, רבינו יונה, הרשב"א, הרא"ש והר"ן והמאירי דפסקו כיון שנתבשל כמאכל ב"ד ליכא אחריו משום בישול (ומותר להחזיר בשבת לתנור גרוף מן הגחלים) אמנם מצאתי אח"כ שגם דעת הרמב"ם והטור ורש"י לא יחידאה והרבה סוברין כמותג והם, האו"ז, וכן ספר התרומה סימ"ג סמ"ק והגה"מ שכתבו שיהיה שלא יוסיף כיסוי על הקדירה משתחשך כתבשיל שלא נתבשל כל צרכו מפני שממהר בישולו. והעתיקם שו"ע כסימן רנ"ז סעיף ד'. וע"כ דסבירא ליה דיש בזה איסור דאורייתא. עכ"ד.

מצינו א"כ שהשו"ע החמיר בשתי הקצוות, א. דשייך בישול אם נצטנן אף כתבשיל שנתבשל כ"צ ודלא כהרמב"ם, ב. גם החמיר דאף נתבשל כמב"ד ובעודו רותח שייך בו משום בישול.

בשורש הדין בבישול אחר בישול

דהנה יש לחקור מהו גדר מלאכת הבישול, האם השינוי המהותי ביצירת דבר המבושיל. (שכיתת השבת שהשיב לח"א). או"ד גדר המלאכה יצירת דבר מתוקן, כל שיש בו תועלת להגיע לתוצאה מתוקנת. ולפי"ז מתבאר המחלוקת בתבשיל שנתבשל כמב"ד אם יש בו משום בישול. הרמב"ם ודעימיה סברו גדר הבישול הוא יצירת דבר מתוקן וצורת מלאכה של אופה ובישול היא לקחת דבר חי לבשלו עד

איסורא איכא אבל פטור מחטאת. והשו"ע פסק כדעת הטור והרא"ש.

וצ"ב מה שורש מחלוקתם דהב"י עם הבי"ח והט"ו, בדין תבשיל שנתבשל כמב"ד ועודו רותח, כשהוא מגיש אם חייב חטאת או פטור אבל אסור, (כפי היוצא מדבריהם בפירוש דברי הרא"ש ואם הטור בדרכו של הרא"ש או שחולקים דתלוי לפי"ז כמו מי פסק שו"ע). וכן צ"ב במה שהוסיף הט"ו בתבשיל שנתבשל כ"צ ונצטנן דאסור אבל פטור מחטאת.

ד. בישול אחר בישול לחלכה בשו"ע ורמ"א

כתב שו"ע סימן ש"ח סעיף ד'. תבשיל שנתבשל כל צרכו יש בו משום בישול אם נצטנן. הג"ה ו"א דוקא אם מצטמק ויפה לו.

ואם לא נתבשל כל צרכו אפילו נתבשל כמאכל ב"ד שייך בו משום בישול ואפילו בעודו רותח. וה"מ שיש בו משום בישול דבדבר שיש בו מרק וכו'.

בדין הא' כתב השו"ע, תבשיל שנתבשל כ"צ ונצטנן, סתם המחבר שיש בו משום בישול. ובוה איכא פלוגתא דרבב"ח הביא דדעת הרמב"ם פ"ט ה"ג וז"ל, "המבשל על האור דבר שהיה מבושל כל צרכו או דבר שאינו צריך בישול כלל פטור". ועיין בהרב המגיד טעמו, וכן דעת הרשב"א והר"ן. אולם המחבר מחמיר כדעת רש"י (בדף ל"ד שמא ירתיח קדירה שנצטננה) וכדעת רבינו יונה והרא"ש והטור.

אמנם הרמ"א פסק כדעת רבינו ירוחם דרק אם התבשיל כ"צ ומצטמק ויפה לו דאם נצטנן יש בו משום בישול והמחבר סתם להחמיר בכל גווני. וצ"ב במה נחלקו ביסוד הדברים בנצטנן במצטמק ויפה לו או אף במצטמק ורע לו.

ובדין הב' כתב השו"ע, דכל שלא נתבשל כ"צ ונתבשל כמאכל ב"ד שייך בו משום בישול אפילו בעודו רותח. ומקורו הוא

לכתחילה לדעת הרא"ש כ"צ שנצטנן דבעינן "תועלת בצורת בישול".

אלא דצריך להוסיף בזה את שיטת רבנו ירוחם ורבנו יונה שהביאם הב"י, והרמ"א ציינם כהג"ה דתבשיל שנתבשל כ"צ יש בו משום בישול אם נצטנן, וכתב וי"א דוקא אם נצטנן ויפה לו. דבפשטות דהם אולו כפי הצד שבעינן תהליך מושלם לבישול והתועלת שיש לו בבישול הוא שנצטמק ויפה לו זוהי תכלית הבישול. אולם בט"ז הביא להקשות קושית הב"ח דחילוק זה בין מצטמק ויפה לו למצטמק ורע לו מצינו רק בדרבנן באיסור דשמא יתהה ולא כדאורייתא כבישול. ותי"ט ח"ט"ז תירוק ראשון שהכא נמי בדרבנן עסקינן, להגיע למכ"ד והוא רותח דהוא איסור מדרבנן גרידא. וא"נ כדאורייתא אלא שמלאכת מחשבת אסרה תורה והיינו במאי דניחא ליה, וזה בא לחמם להפיג צינתו לא שיצטמק עוד דהא רע לו, דאי היה טוב לו היה אסור דחיישינן שמא מתכוין להצטמק משא"כ בזה. וכוונתו צ"ב ממ"ז אם הבישול בכך שהיה צונן ונתחמם א"כ הוי מחשבת והויא מלאכה ומה איכפת שנצטמק ורע לו, ואם כל המלאכה בצימוק ולא בחימום מפני מה כתב וזה בא להפיג צינתו ולא שיצטמק עוד. והפמ"ג סי' הנ"ג במשכבות זהב ס"ק י"א הסביר דבריו, ח"ל והיינו דעיקר הבישול הוא שמצטמק ולפי"ז שפיר הולכין בתר רובו (דאליבא דרבינו יונה בעינן רובו רוטב כדי שיהיה אסור). דברובו ומצטמק ויפה לו הוא מתכוין לצימוק והוי בישול ואם רובו יבש אין דעתו לצימוק כי מצטמק ורע לו הוא. א"כ מבוארם דברי הט"ז דבכה"ג שהוא רצה לחממו כדי לצמקו אם רובו רוטב הוי מצטמק וטוב לו אבל רובו יבש הוי מצטמק ורע לו וחילוק זה כדאורייתא.

והנה החזו"א סימן ל"ז י"א לומד את דברי רבנו ירוחם ורבנו יונה, דאין הטעם בלח שנצטנן דבטל שם בישול ממנו ותוור לקדמותו ואם מתבשל ויפה לו הוי בישול מחדש, אלא ס"ל דבמצטמק ויפה לו הוי

שיתוקן ויהיה תועלת כבישולו וזהו תכלית המלאכה. ומכיון שכל התהליך הוא מחוייב כדי לקבל דבר מתוקן, על כן כל תוספת להגיע לתיקונו של המאכל חייב, וא"כ מ"ל עד שלא הגיע למכ"ד או שהגיע למכ"ד עד כל צורכו. משא"כ הרשב"א לומד שהיסוד הוא "שינוי" ממצב של חי למבושל ומהות הבישול ליצור דבר חדש, וזה הרי נעשה כבר שיגיע למכ"ד. (ולא הקובע התועלת שהמבשל מעונין בה), וצ"ב כתבשיל שהגיע לבישול גמור ונצטנן דטוב הרמב"ם שליכא משום בישול, ובפשטות גם אם הוא לח שנצטנן וכפי שלומד הב"י בדעת הרמב"ם, והרי נתחמם ע"י רתיחתו וישנה תועלת ואפילו במצטמק ויפה לו גם צריך להתחייב. ובוה צריך לומר שטוב הרמב"ם דבדוקא בעינן תהליך של יצירת דבר מבושל עד שיתוקן והוא עד שיגיע לבישול כל צורכו. ובאמת דחייב בכל תוספת בישול עד ל"אוחו שיעור" דוקא, אבל לעולם לא הפשט שנחייב עבור כל תועלת שמתוספת כל עוד שהיא לא תוספת מהותית בתבשיל שמחשיכו למבושל יותר וא"כ שמחמם דבר לח אין תוספת בבישול לאחר שנתבשל כבר וכן במצטמק ויפה לו לא היא תוספת גרידה שלא ממלאכת הבישול. (ודלא כרבינו ירוחם בזה וכמו שנכתוב לקמן).

ולפי"ז א"ש פלוגתת הב"י והט"ז, כד מעיינת בלשון הט"ז ח"ל, ונ"ל דגם הרא"ש ס"ל כן ולא נקט החיוב בנצטנן אלא לד"ת דכל שנצטנן חייב מהתורה חטאת ואפילו בנתבשל גמור כבר, "וכיון שהחיוב משום צינן אין שום חילוק" עכ"ל. משמע דבריו שהמחייב כבישול היא התועלת שיש לו בחימום מדבר צונן לרותח, כלומר דהט"ז למד בדעת הרא"ש דלא כהצד שבעינן שינוי מהותי מחי למבושל אלא בעינן את כל התהליך עד שמתוקן (והתכלית שיהיה לאדם תועלת בבישול זה). וע"ז חולק הב"י דגם אם נסביר שהמחייב תהליך מושלם להיות מבושל אבל בעינן תוספת מהותית ולא חימום גרידא. ולעולם יסבור הב"י שמתור

מבשל מכיון שבזה שמצטמק הוי שינוי חשוב וניכר ההבדל בזה בין חם לקר. ושינוי צורה מצינו לא רק באוכלין אלא גם בברזל וכדו'. מוכח מדברי התו"א דלא התימום גירידא הוא המחייב לרבנו ירוחם אלא חיימום חשוב שיש בו שינוי והוא ע"י הצימוק.

מכל הנ"ל מבואר בדברי רבנו ירוחם ורבנו יונה. דבכדי לחייבו על תהליך כישול הוא שיש בו תכלית ע"י שדבר הנחבשל בא לצימוק ועד שלא הגיע לצימוק היפה לתבשיל, לא נשלם הבישול. הלכך מחלקים לדבריהם בין מצטמק ויפה לו לבין מצטמק ורע לו, ע"כ.

★ ★ ★

הרב נחום אברהם גולומב

בריני שהיית צלי בשבת

פרק א - חומרת הרמ"א שאף אצל האש אין לצלות בשר גדי, ובו קולא שלאחר מאכל בן דורסאי מותר אף בבשר שור / דיון האחרונים בלשון ויש מחמירים דהא הוי גם קולא / לרמ"א אין קולא זו שמא יתחרך אלא התר שהייה לאחר מאב"ד / הבנת הגמרא בקשר בין שהיית צלי, לבישול עכו"ם ושהיית קדרה / החילוק בין הרי"ף והרמב"ם בהתר השהייה מפני שמתחרך / דיון במקורות שבבאר הגולה, והוספה שבטור השלם / פרק ב - התר הביה"ל שבצל וקלי הבישול דינם כבשר גדי כשהייה אצל האש / ההתר מפני שמתחרך אינו מפני גמר ומיהור הצלי אלא מפני שטבעו להתחרך / כפירות אין ההיתר שמתחרך אף שממהר להצלות, וכיאר שיתות הראשונים והגר"א בזה / שינוי לשון המחבר בסעיף ב' דלא כמתני' ושאר פוסקים / בבצל ופירות אצל האש סגי כמאב"ד / פרק ג - באיסור שהייה בנצלה רק צד אחד והדמיון לחיוב חטאת בצלה רק צד אחד / האיסור בנצלה צד אחד רק להמב"ם דלעיל ולא להרי"ף / אף הרמ"א שקאי כהרי"ף יאסור בנצלה רק צד אחד ואדרבה יחמיר יותר.

פרק א' - בהתר שהיית צלי לאחר מאכל בן דורסאי

והנה נתבאר באחרונים שחלוקים הם עוד בהאי דינא דמתני' ד"אלא כדי שיצולו מבעוד יום" שנתבאר בגמרא שזה כמאכל בן דורסאי, ולהמחבר הוא דוקא על האש ממש [שאסור בבשר גדי] אפי"ה כמאב"ד מותר, ולהרמ"א ככל האופנים אפי"ה שלא על האש ממש אלא אצל האש [ובתנור פתוח] אף שאסור בבשר גדי אפי"ה מותר במאב"ד אף בבשר שור.

ב. והנה לשון הרמ"א הוא "ויש מחמירים" וכו', ונתחבטו הפוסקים מהו לשון "מחמירים" שהרי זה חומרא דאתי לידי קולא, וכתבאר לעיל שאף שמחמיר לאסור הכל אף אצל האש [אף בשר גדי] מ"מ מיקל משיטת המחבר שבמאב"ד מותר בכל זה אף בבשר שור, משא"כ להמחבר אסור אף במאב"ד בבשר שור שאינו מתיר כן אלא על האש ממש ולא אצל האש, והט"ז העיר זאת ובמג"א ביארו הפוסקים שבא לתרץ קושיא זו.

וכן הגר"א מתרץ זאת והובא בביה"ל וזה תוכנו, ע"פ הנתבאר בסימן רנ"ג סעיף א'

א) בסימן רנ"ד נתבאר דין שהיית צלי, וחילוקי דינים שיש בינו לבין שהיית קדירה שנתבאר בסימן רנ"ג, דנחלקו המחבר והרמ"א בדין צלי, המחבר סובר כהרמב"ם שעל האש ממש הוא הנזכר במתני' "אין צולין בשר בצל וביצה אלא כדי שיצולו מבעוד יום", וכתבאר בגמרא דזהו "בישרא אגומרא", דלהרמב"ם כיון שהוא על האש ממש חזינן שאינו חושש שיתחרך הבשר ולכן אסור להשהות אף בשר גדי [מנותח] שמא יחתה בגחלים, אבל אם אינו על הגחלים ממש אז יש חילוק בין בשר גדי לבשר שור, שבשר גדי מותר שלא חיישינן שמא יחתה שחושש שיתחרך הבשר ע"י האש, ובבשר שור אסור שאינו חושש מחירוק וחיישינן שמא יחתה, אבל הרמ"א חולק שאין התר בבשר גדי רק בתנור מוכסה ואינו טוח כטיט, אכל בשאר אופנים [כאינו מוכסה או אצל האש או על האש] אין התר בגדי יותר מבשר שור ושניהם אסורים, והו דיין של המשנה שאין צולין בשר בצל וביצה.

דורסאי" דאם נצלה כך מותר להשהותו, הא לדידיה אסור כל שלא נתבשל כל צרכו, אלא שמפרש שסובר הרי"ף שצלי שאני מקדרה, שכיון שפתוח לאש כל שנצלה כמאב"ד אין חשש שיחתה שאם יחתה יתחרך הבשר ולכן מותר להשהותו, משא"כ בקדרה אסור להשהותו שאף שיחתה לא זיק לתבשיל.

והנה מזה למדו הפוסקים ההתר לצלי שנצלה כמאב"ד ריש בו חשש יתחרך גם לרמ"א ברנ"ד, אך נראה שזה אינו שהפוסקים שפסקו כחנניה ברנ"ג שכל קדירה שנבשל כמאב"ד מותר להשהותו ע"ג כירה שאין חשש שיחתה, לית להו האי היתרא, דכיון שסוברים שמאכל שהגיע למאב"ד אינו בהול לחתותו, א"כ אין קושית הר"ן אמאי קאמרא כאן מתני' וכמהפחש בגמרא שמותר להשהותו ע"ג האש בהגיע למאב"ד, ולדידותו הוא פשוט שמותר בצלי כמו שמותר בקדרה שאין חשש אחר שהגיע למאב"ד, וכיון שאין קושית הר"ן, אין גם תירוצו ויסודו שאצל האש אינו מחתה אחר מאב"ד שחושש שיתחרך, שמנא לן יסוד זה שכל יסוד זה נבנה מחמת הקושיא, ולדידותו אין קושיא ואין מקום ליסוד זה, [ועיין עוד להלן ראיות לזה].

[ואין לחלוק על הנ"ל שטענה זו של הר"ן שאחר מאב"ד יש חשש חירוך ומימלא אין חשש שיחתה, הוא סברא ומציאות וא"כ אין יחלוק הרמ"א והסוברים כחנניה על סברא זו, זה אינו שמצינו בזה עוד שנחלקו על המציאות, שהרי הרמ"א כאן תולק על הרמב"ם ג"כ ככהאי גונא שלהרמב"ם בבשר גדי אין חשש אצל האש אף קודם מאב"ד מחמת שחושש לחירוך הבשר, ולהרמ"א אין התר זה ואסור, כן גם נאמר אחר מאב"ד דלהרמב"ם על האש ממש אין חשש חירוך ולהרמ"א לא סבירא ליה מסברא זו. וגם שאם נאמר שסובר סברא זו יהיה ג"כ מחלוקת במציאות, שהרמ"א יקיל גם אצל האש מסברא זו אף בבשר שור, ולרמב"ם

בדין שהיית קדירה בכירה שאינו גו"ק שלהמחבר אסור אלא א"כ נתבשל המאכל כל צרכו ומצטמק ורע לו [שפסק כחכמים דחנניה], אבל הרמ"א מיקל דכל שנחבשל כמאב"ד מותר להשהותו [כחנניה], דכיון דנתבשל שראוי קצת לאכילה לא חיישינן שיבוא לחתות עוד שאינו בהול כ"כ, ולפי"ז מתבאר שאף שכאן בצלי נמצא קולא לרמ"א שבמאב"ד מותר להשהותו אצל האש ולא חיישינן שמא יחתה כיון שחושש שיתחרך הבשר, מ"מ כיון שבין כך לא איצטריך לרמ"א לקולא זו שהרי מיקל לאחר מאב"ד לעיל ברנ"ג משום שכיון שכבר נתבשל כך אינו בהול לחתותו כן גם סובר כאן, ולכן לא הוצרך לומר שלשיטתו כאן יש קולא שסמך על שיטתו לעיל, [ואיה"נ שיוצא מזה שלהמחבר שם או מאן דמחמיר כהמחבר שם [כהרי"ף] שאף לאחר מאב"ד יש חשש חיתוי, יהיה כאן בצלי קולא בשיטת הרמ"א שבמאב"ד לא חיישינן לחיתוי שחושש שיתחרך הבשר אלא שהרמ"א לא איצטריך לזה]. עכת"ד.

ג. ונראה שאם נעיין היטב בסוגיא ובראשונים לא איצטריך להנ"ל וכל הקושיא אינה, דהנה מקור הדברים לחדש שבצלי קיל מקדרה בלא נגמר בישולו וצליתו הוא מהר"ן, דעל מתני' דאין צולין בשר בצל וביצה אלא כדי שיצולו מבעוד יום, איתא בגמרא וכמה א"ר אלעזר אמר רב כדי שיצולו מבעוד יום כמאכל בן דורסאי. איתמר א"ר אסי אמר ר' יוחנן כל שהוא כמאכל בן דורסאי אין בו משום בישולי נכרים, תניא חנניה אומר כל שהוא כמאכל בן דורסאי מותר להשהותו ע"ג כירה ואע"פ שאינה גרופה וקטומה ע"כ.

והביא הרי"ף תחילת הגמרא עד תניא חנניה אומר, [שהרי הוא פוסק בריש פרק כירה כחכמים דחנניה דאסור להשהות קדירה אם נתבשל רק כמאב"ד], והקשה הר"ן על רי"ף דלשיטתו שפסק כחכמים דחנניה דאסור עד שיתבשל כל צרכו, איך הביא ריש הגמרא "וכמה כמאכל בן

קולא, אך שלהרמ"א בשיטתו ברנ"ג ליתא כאן שום קולא, ולא רק שלא איצטריך לקולא אלא שאין זה קולא כלל כנתבאר.

ד. שוב מצאתי שדברים אלו מפורשים כאן בב"י שז"ל (דף טז:): בד"ה אין צולין וכו' וכתב הר"ן דלדברי הר"ף שאוסר לשהות אפי' נתבשל כמאב"ד מבעוד יום, לא תיקשי מהא דשריא מתני' בכדי שיצולו מבעוד יום כמאב"ד, דהכא במאי עסקינן כשהם עצמם מונחים על האש דכיון שהגיע למאב"ד אם יחתה בגחלים יחרוך אותם וכו', אבל לדעת רש"י וסייעתו דשרו להשהות כשנתבשל כמאב"ד מבעוד יום מיירי מתני' אפי' כשאינם מונחים על האש אלא סמוך לאש והיא גופא קמ"ל דכל שנצלו כמאב"ד שרי לשהויי כדן קדרה דכל שנתבשלה כמאב"ד שרי לשהויי, עכ"ל.

הרי מפורש בדברי הב"י דכל החידוש דאחר מאב"ד הוא משום שמא יתחרך הבשר [ומשמע שבלא סברא זו אסור], הוא דוקא לאוסרים להשהות קדרה אחר מאב"ד שבסימן רנ"ג, אבל למתירים שם אין חידוש זה שמתחלה לא קשה מידי, וזה כדברינו שהרמ"א שסובר ברנ"ג שמוותר להשהות קדרה לאחר מאב"ד אין סובר החידוש שמשום שמא יתחרך אין חשש שיחתה, ולכן כל הדין בסימן זה הוא דק לחומרא, ומה שמיקל לאחר מאב"ד הוא מדין של רנ"ג שלאחר מאב"ד אין כלל חשש חיתוי, ואין מקום ושייכות לקולא זאת להזכירו כאן.

ה. ולפי דעה זו יומתקו דברי הגמרא, דזה לשון הגמרא על מתני' דאין צולין וכו' אלא כדי שיצולו מבעוד יום, וכמה א"ר אלעזר אמר רב כדי שיצולו מבעוד יום כמאכל בן דורסאי, איתמר נמי א"ר אסי א"ר יוחנן כל שהוא כמאכל בן דורסאי אין בו משום בישולי נכרים, הניא חנניה אומר כל שהוא כמאכל בן דורסאי מותר להשהותו ע"ג כירה ואע"פ שאינה גרופה וקטומה ע"כ, דלפי רש"י וסייעתו דיני הגמרא שוים בסברתם דכמו דין האי והג' בחד סברא

יהיה כן רק על האש ממש ולא אצל האש ששם יהיה אסור בבשר שור אף אחר מאב"ד].

וכיון שכן נמצא שלרמ"א שפוסק ברנ"ג כחנניה נמצא שכאן בדיון צלי אין שום התר אחר מאב"ד משום חשש שמא יתחרך שלית ליה יסוד זה, אלא שמוותר אחר מאב"ד מדין וסברת רנ"ג דכיון שכבר נצלה כך שוב אינו חושש לחתות יותר, וכיון שכך מובן אמאי קאמר הרמ"א ויש מחמירים, אף שלכאורא יש בו קולא לאחר מאב"ד, מ"מ קולא זאת אין מקומה כאן מזה שחולק על המחבר בדיון צלי, ומוזה שסובר כאן כרש"י אין יוצא קולא זאת, אלא מדין המבואר ברנ"ג מזה שפוסק שם כחנניה, ולכן לא הזכיר זאת כאן כלל וסמך על הלומד ברנ"ג שידע שסימן זה לא בא אלא להחמיר על דין קדרה כמה שהזכיר, וכמה שלא הזכיר נלמד אחד מהשני ופשוט שמוותר כאן אחר מאב"ד.

ולכן צ"ע אמאי נתחבטו כאן הפוסקים אמאי קאמר כאן הרמ"א ויש מחמירים בזמן ששיטה זו היא ג"כ קולא, ולדברינו דינו כאן אינו אלא תומרא, והקולא לא כאן מקומה אלא לעיל ברנ"ג, וכן דלא כהגר"א דמפרש שלא קאמר כאן קולא שיוצא מדבריו כיון שבין כך מיקל ברנ"ג, זה אינו שלא היה יכול לומר כאן קולא שיוצא מדבריו, שמדבריו כאן לא יוצא שום קולא.

ואיה"נ שהחולקים ברנ"ג ואוסרים אף לאחר מאב"ד והוא הר"ף וסייעתו, אף שכאן ילמדו כפירוש רש"י בסוגיא והוא דעת המחמירים שהובא ברמ"א, ולא ילמדו כפירוש הרמב"ם, הם כן ילמדו ההתר של מאב"ד משום חשש שמא יתחרך, שמה שלא אמרינן טעם זה אליבא דרש"י, זהו רק אם נאמר כמותו גם בסימן רנ"ג שפוסק כחנניה, דלכן נפרש הגמרא שלאחר מאב"ד אין חשש של חיתוי כלל וכמו בקדידה, אבל אם שם נפסוק כחכמים דחנניה דאסור אף אחר מאב"ד, נפרש שההתר שבכאן הוא משום שמא יתחרך, ונמצא שהיש מחמירים כאן שהוא הרמ"א בעצם הדין שייך שיהיה בו

וטעם למה חשש החירוק להרי"ף שונה מסברת החירוק להרמב"ם הוא כן שהרי הרמב"ם מתיר לצלות גדי אצל האש אף קודם מאב"ד מפני שאם יחתנו יתחרך הבשר, ואפ"ה על האש אסר משום שמא יחתנו, והא שם יש יותר חשש חירוק, אלא מפני ששם הראה שלא איפכת ליה מחירוק חיישינן שיחתה, ואפ"ה התירה מתני' לאחר מאב"ד, ע"כ ששם הסביר שכוין שראוי קצת לאכילה לא יחתה יותר לחרוכו, משא"כ להרי"ף הוא להפך שבבשר גדי קודם מאב"ד לא התיר בין על האש בין סמוך לאש, וזהו מפני שלא סבר שמתחרך הבשר קודם הגיעו למאב"ד, ומה שהתיר לאחר מאב"ד מפני שאז מתחיל החירוק ולא ישאירנו או אצל האש.

ולפי הנ"ל צ"ע על הבאר הגולה שעל מה שכתב המחבר סעיף ב' [אפי' הוא בשר גדי], דכיון שהניחו על גבי גחלים אינו חושש אלא שיצלה מהרה ואפי' שיתחרך הלכך חיישינן ששם יחתה וכו', ודביאורו הוא כנ"ל להרמב"ם ששם שבבשר גדי חושש מחירוק, אפ"ה בהניחו על האש שגילה דעתו דלא איפכת ליה מחירוק אסור עד מאב"ד, דעדיף ליה צלית הבשר אף שנחרך קצת], כתב ע"ז הבאר הגולה (אות ח') "הר"ן וה"ה שם בפ"ג דשבת", (המשך לשונו שייך לאות ט' ותוקן במהדורות המשנ"ב), דלכאורא דברים אלו תמוהים שאף שהר"ן ביאר שאחר מאב"ד יש חשש חירוק, הוא כתב דבריו להרי"ף, שלדידיה אין זה דוקא על האש אלא אף אצל האש, ורק אחר צלייה מעט וראוי למאב"ד מתחיל חשש החירוק, משא"כ לשון המחבר מראה באצבע שקאי ע"פ מה שפירש בב"י אליבא דהרמב"ם, שחשש החירוק מתחיל מיד אלא שאפ"ה משהנו עד מאב"ד וכדלעיל, ואין לו שייכות כלל לסברת הר"ן.

ולכאורא לקח דבריו ע"פ הב"י שאחר שהביא לדבריו הר"ן כתב וכן כתב הרמב"ם וכו' וכן כתב שם הרב המגיד ע"כ, שזוה דימה דברי הרמב"ם והמ"מ להר"ן, וזה אינו

שכוין שנצלה כמאב"ד שוב לא יבוא לחתות, כן ג"כ דין הב' של בישולי עכו"ם הוא מאותו סברא, שכוין שכבר נתבשל כמאב"ד וכבר ראוי לאכילה קצת הרי לא שינה העכו"ם הרבה בבישולו מקודם ולכן מותר, משא"כ להרי"ף אין הדינים שוים שדין ב' וג' הוא משום שראוי לאכילה קצת. משא"כ דין הא' הוא מפני שכוין שנצלה קצת ונתיבש קצת מהצלייה אם יחתה בגחלים יתחרך הבשר, שאין הטעם מפני שראוי לאכילה לא יחתנו כשאר הדינים אלא חשש חריכה בעלמא, [ועיין עוד להלן].

ו. והיה אפשר לומר שאף להרי"ף הכי קאמר דבין קודם מאב"ד ובין אח"כ יש חשש חירוק, רק שקודם מאב"ד כיון שאין הבשר ראוי כלל לאכילה יש חשש שיחתנו כדי להביאו לכל הפחות לאכילת מאב"ד אף שיתחרך קצת, אבל כיון שהגיע למאב"ד לא בהול כ"כ לצלות וכיון שאם יחתנו יתחרך שוב לא יחתה כלל. [ולפי"ז יתפרש דברי הגמרא כמו לרש"י], וכמו שמצינו להרמב"ם שבשמו על הגחלים ממש יש חשש של חיתוי קודם מאב"ד אף בגדי כיון שגילה דעתו דלא איפכת ליה מחירוק, ואפ"ה אחר מאב"ד לא חיישינן לחיתוי משום שיתחרך, אף שקודם לכן יש ג"כ חשש חירוק כמו שמצינו בשמו אצל האש, אפ"ה יש חילוק אם הוא בהול על צליתו כיון שעדיין אינו ראוי לאכילה כלל.

אך שלשון הר"ן שכתבנו לעיל לא משמע כך שז"ל דכיון שהגיע למאב"ד אם יחתה בגחלים יתחרך אותם ע"כ, הרי לשון זה משמע שכוין שהבשר צלוי קצת אם יחתה יתחרך ולא משמע שהטעם שאין האדם בהול לזה כיון שהוא ראוי קצת, ושוב מצאתי סמך לזה שלהרמב"ם שהסביר הוא שכוין שכבר נצלה כמאב"ד דשוב אינו בהול הוא חושש לחירוק ואין חשש שיחתה, שם כתב הב"י זה הלשון "שמאתו שהוא ראוי לאכילה למה יחתה להפסידו" הרי מפורש סברא זו, משא"כ להרי"ף לא כתב כן, וע"כ כדברינו.

מסברת חירוק, אלא ההתר של אחר מאב"ד, וזה כדברינו.

שוב מצאתי בכסף משנה (פ"ג הט"ז) שהביא להקשות על פסק הרמב"ם שמתיר בצלי כמאב"ד אף שבשהיית קדרה אסור אף כמאב"ד, וזה אמצע לשונו, אלמא מי שהתיר לצלות [משהגיע למאב"ד] התיר לשהות קדרה [משהגיע למאב"ד כחנניה] והוא התיר צלי ואסור קדרה, וכפ"ק דשבת נמי חזינן דאמר תניא נמי הכי חנניה אומר וכו', אלמא דצלי ומבושל אחד הם וכו' ע"כ, הנה שהוא הקשה על הרמב"ם מהא דמיתתי ברייתא דחנניה, וגם מה שדימוהו לצלי משמע שדינם שוה. דאם פסיקנן בצלי להתיר כמאב"ד פסיקנן כן ג"כ בשהיית קדרה כחנניה, ולפי דברינו דלעיל מוקשה עוד [להרי"ף] שגם אינם בחזד סברא שהסיפא הוא משום שמוכן קצת לאכילה והרישא הוא משום חירוק, משא"כ לרש"י אתי שפיר גם מה שהביא לחנניה וגם מה שדימוהו לצלי, וגם שכל השלוש דגנים הנזכרים הם מטעם שראוי קצת לאכילה דלכן ליכא חשש חיתוי וליכא משום בישולי עכו"ם.

שהב"י לא כתבו אלא לסמך שאף שפסק ברנ"ג בשהיית קדירה כחכמים דחנניה ואסור אחר מאב"ד, כאן מותר, אבל לענין הסברות חלוקים הם כהנ"ל, וממילא על לשון המחבר שהביא לסברת הרמב"ם, אין להביא לזה את הר"ן שאין סובר לזה כלל, [וגם את המ"מ אין להביא שגם הוא לא כתב סברא זו להרמב"ם, והב"י שהביאו הוא ג"כ כהנ"ל, שהמ"מ כותב שהרמב"ם מתיר במאב"ד, ולחדש שאף שסובר כחכמים, כאן מודה, דו"ק].

ועפ"י נראה שמה שתיקנו בטור השלם והוסיפו בסוגריים על הב"י הנ"ל שהביא לדברי הרמב"ם עד כדי שיצולו מבעוד יום הוסיפו הם המשך לשון הרמב"ם "ואם נשאר אכ"כ על האש וכו' מותר מפני שהן כמצטמק ורע לו, שאם יחתה יחירוק אותם שעל גוף האש הם" ע"כ, ולפי הנתבאר לעיל אין לו שייכות לכאן, שהביא את הרמב"ם רק שמותרו לאחר מאב"ד אף שסובר כחכמים דחנניה, ולא לסברא של חירוק, שבסברת חירוק חלוקים הם, וראיה לדברינו המשך דברי הב"י שכתב "וכן כתב שם הרב המגיד", שחיפסתי במ"מ ולא מצאתי כלום

פרק ב - בהתר שהיית כצל ופירות אצל האש

יחתה כדי שלא יהיה נחרך הבשר, אבל בבשר שור שלא מתחרך חיישינן שיחתה. ועיין בביה"ל ד"ה אין צולין וכו' ח"ל, עיין במשנ"ב שכתבנו דלענין סמוך לגחלים שוה להמחבר בצל וביצה לבשר גדי, [דהיינו כמו בכשר גדי מותר אצל האש שלא חיישינן שיחתה שאם יחתה יתחרך, כן גם בצל וביצה מותר סמוך ואצל האש שלא חיישינן שיחתה כדי שלא יתחרך]. והוא פשוט דהלא טעם של בשר גדי הוא שממהר להתבשל בצלי שאין צריך חיתוי, וממילא החיתוי יקלקלו, וכ"ש בשאר דבר חוץ לבשר שהוא יותר ממהר להתבשל טפי מגדי שהחיתוי יקלקלו, [ועיי"ש שמביא ראיה לזה ששאר דבר ממהר להתבשל יותר, וכיון

ז. כתב המחבר [סימן רנ"ד ס"ב] אין צולין בצל וביצה או בשר ע"ג גחלים אלא שיצלה מבעו"י משני צדדיו כמאב"ד שהוא חצי בישולו, אפי' הוא בשר גדי דכיון שהניח ע"ג גחלים אינו חושש אלא שיצלה מהרה ואע"פ שיתחרך הלכך חיישינן שמה יחתה וכו' ע"כ, מבואר שהמחבר אזיל כשיטת הרמב"ם, ששאני על האש שכיון שחזינן שלא איכפת ליה מחירוק חיישינן שמה יחתה, אף בכשר גדי ששייך בו חירוק יותר מבשר שור, משא"כ אצל [בסמוך] לאש נתבאר בסעיף א' שמתיר בבשר גדי שלא חיישינן שיחתה, [שכיון שלא הראה שלא איכפת ליה מחירוק], אמרינן שלא

ומה שכן מסתבר לומר, שעצם החילוק בין גדי לשור אפשר לראות בזה שגדי נגמרו מהר צליתו ושור צליתו מתאחרת, דוה בשור רך וזה בשור קשה, כן ג"כ לענין חשש חירוף כיון שהוא רך יותר מויק לו האש שיתחרך, משא"כ בשור שור שיותר קשה פחות מויק לו האש, אך כל זה בשור כבשר שייך סברא זו, משא"כ בשאר דבר שעצם טבעו שונה וכדלעיל, אפשר אף שהוא יותר רך אפ"ה פחות מויק לו החירוף, וגם בבשר מצינו דמיון זה שהבשר גדי אם אינו מחותך לאיברים שוב אין מויק לו האש, וזהו מחמת אופן עמידתו נגד האש אף שהוא רך, כ"ש שא"א לדמות שאר דברים לבשר.

[ודמיון לזה הוא במליחת בשר שגם שם מצינו בגמרא חילוקים בין בשר עוף לגדי ובשר שור [אך לא להלכה] וזה ג"כ מפני רכותם, ועצם המליחה כל זמן שיוצא דם מועיל שנאמר, אידי דטריד למיפלט לא בולע דם מאחר, ואף אומרים כן גם בציר [להלכה] דאידי דטריד למיפלט ציר לא בולע, ואפ"ה אם ימלח פירות לא נאמר דאידי דטריד למיפלט ציר הפרי לא בולע ואף שנראהו פולט, וע"כ שאין לדמותם ססברות שאומרים בבשר לא אומרים בפרי, ועי"ש בפוסקים באריכות למה לא אומרים בדגים איירי דטריד, וכן שאם יש בו קשקשים כן אומרים אידי דטריד, ובקשקשים יש שני סברות אם דע"י כן פולט זמן מרובה, או שקשה לו לבלוע, עי"ש באריכות שמכל הנ"ל נראה שאין לדמות דברים ההדדי].

והנה לעיל באות ו' כתבנו לחלק בין חשש שמא יתחרך של הרמב"ם לשל הר"ף, שלהר"ף שאין התר בבשר גדי אצל האש קודם מאב"ד, ואחר מאב"ד מותר אף בבשר שור, הוא מפני שסבר שאין חשש חירוף תחילת צליתו רק אחר מאב"ד שכבר נתיבש או מתחיל החשש של חירוף, משא"כ להרמב"ם [על האש בכל הדברים יש חשש חירוף שהוא על האש ממש], אבל אצל האש בבשר גדי מותר מיד, שמיד יש חשש חירוף

שכן יש שם חשש שמא יתחרך ולא חיישינן שיחתה], ע"כ.

ח. והנה לכאורא צריך להבין דבריו דאין מדמה בצל וביצה לבשר, דכיון דבבשר גדי חושש שיחתך כן גם חושש בכצל וביצה שיחתך, ומוזה ידמה לכל הפירות שכיון שנצלים מהרה חושש בזה שיחתך, דדילמא טבע של זה אינו כטבע של זה, וכגון שנאמר שירק או פרי זה יש בו לחות יותר וע"כ לא מויק לו האש, או שיש ירקות שהם עבים יותר ואינם מתחרכים מהר ע"י האש, או שנכ"פ לא יויק להם מה שמתחרכים צד זה, שיותר נהנה ממה שנצלה כולו מקצת הפסד שיש לו בצד זה, ומה גם שאפשר שלא מויק טעמו בכלול מה שמעט נחרך משא"כ בדבר אחר כן מויק לו זה, וכן אפשר שהוא דבר יותר אטום ופחות מויק לו האש, וכמו שמצינו בגדי עצמו באינו מנוח שאין התר זה שאין מויק לו החירוף, שהרי ההתר של חירוף הוא דבר של מציאות ולא של סברא ולא ראי זה כראי זה, ואף שיתכן שיש פירות או ירקות שיותר מהר מתחרכים מבשר גדי, מ"מ לא נוכל ללמוד התר מבשר גדי לכל הפירות והירקות כיון שנגמרו בישראל מהר.

ועל עצם יסודו שבונה, "הלא טעם של בשר גדי הוא שממהר להתבשל שאין צריך חיתוי וממילא החיתוי יקללהו", דכוונתו כן שממהר להצלות כדי צרכו ואח"כ מויק לו הצלי שמחרכו, לכאורא אינו פשוט יסוד זה, וראיה מבשר שור אצל האש שלדעת המחבר אסור אף אחר שהגיע למאב"ד, ולא עוד אלא אף בנצלה כ"צ רק שמצטמק ויפה לו ג"כ אסור מחשש שמא יחתה, ואמאי דכיון שנגמרו הצליה וראוי לאכילה שוב אם יחתה יתחרך הבשר, [נכמו על האש ממש שאחר מאב"ד מותר אף בבשר שור, כיון שראוי קצת שוב לא יחתה שמא יתחרך, אלא ע"כ שאין טעם של חשש חירוף תלוי בגמר בישולו וצליתו, אלא בטבע הדבר ובשר שור בטבעו אין מויק לו האש, [כל זמן שאינו על האש ממש], וכיון שכן אף אחר גמר צליתו יש עדיין חשש שמא יחתה].

לפירות אחרים וכללו בהם כלל שאין להשהותם להמחבר אצל האש, [אלא על האש ממש ששם אף בבשר שור אחר מאב"ד חושש מחירוך כ"ש כאן] וזה נראה לי ראייה ברורה שלא כביה"ל שכלל כל הדברים שקלים לבישול שיש בהם חשש חירוך ולכן מותר להניחם אצל האש, דאין מקום להתר זה.

י. וכיון דאתינא להכי נאמר בו מילתא לפרש את דין שהיית הפירות ע"פ השיטות דלעיל, דנתבאר דלפי הרי"ף האוסר שהיית קדרה אף אחר מאב"ד [ואפי" במצטמק ויפה לו] אסור להשהותו כאן אצל האש, אף שפירות ראויים לאכילה מ"מ יחתנו לגמור צלייתו, דצריך לפרשו כך, דלסברת הרמב"ם בחשש חירוך שבשר גדי מותר מיד כיון שמתחרך מהר, דכאן אסור ע"פ דברינו דלעיל דאפשר שיש פירות וירקות שלא שייך בהם חירוך, דאפשר שידום כבשר שור, [או גרוע מזה וכדלהלן], ולסברת הרי"ף שבין בשר גדי ובין בשר שור אסור עד מאב"ד, ואח"כ מותר, שאז דכבר נצלה קצת והתחיל להתיבש יש חשש חירוך, גם כאן נאמר שאסור להשהותו בתחלה אף שראוי לאכילה, כיון שעדיין לא נתיבש כלל, ורק אחר קצת צלייה יהיה מותר להשהותו.

ועל הגחלים ממש דניתוסף התר ששם יש יותר חשש חירוך לכן מותר להשהותו מיד, אלא שזה לכאורא רק לסברת הרמב"ם בחשש חירוך, דעל האש ממש יש מיד חשש חירוך, אלא שאפ"ה יש חשש חיתוי עד מאב"ד דטפי ניחא ליה בצלייתו עד מאב"ד אף שנתחרך קצת, דכאן אין חשש זה שהרי הפירות כבר ראויים לאכילה ולא ניחא ליה בחיתוי שע"י כן יתחרך.

אבל להרי"ף לכאורה אין התר דלדידיה לא מצינו על האש התר יותר מאצל האש דלא סבירא ליה כן, א"כ אין התר בשהיית פירות בתחלה, דלדידיה סברת חירוך יתחיל אחר צלייתו מעט שיתחיל להתיבש, וכאן שעדיין לא התחיל להתיבש יהיה חשש חיתוי ואסור, ונמצא שלסברת הרי"ף אין שום התר

וכבשר שור אף אחר מאב"ד אין חשש חירוך, והוכחנו זאת מהסברא ומלשון הבי"ו והר"ן, וזה כדברינו כאן שלהרמב"ם בעל שיטה זו שאין זה מפני גמר צלייתו אלא מיד יש בו חשש חירוך דזה טבע בשר הגדי, משא"כ בשר שור שאין בו חשש של חירוך שאסור אף בגמר צלייתו, לכאורא כמו כן אפשר לחלק בין בשר לשאר דברים וכדכתבו לעיל, שיש דברים שאין מזיק כלל החירוך, ואף שנגמר צלייתו מהרה מ"מ לא מזיק לו האש כלל.

[וזה אפשר לומר אף להרי"ף שכל מה שתלה חשש החירוך בזמן שראוי למאב"ד זה רק בבשר, אבל בשאר דברים אפשר שיהיו דברים שלא יזיק להם החירוך, אך שלהרמב"ם הדברים יותר ברורים ויותר מוכרחים וכדלעיל].

ט. ונראה להביא ראייה לדברינו מהא דכתב המחבר סעיף ד' פירות שנאכלין חיון מותר ליחנם סביב הקדרה אע"פ שא"א שיצולו קודם שחשכה וכו', דכיון שהפירות נאכלין חיים דעדיף ממאב"ד מותר להשהותם אצל האש, וביאר המג"א וכביאור האחרונים בדבריו שזהו רק למתירים ברנ"ג להשהות אחר מאב"ד, משא"כ להמחבר שם אסור, אלא אם כן מונח על האש ממש אז מותר גם להמחבר, [שסובר כהרמב"ם] כמו בסעיף ב'.

דלכאורא צריך להבין אמאי אסור להמחבר להשהותו סמוך לאש, דכיון שפירות ממהרים להתבשל ואין צריך חיתוי לזה אדרבה אינו רוצה לחתותו שחושש שיתחרך, וכמו שמתור בשר גדי אצל אש שלא חיישינן שיחתה כיון שנצלה מהר חושש שמא יתחרך הבשר, כ"ש בפירות שממהרים להתבשל שחושש לחתות שמא יתחרך, וכמו שכתב הביה"ל סברא זו לגבי בצל, אלא ע"כ שליחא לסברא זו שאף שאמרינן כן לגבי בשר גדי, מ"מ אפשר דיש פירות שאין מזיק להם החירוך ולכן לא יחשוש לחתות, ועל כן אסור הפוסקים ולא נכנסו לחלק בין פירות אלו

שלא יתחרך, ואמאי לא התיר כן הגר"א, ובמיוחד אחרי שהג"א חילק בכך אמאי לא כתב כן הגר"א.

ואפשר לפרשו בפשטות שאף למג"א המתיר כאן נתבאר בפמ"ג ובמחה"ש שחידש בזה שאצל הגחלים ורק נוגע בו דינו כמו על האש ממש ומותר, דזה חידוש דכיון שאינו על הגחלים ממש אפשר שאין בו חשש חירוך כ"כ וע"כ יש חשש שיחנתו, ואפשר שהגר"א לא סבירא ליה או לא בירא ליה חידוש זה, ועל כן לא התיר באופן זה לאוסרים אלא למתירים ברנ"ג.

ועוד אפשר לומר ע"פ דברינו דלעיל דאפשר שיש פירות וירקות דגרועים מבשר שור ואין בהם כלל חשש חירוך, ואף שבבשר שור שאצל האש אין בו חשש חירוך ואפ"ה על האש ממש יש בו חשש חירוך, בפירות וירקות אפשר דיש כאילו שאין בהם כלל חשש חירוך אף על האש ממש, וכדהארכנו לעיל לחלוק על הביה"ל שאין זה תלוי ברכות הדבר הנצלה ובגמ' הצלייה אלא כל מין ומין לפי מהותו וכו', וכיון שכן לא רצה הגר"א לומר ההתר על האש לאוסרים ברנ"ג כיון שכבר ראוי לאכילה, דאין זה מועיל אלא מפה חשש חירוך, ואפשר שיש פירות שאין בהם חשש חירוך וע"כ אסור להשהותו אף על האש ממש, וע"כ כתב שכל ההתר כאן הוא רק למתירים ברנ"ג בשהיית קדרה לאחר מאב"ד.

והמעין בב"י ברנ"ז בסופו [ששם מקור דין שהיית פירות], שהביא למרדכי שהתיר להשהות פירות לצורך מחר, ע"פ שיטת הראשונים ששהייה לצורך מחר מותר, וחלק עליו הב"י שלא קימ"ל כן עיי"ש, הרי שלצורך הלילה לא התיר המרדכי, וכלל שם תפוחים ואגסים הראויים לאכילה כן ואפ"ה אסור, הרי דיש שיטת האוסרים, ויפרש הגר"א דהאוסרים ברנ"ג יסברו כן לאסור פירות, ומהטעם שנתבאר.

