

הוצאת והכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י ה"ם תשס"ט

ו (יב)
שנה ב' מנ"א-אלול תשמ"ז

קובץ בית אהרן וישראל

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

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

קובץ בית אהרן וישראל

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

- ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" – ירושלים
•
ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" – ניו יורק
•
ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" – ירושלים
•
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" – בני ברק
•
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" – ניו יורק
•
כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" – ירושלים
•
כולל אברכים "סטאלין קארלין" – ניו יורק
•
כולל אברכים "בית אהרן וישראל" – ירושלים
•
כולל אברכים "מת'בתא דרבי יוחנן" – טבריה
•
כולל אברכים "סטאלין קארלין" – בני ברק
•
כולל אברכים ללימוד או"ח "סטאלין קארלין" – ירושלים
•
כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" – ירושלים
•
כולל אברכים ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" – ירושלים

©

כל הזכויות שמורות

הודפס בדפוס המכון

התוכן

גנוזות

הערות והגהות על ים של שלמה חולין

מזכרת גטין מרכני אזמיר (ג)

פי' י"ג — י"ח

בענין הונאה

בענין לא תחמוד ולא תשיג גבול

שפתי ישנים

בענין דבר שכעורה

חדושי תורה

כדין ברכת הנהנין

בענין שברים תרועה בנשימה אחת

בענין בלע מצה ומרור ביחד

בענין מנין הדיינין כדיני ממונות

בענין דין בלילה

כדין כל תאחר בצדקה

כדין היקף ראייה וחייב בניית הכותל

כדין המוצא חמץ בביתו כיו"ט

רבינו שבתי הכהן זצ"ל

בעל הש"ך

רבי רפאל אישכנזי זלה"ה

רבי אליהו רחמים חזן זלה"ה

הנ"ל

רבי ברוך מנדלבוים זצ"ל

אב"ד מוראוו

הגאון הרב צבי כהנא שליט"א

ראש ישיבת הרי יהודה בית מאיר

הרה"ג ר' שמואל הכהן דויטש שליט"א

ראש כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

הרב יעקב וואלפין

ר"ט בישיבה קטנה סטאלין קארלין ניו יורק

יוחנן שור

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

שלום מרדכי סגל

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

יוחנן זלצמן

כולל ללימוד ש"ס קארלין סטאלין ירושת"ו

ברוך ב. ז. בריזל

ישיבת קארלין סטאלין ירושת"ו

אשר צ. קליטניק

ישיבת סטאלין קארלין ניו יורק

הערות וביאורים בשולחן ערוך

אורה חיים:

הלכות ראש השנה סי' תקפ"ו — ת"ר

כולל ללימוד שו"ע או"ח קארלין סטאלין
ירושת"ו

יורה דעה:

הלכות שחיטה סי' י"ח — כ"ב

כולל ללימוד ש"ע יו"ד קארלין סטאלין
ירושת"ו

אבן העזר:

תשלומי הנאה בסבלונות

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

חשן משפט:

הלכות דינים סי' ג — ז

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

בירורי הלכה

בדין טעימה קודם קידוש ביום שבת
וקודם תקיעות

יהודה אהרן קויפמן

כולל אברכים בית אהרן וישראל ירושת

כתבי קודש

על תקופת שהותו של מרן הרא"ש הגדול
מסטאלין בזעליחוב שבפולין וחלקו ביסוד
כולל לעולי פולין באה"ק בשנת תקנ"ז
פרק ג'

אברהם אביש שור

גנוזות

רבינו שבתי הכהן זצ"ל בעל הש"ך

הערות והגהות בב"ק רבינו שבתי הכהן בעל "שפתי כהן" זצ"ל שכתבם בשולי גליון ספר "ים של שלמה" על מסכת הולין לרבינו המהרש"ל זצ"ל שנדפס בקראקא שצ"ג — ה

זכינו בס"ד להדפיס המדה גנוזה זו הנמצא באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, הכולל מספר הערות על דברי המהרש"ל, ותיקוני דפים, — היות וספר היש"ש נדפס בהרבה שיבושים, — ורבינו הש"ך הגיה הרבה מהם בדרך למודו.

על אף שיש ביש"ש זה הרבה תיקוני—מעות שרבינו הש"ך תיקנם בשולי הגליון, אך מאחר שהמדפיסים של היש"ש שיבדלו תיקני הרבה מהשיבושים (אם כי הוסיפו שיבושים חדשים), לא הבאנו רק אלו שהמדפיסים עדיין לא תיקנום, או תיקנום בנוסח אחר.

אנו מדפיסים בזה את הערות של רבינו הש"ך באותיות מודגשות ובסימן כוכב, ותיקוני ההגהות במגריים עגולות ומרובעות.

שער הספר פגום, ומופיע בה סיום חתימה של בעל הספר: "ושבתי בן לא"א הגאון מוהר"ר מאיר כ"ץ שליט"א", אשר זוהתה כחתימתו של רבינו הש"ך בהשוואה לחתימתו המופיעה על ספר "קיצור מדהב" (ריזוא די מרינוס — ש"ט — הנמצא בידי הרב יוסף בוקסבוים), ולסגנון חתימתו בהקדמתו לחבוריו.

כתב"י שבגליון הספר זוהה ג"כ בוודאות ככת"י של רבינו הש"ך, בהשוואה לצורת הכתב המופיעה על גליון ספר הנ"ל, כמו כן אחת מההערות שבגליון הספר מופיעה ג"כ בדיוק בחיבורו של רבינו הש"ך על יו"ד (ב' כננים הנהה 24).

הערות והגהות על ספר "ים של שלמה" חולין

פרק שני — השוחט —

- א. פ"י גז'...וכ"כ הא"ז שאין אנו בקאים בבדיקות השוט וכל עוף דאחא לקמן כי ממססם קועי' דמא אני אוסרו ע"כ (ואין להקשות) [ואינו יודע] אמאי לא נעשה כדברי התלמוד דלישחטי' לקנה והדר נהפכי' לושט...
- ב. שם: ...ועיד אומר אני נהי [דאע"ג] דפליגי גאונים בבדיקת הישט מבחורין לענין נקב אפי' במקום ידוע מ"מ...

1. רבינו הוסיף כאן חיבת דאע"ג, ואולי כוונתו לומר דהא לאו דבר מוחלט הוא דהגאונים סברי דאפי' הנקב הוא במקום ידוע אמרינן דאין לו בדיקה מבחורין ובאמת יכולים לומר דגם הגאונים מחלקים בין מקום ידוע לאינו ידוע (כאשר חילק המהרש"ל כאן למעלה) לכן כתב דאף אי נאמר דס"ל דאפי' במקום ידוע אין לו בדיקה מ"מ היכא שידע מקום המכה יכול לישחוט למעלה או למטה מזה, ודו"ק, אמנם יל"ע מה שהשאיר רבינו חיבת "נהי" כי לפי הגהתו הי' לו למחוק חיבה זו.

פרק שלישי — אלו מרסות —

ג. סי' פ"ז: ...אבל הרשב"א פסק לחומרא ותמה על הרמב"ם שפסק להקל, ואפשר שהרשב"א סמך על ג' הספרים שלנו דגרסין ר' ינאי אומר עד למטה מבין האגפים ור"ל אומר עד בין האגפים וא"כ הלכה כר' ינאי ולחומרא...

*אילו ראה בת"ה הארוך דף ל"ט ע"ב לא כתב כן?.

ד. סי' כ"ט: ...אבל מה אעשה שכ' כחלכות [בדיקות] ודיקא שממלא את הגומא...

ה. סי' נ"א: מורנא פליגי בה רב [יוסף] [אהא]³ ורבינא חד אמר...

ו. סי' פ"א: ...ולא חיישינן שמא הבריא כי אם גבי ושט ודקין (ומכה) [ומרה] כדפרושיה לעיל סי' מ"ד אבל לא גבי המסס⁴ ובית הכסות וכרס שעורן עב...

2. הדמהרש"ל הק' על הרשב"א שתמה על הרמב"ם למה פסק להקל, דהא דפסק כר' ינאי, הוא משום דק"ל ר' ינאי ור' יוחנן הלכה כר' ינאי דאין הלכה כתלמיד במקום רבו וכ"ש ר"ל דהי' תלמידו של ר' יוחנן (וכן הק' הבי"ט סי' ל"ב), ועי' תי' המהרש"ל דאפשר דלהרשב"א הי' הגירסא בגמ' כאשר הוא לפנינו דר' ינאי סובר עד למטה מאגפים ור"ל סובר עד בין אגפים, וא"כ הרי פסק הרמב"ם כר"ל ולכן שפיר תמה הרשב"א דאמאי פסק כר"ל להקל הי' לפסוק כר' ינאי לחומרא, ובאמת גירסת הרי"ף הוא להיפך כאשר כתב המהרש"ל מקודם לכן.

ועי' כתב רבינו דאילו ראה בת"ה הארוך לא כתב כן כי שם מביא הרשב"א בהדיא הגי' כגי' הרי"ף דר' ינאי סובר עד בין אגפים ור"ל עד למטה מאגפים.

ועי' כמעדני יו"ט על הרא"ש כפירקין אות סי' שני"כ תי' כתיודצו של המהרש"ל וגם עליו יש להעיר זה שלא ראה בת"ה הארוך הנ"ל.

ועי' בכנה"ג יו"ד סי' פ"ט הגהות הטור אות כ"ד ד"ה ודברי שכתב דהרש"ל ביש"ש אפשר שלא ראה את ספר תורת הבית והרשב"א ולא את המשמרת הבית, ועי' ט"ז באו"ח סי' ק"ט סק"י הכריח כודאי מדברי רש"ל פ"ו כל הבשר שלא ראה את תה"ב ולא את משמרת הבית שכתב ור"ל אבל מהר"י קארין כי שראה שכתב הרשב"א כסי' ת"ה וכו', ש"מ שהוא לא ראה אותו, ע"ש (שד"ח כללי הפוסקים סי' ט"ו אות ל"ג).

ונראה דהט"ז נתכוין למשי"כ היש"ש בפי' כ"ה סי' ע"א ור"ל "כך הבין הטור מדעת הרשב"א אבל כ"י ראה בת"ה שמוכח שם להדיא שלא עלה על דעתו להצריך יותר מקליפה וכו'" (כי גם הטור לא ראה את ת"ה הארוך כמובא בב"י סי' קי"ב ובב"ח סי' ק"ה ובש"ך סי' קנ"א ס"ק ר').

ומשי"כ שהרש"ל לא ראה את הת"ה נראה כוונתם לת"ה הארוך אבל את ת"ה הקצר ראה כמובא כ"פ ביש"ש וכו' הרשב"א בהדיא בת"ה (כ"ה סי' ע"ב) וכ"מ ביש"ש פ' ג"ה סי' י"ד ור"ל וואף שמצאתי שכ' הרשב"א לא אמרו וכו' ור"ל בת"ה הקצר וכו' (הת"ה הקצר נדפס לראשונה בשנת שי"ד בקרימונא — בחיי המהרש"ל — והת"ה הארוך נדפס לראשונה בשנת שס"ח כוונציאה).

ועי' ב"ח סי' ל"ב שתי' קשיית הב"י דבתלמיד תלמידו לא אמרין אין הלכה כתלמיד במקום הרב, ועי' תב"ש שם אות ה', ועי' שדה חמד בפאת השדה כללים מערכת האל"ף אות מ"ב.

3. רבינו הגי' במקום רב יוסף רב אחא, ובאמת לפנינו בגמ' הגירסא פליגי בה רב יוסף בר דוסאי ורבנן, וברי"ף הגי' פליגי בה באב יוסי בר ביא ורבנן, וכרא"ש הגי' כגי' המהרש"ל פליגי בה רב יוסף ורבינא, ולרבינו כנראה הי' הגי' פליגי בה רב אחא ורבינא וצ"ע.

4. דהיינו דכמרה חיישינן שמא הבריא, וכמבואר בסי' מ"ב סעי' ט' דכמרה חיישינן להבריא אפי' אין מהטח תחוב רק מונח כמרה ע"ש.

5. מה שהדגיש רבינו על חיבת המסס נראה שכיון להעיר דהא לשיטת רש"י שהביאו המהרש"ל כאן בריש הסי' ס"ל דגם בהמסס חיישינן להבריא כפי פירוש הב' שבתוס', ולכאורה משמע מכאן דהמהרש"ל נקט עיקר כפי' האי' תוס' דאין הטעם של רש"י דאוסר בהמסס אפי' לא ניקב לחרץ מטעם דשמא הבריא, רק הטעם דעורן רך ואסרינן אפי' לא ניקב (כודאי) מעבר לעבר, דהרי הכי קי"ל כמש"כ המהרש"ל לעיל בסי' זה.

ועי' ש"ך סי' מ"ח ס"ק י"ב דכתב דעיקר כפי' הב' תוס' דהטעם של רש"י משום שמא הבריא,

פרק חמישי — אותו ואת בנו —

ז. פ"ו ז': ...וכן כתב נמי הטור גבי ספק דרוסה בפי' (נ"ז) [נ"ז] ומ"ש...

פרק שישי — כיסוי הדם —

ח. פ"ו ה': ...ו"ל הטור פ"ו (ק"ח) [כ"ה] שלא חיבה בכיסוי...

ט. פ"ו ז': ודומה לזה כתב מהר"י קאר"ו אלא שלא ביאר דבריו יפה ועתה חדשים מקרוב באו אמרו שטעה בר"ת דלאו אי נמי קאמר אלא אם נסרכה הוא וחדא מילתא הוא ולא נהירא שאין דרך בעל הספר לכתוב דבריו בר"ת אם לא במה שמודגל בפי הכל או שכבר ב' דברים אלו כמה זמנן או תולך ומקצר הדברים בר"ת...

*הקאר"ו עצמו כתב בס' בדק (הבית) דהאי אי"נ אם נסרכה הוא?⁷

י. פ"ו י"ד: וכן כתב בהג"ה [מיימונית]⁸ בשם מהר"ם שאם שתמו...

פרק שביעי — גיד הנשה —

יא. פ"ו ז': ...כאשר כתב המרדכי בשם ר"י ומ"מ נהגו איסור ככולן וששאלתם על כרס שלא ניקרוהו...

*מרדכי סוף פרק שם בשם תשובת מהר"ם⁹.

יב. שם: ...אבל שאר החתיכות כשר שאצלו (שיניע) [שנגעו]¹⁰ בחלב שאין בהם...

יג. פ"ו ט"ה: ...וג"ל מ"ש מהר"ם לעיל דשרי מיורי אפי' לקדירה רותח ואפ"ה (שני) [שרי]¹¹ משום דתתאה גבר.

יד. פ"ו ט"ה: ...וא"כ אפי' לא ילך מחתיכה לחתיכה רק טעם (גוף) [דבגוף]¹² הבשר אעפ"כ...

טו. פ"ו נ"ז: ...אבל הרמב"ן ב' וכו' דחזור וניעור והוא דעת הרא"ש וכל המהכרים האחרונים... ומ"מ נראה באיסור דמין אחד הוא דאמרינן הכי אבל בכל שתי האיסורים לא אמרינן

ורק במחט אסרינן ע"ש, וגם הביא דהמהרש"ל באו"ש לא למד כן כהגהות ש"ד בשם אי"ו ע"ש וסיים הש"ך שם דאפי' אי נימא שדעת רש"י לאסור אפי' מחמת חולי (דהיינו שאין טעמו משום שמא הבריא) מכ"מ להלכה לא נקטינן הכי ולא אסרו רק במחט ע"ש.

6. עיי' ד"מ פ"ו כ"ח אות ז' שהביא גירסא אם נסרך ולא אי"נ ע"ש, רע' בב"ש שם שכתב שהוא ר"ת אם נסרכה וכן משמע בדרישה שם אות ז'.

7. הכוונה דהב"י גופי' אף שבב"י למד כדברי המהרש"ל, מכ"מ בב"ה כתב דאפשר דהאי אי"נ אם נסרכה הוא, כהב"ח.

8. הג"ה זו אינו באפשרי לפענחו מתוך הכתב אך נראה דכוונת רבינו הי' להכניס כאן חיבת מיימונית דהב"י הביא הגהות מיימונית זו, ועיי' בש"ך הארוך פ"ו כ"ח על הטור שם בנד"ד שהביא דברי המהרש"ל דכאן והביא בנוסח זה "כדכתב הגהות מיימונית בשם מהר"ם וכו'".

9. במרדכי לפנינו הוא בס"י תרפ"ג ושם כתוב בסופו מבר"כ (והוא ר"ת מאיר בר ברוך דהוא המהר"ם).

10. כ"ה במרדכי שם.

11. ביש"ש של רבינו דנפס ואפ"ה שני, והג"י רבינו שרי במקום שני, וביש"ש שלנו הגיהו חיבת שרי אך השמיטו חיבת "ואפ"ה".

12. ביש"ש שלנו הגיהו "מגוף" במקום "בגוף".

*חיבה זו נחתכה משולי הגליון

אלא אף האיסור מסייע לכמל את ההיתר כמ"ש המור"ם¹³ וז"ל כל שיש ס'... וכן ל' זיתים של היתר שנפל לתוכו את של דם ול' זיתים אחרים של היתר שנפל בהן זית חלב ונתערבו אלו התערובות בשוגג מותרים, והם מדברי הרא"ש שכתב כך בתשובה¹⁴, ואילו לשיטתו דס"ל כר"א דלא אמרינן חנ"ג אלא בב"ח ולא בחלב ודם ולא ק"ל הכי אלא בכל דוכתי אמרינן חנ"ג כמ"ש לקמן, ועוד שאף לפי דבריו נראה דה"ל להלך ולומר נהי דס"ל כר"א דלא אמרינן חנ"ג בשאר איסורים להצריך ס' נגד כל החתיכה שנאסרה אלא כנגד האיסור מ"מ חתיכה שנאסרה שוב אין לה היתר דאפשר לסוחטו אמרינן בכל האיסורין... ומה שהביא הרא"ש¹⁵ ראייה לדבר דאף לענין היתר אמרינן חוזר וניעור להתירו התנן בפ"ה דתרומות סאה של תרומה שנפלה לפחות ממאה וטחנה... וראייה של הכל היא הדין שנתערב כיכש מ"ה לא שייך לומר נ"ג אבל דבר לת הנתערב בנ"ט ונאסר שוב אין לו היתר...

*פ' לדין דקיי"ל חנ"ג אין להביא ראי' מכאן אבל להרא"ש דס"ל דלא אמרינן חנ"ג בשאר איסורי' (ז' דאי מדיתי ראי' נכונה לשאר איסורי'¹⁶).

13. סו' צ"ח.

14. כלל כ' סו' ב'.

15. בסוף פרק גיד הנשה סו' ל"ז.

16. לכאורה נראה דכוונת רבינו הוא להעיר, שלמד בקושיות המהרש"ל דאין הביא הרא"ש ראי' ממתני' דתרומות דהרי התם הוא יבש כיבש ולא שייך בזה חנ"ג משא"כ בלח בלח דשייך חנ"ג מנלן דאמרינן חוזר וניעור להקל, ועי' העיר רבינו דהרי הרא"ש לא ס"ל חנ"ג בשאר איסורים וא"כ שפיר הביא ראי'.