יב. ונחזור לדברינו דלעיל, אולי נוכל לפרש דברי המחבר בסעיף ב' הנוכח לעיל

בשהיית פירות אלו בין אצל האש ובין על האש, ויחלוק על כל דין זה שמקורו מהרא"ש והרשב"ם ולא מן התלמוד, [והרא"ש לשיטתו ברנ"ג שפוסק כחנניה, וע"כ התיר בפירות כמו שמתיר בקדרה אחר מאב"ד, משא"כ להרי"ף המחמיר כחכמים, ובביאור הדברים להרא"ש גם ע"פ שיטתו בשי"ח שאחר מאב"ד אין אסור בישול, והגרסאות והדיוקים בו לא האריך כאן שאכ"מ].

ודברינו אלו דלא כמחצית השקל שביאר להפך, שרר"ף מותר כאן בין על האש ובין אצל האש, כיון שפירות אלו ראויים לאכילה הרי הם כמאב"ד שמותר להרי"ף אצל האש, דלפי מה שהוכחנו להרי"ף אסור להשהות הפירות, דכיון שלא התחיל לצלות ולא נתיבש כלל אין עדיין חשש חירוך ויש חשש שיחנתו, וכל הדיון להתיר הוא רק להרמב"ם ועל האש ממש.

יא. אלא דהגר"א כתב על דין זה "כיון שראוין לאכלן חיין לא גרע ממאב"ד תוס' וכו', ולשיטתם דאחר כמאב"ד שרי" ע"כ, הרי שפירש שכל ההתר קאי למתירים שהייה אחר מאב"ד, אבל לאוסרים כחכמים אסור כיון שיש חשש חיתוי אף שראוי לאכילה, ולא כתב ההתר על האש וכדלעיל, וכתב ע"ז בשעה"צ (באמצע אות כ"ב) ואף שבביאור הגר"א כתב דזהו דוקא לשיטת המתירים ברנ"ג, הוא מפרש כפשטיה דמיירי שלא על האש ורק שניצולין מחוס הקדרה, ע"כ, דהיינו שפשטות הלשון שאין פירות אלו על האש ממש, וע"כ אסור לאוסרים ברנ"ג וכנ"ל, אבל אם ניחננו וישהנו על הגחלים ממש יותר כמו בשר שור על האש שמותר אחר מאב"ד.

אלא שסוף סוף פשטות דברי הגר"א משמע שלאוסרים ברנ"ג אין התר אפ"י על האש ממש, ובשלמא לפי הרי"ף ניחא דכיון שלא התחיל לצלות ולא התחיל להתיבש אין חשש חירוך ויש חשש שיחנתו, אבל להרמב"ם שהמחבר סבירא ליה כמותו שעל האש יש מיד חשש חירוך וכאן שכבר ראוי לאכילה אין חשש שיחנתו כדי

דלדידיה כל הדברים שוו שבין על האש ובין אצל האש אסור עד מאב"ד, ואין צריך לחלק ביניהם, וגם צריך להוסיף שאף שהרמב"ם בעל דיעה זו לא כתב כהמחבר, אפשר שהמחבר שינה הלשון כדי להדגיש דברים אלו שלא יטעה בהם הלומד.

יג. אלא שצריך להוסיף שהרי משמע במחבר שבמאב"ד מותר, ולהנ"ל יהיה הדין כך בכצל וכיצה גם אצל האש שמותר במאב"ד, דלכאורא אם אין להם ההתר של כשר גדי א"כ דינם ככשר שור ואסור אף אחר מאב"ד להמחבר, והיה אפשר לומר שההתר של מאב"ד לא קאי על כל האופנים דהיינו בכצל וכיצה אף בסמוך לאש, דההתר הזה קאי על האש ששם אף בכשר שור שהוא בשר קשה מזיק לו האש ולכן מותר אחר מאב"ד, משא"כ אצל האש אין התר זה ולא קאי ע"ז, ובמיוחד בהמחבר אפשר לומר כן, שעל כן חילקו לומר שההתר הזה לא קאי [לגמרי] על בצל וכיצה, שאצל האש לא יהיה כן.

אך סוף סוף פשוט הלשון משמע שזה קאי על כל הסעיף וממילא שקאי גם על בצל אצל האש, ובמיוחד שבמשנה איתא כן ובמשנה אין חילוק ביניהם, ומשמע שבכל אופן שאסור בביצה אסור רק עד מאב"ד, [אך שגם במשנה אפשר לפרש כהנ"ל]. ונראה דאפשר לומר שבכצל וכיצה יש מעלה נוספת על כשר, שראוי קצת לאוכלו חי, וא"כ כשניתוסף בו גם שכבר נצלה כמאב"ד [שהוא שליש בישול] ניחא דעתיה בזה ולא חיישינן שיתתה יותר, שסוף סוף בכל דבר יש איזהו חשש חירוק אף שהוא רק אצל האש, ואף דבכשר שור אסור אף אחר מאב"ד, כיון שגם ראוי קצת קודם לכן יהיה מותר באמב"ד, ואם כנים דברינו נצטרך לומר בהא שכתבנו לעיל על סעיף ד' בפירות שלהמחבר אסור אצל האש, נצטרך לומר שמ"מ אין צריך שיהיה נצלה כל זכוכו אלא יהיה די במאב"ד, שניתוסף לזה גם מה שראוי לאכול חי קודם הצלייה, אך שצ"ע בנכונות דברים אלו האחרונים.

דו"ל, אין צולין בצל וכיצה או בשר ע"ג גחלים אלא כדי שיצלה מבע"י משני צדדיו כמאכל בן דורסאי וכו' ע"כ, לכאורה תימה על המחבר דשינה מלשון המשנה (יט:), "אין צולין בשר בצל וכיצה אלא כדי שיצולו מבעור יום", דשינה המחבר בשני דברים, אחד שהקדים המאוחז ואיחר המוקדם, שבשר דמתני' כתבו בסוף, ועוד שחילק ביניהם שבמתני' איתא הכל כחדא מחתא, וכאן הכניס "או" ביניהם בין בצל וכיצה לבין בשר, וכן בפוסקים מובא הלשון כמתני' ולא כמו כאן במחבר, ובדקת' בשו"ע החדשים וכן בשו"ע שבמשנ"ב (שמתוקן בהרכה מקומות) לא תיקנו זה, ומצאתי בשו"ע הדרת קודש דיש שדיברו בזה.

אך נראה שהמחבר בכוונה עשה זאת, ותחלה נקצר בדינים כאן, שהמחבר אזיל כהרמב"ם שעל האש אין משנה בין בשר גדי או שור ושניהם אסור עד מאב"ד, ומותר אחר מאב"ד, ואצל האש בשר גדי מותר מיד, וכשר שור אסור אף אחר מאב"ד, והנה אם נאמר דלא כביה"ל, שבכצל וכיצה אינם שוים לכשר גדי, שאסורים אצל האש דחיישינן בהם שמא יחתה, א"כ מובן שחילק כאן ביניהם, שאין בשר גדי אסור עד מאב"ד אלא על האש [שחוינן שלא איכפת ליה מחירוק], אבל אצל האש מותר לגמרי, משא"כ בצל וכיצה אסור גם סמוך ואצל האש, שחיישינן שיתתה בו.

ועל כן גם כתב דין כשר לבסוף וסמכו לתיבות "על גבי האש", לומר שדוקא בכשר הדין כך לחלק בין ע"ג גחלים, לסמוך לגחלים שמותר לגמרי בכשר גדי, [או אסור לגמרי בכשר שור], משא"כ בצלי וכיצה אין הדין כך דוקא ע"ג האש, אלא אף סמוך לאש הדין כך שאסור להשהותו דחיישינן שמא יחתה בו, וכל זה דוקא לדברינו שבצל וכיצה אין להם התר כמו בשר גדי סמוך לאש, אבל לביה"ל שיש לשם ההתר אצל האש א"כ לא אתי שפיר דברים אלו.

והנה דכל דברים אלו הם רק להמחבר שפסק כהרמב"ם, אבל לרמ"א אין שייך זה,

פרק ג - באיסור שתייה בנצלה רק צד אחר

דלעיל לא תירץ כלום, ועכ"פ אין הכרח לסברא זו שיש לומר להפך כדלעיל.

טו. ועוד צריך להבין במה שדימה זאת הב"י לחיוב חטאת וכתב "דמאי שנא", דלכאורא שנא ושנא, שגבי חיוב חטאת אפשר לומר דכל זמן שלא צלה כל הבשר אלא חלקו לא חייבה התורה שלא גמר המעשה, משא"כ כאן שזה תלוי בדעת האדם שחיישינן שיחתה, הא אפשר לומר שכיון שצלה חלק מהבשר ואם יתה יתחרך חלק בשר זה, אפשר לומר שמפני זה לא ניחא ליה לחתות, ומהו הדמיון לשם.

אך אפשר שביאורו כך, דהרי כל הדין שבצלה רק חלק הבשר עדיין לא חייב זהו רק בצלה כמאב"ד, אבל בצלה חלק מהבשר כל צרכו בשיעור חיוב אף שחלק אחר לא נצלה כלל חייב על זה, ולכאורא החילוק ביניהם פשוט שבנצלה כל צרכו ניחא לאדם בחלק זה שאוכלו אכילה הראויה ונהנה מזה, אף שחלק אחר לא נצלה, משא"כ בנצלה רק כמאב"ד שאין זה אכילה ראויה רק ע"י הדחק, לא ניחא זה לאדם אלא אם לפחות כל הבשר נצלה כך, אבל אם רק חלק מהבשר נצלה כך לא ניחא ליה כיון שאינו צליה כראוי.

ולפי"ז אפשר שזה גם דמיון הב"י לכאן, שכיון שנצלה צד אחד רק כמאב"ד, אף שאם יתה יש חשש חירוק על צד זה, מ"מ ניחא ליה טפי בהמשך הצליה, שלפחות יגיע צד השני למאב"ד, שלא ניחא מצד זה שנצלה כבר, כל זמן שצד השני לא נצלה לפחות כמאב"ד, [ועפ"ז פשוט שאם צד אחד נצלה כראוי, לא חיישינן שוב שיחתה בשביל הצד השני, וכן כתב בחמד משה הובא בפאר הבית ועיין להלן לרמ"א].

אלא שכל זה רק הדמיון לדמותו לחיוב חטאת, אך על עצם סברא זו יש לחלוק, שמנא לן לחשוש לשמא יתה בשביל החלק שלא נצלה עדיין, כיון שאם יתה יתחרך

יד. כתב הב"י בסוף ד"ה אין צולין וכו' וז"ל, והוי יודע שאם לא נצלה אלא מצד אחד כמאב"ד אמרינן בפרק כל המנחות באות מצה דלאו כלום הוא, וכתבו הרמב"ם בפ"ט לענין חיוב חטאת, [שאם צלה בשבת בשר ונצלה רק חלק הבשר כמאב"ד, אינו חייב כל זמן שלא נצלה משני צדדים כמאב"ד], ומשמע דהוא הדין לענין דין זה, [שגם כאן אף שנצלה חלק מהבשר כמאב"ד אינו מותר להשהותו על האש ער"ש, שעדיין חיישינן שיחתה עבור חלק הבשר שעדיין לא נצלה ולא הגיע למאב"ד]. ע"כ, ועפ"ז פסק המחבר כאן בסעיף ב', אין צולין בשר וכו' אלא כדי שיעלה מבעוד יום "משני צדדיו" כמאכל בן דוראי וכו', שכל זמן שלא נצלה אלא צד אחד עדיין חיישינן שיחתה בשביל הצד השני.

ונראה שדברי הב"י קאי אף להראב"ד שחולק על הרמב"ם הובא במג"א (ס"י ש"יח ס"ק י') [ועיין שעה"צ ס"י ש"יח ס"ק ה' בשם הא"ר], שאף בצלה רק צד אחד ג"כ חייב, זה דוקא שם שסוף סוף צלה שיעור הראוי לחיוב מה איפכת לן מהשאר, משא"כ כאן שאף שנצלה חלק מהבשר כמאב"ד, מ"מ כיון שחלק השני מהבשר לא נצלה כך יש חשש שיחתה בשביל חלק הנשאר ושיהיה אסור להשהותו בך.

ולכאורה צ"ע על סברת הב"י, דכיון שצד השני עדיין לא נצלה כשיעור מאב"ד עדיין יש חשש שיחתה משום הצד ההוא, דיש לומר בהפך שכיון שצד הראשון כבר נצלה והגיע למאב"ד לא יבוא לחתות עוד שחושש שיחתוך הצד ההוא, ואף שיועיל החיתוי שיעלה החלק השני שעדיין לא נצלה, מ"מ יצא שכרו בהפסדו שיפסיד החלק שכבר נצלה, א"כ יש לומר שלא ניחא ליה לחתות ושיהיה מותר להשהותו, ועיין בפאר הבית שמביא תמיה זו מהחמד משה, ומה שמביא מספר בני ציון לתרץ הקושיא, ולפי דברינו

ולא ניחא לחתות כיון שיתחרך הבשר, כן גם אפשר לומר שאחר שנצלה צד אחד מהבשר כמאב"ד לא ירצה לחתות בשביל חלק השני מפני חשש חירוק חלק הראשון.

ונמצא לפי"ז סכברת הב"י לאסור בנצלה צד אחד מחשש חיתוי לצד השני שלא נצלה, קאי ומוכן רק להרמב"ם, משא"כ להרי"ף אין סברא והכרח לחשש זה, והנה הב"י שפסק בשו"ע כסכברת הרמב"ם, ניחא כמה שפסק שכל זמן שלא נצלה שני הצדדים כמאב"ד אסור להשהותו, משא"כ להרי"ף לא יהיה איסור זה, אלא כיון שנצלה צד אחד כמאב"ד אפשר שיהיה מותר להשהותו, ולא ניתוש שיחתה כשביל הצד השני מפני שלא ירצה לחרוך הצד הראשון.

יז. ולכאורה יוצא לנו שהרמ"א שהולך בשיטת הרי"ף בסמין זה, יהיה מותר לדידיה בנצלה בצד אחד כמאב"ד, ולא ניתוש שיחתה בשביל צד השני מפני חשש חירוק צד הראשון.

אך שהרי הארכנו לעיל בפרק א' להוכיח שלהרמ"א אין כלל התר זה דשמא יתחרך הבשר, וכל ההתר דאחר מאב"ד אינו מטעם דאז יתחרך הבשר, אלא שאזיל לשיטתו שפוסק כחנניה שכל מאכל שהגיע למאב"ד שראוי קצת לאכילה מותר להשהותו ולא חיישינן שיחתה, א"כ כאן בנצלה צד אחד כמאב"ד, יהיה אסור להשהותו מפני הצד השני שלא נצלה עדיין כמאב"ד, ולא יותר מטעם שלא יחתה כיון שצד הראשון יתחרך כיון שהוא נצלה כבר, שזה אינו שלית ליה התר זה כלל, וחיישינן שיחתה בשביל הצד השני שלא נצלה עדיין, ונמצא שאף שהרמ"א אזיל כהרי"ף, ולדידיה יהיה מותר להשהותו בנצלה רק צד אחד כמאב"ד וכדלעיל, אפ"ה הרמ"א יחלוק עליו בזה, ויסבור כהמחבר שפסק כהרמב"ם דאסור להשהותו כל זמן שלא נצלה משני צדדיו כמאב"ד, ולא מטעמיה.

ועוד אפשר לומר שלהרמ"א לא איצטרך לדמותו לחיוב חטאת, שרק להרמב"ם דיש

חלק שכבר נצלה, ואפשר שלא ניחא ליה בזה וממילא אין חשש חיתוי, [וסוף סוף שאני מחיוב חטאת, ששם במה שיגמור לצלות חלק השני, חלק הראשון לא יתחרך, משא"כ כאן לא ניחא ליה לחתות בשביל הצד השני, כיון שיפסיד ע"י כן צד הראשון].

טז. ונראה שלפי מה שהארכנו לעיל באות ו' ובסוף אות ח' ועוד, בהתר של שמא יתחרך בהגיע למאב"ד לחלק בין הרמב"ם להרי"ף, שלהרמב"ם דאירי על האש ממש, ואף בבשר גדי שמוחר לדידיה אצל האש מיד תחילת הצליה, שלא חיישינן שיחתה שאם יחתה יתחרך, אפ"ה על האש ממש אסור, כיון שחוינין שלא איפכת ליה מחירוק וטפי ניחא ליה שימרה לצלות הבשר, ואפ"ה בהגיע למאב"ד מותר שאינו רוצה שיתחרך יותר כיון שראוי קצת לאכילה, הרי חוינין לדידיה שלפעמים אף שיתכן שיתחרך קצת אפ"ה יש חשש חיתוי כל זמן שלא הגיע למאב"ד, שעדיף ליה בהכנת הבשר לאכילה, משא"כ להרי"ף שלא שנא ליה בין אצל האש לעל האש ובשניהם אסור קודם מאב"ד ואח"כ מותר, ונתבאר שלדידיה קודם מאב"ד אין כלל חשש חירוק, [ועל כן לא התיר בשר גדי אצל האש קודם מאב"ד כהרמב"ם], ורק בהגיע למאב"ד שנצלה קצת אז מתחיל חשש החירוק, וע"כ לא חיישינן או שיחתה.

ועל פי זה אפשר גם לומר כאן במה שכתב הב"י שאף שנצלה צד אחד כמאב"ד יש חשש חיתוי מפני הצד השני, שלפי הרמב"ם מוכן היטב שכמו שקודם מאב"ד יש ג"כ חשש חירוק ואפ"ה חיישינן שיחתה בשביל להגיע הבשר לשיעור אכילה כמאב"ד ואף שיתחרך קצת, כן ג"כ בהגיע צד אחד למאב"ד חיישינן שיחתה בשביל הצד השני, ואף שצד הראשון יתחרך קצת אפ"ה ניחא ליה בשביל שכל הבשר יצלה כמאב"ד.

משא"כ להרי"ף שההתר של מאב"ד הוא שכיון שנצלה כמאב"ד אז מתחיל החירוק,

ניחוש לחיתוי, וכמו לענין חיוב חטאת שכל מה שפטר הרמב"ם בנצלה רק צד אחד הוא כל זמן שלא צלה אלא כמאב"ד, אבל בצלה כראוי צד אחד חייב אף שלא צלה הצד השני, דאפשר לומר שכל זה להמחבר שהוצרך לדמותו לחיוב חטאת וכדביארנו, שלדידיה יש חסרון בחתיית צד השני שמתחרך צד הראשון, ומביא ראיה שאפ"ה כיון שנצלה צד אחד רק כמאב"ד שאינו כראוי עדיין ניחא ליה לחתות בשביל שצד השני יגיע לפחות ג"כ למאב"ד וזה לא שייך כנגמר צלייתו לגמרי צד אחד, משא"כ לרמ"א שבצליית צד השני לא מגרע צד הראשון כלום, א"כ אפשר שאף אם נצלה כראוי צד אחד, אפ"ה יש חשש חיתוי לצד השני שלא נצלה עדיין כלום, שאינו חושש כלום על הצד הראשון.

סברא לומר שלא ניחא ליה לחתות משום צד הראשון שיתחרך, ע"ז הוצרך להביא מחיוב חטאת, שבמאב"ד שאינו בישול גמור עדיין אינו חייב כל זמן שלא נצלה כולו וכדביארנו לעיל, כמו כן גם נאמר שאף שמתחרך קצת צד הראשון אפ"ה ניחא ליה לחתות משום צד השני שלא נצלה כלל בזמן שגם צד הראשון לא נצלה אלא כמאב"ד, משא"כ להרמ"א שאין כלל ההתר שיתחרך הבשר, אין צריך כלל לראיה לאסור שפשוט ופשוט הוא, שמפני צד השני שלא נצלה עדיין יש עדיין חשש שיחתה ואסור להשהותו כך.

ואדרבה לכאורא אפשר לומר שהרמ"א יחמיר יותר מהמחבר, בהא שכתבנו לעיל (באמצע אות ט"ו) מהתמד משה שאם נצלה צד אחד כראוי אזי יהיה מותר להשהות הבשר אף שצד השני לא נצלה כלל ולא

★ ★ ★

הרב מאיר יחזקאל בר"מ בוקשפן

בדיני כבוש בדבר חריף באיסור ולגבי מרור וחמץ בפסח ובר' מינים

הקדמה

כדי להבין סוגיית זאת נקדים הקדמה קצרה בעז"ה, והוא, דיש כמה אופנים של העברת איסור להיתר שיאסר ההיתר ע"י דבר קר בלא חם והוא, מליחה, וכבוש.

מליחה היינו שלוקח דבר איסור מלוח ונוגע לדבר היתר אפילו לא מלוח וכ"ש אם הוא גם מלוח נאסר ההיתר בי"כיו קליפה" והשאר מותר [והיינו בדבר שאינו שמן - ומעיקר הדין].

וכבוש היינו שלוקח חתיכת איסור ומניחו בתוך דבר צלול של היתר או חתיכת היתר ומניחו בתוך דבר צלול של איסור ושוהה ביחד כ"ד שעות מעת לעת, או נאסר ההיתר בכלול דכבוש מבליע בכלול.

ועכשיו יש לנו מושג של כבוש בדבר חריף דהיינו שהוא ג"כ כבוש אך הוא מונח בדבר חריף דההלכה בזה דאפילו לא מונח כ"ד שעות רק בשיעור בכדי שירתח (וכדלקמן בעז"ה) ג"כ נאסר כלול ובפחות מהשיעור שירתח נאסר כדי קליפה.

ועכשיו צריך לדון מקורי הלכה זו, ובפרטי הלכה זו, בסיעתא דשמיא.

הוא שיטת הרא"ש בפרק בתרא דע"ז סימן י"א, והר"מ בשם ריב"א, ועוד פוסקים.

כבוש במאי

והנה צריך לדעת בכל כבוש כאיזה דבר מדובר והוא אם יש כבוש בכל משקין או רק בדבר חריף ויבואר לקמן בעז"ה.

דעת הב"ח

והנה הב"ח בסימן ק"ה,א, מבאר דלאו מחלוקת ראשונים הוא, אלא דאם כובש במים ושאר משקין הוי כבוש רק בכ"ד שעות ואם כובש בדבר חריף הוי כבוש גם בהשיעור שירתח ורש"י מודה שיש כבוש בשאר משקין בכ"ד שעות ושאר הפוסקים מודים בדבר חריף ל"צ כ"ד שעה.

דעת שאר אחרונים

אבל יש מהאחרונים [ולמעשה כך רואים במרדכי ובהגות ש"ד הנ"ל] דהבינו דזו כן מחלוקת, דלרש"י אין כבוש במים ושאר משקין אפילו בכ"ד שעות והאחרונים נוקטים שיטת רש"י לצירוף בשאלה של כבוש לא בדבר חריף, וכן ביש עוד ספק לוקחים שיטת רש"י שיהא עוד ספק דהיינו דספק אי דוקא כבוש בדבר חריף או גם בשאר משקין, (שדי חמד מערכת כ' כלל מ"ה). ולמעשה נקטו בהלכה דיש כבוש בדבר חריף.

והנה שיטת רש"י בהרבה מקומות בש"ס (חולין צ"ב, ביצה ט"ב, פסחים ל"ט,א, ע"א, שבת ק"ב, סוכה לו,א, ובעוד מקומות וכן הוא שיטת הרשב"א בח"א ס' תקי"ד [והפלתי כסי' ק"ה סק"ב מבאר דכן דעת הרמב"ם] דכבוש הוא דוקא בדבר חריף דהיינו או בחמוץ או בציר או בתרדל או בחבלין אבל אם מונח איסור במים או בשאר משקין לא נאסר והרשב"א ג"כ מביא ראיה לזה מהגמרא דאמר שמואל מלוח כרותח כבוש כמבושל משמע שכבוש הוא דומיא דמלות, רק עם מים והראשונים (המרדכי ביצה תרע"ד, והגהות שערי דורא סי' פ"ה סקי"ד וסי' כ"ב סקי"ב הובא בכ"י סו"ס צ"א), מקשים על פרש"י מפ"ז דשביעית מ"ז דמבואר דיש כבוש גם בשמן זית אלמא יש כבוש גם לא בחריף (וע' לקמן ב"כבוש בשמן זית") ואומרים דודאי יש כבוש בכל המשקין, וכן

גדרו

וצריך לדעת מה הוא גדרו של כבוש בדבר חריף אם הוא גדר של מליח או גדר של כבוש ויחבאר לקמן בעזרה"ת.

דעת הדרישה והש"ך והפר"ח והא"ר והיד יהודה

בדרישה ק"ה ס"ק,א מבאר בא"ד והיינו טעמא דמליחה כרתיחה, וכן מהש"ך בק"ה סק"ב משמע דהבין שזה מדין מליחה, אלא דמליחה בלא רוטב אוסר כ"ק אבל מליחה עם רוטב דהיינו כבוש בציר אוסר כולו, ומשו"ז סובר הש"ך דבחומץ אין כבוש בשיעור שירתיה כדין כבוש בציר רק עד שיהא כבוש מעל"ע דרק בציר שייך דציר הוא מכח המלח שבו משא"כ דבר אחר חריף, (ועיין עוד ב"כבוש בחומץ" ושם יש עוד אופן) וכן הא"ר בסימן תרמ"ח סעיף טו סק"ז הבין כהש"ך וא"כ משמע מדין מליחה הוא וכהנ"ל, וכן מהפר"ח סק"ד משמע דהבין שזה מדין מליחה דמשו"ז אומר רק בכבוש בציר שייך בשיעור שירתיה ולא כבוש בחומץ, וכן גם בציר ס"ל דלא נאסר רק בשיעור שירתיה אבל בפחות משיעור זה לא נאסר כלום דכיון דמליחה הוא מליחה אינו אוסר אלא כשיעבור השיעור. [כן הוא לדעת המחבר ע' ש"ך צ"א סק"י] (וצ"ע בלשונו דמשמע דכבוש הוא).

וכן היד יהוה בק"ה קצו סק"י הבין דמליחה הוא ומשו"ז מקשה דהא הכלל של מליח דאיסור מליח אוסר להיתר התפל [אינו מליח] אבל איסור תפל אינו אוסר להיתר מלוח א"כ גם כבוש בציר היה צריך לאסור רק בהיתר שמונה בציר איסור אבל איסור שמונה בציר היתר לא יאסר הציר ומבאר כי הוא היה מקיל, אך נראה מהפוסקים שבכל גווני אוסרים, ומ"מ באיזה צד כל דהו אפשר להקל מכ"ש בספק כבוש כדי שירתיה והיינו דוקא בציר של היתר וכנ"ל.

דעת המ"א והפמ"ג

ושאר אחרונים והחכ"א

מהמ"א בסימן תמ"ז סקט"ז וסקכ"ח ובסימן תקכ"ז סק"ג משמע דהבין דזה מדין כבוש, חדא דמשו"ז אוסר ג"כ בחומץ - חזק ולא רק ציר, וכן ממה דבתקכ"ז סק"ג מבואר דמליחה ל"מ לעשות עירוב תבשילין ובכבוש בציר מהני לעשות עירובי תבשילין משמע שכבוש בציר הוא לא גדר מליח רק גדר כבוש.

ומהפמ"ג דנוקט ג"כ דבחומץ הוי כבוש בכדי שירתיח עכ"פ חומץ חזק, וכן ממה דנקיט דיש גם בשאר דבר חריף כמבואר בכמה מקומות, משמע דלאו מטעם מליחה הוא אלא מדין כבוש, וכן בחכ"א כלל נ"ח דין ג' מבאר שזה כבוש רק מה של"צ מעל"ע "דחריפות הציר מאיצה את פעולת הכבישה" ורק בשיעור שירתיה עשה את פעולת הכבוש, וכן מה דרואים שכבוש בדבר חריף פועל גם כשהציר אוסר והחתיכה היתר ובין שהחתיכה איסור והציר היתר הנאסר הציר זה מוכיח שזה גדר כבוש דפולט ומבליע, אבל מדין מליחה צריך שיהא האיסור מלוח דכל המליחה הוא להפליט ולא להבליע.

זמן השיעור כדי שירתיה

וצל"ד זמן השיעור שהוא בכדי שירתיה ויבואר לקמן בעז"ה.

מבואר בשו"ע ק"ה,א, ואם הוא כבוש כחון ציר או בתוך חומץ אם שהה כדי שיתננו על האור וירתיה ויתחיל להתבשל הרי הוא כמבושל ובפחות משיעור זה לא נאסר אלא כדי קליפה עכ"ל.

ובביאור ש"ירתיה" מבואר בכדי השולחן ק"ה י"ז שהוא שיעור יד סולדת, (וצל"ד) דלפעמים רותח זה כמעט אבעבועות) ובראשית צריך לדון דכאן מבואר הלשון אם שהה כדי שיתננו וכו' דמשמע שדבר זה ששוהה אותו גוף הדבר הכבוש היתר ואיסור בציר ביחד תלוי בכמה זמן מרתיתו, ובסימן

האש גדולה וממהרת להרתח ולפעמים שאינה גדולה ואינה ממהרת להרתח ולכן נוהגין לאסור מיד עכ"ל אך בספר תורת משה (להג"ר יוסף שאול נתנוון) שמסביב לספר וויכוח מים חיים הנ"ל תמה על דבריו וכתב דלא שמענו מעולם דאין אנו בקיאין כשיעור כדי שירתח. לסיכום יש לנו שיטות משש דקות עד י"ח דקות, ומחלוקת אם בקיאין אנו כשיעור או לא.

ובספר דבר חריף (להגרמ"ט דינקל שליט"א) פרק י"א סעיף ד' הערה י"ח מביא דיש מורים שבאיסור תורה יש להחמיר דשיעורו הוא כ-שש דקות, ובאיסור דרבנן עכ"פ במקום הפסד אפשר להקל ב-שמונה עשר דקות, בפרט שיש שיטת הר"מ דשיעור מיל הוא כ"ד דקות, ע"כ.

בפחות מחשיעור

למדנו בשו"ע ק"ה,א, דבפחות מהשיעור שירתח נאסר כדי קליפה והשאר מותר, וצריך להבין טעם הדבר דצונן בצונן איסור בהיתר סגי בהדחה, וכמבואר בסימן צ"א סעיף א', ד', ה', ובסימן ק"ה,א, ואם השיעור כבוש הוא בכדי שירתח פחות מזה היה צריך להיות בהדחה כמו בכבוש במים דפחות ממעל"ע סגי בהדחה ואי משום מליחה בכבוש בצירי הלא יש מחלוקת המחבר ורמ"א בסימן צ"א סעיף ה' אי מליחה פועל מיד או רק לאחר השיעור דהמחבר ס"ל דפועל רק לאחר השיעור והרמ"א ס"ל דפועל מיד, ע' ש"ך צ"א, יא. וא"כ להמחבר דפועל רק אחר השיעור א"כ קודם השיעור לא נאסר מידי ובשלמא להרמ"א. דפועל מיד מוכן דכבוש בציר מטעם מליחה נאסר מיד (ויבואר לקמן בעו"ה) אבל עכ"פ בחומץ ושאר דבר חריף דלא שייך כלל מליחה למה נאסר מיד להמחבר ולרמ"א ויבואר לקמן בעו"ה.

דעת הפר"ח והערוך השולחן

הנה באמת הפר"ח ק"ה,ד', ס"ל באמת כי קודם השיעור לא נאסר מידי וסגי בהדחה

ס"ט סי"ח מבואר בשו"ע שם כשיעור שיתנו "מים" על האש ויתחילו להרתח, דמשמע שהכל הולכים בתו "מים" כמה זמן שלוקח, ואומר היד אברהם בק"ה,א, דקיי"ל כמו שם דתלוי לפי מים דהוא יותר זמן לוקח כדי שירתח מציר דע"י ציר ממהר להתבשל וראיה מעירוי וכ"ש דע"י ציר מבשל כדאיתא בשבת מב,ב.

וע"י בהגהות רע"א מה' על שו"ע שם בסי' ס"ט מקשה מק"ה הנ"ל ומקשה גם דמקור הדין ברא"ש לא מבואר מים ונשאר בצ"ע, [ולכאורה דעתו להחמיר כמו כאן וצל"ד] וע' בשו"ע הרב תע"ג כ"ד מבואר כמו בסימן ק"ה.

ומה דמבואר כשיעור שירתח על האור מבואר בספר זבחי צדק סימן ס"ט אות קצו בשם בית דוד מבאר חז"ל ונראה דמשערים ככלי בינוני לא ששולו עב שמתאחר להרתח ולא ששולו דק שממהר להרתח, וכן במים לא מרובים ולא מועטים, וכן באש לא מרובה ולא מועט, עכ"ל.

אמנם יש פוסקים שנתנו זמן להשיעור שירתח וכרלקמן בע"ה,

בתפארת ישראל פסחים פ"ב מ"ו אות מ"ד, ותרומות פרק י' משנה י' אות מ"ב ובית לחם יהודה בהקדמתו, מבואר דהוא שיעור מיל והוא י"ח מינוט [דקות], והפר"ח בק"ה סק"ד, וכיד יהודה ס' ס"ט סקפ"ד, מבואר עוד שיטה דהוא פחות משיעור זה ולא כתבו כמה ויש שהבינו כדבריו דהוא כעשר דקות ובספר מגדים חדשים ק"ה,ט' מביא מספר שלמי שמחה דף מ"ה דהוא לא פחות משש דקות, ובספר בדי השולחן ק"ה סקיי"ט טוען דאין לזה ליתן שיעור קבוע שהרי הוא תלוי במזג אויר של מקום הכבישה שכל שהוא מקום יותר קר יותר לוקח הזמן להרתחתו וכן להיפך, אלא השיעור בזה תלוי בנסיבות הקיימות.

ובספר ויכוח מים חיים בהשגותיו על תורת חטאת כלל ר' דין ט' כתב אין אנו בקיאין בשיעור כדי שירתח מפני שלפעמים

דעת האו"ה (בכלל ל' דין י) הובא בש"ך צ"א, י', דכל היתר שמונח "באיסור" צלול צריך להסיר כדי קליפה פירוש אפילו שניהם צוננים ובלא שום חריף נאסר כ"ק, ונהי דאנן לא קיי"ל כוותיה רק סגי בהדחה, מ"מ בצירוף חומץ וציר דחוק הוא בעי קליפה מיד, ע"כ. ולפי ביאור זה מבינים דעת המחבר בכל דבר חריף נאסר כ"ק מיד ולא רק בציר, (ועיין בשו"ת מנחת יצחק ח"ז סימן ל"ו דקשה לו הפמ"ג מה שמבאר בדעת המחבר דהא המחבר למדו מהרא"ש, וברא"ש מבואר משום דמליח כרוחח, ע"כ), אלא שצריך לעיין בדברי או"ה ויהא נפק"מ בהלכה וכדלקמן בעז"ה.

הפמ"ג שם כצ"א ש"ד י"א, וכב"ח שם אות ב', מבארים למה בנפל בשר לתוך חלב ושניהם צוננים סגי בהדחה ורק בהיתר לתוך איסור צריך קליפה, מבאר דכבוש בבשר בחלב הוא רק מדרבנן וע"כ בדבר כזה [שניהם צוננים] מקילים דלא נבלע אבל באיסור דכבוש הוא מדאורייתא מחמירים בכה"ג.

ומבואר בפוסקים דלפי"ז בבשר בחלב שרוצה לבלשם אחר שנפל בצונן יהא אסור דעכשוו הוא כבר שאלה של דאורייתא.

ועוד לכאורה יהא דבאיסור דרבנן יהא סגי בהדחה כיון שכל האיסור מדרבנן, וצל"ד.

והנה בבדי השולחן סימן פ"ז סעיף י' בביאורים ד"ה הצלול בא"ד מבאר עוד הסבר בהאו"ה דדבר שנופל בצונן הוא מקבל טעם קלוש ודומה לנ"ט בר נ"ט, וע"כ בהיתר והוא בשר בחלב מקילים כמו שמקילים בנ"ט בר נ"ט (ע' סימן צ"ה סעיף א' ב') אבל באיסור לא מקילים כמו שלא מקילים באיסור (ע' ש"ך סימן צ"ד סקכ"ב), ע"כ.

ולפי ביאור זה בבשר בחלב גם כשכא לבלשם יקילו דהיתרא הוא ובהיתר מקילים בטעם קלוש, וכן לפי ביאור זה באיסור צריך

ואפילו כבוש בציר כי קודם השיעור לא פועל מידי וכנ"ל וכן נוקט הערוך השולחן ק"ה, יא, וחולקים על המחבר.

והגר"א בק"ה, י' מחדש חידוש גדול דמה שנאסר מיד כ"ק קאי רק על ציר מטעם מליחה אבל בחומץ גם להמחבר לא נאסר לפני השיעור כלום, ורק בציר נאסר מטעם מליחה וסובר בדעת המחבר דמליחה פועל מיד.

יעויין במנחת יצחק ח"ז סימן ל"א דמקשה דודאי דהשר"ע קאי גם על חומץ דנאסר בפחות מהשיעור כ"ק ואדרבה השארית יהודה (הובא בחידושי הגהות על הטור ק"ה, ב'),

אומר לפרש הב"י דודאי דלא נאסר בחומץ בשיעור שירתיה כולו רק כדי נטילה ומה

שמשווהו לציר הוא רק לפחות משיעור דנאסר כ"ק, דמשמע דבוה ודאי שוה חומץ לציר, וכן מבואר בב"י בהדיא, ונשאר בצע"ג, וכן הסכים אותו המנחת שלמה בח"ב.

דעת הגליוני מהר"י

יעויין בגליוני מהר"י על הלכות תערובות (להגה"צ רבי יהודה הורביץ מדו"קוב - ירושלים) ק"ה, א, סק"ח, אות ד', דמבאר חידוש גדול דמה שנאסר פחות מהשיעור שירתיה כ"ק זה רק בשהה כשיעור שיתן דבר זה על האש בלא מים ויתחיל להצלות בשיעור כזה נאסר כ"ק [דהיינו דשיעור שיתנו עם מים על האש ויתחיל להתבשל הוא שיעור יותר גדול משיעור צליה ע' דרכ"ת ק"ה, מ"ב], ובשיעור "שיתבשל" נאסר כולו, ובשיעור שיצלה נאסר כ"ק, ולפי"ז מבינים ג"כ איך זה פועל דהוא איזה שיעור כבישה שכבישה בדבר חריף בשיעור צלייה פועל שיאסר כ"ק.

דעת הפמ"ג

הפמ"ג בק"ה ש"ד ב' מבאר המחבר למה נאסר כ"ק בפחות מהשיעור, ומבאר עפ"י

להלן בעז"ה נבאר חידושי דינים שמוכא מהפוסקים בנושא דידן כבוש בדבר חריף.

(א) היד יהודה בסימן ק"ה קצו סק"י סובר דכבוש בציר הוא לא ככבוש גמור וע"כ בכל צד כל דהו אשר יש עוד לצרף לזה יש להקל מכ"ש בספק כבוש [בכדי שירתח].

(ב) וכן מבאר היד יהודה בסימן ע' בקצו סק"ח דכבוש בציר אינו טעם גמור ואינו גוף הטעם, ומשויז מקיל בבשר ודגים בכבוש בציר ביחד.

(ג) היד יהודה בסימן ס"ט סקפ"ד מביא מהכנפי יונה בסימן ק"ה ומהחתם סופר דהגדרת כבוש בציר הוא כל אחד כשכא לתאר החמיצות אז דין כבוש יש לו, ומסיים היד יהודה וזה שיעור הכבישה כל שבא לתאר הכבישה כל אחד לפי ענינו פעם רחוק פעם קרוב. ע"כ.

(ד) ע' לקמן "ככבוש בחומץ" כי דעת הש"ך דכל כבוש בציר הוא בציר דוקא ולא בחומץ ודבר אחר חריף, וע"ע לקמן "ככבוש חלב בקיבה" דיש צד שוראי הש"ך סובר בכל דבר חריף הוא ג"כ כבוש ורק בחומץ סובר דהוא לא חריף, או עכ"פ לתחילה חשש על כל דבר חריף שיש כבוש בכדי שירתח.

(ה) מה שלמדנו שבכבוש בדבר חריף בשיעור שירתח נאסר כולו ובפחות מהשיעור נאסר כדי קליפה, מבואר בשו"ת מנחת יצחק ח"ו סימן ל"א, דלכתחילה חוששין בפחות מהשיעור שמא נאסר כולו, כן מוכיח מכף החיים בהלכות פסח סימן תע"ג עיי"ש.

(ו) ע' גליון מהרש"א ק"ה סק"ט מביא מהפמ"ג ק"ה מ"ז א' מבאר דכבוש בציר אינו מבשל רק מפליט ומבליע ונפק"מ לדם שנכבש דלא מיקרי דם שבשלו שהוא רק מדרבנן רק כדם דאורייתא [וע"ע תוה"ד ס' ע' סק"ד].

(ז) ע' ברע"א (ק"ה,א), ופמ"ג (שם מ"ז א' בוד"ה כמה זמן) ועו"פ דמבארים בכבוש במים מעל"ע דצריך שיהא רצוף כ"ד שעות אבל אם מפסיק ושוכ תוה"ד או שמחליף מים

להסיר קליפה וגם באיסור דרבנן כי מ"מ טעם איסור הוא, ודו"ק.

עוד יש לציין דבהגהות ליו"ד בשו"ת צור יעקב (הובא בשו"ע מפעל הטור והשו"ע הגהות והערות אות י"א) מוכיח דגם להארי"ה לא נאסר מיד אלא בשהה קצת עיי"ש.

ונמצא בנוגע לענינו כיון שהפמ"ג מבאר המחבר למה נאסר כ"ק, עפ"י האו"ה, א"כ לכאורה לפי ביאור הב"ח והפמ"ג באיסור דרבנן לא יהא צריך קליפה וכנ"ל, ולפי הגהות צור יעקב לא יהא אסור כ"ק אלא בשהה קצת, וצל"ד למעשה.

ברעת הרמ"א

ע"י ש"ך ק"ה ג, דמבאר דמשמע דהר"ב מסכים עם המחבר דכבוש בציר פחות מהשיעור שירתח נאסר כ"ק ומקשה דהא דעת הרב דמליחה פועל מיד (וכמו שנתבאר לעיל), וגם דעת הרב דאין אנו בקיאינ בין כחוש לשומן (ע' ק"ה,ט), א"כ בכבוש בציר דהוא מליחה היה מיד לאסור כולו, ומבאר דאין הכי נמי דאוסר כולו רק מה שמסכים עם המחבר דנאסר כ"ק היינו באופנים דלא מחמירים שהוא שמן וכגון בנפל איסור והיתר שניהם כחושין לגמרי שלא אומרים ככה"ג א"א בקיאינ וככה"ג נאסר רק כ"ק, וכן ככחוש לגמרי באיסור דרבנן מקילים או באיסור דאורייתא בהפסד קצת מקילים או באיסור דשייך בו חשש שמונוית דבאיסור דרבנן מקילים בהפסד קצת, ובאיסור דאורייתא בהפסד מרובה, (ע' פמ"ג ק"ה ש"ד ל"ח, ורע"א י"ט) ובכל כה"ג נאסר כאן כדי קליפה, אבל בגוונא אחרינא נאסר לרמ"א כולו, [ומה שכתבנו הוא אף באיסור גוש בתוך ציר מלוח היתר שישאר הציר, עפ"י המבואר בסימן צ"א סעיף ה' ברמ"א, ודו"ק].

וככבוש בחומץ וכה"ג דלא שייך מליחה צריך להביץ למה נאסר מיד כ"ק, וצריך לומר לכאורה כהפמ"ג הנ"ל שבצירוף דבר חריף נוקטים כהארי"ה דאיסור והיתר ביחד ואחד לח צריך קליפה, ולפי"ז יהא כל הנפק"מ שנתבאר למעלה, וצל"ד למעשה.

בדבר חריף מפליט ג"כ מכלי (ויבואר לקמן ב"כבוש בדבר חריף בכלי" בעז"ה) א"כ מוכרת דהוא רק מדרבנן והוא דמבואר בתורה (במדבר ל"א כ"ג) וכל אשר לא יבוא כאש תעבירו במים, ולמה לא צריך להכשירו דשמא בלע בכבישה בדבר חריף בכדי שירתיה וכמו"כ יפליטו בכה"ג היינו בכבוש בדבר חריף בכדי שירתיה, ומדלא אסרה התורה משמע דעכ"פ מכלי היא לא מן התורה והוא אסור רק מדרבנן, ע"כ.

ומביא נמי מדרכי תשובה סימן פ"ג סקס"ב דנקט גם שמפליט מכלי וגם שהוא מדאורייתא. וצ"ע.

ויש להעיר דאף להמהרש"ם יש ראייה רק לגבי להפליט אבל להכליע (לאותם שסוברים שאע"פ שאינו מפליט עכ"פ מבליע ע' לקמן "בכבוש דבר חריף בכלי" בעז"ה) אולי הוא כן מדאורייתא.

ספק או ודאי

הפמ"ג בש"ד סימן ק"ד סק"ב מביא בשם ספר בית לחם יהודה דסובר דכל כבוש בציר שירתיה הוא ספק, וע"כ בעוד ספק הוא ספק ספיקא ומקילים, והו"ד ג"כ בשו"ת מהרש"ם ח"א סימן קל"ו ומצרפו לקולא.

ספק בכבוש בדבר חריף

הנה היד יהודה והבית ישראל והבית לחם יהודה מקילים בספק היד יהודה בק"ה קצו סק"ו מקיל דלדידיה הוא דבר קלוש ע"כ בספק מקילים, והבית ישראל מקיל כיון דלדידיה הוא רק מדרבנן הוא ספק דרבנן לקולא, והבית לחם יהודה מקיל דלדידיה כל כבוש בציר הוא ספק א"כ עם עוד ספק הוא ספק ספיקא ומקילים.

כבוש בדבר חריף בכלים

צריך לדעת איך ההלכה נידון וידון לגבי כלים, והיינו כשנותן דבר חריף בכדי שירתיה בתוך כלי בלוע איסור - אם נאסר המשקה חריף, וכן אם נותן משקה חריף איסור בכדי שירתיה בתוך כלי היתר - אם נאסר הכלי, ויבואר לקמן בעז"ה.

לא הוי כבוש, וכאן בכבוש בדבר חריף הבינו פוסקי זמננו שג"כ צריך להיות דצוף בשיעור שירתיה וא"ל לא הוי כבוש (ע' בדה"ש ק"ה סק"ג ופסקי תשובות בסימן תמ"ז על מ"ב סקמ"ב), אבל הערוך השולחן בק"ה סעיף י"ב מפסק קצת בזה.