אמנם דברי רבינו צ"ע דהרי קושיות המהרש"ל הוא דלא נימא חוזר וניעור ולא נתייר החתיכה שכבר נאסרה כאשר סיים "אבל דבר לח הנתערב בנ"ט ונאסר שוב אין לו היתר" וזה לא שייך לגבי חנ"ג רק לענין אפשר לסוחטו וכבר ביאר המהרש"ל מקורם בקושיות על הרא"ש בתשובה דאף אי ס"ל כר"א דלא אמרינן חנ"ג בשאר איסורים "להצריך ס' נגד כל החתיכה שנאסרה" מכ"מ החתיכה שנאסרה אין לה שוב היתר אפי' לר"א ע"ש, ועי' הק' דאין הביא הרא"ש להתיר החתיכה שנאסרה (הל' זיתים וכדו') כשיתוסף היתר מטעם חוזר וניעור, ממתני' דתרומות, דאין זה ראי' דהתם איירי כיבש כיבש ולא נאסרה החתיכה בעצמותה (וזה כוונתו דלא שייך לומר נ"ג) ורק מחמת תערובות שאינו ניכר וידוע היכן האיסור נאסרה, בזה שייך לומר דכשניתוסף היתר חוזר וניעור ומצטרף לשיעור מתיר. משא"כ בלח שקבל טעם איסור "ונאסר" ועתה רוצים להתירו משום דחוזר וניעור עי' הק' דהא אפשר לסוחטו אסור, ועי' יש"ש לקמן סו' נ"ט.

ואולי י"ל דרבינו למד בדברי המהרש"ל כאן דכוונתו לגבי לח בלח (וכ"מ הלשון דנתערב, ונתערבו, ולא קאמר דנתכשלו ועי' מש"כ רבינו בש"ך סי' צ"ב ס"ק י"א לתרץ סתירת הרמ"א ומוקי הנפ"מ כר"א"ש בתשובה הנ"ל של ל' זיתים לגבי לח בלח ע"ש) ולכן הא פסקינן בסו' ק"ז ס"ב בדבר הנבלל אמרינן אפשר לסוחטו מותר (וכ"ה ברשב"א), ורק אי פסקינן חנ"ג בשאר איסורים אז אסרינן גם בלח בלח אבל לשיטת ר"א דל"א חנ"ג בשאר איסורים לא אמרינן אפשר לסוחטו בלח בלח, (וע"ש בחידושי רע"א שכתב כי זה תלוי הא בהא, ע"ש מש"כ על הכרז"פ בזה וסיים שזה דבר פשוט ע"ש).

ולכן שפיר העיר רבינו על המהרש"ל דהא דהק' דלא נלמוד מתרומה רק כיבש ולא בלח בלח, ע"ז העיר דהיינו דוקא לדין דק"ל חנ"ג בשאר איסורים, אבל לשיטת ר"א דס"ל דל"א חנ"ג כשאר איסורים אז שפיר מייתי ראי' מתרומה לדבר הנבלל דשם לא שייך אפשר לסוחטו, ובדרך אחר י"ל, דלכאורה יש להעיר על היש"ש כאן דמה הק' על ראיית הרא"ש, דהא הרא"ש מביא ראי' זו בסוף פ"ג גיד הנשה לגבי נידון של חוזר וניעור ומביא ראי' דאמרינן חוזר וניעור אפי' לקולא מהא דתרומות, וא"כ הרי הרא"ש לשיטתו דס"ל דאפשר לסוחטו מותר כדכתב בתשובה לגבי ל' זיתים שנפל לתוכו דם, ואף שהק' היש"ש מקודם עליו בזה דאפי' לר"א אמרינן אפשר לסוחטו

*אות זה נחתך משולי הגליון

פרק שמיני — כל הבשר —

י"ז. סי' ט"ה: ...וכבר כתבתי בפנ"ה סי' (כ"א) [ס"א] שלדעת...

י"ח. שם: ...וליתא בדאפשר לסוחטו אף ר' אפרים מודה דאמרינן בכל דוכתא הכי וכמו שפי' למעלה [סי' ט'] [פנ"ה סי' ז"ו]...

י"ח. סי' ט"ב: ...והיינו כדפי' ראב"י ולא (כתב) [בתוס']¹⁷ דג"ה¹⁸ ודפי' כ"ה¹⁹...

י"ט. סי' ס"ד: ...באשר כתב נמי מהרא"י בכתבים²⁰ וז"ל על דבר הירקות... וכ"כ נמי בס"ה וכתוס' פ' כ"ה ואדרבה (כתב) [בתוס']²¹ ההמירו יותר...

כ. סי' ס"ט: (בריש הסומן) דין גזול שהוא צלי אפי' צונן שנפל לכותח אפי' לא נמלח לא הכותח ולא הגזול אסור כדי קליפה ואם הוא צלי וגם אית ביה בקעים (חי) [אסור כולין] אבל אין בקעים אוסרות [אם הוא חי] ואם הוא צלי וגם מתובל בחבלין²²...

כ"א. שם: ומה שכתב²³ לדעת רש"י איירי בצלי רותח, ולכך אומר "שלא עלה על דעת רש"י שצלי איירי ברותח דא"א שלא הי' מפרש...

* עיין בפ' כיצד צולין דף ע"ו סוף ע"א ברש"י תמצא מבואר כמ"ש הרשב"י(א)²⁴.

כ"ב. שם: ...וכן [אין]²⁵ נראה דצלי הוא רותח וחי צונן דא"כ לא הל"ל חי וצלי...

אסור מכ"מ הרי הרא"ש לא ס"ל כך, ולשיטתי מביא רא"י נכונה לגבי נידון דחוזר וניעור אפי' בלא דהא הוא אינו מתלק בכך, ועצם הקושיא אמאי סובר הרא"ש כן כבר הק' הי"ש"ש מקורם, ומה שייך עוד להק', (ועי' רא"ש סוף גיד הנשה דג"כ מביא סברא זו דאפי' לר"א אמרינן אפשר לסוחטו אסור וצ"ע, ועי' בטור סי' ק"ו דדעתו דאפשר לסוחטו מותר וכ"כ רבינו בש"ך שם ס"ק ב' דיש סוברים (כן).

ואולי רזהו כוונת רבינו להעיר דנהו דאין זה רא"י לדידן דקיי"ל חז"נ בכל איסורים מכ"מ לשיטת הרא"ש דס"ל כר"א דל"א חז"נ בשאר איסורים וגם ס"ל דאי לא אמרינן חז"נ לא אמרינן גם אפשר לסוחטו אסור א"כ מביא רא"י נכונה,

17. כן הוא במדרכי כאן סי' תרצ"ט, וכ"ה בב"י סי' ע"ב. ונראה דגם להלן כאן בי"ש"ש שכתב "והיינו שכתב דלא כתב דגיה ופרק כ"ה פי' דס"ל וכו' יש להגי' הגיה זו דצ"ל "דלא כתוס"

18. דף צ"ו ע"ב ד"ה אם.

19. דף ק"ח ע"א ד"ה טיפת שכתבו שם דבחיכה חצי תוך הרוטב לא בעינן חו ניער וכיסה (כאשר ביאר המהרש"ל כאן להלן).

20. בתה"ד ח"ב (פסקים וכתבים) סי' צ"ו.

21. כ"ה שם בתה"ד ובי"ש"ש לפנינו השמיטו חיבת כתב והדפיסו "ואדרבה החמירו".

22. בי"ש"ש שלפנינו הגיהו בדרך אחר "דין גזול שהוא צלי אפי' צונן שנפל לכותח אפי' לא נמלח לא הכותח ולא הגזול אסור כדי קליפה, ואם הוא צלי וגם אית ביה בקעים או מתובל בחבלין אסורא כוליה אבל חי לא, ואפייה ובישול..."

23. הרשב"א

24. עי' בש"ך סי' צ"א ס"ק כ"א שגם שם העיר רבינו על המהרש"ל בזה וז"ל "ומשמע מדברי הרשב"א שם שכן דעת רש"י וכן משמע באמת דעת רש"י בפ' כיצד צולין דף ע"ו סוף ע"א ע"ש ומהרש"ל פכ"ה סי' ס"ט לא עיין אלא ברש"י פכ"ה ולכן כתב שאין שום משמעות מפרש"י".

והיינו דרש"י שם ד"ה ואי מתבל כתב בסופו ובר גזולא צונן הוה כדמפרש עכ"ל והכוונה דהא דהתיר שם רב חיינא הבר גזולא שנפל לכמכא הוא משום דהוה צונן אף שבגמ' לא הצריך אלא שיהא חי ע"כ דדעת רש"י דחי פירושו צונן, וע"ש כמראה חקן בסוף המס'.

25. בי"ש"ש שלפנינו הגיהו בדרך אחר "וכן נראה דא"כ לא הל"ל חי וצלי..."

* את זה נתתך משולי הגליון

כ"ג. סי' ע"ז: ...כאשר כתב המרדכי²⁶ בשם ר"ב בעל הס"ת גופי' שכתב בסוף (התערובות) [התשובות]²⁷ על חתיכת טפיל שנתערב...

כ"ד. סי' ק"ה: ...והרא"ש הביא ...והיינו טעמא דס"ל כר"ת שמחלק בין קרוש לצלול ולקמ' נכתוב²⁸ דאין נראה לחלק כזה...

*עניין סי' ק"ז²⁹.

26. בפירקין סי' תשכ"ז

27. כ"ה במרדכי שמוכן העתיק רבינו בש"ך הארוך סי' ע' דברי יש"ש אלו.

28. לקמן בסי' ק"ז.

29. דשם הק' המהרש"ל על הטור שכתב דמסקנת הרא"ש כר"ת, דאינו יודע למה אם לאו ששמע מאביו פה אל פה, דארובה מלשון הרא"ש משמע דלא ס"ל כר"ת.



רבי רפאל אשכנזי זלה"ה

מזכרת גטיין מרבני אומיר (א)

יג. בששי בשבת כ"ו יום לירח מרחשון שנת תקצ"א לבריאת עולם מסר גט כריתות בש"ת שלמה בן שמואל [איסקאנט תושב תרד"א] ביד אשתו ריינא בת יצחק [לאחאנה].

וטעה הסופר וכתב במקום ושבעים ואחת שצריך לכתוב תיבת ואחת בתי"ו כידוע שהוא לשון נקבה שכתב ואחד ברל"ת שהוא לשון זכר, והכשרנו אותו ממ"ש מור"ם בס' המפה בא"ה סי' קכ"ו ס"ה וז"ל: ואם כתב לשון זכר במקום לשון נקבה כמו שהיה לו לכתוב חמש וכתב חמשה כשר, ע"כ, וא"כ הדי"ן בתיבת אחת שכתבו אחד בל' זכר דבשר, וכ"כ מוהריב"ל בהרי"א בתיבת אחת שכתבו אחד וכי"כ הביא רברו הרב גט פשוט שם ס"ק כ"ו דיהיבין ליה לכתחילה מטעם דכיון דזה האיש הרחיק נודד לאיים הרחוקים הו"ל כדעבד, יע"ש, וכ"כ הרב פר"ח בפשיטות שם בס' קכ"ו ס"ק י"ג על דברי הרב ח"מ ז"ל שם שנסתפק בזה אם כתב אחד במקום אחת, וכתב עליו דאין מקום לם' זה דכי היכי דאם כתב חמשה במקום חמש כשר ה"ה לכתוב אחד במקום אחת דדא ודא חדא היא, יע"ש, וכן תפס בפשיטות ג"כ מרן מלכא כמוהר"י הכהן זלה"ה מאריה דאתרא הדין הבאתי דבריו לעיל דר"ח ע"א ד"ה שנת וכו' דאם כתב לשון זכר כשר במקום ענין יע"ש, וכ"כ בס' לחם שלמה דקמ"ד ע"ג ד"ה ואחת ושתיים וכו'.

וכיון דכל הנהו תפסו בן בפשיטות דכל כה"ג כדעבד כשר הכשרנו אותו כיון דהיה ג"ד במקום ענין, דמהו הטעם עצמו הוא שסידרנו אותו בששי בשבת אף שראוי שלא לסדר גט ב"י מפני שהוא ע"ש וטרודי שלא יוכלו לדקדק הרבה כנודע³, וכמ"ש לעיל דר"ז ע"ב ד"ה בששי וכו'.

וגם כתבנו שם האשה ריינא כב' יודי"ן ובאל"ף לבסוף וכמ"ש בדבדב י"א בשמות הנטיין דקל"ב בשם זה⁴.

1. מבואר דלא הכשיר בשינה מל' נקבה לל' זכר דק במ"ע, וצ"ע דלעיל סי' ב' [בגליון ד (י)] הכשיר אף שלא במ"ע עפ"י דיד אהרן והב"ש שהכשירו אף לכתחלה, ודחה דברי הג"פ שלא הכשיר רק במ"ע, וכאן הסכים לדעת הג"פ, [ומה גם שהרכיב הב"ד שרים בב' הגטיין הללו אלא שבגט שלפנינו נוסף מוהר"י אלגאוי זצ"ל].
והנה הח"מ נסתפק בענין כתב אחת במקום אחד, כמוכא כאן מהפר"ח, ולכאור' מוכן ספיקו אם דוקא שינה מנקבה לזכר הכשיר רמ"א או גם מזכר לנקבה, אמנם בלשונו מבואר דאף בשינה מאחד לאחת מספקא ליה, ומבואר דספיקו הוא בענין אחת ואחד אם שיה לשלש ושלושה, וע"ז כתב הפר"ח דליכא נ"מ, וכן נטו הפוסקים, אך עכ"פ בדברי הח"מ מבואר דיש מקום לחלק ביניהם. ולפ"ז אולי ס"ל לרבינו לחלק ביניהם רבשלש ושלושה מכשירין לכתחלה כדלעיל סי' ב' ששינה מארבעה לארבע, אבל כאן בשינה מאחת לאחד כיון דהח"מ נסתפק בזה החמירו שלא להכשיר רק במ"ע כדעת הג"פ והבתי כהונה ולחם שלמה, אך משמעות הדברים לא משמע שירדו לחלק בזה, בפרט דהבתי כהונה ולחם שלמה לא איירי דוקא בענין אחד ואחת, אלא בסתם שינה מל' זכר לל' נקבה ולהיפך, וא"כ דברי רבינו צ"ע.
2. בשו"ע סו"ס קנ"ד בסדר הגט סע' א': יש נזהרים מלסדר הגט כע"ש. ומקורו בתורה"ד סי' רכ"ו בשם א' מהגרולים שהיה נוהר בזה, וכ"ה גם בסדה"ג למהר"ם אות ג'.
3. ע' סמ"ע חו"מ סי' ה' סק"ג, ובמש"כ עליו בע"ה במדור "הערות וביאורים בשו"ע חו"מ" [גליון נוכחי].
4. ע' לעיל סי' ג' הערה 2 — 3.

זה היה מעשה כב"ד הצדק של מורינו הרב הגדול כמוהר"י חזן נר"ו ונמנינו עמו אני והרב מוהר"ט נר"ו ורב אחאי כמוהר"י אלגאוי נר"ו.

יד. בחמישי בשבת ששה ימים לירח שבט מש' תקצ"א לבריאת עולם מסר גם כריתות בש"ת יוסף דמתקרי בכור בן נתן המכונה מירקאדו [פרחי] ביד אשתו אסתרולה בת יוסף [אבוהבן].

האשה הזאת נתגרשה מחמת איסור ערוה...* והודענהו לבעלה שלא יחזירנה עולמית.

גם האשה הזאת היתה מעוברת מבעלה קרוב לט' חדשים, והתנינו עם בעלה כי בלדתה זכר או נקבה מחויב ליתן לה בעד שכר היניקה חמשה אריות מידי חדש כחדשו עד ב' שנים, ואם באלו בתוך הזמן היניקה היא רוצה לעקור דירתה עם אביה מהעיר הזאת או יודע הרב להגרוש הנו' חמשה עשר יום קודם לכתה.

זה היה מעשה כב"ד של מורינו הרב נר"ו ונמנינו עמו אני והרב מוהר"ט נר"ו ורב אחאי כמוהר"י אלגאוי נר"ו.

טו. בששי בשבת חמשה ועשרים יום לירח ניסן מש' התקצ"א לבריאת עולם מסר דוד בן אברהם דמתקרי בכור [ן' שוהם] ביד אשתו קלארה המכונת קאדין בת משה [כרוילין] שני גמי כריתות בש"ת.

בעבור כי האשה זאת קראו לה באיזה זמן בשם שמחה משום סיבה, והן עתה נשתקע שם זה דשמחה, ומש"ה כתבנו ב' גמי, האחד בשם קלארה המכונת קאדין, והב' בשם שמחה המכונת קאדין.

וכתבנו שם קלארה באל"ף לבסוף כי כן סו' דמתא², וגם כתבנו אותו של שם קלארה בתחילה כסו' דמתא³.

זה היה מעשה כב"ד של שם מורינו הרב המופלא כמוהר"י חזן נר"ו ונמנינו עמו אני ומוהר"ט דאנון נר"ו ומוהר"י אלגאוי נר"ו.

טז. בחמישי בשבת באחד לירח אייר ש' התקצ"א ליצירה מסר המגרש הר' שמואל⁴ [ענין] בר יצחק דמתקרי בכור ביד שלוחו הר' אברהם בר משה [ן' אדון] שני גמי כריתות בש"ת כדי להוליכם לאשתו לזנא בת יצחק [למתא שאלוניקי].

המעם שכתבנו שני גמין ה"מ כי אמר המגרש שביום המילה קרא לו אביו בשני שמות שמואל אהרן ושוב נשתקע שם אהרן ממנו ולא קראו אותו כי אם בשם שמואל לבד, ומש"ה כתבנו שני גמין הראשון בשם שמואל כי הוא העיקר דהכי קורין לו כל העולם, והשני בשם שמואל אהרן כמו שקראו אותו אביו ביום המילה.

וכתבנו בר יצחק ולא בן יצחק, וגם חיבת ובארת מלא וא"ו, וגם כתבנו אותו מעורה דהכי נהוג בשאלונקי כמבואר בסש"ן, וכבר ידוע דכותבין כמקום הנתניה, וממעם האמור התמו הערים ככתב אשרות כי בן הותמין בשאלונקי כמו שהעיד ע"ז בס' לחם שלמה דקמ"ז ע"ג

* השמטנו פרטי העובדא.
 1. ע' לעיל סי' ב' הערה 1.
 2. ע' לעיל סי' ד' הערה 5.
 3. ע' לעיל סי' ד' הערה 4.

אות מ"ם, וגם חתמו העדים פ' בר פ' ולא בן פ' וכמ"ש בגט כי בן חותמין בשאלוניקי כמ"ש שם בס' להם שלמה אות מ"א יע"ש.¹

ועדי השליחות לא היו עדי הגט אלא אחרים היו כי בן נוהגים בשאלוניקי כמו מנהג עירינו אומיר לבקש עדים אחרים לשליחות², כמו שהובא בס' לב שלמה למוהר"ש הלוי מארי דאתרא הדין ב"ח א"ה דס"ד ע"ג אות ה"י יע"ש.

ונוסח ההרשאה של שני גיטין הללו כתבנו לה הכל כאשר לכל כמו שהובא בס' דבר משה ח"א דקע"ט ע"א אות כ"ח, אלא שהוספנו בה אחר תיבות ושלא לגרום שום דבר שזיוק וינגד לא לגיטין ולא לשליחות אלו דברים: וקנינא מיד פכ"פ וכו', וכמ"ש לעיל בדנ"ה ע"ב אות ז'⁴.

זה היה מעשה כב"ד של שם מורינו הרב המופלא כמוהר"י חזן ונמנינו עמו אני הכותב ורב אחאי כמוהר"ן אלגאוי נר"ו.

גם בגט זה מעה הסופר בגט הראשון וכתב בשם אבי המגרש במקום דמתקרי בכור המכונה בכור בחושבו שבשאלוניקי כותבים הכי, ופסלנו אותו מטעם דבשאלוניקי ג"כ כותבים דמתקרי בכור וכמנהג עירינו אומיר יע"א, כמפורש בדברי הרב דבר משה ח"א כסוף הס' בס' ע"ב כשמות הגיטין שניתנו בזמנו דקע"ה ע"ג אות ז', וכ"כ בהשמות שבסוף הס' שם דקפ"ו ע"א אות ז', וכ"כ הרב פמ"א בח"ב סי' כ"ט יע"ש, וכבר ידוע דאם כתב המכונה במקום דמתקרי פסול⁵, וכמ"ש הרב בתי כהונה בסדר הגט ע"ש הרב ב"ח ז"ל והרב פמ"א שם בח"ב סי' כ"ט הבאתי דבריו לעיל די"ח ע"ב ד"ה לענין יע"ש, ומש"ה פסלנו אותה.

טז. באחד בשבת ארבעה ימים לירח אייר שנת התקע"א ליצירה מסר מרדכי הכהן דמתקרי בכור בן היים הכהן דהוה מתקרי אברהם הכהן גט כריתות בש"ת ביד שלוחו יוסף בן משה [גאטניינין] להיליכו לאשתו דולפא בת יעקב הלוי.

הנה האשה הוזהרת כעת היא מוצאת באנדריאנופולי ולא כתבנו בגט אתה אתה פכ"פ כמו שנוהגים לכתוב פה עירינו אומיר יע"א, אלא כתבנו אתה פכ"פ בלא תיבת אתה כי בן נוהגים באנדריאנופולי, כמ"ש בס' לב שלמה למוהר"ש הלוי ז"ל הנדפס מחדש בח' א"ה סי' נ' אות י"א, וידוע דמקום הנתינה עיקר וכותבים במקום הנתינה, ומטעם זה ג"כ עדי השליחות הן הנה היו עדי הגט דהכי נהוג באנדריאנופולי כמ"ש שם הרב לב שלמה שם באות י"ו יע"ש⁶.

1. ע' בכל זה לעיל סי' ז' ובהערות שם.

2. בד"מ סי' קמ"א אות י"ז כתב: וכ"ע בסדר גיטין (למהר"י מרגליות) סי' פ"ב פעם אחד עשה מהר"ק (לפנינו בסדר"ג: מהר"ן) מעשה בעדים שחתמו הגט וחתמו ג"כ על הרשאה והצריך לכתוב אחר ועדים אחרים על ההרשאה כי לא רצה לשנות ל' ההרשאה, עכ"ל. והיינו משום דבהרשאה כותבים: ועדיהו החתומים בו פ' ופי', ואם יחתמו הם עצמם יצטרכו לכתוב ועדיהו החתומים בו אנהו חתומי מטה, (פ"ת סי' קמ"א סק"ג בשם חשו"ב"ח). וע' רמ"א סי' הנ"ל סעי' כ"ד, ובסדר"ג למהר"ם סדר גט שני אות ב' כתב ג"כ ליקח ב' כתי עדים, (ועיי"ש בהגהות הגרע"א), וע' שד"ח גט סי' כ"ה אות י"ד הביא חילוקי מנהגים בזה.

3. לפנינו שם סי' נ' אות ט"ז, שכ"ה מנהג אומיר ושלוניקי וא"י תוב"ב, אבל מנהג קושטא ואנדריאנופולי שעדי הגט הם עדי השליחות.

4. ע' לעיל סי' ז'.

5. ע' שד"ח גט סי' ז' אות א'.

1. ע' לעיל סי' ז' הערה 3.

2. ע' לעיל סי' ט"ז הערה 2.

וכתבנו הבהן בשם המגרש וגם בשם אבי המגרש, דסו' דמתא הכי אולא כמ"ש מרן מלכא מוהר"ך זל"ה דהכי נהגו בקושטא ואומיר לכתוב פ' הבהן בן פ' הבהן הבאתי דבריו לעיל ד"ח ע"ב ד"ה לא נהגו, ובס' יד אהרן בסדר הגט דקל"ד ע"א ד"ה אם המגרש כהן, ועיין עוד להרב י"א ז"ל בס' קצ"ט בהגהת ב"י אות צ"ג.

וכתבנו מרדכי הבהן דמתקרי בכור תיבת הבהן קודם דמתקרי, אף כי לכאורה היה נר' דמן הראוי היה לכתוב מרדכי דמתקרי בכור הבהן בניו הבהן בתר דמתקרי בכור, כמ"ש מור"ם בא"ה סי' קכ"ט פ"י ז"ל: אבל כותבים כהן או לוי וכו' ואם יש להם בניו כותבים אח"כ אבל אם יש להם ב' שמות שכותבים על אחד דמתקרי כותבים אח"כ כהן או לוי, ע"כ, הרי שכתב דכל שיש לו ב' שמות שצריך לכתוב דמתקרי כותבים אחר דמתקרי הבהן, וכו"כ ג"כ בפשיטות בס' לחם שלמה דקנ"ג ע"ג אות ח"ל ד"ה הבהן וכו' ע"ש הרב גם מקושר יע"ש, וא"כ ה"ג בנ"ד דאנן בדידן נהגינן לכתוב בבכור דמתקרי בכור הו"ל כב' שמות והיה ראוי לכתוב מרדכי דמתקרי בכור הבהן תיבת הבהן בתר דמתקרי, מ"מ ראה ראינו להרב גט פשוט ז"ל שם בס' קכ"ט ס"ק ל"ח שדקדק על דברי מור"ם הללו כמ"ש דגבי בניו הצריכו שיכתוב הבהן קודם המכונה וביש לו ב' שמות שצריך לכתוב דמתקרי כותבים הבהן בתר דמתקרי, והוא ז"ל טעמא טעיים ואמר מר דאפשר דגבי שמות כיון דבחתומת האדם או בקריאתו לס"ת קורין אותו פ' הבהן כמו כן בגט כותבים פ' דמתקרי פ' הבהן, משא"כ גבי בניו שאין רגילים לקרותו לס"ת עם הכינוי וגם אין רגילים לחתום אלא בשם העצם פ' הבהן לכן נגט אע"ג דכותבים גם הכינוי מקדים לכתוב פ' הבהן שהוא עיקר שמו בחתימתו ועליתו לס"ת ואח"כ מוכיזין המכונה פ' וכו', ע"כ ת"ד יע"ש, ומעתה לפי דברי הרב ז"ל מבואר יוצא דבג"ד נמי אף דאנן נהגינן בשם בכור לכתוב דמתקרי, מ"מ כיון שאין רגילות לקרותו לס"ת בשם בכור וגם אין רגילים לחתום אלא בשם העצם פ' הבהן, הדר דינא דהאי דמתקרי דהו"ל כמכונה שכותבים הבהן קודם המכונה, ותו דחיונן לריבון קמאי כי באתרא הדין בכמה גטין של כהנים שהיו בכורות דעבדי עובדא הכי שכתבו פ' הבהן דמתקרי בכור, וא"כ אנן נמי כותייהו ודאי עבדינן, וע"כ כתבנו מרדכי הבהן דמתקרי בכור ככינוי ממש, ועיין בדברי מוהר"ך לעיל בס' הגט דף ח"י ע"ב ד"ה אם יש לו כינוי.

ובשם אבי המגרש כתב הסופר חיים הבהן דהוה מתקרי אברהם הבהן ב' פעמים הבהן אחר השם הראשון וגם אחר השם השני, ואף כי (אם) [אין] שום טעם וסברא לכתוב כה"ג שיש לו ב' שמות בשם המגרש או אבי המגרש והמתגרשת ב' פעמים הבהן והוא באחד, מ"מ לא ראינו לפוסלו משום שנכתב בן דמאי קפידא איכא בדבר וכמוכין, ועיין בהלק"ט דג"ה ע"ג שהביא שם שראה בכ"י רבני קושטא ששלחו למקום אחר לאמר שישלחו גט משם וסידרו הכי מנתם הבהן דמתקרי קונורטו הבהן, עכ"ד יע"ש, ועיין בס' לחם שלמה דקנ"ג ע"ג באות ל"ח שתמה עליו בזה שהוצרך לכתוב כהן אחר השם הראשון וגם אחר השם השני דסברא זו לא הוזכרה בבית המדרש ושלא מצא טעם לזה יע"ש, ומ"מ נר' ודאי דאם כתב כן לא נפסל בהכי דמאי קפידא איכא, וזה ברור.

עוד אחרת היה היה נגט זה, שטעה הסופר וכתב ושלמאה נפשכי תיבת ושלמאה חסר הה"א לכסוף וכתב ושלמא וכו', והכשרנו אותו כמבואר בהדיא בדברי מוהר"ך ז"ל בס' הגט הבאתי דבריו לעיל ד"ח ע"ב כד"ה רשאה, שכתב משם הרב גט פשוט ז"ל בסדר הגט סי' ק"ט

3. דלא כרמ"א שכתב לכתוב פ"פ הבהן, ועי' שד"ח גט סי' ב' אות ד' הביא חלוקי מנהגים בזה, וכתב טעם מנהג אומיר שכותבין כהן בשניהם, דאם יכתבו רק באביו יאמרו שהמגרש חלל, ואם יכתבו רק אצל המגרש יאמרו שהוא כנוי בעלמא, עיי"ש.

שאם כתב ושלטא באל"ף לבסוף בלא ה"א כשר, וכתב ז"ל ע"ד שכן הוא בנוסח הגט שבמור יע"ש.

שוב ראיתי אח"ו רב שכן עשה מעשה מו"ה כמוהר"מ ולה"ה במעשה כזה ממש כי בא לידו שהכשיר אותו בכתוב לעיל דכ"ח ע"א סי' ז'.

גם בחתימת העדים של הגט הלזה טעה העד הראשון שלא התחיל לחתום בראש השיטה אלא הגיה חלק קצת בגליון לפני החתימה, והכשרנו אותו יען מה שהגיה חלק היה מעט מזער שלא היה בו שיעור שיכתוב פ' חייב לפ', וכמ"ש מוהר"ך בס' הגט הבאתי דבריו לעיל דכ"א ע"א ד"ה יתחילו יע"ש, ועיין בס' יד אהרן סי' ק"ל בהגדת הטור אות ט"ו שכתב ע"ש הראה בס' זקן אהרן דעיקר טעמא שלא ניהו חלק דהוא משום שיכול להודיף שיכתוב במקום החלק תיבת חוץ וכיון שהוא סמוך לפ' ב"פ עד אפשר לקרות חוץ מפ' דהיינו דמתירה לכו"ע חוץ מפ', או שיכתוב תיבת ואסורה לפ' יע"ש, ועיין בס' לחם שלמה דקמ"ו ע"ב אות ל"ב, והכא בנ"ד לא היה אפי' כדי לכתוב תיבת חוץ וע"כ הכשרנו אותו.

זה היה מעשה בפני מורינו הרב המופלא כמוהר"י חזן נר"ו ונמנינו עמו אני ורב אחאי כמוהר"י אלגאזי נר"ו.

יז. בשני בשבת חמשה ימים לירח אייר ש' חמשת אלפים וחמש מאות ושבעים ואחת לבריאת עולם מסר שני גמי כריתות בש"ת יצחק דמתקרי בכור [אלבון] בן מאיר לאשתו ריינא בת ברוך המכונה גיליבי.

והטעם של ב' גמין היינו כעבור הנקודה של ג'מל של גיליבי בשם אבי האשה, וניתן הגט הנקוד תחילה ואח"כ הבלתי נקוד כס' דמתא².

ושם האשה ריינא נכתב בכ' יוד"ן ואל"ף לבסוף כמו שהובא בס' יד אהרן כשמות הגמין דקנ"ב ע"ב³.

והנה גט השני טעה הסופר וכתב תיבת ולאבהתיכי חסר ה"א וכתב בן ולאבתיכי, ופסלנו אותו יען שעיקר המלה הוא לשון תרגום וא"כ ה"א היא מן השורש וכאשר בא בדניאל סי' ב' לך אלה אבהתי וכו', וכמו שכן הורה מורינו הרב כמוהר"מ ולה"ה במעשה זה ממש שאירע לפניו הבאתי דבריו לעיל דכ"ח ד"ה הנה עוברא וכו' יע"ש⁴.

זה היה מעשה בפני מורינו הרב המופלא כמוהר"י חזן נר"ו ונמנינו עמו אני ורב אחאי מוהר"א נר"ו.

יח. בחמישי בשבת שמנה ימים לירח אייר שנת התקע"א לבריאת עולם מסר עקיבה המכונה מורינו [מוסאגי] בן אהרן דמתקרי בכור גט כריתות בש"ת ביד אשתו לונא בת חזקיה המכונה מורינו [יוחאי].

והנה בשם המגרש עקיבה כבר נודע דאיכא פלוגתא דרבוותא ז"ל אם כותבים אותו בה"א או באל"ף לבסוף, ועיין במדן החבי"ב ז"ל בסדר הגט שלו דקפ"ח ע"א שהביא ראיה לדעת

1. ע' לעיל סי' ב' הערה 5.

2. ע' לעיל סי' ד' הערה 4.

3. ע' לעיל סי' ג'.

4. בספר חיים לעולם ח"ב אה"ע סי' כ'.

1. לציין משי"כ האור זרוע בהקדמתו, וז"ל: אור זרוע קראתי בשם זה החיבור אני המחבר יצחק כ"ד

הסוברים שצריך לכתבו באל"ף לבסוף מנוסה אבינו מלכינו שתיקנו ז"ל², ואנן בדין כתבנו אותו בה"א לבסוף כמו שעלה בהסכמה בס' שמות דנ"ט ע"א הביא דבריו הרב י"א מזכרת הגטין דקמ"ו ע"א, וכתב שם שכן פסק מוהר"מ ן' חביב ז"ל, ואף גם זאת שראה בקני' הגטין למוהר"מ ויטאל ז"ל שכתב וכמדומה לי שהמנהג הוא שאין כוחים אלא גם אחד בה"א לבסוף, וכתב שכן הוא האמת יע"ש.

והנה האשה הזאת אמרה שהיא ס' מעוברת וחייבנו את המגרש הג"ו בקג"ו ש ובש"ח שאם יהיה שהיא מעוברת ותלד ולד של קיימא זכר או נקבה שתתן לה בעד שבר ההנקה גרוש אחד לשבוע מידי שבוע בשבוע כל זמן ימי ההנקה וגם חייבנו אותו לעשות לתינוק הנולד זכר או נקבה כגו' פ'א"ו כנהוג.

זה היה מעשה לפני מורינו הרב המופלג כמורה"י חזן נר"ו ונמנינו עמו אני ורב אחאי כמורה"ץ אלנאוי נר"ו.

משה נב"ה מפני החיבה שמצאתי בזה המקרא אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה סופי חיבות ר' עקיבה וכו' ומפני החיבה גדולה שהאיר הקב"ה את עיני שמצאתי את שמו נכתב בזה המקרא אור זרוע למדתי מכאן שיש לכתוב ר' עקיבה בה"א ולא באל"ף, אשר"ך ר' עקיבה שכתבן דוד המלך בנבואה בספרו כו', עכ"ל, וע' בספר שמות שהביא בשם הר"ר שמואל מכענבורק דהאור זרוע מצא במדרש אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה זה הפסוק נאמר על רבי עקיבה ס"ת דהאי קרא רמו ר' עקיבה, א"כ ש"מ דכתבין ליה בה"א ולא באל"ף, ומרוב חיבה שמצא אותו בדוק רמו כאותו פסוק קרא הרב רבי יצחק הנ"ז הספר שחבר אור זרוע.

2. ז"ל [הכנה"ג] בסדה"ג חלק ג' אות ס"ו: ונראה שיש להביא ראיה דנכתב באל"ף ממש"כ בספר ראבי"ה סי' תקל"ו שמעתי ממורינו הר"ר שמואל החסיד אשר חיבות "אבינו מלכינו" כמנין "הנה עקיבא יסדה" ע"כ יש חזנין אין אומרין "בספר סליחה ומחילה", וכתוב בספר מטה משה סי' תח"כ וכתב מוהר"ר הירינין ז"ל ואיני יכול לכונן, הנה עקיבא יסדה רס"ו בנימטריא והסדר הזה רס"ב, אף כי לא יאמר בספר סליחה ומחילה, ולדעתי דעת ראבי"ה כנגד עקיבא באל"ף ותמצא מכוון רס"ב, ע"כ.

רבי אליהו רחמים חזן זצ"ל

בענין הונאה

נשאלתי ראובן ושמעון שעשו חליפין סחורה בסחורה וקודם גמר החליפין הראו שניהם הסחורות לתגרים היודעים בטיב אלו הסחורות והיינו שראובן הלך והראה לתגר הסחורה שעתידי ליקח משמעון וכמו [כן] שמעון הראה לתגר הסחורה שעתידי ליקח מראובן וע"י זה נגמרו החליפין ששמו ב' הסחורות כממון כל אחת לפי שוויה ולקחו כל אחד מהם הסחורה בחליפין והלכו להם, אחר זמן ה' חדשים בא ראובן ומען שהסחורה שלקח משמעון היא מוויפת ואינה שוה לכלום ואע"ג שהוא הראה בזמן שלקחה לתגר המכיר אותה מ"מ גם התגר נתאנה שלא הכיר את הסחורה ועכשיו שהוא בא למכור אותה נתברר לו שהסחורה היא מוויפת ושמעון מען שמאחר שהתנו ביניהם קודם גמר החליפין להראות את הסחורות לתגר הוא כרי שלא לבא לידי מידה זאת במענת אונאה ומומין ועוד דאחר כל זה הזמן מה לו כי יצעק עליו הג"ל לנסות פעם אחרת תפך לקבלת הסחורה ע"י אומנים אחרים ועוד דזהו חליפין ואין אונאה לחליפין זהו תורף מענתם וע"כ שאלו מה נטתה שורת הדין.