ח) ע' בשארית יהודה הובא בחידושי הגהות ק"ה"ב, דמבאר דעת הבית יוסף דבחומץ פחות מהשיעור נאסר כ"ק ובשיעור שירתיה נאסר רק כדי נטילה ולא יותר וצ"ל"ד אי בכל דבר חריף ג"כ הכוונה שנאסר רק כ"נ לדעת הב"י עפ"י השארית יהודה או רק בחומץ, אבל באמת יש דיעות בדעת הב"י שנאסר כולו גם לדעת הב"י ע' בעז"ה לקמן ב"כבוש בחומץ".

מדאורייתא או מדרבנן

כבוש מעל"ע באיסור והיתר הוא ודאי מדאורייתא, ומחמירים בספק, כמבואר בשו"ע ק"ה, א', וצ"ל"ד מה דינו של כבוש בציר בשיעור שירתיה אם הוא ג"כ מדאורייתא או רק מדרבנן ונפק"מ להקל בספיקו, והנה הפמ"ג בשער התערובות ח"ב פ"ג מבאר דזה ברור דבציר כדי קליפה הוא ודאי מדאורייתא כדון מליחה, והשאלה בציר יותר מכ"ק וכן בכבוש בחומץ ושאר דבר חריף מה דינו.

והנה הבית ישראל הובא בפמ"ג ק"ד שפ"ד סק"ב וכן בספר דברי שאול ויוסף דעת [וע"ע בפמ"ג ש"ד פ"ג סק"ג - ושו"ת מהרש"ם ח"ב סימן רמ"ו ובגליון מהרש"ם ח"ב סימן רמ"ו אות ג'] דנוקטים דהוא רק מדרבנן ומקילים בספיקו, אך הפמ"ג למעשה מתמיר ומסיים בק"ה מ"ז א' בזה"ל ומ"מ מאחר שסתמו הפוסקים ודאי אין להקל כדי שירתיה הוא דאורייתא, ע"כ.

וכן מבואר בשו"ת קנאת סופרים בהשמטות לשנות חיים סימן פ"ח דהוא מה"ת.

ויעוין בגליוני מהר"י ק"ה סעיף א' סק"ז אות ג' מביא משו"ת מהרש"ם ח"ב סימן רמ"ו דמוכח לפי השיטה דסברי דכבוש

להפליט

דעת תוס' והדרישה והמ"א והחוות
דעת והתפארת ל^{משה} [ורע"א] והמ"ז
להמהרש"ם

השבות יעקב ח"א סימן נ"ו מוכיח מתוס' ע"ז לה, ב, דכבוש בדבר חריף פועל להפליט מכלי (יתבאר לקמן בעז"ה ב"כבוש בשמן זית") והובא דבריו גם בחוור"ד ק"ה, ביאורים א' חידושים ג', הדרישה בסימן ס"ט אות י"ב סובר דמפליט מכלי, וכן המ"א בסימן תמ"ז סקט"ז וסקב"ח סובר דמפליט מכלי, הגרע"א בסימן ס"ט סקמ"ג מביא דהתפארת ל^{משה} בהשגתו על הש"ך סקפ"ג מסכים להמ"א דמפליט מכלי ומשמע דהוא ג"כ מסכים אתו. [ומה שמקשה הגרע"א מדין מלוח, ע' פת"ש סימן ק"ה סקט"ו עפ"י הפמ"ג ש"ד סקמ"ב ודו"ק].

ע' שו"ת מהרש"ם ח"א סימן קל"ו דסובר דמהט"ז סימן קכ"א סקט"ו מוכח דמפליט מכלי - והוא דלא כהט"ז שישבא לקמן בעז"ה. וע' בגליוני מהר"י ק"ה, א, ז, אות ח' דבגליון מהרש"ם ח"א סימן קל"ו אות ה' לומר כט"ז שם דכוונתו במעל"ע עיי"ש.

דעת מ"ז ש"ך ופר"ח וחק יעקב ולבושי
שרד ושו"ע הרב ז"ל

דעת הט"ז בסימן ס"ט סקמ"א והש"ך שם סקס"ח דאינו פועל להפליט מכלי, וע' פמ"ג ק"ה מ"ז א' דמבאר טעם הט"ז דכח כבוש בציר לא פועל בכלי כלל כיון שהוא דבר קשה וטעם הש"ך משום דכבוש בציר הוא כמו מליחה וכיון דאין מליחה בכלים כמבואר בק"ה סעיף י"ב, י"ג, גם כבוש בציר בכלי לא מהני, ויעוין בפמ"ג ס"ט שם כמ"ז וש"ד ובק"ה מ"ז א' ובעוד מקומות דדן דאם כן להש"ך בכבוש בחומץ וכה"ג היה לו להפליט מהכלי דמטעם כבוש בדבר חריף הוא ולא מטעם מליחה ולמעשה מסיים דהא דעת הש"ך דבחומץ לא פועל כלל כבוש בדבר חריף וודאי בכלי לא [ויכול להיות

שספיקו היה בודעת הש"ך אי ס"ל כבוש בדבר חריף חוץ מחומץ - ע' לקמן בעז"ה ב"כבוש בחומץ"].

הפר"ח בסימן ס"ט סקנ"ז נוקט כהט"ז והש"ך דאין מפליט מכלי בכבוש בדבר חריף וכן החק יעקב בתמ"ז סקל"ד ובספרו מנחת יעקב כלל כ"ב סקי"ד נוקט כהט"ז והש"ך דלא פולט מכלי אלא במעל"ע, וכן הוא כלבושי שרד בחידושי דינים סעיף נ"ה, וכן הוא בשו"ע הרב ז"ל תמ"ז, כ"ט.

דעת הדגול מרבבה והמהרש"ם

והגליוני מהר"י

הדגול מרבבה בסימן תמ"ז על המ"א סקכ"ח מבאר וז"ל בחנם החמיר, דלענין להפליט מבלוע בכלי גם ציר לא הוי כבוש בפחות מעל"ע, ואף שהמ"א לעיל סקט"ז מסיק בזה דלא כהש"ך מ"מ בחומץ שבלאו הכי אינו כמו ציר יש להקל, פירוש דטוען דעכ"פ בחומץ נקטינן דאינו מפליט מכלי, וכן הוא במהרש"ם (שו"ת ח"א סימן קל"ו) וגליוני מהר"י (ק"ה א' סקט"ז אות ו', ט), דנוקטים ג"כ דבחומץ עכ"פ נקטינן דלא מפליט מכלי ובציר צל"ד אם מקילים כהש"ך ועימיה.

דעת הפמ"ג וחב"א

הפמ"ג בא"א תמ"ז כ"ח מבאר ובהפסד מרובה יש לצרד [וצל"ד אם בציר ג"כ יצרד בהפ"מ או רק בחומץ]. וכן בחכמת אדם (כלל נ"ז סימן י') בינ"א שער אור"ה סימן נ"ט ס"ק ע"ז) נוקט דבהפסד מרובה יש לסמוך על הש"ך ובאין הפ"מ יש להחמיר כהמ"א.

להבליע

דעת הדרישה ועימיה והש"ך

והלבושי שרד והשו"ע הרב

ע' בפמ"ג (ק"ה מ"ז א' וס"ט מ"ז מ"א ושם שפ"ד סקפ"ב) שדן מה הדין להבליע ומבאר דלהש"ך שמבאר שאין פועל בכלי משום דאין מליחה בכלים א"כ כל מליחה

כבוש בחומץ

דעת המחבר והרמ"א והמנ"א
והשו"ע הרב

המחבר בסימן ק"ה סעיף א' הביא דין כבוש בכדי שירתיח גם על ציר וגם על חומץ דבחומץ ג"כ ל"צ כבוש מעל"ע רק די כבוש כשיעור שירתיח שיאסר כולו ובפחות מהשיעור נאסר רק כ"ק. ומשמע דהרמ"א נמי מסכים לזה.

וכן הוא דעת המג"א (בסימן תמ"ו סקכ"ח ובסימן תקכ"ו סק"ג ובסימן תרמ"ח כ"ב) דבחומץ נמי שיה לציור ונאסר בשיעור שירתיח אך מבאר דוקא בחומץ חזק ודוקא חומץ מייין ולא שכר, וכן בשו"ע הרב בסימן תע"ג סעיף כ"ג מבאר שם בחומץ חזק. וע"ע לקמן בעז"ה.

דעת הש"ך והיד יהודה

הש"ך בסימן ק"ה, סק"ב טוען כי ודאי בחומץ לא נאסר בשיעור שירתיח אלא צריך מעל"ע (ומוכיח כן מהראשונים ומביא גם סתירה מהמחבר).

ובדעת הש"ך יש לעיין ביאור הדבר כי בפשטות מבינים הדברים שסובר שכל כבוש בכדי שירתיח הוא רק בציר משום דהציר הוי כמליחה משא"כ בדבר אחר חריף דלא שייך מליחה ל"מ מה שחריף למהר הכבוש ולפי"ז לא חומץ ולא דבר אחר חריף, ויש מבארים [שמעתי מהרב שלמה זלמן שמעיה ראש כוללנו] דכוונת הש"ך הוא דאין הכי נמי ריש כבוש בדבר אחר חריף ורק על חומץ לבד טוען שאינו חריף ומה שמזכיר הש"ך ע"י ציר הוי כמלוח כוונתו דבציר טובר דחריף הוא דיש בו כח המלח משא"כ בחומץ לא חריף אבל אין הכי נמי בדבר אחר יודה הש"ך דאוסר בכבוש בכדי שירתיח, וע' לקמן ב"כבוש חלב בקיבה" ולפי ביאור שני שפיר מיושב.

וכן היד יהודה בק"ה סק"ה טוען הרבה שבחומץ אין הדין של כבוש בכדי שירתיח

שאינ בכלים הוא רק להפליט אבל להבליע פועל כמבואר בסימן צ"ח סעיף ד' שמבליע כדי קליפה וא"כ גם כבוש בדבר חריף מבליע [וע' בפמ"ג שם בשפ"ד פ"ב שדן בארוכה אי מבליע כדי קליפה או כולו, ולמעשה נשאר דנבלע רק כ"ק]. אבל להט"ו דלא פועל כבוש בציר בכלי שהוא קשה ג"כ לא מבליע בכלי, וכן הוא בלבושי שרד שם דתלוי בט"ו וש"ך והוי ספיקא דדינא ונמצא ג"כ דכל הפוסקים הודרישה ועימיה דסברי דפועל כבוש להפליט מבלי כ"ש שיפועל להבליע בכלי.

והשו"ע הרב בתמ"ז כ"ט מבאר דמבליע בכלי וסובר דמבליע "בכל הכלי" במקום שנכבש ולא רק כדי קליפה.

דעת המהרש"ם וגליוני מהר"י

דעת המהרש"ם וגליוני מהר"י הוא כמו שנחבאר לעיל דבחומץ אפשר להקל ולא פועל בכלי אפילו להבליע ובציר צל"ד אם מקילים.

כבוש בדבר חריף מעל"ע

- ובשיעור שירתיח

הפמ"ג בק"ה, ש"ד ג' מבאר דבכבוש בדבר חריף מעל"ע ויש ששים נשאר אסור בכדי קליפה דאע"פ שכבוש במים כ"ד שעות ויש ששים הכל מותר מ"מ הכא כיון דכבר נאסר מיד כ"ק ל"מ אח"כ מה שנכנס בכלול ויש ששים.

וכן הוא בכבוש בד"ח בכדי שירתיח ויש ששים ג"כ יאסר כ"ק ממה שנאסר מיד וכנ"ל, ודו"ק.

ובאמת אם אומרים חו"נ בחצי חתיכה צריך ששים גם נגד האיסור וגם נגד הקליפה אבל ביד יהודה ק"ה קצר י"ד מבאר דדי בששים נגד הקליפה עיי"ש.

כבוש במה

רצינו לכאר בזאת כסוגי המשקין דעת הפוסקים בזה -

של כבוש בכרי שירתיה, וע"כ חומץ שלנו שאינו חזק כ"כ אין דינו כציר, וכן סובר הציץ אליעזר בשו"ת חט"ו ההחומץ של זמננו אינו החומץ החזק. לעומת זה הגרשז"א וצוק"ל (בשו"ת מנחת שלמה ח"ב סימן נ"ח אות כא מהדורת אוצרות שלמה) סובר דנראה ההחומץ של זמננו הוא החומץ החזק שהמ"א מחמיר. ע"כ. [וצ"ל"ד גם בחומץ סינטטי מה דינו].

ובספר כנפי יונה מביא חידוש דכיון דצריך להחמיר בחומץ חזק ואנן בכל מקום סברי דאין אנו בקיאין לחלק כמ"כ הכא א"א בקיאין לחלק בין חומץ חזק או לא ובכ"פ נחשב כחומץ חזק. ולכאורה משאר פוסקים לא משמע כך.

חומץ לגבי מרור

יש מהפוסקים (ע' שו"ת מנחת יצחק ח"ז סימן ל"א) דמבאר בשם הפוסקים דבחומץ במרור התם לא מחמירים כ"כ בחומץ כמו ציר וכן סובר דבפחות מהשיעור לא נאסר כ"ק בדיעבד, (ויבאר בעז"ה לקמן ב"כבוש במרור"), ומאידך יש מגדולי האחרונים (ע' שו"ת כתב סופר או"ח סי' קכ"ב דרוצה לומר אפילו להשיך המקיל בכבוש בחומץ דצריך דוקא מעל"ע אולי במרור יודה דדי בכדי שירתיה דסו"ס מבטל טעם המצוה. (ויבאר לקמן בעז"ה).

כבוש בשאר דבר חריף

הפמ"ג (בק"ה מ"ז א' בהשאלות שאלה ד' ובסימן פ"ג ש"ג יד ובעוד מקומות) מבואר בכ"פ דבר חריף בשיעור שירתיה זהה כמו המחבר והמ"א ועימיה דיש כבוש דבר חריף לא רק בציר כהש"ך, וע"ע מה שכתבנו לעיל ב"כבוש בחומץ" אי השיך יודה בשאר דבר חריף חוץ מחומץ.

וכן מהשבות יעקב ח"א סימן נ"ו משמע שבדבר חריף מודה דשייך כבוש בכדי שירתיה והוא חולק על שמן זית לבד (ויבאר לקמן בעז"ה ב"כבוש בשמן זית") וכן בפת"ש ק"ה סק"ה משמע בכל דבר חריף.

ומסיים דאין להחמיר אפילו בחומץ חזק זולת אם רואים דעשה החומץ איזה פעולה בהמאכל, ובסימן ס"ט קצו י"ג מבאר דבחומץ אין להחמיר כלל.

מח' השארית יהודה עם היר יהודה

בדעת המחבר

השארית יהודה (הובא בחידושי הגהות סק"ב) מבאר בדעת הבי"י דבחומץ בשיעור שירתיה לא נאסר כולו רק כדי נטילה ומה דהמחבר בב"י מדמהו לציר הוא רק דבפחות מהשיעור נאסר כ"ק כמו ציר אבל בהשיעור שירתיה ל"ד לחומץ, והיר יהודה (ק"ה קצר י"א ארוך ה') מוכיח דהבי"י ודאי סובר דבחומץ בשיעור שירתיה נאסר כולו.

דעת הגר"א במחבר

בביאור הגר"א (ק"ה סק"י) סובר דבחומץ פחות מהשיעור אף להמחבר לא נאסר מיד ועיין מה שכתבנו ב"פחות מהשיעור" בס"ד.

בהפסד ובהפסד מרובה

בלבושי שרד בחידושי דינים סעיף נ"ד נ"ה דבחומץ פחות משיעור דנאסר כדי קליפה מ"מ במקום הפסד או שאי אפשר לקלוף מותר (והפוסקים מביאים א"ו לסניף). והפמ"ג בתמ"ז א"א סק"ה מבאר דבהפסד מרובה יש לצדד להקל כהש"ך דדוקא במעל"ע פועל [ואולי התם רק מכלי מקיל ואולי באוכל יחמירו בחומץ גם בהפסד מרובה, וצ"ל"ד].

חומץ עם מים

בספר כנפי יונה סימן ק"הא, מבאר דחומץ עם מים נקלש חזקו של חמץ ולא מהני כבוש בכדי שירתיה רק צריך מעל"ע [ועפ"ז מיישב הסתירה בשו"ע מכ"ד לק"ה].

חומץ בזמנינו

הערות"ש סעיף י"א מבאר לפי שהמ"א (תמ"ז כ"ח) סובר דרק חומץ חזק יש הדין

כבוש ביין

צל"ד אי יין מיקרי דבר חריף ונפק"מ לקמן בנפל פירווי לחם בתוך יין ושהה בכלי כשיעור שירתיה יהא הכלי בלוע מחמץ (ויתבאר לקמן בעו"ה "ככבוש עם חמץ בתוך גביע לפסח").

דעת הירושלמי וחר"ן והרמב"ן

והריטב"א ופני יהושע ומ"ז פ"ח כו"פ ע' ירושלמי פ"ג דשבת מ"ה מבואר שם ר' יהודה אומר לכל הוא נתן חוץ מדבר שיש בו חומץ וציר, על דעתיה דרבי יהודה מלא בציר יין בחומץ עכ"ל ומפרשים המפרשים דל' יהודה לאו דוקא חומץ וציר אלא מלא הוא כמו ציר ויין הוא כמו חומץ, הרי מפורש שיין הוא דבר חריף [ועי' לקמן איך שלמד הגר"א] וכן הביאום הפר"ח וכו"פ בסימן ס"ט מהירושלמי הזה דיין הוא חריף.

וכן הוא בר"ן פסחים פרק כל שעה כלים שנשתמש חומץ בצונן יין חריף ונבלע בצונן, וכן משמע ברמב"ן פסחים פרק כל שעה בסוגיא דקדירות בפסח שכתב לענין יין נסך אידי דחריף ותקיף מבלע בלע, וכן הוא בריטב"א (ע"ז לג, א) בשם רבו דאידי דחריפי ליה לחמרא חריפות גדול קולט הכלי טעמו, וכן הוא בתשובת פני יהושע (ח"ב סימן י"ט בסופו לתשובות להש"ך). וכן מביא בזכור לאברהם (י"ד אות ח') בשם הט"ז (ת"ב סק"ד ותמ"ז סק"ד) דיין הוי חריף. וביד יהודה (סימן ס"ט ס"ד בד"ה ולענין כלי מתכות) מביא מהראשונים דיש בעיה בכלי ששהה בו יין נסך שנבלע דיין הוא חריף אלא דיש שלומדים משום בליעה ויש שלומדים משום הנקלט טעמו. עכ"פ רואים דחריף.

דעת הרשב"א והרא"ש ואו"ה והגר"א

אבל הרשב"א במשמרת הבית (ב"ד ש"א ד, א), מבאר דיין אינו חריף כ"כ, וכן משמע מהרא"ש עבודה זרה פ"ה סימן י"א דמבואר דלא נאסר בזבוב שנפל ליין משום כבוש

דהוי פחות משיעור כבוש, וא"ת דשייך כבוש בכדי שירתיה יאסר משו"ז אלא ע"כ דיין לאו חריף הוא. [ומאותו רא"ש גופא מוכיח הש"ך ק"ה, סק"ב דחומץ לא נאסר אלא במעל"ע ולא סגי בכדי שירתיה א"כ יש ראייה גם על יין דאינו חריף, ודו"ק], וכן בספר בית אפרים (ס' ל"ז) מובא בשם או"ה (שער לב' דין י"ב) דיין לא הוי דבר חריף, וכן הגר"א (בק"ה, ט), מבאר בירושלמי הנ"ל בשבת שמן לא הוי חריף כמו חומץ לא הוי חריף. וזה לשיטת הש"ך ועימיה דחומץ לאו חריף הוא. ובחקרי לב חיו"ד ס' נ"ב מבאר דבמחלוקת שנויה אי יין שרף חריף או לא.

ובספר מנחת פתים (להגר"מ אריק וצ"ל) יו"ד סימן צ"ו מבאר דביינות שלנו שאינם חזקים כ"כ יש לומר דהרי הוא כתפוחים ע"כ וכוונתו לדין תפוחים חמוצים שהקילו בהם הפוסקים בדיעבד במקום הפסד בכלי שאינו בן יומר, (ספר דבר חריף להרב דינקל שליט"א) ומסיים שם בספר דבר חריף דנראה דיינות שלנו אף עדיפא מפירות חמוצים דלא חשיבי חריף כלל וכן מביא ששמע מהמורי הוראה דלא נחשב לחריף.

ויין שמעורב בו יין שרף מבאר המהרש"ם (בח"א סימן נ"ט ד"ה ומה ששאל כדבר) שמבאר אם רובו יין ומיעוט יי"ש לא נחשב כיי"ש אלא כיון שמהני הגעלה, וכדלקמן.

כבוש ביין שרף

בספר הגעלת כלים לפסח (מהר"ר צבי כהן פרק א' הערה ט"ז) מביא מהט"ז (או"ח תמ"ד סק"ד) ובמג"א (תמ"ד סק"ה ותמ"ז סק"ה ותנ"א סק"מ) דהוא דבר חריף גמור, וכן מביא מבאר יעקב (תמ"ב סק"ח) בשם הגר"ש קלוגר דאף להסוברים שרק קולט של חלתית מקרי דבר חריף היינו במאכלים אבל משק"ה יי"ש לכו"ע הוי דבר חריף, וכן הוא בהגהות זר זהב על או"ה (כלל ל' סק"ח) דיין שרף הוא בכלל ציר וחומץ, וע"ע בפמ"ג (בא"א סוף סימן תמ"ז) שמשמע

ככבוש בחומץ, ולא בכבוש במים מעל"ע, וז"ל בשו"ע הרב זצ"ל (תע"ג כ"ג) אבל אין יוצאין בקלח מבושל לפי שנפסד טעם מרירתו על ידי הבישול והכבוש הוא כמבושל דהיינו אם נשרה בציר או בחומץ חזק ושהה שם בכדי שאם היו נותנין הציר והחומץ ע"ג האור היו מתחילין להרתיח עכ"ל הנוגע לעניינו.

ורואים ברור שכבוש בחומץ בשיעור שירתיח הוא כמו כבוש בציר וחומץ המבואר בק"ה, א', דפועל כבוש לעשותו כמבושל ואדרבה בהמשך השו"ע הרב שם משמע שכבוש בחומץ בשיעור שירתיח הוא עוד יותר חמור מכבוש במים מעל"ע.

ועפ"י דן הגאון ר' שלמה זלמן אויערבוך זצ"ל (בשו"ת מנחת שלמה סימן נ"ח אות כ"א מהרורת אוצרות שלמה) וזה תוכנו: בדבר בדיקת עלי חסא-שאלאטין מרור שמצויים בהם תולעים רבים קטנים הדומים בצבעם לעלים, שפרסמו עפ"י המומחים שהאופן המועיל ביותר הוא לרחוץ את העלים בתוך כלי חומץ ולא להשהותם שם ואח"כ לשטפם היטב במים ולבדוק אותם מול האור אם נקיים מתולעים, טוען ע"ז מרן שליט"א דהא מבואר ביו"ד בסימן ק"ה סעיף א' דכבוש בתוך ציר או חומץ ושהה כדי שיתננו על האור וירתח ויתחיל להתבשל הרי הוא כמבושל, ובפחות משיעור זה נאסר כדי קליפה ע"כ, וא"כ כאן שכל העובי של העלה של החסא לא הוי יותר מכדי קליפה או קצת יותר מכדי קליפה, והעלין שנטבל כולו בחומץ הוי כדי קליפה מכל הצדדים והוי דין כבוש עליהם והא מבואר בשו"ע תע"ג, ה' דלא יוצאים יד"ח במרור הכבוש וכנ"ל, ע"כ.

והשיב ע"ז הגאון רי"י וייס זצ"ל (בשו"ת מנחת יצחק ח"ז סימן ל"א), דכריעבד ודאי דיש להתיירו למצות מרור והוא עפ"י ב' ביאורים א, דהא הרבה פוסקים מקילים כריעבד שלא נאסר כ"ק בפחות משיעור שירתיח, והם הפר"ח והחור"ד והערון השולחן והגר"א (הובא דבריהם לעיל

שהוא חריף רק מסתפק בשיעור טופח ע"מ להטפוח, עיי"ש.

אבל בספר זכור לאברהם (אלקלעי) (תמ"ז ד"ה מים שרופים) ובחור"ד (אות ח') הובא מחלוקת הפוסקים אם יי"ש הוי ככלל דבר חריף.

כבוש בשבר

ע' פמ"ג (מ"ו ק"ד, ו), מביא מהלחם משנה בפט"ו (מהל' מאכ"א הל"א) "דבשכר" וחומץ לא צריך מעל"ע רק בשיעור שירתיח, והוא חולק ע"ז דרק בחומץ נאסר בשיעור שירתיח אבל בשכר צריך מעל"ע (וצ"ע דמקודם בפמ"ג לכאורה משמע שגם בשכר נאסר כמו חומץ בשיעור שירתיח, עיי"ש).

כבוש בשמן זית - יתבאר לקמן בעז"ה

כבוש במרור

במצות מרור לפסח - לליל הסדר הרבה נוהגים ליקח חסא-שאלטין או העלים או הקלחים ובוה יוצאים המצוה, וידוע שבחסא מנוגע הרבה עם תולעים וזוחלים וכו' והדבר קשה מאוד לבדוקו, בפרט שיש הרבה תולעים שהם גם ירוקים ולא מינכר על החסא, ע"כ מזהירים המומחים עצה איך להסירו מכל התולעים, והוא ששורין החסא עם חומץ מעט ואח"כ רוחצין א"ז במים קרים, וע"י החומץ סר כל התולעים, ומה שצריך לברר הוא שמרור יוצאים רק חי ולא שהוא מבושל או כבוש דאם הוא מבושל או כבוש סר המרירות של המרור ובטל טעמו ולא יוצאים בו מצותו, א"כ צריך לדרון בנידון דידן שכובש בחומץ אם ידנו ככבוש ולא יוצא מצותו, עוד צריך לדרון בזה משום כבוש בחומץ שהתולעים נבלעים בהחסא ע"י כבוש ויש בו משום איסור שקצים ורמשים, ונתחיל לדרון בעז"ה:

מבואר בשו"ע סימן תע"ג ס"ה אלו ירוקות שיוצא בהם ידי חובתו וכו' אבל לא כבושים ולא שלוקים ולא מבושלים וכו', ומבאר המג"א בסקי"ד דלא יוצאים לא

וגם ל"ד לחרושת שזה רק "טיבול" מעט אבל כאן אי חיישינן לבליעה לא ידעינן כמה בלע, וגם ל"ד למה שמקילים לשרות תמכא במים דהתם הרי לית ביה טעמא אחרינא וכיון שעדיין מר לא קפדינן אהא דכבוש כמבושל משא"כ הכא דמעורב בו טעם אחר, ומוסיף דאפילו מה שמבואר בתוס' דבינו מינו רק מרור דרשות מבטל "מפני חוזק המירות" ולא דבר אחר מ"מ גם בחומץ חזק לכאורה נכון לחוש לכך.

ומסיים וכיון דאפשר בקלחים שלא נגוע כ"כ ול"צ לטובלו בחומץ ורק בשטיפה במים וכו' ודאי אין נכון כלל ליכנס בספיקות - ליקח העלים ולטובלו בחומץ, והמנחת יצחק שם ג"כ מסיים דבידעבד שאין אופן אחר ודאי מותר בידעבד כששורה לרגע בחומץ, אבל לכתחילה ודאי טוב ליקח קלחים שלא ליכנס בספיקות. ע"כ.

ועיין בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סימן כ"ו) מתירו להדיא דטוען דמה שנאסר בפחות משיעור שירתיה הוא מדרבנן ע"כ בדרבנן אפשר לסמוך על כל הפוסקים דס"ל דלא נאסר פחות מהשיעור כלל, בפרט בחומץ, [והובא לעיל "בפחות משיעור" ו"כבוש בחומץ"].

ובפרט שמרור בזה"ז דרבנן הוי תרי דרבנן, ומבאר דכיון דעושים א"ז שנותנים את החסא לרגע בחומץ ומיד שוטפים ושוורים אותו במים קרים ונפלט כל טעמו וריחו של החומץ ודאי מותר לעשותו כדי שלא יכשל באיסור שרצים שהוא דאורייתא ולא נחשוש לשאר חששות שאין עליהם יסוד.

ובמנחת יצחק (ח"ח סו"ג) דן גם לגבי תולעים הנכנס לתוך החסא כ"ק ע"י כבוש בחומץ ואע"פ שהוא מן הרברים המאוסים שהמחבר והרמ"א (ק"ד, ג, ק"ז, ב), מקילים שנט"ט לפגם מ"מ הרי הש"ך (ק"ז, ו). מחמיר והפמ"ג שם ג"כ אומר דהמחמיר תע"ב "ועין עוד בדרישה פרישה ק"ז, ו' שמבאר

כ"פחות מהשיעור") ב, דאיסור והיתר שונה מכבוש במרור והוא עפ"י הפוסקים דנינים להתיר מה שנהגו לכבוש המרור בתוך מים כ"ד שעה כדי שיהיו העלין לחין ולא כמושין וגם שיפיג קצת מרירותו, מבארים הפוסקים (ע' חק יעקב תע"ג סק"כ והפמ"א ח"ב סי' ק"י ובתשובות בית אפרים סי' מ"ג שערי תשובה סק"א ושו"ע הרב שם כ"ג) דדוקא באיסור והיתר לענין בליעה ופליטה ס"ל דהוי כמבושל אבל לענין טעם מרור כל שלא נכבש בחומץ רק במים לא בטל טעם מרירותו ואע"פ שמפיג קצת טעמו מ"מ לא מבטלין מרירותו, ועפ"י רוצה גם לומר דבכבוש בחומץ פחות מ כדי שירתיה אף דבאיסור אוסר כ"ק מ"מ במרור לא אבד בזה טעם מרור אפילו בכדי קליפה, בפרט שבחומץ הש"ך ועימיה סוברים דלא שייך כלל כבוש בכדי שירתיה (וכמו שנחבאר לעיל בארוכה "בכבוש בחומץ"), ומבאר עפ"י הכף החיים שם סקפ"ג דמבאר על השו"ע הרב המובא לעיל וזהו השיעור לענין דיבבד אבל לכתחילה ודאי דאין ליתנו בתוך ציר או חומץ אפילו רגע אחד ע"כ דמשמע שגם בעלין שכולו כ"ק לענין דיבבד מותר בפחות מהשיעור, וזה משום סברות הנ"ל.

וע"ז משיב שוב הגאון רש"ז וצ"ל שם דכיון דמ"מ מפורש בשו"ע דכבוש בחומץ הרי הוא כמבושל ואפילו החולקים עכ"פ יש שמודים בחומץ חזק (וכמו שנחבאר לעיל בכבוש בחומץ) וטוען כי נראה שהחומץ שדנים עליו מסתמא חזק הוא. א"כ צריך לחשוש לזה.

ועוד טוען כי אע"פ שלא נחשוב השיעור של כ"ק כבוש כמבושל מ"מ בנידון דידן חשיב בחומץ של איסור שהרי אם נבלע טעם של חומץ בתוך החסא יש לחשוש דאתי חומץ דרשות ומטבל הטעם של המרור ואף אם אין חוששין לדבר מועט מ"מ הרי העלין דקים מאוד ואם נטבלו לגמרי בחומץ מסתבר דכדי קליפה שמכל הצדים לא חשיב כ"מעט".

לסיכום: המנחת שלמה חשש משום מרור בכבוש עכ"פ כיש דרך אחר והמנחת יצחק בדיעבד לא חשש אך ג"כ מבאר דלכתחילה אם יש דרך אחר ודאי לא יסמוך ע"ז, הציץ אליעזר לא חושש כלל לזה.

כבוש עם חמץ בתוך נביע לפסח

הגאון הרב ר' שלמה זלמן אולמן שליט"א רב ואב"ד מודיעין עילית ת"ו כתב דגביע של קידוש שמשתמשים בכל השנה צריך להגעילו לפסח [אם רוצה להשתמש בזה לפסח] דאע"פ שמשתמשים בזה רק בצונן, מ"מ הרי ששכיה שנופל פירווי חלה בשעת הסעודת שבת לתוך הגביע שנשאר שם יין, ואם מונח ככה שיעור בכרי שירתיו [ושיעורו נתבאר לעיל ב"שיעור שירתיו"] נאסר הגביע משום בליעות חמץ, ואפילו שנשאר פחות מכשיעור עכ"פ כדי קליפה נאסר, ועכשיו בפסח כששוב ישים יין יאסר היין משום חמץ. ורצינו לבאר זאת בעז"ה.

א. עיין לעיל כ"כבוש ביין" מחלוקת אם יין הוא דבר חריף, ואם הוא דבר חריף צריך לחשוש לזה.

ב. עיין לעיל ב"כבוש בדבר חריף בכלים" דיש מחלוקת אי מהני לפלוט מכלי ואי מהני להבליע בכלי, ואם נחשוש לזה וכמו שהרבה חוששים לזה בפרט לכתחילה, צריך לחשוש.

ג. למעשה אף שבפסח הגביע הוא אינו בן יומו מ"מ בפסח מחמירים באינו בן יומו, בפרט שדבר חריף משוויה לשבח.

ד. אף שמבואר דחביות של יין שרף לא מהני הגעלה רק צריך קודם לפוגמו ע"י אפר או בזמנו מי סבון או אקונומיקה ואח"כ להגעילו מ"מ ביין מהני הגעלה כמבואר במהרש"ם (ח"א סימן נ"ט ד"ה ומה ששאל בדבר) דרק ביין שרף שהוא חריף מאד אבל ביין אפילו מעורב בו מעט י"ש אם רוב יין מהני הגעלה.

דלכתחילה אסור אף לשיטת המתירים, ובפרט שבתולעים סוברים הרבה הוא נ"ט לשבח (ע' באר היטב ק"ז סק"ד), א"כ ודאי דיש להזהר לכתחילה באפשר ליקח קלחים ג"כ מטעם תולעים אלא בדריעבד כשא"א בדרך אחר יש לסמוך על הפוסקים הנ"ל שלא נאסר בפחות מהשיעור כ"ק, ואף שהי תרי קולי מקילים, דלא שייכי אהודי זה משום כבוש במרור וזה משום תולעים.

ואחרי שכבר דברו גדולי הדור שליט"א ההלכה כבר נפסק ואין לערער, אלא שיש להוסיף כדרכה של תורה וכדלקמן בע"ה:

(א) עיין לעיל "בפחות מהשיעור" שנתבאר מגלינוי מהר"י דלא נאסר בפחות מהשיעור מיד רק לאחר ששוהה שיעור שיצלה, וכן נתבאר שם עפ"י הגהות ציר יעקב ברע"ת האו"ה שלא נאסר מיד כ"ק אלא כשהה קצת וכיון דהפמ"ג מבאר המחבר [והרמ"א] עפ"י האו"ה א"כ לא נאסר מיד, וא"כ כאן אם נותנין החסא רק לרגע בחומץ לא נאסר מיד.

(ב) וכן עי"ש שנתבאר ברע"ת האו"ה עפ"י הפמ"ג שם, דלכאורה באיסור דרבנן לא יהא כך הדין א"כ כאן במרור דרבנן לכאורה ג"כ לא נאסר כ"ק ודו"ק.

(ג) עוד יש לציין עפ"י מה שנתבאר לעיל דהכנפי יונה סובר דחומץ עם מים הוקלש חמיצותו א"כ אם משימו בתוך חומץ ומים יש עוד סניף להקל שא"ז החזק שמדברים הפוסקים.

(ד) עוד יש לציין כי הכתב סופר (חלק או"ח סימן קכ"ב) מצדד כי אע"פ שלהש"ך ועימיה מקילים בחומץ בפחות מעל"ע מ"מ בכבוש במרור אפשר דלא יוצא בה דמכל מקום מבטל טעם המרור, והוא היפך מסברת המנחת יצחק וכו'.

(ה) עוד יש לציין כי שיטת הויכוח מים חיים דלא בקיאינן בשיעור שירתיו ונאסר מיד כולו ולפי"ז צריך יותר להחמיר, אך כל הפוסקים לא נקטו כמותו ע"י ב"שיעור שירתיו".

והיינו דיש כל דיני כבוש באתרוג גם כבוש במים כ"ד שעה וכבוש בדבר חריף כגון חומץ וכדומה בתוך שיעור שיתן על האור וירתיח הכל כמו דין כבוש שנחבאר בק"ה, ולכאורה כמו"כ בפחות משיעור שירתיח יהא כבוש כדי קליפה ויהא בעיה ג"כ באתרוג.

וע' במנחת שלמה ח"ב סימן ג"ח אות מ' ד, לגבי אתרוג שהטבילוהו במשקה העשוי למנוע הפצת מחלות אם כשר למצוה ומבאר דהשיעור כבוש הוא מע"ע או בכבוש בציר או כשאר דבר חריף השיעור כדי שיתן על האור ויתחיל להרתיח אבל בפחות לא נעשה כבוש והלכך שאם רק מטבילין אותו כדי לנקותו מזוהמה ווראי שרי ע"כ.

ולא זכיתי להבין למה בפחות מזה לא יהא נכבש כדי קליפה ויהא כ"ק כבוש ויאסר וא"ת שס"ל שבשאר דברים חוץ מאיסור והיתר לא מתמירים בזה הלא דעתו לעיל "בכבוש בחומץ" שגם בכה"ג מיקרי כבוש ולא רק באיסור והיתר וחולק בזה על המנחת יצחק עיי"ש, וצל"ד מ"ש הכא.

וא"ת שכ"ק לא מחשב פסול לגבי זה ע"י בכיאר הלכה שם ד"ה נפל עליו דמבאר דהשיעור ברוב ומסתפק אם פוסל בחוטמו בכ"ש, עכ"פ ברוב פסול וא"כ כל האתרוג יש כ"ק ופסול למצוה.

ורק אם נאמר דיש לו שיעור אתרוג בלא הכדי קליפה ולכך יוצא, וצל"ד.

ה. ואם יש לחשוש בהגביע שנותנים בזה יין שרף או שהי"ש לבד מעורב עם ספירט של חמץ, או שנופל בזה פתיתים, ומונח ככה בשיעור שירתיח וכנ"ל.

ע"ין בפסקי תשובות (סימן תנ"א אות מ"ז) מחלוקת אם די בהגעלה או צריך ג"כ לפוגמו קודם במי סבון או אקונומיקה, דבשו"ת האלף לך שלמה (ס' רס"ט) ודעת חורה (תנ"א, כא) ושערים המצוינים בהלכה (ס' קט"ז סק"ז), וערוך השולחן, מקילים בהגעלה לבד משום דיי"ש שצריך גם לפוגמו זה בחביות שמחזיקים י"ש "לקיום" ולא פה שמשתמשים רק לשעה. אבל המעדני שמואל (ס' קט"ז סקל"ו) ובשו"ת אגרות משה (ח"א ס' קנ"א) מחמירים אף במחזיקין לפי שעה שלא מהני הגעלה אם לא ע"י פגימת טעמו, משום שדבר חריף מבליע בכבישה בשיעור שירתיח.

לסיכום: גביע שמשמש ליין צריך הגעלה לפסח, וגביע שגם נשמש עם יין שרף י"א שדי בהגעלה לבד וי"א שקודם הגעלה יפגמוהו והיינו שיבשל עם מים חמים [יד סולדת] בתוספות מי אמה, אקונומיקה וכ"ד שאר חומרי ניקוי הפוגמים טעם המים ואח"כ יגעילם.

כבוש בד' מינים

בדיני אתרוג ג"כ פסול מבושל וכמו"כ פסול כבוש דכבוש כמבושל וכך נפסק בשו"ע תרמ"ח סעיף ט"ו כבוש בחומץ או מבושל או מנומר פסול.





לשון חכמים

הרב מאיר שלוֹיננר

בענין זיהוי דג חלזון של תבלת

כתב הרה"ק ר' שמשון מאוסטרופוליא זי"ע בספרו מחנה דן (דף רצ"ה) אין לנו תכלת כי לאחר החורבן נגזז... והנה זה ימשך עד ת"ר לאלף הששי, כי בשנת ת"ר (האדמו"ר מראדזין נולד בסוף שנת תקצ"ט) יתחיל אור החכמה להאיר על מלכות... והנה או יקום אחד משורשה ובכח התורה... ויברר וילבן מציאות התכלת ודיניו.. וככח זה יעשה את התכלת כפועל... ובודאי שבדורו לא יסכימו על זה במהרה... על"ק והובא בספר התכלת עמוד 159.

והנה ידוע כי זה לפני כמה דורות קם האדמו"ר מראדזין גאון עצום בכל מכמני התורה וגם בקי במדעי הטבע ובשילוב שניהם חתר להחזיר עטרת התכלת שנאבדה בעו"ה במשך הגלות, והשקיע הרבה עמל תחילה בכירור סוגיא זו עפ"י הש"ס ומדרשי חז"ל ופי' הראשונים ובמיוחד ברעת הרמב"ם שהעלה בפרוטרוט ענין התכלת להלכה, ואח"כ עבר לחיפוש וחקירה עד לצביעה למעשה של תכלת מסוג דג הנקרא טינטפיש (דג הדיו) המתאים לכל ההגדרות והתנאים שהעלה קודם מחז"ל ורמב"ם.

הן אמנם רוב חכמי ומאורי ישראל בשעתו לא אבו בחדשות ולא קבלו דבריו לשנות מאומה והמשיכו להטיל לבן בלבד בציצית אך לעומת זאת היו גם מגדולי ישראל שהסכימו לדבריו [אמנם יש שנמנעו להורות כן בפומבי אך לעצמם חששו ולבשו בהצנע ציצית עם תכלת] ומאז נהגו כן חסידי ראדזין ועוד חוגים מסוימים ואנשים פרטיים שהצטרפו להם ושמו והעבירו מסורת צביעת תכלת זה של הראדזינר.

בשנים האחרונות חדשים מקרוב באו שאף הן בעקבות הראדזינר הלכו לחקור ולחפש ולחדש מעצמם חידוש מצות התכלת אך הגיעו למסקנא שהוא חלזון הנתון בתוך צדף הנקרא מורקע'ס וביססו דבריהם א. על מחקר הארכיאולוגים שמצאו במקומות שנראים ככתי צביעה עתיקים הרבה מצדפים אלו ב. פקפקו מאד על עצם אמיתות צורת הצביעה של הראדזינר אם כאמת דם החלזון הוא הוא הגורם לצבע התכלת או החום הגדול משאר הסממנים שנותנים עמו ג. חלקו על עצם פירושו של הראדזינר בגמ' וראשונים והוכיחו שחלזון הוא דוקא בצורה כזאת המתאימה לסוג זה שמצאו (וכבר קדם להם הרב הרצוג ששיער שחלזון התכלת הוא מסוג הצדפים).

ועל כך ובעיקר על הנקודה השלישית בביאורי הסוגיא מגמ' וראשונים נסוב מאמר זה לברר מקחו של האי גאון וצדיק הגאון מראדזין וצ"ל בזיהוי חלזון התכלת האמיתי עפ"י חז"ל ופירושי הראשונים.

מערת טכני

הרמב"ם (הלכות ציצית פ"ב ה"ב) כתב שצבע דג החלזון הוא תכלת וכותב הראדזינר (בספר פתיל תכלת עמוד מ"ג) שדג הדיו הוא בצבע תכלת והראדזינר מעיד שהוא עצמו ראה אותו והצבע שלו הוא תכלת ואחרי כמה שנים בא הרב הרצוג וכתב (בספר התכלת עמוד 411) שצבע דג הדיו אינו תכלת וכתב שזה קושיא חמורה על הראדזינר ונשתוממתי איך יתכן שיחלקו על מציאות אם צבע דג הדיו הוא תכלת או צבע אחר והלכתי בעזה"י לברר את המציאות עד שדיברתי עם זה שעושה כיום את התכלת של הארדזינר הרב החסיד ר' יצחק אנגלרד שליט"א ואמר לי שטבע דג הדיו הוא שמחליף את הצבע שלו לפי הסביבה שהוא נמצא ולפי"ו יוצא שבין מה שכתב הראדזינר ובין מה שכתב הרב הרצוג אמת והיינו שהראדזינר כותב מפורש שראה אותו כשהוא נמצא בתוך הים והרי הים צבעו תכלת או גם דג הדיו הוא תכלת אבל הרב הרצוג מסתבר שראה אותו במעבדה לא בתוך הים ושם במעבדה אינו צבעו תכלת.

יוצא מזה שקושיית הרב הרצוג היא טעות טכני ואינה קושיא כלל כי שכתב הרמב"ם שהחלזון הוא תכלת כוונתו כשבאים לצודו מתוך הים ושם דג הדיו הוא תכלת כמו שהעיד הראדזינר.

ועכשיו אתחיל את גוף הענין

הנה הראדזינר אמר שחלזון בתכלת הוא דג הדיו והרב הרצוג חלק עליו ואמר שחלזון הוא בעל חי הזי בנרתיק (קונכיה-צדף- מהייר קאפ) ובמאמר זה יוכח בעהש"ת ששני הסברות אמת, כי סתם חלזון הוא כהרב הרצוג ורק חלזון דתכלת הוא כהראדזינר.

חלזון דתכלת

הנה תיאור התכלת מקורו בגמ' מנחות (מד.) ת"ר חלזון זה (ו"ג זהו) גופא (מראה גופו רש"י) דומה לים וברייתו (תבנית דיוקנו. רש"י עפ"י שטמ"ק אות ו') דומה לדג עכ"ל הגמ'.

הנה האדמו"ר מראדזין אמר שדג הדיו הוא החלזון שבו מתפרשת ברייתא זו כפשוטה הסימן הראשון הוא שדומה לים דהיינו שהצבע שלו תכלת כבר כתבתי שהראדזינר מעיד שראה את דג הדיו והצבע שלו הוא תכלת הסימן השני בברייתא הוא שתבנית דיוקנו של החלזון דומה לדג כי דג הדיו אינו נראה כדג ממש כי מלבד צבעו (שאינו כצבע הדג) הרי גם עצם דיוקנו רק דומה לדג כי פיו נפתח לכמה חלקים וגם בזנבו הוא משונה מדג.

והרמב"ם (ציצית כ' ב') הביא שני סימנים אלו והוסיף עוד שתי סימנים וזה לשונו מביאין דם חלזון והוא דג שדומה עינו לעין התכלת ודמו שחור כדיו ובים המלח הוא מצוי עכ"ל. הסימן השלישי הוא דמו שחור כדיו, הראדזינר כותב בספרו שפוני טמוני חול (עמוד לח) וגם דמו השחור כדיו הוא תחת ידי עכ"ל.

הסימן הרביעי הוא כים המלח הוא מצוי כתבו האחרונים שאין כוונתו למה שקוראים כומן הוה ים המלח שהרי לים המלח של זמנינו קורא הרמב"ם ימא של סדום אלא כוונתו שחי במים מלוחים של ים ולא במים מתוקים של נהר והראדזינר כותב בספרו פתיל תכלת (עמוד מד) לא יהיה (דג הדיו) רק במי הים ולא במים מתוקים עכ"ל.