תשובה אשיב על אחרון ראשון כמה שמעון דאין אונאה בחליפין דהנה מרן ז"ל פ' בש"ע ח"מ סי' רכ"ז ס"ך פסק דכלים בכלים אין להם דין אונאה אבל פירות בפירות יש להם אונאה וכו' יע"ש ולבאורה היה נראה דמירי דסחורה דהיה להם דין פירות! ואולם ראיתי למהרש"ח ז"ל בתשו" סי' כ"ב זכר את דבריו מרן החב"ב ז"ל בס' הגה"ט אות ל"ו שכתב דאם פירות משום דמורקבי אבל מירי דסחורה דלא הוו פירות אין בהם אונאה ודירקק מדברי הרמב"ם ז"ל פ"ג מת"ל מכירה דלא מיקרי פירות אלא דבר הנקב והולך ולא חיי למלאכה? ומתוך זה דן בנדון שלו בבגדים שהחליפו בקאניאמאשוש [של משי] דמיקרי כלים יע"ש גם מוהרש"ם ז"ל בח"מ סי' שפ"ג הכריח דכל דהוי כלים אפי' שלא לקח[ן] להשתמש בהם כי אם לסחורה דין כלים יש להם ואין בהם אונאה והסכים לזה הרב בני חיי בס' רכ"ז הגה"ט אות ה' יע"ש ואנכי נראה לי לדרקק כמה שהביא ראיה שם מוהרש"ם ז"ל מדברי תלמידי הרשב"א ז"ל שהביא מרן הב"י ז"ל שם בס' רכ"ז שכתבו שאין אונאה לחליפין לעולם אלא בכמר דממכר כתיב וכו' יע"ש ולפי זה א"כ איכא למימר דאפי' בפירות דמורקבי שלא יהיה בהם אונאה כיון דהוי חליפין וזה לא אפשר³ דבהדיא כתב הרמב"ם ז"ל בפירות בפירות יש בהם

1. כונתו לכאן למש"כ המהרש"ם סי' שפ"ג והרדב"ז ח"ד סי' רס"ט שלפי שהרמב"ם ברפ"ג ממכירה כתב הטעם דכלים בכלים אין להם אונאה "שזה רוצה במחט יותר מהשריון" [וכן הטעם בש"ע] ול"ש האי טעמא אלא בכלים שצריכים לתשימש ולא בכלים העומדים לסחורה.
2. לכאן כונת רבינו להוכיח מדברי המהרש"ח שטובר דאף בעומדים לסחורה אין אונאה כיון שגוף השאלה שם בעומדים לסחורה ע"ש, אבל מזה שדייק דשי' הרמב"ם דלא מיקרי פירות אלא רבך הנקב כו' ליכא למיפשט האי ספיקא דאפי' בכלים גמורים דודאי נקנים בחליפין איכא למימר דאין אונאה כיון דל"ש טעמא דזה רוצה כו', והמהרש"ח דן בעיקר הדין לדעת הרמב"ם אי בע"ח מיקרי פירות לענין קנין חליפין, וצע"ק דריהטות לשונו לא משמע כן.
3. מבואר דרכינו ס"ל דהרמב"ם לא ס"ל כטעמא דתלמידי הרשב"א אלא ס"ל הטעם "שזה רוצה במחט יותר מהשריון", ואפ"ה בכלים העומדים לסחורה אין בהם אונאה וצ"ע הא ל"ש בכה"ג האי טעמא וכמש"כ המהרש"ם והרדב"ז, ומהרש"ם שהכריע דאין להם אונאה היינו מטעמא דתלמידי הרשב"א, וי"ל.

הנהגה בתשו"י שבות יעקב חו"מ סי' קס"ו נמי מבואר כרכינו דהרמב"ם לא ס"ל כטעמא דתלמידי הרשב"א ותר"י טעמי ניהו וע"ש כמה נפק"מ, והכריע דטעמא דהרמב"ם עיקר, ובחנלת צבי סי' רכ"ז ס"כ תמה דאיך אין יפרנס סו"ד הרמב"ם שכו' דהמחליף פירות בפירות בין ששמו כו' משמע דבלא

אונאה אפי' בחליפין ומ"מ מבורא דעת מוהרש"ם דבמידו דסתורה מיקרו כלים ואין בהם אונאה ועיין ג"כ להרב כרם שלמה ז"ל ח"מ סי' א"ע י"ג ושוב ראיתי להרב לחם שלמה ז"ל הל' ק"ס סי' י"ד שאסף וקבץ הסברות בדיון זה ואסו"ד (ואחר סוף דבריו) העלה דיש בדיון זה סברות הסברא הא' היא סברת הר"ף והר"י י' מינאש ז"ל דאין אונאה בחליפין כלל דבי תמכרו ממכר חתיב' ודוקא במכר איכא אונאה אבל בחליפין אין לו אונאה ולא ביטול מקח⁵ ואפי' מקפיד עליהם ולענד"ן שזהו דעת תלמידי הרשב"א ז"ל שהביא מרן ב"י ז"ל, הסברא הב' היא סברת הרמב"ם ז"ל דס"ל כן בכלים דוקא דאפי' מקפיד עליהם⁶ אין לו אונאה ולא ביטול מקח אבל בפירות אם מקפיד יש לו אונאה ואם אינו מקפיד אין לו אונאה, הסברא הג' דעת רש"י ז"ל (כ"מ מ"ו ע"א) דבין בכלים בין בפירות אם מקפיד יש בו אונאה ואם אינו מקפיד אין בו אונאה הסברא הד' דעת הרמב"ן ז"ל דבעינן בודאי שיהא ניכר שמקפיד⁷ אבל מן הסתם אין בו אונאה ושור' למוה"ר מוהר"ך ז"ל הביא דבריו בס' ונור לאברהם ע' אונאה שכתב שכל מין דינא' הנקרא חליפין שדנו כל הרבנים שאין בהם אונאה ולא חקרו מי הוא המוחזק ש"מ שך פשטה ההוראה כאיפן דוכה שמעון כמענתן.

גם כמה שמעון ראובן שנמצאת הסחורה מזוייפת מהבל ימעטו דבריו וכבר מען עליו שמעון בזה יפה שכבר התנו בניהם קודם גמר החליפין להראות כל אחד מהם הסחורה אשר הוא לוקח לתגר הטובה היא אם רעה וכבר עשו כן שהראו לתגר המכיר בטיב הסחורות א"כ ת לא נשאר לו על שמעון כלום ואף לפי דבריו שהתגר אשר ראה נתאנה ולא הכירה מאי איכפת ליה לשמעון בזה דאיהו הוא דאפסיד אנפשיה דהו"ל לבדוק הסחורה באומנים אחרים ולא לסמוך על זה האומן לבדו ואע"ג שהרדב"ן ז"ל בח"א ס"י רס"ח כתב דאם יש מום חודר וכבר פסק מרן ז"ל בש"ש סי' רל"ב ס"ג דכל שיש בו מום ולא ידע הלוקח מהזויז אפי' לאחר כמה שנים וכו' יע"ש לזה אני אומר דבני דיון מכמה אנפי חדא דחתם איירי בסתם אבל בני"ד שהתנו קודם גמר החליפין להראות כל אחד מהם לתגר כדי שלא יהיה שום מענה זה על זה לדידי אפי' אם לא היה מראה לתגר אין לו שום מענה ואיהו דאפסיד אנפשיה כ"ש בנדון זה שכבר הראתו לתגר ואע"ג שנתאנה התגר שלא הכיר את הסחורה שהיתה מזוייפת מ"מ בין שהתנו על זה מעיקרא לא הו"ל לסמוך על אומן אחר והו"ל להראותו לשנים או ג' אומנים בקיאים וכל שלא עשה כן איהו דאפסיד אנפשיה ואעפ"י שאין זה צריך ראיה דהדבר פשוט דכשזה מראהו לתגר היינו שקבל עליו לסמוך על התגר ולפסוד את המוכר הנותן לו וראיה לזה מדין מראה דינר לשולחני דפסק מור"ם ז"ל בח"מ סי' ש"ו ס"ג דאפי' סתמא שלא א"ל עליך אני סומך חייב השולחני וכתב הסמ"ע ז"ל שם ס"ק י"ח הטעם משום דכל המראה דינר לשולחני מסתמא אינו מראהו אלא כשבא לקבלו מהנותנו לו ואינו יודע אם הוא טוב או רע ועל פי זה מקבלו ופוסדו להנותנו לו עכ"ל הרי בהדיא דכל שמראהו לתגר היינו כדי שלא לחזור

- שמו גם גבי פירות אין אונאה וכמ"ש הכ"מ והסמ"ע והרי בפירות ל"ש הטעם שזה רוצה כו' וע"כ מטעם תלמידי הרשב"א, ורבינו הוכיח דתרי טעמי הוו מהא דפירות לאחר שומא יש אונאה, אולם בנחלת צב"ל כתב דבשומא דומה למכר ולהכי צריך לטעם דזה רוצה כו' משא"כ פירות בשומא ל"ש טעם זה ובלא שומא איכא טעמא דתלמידי הרשב"א ע"ש, ועי' מחנ"א ה' אונאה סי' י.
- עי' בחשו"י שבות יעקב סי' קס"ו שתמה ע"ז ועי' בנחלת צב"ל סרכ"ז סי' כ.
 - בשבות יעקב הג"ל כתב דלטעמם דנתמעט מגז"כ כמו הקדשות וקרקעות וא"כ לאותן הפוסקים דסוברים החם דדווקא עד פלגא אין אונאה אבל הטעה ככפל יש אונאה, הי"ג בחליפין הדין כן.
 - כ"כ המ"מ ברפ"ג ממכירה, ועי' מחנ"א ה' אונאה סי"ח שתמה ע"ז, ועי' בחי' חת"ס סרכ"ז סי"ב ובנחלת צב"ל שם.
 - כשעיניתי בגוף חשבות "לחם שלמה", מצאתי שכתב בזה"ל: "והרמב"ן ס"ל דדווקא כשינכר דאינו מקפיד בודאי אין לו אונאה אבל אם לא ניכר דאינו מקפיד יש לו אונאה בין בכלים בין בפירות", ולכאור' הוא היפך ממש"כ רבינו, וע"ש שבאמת בתחילת דבריו הסתפק בדעת הרמב"ן אבל הכריע כסו"ד הרמב"ן וצ"ע, ועי' רמב"ן בחי' ב"מ מ"ז ע"א ובנימוקי" שם ובמ"מ רפ"ג ממכירה.

עוד על הנתנו לו וכ"כ שם בהדיא מרן החבי"ב ז"ל בס"י ש"ו תנה"ט אות ל"ה בשם שה"ג רבין שהיה חיוב השולחני ובין שהיה פטור השולחני לא מצי הדר על הנתנו לו שיחליפנו יע"ש באופן דמטעם זה לכד אני אומר שאפי' היה נדון זה במקח ולא בחליפין אפי' היה הדין עם שמעון כ"ש היות ג"כ חליפין כמ"ש לעיל ועוד היה לי טעמים אחרים לפטור את שמעון אלא דלענ"ד במ"ש דיי והותר וכדי להתלמד במקום אחר אני אומר דכי כתב כן הרד"ב בסוף דבריו היינו לפי סברתו דס"ל כדעת הרמב"ם דכלים לסחורה יש בהם דין אונאה וטענת מומין ועיין להרב מח"א ז"ל הל' אונאה ס' ח' וס' ט' ו' אמנם לדעת מיהרש"ם ז"ל ודעימיה דס"ל דכל כלים לסחורה אין בהם אונאה וה"ה נמי דאין בהם טענת מומין וכמ"ש הוא עצמו בריש דבריו א"כ לדין דתפסונו דגל הקי"ל יכול לומר קי"ל כהרמב"ם לדעת מוהרש"ם ומוהרש"ה וכ"ש היכול לו קי"ל כמ"ד דלא דיינינו מענת אונאה ומומין בחליפין כלל כמו שכתב מוריני הרב בעל בתו כהונה ז"ל שכך פשטה ההוראה בן ג"ל וצור ישראל יצילנו משגיאות.

ועוד מטעם אחר שכתב מרן החבי"ב ז"ל בתשו' ד"ח ח"ב ס' פ"ב דכל שהאחד נשמש בחליפין שלו הר"ל שכנגדו כאילו הוא ג"כ נשמש במקח וגדולה מואת הביא שם מרן החבי"ב ז"ל באותה תשובה משם מוהר"א א' אשר ז"ל דאם מכר לו סחורות חלוקות ומכר אחת מהנה יכול אידך לומר לו או החזר לי כל הסחורות או תקח כולם והסכים על ידו מרן החבי"ב ז"ל יע"ש.

8. צ"ע למה השמיט דעת הש"ך שחולק ע"ד השלטי גבורים וז"ל הש"ך בס"י ש"ו סק"ב אחרי שהעתיק דברי השי"ג ואין דבריו נראין דלמה יפטר הנותן כיון דלא מחל לו בהדיא כו' ול"ד לשהה כדי שיראה לתגר הדתם אמר"י כיון דשהה ולא א"ל כלום מחל אבל הכא הא חזינו דהראהו לשולחני וא"ל שהוא טוב ולכן לא אמר כלום להתנות וכשנודע לו שהוא רע חזר על הנותן כו' עכ"ל ע"ש, ועי' בנתיב"מ ס' רכ"ז סק"ג.

אולם מדברי רבינו משמע דלאו משום האי טעמא בלחוד אתי עלה, דהיינו דמשום דברי השי"ג סגי בהא שדראה לתגר דאמר"י שמראהו כדי לפטור את הנותן עפ"י דברי התגר, אבל בתחילת דבריו עיקר טענתו מכח התנאי שהתנו להראות כ"א לתגר כדי שלא יהיה שום טענה וע"ז בזה אף אי נימא דבזה שהראהו לתגר לא כיון לפטור את הנותן ואנוס הוא בזה שהתגר הטעהו מ"מ מהני מכח התנאי שקיבל עליו לקבל שומת התגר ואם אינו סומך עליו היה לו לילך לבקאים, וא"כ אף להשיך שייכא טענה זו, אבל מ"מ צ"ע, דהנה הרא"ש בח' המוכתא בטור סרכ"ז כתב דמוכר ולוקח שנתרצו לגמור המקח עפ"י שומת לוי ועם אותו בסך ידוע ונמצא שיש בו אונאה יש בו דין אונאה, וכי הטעם דמה שנתרצה שמעון לקחתו דשומת לוי לא עדיף ממי שפירש ע"מ שאין לך עלי אונאה דקי"ל דיש עליו אונאה ע"ש, ולכא"ו נ"י"ד דמי למש"כ הרא"ש, אף דיש לחלק הדתם נתרצו עפ"י שומת לוי בלחוד משא"כ נ"י"ד כו' מ"מ זיל בתר טעמא דהרא"ש דהא דיש בו אונאה היינו משום דתנאי לא מהני באונאה והוי כאומר ע"מ שאין לך עלי אונאה כו' ולכא"ו הי"ג בני"ד ל"מ מכח התנאי שהתנו להראות לתגר דנהי דכשלא הראה כלל לתגר הפסיד היינו לאו מדין תנאי אלא מדין חז"ל דנתנו שיעור באונאה בכדי שיראה לתגר ואף בלא התנו הפסיד אבל בהראה לתגר הא מדין שיעור חז"ל לא הפסיד אי קי"ל כהש"ך דאנוס הוא בזה שהטעהו התגר אלא מדין תנאי נימא דמחיל בהא הא ס"ל דלא מהני תנאי באונאה [אולם באמת דלפי"ד השי"ג צ"ע דברי הרא"ש נהי דל"מ מכח תנאי מ"מ תיחתי מהא גופא שהראה לתגר וכנ"ל ועי' בנתיב"מ רכ"ז סק"ג שכ' דמהרא"ש משמע כהש"ך], ואף דמירי בני"ד שנתברר שהסחורה מזויפת וחשיב מום במקח [וכמבואר בדברי רבינו] מ"מ אף בכה"ג לא מהני תנאי כמבואר בהרמב"ם פט"ו ממכירה ה"ו ובש"ע רל"ב ס"ו, ובמ"מ כתב דנלמד ק"ו מאונאה, ולפי"ז י"ל דבני"ד אף אם התנו להראות ולא הראה כלל לתגר לא מהני תנאי דהא מדין שיעור חז"ל לא תנאי דמחיל דבמום במקח מבואר בשו"ע ס' רל"ז ס"ג דליכא האי שיעורא, ועי' דל"מ אלא מכח תנאי ותנאי ל"מ דבמום באונאה וכנ"ל, אולם בטור סרל"ב ס"ז ס"ל בדעת הרא"ש דבמום במקח מהני תנאי, ולפי"ז א"ש מש"כ רבינו, ועי' בב"ח ולכא"ו לפי"ד בנתברר שהסחורה מזויפת אף הטור מודה דל"מ, ועי' בסמ"ע סקט"ו.

9. במחנ"א ה' אונאה מוכח להדיא דל"ש אהדדי דבס"י ט' כתב להדיא דטענת מומין איכא, ובס"י ר' כתב דככלים לסחורה אין בהם אונאה, ע"ש.

בענין לא תחמוד ולא תשיג גבול

ראובן לקח בית אחד בשכירות מיתמי שמעון ופרע להם שכירות שני שנים ועבדו זמן שנה אחת בא לוי ואמר ליתומים הנו' שישכירו לו הבית הנו' ויתנו חורה שכר דמי השכירות והוא יקח אותה בדמים יקרים וראובן הנו' איננו בעיר והיתומים הנו' הוציאו לאשת ראובן הנו' מן הבית ככה הורוע והשכירו אותה ללוי.

לדירי חוי דקעבר לוי זה כמה לאוין לא תחמוד ולא תתאוה! עיין בהרב החינוך [ל"ח] — תמ"ז] וגם משום לא תשיג גבול רע"ד עיין בהרב החינוך [חקב"ב] וגם משום ולפני עור עיין להרב המבי"ט ז"ל ח"ג סס"ו ל"א.

וכתב הרב החינוך ז"ל בפ' יתרו בלאו דלא תחמוד דלא נגמר הלאו עד שיעשה מעשה [מכילתא יתרו פ"ח] ואפי' נתן (ה)רמים לחכירו על החפץ עובר על לאי דלא תחמוד¹ שאין לאו דלא תחמוד נתקן בנתינת הדמים כל זמן שדרך הכרח לקחו ממנו, ומשורשי המצוה לפי שמחשבה רעה היא וגורמת לו לאדם חקלות רבות וכו' ולא זה או אין בו מלקות לפי [שהוא] דבר שניתן להשבוך שהרי אפי' אנסו ולקחו נתן להשבך ומ"מ הרי הוא עובר על מצות מלך וכו' יע"ש ולא זה פסקוה הרמב"ם ז"ל [ה' גזילה פ"א ה"ב] והטור ז"ל ח"מ פ"י שנ"ט באין חולק ושם [הלכה י'] פסקו דאפי' לא עשה מעשה עובר בלאו דלא תתאוה ביה רעך יע"ש וע"כ אסרתי

1. כהרמב"ם פ"א מגזילה ה"י וכו' פ' טוש"ע ס"י שנ"ט, אולם הסמ"ג לאוין קני"ח חולק ומאמץ ללאו א' ע"ש.
2. בספרי פ' שופטים מבואר דלאו זה אינו עובר אלא בא"י ולא בחו"ל שגא' "בנחלתך אשר תנחל" וכו' פ' הרמב"ם בפ"ו מגניבה ה"א ובטוש"ע ס"י שנ"ז [ולפלא על רבינו שהיה בחו"ל שמנה לאי זה, ואולי השואל היה מא"י]. ואולי לכך ציין המחבר להחנוך שכתב שנהגת מצוה זו בכל מקום, ועיין במנחת חנוך שכתב שהוא טעות המעתיק, אך המחבר ס"ל בפשטות החנוך.
- מדברי רבינו נראה שסובר דלאו זה איחא בכל גזילה קרקע אע"פ שאין לו לגזול קרקע סמוכה לזו ואין בזה הסגת גבול ממש אלא גזילה בעלמא, אולם הגר"י פערלא בביאורו לרס"ג לית רע"א כתב דכל הראשונים ז"ל לא נקטו אזהרה זו אלא במחזור סימן חלוקת הקרקע לאתור לתוך נחלת חבירו כדי להרחיב את שלו, ועי"ש בסברתו, אולם בשטמ"ק ב"מ ס"א נראה שנסתפק בזה לומר דבכל גזילת קרקע איכא ג"כ לאו דלא תסיג.
- ועוד ראוי לעיין אי משיג גבול שהוא רק בשכירות אצל רעהו אי עובר בלי"ח דלא תסיג, שהרי "אשר גבלו ראשונים" האמור בקרא הוא הקנוי לו בקנין הגוף, ומדברי רבינו כאן משמע דפשיטא לי' שנהוג אף לגבוי קרקע שכורה.
3. ב"מ ה' ע"ב "לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו" וכו' דלאינשי דווקא הוא דמשמע כך, וכו' הרמב"ם בפ"א מגזילה ה"ט וטוש"ע ס"י שנ"ט, אולם התוס' בסנהדרין כ"ה ע"ב ד"ה מעיקרא ס"ל בחד ה' דבריהם דמי' אינו עובר בלא תחמוד [ועי"ש במהרש"א ובחי' הגרעק"א] וכו"מ פ"י מעדות ה"ד ובסמ"ע ס"י ל"ד סקל"ב נראה דכו"ל נמי כן, וכבר תמהו בה"ש בס"י כ"ח סק"ב והתומים סלי"ד סק"ג מהא דנפסק בס"י שנ"ט כהרמב"ם ועי"ש בסמ"ע סק"ד.
4. ס"ל כהראב"ד בפ"א מגזילה ה"ט, וכו"כ המשנה למלך בס' דרך מצותיך ח"ד בהגהות לספר החינוך, ועי' הערה 6.
5. מריהטות לשינוי נראה שסובר שלדעת הרמב"ם והטור עובר בלאו דלא תתאוה מיד כשהתאוה אף אם עריין לא הוציא מחשבתו לפועל, אף הבי"ח בסו"ס שע"א כתב בחו"ד בזה"ל: "אלא במחשבה כתיב לא תתאוה וכמעשה כתיב לא תחמוד ואמחשבה גרידא נמי אינו חייב אא"כ קנה החפץ והוציא מחשבתו לפועל התם הוא דעובר משום לא תתאוה ומשום לא תחמוד ומשום דהתאוה היא היתה גורמת שעשה מעשה", אמנם דברי הבי"ח צ"ע דלפי מש"כ המ"מ בדעת הרמב"ם פ"א מגזילה ה"ט דאף באומר רוצה אני עובר בלי"ח דלא תחמוד שאף שבנטילתו ליכא איסור מ"מ עצם ההשתדלות אשר השתדל כדי לרצותו היא האסורה ונגמר הלאו בשעת המקח עי"ש, ולפי"ד הבי"ח מאי נפק"מ איכא בין הלאו דלא תחמוד דצי"ק מעשה ללאו דלא תתאוה דל"צ מעשה הא אף בלאו דלא תחמוד

ללוי שלא יוכל לשכור בית זה וליכנס בתוכו.

אין עצם האיסור במעשה הלקיחה אלא ההשתדלות והמעשה אינו בא אלא כדי להוציא מִחֲשַׁבְתּוֹ לפועל ורק להראב"ד דס"ל דבאומר רוצה אני אינו עובר ונמצא שהאיסור הוא במעשה הלקיחה [עם ההשתדלות] א"ש דברי הב"ח דבלאו דלא תתאוה אף דבעינן בו מעשה מ"מ אין המעשה גוף האיסור, אולם בסמ"ע סי' שנט"ט סק"ח לכאן מבואר דלגירסת הטור וכו' עובר בלאו זה אף שלא הוציא מחשבתו לפועל עיי"ש.

6. לכא' צ"ע אמאי לא דן רבינו לאסור על לוי לשכור בית זה מחמת הדין המבואר בשו"ע ובהג"ה [סי' ש"יב ס"א] דהמשכיר בית לזמן קצוב אין המשכיר יכול לחזור בו ולהוציא מהבית קודם זמנו, ואף כששכרו סתם ולא קצב לו זמן אם הקדים לו השכר אין יכול להוציא עד שיכלה זמן כל השכירות שכנגד מעותיו ונמצא שראובן ששכר מתחילה הבית זכה בו מעיקר הדין ואין שכירתו של לוי מועילה כלום.

ואין לומר דמכיוון שהתירו יתמי שמעון המשכירים לראובן את דמי השכירות לראובן אף שהי' בע"כ של ראובן מועיל מדין תליוהו וזבין דוביני' זבינא, ולדעת הרמב"ם [פרק י' ממכירה ה"א] כל ששתק וקבל הדמים הוי כאומר רוצה אני וכמבואר בב"י [סי' ר"ה], דהא מלשון השאלה מוכח שהיתומים הוציאו את אשת ראובן מביתה בכח ומוכח שהי' הדבר שלא בפני ראובן הבע"ד כלל וא"כ אין שייך כלל לדון שיעיל כאומר רוצה אני.

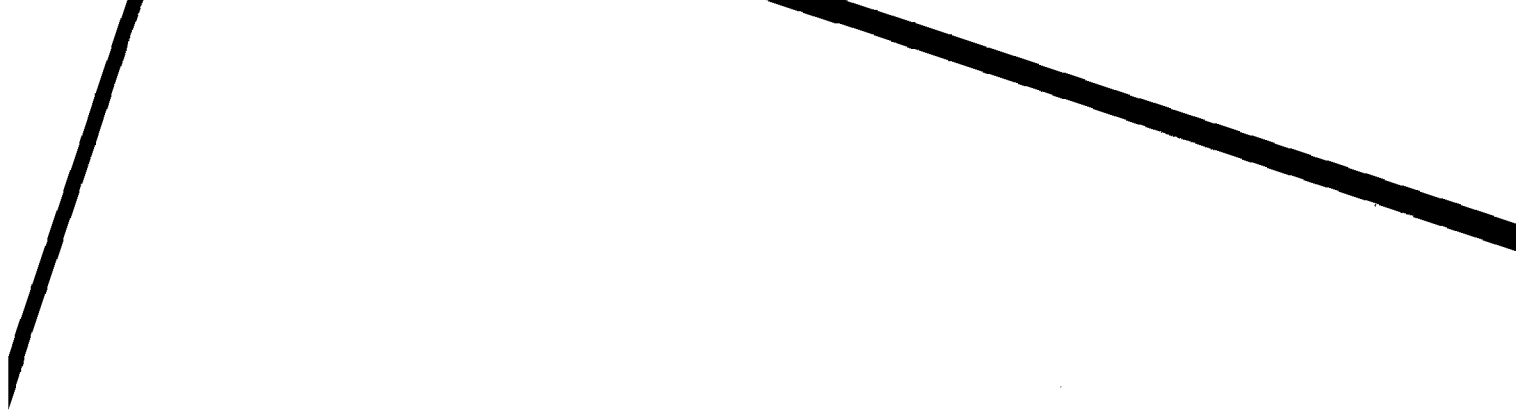
ואולי סמך רבינו על דעת השי"ך [ס"ק ד'] דבדיהייב מעות השכירות בסתם לא אמרינן שהדמים ראי' ואין זוכה לגור שני שכירות שכנגד מעותיו [ועיין בנתיבות ס"ק ד' ובערך ש"ן], אלא דא"כ תיקשי מאחר שלוי הוא הזוכה בשכירות המקום מדינא אמאי קעבר משום לא תחמוד, והנראה שאף לשי"ך שפיר דר השוכר הראשון בבית בשעור שכנגד מעותיו כ"ז שלא הוציאו בעה"ב ממנו, וא"כ כשם שתפס המ"מ בדעת הרמב"ם שעובר בלא תחמוד אף כשאומר הלה רוצה אני ומשום שאף שהנטילה היתה בויתור מ"מ כיון שהשתדל להשיג החפץ ולרצותו ההשתדלות היא האיסור, כמו כן בנדר"ד מחמת ההשתדלות שהשתדל לוי אצל המשכירים כדי להפקיע זכותו של ראובן בבית קעבר לוי בלא תחמוד.

אכן זה אינו שהי' רבינו העתיק לשון החנוך שאינו לוקח על לאו זה משום שניתן להשבח והוי כשיטת הראב"ד שכל שאומר רוצה אני אין עובר משום לא תחמוד ונמצא שהנטילה שלא בהסכמת הבעלים היא האסורה ולכן יהיב טעמא דאין לוקין על לאו זה משום שניתן להשבח, דהרמב"ם לשיטתו דס"ל שהלקיחה לא נאסרה אלא ההשתדלות כשלעצמה קיהיב מטעם שאין לוקין על לאו זה משום דהוי לאו שאין בו מעשה.

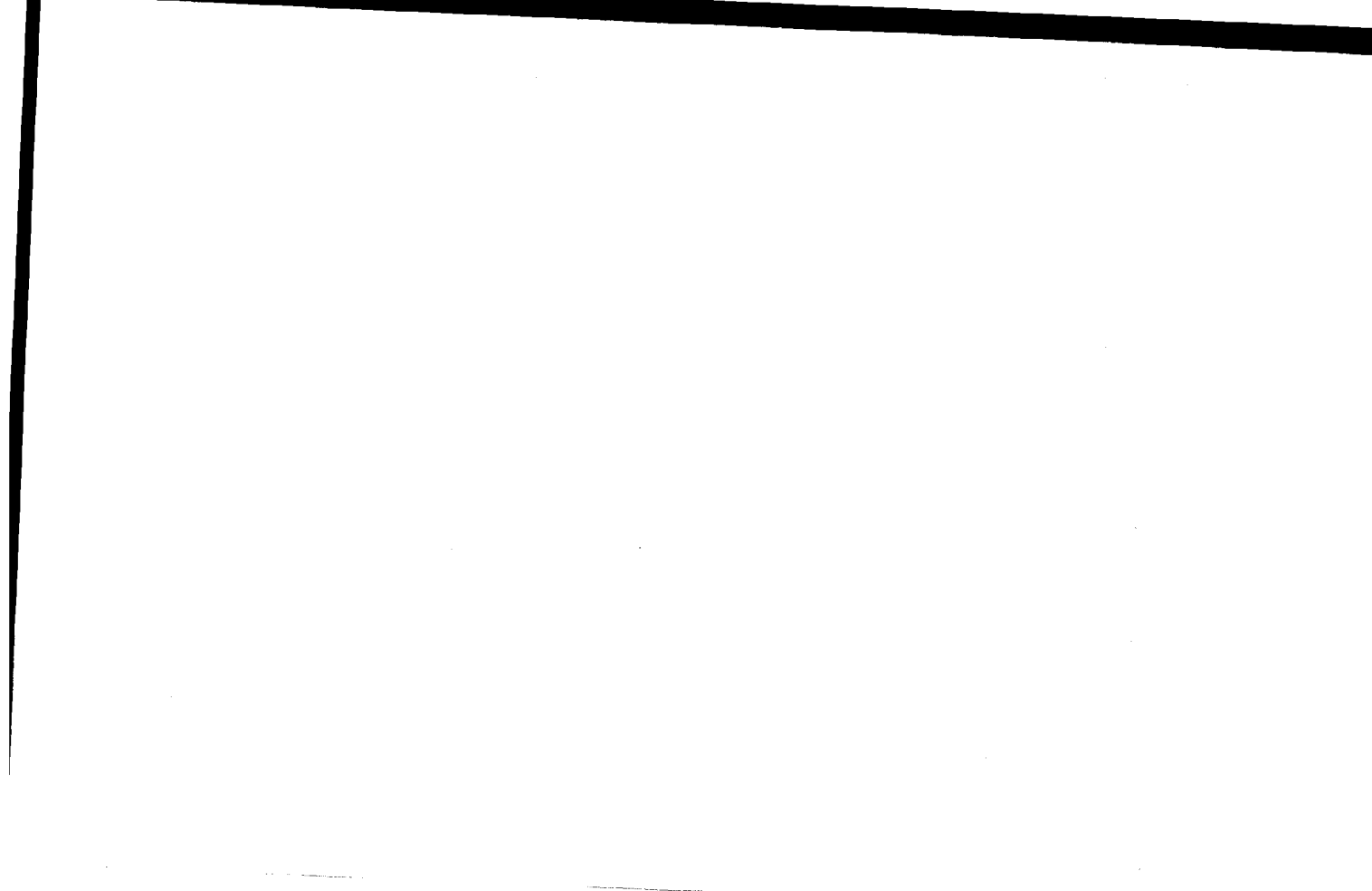
ולכן נראה לומר שלהכי לא אתי רבינו עלה מכת הך דינא שראובן זכה בשכירתו לכל זמן השכירות היות ומחמת דין זה הוי אמרינן דנהי דלכתחילה אין המשכיר רשאי להוציא את השוכר בתוך זמן השכירות מהבית מ"מ כל שעבר והוציאו הוי כשאר גזילת קרקע שנחלקו בה האחרונים אי קעבר עלה משום לאו דלא תגזול, דלרמב"ם [פ"ז מגניבה ה"א] עובר בלאו ולרא"ש בתשובה [המובאת בטור סי' שע"א] אינו עובר וכן היא דעת התוס' ב"מ ס"א, ובנדר"ד אפשר שגם הרא"ש מודה דקעבר בלא תגזול מכיון שנשתמש בבית בלא שהעלה לו שכר ולא הוי כגזול בית ולא נשתמש בו דאיירי הרא"ש.

ועוד יש מקום לומר שליכא הכא משום לא תגזול לפמ"ש הגר"י פערלא בבאורו לרס"ג [ל"ת רע"א] שכל מי שאינו מכוון לגוף החפץ ולא לדמיו, אף שלא קנה את גוף החפץ מ"מ מאחר שנתן דמיו שוב אינו עובר בלא תגזול, וכן יש להוכיח מהשו"ע [סי' ל"ד ס"ג] ובתומים סי' י"ג ובמחנא"א הלכות גזלה סי' כ"ז, ובחזו"א [ח"ר"מ סי' י"ט ס"ק ה'] משמע דפליג אהא.

אכן זה אינו שאף אם אינו עובר בלא תגזול מ"מ קעבר באיסור וגזלן הוי וכדאיחא בטור סי' שע"ז דבגזילת קרקע מקרי גזלן.



שפתי ישנים



רבי ברוך מנדלבוים זצ"ל

בענין דבר שבערוה

שלום רב משלום ירושלים ורחמים וחיים ארוכים ומבורכים ומוצלחים להדרת כבוד ידי'נך עז, הרב הגאון הגדול, יראה ד' היא אוצרו, מפורסם לשבח שבחים, אין גומרין עליו את ההלל, כש"ת מ' ברוך מנצין שליט"א, האב"ד דעיר אמרו, השם ישמרוהו ויחי, וזוכה לראות בבנין ירושלים מהרה א"ס, ושלום רב לכל מרבית ביתו שי' לאוי"ב, כולם יתברכו ממרום ציון בכ"ט א"ס.

מה ששאל אודות [פלוגין] אם יגרש את אשתו שהיא מותרת בו, ביודאי צריך לקיים גרש לך, כמו"ש הרמב"ם פ"י מה' גרושין ה' כ"ב והעתיקו בש"ע סי' קי"ט סעי' ד', והוא ביבמות ס"ג, והיינו אשה רעה בדיעות' שכ' רמב"ם, דמ"ש ואינה צנועה זה מתבאר בבביתא סוף גיטין, ומה שתמחו המפרשים אמאי אייתי רמב"ם קרא דגרש לין ולא קאמר הטעם שאמרו בבביתא סוף הגמרא דמצוה מן התורה לגרשה, מקרא דערות דבר, ועי' בב' סי' קי"ט ובתל"מ שם ובמרו"ז ואחרונים, ג"ל פשוט דרמב"ם הא לא מנה כמנין המצוה רמזוה לגרש, שהרי בריש ה' גירושין כ' ריש בו ב' מצוה, א' דהמגרש יגרש כגט כריתות בספר, כ' שלא יחזירנה משנשאה אחר, וכן בריש ה' סוטה לא זכר מצוה זו לגרשה, עיי"ש, משום דס"ל דהאי דסוף הגמרא אסמכתא הוא ועיקר פירושה דקרא כנגמ' שם ע"א ערוה או דבר עיי"ש, והכל רשות' רק בערוה גמורה יש חיוב, ועי' גיטין דף פ"ט ע"א דקאמר ר"י בן נורי דבעינן דבר כרוך דילפינן דבר דבר ממזון בערות כרוכה, והכי קי"ל עי' רמב"ם פ"ח מה' איסורי ביאה ה' ה' ובתה"מ ופי"ז שם ה"כ ובתה"מ, להכי נזחא ליה טפי לרמב"ם להביא מקרא מפורש מדברי קבלה גרש לין שהוא מפורש בלי אסמכתא גרש לין ויצא מדון, ועוד דכזה יהי' נכלל גם אשה ראה בדיעות' כביבמות שם.

ועוד אני מוסיף, דהא אפי' זונה גמורה לא מצינו בה רק איסור לבעלה ולא מצוה מן התורה לאו או עשה מפורשת רק מפרשת השקאת סוטה נלמד האיסור, ועי' מ"ש הה"מ פ"א ה"מ איסורי ביאה ה' כ"ב דחכמים מפרשי הקרא לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקתתה, וגם לא אחרי אשר הוטמאה, וסיים רמב"ם לא מנה בו לאו למלקות דהוי לאו שבכללות, (ובאמת לא מנה רמב"ם כלל לאו זה אפי' שלא ללקוח, עי' ריש הל' איסורי ביאה כמו"ש הה"מ בעצמו), והעיקר משמע דרמב"ם סיבר דמקור האיסור מוהיא לא נתפשה הא נתפשה אסורה [כ"ה הלשון בפ' משניות לרמב"ם ריש סוטה, והוא מ"ס וצ"ל והיא לא נתפשה אסורה הא נתפשה מותרת כלשון הגמ' וימות ג"ז ב' ורש"י בחימש, וכ"כ רמב"ם בתחילת דבריו שם עיי"ש], עי' רמב"ם ה' סוטה פ"א ה"ד מ"ג, א"כ אין כאן לאו מבוואר רק איסור כסוטה גמורה עי' ריש סוטה, ועכ"פ אשה שאינה צנועה אין למציא לה ביאור בתורה לכך אייתי רמב"ם קרא דגרש לין.