שאר חלזונות

והנה הרמב"ם סותר עצמו דבהלכות ציצית כתב שחלזון הוא דג ובפירוש המשניות (כלים פי"ב מ"א) כתב שחלזון הוא שרץ המים והם שני הפכים כמבואר כרמב"ם הלכות מאכלות

אסורות (פ"ב הי"ב) שהחיים בים נחלקים לשתי סוגים מי שיש לו צורת דג נקרא דג ומי שאין לו צורת דג נקרא שרץ המים ע"ש.

וכדי ליישב הסתירה צריך על כרחך לומר שהחלזון דציצית אינו אותו חלזון דמשניות כלים והיינו שחלזון דציצית הוא דג ויש לו כל הארבעה סימנים הנ"ל והוא מתאים עם דג הדיו אבל חלזון דמשניות כלים הוא צבע שאינו בצורת הדג לכך נקרא שרץ המים, ומקורו של הרמב"ם שיש שתי סוגי חלזונות הוא מלשון הגמ' במנחות (מד.) שהסוגיא שם מדברת על תכלת דציצית ואיתא שם ת"ד חלזון זה (גמ' זהו) גופו דומה לים וברייתא דומה לדג עכ"ל הגמ' ומדייק הרמב"ם מלשון חלזון זה שדוקא חלזון זה דציצית יש לו סימנים אלו משא"כ שאר חלזונות וכדי שלא יקשה לך איך שני סוגי בעלי חיים נקראים בשם אחד אומר לך שבאמת יש קשר בין שניהם וגם בשיטת המיון המקובלת כיום נמצא דג הדיו במשפחת הרכיכות המשותפת לו ולחלזונות כמו שכתב בספר התכלת עמוד 174.

ואם בכל זאת יקשה לך לקבל מושג חדש שיש שתי סוגי חלזונות אומר לך שזה לא חדש, עצם המושג שיש יותר מאחד כבר נזכר ביד רמה בסנהדרין דף צא. שם מוזכר בגמ' חלזון וכתב שם וזה לשונו מסתברא דהאי חלזון דהכא לאו האיך דאמרינן גבי תכלת הוא אלא מינא אחרינא עכ"ל. עכ"פ זכינו להוציא מדעת הרמב"ם דהחלזון שצובעים בו הציצית הוא דג וכשיטת הרדודינר ונסתר מזה דעת האומרים דחלזון דציצית הוא צדף.

והנה הרב הרצוג מקשה על הראדזינר (עי' ספר התכלת עמוד 373) שהשם חלזון המצוי בגמ' נמצא גם בסורית ובערבית ובשתי השפות הללו הוראתו וזתל בעל נתיק וברור שם כוונת הגמ' לזה וזה מתאים לצדף זהו קושיית הרב הרצוג.

אבל להנ"ל אין זו קושיא כלל אע"פ שהרב הרצוג צודק שחלזון היינו צדף אבל זה רק תסם חלזון לא של תכלת אבל חלזון דתכלת הוא דג.

ועתה אכתוב עוד קושיא על הראדזינר קושיא שהיא מפורסמת שכל מי שרק מתחיל לעסוק בנושא התכלת יודע קושיא זו על הראדזינר אבל התירוץ על קושיא זו לא ידוע, את הקושיא אעתיק מספר ים החכמה (תשס"ה) מהרה"צ ר' י"מ מורגנשטרן שליט"א (עמוד כ"ד) וזה לשונו הקשו אחרוני זמננו שבדקו ומצאו שאם משתמשים בסמנים שהביא האדמו"ר מראדזין, אפשר להוציא צבע כחול מכל דבר חי, ומכח קושיא זו בטלו לגמרי שיטתו של האדמו"ר מראדזין עכ"ל. ועי"ש עוד מה שמפלפל בזה אמנם עי' בספר התכלת (עמוד) שכתב שהקשו לפני הרב הרצוג קושיא זו ודחה אותה שאינה קושיא כלל עי"ש ועי"ש עוד בעמוד 199 שהקשה ג"כ קושיא זו על הראדזינר שכיון שעשיית התכלת של הראדזינר הוא ע"י אש גדולה מאד ובכזה חום גבוה גם אם לא יכניסו את דם החלזון ג"כ יהיה הצמר כחול אבל זה לא קושיא כלל כי צבע הכחול יהיה רק על הצמר מבחוץ אבל אינו נקלט עד כדי לצבוע את הצמר שיהיה כחול בתוך תוכיתו עי"ש היטב.

וכך כותב הראדזינר בעצמו (בסוף ספר פתיל התכלת) ובעזה"י עלה בידי להוציא מהדם השחור כדיו את צבע התכלת באופן שאין שום דבר מסייע להצבע רק דם החלזון והסמנים הם משוללי צבע ורק פועלים להוציא הצבע מהדם עכ"ל.

יש עוד קושיא על הראדזינר והיינו שמביאים ראיה שהחלזון הוא מורקעס (ארגמן קהה קוצים) וקושיא זו הביא הרה"צ ר"מ מורגנשטרן שליט"א בספרו ים החכמה (עמוד כ"א) שיש שרצים להביא ראיה ממה שמצאו בורות צביעה עם קונכיות (צדפים) מחלזון המורקעס אבל הוא דוחה ראיה זו וכותב שאין להביא מכך שום ראיה כלל שכן אין הוכחה וראית מלפני כמה שנים הבורות הללו, והם בעצמם מודים שהזמן היותר מוקדם שאפשר לשייך להם הוא מזמן האמוראים ועי"ש שכתב עוד חירוף על קושיא זו.

עכשיו אכתוב דבר מעניין דהרמב"ם כתב (בהלכות ציצית פ"ב ה"א) והתכלת האמורה בציצית צריך שתהיה צביעתה צביעה ידועה שעומדת ביופיה ולא תשתנה עכ"ל והתעניינתי אצל משפחת בית ראדזין אם התכלת של הראדזינר עומדת ביופיה ולא תשתנה וקיבלתי מכתב מהרה"ח אלחנן ראובן גולדהבר שליט"א וזה לשונו יש בידנו תכלת מלפני כ-70 שנה ועדיין עומדת ביפיה כשעת הצביעה עכ"ל.

והנה המאמר הזה הוא תמצית מקונטרס שכתבתי, ועל הקונטרס קבלתי הסכמות מהרבנים הגאונים (לפי סדר הא"ב) הרב עזריאל אירבעך שליט"א הרב שאול אלטר שליט"א. הרב ישראל הלוי בעלסקי שליט"א, הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א, הרב משה הלברשטם שליט"א, הרב אפרים פישל הערשקאוויטש שליט"א הרב ישראל יעקב פישר זצ"ל, הרב אפרים פישל רבינובין שליט"א, הרב צבי שרייבר שליט"א, ועוד.



הרב רב גרליה דרקסלר

פרשת בהעלותך את הנרות

א. בענין הציווי דאל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות

ר"פ בהעלותך (ח' ב'), דבר אל אהרן ואמרת אליו בהעלתך את הנרות אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות. ע"כ.

ויש יעייין בזה בכמה אנפי לפי פשוטו, הנה יעויין ברש"י שפי' ל' בהעלותך וז"ל על שם שהלהב עולה, כתוב בהדלקתן לשון עליה, שצריך להדליק עד שתהא שלהבת עולה מאליה. עכ"ל, וכבר העיר בזה המהר"ל בגו"א דבפר' תצוה (שמות כ"ז כ') עה"פ "להעלות נר תמיד" פירש"י הדין שצריך להדליק עד שתהא שלהבת עולה מאליה, אבל לא פי' כמו הכא שעל שם שהלהב עולה כתב בהדלקתן לשון עליה, יעויין בדבריו. וצ"ע.

והנה בצורת העמדת המנורה במשכן ובמקדשות נחלקו תנאי במנחות צ"ח ב', דרכי ס"ל דמונחת היתה ממזרח למערב מדכת"י בנר מערבי "יערוך אותו אהרן וגו' לפני ה'" מכלל דכולהו לאו לפני ה', ואי ס"ד צפון ודרום, כולהו נמי לפני ה' נינהו. "ורבי אלעזר בר"ש אמר לך מנורה גופה צפון ודרום הוה מגחה, והכתיב יערוך אותו אהרן ובניו דמצדד להו אצדודי, דתניא אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות מלמד שהיו מצדדין פניהם כלפי נר אמצעי", ע"כ, ופירש"י ד"ה מצדד להו אצדודי וז"ל לעולם צפון ודרום מנחי ואפ"ה ליכא אלא חד כלפי מערב, והיינו אמצעי, שפי' הפתילה כלפי מערב ושאר הפתילות מצודדות פיהן כלפי אמצעי, שג' של צד צפון מצודדות כלפי דרום וג' של צד דרום מצודדות כלפי צפון, עכ"ל.

והנה יעויין שם בסוגיא דהנידון הוא צורת העמדת השולחנות שעליהו תנינן בהדיא שנחלקו רבי וראב"ר"ש אי למדין דין השלחנות מארון או ממנורה, ומחלקותן במנורה הובאה אגב שקלא וטריא דשולחנות, שכיון שרבי לומד שולחנות ממנורה שיעמדו גם הם ממזרח למערב, שאלו על ראב"ש מ"ט לא גמיר גם הוא ממנורה, ותירצו לדעתו שמנורה גופה צפון ודרום הוה מנחי, ויפרש קראי דיערוך אותו אהרן באופן אחר וכנ"ל. ונמצא בזה חילוק יסודי במחלקותם בענין המנורה, דרבי אמר טעמו להדיא שיליף לה מקרא דיערוך, ואמנם טעמו של ראב"ר"ש לא נתפרש, ורק נתבררה דעתו מתוך מה שהקשו עליו, ובודאי שיש מקום לנו להחבונן ולהבין טעמו מתוך הדברים.

ובעמק הנצי"ב על הספרי כאן הרגיש בחילוק זה, ורוצה ליישב בו שי' הרמב"ם (פ"ג מבית הבחירה הי"ב) שפסק כראב"ר"ש וכבר השיג עליו הראב"ד שם וז"ל זהו מחלוקת התנאים וסדר התמיד אינו כן שהרי שנינו (תמיד פ"ג מ"ט ורפ"ו) מצא שתי נרות מזרחיות דולקות וכו' עכ"ל. והנצי"ב הרחיב בזה הקושיא דידוע דרכו של הרמב"ם בקדוש שלא יצא ע"פ רוב מפסק המשנה אע"פ שנשאר בש"ס בקושי' ומכ"ש כאן שיש מחלוקת רבי וראב"ש, וגם דברי ראב"ר"ש לא תניא בהדיא לענין המנורה אלא מחמת קושיא עליו ביארו דחולק גם על המנורה, ומבאר, דיש לסמוך פסק רבינו ז"ל מחומר הקושי' גופא. דקשה לרבינו ז"ל מנליה להשי"ס דראב"ר"ש חולק במנורה מה שלא מצינו בשום מקום, והרבה אופנים נמצא לתרוץ בלי עשיית מחלוקת חדשה, אלא ע"כ היה מקובל בידם דהמנורה צפון ודרום היתה מונחת, ותלו דראב"ר"ש סובר כהלכה כיון דמצאו עילה לומר כן, והנה קבלת הש"ס תכריע כל המשניות כידוע. עכ"ד, [ומכאן פלא אצלי על החת"ס בשו"ת או"ח סי' קפ"ו שכ' דראב"ר"ש ס"ל ילפי' חרץ מפנים וע"כ מנורה צפון ודרום היתה מונחת כמו הארון, דמנליה

הא, הא בגמ' לא אמרו אלא דיליף שולחנות מארון (חוץ מפנים) וממנורה לא יליף משום דהיא גופא גיב עמדה צפון ודרום, אבל לא אמרו שלמדין מנורה מארון, וגם לא אמרו שלמדין חוץ מחוץ שולחן ממנורה, ורק מנורה דין בפני"ע היא. וצ"ע.]

והנה בפר"ח ובביאור הגר"א או"ח סי' תרע"א כתבו דמקור דעת הרמב"ם היא האי ברייתא דכולן פונות לאמצעי ואמצעי מצדד כלפי מערב, דכן ס"ל לרבא במגילה כ"א ב' דאמצעי משובח וכ"פ הרי"ף שם, א"כ קי"ל כראב"ד ש דנר מערבי הוא נר אמצעי שהוא משובח. והחת"ס (בתשובה שם) דחה ההוכחה וז"ל דכל שופט צדק דיין לאשורו דליכא מאן דפליג שכל הנרות היו פונים למול נר אמצעי דמי יכחיש הקרא אל מול פני המנורה, ולא נקרא פני המנורה אלא קנה אמצעי וכו', וא"כ היה קשה לרבי אי ס"ד מונחים צפון ודרום הרי כולם בשוה לפני ה' ומהיכי תיתי לחדש לן סברא לומר שנר אמצעי היה מעוקם ומצדד אהודי כלפי ההיכל והיכא רמיזא, אע"כ מזרח ומערב היו מונחים ויש נר אחד לפני ה' היותר מערבי מחבירו וכו' עכ"ל. ועייין היטב בעמק הנצי"ב שם ובשו"ת שבט הלוי ח"א סי' קצ"ה מה שכתבו לקיים ראיית הפר"ח והגר"א.

ואמנם יעייין בכס"מ כהל' ביה"ב שם שדקדק לפרש מקור פסק הרמב"ם, וז"ל, ואע"ג דהלכה כרבי מחבירו פסק רבינו כראב"ד משום דקרא דאל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות מסייע ל' עכ"ל, ואף דהבה"ח במנחות שם הקשה עליו כקושיית החת"ס על הפר"ח והגר"א דגם ר' מודה וס"ל כברייתא זו שהיו מצודדים כלפי אמצע, הרי חזינן להדיא שהכס"מ לא הוכיח מהברייתא אלא מהקרא גופיה, אלא שצריך להבין כונתו, [שהרי לכאורה אפי' ראייה ברורה מהברייתא ליכא כ"כ, כמו שביארו האחרונים הנ"ל, וכ"ש מגוף הקרא, והרמב"ם עצמו פי' בפיה"מ פ"ג מתמיד שלמ"ד מו"מ היו כל הפיות פונות למערב].

עוד יש לעיין בהמשך דברי רש"י בפרשתינו שפי' עה"פ יאירו שבעת הנרות וז"ל ששה שעל ששת הקנים שלשה המזרחיים פונים למול האמצעי הפתילות שבהן, וכן שלשה המערביים ראשי הפתילות למול האמצעי, ולמה, כדי שלא יאמרו לאורה הוא צריך, עכ"ל, והנה סוף דברי רש"י שטעם העמדת הפתילות הכי הוא כדי שלא יאמרו לאורה הוא צריך, לא מצאתי בדברי חז"ל, אבל נמצא ענין זה בכמה מקומות לגבי מילי אחרים, במנחות פ"ו ב' אמרו שלחן בצפון ומנורה בדרום דלאו לאכילה אני צריך ולא לאורה אני צריך, וכן עוד שם וביתר הרחבה במ"ר כאן ט"ו ב' דרשו עה"פ במלכים דויעש לבית חלוני שקופים אטומים, תנא שקופין מבחוץ ואטומים מבפנים דלא לאורה אני צריך, וכן עוד שם, ובשבת כ"ב ב' אמרו "מחוץ לפרכת העדות באהל מועד" עדות הוא לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל, ואם תאמר לאורה אני צריך והלא כל מ' שנה שהלכו ישראל במדבר לא הלכו אלא לאורו, אלא עדות היא לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל, מאי עדותה, אמר רבא זה נר מערבי שנותנין בה שמן כנגד חברותיה וממנה היה מדליק ובה היה מסיים. ע"כ. והנה בא רש"י ומפרש שצורת העמדת הפתילות כנגד האמצעי הוא ג"כ לטעם זה שלא יאמרו לאורה הוא צריך, וצריך להבין מגליה הא ומהיכן למדה, וכיצד חזינן בזה שלא לאורה הוא צריך.

ואפשר שימצא פתרון לכל הני דקדוקים בהבנת מהלכו של רש"י בזה, שצריך את פירוש הקרא דבעלותן את הנרות אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות עם עומק כונת חז"ל במשמעות המנורה שהיא עדות שהשכינה שורה בישראל, וכמו שיתבאר.

דהם פירשו דכמה פרטים בענין המנורה באו כנגד התמיהה שציווי העמדת המנורה מעוררת, ד"וכי לאורה הוא צריך", שלכך שלחן בצפון ומנורה בדרום, ולכך עשה שלמה

במקדש חלונות שקופים אטומים, ולכך נר מערבי נותן בה שמן כמידת חברותיה והיה דולק כל היום.

ומבאר רש"י דגם צורת הדלקת הפתילות שבמנורה סובכים על תמיהה זו, ולכך צוה הקב"ה שיהיו ראשי הפתילות פונות כלפי נר האמצעי, שלא יאמרו לאורה הוא צריך, והטעם בזה י"ל, כי באופן זה נראה לעינים שאין המנורה באה להאיר למקדש אלא להאיר לנר מערבי, והוא הרי לא נעשה להאיר אלא להעיד שהשכינה שורה בישראל, נמצאת על המנורה נכללת בהאי עדות. וראה בזה דקדוק דברי רש"י מכת"י במנחות פ"ו על האי מימרא דמאי עדותה זה מערבי, וז"ל, נר אמצעי היה פונה פיו לצד מערב וכל שאר הנרות היה פיהם כלפי נר מערבי כדאמר'י בפ' שתי הלחם וכו', עכ"ל, וכע"ז כ' בשבת שם, ולדברינו חזינן בזה יסוד הדין דנר מערבי שמתקיים ע"י כל הנרות כולם ודו"ק.

וארוחנא בזה ליישב את האי מימרא דגמ' בנקודה נפלאה, דהנה תחילת הדרשה לא חילקה בגוף המנורה, ומשמע שהעדות היא בכל המנורה, וכ"כ רש"י להדיא וז"ל עדות הוא, המנורה לקמן מפרש מה הוא העדות עכ"ל, ואמנם כששאלו מאי עדותה ופי' רבא דזה נר מערבי, נמצא בזה לכאורה דבר תמוה, שהעדות קיימת בפני זוטרי, שאין העדות אלא נר מערבי בלבד, וגם בו הרי אינה רק בשעה שהנרות כבים והוא ממשיך לדלוק בנס. ואכן לפי מה שכתב רש"י בתומש שכל צורת המנורה והפתילות מכוונת כנגד נר המערבי ועדותו, מבואר שפיר, שהרישא והסיפא חד ניהו, שכל המנורה מעידה את העדות של הנר המערבי, ולפ"ז יהיה המקור לדברי רש"י אלו האי מימרא גופה, דדוקא בהאי ענין הוי העדות על כל המנורה ודו"ק.

והנה לפמש"נ הרי זה גופא הנ"מ בין רבי שאמר מזרח ומערב לראבר"ש דאמר צפון ודרום, שלפי רבי הלא אין שייכות בין הנר המערבי לבין הנרות שדולקים כנגד האמצעי, שהנר המערבי פליגי בו ראשונים לדעתו אי מערבי ממש או השני ממזרח [ראה באנציק"ת ח"ח עמ' שי"א השיטות בזה] והאמצעי עומד ישר ולא מוטא למערב וכנ"ל ממנחות צ"ח, וא"כ לפי דעתו אין טעם העמדת הנרות כנגד האמצעי עולה לטעם אחד עם הנר המערבי שהוא עדות שהשכינה שורה ועל ידו לא יאמרו וכי לאורה הוא צריך, ורק לראבר"ש הנה אתיא כפתור ופרח הא דפירש"י דגם הקרא דאל מול פני המנורה, למה הוא בא, כדי שלא יאמרו וכו' ודו"ק. [וכל זה באמת עולה יפה לפי רש"י מכת"י במנחות פ"ו שפירש כל המימרא דנר מערבי למ"ד צפון ודרום שנר המערבי הוא האמצעי וכל הפיות פונות אליו, אבל יעויין ברש"י שבת שם שפירש המימרא לפי ב' השיטות, כרס גם בדבריו שם יש להתבונן, שמבואר בדיוק דבריו שלא פירש הקראי דאל מול פני המנורה אלא למ"ד צפון ודרום, יעו"ש בד"ה נר מערבי. ודקדוק לשונו לכאורה מלמדנו דס"ל שעכ"פ קרא דאל מול פני המנורה מורה כמ"ד צפון ודרום. ועיין].

ודאיתנן להכי מבואר שפיר מה שסברה הגמ' דודאי איכא מ"ד שסובר דצפון ודרום היתה מונחת, וכמו שהגיש הנצי"ב שקבלה היתה בידם בזה וכנ"ל, ולהאמור הנה נמצאת הקבלה במימרא דגמ' דפ"ו שהמנורה כולה עדותה בנר מערבי וכש"נ, ולכך ג"כ פסק הרמב"ם כוותיה, שדקדק הכס"מ לפרש דהקרא דאל מול פני המנורה מסייע ליה, דאל מול פני המנורה היא ג"כ חלק מהדגש שלא יאמרו וכו', ועיין.

ולהאמור מתרצנא ג"כ קושיה המהר"ל על מה שרק כאן פירש"י דלהעלות הוא על שם שהלהב עולה, שבהעלותך את הנרות הוא מצורף לאל מול פני המנורה וכאן בא עיקר הציווי שיהיו הנרות עולים למול נר המערבי להעיד לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל ודו"ק.

ב. בענין סמיכות פרשת המנורה לפרשת הנשיאים

ר"פ הבעלותך, ו"ל רש"י, למה נסמכה פרשת המנורה לפרשת הנשיאים, לפי שראה אהרן חנוכת הנשיאים חלשה דעתו שלא היה עמהם בחנוכה, לא הוא ולא שבטו, אמר לו הקב"ה, חייך. שלך גדולה משלהם, שאתה מדליק ומטיב את הנרות, עכ"ל.

הנה המקור לדברי רש"י המה המדרשים כאן ברבה ותנחומא, ואמנם כשנתבונן בזה נראה לכאורה דרש"י כרר לו דרך אחרת לבאר כיצד ניחמו הקב"ה לאהרן הכהן בהדלקת הנרות.

דהנה במדרשים איתא ב' דרשות המבארות ענין זה שציווי דבהעלותך מתייחס לצערן של אהרן ושבטו על שלא נשתתפו בהדי שאר נשיאים בחנוכתם, ובתחילה אמרו (סי' ג') את מוצא י"ב שבטים שהקריבו קרבנות לחנוכת המזבח, שבט לוי לא הקריב כלום והיו מצרין ואומרים למה רחקנו מהקריב לחנוכת המזבח וכו', אמר הקב"ה לאהרן ולבניו כל השבטים עשו חנוכה ושבטך לא עשה לכך דבר אל אהרן ואל בניו ואמרת עליו בהעלותך וכו'. עכ"ל. ומה שמבואר בזה הוא שאין כאן מעלה יתירה בעצם עבודתו של אהרן על שאר הנשיאים, רק הוא זכה לחנוכה בפרטות, שהם חנכו המזבח בכללות, והוא חנך המנורה בפרטות.

ובהמשך המדרשים (סי' ו') אמרו, מה כתיב למעלה וכו', את מוצא למעלה י"א שבטים הקריבו ושבט אפרים הקריב וכו' חוץ מנשיאו של לוי וכו', אמר לו הקב"ה למשה, לך אמור לו לאהרן אל תחירא, לגדלה מזו אתה מתוקן וכו', הקרבנות כל זמן שבית המקדש קיים הם נוהגים, אבל הנרות לעולם אל מול פני המנורה יאירו וכו'. עכ"ל. ומבואר דדרשה זו שונה היא מקודמתה בב' דברים, האחד, שאהרן זכה לגדולה יתירה משאר נשיאים, והשני, שהגדולה לא היתה עצם החנוכה אלא שקיבל עבודה הקיימת לעולם [ומדויק להדיא שבררשה הראשונה נזכר חנוכה וכשניה מדובר על הקרבה והדלקה].

והנה רש"י לכאורה מרכיב את ב' הדרשות אהדרי, שנראה מדבריו שעיקר הדבר ששלך גדולה משלהם קאי על עצם החנוכה, ראשית שהוא חוזר להדיא על ענין חנוכת המזבח, [ואף אי נימא שאי משום הא לא איריא, משום שכונתו על חנוכת המזבח בדווקא ולא על חנוכת המנורה דאהרן, וכלומר, שהמעלה דאהרן היתה החנוכה עצמה], יש עוד לדייק שרש"י לא הזכיר כלל הענין שהנרות קיימים לעולם, שעיקר זה השמיט, וכלל לא ביאר מהו ה"שליך גדולה משלהם, שאתה מדליק ומטיב את הנרות", ואם נאמר שכונתו באמת על עצם החנוכה, יפלא מאוד, שע"ז לא אמרו במדרש ששלך גדולה משלהם, וצ"ע בטעמו.

ובאמת כרמב"ן מבואר להדיא שהבין כדברי רש"י דאית לי' בזה טעם שלישי, לא עצם החנוכה ולא קיום הנרות לעולם, שהרמב"ן העתיק לשון רש"י שמיסים "שאתה מדליק ומטיב את הנרות בוקר וערב", ותמה ע"ז, וז"ל, ולא נתברר לי למה נחמו בהדלקת הנרות ולא נחמו בקטורת בקר וערב וכו' ובכל הקרבנות ובמנחת חביתין ובעבודת יום הכפורים שאינה כשירה אלא בו וכו', וע"ז מפרש הרמב"ן שענין האגדה הזאת לדרוש רמז מן הפרשה על חנוכה של נרות שהיתה בבית שני ע"י אהרן ובניו ר"ל חשמונאי כ"ג ובניו, וזה ג"כ כונת המדרשים שהנרות קיימין לעולם, לא רמזו אלא לנרות חנוכת חשמונאי שהיא נוהגת אף לאחר חורבן בגלותנו. עכת"ד.

והנה הגע עצמך אם היה הרמב"ן מפרש דברי רש"י בענין חנוכת המנורה, לא היה קשה לו מידי למה לא נחמו בכל הקרבנות כיון שלא אהרן הוא שחנך המזבח, ואם היה מפרש בענין הנרות שקיימין לעולם היה מפרש הדברים כדברי רש"י, ולהדיא מבואר לא כך גם מפני שמבאר הדברים במדרש ולא ברש"י, וגם שמביא מקור דברי רש"י ממדרש אגדה ולא ברבה ומתנחומא, וכונת רש"י נפלאה ממני.

עוד צל"ע בענין זה בעיקר דברי המדרש שאהרן חנך כאן את המנורה בהדלקתו, ומבאר בזה במשך חכמה כאן וז"ל, הנה כיומא (כ"ד ב') אמרו, הדלקה לאו עבודה היא וכשרה בור. והקשו בתוס' ישנים שהרי אהרן כתיב. ונראה משום דתנן (מנחות מ"ט א') אין מחנכין את המנורה אלא בנרות של בין הערביים, ורש"י בשם מדרש, שאהרן היה עצוב שנתחנך המשכן ע"י הנשיאים וכו' אמר לו שלך גדולה משלהם וכו' וזה לחנך המנורה בפעם הראשונה צוה אהרן להעלות ולהדליק אבל לדורות כתיב יערוך אותנו אהרן רק הסידור וההטבה לא ההדלקה, עכ"ל [ובענין זה דהדלקה לאו עבודה היא עיין ברמב"ם פ"ט מביאת מקדש ה"ז, ורבינו חיים הלוי ואבן האזול שם, ובריטב"א יומא כ"ד ב'].]

ברם על עצם הדבר יש לתמוה, דהא קי"ל (שבועות ט"ו א') כל הכלים שעשה משה משיחתן מקדשתן, מכאן ואילך עבודתן מחנכתן, וכלומר שאף לא בעינן הכי לחנוכת המנורה כיון שנתחנכה ע"י המשיחה, וא"כ צ"ע מה המשמעות של חנוכת המנורה ע"י אהרן, ודוחק לומר שההדלקה הראשונה נקראת ג"כ חנוכה, דזה גופא מה שמיעטו. ופלא על המשך חכמה שהקיש חנוכת המנורה לדורות לחנוכה בימי משה, [ועיין בכלי חמדה כאן שפלפל בזה וכתב שלפ"ד הרמב"ן שקאי על חנוכת החשמונאים בבית שני יתיישב כל הענין, דכיון דלדורות קי"ל דעבודתן מחנכתן ובלא עבודה לא חלה קדושת כלי שרת על המקדש והכלים, הנה נראה פשוט דאע"ג דהדלקה לאו עבודה היא וכשרה בור מ"מ בהטבה בעצמה אינה מתקדשת המנורה, דל"ש לומר בהטבה לבד דהיא העבודה שמחנכתה כיון דעיקר המצוה שהמנורה תהיה דולקת, א"כ כל זמן שאין המנורה דולקת לא נתחנכה המנורה, וממילא נראה דהדלקה הראשונה לא גרע מהטבה כיון דעל ידי הדלקה זו נתקדשה המנורה אין לך הטבה גדולה מזו וממילא צריכה כהונה, ולכן א"ש הלשון שגם ההדלקה יהי צריך כהונה, עכ"ד, ומבואר בדבריו ג"כ שכל זה הוא בבית שני אבל במשכן אי אפשר לומר כן, כיון דמשיחה קדשתן כבר]. וכל זה צ"ע רב.



הרב י. יעקב כהן

לעיני זקני הרה"ח ר' משה שוייצר ז"ל מזקני חסידי קרלין שבטבריה ודבוק כל ימיו בארמורי בית קרלין סטולין זיע"א ויבלחט"א כ"ק ארמור שליט"א.

ענייני תרמוד ובר נצר בדברי חז"ל

א. כסוגיית הנמרא יכמות מזו. יו

אי מקבלים גרים מתרמוד

בגמרא נאמר בשם חגי הנביא שהעיד שמקבלים גרים מתרמוד, ורבי יוחנן אמר שאין מקבלים גרים משם (וי"א בשמו שמקבלים). והטעם לזה, נחלקו ר' יוחנן וסביא, אם משום עבדי שלמה (שנשאו בנות ישראל והנולדים ממזרים), או משום בנות ירושלים - שאלפים מכני תרמוד היו בעת החורבן וכשנכנסו גויים להיכל הם נפנו על בנות ירושלים ולא על כסף וזהב כמו שנהגו השאר, (וממילא ילדיהם ישראלים ממזרים).

ועוד נאמר שם שרב יהודה אמר שעתידים ישראל לעשות יום טוב כשתחרכ תרמוד. ושאלו הרי חרבה, והשיבו שתמוד חרבה ולא תרמוד. ורב אשי אמר שנחרב מכאן ונבנה מכאן. ואחר כך תיארו שם כיצד התגלגלו הפסולים מתרמוד הלאה.

תחילה יש להקדים שתרמוד הוא שם מקום, שלפעמים נקרא תרמוד.¹ העיר הזאת נמצאת במדבר כמפורש במלכים א (ט ח) וכן בדברי הימים ב (ח ד). וכן נאמר עוד בשבת (לא). ובאדר"ג (פט"ו ברייתא ב) במעשה הידוע בההוא שחפץ להקניט את הלל, ששאלו מפני מה עיניהם של תרמודים טרוטות וענהו מפני שדרים בין החולות במדבר (כן הלשון באדר"ג שם). ובסוגיית הגמרא כאן (יו). נזכרת בין ערים שונות באזור בבל, ומוכה מזה שאינה בארץ ישראל, וכן עולה במפורש מדברי תוס' שם (ד"ה משאל עיי"ש היטב).²

ואכן, המעיין במפות ימצא עיר בשם זה במדברות סוריה, הנמצאת על אם הדרך לכבל. ונתברר לי שהיא עיר חשובה ומפורסמת בשנים קדמוניות מכיון שהיתה כלב הדרכים מכבל ופרס וכו' לסוריה וא"י ומצרים, וגם היו בה מלכויות ידועות וכמשי"ת, ועד היום מהוה מטרה לארכיאולוגים ותיירים בזכות הממצאים הארכיאולוגיים שנמצאו שם (ומהם כיתובים יהודיים רבים). ויש בזה דבר מעניין, כי המקום מתואר בספרים כנווה מדבר שבו מעיינות ועצי דקל (שעל ידי זה התאפשרה הקמת העיר כלב המדבר³), ובאמת מפורסם שמה כפי הרבה עמים גם בשם פלמידה⁴ שפירושה עיר התמרים, והנה המעיין כמלכים שם יראה שיש שם קרי וכתוב, והכתוב הוא 'תמר'⁵!

1 כדמוכח מהמקורות דלהלן, שבפסוק נזכרת תרמוד ורשיי מביא את דברי הגמרא על תרמוד, וכן בכל מקום שנוכר בבבלי במשנה או בגמרא תרמוד נזכר כנגדו בירושלמי תרמוד, עיין במשנה בניזר סוף פרק ו (ובמלאכת שלמה שם) וכן הנידון על קבלת גרים משם מובא בבבלי (יכמות כאן ונדה נו:). על תרמוד ובירושלמי (יכמות פ"א ה"ז וקידושין פ"ד ה"א) על חמור (ועיין עוד בתוספות רבינו פרץ כאן סוף דף טז. ובהערות). ולא עוד אלא שהיו שהבינו שלשיטת רש"י הקרי במלכים הוא תרמוד אף שכדברי הימים נקראת תרמוד - עיין מנחת שי במלכים ובדברי הימים דלקמן.

2 ועיין במלבי"ם שם וצ"ע.

3 ואולי זהו האמור בדברי הימים שהיא "במדבר בארץ", היינו שהוא מדבר מתד גיסא וארץ מאידך גיסא.

4 PALMYRA.

5 ועיין רש"י בדברי הימים שם שם שדרשו בפירוש המילה תמר, ועיין עוד בסוגיין שגם תמד שמה.

במלכים ובדברי הימים (שם) נאמר שאת העיר בנה שלמה המלך יחד עם ערים נוספות, ועסקו בבנייתן אלו שנותרו בארץ משכעה עממין, ששעבדן שלמה בבנייה זו. ובסוגיה זו איתא שיש אומרים שבתרמוד גרו עבדי שלמה שנשאו בנות ישראל "ודרין שם בחזקת עובדי כוכבים" (רש"י). ויש להבין למה החזיקו עצמם כגויים. ואפשר היה לפרש שאכן גויים היו עבדי שלמה, כאמור, ולכן החזיקו גם בניהם אחריהם את עצמם כגויים אף שנולדו מישראליות. אבל בתוספות (ד"ה בשלמא) נאמר שעבדים היו⁶.

בילקוט מלכים (סימן קצה) מסופר שהיה לו לשלמה נשר גדול שהיה רוכב עליו ובא לתרמוד ביום אחד, ועיין בזהר משפטים (ק"ב ע"ב) ופנחס (ר"ג ע"א וע"ב) סיפור הדברים באריכות⁷.

בתלמוד ירושלמי (תענית פ"ד סוף ה"ה) ובמדרשים (ב"ר נו יא, איכ"ר ב ד, ויל"ש וירא סימן קב) מסופר שבני תרמוד היו שותפים לשני החורבנות, לחורבן בית המקדש הראשון ולחורבן בית המקדש השני, ועשרות אלפים מושכים בקשת באו לעזרת מחירי בתי המקדש (עיי"ש שנחלקו במנינם). ודרשו (בב"ר שם וביל"ש שם) כי על זה נתברך אברהם אחר העקידה "ויירש זרעך את שער אויביו". ובסוגייתנו נאמר שאלפי חיללים ועוד אלפי מושכים בקשת "בשעה שננסו עובדי כוכבים להיכל, הכל נפנו על כסף וזהב והם נפנו על בנות ירושלים, שנאמר נשים בציון ענו בתולות בערי יהודה". וביאור הגמרא, אחר רואינו דברי התלמוד הירושלמי והמדרשים הנ"ל, שסייעו התרמודים בהריסת ההיכל, ואחר כך כשהכל נפנו על כסף וזהב הם נפנו וכו'. ונראה שהמעשה המסופר בגמרא הוא מהחורבן הראשון, שהרי משום סיבה זו אמר רבי יוחנן שאין מקבלים גרים מתרמוד (שמה יהודים ממזרים הם) ודלא כמו שהעיד חגי הנביא שמקבלים גרים משם (ועיין תוס' ד"ה ר' יוחנן איך פליג על חגי) - וחגי הנביא ודאי יכל להעיד רק על בית ראשון.

בתלמוד הירושלמי ובמדרש (איכ"ר) שם איתא שאמר רבי יוחנן אשרי מי שיראה במפלת תרמוד, מפני שהשתתפה בחורבנות. והנה, כסוגייתנו נאמר בשם רבי יהודה "עתידין ישראל דעברי יומא טבא כי חריב תרמוד", רש"י פירש - משום דממזרים הם ומטמעים בישראל ופסולין אותם. יש כאן חידוש גדול, שיש לשמוח באובדן ישראלים ממזרים, וצריך ליישב ולומר מפני שרשעים היו, וצ"ע. ועל פי דברי רבי יוחנן הנ"ל היה אפשר אולי לפרש שגם רב יהודה התכוון בשמחת חורבנה מפני הגויים שבה שהיו שותפים בחורבן, ולא דוקא מפני הממזרות של יהודיה.

ועיין להלן שתדמו נחרבה בשנת ד' לג. ולפי הנאמר בסדר הדורות נפטר ר' יוחנן בשנת ד' לט או בשנת ד"ס או בד"ע ורב יהודה נפטר בשנת ד' נח או ד"ס, ולפי כל הדעות עולה שראו הם עצמם במפלת תרמוד וחורבנה. ובאמת בסוגיין הלוא שאלו "והא חריב" ותרצו כב' אופנים, או שתמוד חרבה ולא תרמוד, או שחריב מהאי גיסא ואתיב מהאי גיסא, היינו שלא חרבה לגמרי, וכמו שראיתי כתוב שאתר שנחרבה נתן הקיסר הרומאי רשות לחזור ולבנותה (וגם היא קיימת עד היום ויש בה כמה אלפים בני אדם).

6 דע, שאף שכתב רש"י שגרו שם בחזקת גויים, מכל מקום היו שם גם כאלו שגרו שם כיהודים (ואולי הם כשרים היו). עיין במשנה בנויר סוף פרק ו, על מרים התרמודית. (גם ראיתי בספרי דברי הימים שנמצאות שם מערות קבורה עם שמות יהודים, כמו זו שרשום בה "זבידא ושמואל בני לוי בר יעקב בן שמואל" ורשום תאריך העולה כשנת ג'תתקס"ב, היינו בתחילת זמן האמוראים, וכן יש שם פתח בית שכתובים עליו פסוקים מספר דברים, ועוד יש דברים רבים בזה, ואכ"מ). ואחר זמן רב בשנת ר'תתק"ל ביקר שם רבי בנימין מטולדה הנודע ומצא 2000 יהודים.

7 אבל בזהר שם הדגישו שאין זה מקום התרמודיים, ואפשר שיש כאן פשט וסוד.

ב. בסוגיא רבתוכות נא:

שבויות בר נצר

בגמרא נאמרו דינים שונים כשבויות, ואחד מהם הוא על אלו השבויות הנקראות בכרייתא אחת "שבויו מלכות" ובכרייתא אחרת "גנובי ליסטות" הגמרא מסבירה כי המדובר על שבויות מלכות בן נצר, שנחשב ליסטים כלפי מלך כאחשוורוש ונחשב מלך כלפי שאר ליסטים.

הראשונים כאן התחבטו מיהו בן נצר זה. הרמב"ן מביא שמצא בגילוי הראשונים⁷ שפירשו הגמרא על פי המדרש האומר שהיה נזהר שלא לשבות נשואות. הרמב"ן מציין שהמדרש הזה נמצא באיכה רבתי (פ"ה יא). לפנינו מסופר זאת שם על נכוזראדן: לפני הרשב"א היתה הגירסא שמדובר שם בבן נצר, ולפני הרמב"ן היתה הגירסא נכוכדנצר (עייין גם חידושי רבינו קרשקש). מכח הגירסא שלפניו הסיק הרמב"ן שכן נצר הוא נכוכדנצר. מאידך מביא הרמב"ן מדרש אחר (בבראשית רבה פרשה עו), לפיו מה שנאמר בחיה הרביעית שראה דניאל בחלומו שעלתה קרן קטנה במצחה ושלש קרניים נעקרו מלפניה, שהכוונה לבן נצר. והרי חיה זו מסמלת את גלות אדום שהיתה שנים רבות אחר כך. על כרחנו שכן נצר היה מאוחר יותר, אלא שיתכן שנהג כמנהג נכוכדנצר בענין השבויות, עכת"ד.

גם ברש"י שם כתב: "בן נצר - ליסטים היה ולכד עיירות ומלך עליהם ונעשה ראש ליסטים". ובאגרת רב שרירא גאון נאמר שבשנת תק"ע שנה (לשטרות) אתא פפא בר נצר ואחרבה לנהרדעא. שנה זו היא ד' י"ט למניינם, כעשר שנים אחר מות שמואל (שהיה ראש ישיבת נהרדעא כידוע, עייין שם באגרת ובכתובות נד. וגיטין פא. פט:). ואז נחרבה הישיבה ועבר מרכז התורה לפומבדיתא (עייין על כל זה באגרת שם ובמפרשיה ובסדר הדורות, ועוד).

וראתי בספר דברי הימים שפפא בר נצר זה היה שליט תרמור. באותן שנים האמורות נתחזק מאוד מעמדה של תרמור, ושליטיה שלטו על האיזור. פפא בר נצר הפך להחשב מלך. שמו כפי העמים הוא אודינת. בתקופה הנזכרת כבש ערים שונות כסוריה ובארץ ישראל ממערב ובאיזורי נהר פרת ובבל במזרח. ההתחזקות של השלטון בתרמור היתה מכח הסמכויות שנתנו לו הרומאים, ואחר כך התגבר עליהם ושלט בכח עצמו, עד אשר נהרג, ומלכה אחריו אשתו זנביה, ולבסוף נשבתה על ידי הרומאים (בשנת ד' לג) שכבשו את תרמור והחריכוה.

זהו מה שנאמר במדרש (הג"ל) שעל החיה הרביעית, היא מלכות רומי ואדום, צמחה קרן והוא שלטון בר נצר, שנעקרו מפניה כמה ערים ועיירות. ועל זה דרשו שם "הצילני נא מיד אחי מיד עשו" - מיד אלו שבאו בכוחו של עשו⁸.

השנים הללו של התחזקות תרמור - היא תרמוד - ופפא בר נצר, עד מפלתם, הן השנים שאחר מות שמואל כאמור, והן בשנותיו של רבי יוחנן. ואכן, אם מתבוננים בסוגיות הגמרא

8 נחזורתי מזה, הדנה מאורעות אלו של בר נצר אינם נראים לנו כחשובים ביותר על פני קורות כנסת ישראל. ואף על פי כן דרשו כי יעקב אבינו התפלל על זה. ומוה ניתן להבין כי באמת יתכן שיעקב אבינו ושאר האבות ומשה רבינו וכד' התפללו על מאורעות נוספים שהיו מאז ועד היום, וחז"ל גילו לנו רק את המאורעות שהיו בזמנם היאך נרמזו בתורה שצפום וראום אבותינו, אבל באמת אפשר שהכל רמז גם מה שקורה האידיא, והאבות התפללו גם על מאורעות זמננו, רק אין אתנו יודע עד מה.

רואים להדיא שכל הסוגיות העוסקות בתרמוד נסובות סביב דברי ר' יוחנן ובני דורו. בסוגיא ביבמות הנ"ל (טז.): הביאו שתי דעות בשמו אם מקבלים גרים מתרמוד או לא, וכן הובאו דבריו בירושלמי (יבמות פ"א ה"ו וקידושין פ"ד ה"א ושם ס"ל כרעת האומר בשמו שמקבלים גרים מתרמוד). ובבבלי שם בהמשך נחלק עם סביא מה הטעם שאין מקבלים. כמו כן בהמשך (יז.) אמר רב יהודה (שהקים את ישיבת פומבדיתא אחר חורבן נהרדעא על ידי התרמודים) שיעשו יום טוב כשתחרב תרמוד. גם במדרשים ובירושלמי (הנ"ל) אמר רבי יוחנן שאשרי מי שיראה במפלת תרמוד. ועוד מצינו לר' יוחנן (בשבת כא:): שנתן זמן לסוף הדלקת נרות חנוכה "מכי כליא רגלא דתרמודאי" (ועוד ידובר מזה בהמשך). ועיין עוד בגיטין (לח.) שמסופר שההוא תרמודא (עובד כוכבים היה מתרמוד - רש"י) פדה את שפתחו של רבי אבא בר זוטרא שגשבתה, לשם אישות, וראיתי בסדר הדורות שהיה רבי אבא בר זוטרא מתורגמניה דר' יוחנן (כדאיתא בירושלמי שהובא בר"ן נדרים ח:).

לפי כל זה, מה שהעמידה הגמרא בכתובות את הברייתא בשביות בר נצר, אין הכוונה שבכה"ג ממש דברה הברייתא, שהרי זמנו של בר נצר מאוחר לזמן התנאים, אלא נקטו זאת למשל בלבד. ודברים אלו שיעתא לרש"י כאן שכתב כעין זה על מלכות אשורוש שהוזכרה שם בגמרא, שזהו לדוגמא בעלמא עיי"ש⁹.

והנה מקום נוסף שנזכר בר נצר הוא בירושלמי תרומות סוף פרק ח (מז.) שם מסופר שזעיר בר חנינא נשבה בספספיה - וגם זה בשנות רבי יוחנן כדמוכח מהמסופר שם קודם - והלכו לפייס עליו, "אמרה להון זנביה מלכותא" מלומד אלוקיכם לעשות לכם ניסים, ותוך כדי כך נכנס חד סוקיא (ישמעאלי) עם תרב אחת ואמר להם שכזו התרב הרג בר נצר לאחיו, וניצול זעיר בר חנינא.

המעשה הזה סתום וחתום כיצד ניצול זעיר בר חנינא על ידי דברי הישמעאלי. וביאר הפני משה, שהישמעאלי בא וסיפר שכן נצר הרג את אחיו של זנביה, ונבהל זנביה וירא לנפשו, ועל ידי הבהלה היתה לזעיר בר חנינא שהות להמלט.

אמנם על פי מה שנתבאר אי אפשר לפרש כן הירושלמי, שמלבד שזנביה הוא שם אשה שהיתה מלכה (וכמו שבאמת משמעות הירושלמי) גם היתה אשתו של בר נצר עצמו ואי אפשר שיהרוג את אחיה ותבהל מפני זה. (מלבד שלפירוש הפני משה קשה קצת שנאמר רק שניצל ולא שנמלט, והעיקר חסר מהספר). ויותר נראה לפרש שהישמעאלי סיפר שבחרב זו הרג בן נצר לאחיו של זעיר בר חנינא, ועל ידי זה נכמרו רחמיהם עליו ושחררוהו. וכעין זה ראיתי בפירוש ר"ש סירליאו לירושלמי שם¹⁰.

המלכה זנביה הנ"ל, נזכרת לפי דברי מהר"צ חיות, בגמרא בשבת (סג.) בדברי רב יהודה (שהיה בן אותו הזמן כאמור), עיין הגהותיו לשכת שם.

9 שו"ר בספר טל אורות להגר"ט טביומי, ח"ב סימן סא, שדן בהשמטת הרמב"ם לדין שביות בר נצר, ומפלפל בדעתו בפירוש הסוגיא שהדין האמור שייך רק בתרמודים שדרכם היתה לשבות לשם אישות בלבד, וכמו שנהגו בזמן שנחרבה ירושלים (כדאיתא ביבמות טז: וכמו שהבאנו), וכיון שבטלו בטל גם הדין ולכן הושמט. ולפי דבריו צריך לומר שבר נצר שנקטו בגמרא הוא דוגמא לדרך התרמודים. ויש לצרף לזה את דברי הגמרא בגיטין (לח.) הנ"ל בההוא תרמודא שפדה לשם אישות שפתה שגשבתה. וראיתי בספר אחד שמשער שאולי באותן שנים נשבתה בנהרדעא הכבושה על ידם, רחל בת שמואל שנשאת לאיסור גיורא כידוע.

10 וגוף ההשגה על הפני משה מכת הידוע מתולדות דברי הימים ראיתי אח"כ גם בהגהות גליון אפרים (לבעל ובתי אפרים על ובחיים) שנרפסו בסוף הירושלמי.

ג. ברברי הנמרא בשבת כא: ריגלא דתרמודאי

אודות זמן הדלקת נר חנוכה הביאו בגמרא ברייתא (שמקורה במגילת תענית פרק ט ובמסכת סופרים פרק כ הלכה ד) ש"מצותה משתשקע החמה ועד שתכלה רגל מן השוק". ואמרו על זה "ועד כמה, אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, עד דכליא ריגלא דתרמודאי". בפירוש 'תרמודאי' נקטו כל הראשונים שהם מוכרי או מלקטי עצים.

בתשובות הגאונים (עיין באוצר הגאונים) מבוא ש"יש עצים במקומינו להסקה ולהתחמם בהם ושמן תרמדי" וכתבו שעצים אלו הם כמו הגין ואטרין (מיני קוצים). ופירשו שהתרמודאי הם עניים העושים מלאכה עד שעה מאוחרת, ואין להם כסף לקנות עצים, לכן אחר מלאכתם הם הולכים ללקט עצים אלו שהם בחינם, ולפיכך הם מתאחרים להכנס לבתיהם. וכן כתב הר"ף.

לפירוש זה הפרסום בהדלקה הוא לאלו התרמודים עצמם, וצריך לומר כמובן שיהודים המה, שהרי לא מצאנו פרסומי ניסא לגויים.

ראשונים אחרים (עיין בפסקי ר"ד וריא"ז, וחיידושי הריטב"א, ועוד) פירשו שהכוונה למוכרי עצים, הנקראים תרמודאי, והיינו שיש להדליק עד שילכו מוכרים אלו מן השוק¹¹. גם ברש"י כתב כן, והוסיף לבאר ולהסביר שם מוכרים עצים דקים המשמשים להדלקה כשחשכה, ולכן הם מתעכבים בשוק מאוחר מכולם, כדי שמי שבא לביתו וחפץ להדליק האור ויראה שחסרים לו עצים, יצא ויקנה אצלם. - לפירוש זה 'שוק' הכוונה לשוק שבו התגויות, והפרסום הוא לאלו ההולכים ושבים לקנות בו (שהרי לא גרו בשוק אלא בחצרות ומכואות). ואמנם על פי זה יתכן שהתרמודים עצמם גויים המה מתרמוד, אבל כיון שגם הגאונים פירשו פירוש דומה וגם העידו שיש אצלם עצים בשם האמור, נראה שגם פירוש זה נסמך על הא שיש עצים בשם תרמדי. ואמנם ברש"י לפנינו נאמר "שם אומה מלקטי עצים דקים", אבל מלבד שאין הכרח שהכוונה אומה מתרמוד אלא שנקראה האומה על שם מלאכתה בעצי תרמדי - עוד נראה יותר שהגירסא הנכונה ברש"י היא ככתוב בנימוקי יוסף (הנדמ"ח) כאן, שהעתיק לשונו בכל הדיבור וכתב "שם אומנות מלקטי עצים דקים".

ומכל זה לא שמענו שייכות התרמודים לכאן, אף שכפי שנתבאר למעלה ראינו הרבה מדברי ר' יוחנן אודותם. רלוולי דברי הראשונים בזה היינו מפרשים שהכוונה לבני האומה תרמוד, שאולי שכיון ששלטו אז באיוורים מארץ ישראל ומכבל היו סובכים בשווקים מאוחר יותר משאר העם. ומצאתי בחידושי הגר"א (לשבת שם) שאתר שהובאו דברי הר"ף שתדמור הוא שם עץ, כתב ז"ל "ורבינו הגדול הכ"מ אמר שהנכון שהמדינה נקראת תרמודאי והם יושבים בשוק מאוחר מכולם". ואולי לזה כוונתו, וצ"ב (גם יל"ע דהלוא גויים המה).

ואסיים באמירה נעימה שראיתי בספר טוטפות ותפילין (עמוד 15), שכיון שר' יוחנן עצמו אמר שיש לשמוח כאשר תכלה תרמוד, יש לפרש דרך דרש כוונתו כאן "עד שתכלה ריגלא דתרמודאי", שיש להאיר באור הנרות עד שיכלו מהעולם¹².



11 ועיין בריא"ז ובריטב"א שהוא הדין שאר חנוונים, ודוגמא בעלמא היא מאשר היה בזמנם.

12 ועיין בילקוט המכירי ישעיה יא יד, שם יש תיאור של מלחמות מלך המשיח, ונזכר שם שמלכי מזרח יתכנסו לתרמוד והקב"ה אומר לבני ישראל שיחזרו לשם והוא נלחם עמהם וכו'. עיי"ש.

הערות

הערות שונות

לכבוד הקובץ הנפלא בית אהרון וישראל. מה מאוד נהניתי לראות קובץ שכט אדר המלא בנושאים מכל מקצועות התורה ונוכה לקיום מאמר חז"ל אי תני כלהו עתה אקבצם (כ"ב ח' ע"א).

היכן המקור בתורה דבן י"ג למצוות?

מה שכתבם בשם כתי"י של רבינו בעל התוס', בשמות ט"ו ט"ז וישראל נקראו עם זו משום שהוא כמנין י"ג, וכן י"ג מתחייבים במצוות, וכמאמר הפסוק בישעיה מ"ג כ"א עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו. יש להעיר: דב"ארחות חיים" הלכות תפילה אות ג', וכן ב"מגן אבות" לרשב"ץ על אבות על המשנה בן י"ג למצוות כתבו דהמקור דבן י"ג למצוות ילפינן מהא דכתוב בישעיה מ"ג כ"א עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו כלומר כשיהיה בן "זו" שהוא בגמטריא י"ג אז תהילתי יספרו. אבל יש עוד ב' מקורות לזה.

א. דלא מצאנו בכל התורה שיהא קרוי איש בפחות מבן י"ג, אבל בבן י"ג מצאנו שקראו הכתוב איש דכתביב בפרשתן ל"ד כ"ה ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי איש חרבו, ושמעון ולוי בההיא שעתא בני י"ג שנה הויא כך כתבו רש"י באבות וכן המפרש בגזיר כ"ט ע"ב וכן ברע"ב באבות ובתרי"ט שם עיי"ש החשבון.

ב. הלכה למשה מסיני. והוא בכלל הא דאמרינן ערובין ד' ע"ב סוכה ה' ע"א שיעורין הלכה למשה מסיני כן כתבו בשו"ת "הרא"ש" כלל ט"ז, וב"שיטה מקובצת" ערכין ל"א ע"ב, ובשו"ת "מהרי"ל" סימן נ"א, שו"ת "חות יאיר" סימן קצ"ב, מהרי"ץ חיות יומא פ"ב ע"א וכן גדה מ"ה ע"ב. במ"ב אר"ח סימן נ"ה, וכן ב"תוספות יתכ"פ יומא פ"ב ע"א. כותב נסתפקתי היכן המקור דבן י"ג, למצוות ומצאתי את"כ את המהרי"ל הנ"ל. וב"באר משה" גזיר כ"ט ע"ב, תמה עליו שלא ראה רש"י וראש מפורש וצ"ע וכן תמה עליו ב"ברכי יוסף" אר"ח סימן נ"ה. (עיי' מה שהראכתי בחוברי מעדני אשר פרשת וישלח חשס"ד)

האם נכרי שכא להתגייר יכול למול את עצמו?

מה שכתבתם בשם בעל התוס' שמות י"ח ט' על הפסוק ויתד יתרו, שכרת ערלתו מקורו בגמ' סנהדרין צ"ד ע"ב. אבל יש להקשות: איך מל את עצמו וכי גוי שכא להתגייר יכול למול את עצמו, הא אינו בר מילה, ובגמ' ע"ז כ"ז ע"א פסלינן נכרי משום דאינו בר מילה, ודרשינן המל ימול, מי שמהול יכול למול אחרים, וכן קשה מהא דכתביב בבראשית י"ז כ"ד ואברהם בן תשעים ותשע שנה בהמולו בשר ערלתו איך היה יכול למול את עצמו.

ויש לתרץ: הא דלא מהני מילת עכו"ם היינו למול את אחר, אבל אם רוצה למול את עצמו כדי להתגייר מהני, דמילתו וגרירתו באים כאחד וכן משמע בע"ז י' ע"ב דקטיעה בר שלום רצה לגייר עצמו מל את עצמו וזינין דמהני, ובהגהות פורת יוסף שם מקשה איך מהני ומתרץ דמילתו וגרירתו באים כאחד, וכן כתב ביד שאול יור"ד סימן רס"ד, וכן בצפנת פנעח פ"ד מהלכות מילה, וכן בשו"ת צ"ח ל"ט ליטער סימן י"ג, שו"ת בית יצחק יור"ד ח"ב סימן צ"א כתבו שמהני כשעכו"ם מל עצמו ומביאים דאיה מגמ' זו, לפי הנ"ל א"ש שפיר איך שמהני אצל המילה אצל יתרו ואצל אברהם,

אבל במנחת חנוך מצוה ב' כתב עכו"ם שמל עצמו אם כשר, תליא במחלוקת הראשונים אם מהני בגר טבילה לפני מילה, דלשיטות הראשונים דטבילה מהני לפני המילה, א"כ אפשר לומר דמילתו וגירתו באים כאחד, אבל לשיטות דטבילה לפני מילה לא מהני, א"כ א"א לומר דמילתו וגירתו באים כאחד, דהא בעינן עוד טבילה, א"כ קשה ובשלמא על אברהם לא קשה דאמרינן ביבמות מ"ו ע"ב דאבותינו לא היה צריכים טבילה לפי זה אתי שפיר אבל על יתרו קשה. ושמחתי דוכיתי לכרין בקושיא זו לגליוני הש"ס ע"ז כ"ז ע"א דתמה איך יתרו העביר חרב חדה על בשרו הא גוי אין יכול למול עצמו, אפילו כשבא להתגייר, ותידן שאחר מל אותו, וכיון שבסכים שימולו אותו חשיב כאיז הוא בעצמו העביר חרב חדה על עצמו.

עוד נראה לתרץ: ע"פ מה שכתב החת"ס יור"ד סימן ש' דישאל שקיבל על עצמו למול מהני, דקימ"ל נדרים ל"א ע"ב ישראל בעל ברית אפילו הוא ערל מקרי מהול, לפי הנ"ל א"ש, דכיון דאברהם קיבל על עצמו שרוצה למול ולהתגייר מקרי שפיר בר ברית, וכן אפשר לתרץ על יתרו.

ונראה לתרץ על אברהם עוד ב' תרוצים

א. ע"פ מה דאיתא ברש"י בפרשתן י"ז כ"ה ד"ה בהמולו דהקב"ה סייע לאברהם למול, א"כ לא קשה מירי.

ב. ע"פ מה דכתב במהר"ם שיק בקדושין פ"ב וכן ברברי שאלו בפרשתן לתרץ קושיית הראשונים, מדוע אברהם כל המצות קיים עד שלא צוהו הקב"ה, ומילה המתין עד שצוהו הקב"ה, ומתן שכיין שלא היה מהול לא היה יכול למול את עצמו עד שצוהו הקב"ה, לפי זה אפשר לתרץ משום דהיה לו הוראה עכשיו זה היה הוראת שעה ולכן היה מותר, (עיין מה שהארכתי בחוברי מעדני אשר פרשת לך תשס"ה).

האם עבד מקרי רעהו ויבולים לשלו לו משלוח מנות?

מה שהבאתם בשם כתי"י של תוס' שמות כ"א כ"ו על הפסוק וכי יכה איש את עין עבדו דפירש שעבד בכלל ומכאן איש את רעהו, והקשה הא לעיל פירש רעהו ולא של עכו"ם, ומתן דעבד נכלל בכלל רעהו. יש להעיר: לפי הנ"ל השולח משלוח מנות לעבד יצא ידי חובתו כיון דנכלל בכלל ומשלוח מנות איש לרעהו, כן נסתפק הפרי מגדים באר"ח סימן תרצ"ה ומסיק דיצא ומביא בשם המזרחי דעבד מקרי רעהו, וכן כתב באשל אברהם אר"ח סימן קנ"ו דעבד מקרי רעהו, ובאמרי בינה אר"ח סימן י"ב ס"ק ו' האריך אם עבד מקרי רעהו.

האם בעבד יש איסור לא תחנם?

מה שכתב הרב ישראל דענורובי שליט"א בשם השפת אמת דעבד ליכא לא תחנם. יש להעיר דבר זה קדים ברשב"א גיטין ל"ח ע"ב דבעבד ליכא לא תחנם אבל, הר"ן שם בגיטין חולק וכותב דכל האיסור של לעולם בהם תעבודו עבדים הוא משום לא תחנם, חזינן דסובר דאף בעבד יש איסור לא תחנם. והנה יש ראייה מגמ' מפורשת נגד הר"ן דמשמע להדיא, דבעבד ליכא לא תחנם בערכין דף י"ג ע"ב איתא במשנה אחר שהעריך את הנאה שבישראל, ובגמ' לימא מתני דלא כר"מ דסבירא ליה דעכו"ם נערך, ובגמ' מדרחא מילתא אנב אורחא קמ"ל דאסור לומר כמה נאה עכו"ם זה משום לא תחנם, ובמשנה דף י"ד ע"ב איתא הנאה שבעבדים, חזינן דבעבד ליכא איסור לא תחנם, כך מקשה במנחת פיתים אר"ח סימן צ"ב, ומובא בגליוני הש"ס גיטין ל"ח ע"ב וכן בשו"ת בית יצחק אה"ע סימן ס"א ס"ק ד' (עיין מה שהארכתי בזה בחוברי מעדני אשר פרשת ואתחן תשס"ד).

האם מהני שאלה על קרבן אחר שחימה וזריקה?

מה שכתב הרב רוד בריזל שליט"א בשם הטורי אבן שהקשה איך מהני שאלה על קרבן הא מתברר למפרע שהי'א חילול בעזרה ועובר על איסור.

יש לציין דהתוס' בכריתות י"ג ע"ב כתבו דלא מהני שאלה בקרבן אחר שחיטה וזריקה, ובערוך לנר שם כתב בטעם הדבר דכיון דנשאל יתברר ששחט חולין בעזרה, ועיין במנחת חינוך מצוה רצ"ח ס"ק י"ב מה שדן בדברי הטורי אבן.

האם מהני שאלה בהפקר?

ומה שפלפל הרב הנ"ל בדברי הר"ן נדרים פ"ה ע"א דלא מהני שאלה בהפקר מה טעם הדבר. יש לציין דבהגהות יעב"ץ שם הקשה על הר"ן דהא הפקר שורשו מנדר ומדוע אינו יכול לחזור וכמו שמהני שאלה בנדר ומתוך דהויא כנדר ע"ד רבים שאין לו התרה כיון שהויא ההפקר לצורך רבים, ובשו"ת שו"מ מהרורא א' ח"א סימן ק"מ כתב דלא מהני משום דהויא כנדר על דעת תכירו, ובמנחת חינוך מצוה י"א ס"ק ה' כתב דהר"ן שסובר דלא מהני שאלה אפשר ולא סבירא להו דהיא מטעם נדר, ועיין בקצות החשן סימן רע"ג שהדחייב בענין זה מדוע אינו יכול לחזור בנדר ועיין מהרי"א אר"ח סימן קכ"ט ובשו"ת מהר"ם שיק אר"ח סימן קצ"ה כתב שאינו יכול לחזור מיירי כבא ליד אחר או הוא זכה בו ובצפנת פענח על הרמב"ם נדרים פ"ב ה' י"ד כתב דלדעת הרמב"ם דהפקר מטעם נדר מהני שאלה בהפקר.

היכן המקור דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט?

מה שחקר היכן המקור אמירה לגבוה כמסירה להדיוט. יש להעיר: מדוע לא הביא את מקור של הרשב"ם ב"ב קל"ג ע"ב דכתב דילפינן מה דכתיב ואיש כי יקדיש את ביתו, וסמך ליה ומוצא שפתין השמור.

בורר ברי לאכול מיד ואח"כ נתיישב לאבלו פעם אחר אם עובר למפרע?

מה שכתב הרב שלמה זלמן שמעיה. דבורר אוכל מתוך פסולת אם נתכוון לאוכלו מיד מותר, ונמלך אח"כ שלא לאוכלו אם עובר למפרע, משום בורר דהפמ"ג אר"ח סימן שי"ט במש"ז ס"ק ב' ומובא בשערי ציון שם ס"ק ה' חקר בזה וכתב דאינו עובר איסור, כיון דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, ומחשבתו היה להתיר, מ"מ לכתחילה לא נכון לעשות כן, וכן בקרית מלך רב על הרמב"ם פ"ה הי"ב כתב דליכא חיוב חטאת, וכן כתב בש"ע הרב שם ס"ק ג'.

וכתב דהבית יוסף ריש סימן שי"ט חולק על זה וז"ל וכן אם בורר קודם הסעודה צריך לאוכלם מיד ואם השהה מהם עד אחר שעומד מסעודתו לא מקרי לאלתר וחייב חזנין דאף אם בשעת ברירה היתה כוונתו להתיר חייב.

יש להעיר: דבשו"ת רב פעלים ח"א סימן י"ב נמי חקר בהאי ענינא ומעיר מדברי הבית יוסף הנ"ל ומתוך דהוא מיירי שבשעת ברירתו לא חשב כלום לכך דווקא אם אוכל מיד פטור, משא"כ כשנשתייר לאחר הסעודה מותר ואינו מקרי בורר למפרע ועיין שו"ת התעוררות תשובה ח"ב סימן קס"ד וכעין ספק זה אחיא בקונטרס בית יעקב שבסוף בית שערים שמשופק המופר גומא וא"צ אלא לעפרו, ואח"כ נתיישב וצריך לעפרו אם חייב ועיין בשו"ת יד סופר סימן ל"ג אות ב', וכעין זה בלמודי ה' נסתפק בבישל בשבת ואח"כ נתברר שיש חולה שיש בו סכנה אם חייב (ובחוברי מעדני אשר פרישת יתרו תשס"ד הארזתי בזה).

אשר אנשיל שוורץ שליט"א

ר"מ בישיבת אמרי שפר ירושלים

מחבר מעדני אשר

הערות שונות

לכבוד הקובץ "בית אהרן וישראל" המפורסם לתהילה בכל עולם התורה בגודל הפצת התורה בטוב טעם, חילכם לאורייתא.

א. הנה בקובץ (שבט אדר, קי"ז) כ' הררי"י מקלב שליט"א דהרב הייכלום כתב (בקובץ אב אלול תשס"ד, קיד) בשמי דרין מצוה בו יותר מבשלוחו שייך במצוה עצמה דוקא ולא בהכשר מצוה. ועי' כ' הרב מקלב דיש להביא ראיה דלא כדברינו, מדברי הרא"ש ברפ"ב דקידושין דאף בהכשר מצוה אמרי דמצוה בו יותר מבשלוחו, ודלא כדכתבנו, עכ"ד הרב הנ"ל.

אולם המעיין בדברינו (בקובץ תשרי-חשון ס"ג, קי"ז) יראה שאדרבה, איפכא כתבנו, דלפי"ד רש"י והר"ן ברפ"ב דקידושין נר' דאף בהכשר מצוה אמרי דמצוה בו יותר מבשלוחו, וכש"כ הרב מקלב גופא

להוכיח כן מדעת הרא"ש. ואף ה"ר הייבלום העתיק דברינו שיותר נר' דאיכא בהכשר מצוה מעלת "מצוה בו" וכו' ע"ש.

ב. ובעצם דבריו מדעת הרא"ש בפ"ק דכתובות (סימן י"ב) דס"ל דאין "מצוה" בקידושין עצמן אלא היו "הכשר מצוה" מוכח א"כ דאיכא למעלה זו אף בהכשר מצוה. ויעו' במקנה ברפ"ב שם שכבר עמד בוה, דאפשר דהו"ו רק הכשר בקידושין אולם לא דמי להכנת שבת שהוכרז ג"כ בגמ' שם דהו"ו מצוה ממש כדכ' והכינו את אשר יביאו אולם בסוף כ' דאינו מוכרח, דאפשר דאין קידושין הו"ו ממש מצוה וכו'. עכ"ד ע"ש. וה"נ מבואר במג"א דס"ל דאף בהכשר יש למעלה דמצוה בו, דיעו' בשו"ע או"ח ה' פסח (ס' ת"ס ס"ב) דכ' דהרא"ש היה משתדל במצת מצוה ועומר על עשייתם ומזוה העוסקים בהם ומסייע בעריכתן, וכן ראוי לכל אדם לעשות להטפל הוא בעצמו במצוה, ע"כ. ויעו' במג"א שם, דה"ט הרא"ש שהשתדל בזה בעצמו, דאמר' ברפ"ב קידושין דמצוה בו יותר מבשלוחו, עכ"ד ע"ש. ואע"פ דכ"ז היו רק "הכשר מצוה", אפ"ה ס"ל למג"א דאיכא בזה למצוה בו. וי"ל דהרא"ש "לשיטתו" דאיכא בהכשר"מ לזה, וכש"נ לעיל דע"כ דמדס"ל לרא"ש דאין הקידושין "מצוה", דאף בהכשר"מ יש למצוה בו. אולם אי"ז מוכח כלל בדעת הרא"ש, דיעו' בטור שם דבעלי מעשה ותסידים מחמירים על עצמם ולשים בעצמם ואופין כהיא דאמר' בפסחים (קטז). מה רכזו של עני הוא מסיק ואשתו אופה, לכן מצוה על כל אדם להשתדל בעשיית המצות ובאפיייתן, וכן היה נוהג א"א הרא"ש ז"ל שהיה משתדל בהן ומסייע בעריכתן, עכ"ד הטור ע"ש. וכ"כ הרא"ש בעצמו בפסחים פ"ב (אות כ"ו בסופו) דבעלי מעשה ותסידים והתמימים מחמירין על עצמן ולשין ואופין בעצמן כהיא דאמר' מה רכזו של עני וכו', יעו' ש. וא"כ ע"כ דהיינו טעמא דהרא"ש שהשתדל בזה בעצמו, ולא משום מצוה בו. וכ"כ באמת בב"י הגר"א שם (אות ב') דלכן השתדל בוה, והביא לדברי הרא"ש הנ"ל בפ"ב, ע"ש.

וא"כ אפשר דלרא"ש אכן ליכא בזה למעלתו דמצוה בו, משום דהו"ו רק "הכשר מצוה", ודו"ק. וצ"ע במג"א שם דה"ט משום מצוה בו, ולא כ' כש"כ הרא"ש גופא, והטור, דטעמא אחרינא איכא בזה דמה רכזו של עני וכו', וצ"ע. [ועש"ע באו"ח בפר"ח (אות ב') שם, דגם באפיייתן שאר המצות הנעשות לכל ימי הפסח ולא לאכילת ליל הסדר ג"כ היה מנהגו לעמוד על גביהן ולהשגיח כי רבה המכשלה, ע"ש, והובא במחצית שם]. וכן בדכתבו בדעת הרא"ש דס"ל קידושין אינה מצוה אינו מוכרח דס"ל דאף בהכשר"מ מצוה בו, ד"ל כש"כ "המקנה" שם דה"ט דמצוה בו דכיון דהאשה רוצה להנשא לאיש אסורה להבעל לו בלא קידושין משום לא תהיה קדשה, וכש"כ הרמב"ם בפ"א דאישות, אי"כ הו"ו הקידושין מצוה כמו מצות שחיטה והפרשת תרומה וכו', עכ"ד יעו' ש. וא"כ י"ל דלזה מודה הרא"ש דמחמת זה יחשב מצוה, דמדמנעים ע"י הקידושין "מבעילת נזות" א"כ אפי' אם הקידושין בפנ"ע אינו מצוה מ"מ מדמונע איסורים ע"כ נחשב למצוה. ונפק"מ י"ל כזה, במקום שכופין לאיש שיבעל לאשה זו ואם לאו ייגר, והיינו "בפנויה" ובטהורה מגדולה שאי"צ ליהרג ע"ז אלא יעבור ע"ז, דהא הו"ו רק איסור "דרבנן", והיינו לפי"ד הראב"ד בפ"א דאישות ה"ד דהלאו דלא תהיה קדשה וגר' נאמר רק במופקדת לכל אדם ולא במיוחדת עצמה לאיש אחר וכו' ע"ש, והיינו דאיכא בזה רק איסור דרבנן ולא דאורייתא, [ודלא כהרמב"ם שם]. ויעו' בש"י בירור"ד (ס' קנ"ז סק"י) שם דבערוה דרבנן לכופ"ע יעבור ואל ייגר ע"ש, וא"כ ככה"ג אין "הקידושין" מונעים "ביאה אסורה" דבלאו הכי מותר לבעול אותה מרין "פיקוח נפש" וא"כ ככה"ג א"א יחשב קידושין "מצוה", ורק לרמב"ם יחשב "מצוה", ודו"ק. וא"כ ליכא הכרח כלל דס"ל לרא"ש בהכשר"מ ג"כ מצוה בו, ודו"ק. אולם דעת המג"א [בדעת ה"ר שו"ע שם] דאיכא לזה אף בהכשר"מ. וה"נ יעו' באו"ח ה' פסח (סימן תנ"ג ס"ח) ברמ"א שם דאנשי מעשה רגילים לילך בעצמם אל מקום הירחיים לראות הם בעצמם לטחינות קמחיהם (מרוכז), עכ"ד. וע"ז כ' המג"א (כס"ק י"ב) דה"ט משום "דמצוה בו יותר מבשלוחו" יעו' ש, והוכח במשנ"ב (בס"ק מ"א) ע"ש. ומבואר א"כ במג"א דס"ל כ"ל דאף בהכשר"מ איכא למעלה זו.

אמנם נר' דליכא למימר דס"ל לרא"ש כהמקנה, דיעו' שם ברא"ש בפ"ק דכתובות (אות י"ב) שם דדוקא שחיטה א"א לאכול כהמה בלי זו אולם בקידושין אפשר לקיים פו"ר בלי קידושין וכו', עכ"ד ע"ש. וא"כ מבואר דס"ל דלא דמי קידושין לשחיטה, דדוקא בשחיטה י"ל שנחשב "מצוה" מדא"א אפשר לאכול בלי זה וכש"כ המקנה, אולם בקידושין אכן אפשר לקיים פו"ר גם בלי זה, ודלא כש"כ המקנה והיינו טעמא י"ל מדס"ל כהראב"ד הנ"ל דמותר מה"ת לייחד אשה לעצמו והיינו בתורת "פילגש", ודלא כהרמב"ם דס"ל שאסור זה מה"ת, וא"כ כיון דס"ל לרא"ש שמתור ע"כ שאם "מקדש" אשה אינו בהכרח מצוה, שכן בלאו הכי היה יכול לקיים פו"ר אף בלי קידושין אלא בתורת פילגש, ודו"ק. וכן יעו' בבית שמואל

באה"ע (ס"ו כ"ו סק"ב) בזה. וא"כ סוף דבר, דס"ל לרא"ש דליכא "מצוה" בקידושי אשה, ולפי"ז ע"כ דס"ל דאיכא למעלה "מצוה בו" אף בהכשר מצוה.

ראה רבו עובר על ד"ת א"ל לימדתנו רבינו

בדף טז במשנה דחתן פטור מק"ש לילה הראשונה וכו', ומעשה ברבן גמליאל שנשא אשה וקרא לילה הראשונה, אמרו לו תלמידיו לימדתנו רבינו שחתן פטור מק"ש וכו', וכן יעו"ש בע"כ במ' דמעשה בר"ג שרוחץ לילה הא' שמתה אשתו אמרו לו תלמידיו לימדתנו רבינו שאכל אסור לרחוץ וכו' וכשמת טבי עבדו קבל עליו תנחומין אמרו לו תלמידיו לימדתנו רבינו שאין מקבלין תנחומין על העבדים וכו' יעו"ש. והנה יעו"ש ברמב"ם בפ"ה דת"ת ה"ט שכ' בזה"ל, ראה רבו עובר על דברי תורה אמרו לו לימדתנו רבינו כן וכן, ויעו"ש "בשני חמור" [במערכה כ' כלל קי"ז] ובמהר"צ חיות הנא, "ובעבודת המלך" על הרמב"ם שם, ו"בקרית מלך" בת"ש שם שכתבו דמקור הרמב"ם לזה מהמשניות דהכא שכ' דאמרו תלמידיו לר"ג "לימדתנו רבינו" דע"כ הכי בעי למיעבד. ודלא כדנדהק הכס"מ לומר דמקורו מפ"ק דקידושין (לכ), דכ' דאם אכיו עובר על ד"ת אמרו לו מקרא כ' בתורה כן, וא"כ כ"ש דה"ה לרבו, עכ"ז ע"ש. ויש שכתבו לדחות שאינו מוכרח, ד"ל שאמרו כן התלמידים לר"ג "ממית חסידות" אך לא בהכרח דהוי "מדינא" אולם זה ודאי אינו, דהא דבר פשוט הוא דראוי לתלמיד לומר כן לרבו ולא הוצרך התנא לאשמיצנו שאמרו כן "ממית חסידות" דכל א' שבעולם מבין שראוי לנהוג כן, וע"כ דמרכ' התנא שאמרו כן כמה פעמים לר"ג דקמ"ל בזה שחייב התלמיד לומר כן לרבו, וברור.

אולם צ"ע בכ"ז דמקורו אף מהמשנה בע"א דר"ג קרא ק"ש בלילה הראשון הא בנה לא קעביד שום דבר איסור ולא עבר בזה על "דברי תורה" כלל כי אם "החמיר" על עצמו ותלמידיו שאלוהו רק מ"ט מחמיר על עצמו בזה, וא"כ אפשר שרק בכה"ג צריך להקדים לומר "לימדתנו רבינו", אולם לא כן כשעושה דבר איסור וכובר על דת דאי"צ להקדים לומר כן, וא"כ מהו שכתבו הת"ל דאף מהתם הוי מקור לרמב"ם שכ' דהוראה לרבו עובר על דברי תורה אמרו לו וכו', וצ"ע. וא"כ נר' ודאי דאי"צ מקור הרמב"ם, ורק מהני תרי עובדא שבע"כ שרוחץ ר"ג כשהיה אבל וכן שקיבל תנחומין על טבי עבדו וכו' דקעבר לכאז' על דברי תורה שאסור לעשות כן הוא ד"ל דהוי מקור לרמב"ם שצ"ל "לימדתנו רבינו" כנהגו תלמידיו ר"ג וקמ"ל התנא בזה דהכי בעינן למיעבד, ודו"ק. ואע"פ דלקמן בגמ' (יז:) כ' דחתן הקורא ק"ש הוי "יוהרא" וא"כ נחשב ג"כ כדבר איסור ולא רק "תומרה" בעלמא, מ"מ אין זה ענין לרבו גמליאל, דהא התם כעל המימרא הוי רשב"ג וד"ה בנו דרבין גמליאל, וא"כ נר' דרק לבנו רשב"ג ס"ל דהוי "יוהרא" אך לאכיו ר"ג לא ס"ל הכי, ונמצא שלא עשה שום דבר איסור בדקרא ק"ש כ"א "החמיר" בעצמו ותו לו, וע"כ דאין זה מקור הרמב"ם דצריך התלמיד להקדים לומר לרבו "לימדתנו רבינו" כשוראוהו עובר על "דבר איסור" ודו"ק. ובאמת יעו"ש הכא במהר"צ חיות שכ' לזה רק במשנה בע"ב ולא במשנה שבע"א, וע"כ דס"ל כנ"ל דהעובדא שבע"א אינו כלל מקור הרמב"ם וכש"נ. וכן יעו"ש "בעבודת המלך" שכ' בזה"ל, ומקור העובדים בברכות (טז): למדתנו שאכל אסור לרחוץ כשוראוהו לר"ג ורוחץ בלילה הראשונה שמתה אשתו, וכן בכל הנך המבוארים במשניות שם, עכ"ל יעו"ש. והרי לך שג"כ כ' לזה רק בע"ב. ובכ"ז "וכן בכל הנך" וכו', צ"ל שכונתו רק לעובדא ג' שאח"כ דקיבל ר"ג תנחומין על טבי עבדו אך העובדא שקרא ק"ש אינו מקור כלל, ודו"ק. וכששאלתיו למי"ד הנרחק שליט"א מהו שכ' בספרו "קרית מלך" דמקורו מהעובדא ק"ש הא אינו ענין להכא, אמר לי ראייה"ג וצ"ל דמקורו רק מהב' עובדות שבע"ב, עכ"ו. וצ"ע בשד"ח שלא דק בזה.

וע"ע בספר "דרופתקי דאורייתא" [להגרי"ת סופר שליט"א] בה"א (סימן ד') מש"כ בזה.

בדף כ"ז: א"ר יהושע תפילת ערבית רשות. ומצינו דעבד כשיטתיה. דיעו"ש בפ"ה דסוכה (נג.) דא"ר יהושע כ"כ כשהיינו שמחים שמתח בית השואבה לא ראינו שינה בעינינו, כיצד שעה ראשונה תמיד של שחר, משם לתפילה, משם לקרבן מוסף, משם לתפילת המוספין, משם לביהמ"ד, משם לאכילה ושתייה, משם לתפילת המנחה, משם לתמיד של בין הערבים, משם ואילך לשמחת בית השואבה וכו' יעו"ש. ולא הזכיר כלל שהתפלל תפילת ערבית כי אם לתפילת שחרית מוסף ומנחה, וע"כ דהיינו שעמא כשיטתיה דהוי רק רשות, וא"ל לפי"ד תוס' והרא"ש הכא דמותו לבטלה במקום "מצוה עוברת" אתי שפיר, שכן ר' יהושע היה עסוק במצוה דשמחת בית השואבה, וא"כ שפיר ביטלה, ודו"ק. וסתם ר' יהושע היינו ר' יהושע בן חנניה, וכדפידי' בשבת (טו.) בד"ה 'תוס' שמועז, וכ"כ תוס' בנו"ד (נו): ד"ה 'ור' אליעזר וכו', וא"כ אויל לשתתיה דס"ל הכא דהוי ר' רשוח" ו"לא "חובה", דאלי"כ לא היה מבטלה אפ"י בעבור שמתח בית השואבה, ודו"ק.

ברף לא: אמרה חנה לפני הקב"ה רבש"ע וכו', משל למה הדבר דומה למלך בשור ודם שעשה סעודה לעבדיו בא עני אחד ועמד על הפתח וכו'. ויל"ע מ"ט דימתה עצמה לעני דוקא. וי"ל דיעו' בנדרים (סד): דר' חשובים כמת, עני, מצורע, ומי שאין לו בנים, וסומא, ולזה י"ל דמשלה עצמה לעני, שכן כיון שלא היו לה ילדים בשעתו נחשבה כמת, ודומיא דעני דחשוב כן.

ברף כ"ז ע"א, ר"י בן בבא העיד חמשה דברים, על תרנגול שנסקל בירושלים על שהרג את הגנפ, ופירש"י דסקלוהו כמשפט שור שנגח את האדם דכ' השור יסקל וגמרי' בג"ש שור שור משבת לעשות כל בהמה חיה ועוף כשור, [בב"ק נד:], עכ"ל רש"י. וכ"כ רש"י בנדה (ח). ע"ש. אולם צ"ע דיעו'ש בספ"ה דב"ק דלא הוזכר כלל דעושים ג"ש משור לכל בהמה חיה ועוף לענין "סקילה" כשהרג את הגנפ, ומהו שכ' רש"י דאף לענין זה עושים ג"ש ולכן "סקלו" לתרנגול ע"ז, וצ"ע.

ומצאתי "בערוך לנר" בנדה שם דג"כ הק' כן, ומחמת זה כ' דע"כ דהוי "מחלוקת הסוגיות", דהגמ' הכא ובנדה, ובעדיות, שכ' שסלקו לתרנגול ס"ל דגם ע"ז איכא ג"ש משור, אולם הגמ' בב"ק שלא הוזכרה לג"ש אף ע"ז ס"ל דאכן ליכא ג"ש לענין "סקילה", עכ"ד יעו'ש. אכן יעו' בתוס' הרא"ש בנדה שם (על הרף) שכ' בזה"ל, ושנסקל תרנגול וכו', הא דתנן בפרק שור שנגח וכו' ולא חשיב להורג את הגנפ, מהם כדיון דתנא דתניא שור שור משבת הוא הדין הא, עכ"ל הרא"ש יעו'ש. ומבואר אי"כ להדיא דליכא שום פלוגתא ביניה, דאף הגמ' בב"ק ס"ל לג"ש זה אף לענין זה, ונכלל בג"ש "דחסימה" וצ"ע בער"ל מדברי הרא"ש.

דף סב. אביי מרביא ליה אמיה אימרא למיעל בהדיה לבית הכסא וכו'. ופירש"י מרביא וכו', מגדלת לו שה ומלמדתו שהולך עמו תמיד, עכ"ל. ויעו' בשו"ת "אגרות משה" או"ח ח"א (תשובה מה) שנשאל גבי סומא שהרגילו כלב להוליכו אם יכול הסומא להכנס לביהכנ"ס לתפילה, כיון שהכלב מוכרח להכנס עמו, או שאסור כיון שיש בזה ביוזן להכניס בע"ח לביהכנ"ס שהוא מקדש מעט והשיב הגרמ"פ ז"ל, דאיתא בירושלמי במגילת פ"ד ה"ג ר' אימי מפקיד לספריא וכו' וכו'. ומותר כשהוא אורח להיות בביהכנ"ס עם חמורו, ואי"כ חזינון דלהכניס אינו מפקיד ראש ובזיון יותר מאכילה ושתיה ושינה וכו'. ולכן כיון שבהכנסת חמור חזי' שלא גרע מאכילה וכו' יש להתיר בבכנ"ס שלנו שעל תנאי הן עשויות אם הוא בשעת הדחק וכו', ובודאי שכלב לא גרע מחמור וכו', עכ"ד. ואח"כ כ' בזה"ל, ועי' בברכות (סב). שפירש"י בהא דאביי מרביא ליה אימרא, מגדלת לו שה ומלמדתו שהולך עמו תמיד, והא אביי היה כמעט כל היום בביהמ"ד, ואי"כ משמע קצת שהלך עמו גם לביהמ"ד דאל"כ אלא על המעט מהיום שהיה הולך לעסקיו היה הולך עמו, לא היה שייך לשון תמיד. וגם הטעם שפירש"י כן הוא, דאם לא היה עמו תמיד לא היה הולך עמו לבית הכסא, ובמעט היום לא היה מתרגל, ונמצא שגם מגמ' דידן יש ראייה קצת, אך אין זה ראייה ברורה, אבל מהירושלמי הוא ראייה ברורה כדלעיל, עכ"ל האג"מ יעו'ש.

והנה ברכי' דהלך מעט ביום "לעסקיו", יעו' בגיטין (ס): דאכן היה אביי משקה שדהו בכל יום ע"ש, וכן ע"י בגמ' לעיל (נו). וברד"ה חביתא וכו' שהיו אביי וכן ורבא "משחדלים בפרנסה" ע"י שנשאתרו ביין יעו'ש, וכן יעו' בחולין (קה). שהיה אביי בורק שדהו בכל יום לראות מה צריכה יעו'ש, וכן יעו' לעיל ברפ"ו (לה): דאמר אביי הרבה עשו כרשב"י שלא השתדלו בפרנסתם כלל ולא עלתה בידן וכו' יעו'ש. דמדוייק דס"ל לאביי כני"ל שצריך להשתדל בזה, וכרס"ל לר' ישמעאל בזה ע"ש.

אמנם יש קו"ש ברדיית האג"מ הנ"ל, הא י"ל דכשהלך לביהמ"ד כל זמן שהיה שם והיינו רוב היום והלילה היה "עושר" לבהמתו מחוץ לביהמ"ד אך לא שהיה ממש מכניסו לביתו, דהנע בעצמך אטו אביי הכניס לבית מדרשו איזה "בהמה" ששהה שם ביחד אתו רוב היממה? הא יטנף טובא לביהמ"ד ע"י גלליו וצרכיו וכן ע"י מאכליו שישאיר "שאריות" ואף יעשה שם מידי פעם "קולות" שונים ומשונים שודאי יפריעו ללומדים שם, ואי"כ פשוט וברור שלא הכניסו אביי לשם כ"א קשורו מחוץ לביהמ"ד, ומש"כ רש"י שהלך עמו תמיד, לאו דוקא הוי, ואפשר שכוונת רש"י שהולך עמו תמיד היינו שבכל פעם שהלך לבית הכסא היה הולך עמו לשם. אולם משמעות רש"י שאף מחוץ לבית הכסא הלך עמו אולם ברור שלא דוקא שהיה עמו תמיד, וכגון בביהמ"ד שלא נכנס עמו דזה א"א לומר שנכנס עמו לשם כש"נ. ורק להכניסו לשם לזמן מועט כדי לשמוע קדיש וקדושה וכיו"ב י"ל שמתור דאין לחוש כ"כ שיטנף בזמן מועט לביהמ"ד וכו' וכו'. וא"כ צ"ע ג באג"מ שכ' דאיכא מהתם "קצת ראייה" שמתור. ודו"ק.

יהודה קון

ראש כולל "זכרון חיי בני ברק

הערות שונות

עוד בביאור נמ' דנדרים: דג שאני טועם וכו'

אל כבוד עורכי הקובץ הנפלא 'בית אהרן וישראל' - המזכה רבים בתורה והלכה הע"י שלום רב!

ראיתי להוסיף בענין אשר העליתם על שלחן מלכים - מגליון קיב ואילך בביאור הגמ' דנדרים נא: תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר: דג שאני טועם - אסור בגדולים ומותר בקטנים. דגה שאני טועם - אסור בקטנים ומותר בגדולים וכו'. א"ל רב פפא לאבבי וכו' אלא "והדגה אשר ביאור מתה" קטנים מתו גדולים לא מתו וכו'.

והעירו ע"ז דמדוע לא פריך הגמרא מן ההתראה וכו' ע"כ.

הנה אעתיק תירוץ שראיתי בהגדה של פסח 'גבולת בנימין' מהדורה חדשה, ב"ב תשס"ד (להגאון המאור הגדול כמוהר"ר בנימין הכהן ראפפורט רב ואב"ד קאלוש יצ"ו (כ"א כסליו תקל"א), שמחרץ שם בשם אביו (מוהר"ר שמחה הכהן וצלה"ה אבד"ק האראדנא, לובלין ועוד) וז"ל בעמ' פט:

בגמרא מסכת נדרים (דף נ"א ע"ב), תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר, הנודר דג שאני טועם אסור בגדולים ומותר בקטנים, דגה שאני טועם אסור בקטנים ומותר בגדולים וכו', אלא "והדגה אשר ביאור מתה" (שמות ז, כא), קטנים מתו גדולים לא מתו. בתמיה. מקשים העולם, למה לא פריך הגמרא מן ההתראה שהתרה משה אח פרעה דכתיב "והדגה אשר ביאור תמות" (שם, יח).

יש לתרץ, על פי דאיתא במדרש (שמו"ר ט, י-יא) שני דעות אם היאור נהפך לדם כשהכהו וביד ישראל נהפך למים, או אם היאור נשאר מים כדמעיקרא וביד המצרים נהפך לדם, ואיתא במדרש (שם, י) למה נלקה על ידי אהרן ולא ע"י משה מפני שהגין עליו וכו', נמצא לפי זה, אם היה היאור נלקה על ידי משה בוודאי הוה על אופן זה שהיאור נשאר מים כדמעיקרא וביד המצרי נהפך לדם, מפני שאינו כדאי שילקה על ידו כדלעיל, ואם היה נלקה על ידי אהרן בוודאי נהפך כל היאור לדם, דאם לא כן קשה למה לא נלקה ע"י משה, וכבר ידוע שבהתראה כתיב "הגה אנוכי מכה במטה אשר בידו" (שם ז, יז) ובמעשה כתיב "אמור אל אהרן" (שם, יט) וצוה לאהרן ללקות היאור. ועפ"ז יובן, בשם אדוני אבי ז"ל. ע"כ.

ביאור: דאם נשאר היאור מים, אין הכרח שהדגים הגדולים מתו, ומה שקטנים מתו הוא קללה נפרדת, ואם היאור נהפך כולו לדם לא יתכן במציאות ע"פ טבע שישארו הדגים הגדולים להתקיים.

ומיישב שם הגבולת בנימין' בטוטר"ד עפ"י קושית האברבנאל ובמופתים זה הדם, דמשמע שהיה בדם יותר ממופת אחד, וברם היה לכאורה מופת אחד ולא יותר ואכ"מ.

בשינוי הלשון לקח

בקובץ אחרון (ק"ה) ג"נ ו"הרה"ג ר' ישעיה למלסקי שליט"א בשינוי הלשון - דהפסוק "וזה הדבר אשר תעשה להם לקדש אותם לכהן לי לקח פר אחד" וגו' (שמות כט, א) - אמאי כתיב דייקא "לקח" ולא 'קח'. ע"כ.

הנה, מאי דאיתא בתרגום יונתן בן עוזיאל שיקח שאינו מן הכלאים למד זאת מדכתיב "לקח"; ע"פ דבריו הק' ד'אגרא דכלה' (פרשת תצוה), וז"ל: "לקח פר אחד" כו'. בת"י: סב תור חד בר תורי דלא עירובין' - היינו שלא יהיה מן התערובת מכלאים, אבל איני יודע מהיכן למד לדרוש זה בכאן. ונ"ל דדרש לה מן המסור': "לקח" תרין, דין, ואידך: "לקח בגדו כי ערב זר" (משל כ, טו), כמו לשם לא טוב עשה שהיה ערב (לשון תערובות, שורשו שנתערב בין המלוה והלוה), כן בכאן לא טוב התערובות.