והנ"ב בתל"מ אה"ע סי' כ"ד כ' לרחות המרדכי דחשיב יכמה לשוק דבר שבערוה, הלא איני רק לאו, והוקשה בעיני דהא קרא דבי מצא בה ערות דבר דילפינן מיני' דבר דבר ממזון דאין דבר שבערוה פחות מב', היינו באיסור זונה לבעלה וזוהא אפי' לאו בהרואי לא מצינו, שוב ראיתי דהנ"ב בעצמו בס' ג"ה שם העיר בזה וכ' דטומאה כתיב בה והוי כדבר שבערוה.

1. ועי' ב"ש רס"י קט"ו דחשש שמא תזנה ולא שמא כבר זינתה ועי' בית מאיר מ"ש על המשנה למלך.
2. וגם יש צ"ע דכיון דחזרו בו הנ"ב ומודה דלא בעינן ערוה ממש שיהי' הולד ממנה ממזר, א"כ מהיכן בנה יסוד דבעינן מיהו שיהי' בה שם טומאה דילמא כיון דבעניני אישות הוא הוי דבר שבערוה.

וגם ע"ז יש להפליא דהא בנימין המגרש ר' פ"ט ע"א אייר באיסור זונה לכהן כמור"ש רש"י בפ' דברי רבא שם וכן התוס' פירשו ברייתא באיסור זונה לכהן, ואע"ג דהתוס' כ' חייבי כריתות עיי' רש"א דלשמיטת' אולי, אבל לרש"י ז"ל דפי' בדברי רבא שם מונה לכותי ולעבד ה"ל חייבי לאוין וע"ז קאי בתנאי ואסקי ר' יוחנן בן גורי דבעינן דבר ברור דילפינן מממזג, ועיי' פ"ת אה"ע ס' קנ"ו הביא משם חמדת שלמה סתירה לדרביו מהני"פ' הבע"י, (אמנם עיקר כוונת הגנ"ב לדחות דברי מרדכי שב' דהוי ס' ממזר).

וע"ע תוס' גיטין דף ב' ע"ב ד"ה דבר שבעררה, דהקשה אי בעלמא מהימן ע"א באיתחוק איסורא ולא בידו א"כ למה לי וספרה לה, ותי' דס"ד דהוי דבר שבעררה, הרי דאפי' נדה (אע"ג דטומאה מיקרי) טובא איכא בינה לעררה דקדושין תופסין בה והולד כשר ויש היתר לאיסורה, (וללשנא קמא דרבא יבמות נ"ז ליכא לאו דטומאה) מ"מ לולי קרא ה"א דהוי דבר שבעררה, (אמנם זה טעות דכלאו דטומאה כ"ע מודו), וע"ע בא"ע סי' ז' סעי' ה' בדגהות אא"ז רמ"א ז"ל מתגהות אלפסי דע"א: ד... אב... בשבוי' קל הוא שהקילו בה ומד"ת אין ע"א נאמן, ומד"ת כשאמרה טמאה אני מהימנא, עיי"ש בהגר"א, א"כ מוכח דאין ע"א נאמן בשבוי' אע"ג דהוי רק איסור זונה לכהן כשנאנסה, ודוחק לומר דשבוי' מיקרי איתחוק איסורא דהא אין וודאי שנבעלה רק חשש וספק, ועוד דא"כ להאי סברא דע"א נאמן באיסורין אפי' באתחוק איסורא מאי איכא למימר בברייתא.

ומחמת אפיסת הפנאי א"א להארך יותר, והשי"ת יאריך ימיו ושנותיו, ויזכהו לקבל תורתנו הק' באורך ימים כימינה וכשמאלה עושר וכבוד בחג השבועות הכא לקראתנו לשלום, וירחיב הש"ג גבולו, שיוכל ללמוד ולהתפלל לשמור ולעשות ולקיים תורה ומצוות מתוך הרחבה גדולה וימצא חן ושכל טוב בעיני א' אדם, ויפוצו מעיינותיו חוצה, וימא מילתא דתתקבל בעיני' לומדי תורה ויגדל כבוד הדרתו כצאת השמש בגבורתו, א"ס.

אחרתי תשובתי וגם הקבלות עד בה מחמת רוב טרדותי שהוכרחתי לסדר כמה קונטרסים נחוצים ולא מצינא לאישתמוטי מיני', וגם לר"א קריינער נ"י הכנתי כמה וכמה דפין ולא שלחתי אותם עדיין מחמת שא"א לי לשלוח בלי להעתיקם אצלי ואין לי פנאי להעתיקם.

והנה שפתי לא אכלא להחזיק לו טובה רבה עבור דברים נכוחים שהערך לפני אנשי עירו למנוע פיטפוט דברים של המשולח, אשר אין בהם כדי שביעה למנוע הנדיבים מלתח רק לכולל, וזה ישתקע ולא יאמר וחוקה כל מה שח"י אדם הוא שלוי ויכול לעשות בו כרצונו (ולא להיות ח"ו בכלל לא יתן ולא יתנו אחרים) או לאונים שכך שומעות, וכי ח"ו נאברה האמונה שצריך כא"א להאמין שאין אדם גונע במה שמוכן לחברו וכבר ארז"ל ביומא מכאן אמרו חכמים מרחוק בשמך יקראוך ובמקומך יושיבך ומשלך יתנו לך, וגם כל הענין שחילקו באה"ק כל היושבים בה לכוללים ה' שלא ברצון חכמים כי עפ"י דין יש להשוות כל היושבים בה שהם ככלל עני' עירך כמו"ש בחשו' מהר"י ברונא ז"ל ומה נעשה, ומה יעשו גדולי הדור שאין חוץ דומה יפה, השי"ת ירחם.

לע"ע בעוה"ר חבלים נפלו לנו בנעימים חבלי משיח הקודמים להתאולה שנחסרו הגשמים בשתא דנא, וכעת כל הבורות חסרים, ויושבי יי"שלים צמאים למאד למים, והמים ביוקר גדול, גם על הפלאץ שלנו נותנים הקאמיטייא מים במשורה וחסרים מים מידי שבעו וצריך לקנותם

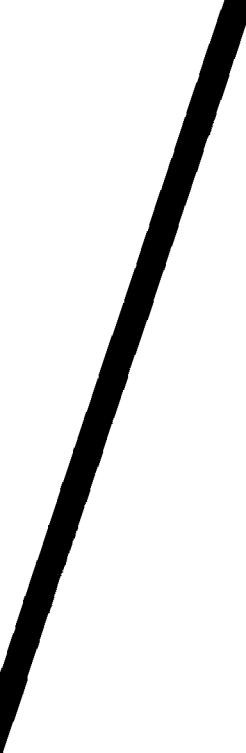
3. אע"ג דגם בשאר איסורין שאינו דבר שבעררה אין ע"א נאמן רק להתייר ולא לאסור מ"מ כוונתי בקשייתי על לשון ריב"ג דיליף דבר דבר וכו' הרי דחשיב לי' לכהן דבר שבעררה.

ביוקר גדול, כל המרחם כעת עלינו להשפיע לנו איזה ברכה ירוחם מן השמים ברחמים וחיים ובשועם שמחות ישביעוהו השי"ת וימלא לו כבוד כל פרוטה ופרוטה כמה אלפים אדומים (ב' עמיר ויאשיר עולה א' זהב רוסיא ואינו נמצא).

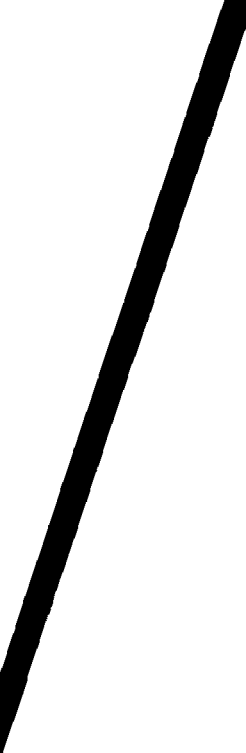
ביאור קץ הניאל מכואר אצלי בביאור גמור כה"י בלי שום ספק רק עפי' פשימות המקרא וכבר חברתי ע"ז קונטרס מיוחד כמה דפין ומשנת תרכ"ח התחילו המ"ה שנה שבו מתחיל השפעת ספירת חכמה להחיות מתים אי"ה [כמו"ש בתיקוני זוהר אשרי המחכ"ה החכמ"ה תחי' בעלי', כח מ"ה מלגאוו איהו שם מ"ה וכו' דאיהו חיים לגופא יכו'] בשנת תרע"ג, ועפ"י זוה"ק אי"ה הפקידה' הוא בשנת תר"ס והזכירה אי"ה בשנת תרס"ו ופלגא, והתחי' אי"ה בשנת תרע"ג בניסן, ואמנם החשבון שאנו חושבין תרס"א היא מחשבון התוהו דחשבו מ"ה אלול עד כריאת אדם לשנה יארם נברא ביום ר"ה שנה שני' כמו"ש הררישה ופרישה בתו"מ סי' ס"ז והאבן עזרא², אמנם חשבון זוה"ק והקדמונים הוא מבריאת אדם, וא"כ שנת תרס"א היא באמת תר"ס וכסופו תתחיל הפקידה אי"ה כר"ה הבע"ל.

דידו דו"ש מתרפק באהבתו
ברוך מאנדילכים

-
4. מאדמור' צוקללה"ה מסטאלין שמעתי שפקודה היא לשון פקדון שעדיין יהי' בהעלם והזכירה הוא בגילוי ואעפ"כ אקוה שיהי' הרווחה מעט אי"ה.
 5. וזכה מיושב מה שגמגם הבית שמואל (סי' קכ"ו סקל"ג) בלשון הגט שאנו מנין, וכן בס"ג דמהרי"ו כ' למנינא דרגילנא למימני, ולפימ"ש א"ש דאתי לבאר שאינו אמיתו רק לפי רגילתנו למנות מכ"ה אלול.



חדושי תורה



בדין ברכת הנהנין

ופירשו שם בתוס' שלש טעמים למה
מברכין על שכר שהכל ולא בורא מיני
מזונות.

וז"ל הכא לא הוה בהו ממש שעורין
דאין שכר אלא טעמא כעלמא עכ"ל וק'
הרי פוסקים דטעם כעיקר באיסורים, וגם
בברכת הנהנין הולכין אחר הטעם, דהרי
על "מאי דכולהו שלקי ככולהו שלקי"
מפני שבמים שנתבשלו הפירות נכנס טעם
הפרי, הרי הולכים אחר טעם הפרי
ומברכין על טעמו כמו עליו.

ולמה יגרע טעם השעורין מהשעורין
שכתבו התוס' "דאין שכר אלא טעמא"
למה טעם השעורין יותר גרוע מטעם כל
הפירות.

הטעם השני שכתבו התוס' שם ז"ל
ועוד משום שיש בו עלויו אחרינא בפת
עכ"ל.

קשה הרי אם אוכל ענבים מברך העץ
וכן זתים, אע"פ שיש להם עלויו אחרינא,
זה לין וזה לשמן.

וכן הכוסס החיטה דף ל"ז. מברך
אדמה, אע"פ שיש לו עלויו אחרינא בפת.

התירוץ השלישי ז"ל "ועוד בשתי'
אומר שהכל עכ"ל".

תמוה מאד הרי שם ל"ט. אמר רב פפא
פשיטא לי מאי דסלקא כסלקא ומאי
דליפתא כליפתא ומאי דכולהו שלקא
ככולהו שלקי עכ"ל הרי פשוט הוא לרב
פפא על כל מים שהתבשלו בו הפירות
עושים על המים אותה הברכה של הפרי
אם פרי עץ, העץ, ואם פרי אדמה, אדמה,
אע"פ שזה רק שתי' ואין הניחוי כאן

ברכות ל"ח. תוס' ד"ה האי דוכשא
וכו' ושכר דירן אע"ג דשמא יש בהן כזית
ככדי אכילת פרס לא מברכין עליו בורא
מיני מזונות אלא שהכל עכ"ל.

תמוה מאד למה צריכים לברכה
ראשונה שיעור כזית בא"פ הרי התוס'
בעצמו ברך ל"ט. ד"ה בצר לי' שיעורא
וז"ל היינו דוקא בברכה שלאחריו דבעינן
שיעור אבל בברכה שלפניו אפילו פחות
מכשיעור עכ"ל הרי מפורש בתוס'
שברכה ראשונה אין צריכים שיעור.

ועוד אם צריך שיעור, למה מספיק
ספק שיעור, כי לשון התוס' "דשמא יש
בהן כזית" וכי מספק שיעור יברך בורא
מיני מזונות ולא שהכל.

ועוד אם צריך שיעור למה כזית בא"פ
הרי בשתי' השיעור הוא רביעית שם
דאמר רב אסי האי תמרי של תרומה מותר
לעשות מהן טרימא, ואסור לעשות מהן
שכר והלכתא תמרי ועבדינהו טרימא
מברכין בורא פרי העץ מאי טעמא
במלתייהו קיימי כדמעיקרא עכ"ל.

הרי הגמ' השותה נזק לגבי תרומה
לברכה, היינו אם מותר לעשות מתמרים
של תרומה טרימא משמע שהתמרים לא
ניזוקו, אשר על כן נשאר הברכה
הקודמת.

אבל שכר כיון שאסור לעשות מתמרים
של תרומה, כי זה נזק להם ירד גם ערך
הברכה לשהכל.

א"כ קשה איך התוס' רצה להגיד
שיברכו על שכר שעורין במ"מ, הרי
השעורין ניזוקו, וצריך להוריד ברכתו
לשהכל.

הטעם לא השתנה מבריתו מברכין ומכונים עליו, כי הוא בריאת שמים.

והכונה השני' בטעם, אם הטעם השתנה והפרי נפסד, אין לברך ולכון על הטעם, כיון שאינו בריאת שמים, שהרי השתנה אלא על החמר והמקור מאיפה שהטעם בא.

שם ל"ח: קתני ירקות דומי' דפת מה פת שנשתנה ע"י האור אף ירקות נמי שנשתנו ע"י האור, אמר רבנאי משמי' דאביי זאת אומרת שלקות מברכין עליהן בורא פרי האדמה, עכ"ל ומשמע שם מכל הסוגי' שהבישול אין לו דין שינוי שיצטרך לכון על החמר שממנו יצרתי את האוכל, אלא תמיד צריך לברר אם הבישול קלקל את הפרי או שבח את הפרי, או שנשאר טיבו. כמו שהי', אבל ע"י עצם הבישול לא חל דין שינוי.

מעתה נבאר בע"ה כל הקושיות זה שהתוס' הסתמך על כזית בא"פ, אינו מדין שיעור, אלא כיון שיסוד הברכה היא על הטעם ומדין טעם צריך כזית, ואינו מדין שיעור, אלא כדי שיעורג הטעם, אשר על כן מספיק ספק שיעור כדי אכילת פרס כי אינו מדין שיעור, אלא מדין הרגשת הטעם.

זכינו לדין, כשמבשלים מרק פירות צריכים שיעור מהפירות, כזית כדי אכילת פרס, כדי לברך על המרק ברכת הפרי.

ומיושב נמי למה התוס' לא שאלו שיברך על השכר בורא פרי האדמה כברכת השעורין, כיון שהשעורין התקלקלו ירד ערך ברכתם כדין חומי וכרתי עיין שם בסוגי' ובתוס'.

וכן בשכר תמרים לא יברך ב"פ העץ שהוא ברכת התמרים מפני הפסד התמרים.

רק התוס' שאלו שיעשו כמ"מ כיון שהשכר מזין ובא מתמשת המינים שיהי'

התוס' הנחה שעל שתי' עושים שהכל.

שם ל"ה: על פירות האילן הוא אומר בורא פרי העץ חרץ מן היין וכו' מאי שנא יין אילימא משום דאשתני לעלו'י אשתני לברכה והרי שמן דאשתני לעלו'י ולא אשתני לברכה, דאמר רב יהודה אמר שמואל וכן אמר רב יצחק אמר רב יוחנן שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ, אמרי התם משום דלא אפשר, היכי נבריך, נבריך בורא פרי הזית, פרי גופי' זית אקרי רש"י והוה ל"י בורא פרי הפרי, שהפרי קרוי זית, ואין זו בריאת שמים, כי בידי אדם היא בריאה זו, אבל גבי גפן, הגפן היא העץ והענבים הם פרי הגפן עכ"ל רש"י הרי שני סוגי כונות בברכות דאם לא חל שינוי בפרי ע"י מעשה אדם מכונים בברכה על הפרי כפי שהיא עכשיו, שהרי היא בריאת שמים, אבל אם חל שינוי בפרי ע"י מעשה אדם, כגון שעשיתי יין מענבים, וכן שמן מזתים, כיון שהיין והשמן הם מעשה אדם, ולא בריאת שמים, אי אפשר לכון בורא פרי על היין והשמן כיון שהם אינם בריאת שמים כי חל בהם שינוי ע"י אדם מאז נבראו ע"י שמים, ואז צריכים לכון בורא פרי הגפן על הענבים שהם פרי הגפן, ופרי העץ על הזתים ולא על השמן, וכשאנו שותים יין שהוא סעיד ומשמח, אנו מודים להקב"ה שנחן לנו חומר כזה טוב כענבים שיכולנו ליצר ממנו יין.

זכינו לדין, כשמברכין על יין בורא פרי הגפן צריך לכון על הענבים ולא על היין, כי לא רבים יחכמו.

וכן שני כונות כשמברכין על טעם הפרי.

אם טעם הפרי הועתק כמו שהוא, למים, ומרגישים במים טעם הפרי ממש, מברכים על טעם הזה, ברכת הפרי שבא ממש, כי זה נחשב לבריאת שמים, כי עיקר הברכה תמיד על הטעם וכיון

הפרי כפי שהוא עכשיו לא איכפת לי אם אני מקבל טעם הפרי ע"י שתי'.

ולפי זה אפשר להבין דעת הגאונים שהרמב"ם מביאם ב' פ"ח ברכות ה' ה' הקנים המתוקים שסוחטין אותן ומבשלין מימיהן עד שיקפא וידמה למלח כל הגאונים אומרים שמברכים עליו כפ"א ומקצתם אמרו בפ"ה ע' וכו' ואני אומר שאין זה פרי ואין מברכין עליו אלא שהכל, שלא יהא דבש אלו הקנים שנשתנה ע"י אור, גדול מדבש חמרים שלא נשתנה ע"י האור ומברכין עליו שהכל, עכ"ל.

וזאת קושי' עצומה על הגאונים, שהרי גמר' מפורשת שכל מיצי הפירות הם זיעה של הפרי ולא הפרי, הן לגבי ברכה והן לגבי תרומה וטבל ושאר איסורים, ואפי' אין להם דין יוצא מן הטמא ואיך כל הגאונים אמרו לברך על הסוכר העץ או אדמה.

ולפי דברינו נ"חא, הן מיצי כל הפירות ובכללים מיץ הקנים הם רק זיעה בעלמא וברכתם שהכל, כי אינם פרי, ואפי' לא יוצא מהפרי, אבל מיץ הקנים כיון שבשלים והפך אותם לסוכר, ונשתנו לעילוי, אע"פ שאין לברך על הסוכר כמו שהוא כי אין זה בריאת שמים כי זה נעשה בידי אדם, אבל הגאונים סוברים שיש לברך על החומר שהקב"ה נתן לי שממנו יכולתי ליצר דבר כ"כ טוב, כמו סוכר.