החותם בכרכה שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה

אהרן שושיצקי

בני ברק יצ"ו

בענין האדנים למשכן

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל, ירושלים, שלום וישע רב.
 בקובץ שיצא זה עתה, שנה כ, גליון ג (ק"ו), שבט-אדר תשס"ה, נתפרסם בעמ' קל-קלא, מאמרו של הרב יוסף פפיש, 'האם האדנים היו מלאים או חלולים'. המתכבד מבקש מאת הקוראים שייעבירו את תגובתם למערכת.

ובכן, הואיל והמתכבד ביקש זאת מאת הקוראים, הריני למלא את מבוקשו. השאלה היסודית היא כיצד לקיים את משקל האדן עם מידותיו, כיון שלכאורה הרברים אינם הולכים זה עם זה. שאלה זו נדונה כבר מספר פעמים, והוצעו לכך מספר תשובות, וביניהם גם התשובה שהאדנים היו חלולים, והיא תשובתו של בעל החזון איש שהובאה ע"י ר"ח קנייבסקי, ברייתא דמלאכת המשכן, טעמא דקרא, בני ברק, תשכ"א, דף קמט. ניתנו תשובות נוספות, ואין טעם לחזור ולפרטם כאן. אסתפק אפוא רק בציון החכמים ובמקורות, שבהם נמצאות התשובות לשאלה זו, ואידך זיל גמור. ואלה הם:

ר' יעקב יהודה, 'אדנים במלאכת המשכן', סיני נח (תשכ"ו), עמ' קה-קיג.

ר' יעקב גרשון וייס, בספרו מדות ומשקלות של תורה, ירושלים, תשמ"ד, עמ' קעה, תג.

ר' צבי ויינברגר, 'רבע אצבע כשיעור עובי דופן האדן', בד"ד, כתב עת לעניני תורה ומדע, 2 (תשנ"ו), עמ' 11-19. המחבר ציין בהערותיו שבעמ' 19, לאלו שדנו בשאלה זו, ושם נמצאים עוד שני חכמים שעסקו בזה, אלא שמאמריהם נדפסו באנגלית ולכן לא הבאתים כאן.

ר' אשר דוד מיערס בספרו מלאכת המשכן וכליו, תשס"ד, דן בצורת האדנים בדפים שי-שיב, ומנה את השיטות השונות. בדף שיא סע"א הביא את דעת החזון איש מספרו של ר"ח קנייבסקי טעמא דקרא ריש פירשת פקודי, ודן קצת בכך.

לסיום, יש לציין כי הראשון, עד כמה שידוע לנו לעת עתה, שהעלה שאלה זו הוא ר' יצחק אלאחדב מחכמי ספרד וסיציליה במאה השנייה לאלף הששי [הרחבתי עליו את הדיבור במבואי להגדה של פסח, פסח דורות, לר"י אלאחדב, שיצאה לאור ע"י מכון בית אהרן וישראל, ירושלים, תש"ס]. בחיבורו לשון הזהב שפרסמתי בכתב העת בד"ד, 12 (תשס"א), עמ' 5-34, הוא דן בחישוב הזהב הנצרך למלאכת המשכן, ובסוף דבריו, עמ' 32-34, הוא דן בשאלת האדנים. ראה גם מה שכתבתי שם בעמ' 12-13.

בכבוד רב

יעקב שמואל שפיגל

פתח תקוה

בענין אם האדנים היו חלולים

למערכת הקובץ "בית אהרן וישראל" הנכבדה, שלום וברכה.

בקובץ האחרון (גליון ק"ז - שבט אדר תשס"ה) בעמ' ק"ל-קלא העלה הכותב הנכבד דהאדנים לא היו מלאים כסף אלא היו כמין קופסא עם דפנות של כסף ובפנים חלל ריק עכתו"ד.

רציתי להעיר דאמור"ה הגאון רבי יחיאל בויס שליט"א רב דביהמ"ד "נוה הורים" דפעיהק"צ, כבר דיבר מזה במאמרו "הערות וביאורים מחודשים, בעניני מקדש וקדשים" שנדפס בקובץ "זכור לאברהם" [ביהמ"ד ישיבת אליהו - מכון ירושלים שלוחת חולון] שיו"ל לשנת תש"ס [ורצ"ב צילום מהמאמר] וז"ל שם [עמ' תקפ"ב].

"בשבת דף צ"ב ב', ת"ר תרוצים היו קרשים וחלולים היו האדנים. והנה לפום ריהטא הוה אמינא דהך חלולים היינו דכל האדן היה חלול ולא רק המקום שנכנסו ונתקעו בו ידות הקרשים (אלא דשם היה חלול ומפולש לגמרי). אמנם מפישי"י שם וכן במאירי שם, לא משמע כן וצ"ב.

ומצאתי בס"ד לאדונינו הפרמ"ג בספרו ראש יוסף בפסחים דף ל"ד ע"א ברש"י ר"ה לול קטן וכו', שכתב וז"ל, והנה לשון חלול מורה על דבר המקורה (כמו נבוכ לוחות) לא על דבר שאין מקורה למעלה

ולרש"י שפירש שחלון זה היה בבנין וכו' אין מלת חלול מבואר וכו' עכ"ל של הראש יוסף, ונמצא לפי"ז דרש"י לשיטתו מפסחים שם, לא פירש כן בשבת כאן, ולהראש יוסף שפיר י"ל כדברינו.

ואם כנים אנו בדברינו (לולי משמעות ד"ק של רש"י והמאירי), ארוחנא בזה ליישב מה שעוררנו ללכאוריה היאך יתכן דככר כסף אחד שהוא 3,000 שקלים - יספיק לאדן שלם שהיה ארכו אמה וגבהו אמה רחבו 3/4 אמה, אך אי נימא כנ"ל האדנים חלולים בכל שטחם א"ש. שו"ר שקושיא זו הקשה החזון איש זצוק"ל ומה שחירצתי מובא להגאון מוהר"ח קנייבסקי שליט"א בספרו טעמא דקרא פ' פקודי עמ' קמ"ט ע"ש וחראי נפשיא. וידידי הג"ר יצחק ישעיה ווייס שליט"א ראש ישיבת אלכסנדר העירני דלפי מש"כ מרנא התת"ס זי"ע בריש פ' פקודי (עמ' ק"ס טור א' מרפה"ס) דבכלי המקדש נעשו בהם נסים, דנעשו מדבר מועט מאפס ואין, ורוח ה' נוססה בהם ע"ש היטב בד"ק, וא"כ א"ש גם לני"ד עכ"ד, ויש לציין מזה עוד למש"כ בשם משמואל בפ' פקודי עמ' של"ב מרפה"ס ע"ש היטב. ע"כ מלשון אממ"ר שליט"א שם.

בברכת התורה ובכל חזונו ברכות

הבח' שלמה ולמן בוים

ישיבת צאנז-קרית צאנז, נתניה

הרבי רבי יהונתן אייבשיץ זל"ה

כבוד המערכת הנכבדה הע"י.

ברצוני לפרסם בכמה נכבדה זו ידיעה חשובה שנקלע לידי בדרך מקרה בעזה"י.

בענין הרדיפות שהיה להרבי רבי יהונתן אייבשיץ זל"ה, מח"ס אורים ותומים וכו"פ ועוד.

בשיח שרפי קודש חלק ד' עמוד ג"ח ערך רבי יהונתן אייבשיץ אות ב' כתוב: שמעתי מהרב הג' מ' יצחק בצלאל מורשא שו"ב ששמע מאביו הרה"ח פנחס לייבוש ז"ל מלאדו ששמע מזקיני הרה"צ מוהר"ח זצ"ל מאלכסנדר שסיפר בשם הרבי רבי בונם זצלה"ה אשר סיפר בשם הרבי מלובלין זצלה"ה שהפליג מאוד בשבח הרבי ר' יהונתן זצלה"ה ואמר שהיה להרבי ר' יהונתן נשמת ר' אליעזר הגדול (ר' אליעזר בן הורקנוס) ואמר עס אינו א רחמנות אויף די נשמה ווען זי קומט א אראפ אויף די וועלט, האט זי נעבך קיין מנוחה נישט ומש"ה היה להרבי ר"י מחלוקת עכ"ל.

אכן שמעתי מהג"ר פישל רבינוביץ שליט"א ראש ישיבת רוזין י"ס (באור לכ"ו אד"ב תשס"ה) ששמע מהג"ר זאב מינצברג ז"ל רב"ד ב"ד חסידים בירושלים, שאמר ששמע מיהודי בשם רבי פסח שהיה רב בירושלים (והגר"פ רבינוביץ לא שאל לר"ז מינצברג מיהו היהודי הזה אך אמר שהיה רב בירושלים) ששמע מאביו. ששמע מהרה"ק בעל מח"ס עץ הדעת טוב. (תלמיד המגיד ממזריטש) ששמע מהמגיד ממזריטש זי"ע"א שהבעש"ט אמר לו כי סיבת המחלוקת על הרבי ר' יהונתן אייבשיץ שבא לתקן מה שחטא יונתן בן גרושם (בן משה רבינו) שמכר עצמו לע"ז כדי שלא יצטרך לבריות כמבואר בב"ב ק"י. לכן סבל רבי יהונתן רדיפות כדי לתקן חטא זה.

וראה זה פלא שמצאחי בספר דרך הנשר חולדות רבי נתן אדלר, אוח ל"ב מעתיק מכתבי רבי עקיבא יוסף שלזינגר מירושלים בספרו שמרו משפט חלק ב' דף עב: בשנת הכת"ר לפ"ק כאשר אז היינו יושבים בטיקס ובערב פסח וכו' אחרי תפילת שחרית בא איש אחד מאזען בשם ר' אליעזר ב"ר שמעון משה ממדינת טיבעט (שהיא בין יפאן וחניא) כן אמר, ודבריו היה רק בלשוה"ק אלינו ובקשתו היה מן מו"ח הה"ק מו"ה הלל ליכטנשטיין זצוקלה"ה להיות אצלו פסח בלבד וכו' ולא אכל כליל פסח כ"א כשיעור כוית מצה ושוב לא אכל כל הפסח עוד מצה וכו' והדברים אשר שמעתי ממנו וראיתי אותו החג אכתוב קצת אשר בזכרוני ונרשמ אצלי. וגם אני איני אוהב להיות פתי יאמין לכל דבר אך לא מצאתי מקום על חשד או פניה כ"ש בו וכו' ואמר לנו כי הוא משולח ובא בטעם כמוס על פי מצות הראשים באשר אביו הוא ראש בשם ראש הב"ד, וכניהם הם במספר לערך צ"ו אלפים ב"י, תחת דגלם וסדר הנה עם שרי עשרה שרי חמישים שרי מאות אלפים וכו' ועליהם ראש הנשיאים אשר הוא מקובל ובעל רוה"ק והוא מנהיג הדור ע"פ הוא נעשה כל דבר צדיק מושל ביראת אלוקים ולא לבד לשפוט את עצתם כ"א לדעת ככ' בני יששכר יודעי בינה לעיתים מה יעשו ישראל בכל הגולה ואצלו ספר בשם האב"יב ר"ח אחינו בני

ישראל בגולה וממנו מועתק נשלח אל הנשיאים ומהם לשרים ככל הנצרך לדעת וכו' ואעתיק במקצת מסי האביב מהנוגע לדעת בדורנו וז"ל: ר' נתן אדלר ותלמידו ר' משה סופר מפ"ב מקובלים בנסתר, רנ"א רצה לפסול השוחטים ורפד"מ ולהכניע חותם הס"א ששורה על שוחטים פסולים בסוד על חרבך תחיה, ואלמלא השיג כל רצונו היה משיח אך הס"מ העמיד עליו דורפים קצבים והוצרך לברוח מפ"פ וכו' ועל ר' יהונתן זצ"ל כתב נשמת יהונתן בן גרשום ועל שטעה עצמו בגלגול הראשון ואמר נוח לו לאדם למכור עצמו לע"ז ולא יצטרך לבריות על כן סבל כ"כ שיצא עליו שם רע וכפרת עון לע"ז וכו' עכ"ל הרי שהעלה ג"כ בשם אדם פלאי זה, כי רבי יהונתן אייבשיץ הוא תיקון נשמת יהונתן בן גרשום. וכדברי הבעש"ט שהובא לעיל והן כי אין לנו שייכות עם ענינים אלו, ראויים הדברים להקבע ברפוס למען יעמדו ימים רבים.

ביקרא דאורייתא
שלמה זלמן שמעיה
ע"ה"ק ירושלים תובב"א

בענין קרש שזכה להנתן בדרום

לכבוד מערכת "קובץ בית אהרן וישראל".

ב"משך חכמה" פר' תרומה עה"פ וארבעים "אדניהם" כסף (פרק כ"ו פסוק כ"א) כתב: יתכן דאמר בירושלמי שבת פ"י"ב (ה"ג) דקרש שזכה להנתן בצפון כו', וראים אנו דצפון קדוש יותר מדרום, ואדנים שהיו לצפון מוכרחים להיות בצפון ואינם רשאים לשנותם לדרום משום דאין מורידין בקדוש וכו' אבל בדרום כתיב "אדני" כסף (פסוק י"ט) משום דרשאי לשנותן לצפון דמעלין בקדוש ודו"ק, עכ"ל.

ועיין בירושלמי שם וז"ל אלא איזהו קרש זכה להנתן בצפון ינתן בצפון "בדרום ינתן בדרום", ע"כ. ולפי"ז קשה מאד להבין דברי המשך חכמה דהעתיק רק ריש דברי הירושלמי ולפי"ז ביאר דקרשי צפון היו חשובין יותר מקרשי דרום משא"כ קרשי דרום דמעלין בקדוש, כשכאמת סיים בירושלמי דקרשי דרום מקומם רק בדרום ומשמע דשני הצדדים שוין, וכ"פ שם בקרבן העדה וז"ל ינתן בצפון - ששם השלחן, ינתן בדרום - ששם המנורה, ע"כ.

[ואפשר דלולא דבריהם ה' עוד י"ל דדרום חשוב יותר כידוע מה שהמנורה והשמן מרמזין על חכמה, והשלחן מרמז רק על שלחן מלכים ואכמ"ל, אבל לומר דצפון חשוב יותר מדרום ק"ק להבין בלא הסתירה הנ"ל].

וה' יאיר עינינו בתורתו.

ככבוד רב
מוביה מ. עהרנרייך
סטולין קארלין

בענין קדימת נעל שמאל לימין בסגירה ע"י סקוטש

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל, שלומכם יסגא.

בקובץ האחרון (ק"י"ה עמוד קסו) כתב ידידי הרה"ג ר' שלמה זלמן מרק שליט"א בענין קדימת נעל לסגירה בסקוטש ויסד שאלה זו על פי פירוש הפסוק "וקשרתם לאות על ירך" והרחיב וביאר שם הדברים יפה ורצה לומר דלפי המהרי"ט דוקשרתם הוא קשר דוקא א"כ באופן שאין קשר אלא סקוטש אין ענין להקדים של שמאל אבל אם נאמר דוקשרתם לאו דוקא קשר אלא ההידוק א"כ אף בסקוטש שהוא הידוק נקרא "וקשרתם" ומקדים של שמאל ע"כ.

ורציתי להעיר בדבריו ולהאיר כדרכה של תורה דהנה יסוד הלכה דקדימת נעילה של ימין וסגירה של שמאל תחילה הוא גמ' מפורשת בשבת דף סא. וז"ל דאמר רבי יוחנן כתפילין כך מנעלין מה תפילין בשמאל אף מנעלין בשמאל מיתבי כשהוא נועל, נועל של ימין ואח"כ נועל של שמאל... אמר רב נחמן

בר יצחק ירא שמים יוצא ידי שתייהן ומגנו מר בריה דרבנא היכי עביד סיים דימיניה ולא קטר וסיים דשמאלה וקטר והדר קטר דימיניה" ע"כ והנה לפי פשוטות הגמ' יוצא שלדעת ר"י יש ענין להקדים בנעילה את השמאל כתפילין ששמים על יד שמאל והברייתא ס"ל שיש להקדים את הימין וע"ז אומר ר"נ בר יצחק ירא שמים יוצא ידי שניהם שנועל של ימין תחילה ואח"כ של שמאל וקושרו ואח"כ קושר של ימין [וכן מצינו בברכות דף ל"ט. שר"נ בר יצחק יוצא ידי שניהם ברין קרימת ברכות כפרוטה ופלוטה שמברך על [שניהם] וכן פוסק בטור סי' ב' ע"פ סברא זו וז"ל - אחר שמביא סוגיית הגמ' - "הלכך לצאת ידי שניהם נועל של ימין תחילה וקושר של שמאל תחילה" ע"כ וכן בשו"ע סי' ב' סעיף ד' פוסק הלכה זו שיועל של ימין תחילה וקושר של שמאל תחילה והט"ז שם ס"ק ג' מביא הטעם וז"ל "ינועל של ימין דיש חשיבות לענין בהן יד ובהן רגל, ושמאל יש בו נמי חשיבות לענין תפילין... אלא דר"נ ב"י אמר ירא שמים יוצא ידי שניהם ויחלוק לכל אחד מעלה דהיינו הקשירה של שמאל תחילה לצאת דעת רבי יוחנן וכו"ר"נ ב"י אי"ב אינו תלוי בענין של קשירה דוקא אלא באיזה סוגר שיהיה יש ענין להקדים של שמאל כדי לתת מעלה בענין של שמאל [אזיה נ"ל לומר בדרך אפשר שאף בשאר בגדים ס"ל לר"י שיקדים של שמאל וכן גם יש הנהגת ר"נ ב"ר יצחק והא דנקט דוקא נעלים ולא אמר כן בשאר בגדים וכן כל הפוסקים נקטו נעילה משום דבשאר בגדים לא שייך כ"כ הלכה זו דלא מצינו שיש שני בגדים אחד מיוחד לימין ואחד מיוחד לשמאל חוץ ממנעלים ועיין במג"א סי' ב' ס"ק ג' בשם ספר הכוונות שיש ענין להקדים בחלוק צד ימין תחילה וכן מביא בשו"ע הרב ובמ"ב מביא ג"כ טוב שישים שני צידי המלבוש ביד ימינו וילבש לימין ואח"כ של שמאל ועכ"פ הא דלא מובא זה בגמ' ולא נפסק זה בברור כנעילה נ"ל לומר שישם שהוא אנו אחד ולא שייך כ"כ הטעם כמנעלים וכנ"ל ואיה"נ אס' הם שני בגדים [כפוזמאות שנהוג ללבוש כיום] הדין הוא ממש כנעילה שישים קודם של ימין ואח"כ של שמאל ויקשר של שמאל ואח"כ של ימין וכן מביאים הפוסקים ערוה"ש ושו"ע הרב ועיין עוד לקמן שאכתוב לשון הקצושי"ע).

והנה בתוס' שם ר"ה וסיים דשמאלא מביא וז"ל אומר ריב"א דרוקא לענין קשירה הוא דחשיבה של שמאל טפי משום דחשיבות תפילין היא בקשירה אבל איפכא לא, ולהאי טעמא יש לנועל של ימין תחילה במנעלים שאין בהם קשירה עכ"ל ועיין בב"י סי' ב' וז"ל ואיכא למידק לרב נחמן בר יצחק דפסק רבינו (בטור) כוותיה יאך יוצא ידי שניהם אלא כיון דנועל של ימין תחילה היה דלא כרבינו יוחנן וכי הדר וקטר דשמאלא מביא ראש איהו ויש לומר דרבי יוחנן נמי לא אמר להקדים שמאל תחילה אלא בקשירה דוקא דחשיבות שמאל בתפילין הוא בקשירה ואפילו את"ל דרבי יוחנן סבר דגם בנעילה יש להקדים של שמאל מ"מ כיון שכל ראייתו של רבי יוחנן היא מתפילין, דחשיבותא דשמאל בהא הוי בקשירה כיון שאנו מקדימין קשירת שמאל שפיר נפקי מדרבי יוחנן וכן הם דברי החוספות עכ"ל וכן מביאים האחרונים וז"ל בעל הקצושי"ע סי' ג' הלכה ד' לפי שמצינו שהימין היא חשובה בתורה לענין עבודה ולענין בהן יד ובהן רגל של מלאים ולענין מצות חליצה לכן בלבישה ובשאר דברים לעולם יקדים של ימין לשל שמאל... ואך לענין קשירה השמאל חשובה יותר מפני שקושרין עליה את התפילין ולכן כשצריך לקשר יקשר של שמאל תחילה ואח"כ קושר של ימין וכן בשאר בגדים (ומציין שם המקור בב"י) ולפי הנ"ל היה נראה דהא דקושרים של שמאל תחילה הוא דוקא בענין קשירה ולא בסגור אחר והלום מצאתי בספר "משנה הלכות" מדור התשובות חלק י"ג סי' ג' שנשאל על שאלה זו - נעלים כלי שרון נעל וסגורים על ידי רוכסן, תלוי זה במחלוקת דרש"י ותוס' דלפי רש"י העיקר בהקדמת הקשירה של שמאל כדי לצאת ידי שניהם ולכן צריך להקדים לסגור של שמאל תחילה אף ברוכסן שאינו קשירה כיון שבזה הוא גומר הנעילה בשמאל תחילה ולפי תוס' לכאורה נראה דתלוי בקשירה דוקא כתפילין א"ב ברין שאינו קושר, לכאורה הו"ל מנעלים שאין להם חוטי קשירה ונועל של ימין ע"כ ומסיים שם ומהיות טוב ודאי כדאי לקיים שיטת רש"י וכנראה פשטא דשמעתא [ועי"ש בהמשך שמדייק כמה הפלינו רבותינו בענינים אלו עד כדי כך שאם ר"י היה נועל של ימין תחילה לא היה נועל של שמאל אח"כ לטעמיה דשמאל חשיבה יעווי"ש] ע"כ.

אולם נ"ל לומר דודאי ס"ל לתוס' דיש ענין בעצם הקדימה דשמאל כדעת ר"י וכפשטא דגמ' ומה שנתן טעם בקשירה דשמאל כתפילין הוא מכיון דהיה אפשר לומר להיפך שיועל של שמאל תחילה ואח"כ של ימין ויסגור של ימין תחילה ואח"כ של שמאל דהיינו שיוצא ידי שניהם באופן ההפוך וע"ז אומר הריב"א שיש ענין בקשירה דשמאל כתפילין ולכן לא יעשה הפוך וכן מדויק ממש לשון התוס' שמסיים דבריו "אבל איפכא לא" שלכאורה אינו מובן כ"כ אלא ודאי זה כוונתו וכן משמע בב"ח שלמד כן בתוס' שמביא באות ד' וז"ל וכמו שכתבו התוס' דמהאי טעמא לא עבדינן איפכא לנועל בשל שמאל

תחילה ולקשור בימין תחילה וכן שם בחידושי מהר"ח והגהות (על הטור) אות ג' והא דלא עבדינן איפכא לנעול של שמאל תחילה ולקשור תחילה בימין משום דעיקר קדימת שמאל לא מצינו רק בתפילין שהוא בקשירה וכמו שכתב הב"י ע"כ, משמע שלמד בסברת התוס' דקשירה דשמאל כתפילין הוא רק שלא יעשה איפכא אבל בעצם הטעם של להקדים שמאל הוא משום דנב"י וכדי לצאת דעת ר"י דס"ל של שמאל תחילה. וכן הב"י בעצמו מסיים בתירוץ השני דר"י ס"ל דגם בנעילה יש להקדים של שמאל אלא שגם בקשירה יוצא דעת ר"י משום שבוה הוא דומה לתפילין.

ואילו בפמ"ג משי"ז סק"ג, בפירוש הרביעי מפרש במהלך אחר לגמרי דהיינו כתפילין כך מנעלים מה מצינו בתפילין שלובש קודם של יד ואח"כ של ראש שהוא חשוב יותר אף בנעילה מקדים של שמאל תחילה ואח"כ של ימין שהוא חשוב יותר ע"כ והנה הוא לומד בדעת ר"י בזה שהוא מקדים של שמאל אינה משום שהשמאל הוא חשוב בעצם אלא הוא רק משום חשיבות דימין ולכן לובש קודם שמאל שאינו חשוב ואח"כ הימין שהוא חשוב יותר וכן נב"י שמביא שירא שמים יוצא ידי שניהם ומקדים בקשירה של שמאל משום לצאת דעת ר"י דס"ל דכדי להחשיב הימין צריך להקדים בשמאל. ולדבריו ודאי עיקר הקדימה הוא בנעילה עצמו.

ומצאתי בא"ר שמביא בהאי דמקשים המפרשים דהלא הגמ' שם מביא בהמשך דעת רב אשי דהוא בתראה שלא קפיד כמה להקדים ולמה לא פסקו בעלי הטור והשו"ע כוונתה כשאר הפוסקים דס"ל כרב אשי שאין ענין להקפיד ומה שרוצה יקדים ולמה פסקו כרנב"י ותירץ דאפשר לפרש דרב אשי ס"ל ג"כ כרנב"י שצריך לצאת ידי שניהם ומה שלא קפיד הוא רק בזה אם נעילה קודם בימין וקשירה קודם בשמאל או להיפך נעילה קודם בשמאל וקשירה קודם בימין ולא ס"ל לרב אשי כדעת התוס' ע"כ ומשמע שלמד ג"כ בסברת התוס' כהב"ח דהא דקשירה דשמאל כ"תפילין" הוא רק משום דלא איפכא וע"ז לא קפיד רב אשי אבל בעיקר הדברים יש ענין להקדים של שמאל בעצם הנעילה ולא עוד אלא אף רב אשי דהגמ' מביא דלא קפיד כלל מ"מ ס"ל ג"כ כרנב"י שירא שמים כלל מ"מ יוצא ידי שניהם ומתנהג שמקדים קצת בימין ומקדים קצת בשמאל אלא שע"ז לא קפיד אם הנעילה בימין והקשירה בשמאל או היפוך.

היוצא לנו מדברינו דברים מפורשים דלכו"ע (מהרי"ט, רש"י, תוס') ס"ל שיש ענין להקדים של שמאל. וירא שמים יוצא ידי שניהם ולובש של ימין תחילה וקודם של שמאל תחילה ואף שאין קשר ממש ע"י חוטי קשירה אלא בכל סוגר שהוא כגון בסקוטש או ע"י רוכסן יסגור של שמאל תחילה כדי לצאת דעת ר"י דס"ל שצריך להקדים של שמאל תחילה.

וה' יאיר עינינו בתורתו וידבק לבנו כמצוותיו.

ביקרא דאורייתא
אלתר חיים בדרמך

הערות שונות

אל מעכ"ת העושים במלאכת הקודש חו"ר קובץ בית אהרן וישראל. שלו' רב. רצו"ב מהנלע"ד מה שיש להעיר בהנרפס בגליון קט"ו מחרש תשרי וחסון ובגליון קי"ז מחרש שבט ואור ש.ו. וזה החלי:

הערות בקונטרס חזון למועד למהרי"י אלגאזי וללה"ה

במרור גגות בגליון קט"ו נדפס קוני' חזון למועד להגמ' ישראל יעקב אלגאזי ז"ל שהי' אב"ד ירושלים, ויש להעיר ולהאיר לפנים ריהטא כמה הערות כדברי ק':

א. בסעיף י"ב הביא מרבי אליעזר בן ארחא בשם רבני צפת יע"א שהורו לבחורים העולין לארץ ישראל לעשות יו"ט אחד כדין בני ארץ ישראל אע"פ שדעתם לחזור, מטעם שאפשר שאם ימצאו להם נישואין גנונים יקבעו דירתם בארץ ישראל. והביא שכי"ה בס' הלכות קטנות למהרי"י חגי' זלה"ה ח"א סי' ד' מהאי טעמא שאם יודמן לו שם אשה הגונה וכו' והרי תרא כאילו נשא אשה דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. וזה צ"ב לכאורה דעל אותו הדרך הוה לן למימר נמי לאידך גיסא דהרי ראוי הוא נמי לשוב לחו"ל וארובה מסתבר כן טפי משישאר באר"י, וא"כ אמאי לא יתחייב לכה"פ מהאי טעמא דכל הראוי וכו' לנהוג איסור ביו"ט שני כדין שאר בני חו"ל, וצ"ב.

ב. מש"כ בתוך הדברים בסימן י"ד ד"ה ושם, בזה"ל: והכא נמי הוואה את בן חוץ לארץ מצוה לעשות מלאכה כיום טוב שני אתי ולזולתי ביה, עכ"ל. וצ"ע בעיקר דבריו דלכאוי הוי שבות דשבות. ובחסמ' יל"ע בדבריו לכאוי אמאי נוצר לאתווי להכי ואמאי לא נקט הטעם כפשוטו דהבן חו"ל עצמו אסור להורות לבן ארץ ישראל לעשות מלאכה שמא יבוא הוא עצמו לעשות, וכבשאר אמירה לנכרי, וצ"ב.

ג. שם סעיף ט"ו ד"ה ולפי מה שכתבנו (קמא). ראשיתו נלקח מראשית ד"ה שלאחריו וטופו מסוף ד"ה שלפניו ולית ליה מדיליה ולא מידי, וא"כ כל ד"ה זה הוא טעות גמור ויש להעביר עליו קולמוס.

ד. סעיף י"ז בהנהגים שלא לאכול אורז כפסח דאסורים לבשלו משביע של פסח שחל להיות מערב שבת לשבת, לכאוי אינו שייך כל עיקר לחילוקי הדינים רבני חו"ל ובני ארץ ישראל, וצ"ב מאי שייטי לקנטרסו זה, וצ"ב.

ה. בסעיף י"ט כתב לצדד הדרעת נוטה דהיכא דאיכא כוס אחת ורוצה בן חו"ל לקיים בו דין כוס א' מארבע כוסות ירו"ט שני של גליות ובן ארץ ישראל רוצה לעשות הברלה על אותו הכוס, וקודם בן אר"י כיון דהבן חו"ל בלא"ה אין יכול לקיים מצות ד' כוסות כתקנתה. ולפי סברתו זו לא יובן מה שכ' לאתמ"כ בסעיף כ' דהיכא דאית להו ארבע כוסות ורוצה הבן אר"י ליקח א' מהן להברלה עדיף הוא על הבן חו"ל כיון דא"א להברלה שתהא על הפת משא"כ קידוש, ולכאוי כל האי טענה שייכא רק כלפי מצות קידוש, אך להנתבאר בסעי' י"ט נמצא דמפסיד בכך מהבן חו"ל להמצוה דד' כוסות שמעתה לא יוכל לקיימה, וצריך עיון גדול.

ו. בסעיף כ"ה אחר הביאו דברי ההלכות קטנות ח"א סי' ד' שיכולים בני חו"ל לצרף עצמם מבני אר"י למגין ביר"ט שני של גליות לבעבור ויכולו לקרוא בס"ת ולהחפול בצבור תפילה של יום טוב, עמד הגהמ"ח דזה צ"ע לכאוי מהא דקיי"ל גבי המתענים על כל צרה שלא תבא על הציבור דבליכא י' המתעניין באותו ביהכ"ס אין קורין בתורה ואינן רשאים לקבוע ברכה ולא מהני מה שיצרפו ג' שאין מתעניין עמהן, ורצה לומר דס"ל להלכות קטנות דיש לחלק בין יו"ט שני של גליות שהיא חובת היום לכל העולם מבני חו"ל ולא דמי לתענית דא"א באותו מקום בלבד, עכ"ל. והנראה לבאר בזה בפשיטות והנה בתענית הנ"ל על כל צרה וכו' הדין דגם אם איכא י' מתפללין המתענים אם לא נקבעו לתענית יחדיו מלכתחילה אלא עשתה נודמנו לביהכ"ס אחד אין מצטרפין להנייל (ועי' תשובות והנהגות להגר"מ שטרנבוך ח"א קנ"ג וח"ב צ"א), ומאיך גיטא נקטו הפוסקים (באו"ח תקס"ו) דבד' תעניות הקבועות מדרבנן סגי בו' המתעניין ואפשר לצרף אליהם ג' שאין מתעניין. והנראה עולה מכ"ז דב' דינים חלוקים נינהו דין ציבור ודין עדה, והיינו דהרוצים ליקבע כציבור לאיזה דבר בעינן דיהיו עושה בפועל ויקבעו עצמם מעיקרא לדבר זה וכגון בתענית שקבלו עליהם מעצמם וכנ"ל, משא"כ היכא דקביעותם כציבור לא בהו תליא אלא מתקנת חכמים היא, א"כ לא מיבעיא להו עשרה כי היכי דליהו ציבור לדבר זה, אלא דמטעמא דכל דבר שבקדושה לא יתא בפחות מעשרה בעינן שישלימו עוד ג' אף שאינם מאותה הקביעות כי היכי דליהו עדה, ופשוט.

ז. בסוף סעיף כ"ז הביא מי שרצה לומר בטעם המנהג לקרוא לתורה בני חוץ לארץ דלא שייכי בקריאת אותו היום, דסמכו על סברת ר"ת דס"ל דנשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמן אע"ג דיאין מצוות בהן. וצ"ע טובא לעני"ד דהלא ר"ת גופיה ברי"ה דל"ג ע"א חוד"ה הא. בהדי דעסיק בהאי דינא דברכת נשים אמ"ע שהו"ג, כתב בסוה"ד דברכת העולים לתורה לא שייכא כלל ועיקר להא דנשים מברכות על מ"ע שהו"ג, יעוי"ש, וצ"ע.

דרשת ר"ע על כל קוץ תילין של הלכות

בגמ' מנחות דף כ"ט ע"ב אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות אמר לפניו רבש"ע מי מעכב על ידך אמר לו אדם אחד יש שעתידי להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו שעתידי לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות. אמר לפניו רבש"ע והאיהו לי אמר לו חזור לאחורך הלך וישב בסוף שמונה שורות ולא היה יודע מה הן אומרים תשש כחו כיון שהגיע לדבר (אחד) אמרו לו תלמידיו רבי מגין לך אמר להן הלכה למשה מסיני תתיישבה דעתו. ובגליון הנ"ל עמ' קי"ז נדפס מכתבו של הגר"ן גולדברג שליט"א והעיר דלכאוי יש להבין איך אמר ר"ע הלמ"ס בזמן שמרע"ה לא ידע מזה, יעוי"ש מה שתירץ. ולכאוי לפי מה שהובא משמיה דרמנא

הגרי"ד זללה"ה הטעם כמה שלא ידע מרע"ה לדרשת ר"ע על התגין דהוא לפמשינת"ה בגמ' דנשתנה הכתב בימי עזרא לכתב אשורית ולכן לא ניתנו התגין לידרש קודם לכן כיון דלא היו בכתב שהי' או, עכת"ד הגרי"ד. ולפי"ז אפש"ל שפיר דקיבל משה את דרשת התגין וכללי לימודן רק דלא הוי ידע מאי קאמר כיון שבכתב דלפניו לא היו תגין, והוה שאלוהו תלמידיו לר"ע מנא לך והשיב להם הלמ"ס, היינו שהקשו מנין לך האי דרשה ואמר להם הדלכה למשה מסיני לדרוש התגין כך. איברא דבעיקר הדברים המובאים משמיה דהגרי"ד יש לתמוה ברתוי מסבא ומגמרא, דאי לא היו תגין בכתב הישן לא יובן אכתי מהיכי תיחי לאנשי אותו הדור איך לעשות התגין והיאך אמר להם ר"ע לתלמידיו הדלכה למשה מסיני היא. וכן צ"ע מגמ' דמנחות הנ"ל בזה"ל: בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות וכו', על כרחינו חזינו דגם בכתב שהיה ביד משה היו כתרים (דהיינו תגין וכדא' אבות ודאשחמש בתגא חלף).

בגדר צריך שישימי לאונו

נסתפק בהליכות שלמה ח"א סכ"ב ס"ד בהא דהקורא צריך שישימי לאונו אי בעינן שישמע ממש או דהוא שיעור בקול שצריך לקרוא ונפק"מ בקורא בקול ומטעם אחר אינו יכול לשמוע ממש. ובגליון הנ"ל עמ' ק"מ רצה רמ"א מינצברג לאתווי ראייה דבעינן שמיעה ממש מהא דקיי"ל בשו"ע יור"ד חרש המדבר ואינו שומע ולא ישחוט לכתחילה כיוון דאין יכול לשמוע הברכה. והנה כמו"כ יש להביא מפ"ק דתרומות מ"ב דחרש המדבר ואינו שומע לא יתרום לפי שאין שומע הברכה. אך לענ"ד נראה דאין להביא מכל הנ"ל ראי' למאי דמספקא לי' להגרשז"א זללה"ה דשמא הוא רק דין לכתחילה בברכות דצריך המברך שישמע מה שהוא מוציא מפיו ובלא זה אינו ברכה, משא"כ בקש"ש כל מאי דבעינן הוא שיהא דיבור וזה תליא בקול ומציאות קול הוא שיהא נשמע אך ודאי אי"צ שישמע דוקא המדבר, ובמק"א הארכת. ומש"כ הנ"ל בסוף דבריו דדוחק לחלק בין ספק הגרשז"א לחרש שאינו שומע דהוי כראוי לבילה, יעוי' בחי' אנשי שם למשניות בתרומות שם.

הערות על הפרפראות למגילת אסתר

א. הטעם שנקראת מגילת אסתר

בגליון קי"ו עמ' קנ"ד הביא הר"י דנדרוביץ קשיית חד צורכא מרבנן המובאת בס' עיני העדה למח"ס שבט מוסר זללה"ה בזה"ל: למה נקראת מגילת אסתר ולא מגילת מרדכי או מגילת אחשורוש, ע"כ. והביא שהק' האמרי אמת בלקוטס עמ"ס מגילה דט"ו ע"א הוא דאמר ר"א אמר ר' חנינא כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם שגמ' ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי, דלכא"ו צ"ב מה שבחו שאומר דבר בשם אומרו ואינו מתכסה בטלית שאינה שלו עד שעל ידו באה גאולה לעולם ותי' האמרי אמת ע"פ המבואר בגמ' שכל הנגלה לנביא כרוח הקדש נגלה ג"כ לשאר נביאים. ובגמ' נתבאר דאסתר כרוח"ק נאמרה שנאמר ויודע הדבר למרדכי, וא"כ אסתר שהיתה מו' הנביאות נודעה מזה ג"כ וא"כ יכלה לומר זאת ממש עצמה וככ"ז נהגה טוכת עין במרדכי ואמרה זאת משמו, והוה השבת המביא גאולה לעולם, עכ"ז האמרי אמת. ועפ"י תי' הר"ד הנ"ל דבשכר זה נקראת מגילת אסתר' על שמה הגם שמרדכי אף הוא נשתתף בהנס. וצ"ב דבזה יתבאר רק אמאי לא נקראת מגילת מרדכי כיון דאף חלק הנס שנעשה ע"י מרדכי נתגלגל על ידי אסתר, ואכתי לא יחיישב חלק הקושיא המובאה לעיל אמאי אינה נקראת מגילת אחשורוש. ואולי כוונת הר"ד בתירוצו דאי"ז טעם לטיבותא כלפי מרדכי בלבד אלא דבגלל הדוכן עיין הנ"ל זכתה שתקרא המגילה על שמה, אך צ"ע דאי"כ גם בלא כ"ז הוה לן למימר בפשטות אמת, ומסורה נפשה על הצלת כלל ישראל זכתה שנקראת המגילה על שמה, וא"ש גם בלא דברי האמרי דכוון, וע"כ דבעינן טעם באסתר כלפי מרדכי ואחשורוש, ודברי הר"י דנדרוביץ צ"ב.

ולעצם הקושיא המובאת לעיל לכא"ו הי' צ"ל בפשטות דכיון שעיקר הנס הי' על ידה, ולזה נכתבה המגילה למען דעת נסי הי' לא לספר כל פרשת גדולת אחשורוש הכתובה על ספר דברי הימים למלכי מדי ופרס, ולכן נקראה מגילת אסתר על שמה, ופשוט.

ובעיקר דברי האמרי אמת זללה"ה יש לתמוה דהנה לכא"ו יקשה אם גם אסתר ושאר נביאים נודעו כל מה שנודע למרדכי כרוח"ק א"כ כמה נתייחד מרדכי שגא' ויודע הדבר למרדכי הלא כמו כן נודע גם לאסתר ושאר נביאים, ועל כרחק לומר או שלא הייתה אסתר נביאה באותה שעה ולא היו עוד נביאים. או באופ"ד דלכא"ו בכל נבואה שנודעת ג"כ לשאר נביאים ודאי יש הנביא המסוים שרק הוא נצטוו לאמר

הנבואה לעם או לעשות מעשה על פיה ופשוט, וזהו שאמר הכתוב ויודע הדבר למרדכי היינו שהוא הנביא שנודעה הנבואה הזאת לו ביחוד הגם ששאר נביאים ג"כ ידעו זאת, וא"כ לא יכלה אסתר לפעול כזה משם עצמה אע"ג שידעה זאת כיוון דא"י נבואה דידה, והדרא קושיית האמרי אמת לדוכתה, וצ"ע. ריש לי מקום עיון אי בכל נבואה אמרינן נודעת לכל הנביאים, עיין בס' מיני תרגומא להגאון ר' ישעי' (פיק) ברלין זללה"ה (בעמהמ"ס קשות מיושב, אומר השכחה, והוספות למסורת הש"ס, וש"ס.), ברעטלויא תקצ"ג. בבראשית כ"ז, י"ג. דרבקה נודעה מהנבואה דרב יעבוד צעיר ויצחק לא ידע מזה, ויל"ע. ולא נתברר לי לע"ע.

ב. "זאת יקר תפארת גדולתו"

בפסוק כהראותו את עושר כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו וגו' (אסתר א, ד) דרשו רז"ל כמגילה רף י"ב ע"א: אריב"ח מלמד שלבש בגדי כהונה כתיב הכא יקר תפארת גדולתו וכתיב התם לכבוד ולתפארת. וברש"י, בגדי כהונה - שהיו בידו שם בגדי כהן גדול שהביא נבוכדנצר מירושלים, ע"כ. והוא ממדרש אסתר רבה (ב' א'). והביא הר"י דנדרוביץ בגליון הנ"ל מס' מבתי תורה שהקשה הגאון מבענדין זללה"ה לגיסו האמרי אמת זללה"ה דאם הלימוד שלבש אחשוורוש בגדי כהונה הוא מגז"ש דתפארת תפארת, זאת מנא להו לחז"ל לדרוש הגז"ש מבגדי כהונה גדולה דייקא והלא בבגדי כהן הדיוט נאמר ג"כ לכבוד ולתפארת, ועיי"ש מה שתיריך האמרי אמת. ורצה הר"י דנדרוביץ לתרץ ע"פ מה שתמה בעל שבת מוסר הנ"ל בהא דכתיב על רצפת כהט ושש ודר וסוחרת, למה לא עשה הרצפה מאותם אבנים טובות שהיו בחשן ובאפוד אדם פטרה וברקת נפך וספיר ויהלום לשם שבו ואחלמה תרישיש שהם ישפה, אם רצה להראות את עושר כבוד מלכותו בהפלגה גדולה כ"כ. ועכצ"ל וכיון דלבש אחשוורוש עצמו בגדי כהן גדול לכך לא הוה ניהא ל"י שמאלו האבנים המעטרות את לבושו יהיו ג"כ למדרס רגליהם של הבאים לסעודה ולכך לא עשה מהם הרצפה, ולכך ילפינן דוקא מבגדי כהן גדול ולא מבגדי כהן הדיוט.

ולא זכיתי להבין ההכרח דשמא היו האבנים הללו יקרות עד למאד ולא הי' באפשרותו לעשות הרצפה מאבנים כאלו, או שלא הי' בנמצא מספיק אבנים כאלו בשביל רצפת כל חצר גינת הכיתן. וצ"ב.

ולעצם קושיית הגאון מבענדין זללה"ה לכאר' י"ל בפשטות דודאי הביא נבוכדנצר מירושלים בגדי הכהן הגדול שנתייחדו בעיניו ולא בגדי כהן הדיוט. ולכך אם היו ברשות אחשוורוש בגדי כהונה ודאי היו הם בגדי כהונה גדולה. וחי' האמרי אמת הוא ג"כ על זו הדרך באופ"א יעיי"ש.

בברכה

יעקב ישראל מקלב

פוניבז

תיקונים במאמר התגובה

בענין תחום שבת בין בני ברק לתל אביב

במאמר "תגובה למאמר בענין תחום שבת בין הערים בני-ברק ותל-אביב" מאת אריאל בוקוולד (ניסן-אייר תשס"ה)

עמ' קמה הפיסקה המתחילה א' הושמטה בטעות.

וכך צ"ל: ובתחילה יש להעיר על דברי המבוא הנ"ל:

א. "שיתכן מאד שאין בכל אורך הכביש קמ"א אמה ושליש וממילא נשארו הערים מחוברות." עכ"ל. יעוין בקונטרס "אגרת הזאת" להגר"ש דבליצקי שליט"א עמ' 8, שם צולם מסמך מחברת נתיבי איילון בענין רוחב הכביש במקום הצר ביותר. אבל למי שמחמצא אף במעט בהכרת מרחק קמ"א אמה ושליש, איך צורך לשום מסמך ומדידה, שהיו הדבר ניכר לעיניים כשופי שיש הרבה שיש הניעור.

ב. "ועיקר הספק הנ"ל מבוסס עפ"י חידוש שנתחדש דא"א לחבר ערים ע"י פגישתן כריבוע." עכ"ל. אמנם בגוף המאמר, עמ' ע"ח, מודה על האמת שלא משמע כדבריו מסתימת הפוסקים: "ואמנם הדבר

צ"ע קצת מסתימת הפוסקים שלא בארו דבר זה כל הצורך ולא פירשו דין חיבור ערים כי אם ע"י חיבורם בקמ"א אמה ושליש.

עמ' קמח (הפיסקה המתחילה א' הושמטה בטעות)

ונראה לענ"ד דאין כאן סתירה, שהרי יש לקיים את הדקדוקים בשני חיבוריו של המאירי, דיש שני טעמים נכונים שלא מרבעים ואח"כ מודדים הקרפף:

א. "אע"פ שאנו מרבעין אותה לענין מידת תחום אלפיים אמה, אין מרבעים אותה לענין קרפף (לשון ס' חידושי המאירי) - סברא בדין בריבוע העיר, ולא נאמר אלא לענין מידת התחום (וכדברי רש"י והר"ח, ע' לקמן).

ב. "אין אומרין למדוד קרפף מתוספת הריבוע" (לשון ס' בית הבחירה) - סברא בדין קרפף, דכל מהות הקרפף אינו אלא סמוך לבתי העיר.