ומחלקותם אם העץ או אדמה היא בזה אם הקנים עומדים רק לסחיטה, או גם לאכול ולמצוץ אותם כמו שהוא.

כי אם עומדים רק לסחיטה לא איכפת לי הפסד הקנים כיון שעומדים להפסד אין זה נחשב למזיק וגם בקני תרומה יהי' מותר לסוחטם כיון שלכך הם עומדים, אין זה נזק, אבל אם עומדים גם לאכול אותם כמו שהוא, אז הסחיטה נחשבת להפסד ע"כ ירד ברכתם מעץ לאדמה.

לו ברכת השעורין מדין טעם השעורין.

ועל זה תירצו שאין בשכר טעם השעורין, אלא טעם "בעלמא" הכונה בטעם בעלמא שאינו טעם השעורין, אשר על כן אינו מברך במ"מ, שאין זה בריאת שמים רק תשאר השאלה שיברך על החמר שקבל, שממנו יכול ה' ליצר שכר, על זה בא התירוצ' הב' כהמשך, "שיש לו עילוי' אחרינא בפת", מה שאין אומרים כשמברכין על הפרי או הטעם שיש לי עכשיו ששם לא שייך להגיד יש לו עליו' אחרינא כי מה שקבלתי מן השמים על זה אני מודה וזה שיכולתי לנצל את הפרי לדברים יותר חשובים זה אינו גורע בברכה שלו ממה שאני נהנה עכשיו.

אבל אם כונתו לברך על החמר שקבלתי ונצלתי אותו לייצר ממנו דבר טוב, אז אם יכולתי לנצל יותר ולא נצלתי יורד ערך הברכה, וכיון שטעם השכר אינו טעם השעורין אלא יצרתיו ע"י החסיסה, זה אינו בריאת שמים, ואינו חייב בברכה אלא שאני מברך על החמר הטוב על השעורין שיכולתי ליצר ממנו שכר, על זה תירצו התוס' בתירוצ' הב' שיש להם עליו' אחרינא בפת, וכיון שיכולתי ליצר מהשעורין פת, ולא נצלתי הפרי כל אפשרותו ירד ערך הברכה לשהכל.

ומוסבר היסוד של התוס' שעל שתי' אומר שהכל.

שזה נאמר רק אם אני מברך ומכוון על החמר שממנו יציתי האוכל הטוב ואז אם יציתי רק שתי', זה לא כל כך חשוב כמו אכילה ע"כ ירד ערך הברכה לשהכל חוץ מיין ושמן, שהשתנו לעלוי' לא ירד ערך ברכתם.

אבל שכר כיון שלא השתנה לעילוי' וקלקלתי השעורים ויצרתי רק שתי' ירד ערך הברכה לשהכל אבל מ"א דכולהו שלקי כיון שעבר טעם הפרי כפי שהוא, בלי שינוי, למי, ואני מברך על טעם

והרמב"ם סובר כיון שהמיץ הוא זיעה אינו מתיחס לגמרי לפרי אשר ע"כ אין לו
בעלמא, ואינו נחשב אפי' ליוצא, לפיכך ברכת הפרי לגמרי.

★ ☆ ★

הרב שמואל ברוך הכהן דויטש

בענין שברים תרועה בנשימה אחת

דחשיכי תרי קולות נפרדים, ואמנם גם לפי פירושם עדיין אין ההוכחה מוכרחת, דיעויין ברמב"ן הנ"ל שהעמיד את הסוגיא כרבנן דר"י וכן בריטב"א בסוכה, ועיין גם בערול"ג שם שכתב זאת בתורת תמיהה על התוס' מנא להו דהברייתא אינה לרבנן, ועיי' בפ"י הנצי"ב לספרי בהעלותך ששם הובאה ברייתא זו והוא פירשה כרבנן:]

ובפשטות נחלקו בה גם רש"י ותוס' בסוגיין דלשון רש"י הוא "כר' יהודה דאמר חדא מצוה נינהו ולא בעי אפסוקי" ומבואר דאי בעי לאפסוקי אין בזה איסור [וזוהי שיטה שלישית דלתוס' צריך ולרמב"ן אסור] וא"כ מוכח דאי"ז קול אחד ארוך.

ואילו מדברי התוס' דקדק בספר הפלאה שבערכין דס"ל כרמב"ן דהוכיחו מדברי רבי יהודה דגם לרבנן צריך לעשות גם את השברים וגם את התרועה בנשימה אחת ומוכח דלר"י כך הוא הדין.

אלא דאין הכרח גמור דיעויין בתורא"ש [הנדמ"ח] לסוכה דלר"י כיון דגלי קרא דתקיעה בפנ"ע ותרועה בפנ"ע צריך לעשותן בב' נשימות ומ"מ את השברים ואת התרועה צריך לעשות בנשימה אחת, וא"כ אפ"ל שזוהי גם שיטת התוס' ובאמת אינם סוברים כרמב"ן אלא כדבריהם בסוכה ורק לעניין השברים — תרועה ס"ל דאסור להפסיק ביניהם:

ובדרך אפשר יש לתלות במחלוקת זו את החילוק שמצינו בין סוגיא דידן לסוגיא דסוכה דבסוגיא דידן קאמר "ור' יהודה ההוא לסימנא בעלמא הוא דאתא" ותו לא, ואילו בסוגיא דסוכה הוסיפה הגמ' "ורבנן סימנא הוא ורחמנא שוייה

(א) גרסינן בערכין דף י' ע"א, מתניתין דלא כר' יהודה וכו' במאי קמפלגי רבי יהודה סבר תקיעה תרועה ותקיעה חדא היא ורבנן סברי תקיעה לחד תרועה לחד ותקיעה לחד, ולהלן אמרו דהנפק"מ ביניהו היא דלר"י אסור להפסיק כלל ולרבנן דוקא הפסק מרובה פוסל, ויש להסתפק לשיטת רבי יהודה האם הפשט שזהו צורת קול אחד ארוך של תקיעה תרועה ותקיעה או שבאמת הן תרי קולות אלא דזוהי מצוה אחת.

ולכאורה ד"ז פלוגתא הוא בראשונים דהנה יעויין בתוס' בסוכה (נ"ד ע"א) שכתבו דהגם דלר' יהודה אסור להפסיק יותר מכדי נשימה וכמבואר בסוגיין מ"מ את ההפסקה הזו צריך גם לדידיה, והרמב"ן בר"ה (ל"ד ע"א) נחלק עלייהו וס"ל דלר"י צריך לעשותם בנשימה אחת, ולכאורה זוהי מחלוקתם דשיטת התוס' היא דלר"י הם ב' קולות ולכך יש להפסיק בין קול לחכריה משא"כ הרמב"ן ס"ל דהן קול אחד ארוך ולכך ס"ל דיש לעשותן בנשימה אחת, וכך הוא גם לשונו בדרשה לר"ה (עמוד רל"ח) "שציוה הכתוב להעביר קול אחד שיהיה תחילתו פשוט וסופו פשוט ואמצעתו מרועע".

[ויעו"ש בתוס' שחמכו את שיטתם מהא דאמרינן בר"ה (ל"ד) ותקעתם תרועה, תקיעה בפנ"ע ותרועה בפנ"ע, והנה רש"י שם פירש את הגמ' באופן אחר לגמרי דמהאי קרא ילפינן רק דלא תימא דתקיעה ותרועה חדא היא והכי קאמר רחמנא שיהיו תוקעין תרועה ולפ"ז ליכא מהתם כל ראייה דצריך לחלק ביניהם ובאמת איהו לשיטתו נחלק עלייהו וכמשי"ת בסמוך, והתוס' כפה"נ פירשו דאילולי קרא הו"א דתקיעה ותרועה נחשבים לקול אחד וקמ"ל הפסוק

דהכא אחשביה רחמנא כקול אחד ודוקא
בנשימה ושתיקה אסור להפסיק] ועיין
במאירי הנ"ל מש"כ בזה, [וכבר האריכו
בכ"ז בשו"ע סי' תקצ"ט ובנו"כ שם].
ג] והנה בחולין [כ"ז ע"ב] גרסינן "היכי
תוקע [פירש"י, ביו"ט שבע"ש כשהוא
תוקע להבדיל בין קודש לחול דבעי שינוי
משאר ערבי שבתות שהרי אין קדושה
הנכנסת חמורה מקדושה היוצאת כל כך]
אמר רב יהודה תוקע ומריע מתוך
התקיעה [פירש"י, קודם שיסיים התקיעה
הוא מריע בסופה] ורב אסי אמר תוקע
ומריע בנשימה אחת [פירש"י, ומכל מקום
מפסיק הוא בנתיים] ע"כ ומבואר דכל
שתוקע ומריע בנשימה אחת ומפסיק בין
זל"ז חשיב שינוי מהתקיעות הנהוגות.

והשתא לשיטת רש"י בערכין מצי
אזלא סוגיא זו אף כר"י [התנא] דהא גם
לדידיה שרי להפסיק בנשימה [ואף שאי"ז
חובה מ"מ כך נהגו] אמנם לשיטת
הרמב"ן לכאורה לא תזיל הסוגיא אלא
כרבנן דדוקא לדידהו אפשר לומר דבכל
ער"ש מפסיקים בין התקיעה לתרועה
בנשימה דאילו לר' יהודה אסור להפסיק
כלל [ור' יהודה אולי יתרוץ כר' אסי]
וכמוכן.

והנה בתרומת הדשן [סי' קמ"ב]
הוכיח מתירוצו של ר' אסי דאם תקע
והריע בנשימה אחת אית ליה שם תקיעה
ולא שם תרועה [מרחזינן במשנה שם
שקראה לזה תקיעה בלבד] ופסק עפ"י
דאם עשה שברים תרועה בנשימה אחת
לא יצא ידי חובתו [אי תרועה לאו היינו
שברים] דאזלינן בתר ההתחלה, והנה
בשלמא לשיטת רש"י ניחא דאיהו מצי
מוקים להאי סוגיא בין כר"י ובין כרבנן
וככל משנת, אמנם לשיטת התוס'
הרמב"ן והריטב"א צ"ע דאף אמנם דזה
אין להקשות היכי מצו סברי דלר' יהודה
לא מפסיקים בהפסק נשימה והא בכה"ג
יש לזה רק שם תקיעה, דזו אינה קושיה

מצוה" ואפ"ל דהוא תלוי בהא דאי זהו
קול אחד אין נראה לומר דסימנא הוא
ושווייה רחמנא מצוה דזהו חצי דבר
משא"כ אם הן תרי קולות אלא דהמצוה
היא אחת שפיר אפ"ל ששם החשיבה
התורה גם קול אחד למצוה, ולפ"ז אין גם
סתירה בין התוס' כאן [לפי ההפלש"כ]
לתוס' בסוכה דכל אחד מינייהו אזיל לפי
שיטת סוגייתו, אמנם כמוכן שאין בכ"ז
הכרח.

ב] ונראה לסדר את שיטות הראשונים
בסוגיא דא לר' יהודה ולרבנן, לר' יהודה,
שיטת התוס' — כמו שכבר הבאנו
חלוקה היא בין דבריהם בסוגיין לדבריהם
בסוכה דכאן כתבו דלר' יהודה אין צריך
להפסיק וכאמור מדוקדק ממנו דאי בעי
מצי אפסוקי ואילו בסוכה כתבו דגם
לדידיה בעינן מיהא הפסק נשימה, שיטת
הרמב"ן — כדברי תוס' בערכין, ובשיטת
רש"י — ג"כ מצינו סתירה דבסוגיין כתב
דלר' יהודה אין צריך להפסיק וכאמור
מדוקדק ממנו דאי בעי מצי אפסוקי,
ואילו מדבריו בסוכה דקדק בחשובות
המאירי [ענין שני] דאסור להפסיק אפילו
פורתא ודוקא כדי נשימה שרי כי היכי
דלא ליהוי בנפיחה אחת דאז היה קול
אחד, ושיטת הרא"ש המובאת בשטמ"ק
— היא ג"כ כשיטת רש"י בסוכה שדוקא
כדי נשימה שרי לאפסוקי אלא שהגדיל
לומר דאפילו ב' נשימות אינן הפסק
והיינו משום דלדידיה נשימות אין בהן
הפסק ורק שתיקה נחשבת להפסק.

ולרבנן, הנה לשיטת רש"י דלר' יהודה
שרי לאפסוקי מוכח דלרבנן חובה
להפסיק משא"כ לתוס' בערכין דלר'
יהודה אסור להפסיק שפיר אפ"ל דלרבנן
שרי להפסיק אך אין בזה חובה, ובאמת
כך כתב במפורש הריטב"א בר"ה [ל"ג
ע"ב — כ"ח ע"ב מרפה"ס] והוסיף גם
טעם לזה משום דעצם שינוי הקול שבין
התקיעה לתרועה כהפסק הוא [ולר"י צ"ל

אבל שברים — תרועה לרבנן חשיבי קול אחד ממש, וכדמוכח בתוס' דשברים — תרועה עדיפי מתקיעה ותרועה לר' יהודה, וראייתו של בעל תה"ד מסוגיא דחולין היא רק שאם צריך רק תרועה אז אם יעשה שברים — תרועה לצאת מספק שמא זהו תרועה חדא וי"ל דא"צ ואסור להפסיק, ולפי ריטב"א ורמב"ן הוא מוכרח כנ"ל דעכ"פ שברים — תרועה צריך לעשותן בנשימה אחת כמו תקיעה ותרועה לר' יהודה לדידהו, וכך הוא גם לשון הרמב"ן בדרשתו (מ"ע ר"מ) ק"ו מדר' יהודה דאמר אחת הם ואם הפסיק כלל פסולה אע"פ ששני קולות ושני מינים כ"ש שברים תרועה שמין או שם אחד הם שלא יפסיק]

ד) ודע דמהאי פלוגתא דר' יהודה ורב אסי בחולין אף אי נוקים לה כר' יהודה [התנא] מ"מ תצא נפק"מ גם לרבנן וכן להיפוך, דהא יסוד המחלוקת הוא אימתי חשיבא כחדא תקיעה אריכתא דלר' יהודה היינו בדליכא בינייהו הפסק כלל ולרב אסי אפילו בדאיכא הפסק כל שנעשה הכל בנשימה אחת כתקיעה אחת דמי, והשתא לשיטת רבי יהודה אליבא דרש"י בערכין ותוס' בסוכה דהן תרי קולות תצא הנפק"מ דלרב יהודה כדי להפסיק ביניהם סגי בהפסק מועט ולר' אסי בעינן הפסק נשימה דוקא, ולשיטת הרמב"ן אליביה תהיה הנפק"מ להיפוך דהא לדידיה בעינן בדוקא שייחשבו כתקיעה אחת וא"כ לרב אסי היינו אפילו בשתפסיק ביניהם מעט כל שנעשו בנשימה אחת, ולרב יהודה היינו בדלא הפסיק ביניהם כלל.

ואליבא דרבנן תצא הנפק"מ בתקיעה ותרועה דשם הוא דבר מוסכם דצריך לעשותם כתרי קולות וכמה צריך להפסיק בשביל זה, דלר' אסי צריך להפסיק בשתי נשימות ולרב יהודה סגי בנשימה אחת, וכמו"כ בשברים תרועה לצד שב' קולות הן:

חדא דמנ"ל דר' יהודא מודה ליסוד התרועה"ד והא האי סוגיא לאו כוותיה אזלא, ועוד דאפילו נימא דמורה לזה מ"מ אפ"ל דאף דאית לזה רק שם תקיעה ג"כ לא איכפ"ל בזה דסגי בתקיעה לחודא.

אך כי איכא לאקשוויי הוא דהא לעיל נתבאר בשם הריטב"א דלדבריהם אליבא דרבנן זהו רשות להפסיק הואיל ועצם שינוי הקול הפסק הוא וזהו פלא דהא לרבנן ודאי דלא סגי בתקיעה לחודא ובעינן נמי שברים — תרועה וכיון דבחד נשימה אין לזה אלא שם תקיעה איך יוצא בה ידי חובתו, וצ"ע.

ושו"ר במשכנות יעקב (סי' קנ"ג) שעמד בזה אלא שהגרדיל לומר א"ז אפילו אליבא דר' יהודה דמדאחשבי' בחולין לתקיעה ותרועה בנשימה אחת כתוקע ולא מריע מוכח שגם לר' יהודה צריך הפסק קצת וכרש"י בסוכה ולא היה נית"ל בסברתו הנ"ל דלר' יהודה באמת תמיד זוהי רק תקיעה ועי"ע בחזו"א (או"ח סי' קל"ו) שג"כ האריך בזה ולפמש"כ לעיל דבריו צ"ב, וראוי לציין דלש"י התוס' בסוכה דלר' יהודה צריך להפסיק הפסק מועט אין הוכחה מסוגיין דבאמצע התרועה אסור להפסיק כלל כיון שדברי ר' כהנא הם על הפסק של שתיקה גדולה אבל שתיקה מועטת אפשר דבאמת שרי וגם לרש"י שפירש דלר"י אין צריך להפסיק אין הוכחה שהפסק מועט באמצע התרועה פוסל ודו"ק.

[ומיהו מש"כ שם להוכיח מזה דכדי להפסיק צריך ב' נשימות י"ל דזהו תלוי במחלוקת רב יהודה ורב אסי ולפי רבי יהודה אפילו נשימה אחת עם הפסק מועט חשיב ב' קולות, ואולם מש"כ שם לדון מזה על דין שברים ותרועה שצריך להפסיק אין זה מוכרח די"ל דאם תרועה היא שברים — תרועה ביחד חשיב חד קול ממש, ורק תר"ת לר' יהודה ס"ל לתוס' ורש"י בסוכה דחשיבי ב' קולות

פורתא וזהו לעיכובא, אמנם ראיית
 בחזו"א שרצה לדקדק מהמג"מ שאי"ז
 לעיכובא [ובע"כ אזיל אליבא דרמב"ן
 דאילו לשיטת התוס' ודאי לעיכובא הוא
 וכמשי"ת] ולכאורה יש גם להביא סמך
 לדבריו ממש"כ האו"ז (דיני ר"ה סי' ע"ג)
 בשם רבינו תם ורבינו ברוך בן יצחק
 שמצוה מן המוכחר מי שיכול לעשות
 תקיעה תרועה ותקיעה בנישימה אחת כדי
 לקיים דברי רב הונא שפסק כר' יהודה
 שלא יפסיק ביניהם כלל, והשתא אי נימא
 דלרבנן בעינן הפסק לעיכובא מה אהני לן
 בעצה זו הלא אנן כרבנן קיימ"ל ולדידהו
 בכה"ג לא יצא כלל ובע"כ דגם לדידהו
 אי"ז לעיכובא.