עמ' קנב הערה 01

(התשריט הושמט, והוא חיוני להבנת הדברים) ←

עמ' קנד (פעמיים הושמטו קטעים הפותחים ב-א')

חזינו דנקט החזו"א כמושכל ראשון שאין "עיבור עיר" זה ראוי לחבר ערים כאחת. ולא נטה החזו"א מסברתו זו אלא מחמת ראייה מדברי רש"י. ובדחיה דחוקה לראייה זו, חזו החזו"א לפקפק בדין. וצ"ע סברת החזו"א, מאי גרע עיבור דריבוע העיר מקרפף העיר ששפיר מחבר ערים כאחת. והנה לא זכינו שיבאר החזו"א את טעמו, אבל ניתן להבין דרכו מממה טעמים:

א. סתימת חז"ל וכל הפוסקים שאין חיבור ערים אלא אם קרובות זלו"ז בפחות מקמ"א אמה ושליש, אם כן על כרחן שאין העיבור של ריבוע ושקע ראויים לצרף ערים (ע' חזו"א ס"י קי ס"ק כה, שדקדק בעין זה)...

והנה אף כשדן החזו"א שאכן יש חיבור ערים, דכרוי נסוכים בענין שקע הנוצר ע"י גאס, ולא בענין הריבוע מחוץ לעיר העגולה. וכן כתב החזו"א בכיבור סברתו שם "עיבור שתוך העיר כעיר דמיא" - משמע בהדיא דדוקא בשקע בתוך העיר דן כן, ולא לענין הריבוע משחוץ לעיר העגולה. ולענין צורת שקע דוקא, ולא בריבוע העיר, ניתן לישב קצת שלא יוקשה כ"כ מהסברות דלעיל:

א. מתמעטת הפליאה היאך לא הזכירו חז"ל והפוסקים חיבור זה שהמרחק בין הערים הוא יותר מקמ"א אמה ושליש, שהרי אין מקום שקע מצוי כפי שמצוי מקום ריבוע העיר מבחוץ. [מקום ריבוע העיר שמחוץ לעיגול מצוי הרבה יותר לחבר ערים (אם נאמר שמחבר ערים זלו"ז) מקירבת ערים זלו"ז בפחות מקמ"א אמה ושליש, ע' קרי"א עמ' קמב-קמג והע' לג]. ועוד, כיון שניתן לראות מקום השקע בגדר "בתוך העיר", לא דנו חז"ל על המרחקים, וכמבואר בהמשך (ב).

עמוד קנה

אמנם יש כמה נקודות, שמחמת כל אחת לחוד נופלת פירכתו:

א. צלע ישרה של עיר הקובעת את כוונתו של ריבוע העיר [לדעת החזו"א] היינו אף צלע הלכתית (דמיונית) של העיר, וכפי שבארו הראב"ד, הרשב"א והריטב"א (בחיידושים לעירוויין נה). בדין עיר העשויה כמין קשת שהיור (הדמיוני) הנמשך מרגל אחת של העיר על הרגל השניה קובע את כוונתו של ריבוע העיר, וכן הביא החזו"א (ס"פ פ לרף נד:). והנה הבליטה בקו של חוף הים כיפס נראית כצורת "בית יוצא... מוציאין את המידה כנגדו" (עירוויין נג). ופרש"י "מוציאין את המדה כנגדו - אם בליטות הללו אצל קרן מזרחית צפונית - רואין כאילו יש בליטה אחרת כנגדה בקרן מזרחית דרומית וחוט מתוח מזו לזו". וכ"כ הטור (ריש ס' שצח): "יש בה מקומות בולטין ממנה (מהעיר), רואין כאילו חוט מתוח על פני כולו כנגד מקום החיצון הבולט ממנה". ולפי הנחיות אלו יש למשוך קו מידת העיר כנגד בליטת יפו במקביל לצלע הבתים של ת"א הסמוכים לים. קו הלכתי זה נמשך ישר כהמשך של הצלע המערבית של יפו, וביחד מהוים קו ארוך וישר למשך כל אורך הצלע המערבית של ת"א-יפו (ע' קרי"א עמ' קנג בתצלום הארזי של ת"א מאותו זמן), ונראה לכאור' שצלע זו כודאי אראיה לקבוע את כוון ריבועה של עיר (לדעת החזו"א)¹.

עמ' קנו (הפיסקה המתחילה א' הושמטה בטעות)

א. ערים ההרוקות זו מזו יותר מקמ"א אמה ושליש, אע"פ שריבוע עיר אחת נוגעת מחברתה, לא מצאנו שום מקור שהערים תתחברנה, ואדרבה מצאנו הרבה ראיות שאינן מתחברות זו"ל. ולמעשה, הורה מרן החו"א וצ"ל לרבים ככה"ג להניח עירוב תחומין עם ברכה. (מיהו צריך זהירות בהוראה לברך, דלפעמים יש צדדים לחבר ערים מדין ג' כפרים המשולשים או בדרך אחרת).

ביקרא דאורייתא
אריאל בוקוולד,
בני-כרוק

בענין מבטא הדל"ת הרפה

לכבוד מערכת 'בית אהרן וישראל' שלום וברכה.

בגליון שבט אדר התפרסמה תגובה של ר' שלמה סג"ל ובה מובא ספר 'נוהג כצאן יוסף' לר' יוסף יחפא סג"ל שמבטא הדל"ת הרפה הוא כעין טי"ת וכתב כזאת גם כן בשם ספר שפת אמת לר' בנציון כהן ועוד.

דבר זה הוא תמוה ביותר. וממה נפשך, אם נדון לפי מבטא האשכנזים והספרדים שאינם מבדילים בין טי"ת ובין חיו"ו דגושה אם כן מדוע כתב שהדל"ת הרפה היא כעין טי"ת דווקא ולא תי"ו. ואם נביט על מבטא התימנים שבלשונם השתמר ההבדל בין טי"ת ובין תי"ו [וכנ"ל בלשון ישמעאל] אי הטי"ת היא אות 'כבידה' מאוד והיא קשה יותר מן התי"ו. ואיך יתכן שהדל"ת הרפה נשמעת כמו טי"ת? ולא ידוע לי על עוד צורת הגייה של טי"ת שהיא שונה מן התי"ו. [אמנם מי ששומע את התימנים להגות טי"ת מבחין שמתגנב לתוכה צליל של דל"ת, וזאת מחמת שהיא כבדה מאוד וקשה להיגו, אבל הדל"ת הזאת היא בעצמה דל"ת כבדה וקשה יותר מהדל"ת הרגילה והיא רחוקה מרתק רב מרפיץ]

ומה שהביא מספר אהל משה לר' משה סופר דיין לבוב. ראשית, בספר הנ"ל אינו מדמה זאת דווקא לטי"ת אלא לטי"ת או תי"ו. ושנית, הלא ר' משה סופר בעצמו מעיד שלא יפה עושים אלו המבטאים כן והרי מעשה לסתור.

ומה שהביא ראייה מדברי הגר"א בפירושו לתיקוני זהר תיקון יט שאין הבדל גדול בין הדל"ת הדגושה לרפה. הן אמת שזה דבר המסתבר וכבר כתבתי כן במאמרי שהתפרסם בקובצכם. אבל עצם דברי הגר"א נפלאו ממני מאוד. ואצטט לשוננו המובא שם: "ירדגש חזק ורפה בט"ס שק"ץ נזוליים אינן ניכרים כלל, ואף בבי"ג כפ"ת כפי קריאת הספרדים שהיא הנכונה כמ"ש עשב בשרך הכנף פתיל ועוד ראיות הרבה" ביאור דברי הגר"א הוא שיש שני סוגי דגשים. האחד הוא הדגש באותיות בגי"ד כפ"ת המוכר לכולנו היום לפחות בשלשת האותיות ככ"פ [ואצל האשכנזים גם בחיו"ו] והגר"א מכנה אותו כאן 'דגש רפה', דגש זה אינו קיים כי אם באותיות בגי"ד כפ"ת ויש דגש הנקרא דגש חזק שאינו שינוי מבטא אלא ענינו הוא הכפלת האות. כלומר, שהאות שיש בה דגש צריכה להתבטא כאילו היא שניים. ולדוגמא: קָאָּ הוא כמו קָ-קָּ, שְׁלֵם הוא כמו שֶׁל-לֵם וכן הלאה. דגש זה קיים בכל האותיות וזאת אותיות אהח"ע שאינן מקבלות דגש לעולם. והכינוי ט"ס שק"ץ נזוליים הוא ראשי תיבות של שאר האותיות וזאת אהח"ע שאינן מקבלות דגש, ובגי"ד כפ"ת שבא בהם גם דגש רפה.

התמיהה הראשונה היא שהגר"א כותב 'דגש חזק ורפה בט"ס שק"ץ נזוליים'. ולפי מיטב ידיעתי לא מוזכר בשום מקום דגש רפה אלא באותיות בגי"ד כפ"ת ואין הוא שייך בשום אופן בשאר אותיות [וזאת אות רי"ש שמוזכר בספר יצירה שיש לה שני מבטאים דגוש ורפה וכבר התחבטו קדמונים בבעיה זו] והסיבה פשוטה, שכן דגש קל [או רפה כפי שמכנהו הגר"א] הוא סימן לכך שיש לאות מסוימת שני

1 ואם נדון את בליטת יפו כדון עיר העשויה כמין קשת, שיש למשוך יתר מקצה יפו (הבולט מערבה) עד קצה צפון ת"א, אם כן יוצרך לעיור קן ישר של הי"תר" של הקשת, וברדאי יחברו הריבועים את ת"א עם נחלת יצחק (המחוברת לב"ב).

צורות הגייה, דגושה ורפה. ושאר אותיות אין להם אלא צורת הגייה אחת [זהו כמו שנאמר שבכל האותיות שייך נקודה מעל האות כמו שיש בשי"ן שמאלית וימנית].

ומה שכתב שם שדגש חזק אינו ניכר כלל באותיות ט"ס שק"ץ נזיליים הוא גם תמוה מאוד. כי הדגש החזק הוא יסוד מוסד בכללי הדקדוק וענינו הוא להפוך הברה פתוחה להברה סגורה המסתיימת בשו"א נח כמו שהבאנו לעיל. ולדוגמא: דָּבָר בבי"ת רפה הוא חפץ או דיבור. ואילו דָּבָר בבי"ת דגושה דגש חזק הוא מנהיג ובמבטא הנכון הוא נשמע כמו דָּבָר-בָּר. ולפי מבטא הספרדים שאינם מבדילים בין פת"ח לקמ"ץ זהו ההבדל היחידי בין שתי המשמעותות. וכנ"ל בין נְשָׂמָה בלא דגש לבין (יחזקאל לו לד) נְהָאָרָץ הַנְּשָׂמָה שהוא לשון שממון, ועוד הרבה מילים כאלו ואפשר להאריך בדוגמאות לאין קץ. והמתמצא בדברי הראשונים שעסקו בדקדוק יודע שענין הדגש תפס אצלם חשיבות יותר מהניקוד. וכשרצו לציין הבדל בין מילים שונות (כמו אלו שהבאנו כדוגמא) תפסו את הדגש ולא את שינוי הניקוד, בעוד שאם אין הבדל כלל במבטא בין דגוש לרפה היה להם לתפוס את הניקוד כהבדל כדי לסבר את האוזן.

ואמנם בדורותינו נשתכח לגמרי ענין הדגש החזק בפי רוב עם ישראל, ורק בפי מעטים נשתמר [וכן בלשון ישמעאל הוא קיים עד היום].

וכן מה שכתב שאף דגש בגי"ד כפי"ת אינו ניכר כפי קריאת הספרדים שהיא הנכונה והביא ראיה לזה מהא דהגמרא (ברכות טו:): מחשיבה את עֶשֶׁב בְּשֶׁדֶךְ והַכֶּנֶף פְּתִיל כַּמְקוּמוֹת שְׂצִיכִים ליתן בהם רווח בין הדבקים אף שלפי מבטאנו כיום קשה מאוד להבין זאת. הן אמת דמכאן יש ראיה שאין הבדל [או לכה"פ אין הבדל גדול] בין פ"א דגושה ורפה ובין בי"ת דגושה ורפה אבל לגבי שאר אותיות אין משם ראיה ורוב הספרדים מבדילים גם בין פ"א ובי"ת דגושות ורפות. ואמנם גם ר' שלמה סג"ל מקשה על דברי הגר"א האלו ומנסה ליישבם שלא נתכוון הגר"א שאין הבדל כלל אלא שההבדל הוא דק, ואם כי הסברא יפה מאוד לענין בי"ת ופ"א אבל מה יענה על ההבדל בין כ"ף דגושה ורפה שיש ביניהם הבדל טובא לכל העדות ולא ידוע לי על מי שאינו מבדיל ביניהם. וגם זהו דוחק בדברי הגר"א

בברכה
יעקב לויפר

תיקוני סופרים

הרב חיים דובער גולבסקי

על תולדות הנאון בעל סמיכת חכמים וצ"ל

הוד כבוד המערכת החשובה של קובץ בית אהרן ישראל, נעימות בימינכם נצח!

ראיתי הרבה דברים בקובץ המאה שיצא לאור, ובמיוחד על גדול היחש בדורו, קדוש ונורא מרנא ורבנא נפתלי בעל סמיכת חכמים וחכמי דורו, והעיקר מקור מחצבתו וכדומה. וראיתי שהמבקר הר"מ ידישיבת חוג חתם סופן שמבקר את השלשלת הזהב עשה עבודה טובה ומפני שכותב השורות מיוצאי חלציו של רבינו ישעיה כץ אחיו הצעיר של בעל סמיכת חכמים שהיה גר הרבה שנים כבראד המעטירה ושהוא היה מהראשונים "שגידלו ורוממו את כראד המעטירה". וכפי ששמעתי רבינו ישעיה החסיד הזה היה "רוח החיה באופנים" להביא את בעל מעשה רוקח בשנת תע"ח בערך להיות מכהן פאר כבראד המעטירה לכן אמרתי אענה גם אני את חלקי.

א. האריכו והרחיבו והעמיקו את הדבור על "הוריו קדושי עליונין" של רבינו נפתלי, וכו'. ואני אעמוד צצת על ראש משפחתיו איש אלוקים קדוש ונורא עד אין סוף, מרנא ורבנא מנחם מענדל שטאנגע מרגליות, מפינטשורב ופשעמישל, וכו'. קודם כל שניהם המאסף והמבקר, לא עמדו על דבר חשוב מאד מאד. לא רק רבינו נפתלי הכהן מלובלין אבי אביו של בעל סמיכת חכמים נתן הסכמה על הספר דמשק אליעזר. השביעי שנתן הסכמתו היה אבי אמו של בעל סמיכת חכמים, מרנא ורבנא מנחם מענדל שטאנגא הנ"ל.

נעמוד על ענוותנותו של בעל דמשק אליעזר. הוא היה תלמיד רבינו הגדול מרנא ורבנא פייוויש מכריסק וקראקוב, שהיה זמן מסויים ושכבה"ג ככל מדינת פולין, למד אצלו בזמן אחד עם הבי"ח, והוא מבקר את הבי"ח "בקורת חריפה" ככל המישורים. הלך צדיק יסוד עולם זה ולקח הסכמות מאנשים שהיו "צעירים וזעירים" ממנו בהרבה. ולא עוד הסדר הזה שלקח את ההסכמות אומרים וצווחים עד השמים דורשני. שבעה המסכמים הראשונים, "התואר שלהם" הסכמת הגאון המפורסם וכו'. והשביעי ביניהם זה "המחותן" של רבינו נפתלי הכהן, מרנא ורבנא מנחם מענדל שטאנג, וכו'. ואחריו כבר אין התואר המפורסם, וכו'... וכאן השאלה נשאלת על הסדר המוזר בהסכמות האלה. קשה להאמין שרבינו נפתלי הכהן מלובלין, הוא הראשון בגלל שהוא כהן. לא התנהגו כך, שהמסכים הראשון יהיה אך ורק כהן. ובספר שלשלת זהב ישנן המון המון הסכמות, בעל סמיכת חכמים אינו ברוב רובם הראשון. וכאן שאלה שאלה שניה לגמרי קשה מאד, שני חכמים גדולים נתגדלו ונתרוממו ונעשו בצעירותם גדולי ישראל בבריסק דליטא. והם היו רעים אהובים כל ימיהם. היה רבותינו הגדולים מרנא ורבנא יעקב אבי רבינו העשל ורבינו בעל מגיני שלמה. שניהם נעשו ראשי ישיבה בקלויז הגדול בבריסק דליטא, המקום הקדוש ביותר, שידש השר רבינו שאול וואהל, במיוחד אחרי פטירת אשתו דבורה. (ואחרי שבשנת שפג, רבינו מאיר בן השר, "חילק והפריד את מדינת ליטא ורייסן וחלק מוואהלין" לזעזע מדינת ליטא "עצמאי ובלתי תלוי" משאר המדינות. היו כל המדינות מלבד בריסק דליטא, בפנינסק ובהוואדנא וכו'. היו חייבים לשלוח כסף עבור המוסד הקדוש הזה. וכבר כתבנו במקום אחר, כי השר הכניס את חתנו רבינו אפרים זלמן שור להיות אב"ד ור"מ בבריסק דליטא. אחרי פטירתו הכניסו את הבי"ח להיות האב"ד במקומו ואת רבינו יעקב אבי רבינו העשל להיות הר"מ הראשי בקלויז. ואחרי כן בזמן קצר, הכניסו את בעל מגיני שלמה, להיות הר"מ השני, וכו'. כפי הנראה שניהם לא היו שביעי רצון, וכו'. ורבינו יעקב עם בנו רבינו העשל עברו ללובלין, ואחרי פטירתו של רבינו יעקב נעשה רבינו נפתלי הכהן שהיה קודם בפנינסק, אב"ד ללובלין, ורבינו העשל נשאר הר"מ הישיבה. ואין שום סעז שבעל מגיני שלמה היה מבוגר מרבינו העשל. ולפני פטירתו ארדוניו הבי"ח מינה את בעל מגיני שלמה להיות פוסק הדור פוסק הגמל. וכאן השאלה נשאלת, אין זה שרבינו העשל הוא המסכים השני, ובעל התוספות יום טוב הוא השלישי. ובעל מגיני שלמה הרביעי. וקשה להאמין, שקודם העמידו את חכמי לובלין, ואחרי כן את חכמי קראקוב. כי ידוע ומפורסם

שקראקוב היה לפני לובלין. ואחרי פטירתו של בעל התוספות יום טוב, נעשה רבינו העשל האב"ד ור"מ בקראקוב במקומו, ועזב את לובלין.

נעמד על ראש משפחתנו מרנא ורבנא מנחם מענדל שטאנני מרגליות. בתשובות הב"ח בסימן סד (תשובות הב"ח החדשות): אלאה לי אל המאורות וכו' מרנא ורבנא מוהר"ר יואל, והמחבר לטהור טהור כבוד מוהר"ר נתן נר"ו. (לבי אומר לי שראש משפחתנו איש האלוקים קדוש ונורא וכו' מענדל, היה תלמידו של בעל מגלה עמוקות בתורת הסוד, כי באמת כעל מגלה עמוקות בקראקוב, לא היה בין הפוסקים להלכה, ודוק) מאות מאות אנשים גדולי ישראל שאלו שאלות בהלכה ובמיוחד בשאלות עגונות. אבל כמעט מאף אחד איננו רואים מידת הענוה ויראת חטא, כמו שרואים אצל גדולי חכמי ישראל גדולי היחש מרנא ורבנא מענדל שטאנני מרגליות.

וזה לשון ראש משפחתנו קודש הקדשים אחרי פריסת שלומכם (הב"ח ורבינו נתן בעל מגלה עמוקות) אבוא הלום לדרוך ולהכנס בתצר גינת ביתן המלכים, מלכי רבנן, אשר לא כרת תורה, כי מה לקימוש והוא אל ארזי יערה. אבל מה אעשה "אהבת את התורה מקלקלת את השוהרה", להכנס לפני ולפנים במורא, כלפני רוכב על הרקיע, כען קרץ הנורא וכו'. (שיניתי את דעתי ואמרת להביא את דברות קדשו של ראש משפחתנו חסידא ופרישא בוצינא קדישא מרנא ורבנא מנחם מענדל שטאנני על הסכמתו על הספר דמשק אליעזר ואין שום ספק בדבר שההסכמה הזאת נכתבה הרבה שנים אחרי התשובה הנ"ל כי ההסכמה הזאת נכתבה בשנת ת"ג לפ"ק והתשובה הנ"ל, נכתבה עוד בחיי הבעל מגלה עמוקות, ובעל מגלה עמוקות נסתלק בג' אב שנת שצג. לפיכך ההסכמה הזאת נכתבה יותר מעשר שנים, וקורב לומר כעשרים שנים אחרי התשובה הנ"ל, וזה לשון ההסכמה "הסכמת הגאון המפורסם ר' מנחם מענדל שטאנני, האבד"ק פרעמיסלא ומלפנים אבד"ק פינטשוויב, (בספר דברי רננה, שהיה גיסו של רבינו חיים אשכנזי אחי רבינו בעל דמשק אליעזר, שם כתוב שעד שנת שצ"ח היה אב"ד ור"מ בפריעמיסלא, ואחרי כן עבר לעיר התורה והקדושה אוסטראה. אפשר להיות שמיד אחרי שבעל דברי רננה עבר לאוסטראה נעשה רבינו מנחם מענדל שטאנני רבה של פרעמיסלא. כי ההסכמה ניתנה בה' ניסן שנת ת"ג לפ"ק).

ואבוא היום אל העינין לפיין בחיבור הגדול, שחיבר האלוף הגאון הרב מובהק ר"מ ואב"ד מוהר"ר אליעזר בן החסיד מוהר"ר שמואל זלה"ה וראיתי אותו כולו מחמדים, מזהב ומפז נחמדים, וקרא שמו דמשק אליעזר. ובאמת הוא נאה לשמו ושמו נאה לו, שדולה סברות ישרות בהוריות אב"י ורבא, מבארות עמוקות, ומדליק אבוקות וכו'. כמשה לפה מסיני מסורה בנשיקות וכו'. והתם מנחם מענדל בן וכו' הח"ר יואל וריכיש זלה"ה חותם ביומא דשווקא בלובלין בה' ניסן ת"ג לפ"ק. (וחוהניו ב"י, כי אפשר בגלל שחתם ביומא דשווקא בלובלין. לפיכך רבותינו נפתלי הראשון, חותם הראשון, כי היה אב"ד בלובלין, ורבינו העשל היה כבר רבינו בלובלין. אבל זה אינו נכון, כי לא כולם חתמו בלובלין. וכאן צריכים לדעת, רבינו הגדול והקדוש מרנא ורבנא מנחם מענדל, היה באמת מחותן קצת עם המחבר, כי רבינו חיים מקרעמיניץ אתי המחבר בעל דמשק אליעזר, היה חותן משה של רבינו הגדול והקדוש מרנא ורבנא שמואל שמעלקא מאוסטראה. וזה ברור שבעל סמיכת חכמים נולד אחרי כן. וזקנו רבינו נפתלי הכהן הראשון בן בתו של מהר"ל מפראג היה החותם הראשון בהסכמת אלה. אבל רבינו מנחם מענדל שטאנני היה חותנו של רבינו יצחק בנו של רבינו נפתלי מלובלין. ואם הם היו כבר נשואים. היו כבר מחותנים, אחרי שרבינו שמואל שמעלקא נעשה חתנו של רבינו חיים מקרעמיניץ. שוב ראיתי בספר מזכרת לגדולי אוסטראה, וזה נדבך נוסף לדעת שולשלתא דדהבא של משפחת התורה דידן. שם בדף 93 באות ה' הגאון מוהר"ר יצחק הכהן מאוסטראה. הוא היה מגולי אשכנז, והיה תושב באוסטראה בזמן שרבינו הגדול והקדוש השל"ה היה ר"מ ואחרי כן ר"מ ואב"ד באוסטראה. והספר שלו קיצור מזרחי נדפס בשנת שס"ד כפראג, בימים שישב באוסטראה. ובהתחלת הספר כתוב: אמר המלקט, לקוטי בחר לקוטי, "העני בדעת, איבון בחכמה, ובער מדעת ומיומה", יצחק בן אדוני נפתלי הכהן וזה"ה, גר ותושב בעיר ואם בישראל דק"ק אוסטראה. וכפי הנראה המחבר הזה היה מבוגר בשנים מרבינו נפתלי ברבי יצחק מפינסק ולובלין. ואפשר שרבינו שמשון מחותנו של מהר"ל מפראג, ואבי אביו של רבינו נפתלי מפינסק ולובלין היו לו אח או דוד בשם הזה, ודוק היטב היטב, גם כן מצאתי בין ההסכמות על ספר דמשק אליעזר, הגאון רבי אברהם בהר"ר מאיר. וזק המסכים הזה בשנת ת"ד, מביא שאביו מ"ו הגאון מוהר"ר מאיר כבר נתן הסכמה, ולא ראינו במזכרת לגדולי אוסטראה באות נא, נגיד ומנהיג מדינה בשם כזה, אבל נפטר בשנת תע"ז, וזה פלא לומר שזה אותו האיש, וצע"ג. ונחזור ונשוב לתשובתו הרמתה של ראש משפחתנו איש קדוש וטהור, הי חסיד הי עניו, מרנא ורבנא מנחם מענדל שטאנני וצוק"ל.

וראש משפחתנו איש אלוקים קדוש ונורא מסיים את תשובתו הרמתה: והנה הס ושלום אל תחשבו לי לגאווה שהכנסתי ראשי בדברים אלו.

(כפי הנראה, רבינו הקדוש כתור שואל עשה חשבון הנפש עם קונו יוצרו ובוראו, איש פשוט שלא הגיע לשום הוראה" ובפרט להחירי אשת איש, היה צריך אך ורק להביא את העובדות לפני בעל הבית ובעל מגלה עמוקות, והם יפסקו בהלכה הזאת. ולמה לו ללכת לפסוק הלכות ולחנות את דעתו שהיא בעיניו דעת "פשוט שבפשוטים") תאמינו לי "ונקלתי עוד מזה" "להחירי בחינה קטנה שבבחינת העגונה העליונה" אשר על זה אמר שלמה ראיתי דמעת העשוקים. וכל מי שמחירי עגונה אחת בזמן כאילו בנה אחת מחוברות ירושלים העליונה, להציל בחינה אחת מן אשת חיל, וד"ל. והמחבר הקדוש חותם נאום מנחם מענדל שטנגי חונה בק"ק פינטשוב הקדושה. וכאן צריכים להדגיש כרגש חזק מאד. בתשובות הב"ח הראשונות בס"מנו ה"ב"ח משיב, וחזתם עצמו היום ח' תמוז שנת שפט. ומניח על הדעת שגם כעל מגלה עמוקות, גם השיב על זה, ולא זכינו לאור קדשו בהלכה. גם צריכים להדגיש, תשובות הראשונות של הב"ח נדפסו לא רחוק מפטירתו. תשובות החדשות של הב"ח היו גזוזות מאות שנים, והיו ברשותו של בעל בית אפרים, ונדפסו בשנת תקמ"ד בערך. לכן דברות קדשו של רבינו הקדוש מפניטשוב ופשעמיל לא היה ידוע בעולם עד הזמן ההוא סוף ימיו של הנועד ביהודה. אבל מאז, המחברים גדולי הדורות כאשר עמדו להחירי עגונות ידעו היטב היטב מדברות קדשו של ראש משפחתנו איש קדוש ונורא עד מאד.

כאן אנחנו באים לבעיה כאובה עד עמקי הנפש. העוכר ישראל מיכל קראקאווער שר"י, שהיה גר בקודש הקדשים אצל בעל מגלה עמוקות, ונחמץ לגמרי, ונעשה מרגל לטובת הרוסים נגד מלכות פולין. הם עזרו לו לטובש את עקבותיו, וכאילו נהרג, והטו את העובדות, שהוא "חי וקים בסביבות סמאליענסק", ועובר עבירות חמורות ר"ל. אין שום ספק בדבר שבעל מגלה עמוקות, והשואל שכפי הנראה הוא וחתנו של הב"ח, למדו אצלו תורת הח"ן, למרות הכל אין לו לאדם אלא מה שענינו ראות. והסוף היה "שס"א ר"ל נצחה" והחירו את העגונה הזאת. והסוף היה שנתגלה הדבר, שהעוכר ישראל היה חי, ר"ל. ואלו מתקנים נגד כוחות הטומאה, שהעגונה "האמיתית" לא תנשא במהרה, ר"ל.

והנה אין שום ספק אצלי, שהדברים הקדושים האלה, "בסוד היתר עגונה", נכנסו עמוק עמוק בלבם של קדושי ישראל בעל מגלה עמוקות. וזה לשון קדשו של בעל מגלה עמוקות בתשובות פני יהושע חלק שני בס"מנו מ"ח, שהיא מבעל מגלה עמוקות. ואלו תורף דברות קדשו: ויהי ה' את יהושע, ושעמו הולך בכל הארץ. (בעל מגלה עמוקות נסתלק בשנת שצ"ג, בג' מנחם אב. ובזמן ההוא, לא היה כא בחשבון שבעל מגיני שלמה, יהיה בקראקוב. ואפשר שהתשובה הזאת קשורה אל התשובה של רבינו מענדל שטאנגי הנ"ל, ודו"ק.) יושב בשבת תחכמוני, חציו שנונים מימיו נאמנים וכו', פטיש החוק נר ישראל ר"מ ואב"ד וכו'. ובעל מגלה עמוקות ממשין: והנה חזרנו על כל הצדדים, וצדי הצדדים להחירי זו אדשה, כאשר ראוי לכל מורה לחזור, כמבאר בתשובות הראש"ש וברמב"ם, בתשובה, אבל לאשה העגונה הזאת העלובה. לפי שיטת הגמרא והפוסקים "ישועתה רחוקה ולא קרובה". ואין שום ספק בדבר, שדברות קדשו של הגאון הקדוש מפניטשוב ופשעמיל מדברת מתוך גרונו של אבי "הסוד והרוז והרמז" וכו'. והמעניין בדבר, שרבינו בעל מגלה עמוקות "מתעלם לגמרי" משיטת מה"ל מפראג, שלא הישיבן לשאלה. ובתשובות צמח צדק (הראשון תלמידו המובהק של הב"ח) בסוף סימן מב: והסכימו בהיתר, האנשים הללו גדולי הדור מורי הוראה מפורסמין בתפוצות ישראל, (א) מוהר"ר יום טוב ליפמאן בעל תוספות יום טוב הרב דק"ק קראקוב. (ב) שארי מוהר"ר מנחם מרגליות הרב דק"ק פורעמישלא, (ג) מוהר"ר יצחק הכהן הרב דק"ק פינטשוב. (ד) מוהר"ר יוסף הרב דק"ק לבוב, (חתן מהר"ם לובלין וחתן רבינו נחמן הכהן ראפורט, אשר בנו רבינו משה מאיר היה גיסו של בעל סמיכת חכמים שניהם היו חתני רבינו שמעלקא אנוסטרוא. ולא לתנם המילים האחרונות של קדושי ישראל מרגא ורבנא נפתלי בעלמא הדין לפני שהחזיר את נשמתו הטהורה, היו על זקנו חסיד עולם וקדושי ישראל מפניטשוב ופשעמיל. גם ההתשובה בתשובות החדשות בס"מנו פ' רואים עגוה וקדושה מרגליות הרב דק"ק פורעמישלא, (ג) גאוני בתראה בס"מנו כ"ט, רואים שבשנת "השמים", היה עוד אב"ד ור"מ בפניטשוב. ולפי זה קרוב בעיני, שמיד אחרי שרבינו הכהן הגדול רבינו נתן נטע בעל דברי רננה, עבר מפשעמיל לאוסטראה, רבינו הקדוש מרגא ורבנא מנחם מענדל שטאנגי מרגליות, בא למלא מקומו לפשעמיל. ושם בתשובות גאוני בתראה בס"מנו ל' רואים שרבינו שמואל צבי בנו של הב"ח, ואבי בעל שאגת אריה הראשון, בשנת שצ"ח כבר היה האב"ד ור"מ בפניטשוב, כפי הנראה הוא מילא מקום רבינו מנחם מענדל שטאנגי

מרגליות. ראיתי שהמהדיר וגם המבקר, ששניהם השקיעו הרבה זמן על הקדוש רבינו נפתלי, וכל משפחתו, הם לא עמדו על פרט חשוב, כתוב שרבינו מנחם מענדל הגי'ל היה חתנו של רבינו משה חריף. והוסיפו: לא של רבינו משה חריף הראשון... והשאלה נשאלת אלא מאי של השני... הא רבינו נפתלי בהרבה הסכמות, הסכים ביחד עם רבינו פנחס משה האב"ד ור"מ בלבוב. פירוש היה בן דורו של רבינו משה חריף השני. והא בעל תבואות שור שהיה צעיר כדור מרבינו נפתלי, היה בן דורו של רבינו משה חריף השני. אבל כאן ישנה שאלה שניה וחשובה עד מאד. בסוף ספר דברי רננה, וכן בתשובות המהרש"ל השני, הדפיסו היתר עגונה בשנת ת"י. והמתיר הראשון היה בעל דברי רננה, והמתיר השני היה רבינו מנחם מענדל שטאנצי מרגליות, והמתיר השלישי בעל דמשק אליעזר. וכפי שכתובים רוב רובם של חוקרי הדורות, רבינו משה חריף הראשון היה חתנו של בעל דברי רננה ובמקום אחר כבר עמדנו, שכל חוקרי הדורות עשו שגיאה נוראה, על גילו של רבינו שלמה הלוי אבי רבינו משה חריף. הם מצאו שבעל מגיני שלמה היה אב"ד בלבוב (מה שאני מסופק מאד, אם באמת היה שם אב"ד, כפי הנראה היה שם רק מבורר...) לפיכך יצאו כולם כאחד שבעל מגיני שלמה ורבינו שלמה הלוי היו בגיל אחד. אבל אחרי שהלבושים היה מגדולי תורו, והוא חולק עליהם ודוחה את דברות קדשם. ואם נקבי שמהר"ם לובלין נולד בשנת ש"ח, והב"ח בשנת שכ"א, הוא היה הרבה הרבה מבוגר מהם, וכי' ולפי זה בנו רבינו משה הלוי, היה מבוגר מבעל דברי רננה. ואפשר כמו שסובר באנשי שם שהיו שלשה חכמים גדולים בשם רבינו משה חריף, ורבינו משה חריף מקרעמיניץ הוא איש שלישי.

(ב) בעל סדר הדורות שהיה בקי מופלג שאין לשער ואין לתאר. ובסדר הדורות שמות המחברים באות י', כותב קודם: הג"מ יצחק ברבי שמשון, "פירוש המילות שבמדרש שוחר טוב, חומש בלשון אשכנז עם פשטים. וכשבע עשרה אנשים אחרי כן: הג"מ רבי יצחק כץ, חתן הג"מ רבי ליב, עיין פענת רזא וחתן דמים. ברור שלא ידע שזה איש אחד ולא שנים. גם כפי הנראה, לא ראה את הפירוש בפנים. כי בקיאותו בירושלמי, ובילקוטים, אין לשער ואין לתאר. וכל זה לא ראו לא המסדר ולא המבקר. (הוספה אצלנו בין ההסכמות על ספר דמשק אליעזר ישנן הרבה הרבה הסכמות, מלבד שבעה הראשונים שהבאנו, אבל בעל כלילת יופי, מביא שרק שבעה אנשים הסכימו על הספר דמשק אליעזר, והאחרון הוא רבינו הקדוש מרנא ורבנא מנחם מענדל שטאנצי, וצריך הסבר). וכדי להבין כוונתנו מה שכתבנו נגד ההגדרה "פירוש המילות שבמדרש שוחר טוב" וכי' כאשר הדפיסו את המדרש עם פירושו של גאון עולם וקדושו, הכהן הגדול מאחיו אשר יוצק עליו שמן משחת קודש", (וכפי שקבלנו מרבותינו ואבותינו עלה על חותנו. כי חותנו עם כל גדולתו וקדושתו וגאון עוזו ככל מקצעות תורתנו הקדושה. טרם ראה אור שבעת הימים כתבי האר"י הקדוש. כי מהר"ל מפראג, בשנת שני"ט, עוד לא האיר מדינות המערב פולין וליטא, מאור תורת האר"י הקדוש. רק חלק קטן מעט מזעיר, מקבלת הרמ"ק היו לעיני מהר"ל. מה שאין כן אצל חתנו רבינו יצחק ברבי שמשון הכהן). מרנא ורבנא יצחק הכהן. הדפיסו "פירוש יקר מלא כל טוב מדברים מחודשים, להבין אמרי בינה משל ומליצה דברי רבותינו בעלי המדרש. מאת הגאון הגדול רב רבנא מופלא בדורו, הנודע בכל קצוי ארץ, כמוהר"ר יצחק ב"ר שמשון וכי', אשר שמש בכתר הרבנות בק"ק ניקעלשבורג ובק"ק וינא, ובסוף ימיו שמש בכתר הרבנות בק"ק פראג מקום חותנו ז"ל, וכי'. והמעין היטב בספר הקדוש, רואים עד כמה שזה נכון. (וכפי ששמעתי מהחסיד המובהק מוהר"ר יששכר שואל ביק צ"ל, שהיה יגו של היעב"ץ וכי'. הגאון הקדוש רבינו יצחק ברבי שמשון נתן צוואה לבניו, בשום אותן בעולם לא לפסוק בשאלת הפגנות, "לא חיישינן לשאלה" שמהר"ל מפראג לחם ככל כוחותיו נגד הגאון רשכבה"ג בדור ההוא מרנא ורבנא מהרש"ל השני, וזה היה בשנת "שלט". וכימיו נעשה מחלוקת גדולה בין החכמים, בעל מגלה עמוקות יצא לחלוק נגד שיטת מהר"ל מפראג, שכן חיישינן לשאלה, ובעל התוספות יום טוב יצא שהעיקר כמוהר"ל מפראג שהיה "רב מובהק", והבי"ח יצא בתשובה, שיכו המובהק מהרש"ל השני צודק, וכי'. בימים ההם הגיע לקראקוב רבינו יצחק ברבי שמשון. הלך רבינו יצחק ברבי שמשון וישב אצל בעל מגלה עמוקות, ואחרי כן דבר כמה וימחה שעות אתו בידידות עוצמה. עוד צוה רבינו יצחק הגי'ל לכהן, אתם יודעים שמהר"ל מפראג יצא בכח גדול וכידי תזקה נגד רבינו אליעזר אשכנזי, שהרחיק עצמו מחכמת הסוד, והתקיף אותו בלשון קשה. למרות של כל המחלוקת שיצא נגד הרבה חכמי ישראל, היה אדם גדול מאד. ואני מצוה אתכם שתלמדו את ספריו, והוסיף החסיד הגי'ל, שישנו מאמר של רבינו נפתלי הראשון מלובלין (בנו של רבינו יצחק) ששם הוא מזכיר בכבוד גדול מאד את רבינו אליעזר אשכנזי. עוד ספר, שרבינו אריה ליב חתנו של בעל חכם צבי, סידר להדפיס את תשובת

הרמ"א. והיו שם נכדי מהר"ל מפרגא והחכם צבי, שרצו "להוציא מתשובות הרמ"א את התשובה של רבינו אליעזר אשכנזי, ודוקא בעל סמיכת חכמים ועוד מנכדי מהר"ל מפרגא, עמדו על זה, כן להכניס את תשובתו של רבינו אליעזר אשכנזי. עוד אמר לי החסיד הנ"ל, שהיה חתנו של בעל משמרת שלום". הסבחת את אשתי הצדקת פערל שעל שמה נקרא כל המשפחה פערלאוו. האמא שלה ואבי איש הפלאות רבי ליב בן שרה, ואבי אביו של סבא קדישא משפאלא, היו אחים ואחות. והם היו נינים של המהר"ל מפרגא. ח"י אלול זה היראצטיט של מהר"ל מפרגא. סבא קדישא משפאלא ורבי ליב בן שרה נולדו בח"י אלול, כי היו ניצוץ נשמתו, ועבדו את הבורא כשיטתו ובדרכו.

ג) בשלשלת הזהב בדף קסח כתוב: אשת רבינו גבריאל היתה בת הגאון מוהר"ר יששכר בעריש מקראקוב ואביו היה מוהר"ר ביינוש קאצינעלנבויען וכו'. ובמקום אחר כבר כתוב אחרת שם בספר. וזוהי שגיאה איומה, כי רבינו יששכר בעריש הנ"ל היה בנו של רבינו העשל כידוע והפלא הגדול על המבקר שעבר בשחיקה על שגיאה גסה כזאת. דרך אנב גיסו של רבינו גבריאל היה רבינו יצחק קרקובער, בנו של רבינו יששכר בעריש הנ"ל הוא היה מהרבנים הראשונים בבראד המעטירה והיה ממיסדי הקלניו הגדול בבראד. כתוב בספר על חכמי זגולקוב, שרבינו ישראל האלפערן מסעפאן היה צריך להיות חתנו של בעל הש"ך, וכו'. ונעשה חתנו של רבינו יצחק קראקובער הנ"ל. הוא היה ממש מהראשונים שנהרו אחרי הבעש"ט. והבעש"ט היה בא הרבה פעמים אל האחוזת הגדולה שלו. ואחרי כן היה שם בעל ברית כהונת עולם וכו'. מה שכתוב שם בדף קסט, שבעל מעשה רוקח היה בן בנו של בעל מגיני שלמה וכו'. אין לך אדם שידע היטב על חכמי קראקוב, כבעל כלילת יופי. ובחלק שני בדף כג ע"ב באות יג, אינו מזכיר לגמרי דבר מוזר כזה שבעל מעשה רוקח היה בנו של רבינו משה הנ"ל שזכה להיות "יתור מארבעים שנה הדיין הראשון של קהל עדת קראקוב המעטירה". ועוד הא משפחת בעל מעשה רוקח היה באמת מרגליות ובעל נועם אלימלך היה שאר בשרם. (שוב מצאתי שבכלילת יופי בחלק השני בסוף דף קמו, מביא שרבינו גבריאל היה חתן הגביר הרב הגדול מוהר"ר יששכר בער בנו של רבינו העשיל, וכן מביא בכמה מקומות. ועיין להלן, שאמו של בעל מעשה רוקח, היתה בתו של רבינו משה הנ"ל.

ד) סדר היחס של בעלז.

בפעם הראשונה שהייתי בארצינו הקדושה בסוף חודש מנחם אב שנת תשט"ו, זכיתי לבקר את האדמו"ר הקדוש מבעלז זוק"ל. הביא אותי שמה האדמו"ר מקאפעטשעניץ זוק"ל. כאשר הציג אותי לפני מרן מבעלז, הסתכל עלי ואמר זקני הקדוש הב"ח היה קודם בבעלז ואחרי כן בבריסק דליטא, וכל גופו היה רועד כנוע עצי היער מאימת וחרדת הכבוד, גם על הב"ח וגם על בעלז ובריסק דליטא. ראיתי מה שהמבקר מביא על רבינו משה בנו השני של בעל מעשה רוקח, שהיה אב"ד בעיר התורה והקדושה והחסידות זלאטשויב המעטירה. כפי הנראה העיקר כהמבקר שרבינו משה הנ"ל היה חתנו של רבינו בעלז, בנו של רבינו נפתלי וכהן היילפערן. וכאן נדגיש דבר אחר שלא עמדו על זה שניהם הנ"ל. רבינו בעלז הנ"ל היה חתנו של רבינו יואל היילפערן מפינסק אוסטראה וכו'. רבינו יואל הנ"ל כידוע היה מיוצאי חלציו של הב"ח והטו"ז, ונתנו לו שם של שמו של הב"ח. וכשם שמחוננו רבינו נפתלי הכהן היה מקובל גדול והסתתר, באופן כזה שלא יכירו אותו אפילו גדולי הגדולים, כן אין לנו שום מושג מי היה רבינו יואל הנ"ל, ואפילו הבעש"ט היה מרבר עליו, שהיה איש טמיר ונעלם עד אין סוף. חשיבות מיוחדת היו בני משפחת היילפערן בבעלז המעטירה. ולא רק בבעלז... ישנם כמה ספורי חסידיים, שרבינו יואל היילפערן היה הסנדק של המגיד הקדוש ממעזערעטש, וכו'. וגם כן שרבינו שמחה הכהן ראפפארט ורבינו יואל היילפערן, היו לפני מאות מאות שנים בנגולל הקודם חברים טובים ושותפים. אחרי כן קרה מקרה בלתי טהור, שאחד חשד שהשני הכחיש לו כמה דברים במסחרים וכו'. וכאשר באר לבית דין של מעלה, לשניהם היו טענות אחד נגד השני. שאלו בבית דין של מעלה האם שיקרו פעם בחייהם. חקרו ודרשו, ואפילו במחשבת לא חשבו על דברים שאינם אמת לאמתיה. והענין היה מסובך עד מאד. פסקו בבית דין של מעלה ששניהם יתגלגלו בעולם התחתון, ויהיו "מיוחסים" גדולים, ממשפחות החשובות ביותר בישראל. ואחד מהם "יעלה, ובזמן ההוא השני ירד".

רבינו יואל נולד לרבינו רבינו יצחק אייזיק, צדיק וקדוש מפורסם, וכו'. ורבינו שמחה הכהן נולד לרבינו נחמן הכהן ראפפארט, שבשנת ת"ט, כבר היה בין "המוציאם הצעירים" בלכות המעטירה, וכו'. ו. כתוב בספר בדף קסח, בהערה 83 שרבינו משה רוקח בנו של בעל מעשה רוקח היה בן בשם רבי שמואל שמעלקא, שהיה אב"ד ור"מ בבראד, והיה חתנו של בעל תבואת שור. (לא הוא ולא בנו רבי

אלעזר רוקח מבראד, נהרו אחרי שיטת הכעש"ט רק בן בנו "השר שלום" היה הראשון שנעשה חסיד, ואביו היה "מצטער הרבה" על זה... ובספר מעשה רוקח שהוציאו בארץ ישראל על בעל מעשה רוקח ומשפחתו. והעיקר שהאריכו והרחיבו את הרבור על יחושו שלו ושל כל משפחתו הרמתה, והשכחי שהשם הזה שמואל שמעלקא, זה אחרי זקנו הגדול מרנא ורבנא שמואל שמעלקא זק, חותנו של רבינו נפתלי הכהן הגדול קדוש השם. ואביו אמו של רבינו בצלאל בנו. ועשיתי סמוכים ומצאתי שגם לרבינו אלעזר בנו הגדול של בעל מעשה רוקח, היה לו בן בשם רבינו שמואל ליב, וכו'. (זה ברור ואין צריך לפנינו, שהשם אלעזר של בנו הגדול של בעל מעשה רוקח, ושל בנו של בעל נועם אלימלך, "ממקור אחד יצאו, כי היו קרובים, וכו' הצדיק המובהק רבינו אלעזר בנו של הנועם אלימלך נולד זמן קצר אחרי שבעל מעשה רוקח עזב את עולמנו השפל, ולמרות שאביו של הנועם אלימלך כבר לא היה בחיים, רק את בנו השני קרא אליעזר ליפמן) וזה לשון קדשו של בעל הנודע ביהודה במהדורא תניינא בחלק אבן העזר בסיומן כ': בנן של קדושים, הכרתי והפלתי וכו' שאר בשרי נכד דודי זקני, יידי וחביבי הרב המאור הגדול וכו' נר ישראל פטיש החזק וכו', מהור"ר שמעלקא ליב נרנ. ואחריו שבעל הנודע ביהודה מקובן ומתאונן על מצבו הנורא שיותר משנה שלימה, הוא חולה אנוש ר"ל וכו'. והרופאים גורו עלי שלא לעיין בשום עיין. וכו' אבל לאהבת אבותיו קדושי עליון. כי מכותלי מכתבו ניכר "שהוא בן לאותו צדיק הגאון מהור"ר שלום זצ"ל בן בנו של הגאון החסיד מוה"ר אלעזר אב"ד דק"ק אמשטערדאם ולכן נתחזקתי מעט, וכו'. וגם בעל הנודע ביהודה בתשובתו הרמתה, דברי נכד דודי זקני הדורש שלומו וכו'. וכאן אנחנו רואים מה שהשואל הוא בן דודו של בעל הנודע ביהודה, וגם שהיה גאון עולם, בגלל זה, עוד לא היה מתאונן ומתחזק להשיבו רק בגלל שהוא בן של קדושים וטהורים הכרתי והפלתי כיהודה בעל מעשה רוקח ובנו רבינו אלעזר, זה העיקר אצלו וכו'. וכאן בעינינו להדגיש בדגש חזק כפי שהבאנו, רבינו משה בנו השני של בעל מעשה רוקח נולד בערך בשנת תן. פירוש היה מבוגר מבעל הנודע ביהודה בערך כד שנים ורבינו אלעזר היה מבוגר ממנו בכמה שנים. וגם מבינים שהרב השואל רבי שמעלקא ליב היה בגילו של בעל הנודע ביהודה, אינני יודע עתה איך בעל הנודע ביהודה והשואל היו בני דוד שני, כי אינו כותב על בעל מעשה רוקח ועל בנו שהם קרובי משפחתו וכפי ששמעתי היידידות הגדולה, והערצה המופלגת של בעל הנודע ביהודה אל בעל מעשה רוקח ובנו רבינו שלום. ואחריו שבעל הנודע ביהודה בעל הראשון חותנו של בעל הנודע ביהודה היו ירידי נפש. ולא עוד אחרי שרבי יצחק קראקובער, בנו של רבינו יששכר בער או רבי יששכר בעריש, "יצא מבראד המעטירה" ראש משפחתנו החסיד הקדוש רבינו ישעיהו חסיד, אחי הצעיר של בעל סמיכת הכמים, יחד עם הנגיד גדול הצדקה וחסד, (וגם מותנו של הכעש"ט אבי החסיד הקדוש רבינו גרשון מקיטוב, שהיה כבר גר בבראד המעטירה). הם הביאו בערך בשנת תעט את בעל מעשה רוקח, מטיקטין שבליטא אל בראד המעטירה. והם עזרו לבנות את הקלוי הגדול מקום התורה והקדושה בבראד המעטירה, ובימים ההם היה בעל הנודע ביהודה כבן חמש או שש. והגרי"א טרם נולד. אחרי שבעל הנודע ביהודה נעשה חתנו של הנגיד ומצוה רבינו יעקובקא הנ"ל. והיה הרבה לפני העשרים שלו. הוא נכנס אל הקלוי, ונתגדל ונתרומם שם. אולם בעל מעשה רוקח עוד היה כמה שנים האב"ד ור"מ בבראד המעטירה. ושם גם מצא את בנו הגדול רבינו אלעזר, לפני שמילא את הרבנות של אביו בטיקטין המעטירה. (אחרי שנעשה רבינו אלעזר אב"ד ור"מ בטיקטין, הוא נעשה יידי עצום עם רבינו שמואל אמאדור, בן בנו של הבית שמואל, ועם רבינו נחמן טייקין ר"מ ואב"ד בברייט דליטא. והיה כמה פעמים אצל הגרי"א שכיבד אותו מאד. ושמעתי שהגרי"א בצעירותו, הלך להרכיב בית דין שיעשו שלום בין בעל סדר הדורות ובעל שאגת אריה במינסק, ורבינו שלום הנ"ל היה צריך להיות "מהבית דין הזה", ולא עלתה בידו. גם שמעתי שרבינו חיים הכהן ראפאפארט, בצעירותו היה אב"ד בזשיטעל, ולמד שם יחד עם בעל הפרסד, והיו נוסעים בכל כמה שבועות אל רבינו שלום הנ"ל לטיקטין, ולרבינו שמואל הנ"ל לאמדור. וישנה הסכמה מרבינו שלום על דברות קדשו של בעל הפרסד, (וכן של הגרי"א אל בעל הפרסד. ובעל הפרסד למד תורת הת"ן אצל רבינו שלום הנ"ל לפני שנעשה בן עשרים וחמש. (בעל הפרסד נולד בשנת ת"ז) וזוה יצאה היידידות והערצה של בעל הנודע ביהודה אל האב ובנו "שורא את הלבנה במילואה" ואת השמש בצהרים, לרבות תורה שלומדים במחיתבתא דרקי... (ועיין היטב היטב בספר קדוש הקדשים בני יששכר כמאמר שבת באות ח' שבת עקדים נקודין ברודים, וכו'. ושם באות יד בתקון הכרית ועיין היטב בבני יששכר על הענין שלו ושמתת עולם על ראשם. לפי הרמב"ם זה הענין של "עטרותיהם בראשם", וכו'. הוסיף על זה הרב הקדוש הנ"ל, שלומדים תורה ממתיתבתא דרקי, והארי" הקדוש ועוד קדושי עליזינן העוסקים כל יום השבת קדוש אפילו במחשבה, אך ורק

בקדושת השבת, וזכין לתורה שבמתיבתא דרקיע שאדם הנמצא בגוף אינו יכול להשיג את זה לגמרי. ולזה זכה בעל הפרדס (מתורת רבו הנ"ל).

אינני יודע עתה איך הם היו בני דור שני. אבל כבר כתבתי כאן שבעל מעשה רוקח הגיע לבראד בשנת תע"ט בערך, כשהנודע ביהודה היה בן חמש בערך. אבל כשהיה צעיר לימים, ונעשה חתנו של הנגיד המפורסם רבי יעקובקא, והוא היה מהמקורבים ביותר אל בעל מעשה רוקח, וגם היה בין אלה שהביאו את בעל מעשה רוקח לבראד, וכו'. גם כן יש להדגיש, שאינו כותב על בעל מעשה רוקח או על בנו הקדוש רבינו אלעזר מטיקטין שהם קרובי משפחתו, ודוק, ואחרי ה"פלונטער הגדול הזה" בענין ראש משפחתנו מרנא ורבנא מנחם מענדל שטאגני מרגליות נפלה כלבי ספק גדול מאד. כתשובות דברי רננה בסימן ב, שפי הנראה החשובה הזאת נכתבה כחזקת תשרי שנת שפז, כאשר המחבר הקדוש היה עוד אב"ד ור"מ בלובמלא. החשובה הזאת נכתב אל "ארי שבחבורה הוא חתן גיסי האלוף התורני ר"מ ור"ג נר ישראל המופלג מוהר"ר מנחם מענדל יצ"ו ויש לי הרהורי דברים שרבינו מנחם מענדל שטאגני מרגליות שהיה מגדולי היחס בישראל שהיה חתנו של רבינו חיים מקרעמיניץ, כידוע שהיה גיסו של בעל דברי רננה. ולפי זה רבינו שמואל שמעלקא זק שהיה אחרי החורבן הנורא אב"ד ור"מ באוסטראה ורבינו מנחם מענדל הנ"ל היו גיסי כי שניהם היו חתני רבינו חיים מאוסטראה. ואחרי כן הם נעשו מחוזעים שכן כתו של רבינו מנחם מענדל, נשא אתו של גיסו רבינו שמעלקא זק. ושם בסימן ט' התשובה הארוכה ביותר ועמוקה מני ים נכתבה לרבינו אברהם אשכנזי שבאמת היה שמו רבינו יוסף יעקב אברהם ברבינו יואל אשכנזי. והחשובה הזאת נכתבה או בשנת שצא או בשנת שצב, וכו'.

ונחזור על הספר שהוציא בארץ ישראל, והאריכו על היחס הזה הרבה הרבה. והשכתי שהשם הזה שמואל שמעלקא, זה אחרי זקנו הגדול מרנא ורבנא שמואל שמעלקא זק, חתנו של רבינו נפתלי קדוש הוקם. אבל מצאתי בנודע ביהודה כמרהורא תנינא הנ"ל, שגם לרבינו שלום בנו הגדול של בעל מעשה רוקח, שהיה אב"ד מטיקטין, גם לו היה כן בשם שמואל שמעלקא, וכו'. וכאשר כתבתי אנתנו וראינו את הידידות הגדולה בין משפחת הנודע ביהודה עם משפחת בעל מעשה רוקח ובנו הגדול רבינו שלום רוקח כמו שהבאנו לעיל. וכפי ששמעתי שרבי יעקובקא הראשון חותנו של בעל הנודע ביהודה. הוא היה מהעשירים הגדולים ביותר בכל האזור. ורבי יעקובקא הנ"ל, היו לו שתופות בעסקים גדולים עם ראש משפחתנו רבינו ישעיה כץ, אחיו הצעיר של רבינו נפתלי בעל סמיכת חכמים. והשלישי שהיה אתם גם במסחרים וגם במעשה הצדקה והחסד, היה חותנו של הבעש"ט, וכו'. בשנת תע"ט בערך הם הביאו לבראד את בעל מעשה רוקח, לכתן פאר בבראד המעטירה עיר ואם בכל חבל גאליציען המזרחית. וכאמת בימים ההם, היתה בראד חלק ממדינת אוקריינה, ולא גאליציען לגמרי. רק אחרי שתלקו את פולין, ומלכות וינא חפסה את הארצדענקא, יאמפאלע ובראד, וגם טארניפאל, נעשו כל האזורים האלה, חלק מגאליציען המזרחית. כי מדוכבא לבראד, וכן מראדזיוויל לבראד, ומהם ליאמפאלע, פחות משלשים קילאמעטר. רק דובנא, ראדזיוויל, היו בצד רוסיא, וזה נשאר אזור ואהלין, ובראד והארצדענקא ולושטש, ומשם לפאדלוצ'ק, טארניפאל נעשה גם כן חלק מגאליציען המזרחית. כאשר בעל מעשה רוקח נעשה אב"ד ור"מ בבראד המעטירה, זה היה שנה לפני שהגר"א נולד, ובעל נודע ביהודה היה כבן חמש בערך. כפי הנראה רבינו שלום מטיקטין, לפני שעזב את מקום הולדתו, היה גר בבראד או בסביבה. וכאשר הנודע ביהודה נעשה חתנו של הנגיד הידוע רבי יעקובקא הנ"ל, הספיק להכיר גם את בעל מעשה רוקח וגם את בנו הגדול רבינו שלום מטיקטין. ורואים בתשובה הזאת את הערצה הגדולה מבעל הנודע ביהודה למשפחת בעל מעשה רוקח. וכן שמעתי שבעל תבואת שור, היה בת הרבה פעמים לשבת ברבי תורה ביחד עם בעל מעשה רוקח, והיו ידידים גדולים מאד, ובעל הנודע ביהודה הכיר גם אותו, וכותב עליו "דאיחי לקדוש אחר מדבר", וכו'.

ז. בשלשלת הזהב בדף "קמו", במחילת כבודו, כל דבריו לא "קמו", לא היו ולא נבראו. קודם כל הוא, שזקנו הגדול של רבי משה מרדכי מרגליות, היה אב"ד בלוקא, והיה בדורו של מהר"ם מרוטשנבורג, וזה לא נכון. רבינו יעקב מרגליות היה בדור צעיר ממהר"ם מינץ, והיה בפולמוס הגדול בין מיאן, נגר רבינו יעקב פולק. גם מה שכתוב שם בהערה 12, על הגאון רבי משה חריף מקרעמיניץ, שהיה אב"ד בלבוב, לקרעמיניץ, אוליאנאו וכו'. עיין כנאשי שם מלכוך באות חט, שרבינו משה חריף הראשון שהיה לוי, והיה בנו של רבינו שלמה הלוי, שהוא נטמן באוליאנאו, וכבר הבאנו לעיל שרבינו מנחם מענדל שטאגני, חתם על היתר עוגנה, יחד עם בעל דברי רננה, ובעל דמשק אליעזר. וכתבו שבעל דברי רננה היה חותנו של רבינו משה חריף הראשון. רק רבינו פנחס משה חריף, ורק רבינו משה חריף השני, רק הוא

היה בנו של רבי ישראל. ואיך מבלבלים דברים בלתי נכונים כאלה. וכאן אנחנו נמשיך על מה שכבר צמדנו לעיל. הכותב הזה במחילת כבודו, כאשר מדבר על פויזנאן המעטירה, הוא יודע רק על בעל הלבושים ומהר"ל מפראג. אבל כאן בהערה הזאת, הוא מזכיר על מהרש"ל השני שהיה אב"ד ורי"מ בפויזנאן המעטירה. ובאמת בשנת של"ט, האב"ד והר"מ הראשי, לא היה מהר"ל מפראג, אך ורק רבינו הגדול רבן של כל בני דורו מהרש"ל השני. וכן כותב הב"ח בתשובה, שהיתה מחלוקת גדולה בין מהרש"ל השני ומהר"ל מפראג, שמהר"ל מפראג, יצא נגד הכיית יוסף, שלא חיישינן לשאלה, וחלק עליו מהרש"ל השני, והב"ח וכן בעל מגלה עמוקות וכן בעל מגיני שלמה, יצאו שהעיקר שכן חיישינן לשאלה. ובעל תוספות יום טוב שהיה מעריך גדול של מהר"ל מפראג, יצא שמהר"ל מפראג היה "רב מובהק"... ושמעתי שגדולי הדור וכיניהם רבינו יעקב ובנו רבינו העשל, יצאו בתזק יד נגד בעל תוספות יום טוב, שזו פגיעה ברכיב של ישראל מהרש"ל השני, וכן כותב בהפירוש רבינו העשל, שהעיקר שכן חוששינן לשאלה. בספר תשובות מהרש"ל השני מביאים רשימת כל התלמידים שלמדו תורה אצל מהרש"ל השני. מה שכתוב שם בדף קמז בהערה 14, ישנם כאלה שסוברים שבעל תולדות אדם, חותנו של בעל ייטב לב, היה בנו של רבינו אנושל, וכו'. ישנם כאלה הסוברים, שהוא בן אחר בן מרבינו ישראל בנו של רבינו שכנא. וכפי הנראה, וזה העיקר, שהיו שלשה אנשים בשם רבינו משה חריף. אחד בנו של רבינו שלמה חריף, שהיה לוי, השני רבינו משה שהיה אב"ד בקרעמיניץ, והשלישי זה רבינו פנחס משה, שהיה בן דורו של רבינו נפתלי, ובעל תבואת שור היה תלמיד חבר שלו.

ה. כותב בקובץ בית אהרן בדף רלח, שהמבקר מביא על רב מפרוסניץ או פרוסטיץ, שלא רצה להחליץ וכו'. ואני אומר משם ראייה, וכו'. כמה צרות ועג"נ עברו על רבינו נפתלי ובנו רבינו בצלאל. בן אחד מת בלי בנים ר"ל, החולץ וכו', מת בחיי אביו ר"ל. מה שלא כתבו, שרבינו נפתלי היה בפויזנאן, והשתדל אצל המלך הפולני, ואמרו למלך שהיהודי הזה הוא "זשידאווסקי טשאראוניק" "מכשף יהודי" שיש לו עסק עם שדים ר"ל. וכו'. והמלך אמר שבמשך וכו' יעזוב את העיר, ואם לו ישרפו אותו חיים, ר"ל... והיו אנשים רעים וחטאים, והשני רבינו משה שהיה אב"ד בקרעמיניץ, שרבינו נפתלי למד "השבעות ושמות" מאותו האיש שהוא ומחותנו דרפו אותו עד חרמה, וכן רבינו יעקב עמרין, כינו זאת.

ט. מי היה תותנו של רבינו יעקב מרדכי הכהן, תותנו של רבינו יעקב עמרין

לומר שחותנו של רבינו יעקב מרדכי הכהן, היה אחיו של בעל ברית כהונת עולם, אין לך דבר עקום מזה, בשלשלת הזהב בדף קנח, בהערה 48, כבר צמד על השגיאה הנוראה הג"ל. והוא מחליט שחותנו של רבינו יעקב מרדכי הכהן היה רבינו משולם ברכינו יואל היילפערן בן רבינו יצחק אייזיק היילפערן. ולפי זה רבינו משולם היה גיסו של רבינו משה רוקח בנו השני של בעל מעשה רוקח. וכבר צמד על זה המבקר בבית אהרן בסוף דף רלג. ובאמת לפי הנתונים שהביאו, רבינו יעקב עמרין נולד בטו טיון שנת תנו, ורבינו משה רוקח נולד בברוך בשנת תן. מכל מקום הערתו של המבקר היא נכונה בעיני. שיטת המבקר ברור לו שרבינו משולם חותנו של רבינו יעקב מרדכי היה חתנו של רבינו העשל. בספר אנשי כנסת לחכמי לבוב, מביאים שרבינו משולם חותנו של רבינו יעקב מרדכי היה רבינו משולם ולצבורג אשכנזי. בתשובות דברי רננה, ישנה תשובה לרבינו משולם ולצבורג אשכנזי, והתשובה נכתבה בשנת שצ"ו, וכבר תמנהו שלא ידע רבינו נתן נטע, שכבר אחרים נשאלו על אותה השאלה. ומה שכתב בעל כלילת יופי, שרבינו משולם אשכנזי נעשה אב"ד ור"מ מחוץ לעיר, אחרי שבעל מגיני שלמה עזב את לבוב. כבר כתבנו שאינני יודע מתי הוא היה אב"ד ור"מ בלבוב, וכו'. ומתחשבה הזאת בדברי רננה, וראים בעליל שרבינו משולם אשכנזי היה כבר אב"ד ור"מ בלבוב בשנת שצ"ו, וברור שבעל פני יהושע היה בימים ההם עוד בליטא וכו', ועם כל זה הדברים האלה צריכים עיון גדול. מה שכתוב שם כשלשלת הזהב בדף קנ"ז בהערה 46, שמהר"ר ווייל היה מגזע הרמב"ן והמהר"ם מרטענבורג. זקני זצוק"ל הי"ד היה דור חמישי מרבי שאול מבאריסעו, שהיה חתנו של רבינו שמחה מוואלאזשין. ורבי שואל היה נינו של רבינו יהושע העשל שרבינו שואל מוויילנא, ואביו היה בין בריסק ובין בקראקוב, והיה בנו של רבינו העשל. וגם צמד רב אבא זצוק"ל הי"ד אב"ד ור"מ חתנו ויצאי חלציו של בעל תפארת לשמחה. וכן הכרתי היטב את הרבי מקופטשעניץ זצוק"ל, שהיה בן אחר בן מהקדוש מאפטא. ואף אחד מהם לא התחילו לדעת, שהם נכדים של מהר"ם מרטענבורג והרמב"ן... והשי"ת יצילנו מגוזמאות שאינן נכונות. אמן!

י. ונחזור ונשוב על מה שכתבנו לעיל על ראש משפחתנו בעל מגיני שלמה ותשובות פני יהושע, וכתבנו לעיל, שמעולם לא היה אב"ד בריסק דליטא, רק היה הר"מ השני אחרי רבינו יעקב אבי רבינו

העשל. וכל מה שכתבו שהיה בלבוב, לפי דעתי היה מבורר, ומעולם לא ישב בלבוב אפילו חודש ימים. ברם אחרי פטירתו של הב"ח, והב"ח מינה אותו להיות פוסק הדור, נעשה על זמן קצר האב"ד ור"מ בקראקוב, ואחרי כן נעשה בעל תוספות יום טוב האב"ד, ובעל מגיני שלמה הר"מ בקראקוב. והנראה לי לומר שבהסכמות על הספר רמשק אליעזר הנ"ל לא כתוב שום תואר באיזה מקום נמצאים בעל התוספות יום טוב ובעל מגיני שלמה, ובסדר גיטין לרבינו יצחק מליסא, הנדפס בסוף תשובות מהרש"ל השני, המחבר כותב על בעל מגיני שלמה מורי. ושם בסוף דף תנא: וצוה הגאון האב"ד ור"מ מוהר"ר יהושע לכתוב שני גיטין, וזה היה בקראקוב. ושם בדף תס"ה בסדר גיטין לרבינו אברהם כץ מלבוש בשם ציוא. בא אלי שאלה מבני האלוף רבינו שמעון כץ וכו'. והיו מסתפקים בק"ץ בריסק וכו'. (בגו של בעל איתן האורחי היה חתן בבריסק דליטא, חתן אצל משפחת השר. והיה חתונו של רבינו פנחס משה חרף, שכתבנו עליו כאן). והנה הרב הגאון רבינו יהושע ר"מ, וכו'. פירוש בעל מגיני שלמה היה הר"מ בבריסק דליטא, וזה היה אחרי שעמיתו ידיד נפשו ורעו רבינו יעקב עזב ללובלין וכו' וכבר הבאנו במקום אחר, ששם בדף תעה בסוף טור השני: על זה כתב חמי זקני בספרו שארית יוסף וכו'. הרי אנו רואים בעליל שרבינו משה חרף כותב על בעל שארית יוסף לא זקני, רק חמי זקני, ודוק היטב היטב.

יא. ונחזור ונשוב על "הפלונטער הגדול, על שלשה רבינו משה חרף" שכל אחד מהם "היה הגאון רשכבה"ז בלבוב והגליל וכל מינת פודוליעין". בספר דברי רננה מהגאון הקדוש רבינו נתן נטע מאוסטריא שנהא תשובה שהיא הארכה והעמוקה ביותר. התשובה הזאת נכתבה לרבינו יוסף יעקב אברהם ברבינו יואל אשכנזי, לפי הזמנים בספר, התשובה הזאת נכתבה או בשנת שצ"א, או בשנת שצ"ב, והמחבר היה עוד אב"ד ור"מ בלובימלא לפני שעבר לפשעמיסל, והמחבר כבר כותב אל רבינו אברהם הנ"ל אב"ד ור"מ בלבוב וכו'. (בעל כנסת יחזקאל כותב עליו שהיה זקנו וממילא זקנו של בעל שאגת אריה וכו') וזה לשון בעל אנשי שם באות ה ערכו של הגאון רשכבה"ג הנ"ל. וגם הרב החכם הגדול מוהר"ר חיים מיכל וכו'. הרי"ר אברהם בהר"י יואל אשכנזי מבית קאצינעלנבוירגן היה אב"ד בלבוב בשנת שצ"ה וכו'. (וכן מובא שמו כתשובות מהר"ם לובלין, שנפטר בערך בזמן ההוא). ואחרי כן מביאים שם "מעשה נפלא" אשר העתיקו מהפנסק של בית הכנסת הקטנה וכו'. וזה לשון העתקה: הגאון מוהר"ר אברהם קאצינעלנבוירגן נעשה במקרה טהור אב"ד העיר כי לפניו היה הגאון מוהר"ר משה חרף חתן הגאון מוהר"ר שעפטיל הורוויץ בן השל"ה אב"ד פה ורבינו אברהם הנ"ל היה רב בק"ץ יאנוב הסמוכה ללבוב. ויהי היום ויבא רבינו אברהם ללבוב אל אסיפת הפרנסים (והרבנים וכל גדולי הדור בתוכם) וביום הששי אמר לו בעל המלוך כי לא יהיה בשר ליום השבת באשר שחט ונשרף על ידי הוראת האב"ד של העיר ויקם רבינו אברהם ויתן כובע של שבת על ראשו וילך אל בית הרב. כי כן היה המנהג אשר הרב מפה או משאר ארבע ארצות הלכו ככובע של שבת בחול. ושאר הרבנים מעיירות הקטנים לא הורשו ללכת ככובע של שבת, רק ככובע של חול. וימאן משרת הרב לתתו לבא אל תוך הבית וכו' כי אתה רב מעיר קטנה וכו'. ונעשה ויכוח עצום בין האב"ד ור"מ רבינו משה חרף הנ"ל ובין ראש משפחתנו רבינו יוסף יואל אברהם הנ"ל וכו' ורבינו משה חרף הנ"ל הסיר את נזרו מעל ראשו וילך לאוליאנוב עיר מולדתו, ורבינו יוסף יואל אברהם נעשה אב"ד ור"מ תחתיו. (ורבינו אברהם הנ"ל היה מחותנו של בעל משאת בנימין, כמו שכתוב במשאת בנימין, ובעל כנסת יחזקאל ובן אחותו בעל שאגת אריה, היו יוצאי חלציהם). וזה לשון בעל אנשי שם מלבוש באות תט: הרב רבינו משה חרף הראשון היה ברור אחד עם גאוני קשישאי, והם הסמ"ע ובעל משאת בנימין ומהר"ם לובלין ומהרש"א והב"ח, ושם רבינו משה חרף הראשון חתנו של רבינו שעפטל בן השל"ה וכו', סידר גיטין בשנות שס"ב, שס"ו, שס"ז, וכו'. (ולפי זה היה מוכרז מבעל דברי רננה, ואיך היה חתנו של בעל דברי רננה. גם מה שכתב לפני כן שהיה בימי בעל משאת בנימין, הסמ"ע ומהר"ם לובלין ומהרש"א. הא היו דור שלם לפני בעל דברי רננה). ואחרי כן מביא שכתב רבינו שעפטל בן השל"ה, שהוא חתנו של רבינו משה חרף שהיה אב"ד ור"מ בפודוץן וככל מדינת פודלין גדול, וכפי הנראה חותנו של רבינו שעפטל היה באמת רבינו משה חרף הראשון. מלבר זה היה רבינו משה חרף השני שהיה חתנו של בעל דברי רננה, ורבינו פנחס משה היה שלישי ושם כתוב גם כן שראש משפחתנו רבינו מענדל שטאנגי מרגליות היה חתנו של רבינו משה חרף מקרעמיניץ, וזה היה בזיון שני וכל הענין צריך גרול מאד, גם בענין שכתוב שם שרבינו יצחק הלוי בנו של רבינו שלמה הלוי היה חתנו של המהרש"א ותמה על זה כאנשי שם נמצא שרבינו משה חרף היה אחיו של רבינו יצחק הנ"ל ולא מצאנו את זה וכו' וגם הפלא הגדול ביותר שקודם כתוב שרבינו משה חרף סידר גיטין בשנת שס"ב, ומהר"ם לובלין היה בן ארבעים ומשהו וצריכים לומר שאחיו בעל מהרואר בתרא היה צעיר

הרבה מאחיו רבינו משה חריף, וצ"ע גדול, ואיך שיהיה רבינו פנחס משה חריף היה בן דורם של בעל סמיכת חכמים והחכם צבי ובעל שכות יעקב, ומהר"ם זיסקין היה מבוגר ממנו וכו'.

יב. ונתווו רבינו הג"ל, כשלשלת הזהב בדף קנח בהערה 48, כבר עמד על השגיאה הנוראה על רבי משולם חתנו של רבי יעקב מרדכי הג"ל. והוא מחליט שזה רבינו משולם רבני יואל היילפרען בן רבינו יצחק אייזיק היילפרען. לפיכך המבקר חחר שהעיקר שרבינו משולם הג"ל בנן רבינו של רבינו משה רוקח. וכבר עמד על זה המבקר וסתר את כל דבריו שזה אינו נכון לגמרי ובאמת לפי מה שהביאו, כן יכול להיות דבר כזה לפי השנים רבינו משה רוקח נולד בערך בשנת ת"ן ואחיו רבינו אלעזר היה מבוגר ממנו ורבינו יעקב עמדן נולד בשנת תנו כשכבוע אחרי נתינת התורה, מכל מקום הביקורת החריפה של המבקר היא נכונה ונבונה בעיני, ישנה גם דעה שרבינו משולם זה רבה של לבוב רבינו משולם זאלצבורג אשכנזי וגם את זה דוחים לגמרי, לפיכך המבקר חחר שהעיקר שרבינו משולם הג"ל זה חתנו של רבינו העשל וכו'. וכן כותבים באוצר הברי רבינו העשל בדף לז בריש טור השני. ולי נראה דבר אחר לגמרי ודבר צריך עיון גדול מאד, כולם מדברים על רבי זאב וואלף בנו של רבינו זלמן ניימארק מירלס, חותן בעל חכם צבי, כפנקס הועד של מדינת ליטא. כבר לפני שנת תנ"א כעשר שנים חתום אחד מראשי הקהילות במדינת ליטא הקצין והרוזן רב יהודה ליב בהגאון הגדול, במקום אחד רבי משולם, במקום אחר רבינו זלמן, הקצין והרוזן והפרנס הראשי שהלוה כסף לכל מדינות ליטא היה גיסו של החכם צבי ואחיו של רבי וואלף הג"ל. רבינו משולם זלמן מירלס היה מהפליטים של הגירוש מווינא בשנת ת"ל ר"ל המלכה בספרד האם של המלך בווינא היתה נכדה של המרשעת הארורה לנצח ססידרה את הגירוש מספרד רנ"ב, והיא השפיעה על בנה לגרש את היהודים מווינא בשנת ת"ל. אחרי שבעל בית הלל עזב את אלטונא האמבורג והלך להיות האב"ד ור"מ בושולקוב המעטירה בשנת תנא בערך. רבינו משולם זלמן מירעלס ניימארק מילא את מקומו. וכבר הבאנו במקום אחר, שהיו שלשה אחים. בתו של רבינו משולם היתה הרבנית של בעל החכם צבי והאחים היתה הרבנית של בעל תפארת למשה מריסק הוראדנא, בן בתו ואהוב נפשו של רבינו העשל. ושמה היתה נוחמה והיתה פעילה מאד מאד להרצבת תורה וקדושה כמו שכתוב בפנקס במדינת ליטא. וכמו שמביא כמה פעמים רבינו הקדוש בעל הפרס על בית הכנסת והקלויז הגדול בהוראדנא. ובתו של האח הצעיר היתה הרבנית של רבינו אברהם בורדא, גדול דורו ומרביץ תורה וקדושה ביותר מכל בני דורו. חתנו של בעל תפארת למשה היה רבינו ברוך כהנא בנו של רבינו משה מאיר ראפפארט, ובעל ברוך טעם היה מיוצאי חלציו. והיה נכדו של בעל סמיכת חכמים לפיכך אני אומר, שלא מוזר בעיני שרבי יעקב מרדכי הג"ל היה חתנו של רבינו משולם ניימארק מירעלס והיה גיסו של בעל חכם צבי ובוה הפתרון איך בעל סמיכת חכמים היה "מחותרו" של בעל חכם צבי כי בנו רבי יעקב מרדכי היה גיסו של בעל חכם צבי (ושם באוצר הרבי רבינו העשל "נאבד מהאוצר הזה", שם בדף לה בטור השני, שלקצין והרוזן וראש מדינת קראקוב בימים ההם היה לו בן בשם רבינו יצחק קראקובער שהיה מהראשונים שיסדו את קהילת בראד המעטירה, וכפי הנראה היותו הזמן שהמלך הפולני יאקו השלישי אטביעסקי נינו של הגבור חיל הפולני זשולקובב שנהגה כמלחמה את האוקראינים וקאזאקיס, המלך הזה יסד את העיר זשולקוב ובנה מבצר גדול עם הרבה מיני חיילים הנניס על חשבונו את רבינו בעל בית הלל ואת הרפוס של אמסטערדאם העבירו על חשבון המלך והביאו גם את החוקר והמקובל רבי יצחק מאיר בנו של בעל קקיון דיונה, המלך הזה ראה צורך לגדל ולרומם את העיר בראד שהיא סמוכה מאד אל העיר דובנא שכל חיל חמעלניצקי בשנות ת"ח ות"ט הסתערו על דובנא שחיהיה חלק מאוקריינא, לכן המלך הזה בנה וגידל ורומם וביצר את העיר בראד. ורבינו יצחק קראקובער שמשפחתו היו מקורבים למלך נעשה רבה של בראד הרבה שנים. ואחרי הכיאו את בעל מעשה רוקח בערך בשנת תע"ט למלא את מקומו של רבינו יצחק קראקובער, וזה רבינו יצחק קראקובער שחתנו רבינו ישראל היילפרען נינו של רבינו יואל היילפרען היה כבר ממקורביו של הבעש"ט. והבעש"ט היה בא הרבה פעמים אל אוחותו בסטעפאן, רבי יעקב'קא מבראד היה מחותרו וכן חותרו של בעל ההפלאה).

יג. ראיתי שם בשלשלת הזהב בסוף דף קסח, ובריש דף קסט, "כאילו כביכול" שבעל מעשה רוקח היה בנו של הדיין המובהק מקראקוב (עיי' בכלילות יופי עליו) רבינו משה בנו של בעל מגיני שלמה, זוהי גשיגאה נוראה מאד. גם מה שכתבו במעשה רוקח השלם שאמו של בעל מעשה רוקח הצדקת המפורסמת "טייבעלע" היתה בתו של הדיין המובהק שעל פי יצאו והביאו מקראקוב המעטירה יותר מארבעים שנה מרנא ורבנא משה בן המגיני שלמה. גם זה צריך "בדיקה יסודית" ביותר כבר הבאנו במקום אחר שבספר דברי רגנה מרבינו נתן נטע הכהן שהיה גיסו של רבינו חיים מקרעמיניץ שם כסימן

ב': ארי שבחבורה, הוא חתן גיסי אלוף התורני ר"מ ור"ג נר ישראל המופלג מוהר"ר מנחם מענדל יצ"ו ארשת שפתיך, שפתי דעת החכמה, תוכו רצוף אהבת כלילות, לשון מדברת גדולות, צללת במים הצלולות, והשכלך הוץ בשתי שאלות (וכפי הנראה התשובה הזאת נכתבה בכח חשרי שנת שפ"ז, באותם הימים היה רבינו הכהן הגדול והקדוש רבה של לובמאילא לפני שהגיע לפינטשויב) ואפשר לומר שני דברים אם נאמר שהתשובה הזאת נכתבה אל רבינו המקובל מרנא ורבנא מענדל שטאנגי מרגליות או שרבינו משה מקרעמיניץ שלפי דעתנו הוא רבינו משה חריף הראשון, היה גיסו של בעל דברי רננה ואחריו נעשה רבינו חיים אחיו של בעל דמשק אליעזר רבה של קרעמיניץ והוא היה גם כן גיסו של בעל דברי רננה, או כלך לצד זה שרבינו מענדל שטאנגי מרגליות היה חתנו של רבינו חיים מקרעמיניץ הג"ל. ואם כן כל הבית דין שהתירו את העזנה הנדפס בסוף הספר דברי רננה ובתשובות מהרש"ל השני, היו מחותנים וכו'.

וכפי הנראה שמשפחת רבינו יצחק קראקובער, שהיה בנו של מנהיגה של קראקוב רבי יששכר דובעריש ביחד עם בני נכד בעל מגיני שלמה. (ואשר שהי המשפחות האלה צאצאי רבוהינו קדושי עלינין מרנא ורבנא בעל מגיני שלמה ומרנא ורבנא רבינו העשל, שהיו עשירי ונדיבי עם בקראקוב ובלובק. הם החזיקו ברבינו שואל בנו של רבינו העשל, נגד בעל שאגת אריה הראשון, כן בנו של הכ"ח ובנו חורגו של הט"ז) ושתי המשפחות האלה, תמכו בבעל מעשה רוקת, אם זה נכון שאמו היתה נכדת בעל מגיני שלמה ותשובות פני יהושע.

רבינו יעקב מרגליות היה צעיר ממהר"י מינץ ומבן דורו מהר"ם מינץ. והיה בפולמוס הגדול, שמהרר"י מינץ ורבינו יעקב מרגליות יצאו נגד אבי התורה והתעודה בכל ארץ פולין מרנא ורבנא יעקב פולאק. וגם אינו ברור שרבינו יעקב פולאק וגיסו רבינו אשר (אבי זקנו של זקינו מהר"ם לובלין, שהיה האב"ד הראשון בכל מדינת פולין. היה מקובל גדול כמו שכותב מהר"ם לובלין בתשובה.

אבל כפי הנראה "קבלת האשכנזים", כי היה לפני רבינו הקדוש מאיר בן גבאי, ואין צריך לומר לפני רבוהינו עמודי הקבלה הרמ"ק והאר"י הקדוש, וכו'). היו תלמידים של רבינו יעקב מרגליות הג"ל. ובדין של מיאון אם זה גם בזמן הזה, כבר פסקו כל גדולי הדורות, שהעיקר כרבינו יעקב פולק, ולא כרבינו יעקב מרגליות.

גם מה שכתוב שם בהערה 12 על הגאון רבי משה חריף מקרעמיניץ, שהיה אב"ד מלובק קרעמיניץ אוליאנוב ושם מנותחו כבוד. בסיפור שאני מביא במקום אחר, שרבינו משה חריף, וכו' הודה על האמת שטעה ומסר את הרבנות לרבינו אברהם וכו'. ושם כתוב שנפטר באוליאנוב מקום הולדתו. וזה רבינו משה חריף מקרעמיניץ, וכבר הבאנו שזה היה לפני שנת שפ"ה, וממילא היה רבינו משה חריף זה מבוגר הרבה מבעל דברי רננה, ויותר מבוגר הרבה מרבינו מענדל שטאנגי מרגליות. אבל ברור ששם אביו לא היה רבינו ישראל, רק רבינו משה פנחס, שהוא רבינו משה חריף האחרון, והוא היה בן דורו של רבינו נפתלי, הוא היה בנו של רבינו משה חריף, ולפי בעל אנשי שם וכן בעל כלילות יפ"י, רבינו פנחס משה חריף האחרון היה נכד של רבינו משה חריף הלוי בנו של רבינו שלמה חריף, שהבאנו שיצא נגד כל גדולי דורו בתשובות המרש"ל השני, ושהיה עמיתו ורבינו של רבינו שבשון מקרעמיניץ, שהיה אחיו הגדול של מהר"ל מפראג. לפיכך מה שכתוב שם בשלשלת הזהב בריש דף קמז, שרבי משה חריף היה בן רבי ישראל חריף גיסו של הרמ"א ובנו של רבינו שלום שכנא, כל זה לא היה ולא נברא. רק רבינו פנחס משה חריף היה שם אביו רבינו ישראל. אבל הוא לא נפטר ולא נקבר באוליאנוב, וכל זה ממש עורבא פרה, וכו'. וכאן אנוח נמשיך על מה שכתבנו כבר לעיל. הכותב הזה כאשר הוא מדבר על פיוזנאן המעטירה, עיר ואם בישראל משנים קדמוניות ביותר. ובאמת כבר בשנת רמג, היה כבר מהר"ם מינץ כאשר עבר בסוף ימיו בפולין, ובעל המסדר שלשלת זהב, יודע רק שבפיוזנאן היה בעל הלבשים והמהר"ל מפראג. אבל כאן בהערה הזאת הוא כבר מביא, שמהרש"ל השני היה אב"ד ור"מ בפיוזנאן המעטירה. וכפי הנראה כשנת שלט בפולמוס הגדול בין אבות העולם רבינו הגדול מהרש"ל השני, ובין מהר"ל מפראג. (אצל כולם כתוב שהמחלוקת הגדולה הזאת היתה בשנת של"ט לפ"ק. אבל בחקירת העדים רואים את התאריך של שמ"ג, וצ"ע גדול). מהרש"ל השני סיבר בפשיטות שחוששין לשאלה, ובאמת במהרר"י וייל ובתרומת הדשן, כבר כתוב שהם סוברים, חיישין לשאלה, וכן פוסק בפירוש סוף יוסף ורבי"ח והמגלה עמוקות ובעל מגיני שלמה ורבינו העשל, מצד השני התוספות יום טוב סובר שהבית המבואר היה "מובהק" וכל רבנא במקום אחר שזה גדולי ישראל, שהיו תלמידים

ותלמידי תלמידים של מהרש"ל השני. וכפי הנראה, מהר"ל מפרג היה האב"ד לפני מהרש"ל השני. אבל מהרש"ל השני היה הר"מ, ותלמידיו ותלמידי תלמידיו היו רוב רובם של חכמי ישראל בכמה דורות. אולם פויזנאן המעטייה הייתה הרבה הרבה שנים תחת ממשלתם של בעל הלבושים ותלמידו המובהק ונושא כליו ושואב מימיו רבינו בנימין צדיק יסוד עולם, המובא בתשובות מהר"ם לובלין, שהיה בין התומכים הראשיים של מהר"ם לובלין בנט הירוע, וכן בתשובות מהרש"ל השני בסדרי גיטין, רבינו בנימין מפויזנאן היה אביו של רבינו "זכריה הנביא", כפי שכתובים, וכו'. גם בין תלמידיו של בעל הלבושים ואחרי כלן של רבינו בנימין היה רבינו שלמה זלמן ברבי ירמיה הדפיסו סדר חליצה ממנו, הוא היה קודם האב"ד ור"מ בקאליש אחרי שהיה מו"צ ומסדר גיטין בפויזנאן והסביבה. ובתשובות פני יהושע נמצאת העדים בבבית העגונה וזה היה בשנת שצט. כשנה אחרי כן בשנת ת' בערך, נעשה האב"ד והר"מ בבריסק דליטא. הוא ורבינו נפתלי הראשון שנעשה האב"ד ור"מ בפניסק בימים ההם, התחילו "חכמי פויזנאן" לשלוט במדינת ליטא... באיתן האזרחי בחלק הדרוש בפרשת וישב נמצא, ששמעו "קול יוצא מקברו של רש"י", ואמרו, וכו', אל האב"ד ור"מ בבריסק דליטא מרנא ורבנא שלמה זלמן ברבי ירמיה, שהיה גדול המקובלים בדורו. (במגן אברהם בסימן תס"ז ס"ג, ובסימן תקט ס"א, מביא את רבינו בנימין קדוש ה' מפוזנאן, וצוק"ל).

בכליל יופי ובתכמי אוטוטרחה, מביאים בפשיטות, שבעל סמיכת חכמים, ורבינו יצחק בן אברהם מוויילנא ופויזנאן היו מחותנים. ושרבינו יעקב בנו של רבינו יצחק ברבי אברהם היה חתנו של בעל סמיכת חכמים, בירושלים הוציאו קרוב לעשרים שנים את התשובות של רבינו יצחק ברבי אברהם, מוויילנא ופויזנאן. למרות שידידי המוציא לאור מזהר"ר יוסף בוקסבוים עשה עבודה גדולה ויסודית בהוצאות כל הספרים, וכן בתשובות אלה. וישנן גם נוספות בתשובות מהרש"ל השני. אבל דבר חשוב חסר מן הספר. אינני יודע אם באמת המחבר היה תלמיד של רבינו צבי הירש הלוי מוילנא האב"ד ור"מ באמסטיבאווי, שהיה מורו ורבו של רבינו יצחק ברבי אברהם מלויצק ווילנא ופויזנאן. ומה שכתוב בתשובות רבינו יצחק ברבי אברהם בסימן קי"מ ו"א אפשר להיות מוריגו ורבינו שהיה זקן ובא בימים, ומורה הוראות בישראל. (דרך אגב, בקריה נאמנה ברף 93 מביא פסק שיצא בשנת ת', במקום הראב"ד חתום ראשונה שלמה הלוי, ואחרי כן הש"ך. ולא ידעו מי היה ראש הרבנים אחרי בעל חלקת מחוקק, רבינו שלמה הלוי הזה. ואפשר שרבינו צבי הירש מוויילנא האב"ד דאמסטיבובי, היה בנו של רבינו שלמה הלוי הזה). גם כתוב במבוא שם, בהתשובה בתשובות פני יהושע בסימן עב, נכתבה אל רבינו צבי הלוי הנ"ל. אבל מה שהם לא הודיעו שבתשובה הנ"ל בסימן קי בסופו, וכן שם בסימן לח, רואים שרבינו יצחק הנ"ל למד בבריסק דליטא אצל הגאונים רבינו יעקב שור ואצל בעל חלקת מחוקק וזה היה בערך בשנת תיא, תיב, שבשנים האלה רבינו יעקב שור היה האב"ד הראשי בכל המדינה, ובעל חלקת מחוקק היה הר"מ הראשי בקלויז הגדול ואחרי כן רבינו יעקב שור עבר ללויצק ובעל חלקת מחוקק נשאר האב"ד והר"מ בבריסק דליטא, אולם השנים בין שני המהותנים האלה אינם "מכונים" כי ישנם ראיות חזקות שרבינו יצחק בן רבי אברהם נולד לפני שנת שע, ולמד בקלויז בבריסק דליטא, בהיותו כבר מבוגר מאד. (בין ההסכמות על ספר דברי רבנו אנו מוצאים שרבינו יהושע פייועל בנו של בעל קקיון דיונה למד בשנת תנה בקלויז בבריסק דליטא, וכו'). כי למדו בקלויז הזה אנשים גדולי ישראל מבוגרים, ושמשו גדולי הדורות. ואפשר שבנו של רבינו יצחק הנ"ל רבינו יעקב היה מבוגר מבעל סמיכת חכמים. וכל הענין הזה מסובך מאוד. דרך אגב, מה שכתוב שהיה כהן, לא היו רברים מעולם, רבינו הגדול והקדוש לא היה כהן, את המערכות האלה ערכתי בזכור ימות עולם, ובזכותם נזכה לשנת גאולה וישועה.

מצד אמי אני מצאצאי רבינו ישעיה חסיד, הכהן הגדול אחיו הצעיר של בעל סמיכת חכמים. כאשר למדתי בקאמיניץ דליטא זכיתי עם אמי וצוק"ל הי"ד להתפלל בבית הקברות העתיק בקאמיניץ, על קברו של הצדיק רבינו ישעיהו הכהן שהיה אבי אמי של זקני וצוק"ל הי"ד. הוא נפטר בשנת תקצז זקן ושבע ימים. גם ידידי ומחונתי הגאון מסובאלק הרה"ג דוד ליפשיץ זצ"ל היה מיוצאי חלציו. אבי אביו היה בא מדיוואהרט, שם היגר צאצאי של רבינו ישעיה חסיד הנ"ל. בן בתו היה שמו רבי ניסן, על שמו של רבי ניסן הכהן בנו של רבינו ישעיה הנ"ל. שהוא היה הראשון שעזב את בראד ועבר לדוואהרט, מצד מר אבא וצוק"ל הי"ד אני מצאצאי בעל תפארת משה, על ידי חתנו רבינו ברוך כהנא בנו של רבינו משה מאיר הכהן ראפפארט ורבינו הנ"ל בעל סמיכת חכמים היה דודו כידוע, ובזכות כל אחד ואחד שיגענו לעמוד על תולדותיו שנוכה לשנה טובה שנה שנוכה לגאולה שלמה אמן ואמן!