ולשיטת התוס' דגם לר' יהודה בעינן
 הפסק לעיכובא איכא לספוקי אליבא
 דרבנן האם בהפסק מועט נמי סגי
 והמחלוקת היא רק האם הפסק מרובה
 פוסל, או דבעינן הפסק מרובה לעיכובא
 [ומיהו הפסק מועט ודאי דבעינן דק"ו
 הוא מר' יהודה] וצ"ע, ויש עוד לעיין
 היטב בפוסקים בא"ח תק"צ ובנושאי
 כלים ומשנ"ב שם בכל דברינו בענין זה:

ה) ומסתפקנא לשיטת הסוברים דלר"י
 תקיעה ותרועה ב' קולות הן מהו דינם של
 השברים — תרועה אליבא דרבנן לאותו
 הצד בגמ' בר"ה דצריכים את שניהם האם
 גם אותם מחשיבים כתרי קולות ובעינן
 הפסק או דבהו גם אינהו מורו דכחד קלא
 חשיבי.

והנה לעיל (אות ב') הבאנו את דברי
 רש"י בחולין שהפסק נשימה מיהא בעינן
 ובפשטות היינו משום תרי קולות הן, אך
 אפ"ל שזהו מטעם אחר דאם לא יפסיק
 ביניהם אי"ז חשיב שינוי קול והו"ל
 כתקיעה שנתקלקלה בסופה ולכן צריך
 להפסיק כדי נשימה ולפ"ז הוה"ד
 בשברים תרועה ניבעי הפסק נשימה
 מה"ט, אמנם לשיטת התוס' בסוכה
 שמפורש כתבו דהא דבעינן הפסק היינו
 משום דבעינן תקיעה בפנ"ע ותרועה
 בפנ"ע שפיר איכא לספוקי וכנ"ל ודו"ק:

ו) ובשיטת רבנן לא מצאנו בפוסקים
 דברים ברורים דהנה לשיטת הרמב"ן
 בדעת ר' יהודה דאסור להפסיק כלל הדין
 נותן דלרבנן שבי קולות הן צריך להפסיק

בענין בלע מצה ומרור ביחד

כהלל הרי עבדינן מצה לחודא והדר מצה ומרור בכריכה דכיון שצריך לעשות מדרבנן מצות כריכה כהלל הוי דרבנן ודרבנן ע"כ, ופשט התוס' מורה שלחכמים דלא בעי כריכה היתה המצה מבטלת המרור ומשום שהמצה היא רשות משום שכבר יצא החיוב של מצה, ומוכח להדיא דאע"פ שמצה היא חפצא של מצוה מבטלת טעם המרור כשהיא רשות ודלא כסברת הלחם משנה הנ"ל.

והנה מצינו מחלוקת בראשונים מהי הסברא דמצוות מבטלות זו את זו, דהמהר"ם חלאוה כתב בזה"ל: "י"מ משום דאע"ג דמין ושאינו מינו ויהיב טעמא וטעמא לא בטיל אפילו הכי כיון דטעמא דמרור נפיש מבטל ליה לטעמא דמצה", וכן משמע ברשב"ם שכתב דמבטל ליה לטעם מצה דאורייתא ומשמע שהוא משום בטול טעם המצה ע"י טעמו החריף של המרור, ואח"כ מביא המהר"ם חלאוה את שיטת הרמב"ן דלאו משום ביטול טעם אלא משום מעלת המצוות שתקנו לעשות כל מצוה בפני עצמה, וכן משמע במאירי שהוא משום רחביבה מצוה בשעתה, ולפי"ז נראה דמ"ד אין מבטלות זו"ז ס"ל כעין סברת הר"ן בנדרים [דף נ"ב ע"א, ד"ה חתערב] שכל דבר שדומה לחבירו אינו מחלישו ומבטלו אלא מעמידו ומחזקו.

כגמ' זכחים דף [ע"ח ע"א]: "מחביב רבא עשה עיסה מן חיטין ומן אורז אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה ואע"ג דרובא אורז, ומתוך שזה מדרבנן, ומקשה הגמ' אי הכי אימא סיפא אדם יוצא ידי חובתו בפסח ומתוך שמין בשאינו מינו זה תלוי בטעם, ובתוס' [ד"ה אלא] כתבו דאין להקשות אהך דשמעתין מהא דפרק ערבי פסחים (דף קט"ו ע"א) לא ליכרוך איניש

איתא בפסחים [קט"ו ע"ב]: "בלע מצה יצא, בלע מרור לא יצא, בלע מצה ומרור ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא, כרכן בסיב ובלען אף ידי מצה לא יצא", עכ"ל הגמ', ופירש"ם בלע מצה יצא שהרי קיים בערב תאכלו מצות שזה נחשב כאכילה, בלע מרור לא יצא דבעינן טעם מרור וזכר לוימררו את חייהם ואם בלע אין לזה טעם מרור, בלע מצה ומרור ידי מצה יצא משום שזה נחשב אכילה, וידי מרור לא יצא משום שאין לו טעם מרור, כרכן בסיב אף ידי מצה לא יצא ולפי שלא היתה המצה ממש בפיו.

והנה הלח"מ [פרק ו' מחו"מ ה"ב] העלה שצ"ק החלוק שבין הבולע מצה ומרור יחד שיוצא ידי חובת מצה לבין הכורכן בסיב שלא יצא ידי מצה הוא דמרור אע"ג דכרכן מותר דכיון דביה איתעביד מצוה אע"ג דלא יצא ידי חובה מ"מ לא הוי הפסק כיון דמעין המצוה הוא, אבל כרכן בסיב דאין הסיב ענין למצוה כלל ודאי דהוי הפסק, והיינו שכל שהוא חפצא של מצוה אפילו שאינו יוצא בו עכשיו אין זה מפסיק ויוצא בו י"ח מצה משא"כ בסיב שאין לזה שייכות למצוה ע"כ מפסיק.

ועוד מצינו בגמ' [קט"ו ע"א] מחלוקת הלל ורי' יוחנן כשאוכל מצה ומרור ביחד דהלל אומר אין מצוות מבטלות זו את זו ומותר לאכלן ביחד ורי' יוחנן אומר שתולקין עליו חביריו ואוסרים לאכלן ביחד ומשום דמצוות מבטלות זו את זו, ומסיים הגמ' השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן מברך על אכילת מצה ואכיל והדר מברך על אכילת מרור ואכיל והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל, ופרשו התוס' [ד"ה אלא מברך] שאי הוי קיי"ל

ושוכו אין לזה דין של מצוה, ע"כ נאמר בו שהוא מבטל מצוה אחרת, ובוה מתורץ הקושיא שהקשינו על הלחם משנה מדברי התוס' בפסחים הנ"ל, לפי שהלח"מ מדבר כשבלע מצוה ומרור ביחד ורוצה לקיים עתה את שניהם יחד ולפני זה לא אכל שום דבר, וכמבואר ברשב"ם ד"ה בלע מרור וז"ל: "בלע מצוה ומרור יחד ועדיין לא אכל" עכ"ל משמע שזה מדבר לפני שהוא קיים המצוה, ועל כן נחשב המרור כחפצא של מצוה אף שאינו יוצא בו י"ח מרור, אבל התוס' בפסחים קאי דבריהם על ר' יוחנן והלל ובאופן שכבר קיים מצות מצוה לחודא ע"כ אינו נחשב כחפצא של מצוה ולר' יוחנן היתה מצוה דרשות מבטלת מרור דרבנן ולהלל הוצרכו לומר שאין המצה מבטלת המרור משום ששניהם דרבנן דמשום שכבר אכל מצוה ע"כ לא נחשב כחפצא של מצוה.

וראיה ליסוד הזה שלפני קיום המצוה יש חשיבות של חפצא של מצוה אפשר להביא מהא דאיתא בגמ' [דף ק"ד ע"ב], היכא דאיכא שאר ירקות מברך אשאר ירקות בורא פרי האדמה ואכיל והדר מברך על אכילת מרור ואכיל, היכא דליכא אלא חסא מאי אמר רב הונא מברך מעיקרא אמרור (כרפס) בורא פרי האדמה ואכיל ולבסוף מברך עליה על אכילת מרור ואכיל מתקיף לה רב חסדא לאחר שמילא כריסו הימנו תזור ומברך עליה, אלא אמר רב חסדא מעיקרא מברך עליה בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור ואכיל ולבסוף אכיל אכילת חסא בלא ברכה עכ"ל הגמ'.

ובתוס' [ד"ה מתקיף] כתבו ששניהם סוכרים דמצות צריכות כוונה וע"כ אפילו לרב חסדא אינו יוצא באכילה ראשונה אלא באכילה שבסוף, ודמו זאת התוס' לתקיעת שופר שמברכים על תקיעות דמיושב אע"פ שהעיקר הן תקיעות דמעומד, ולכאורה צריך להבין מה הדמיון כלל לתקיעת שופר, והלא

מצוה ומרור בהדי הדדי דלמא אתי מרור דרבנן ומבטל מצוה דאורייתא דהתם חוזק המרידות הוא דמבטל טעם מצוה, אבל אורז לא מבטל טעם דגן, וכתב הרע"א בגליון הש"ס וז"ל עיין בתוס' פסחים דף קט"ו ע"א, ד"ה אלא מברך אתי מצוה דרשות ומבטל למרור וצע"ק עכ"ל, וכונתו שלפי התוס' בזכחים שכל הטעם דאסור לכרוך מצוה ומרור הוא משום החריפות של מרור מבטל המצה אין מקום למש"כ התוס' פסחים שמצה דרשות יבטל המרור דהא מרור זה יותר חריף והניח בצע"ק.

ואפשר לומר שנחלקו התוס' בפסחים והתוס' בזכחים במחלוקת הראשונים בסברת מצוות מבטלות זו את זו, דהתוס' בזכחים ס"ל דהטעם שאסור לכרוך מרור ומצה ביחד משום שהחריפות של מרור יבטל המצה וכסברת המהר"ם חלאוה שמצות מבטלות זו את זו משום ביטול הטעם משום החריפות, ואילו התוס' בפסחים סוכרים סברת מצוות מבטלות זו את זו היא משום חביבא מצוה בשעתיה כרמב"ן ומאירי ומש"ה אפשר שגם מצוה דרשות תבטל מרור משום שזה מפריע החביבות המצוה של מרור דמשתמשים גם בדבר רשות.

והשתא דאתינן להכי שהסברא של מצוות מבטלות זא"ז לפי התוס' בפסחים היא משום חביבות המצוה, אפשר לומר שכעין שכתב הר"ן בנדרים [דף נ"ב ע"א] שמצא מין את מינו ומחזיקו לפיכך אינו בטל, הכא נמי בשני מצוות השוות אין מבטלות זא"ז לפי שאין מבטלות האחת את חברתה אלא אדרבה מחזקות זא"ז, ועל פי זה מובנת סברת הלחם משנה שכתב שאפילו אם זה רק חפצא של מצוה מהני שלא יבטל את קיום מצות מצוה, ומשום דהלח"מ איירי כל שעוד לא קיים עדיין את המצות מרור וצריך את זה כשכיל קיום המצוה ע"כ אינו מבטל למצה אבל באופן שהוא כבר קיים המצוה

התקיעות דמיושב גם נחשבות כמצוה, אפשר לומר שמאחר שכאן בכרפס שאכל משא"כ אם אומרים שמצות צריכות כוונה בתחילה עוד לא קיים המצוה ממילא א"כ מה שאכל בתחילה אין לזה שום נחשב החסא כמו חפצא של מצוה ואין זה כירק סתם אלא שזה חפצא של מצוה וע"כ אפשר לעשות ברכה על זה ע"כ. הקשה כן החזו"א, אמנם לפי דברינו



יוחנן שור

בענין מנין הדיינים בדיני ממונות

עוד תמה שם הש"ך על מש"כ הרמב"ם בפ"ה מהל' סנהדרין ה"ח דהא דב"ד של חו"ל דנין דיני קנסות הוא משום דשליחותיהו דב"ד של א"י הם עושין, והוא תמוה, דהא דבעי לשליחותיהו הוא רק לר"א דמדאו' בעי ג' מומחין ומדרכנן עושין ההדיוטות שליחות המומחין, אבל למה שפסק הרמב"ם כרב אחא דמדאו' חד דלא סמיך דן מאי בעי לשליחותיהו.

ועל מדוכה זו כבר ישבו הראשונים, ובכס"מ (פ"ב מסנהדרין ה"ו) הביא תוס' הרשב"א שנשאל על סתירת הרמב"ם הלזו, וכתב לבאר בדעת הרמב"ם בזה"ל, כי הרב פסק כרב אחא מדקתני בבב"א (ה' ע"א) ד"מ בשלשה ואם היה מומחה לרבים דן אפי' יחידי, וסבור הרב ז"ל דברייתא הכי קתני ד"מ בשלשה משום יושבי קרנות כרב אחא ומדאו' אפי' יחיד שאינו מומחה לרבים דן אפי' יחידי לכתחלה ואפי' מדרכנן דאוקמה אדיניה ולית ליה להאי תנא עירוב פרשיות וכמו שפרש"י, ומ"מ מדרכנן כל שאינו מומחה לרבים בעינן שלשה ואלמוה לתקנתא דאי ליכא ג' אפי' בדיעבד אין דיניהם דין כו' עיי"ש.

ומבואר בדבריו דהרמב"ם ס"ל דלמאן דס"ל דמדאו' בעי ג' לא מהני יחיד מומחה, ורק לרב אחא דמדאו' בחד סגי לדידיה ביחיד מומחה אוקמה רבנן אדיניה, ולפי"ז נמצא דבגזילות וחבלות דלכו"ע בעי ג' מומחין לא סגי ביחיד מומחה לכו"ע.

וח"ל הרמב"ם פ"ה מסנהדרין ה"ח, דיני קנסות כגון גזילות וחבלות וכו' וכיו"ב אין דנין אותם אלא שלשה מומחים והם הסמוכין בא"י, אבל שאר ד"מ כגון הודאות והלוואות א"צ מומחה אלא אפי' ג' הדיוטות ואפי' אחד מומחה דן אותן,

מתני' ריש סנהדרין, דיני ממונות בשלשה גזילות וחבלות בשלשה, ובגמ' נחלקו רבי אבהו ורב אחא בריה דרב איקא, דר"א סבר דמדאו'ייתא בעי ג' מומחין וסמוכין ורבנן תיקנו דסגי בג' הדיוטות כדי שלא תנעול דלת בפני לוויין, ושליחותיהו דסמוכין עבדי כמבואר בסוף גיטין ובפרק החובל ורבא ס"ל ג"כ כר"א, ור"א בדר"א סבר דמדאו'ייתא בחד נמי סגי ורבנן תיקנו דבעי ג' הדיוטות, ואמרו שם בגמ' מאי איכא בין רבא לר"א בדר"א איכא בינייהו דאמר שמואל שנים שדנו דיניהם דין אלא שנקראו ב"ד חצוף לרבא לית ליה דשמואל לר"א בדר"א אית ליה דשמואל.

ולהלכה נחלקו הראשונים, דהרי"ף והרא"ש (סי' ג') פסקו כר"א ורבא דמדאו' בעי ג', וממילא לית להו דשמואל ושנים שדנו אין דיניהם דין, והבה"ג (הובא ברא"ש שם ובתוס' דף ג' ע"א ד"ה לרבא) פוסק כשמואל דס"ל כר"א בדר"א דמדאו' בחד סגי ומדרכנן בעי ג' לכתחילה, ובדיעבד שנים שדנו דיניהם דין.

וח"ל הרמב"ם פ"ב מסנהדרין ה"י, אע"פ שאין ב"ד פחות משלשה מותר לאחד לדון מן התורה שנאמר בצדק תשפוט עמיתק ומד"ס עד שיהיו שלשה, ושנים שדנו אין דיניהם דין, ע"כ, והמחבר בשו"ע בסי' ג' כתב: אין ב"ד פחות מג', וכתב הסמ"ע, היינו מד"ס אבל מדין התורה בד"מ בחד סגי וכ"כ הרמב"ם בהדיא בפ"ב דסנהדרין דפסק כרב אחא, ובש"ך סק"א תמה דהא בגמ' מבואר להדיא דלר"א בדר"א שנים שדנו דיניהם דין וכיון שהרמב"ם והמחבר פסקו כשמואל ושנים שדנו אין דיניהם דין א"כ ע"כ פסקו דלא כרב אחא אלא כר"א ורבא דמדאו' בעי תלתא, והיאך כתב הרמב"ם דמדאו' בחד סגי כרב אחא.

על מה שפסק הרמב"ם בהל' י"ג דמי שגנב או גזל דייני חו"ל גובין ממנו את הקרן אבל לא את הכפל וזה דלא כמו שכתב בה"ח שאין דנין דייני חו"ל גזילות וחבלות, אך למשנ"ת בהלכה ח' מבאר הרמב"ם שמן התורה אין דייני חו"ל דנים גזילות ואפילו הקרן, ובהו"ג מבאר הרמב"ם שמדין שליחותיהו יכולים לדון בחו"ל ולחייבו הקרן.

ורק לפי מה שהבין הש"ך דהרמב"ם פוסק לגמרי כרבא דבעינן ג' מה"ח נמצא שמה שהכשיר הרמב"ם יחיד מומחה לרון הודאות והלואות הוא מדרבנן ומכת שליחותיהו, וממה שאין דן היחיד מומחה בגזילות מוכח דלענין גזילות לא עבדינן שליחותיהו ולזה שפיר מקשה הרש"ל מהל' י"ד שפוסק הרמב"ם שדנים בגזילות לענין הקרן.

ומכיון שלדברינו הוכשר היחיד מומחה רק לענין הודאות והלואות ולא בשאר דיני ממונת אתי שפיר מה שלא מנה הרמב"ם בכלל מצות מנוי דיינים גם מצות מנוי היחיד מומחה ודר"ק.

לפיכך דנין בהודאות והלואות וכיו"ב בחו"ל, אע"פ שאין ב"ד של חו"ל אלקים שליחות ב"ד של א"י עושין ואין להן רשות לדון דיני קנסות בשליחותן, ובהל' ט' כתב, אין דנין ב"ד של חו"ל אלא דברים המצויין תמיד ויש בהן חסרון כ"ס כו'.

ולמה שמבואר בדברי הרשב"א דיחיד מומחה לא מהני רק היכי דמדאורי' בחד סגי, א"כ מש"כ הרמב"ם דיחיד מומחה דן הוא דוקא בהודאות והלואות אבל בגזילות וחבלות אף דשכיחי ואית בהו ח"כ דמהני בהו ג' הדיוטות מ"מ ביחיד מומחה לא סגי, ולפי"ז ע"כ הא דמהני הודאות והלואות בג' אינו מדין שליחותיהו, ומש"כ הרמב"ם ענין שליחותיהו הוא דין חדש לענין גזילות וחבלות במידי דשכיח ואית ביה ח"כ דבוה לכו"ע בעי תלתא מומחין מן התורה ומדרבנן מהני בג' הדיוטות והוה מדין שליחותיהו, ויחיד מומחה לא מהני בהו אפי' אחר תקנת חכמים.

ועפי"ז מיושבת קושית הרש"ל המובאת בש"ך [סי' א' ס"ק ט'] שהקשה

שלום מרדכי סגל

בענין דין בלילה

סי' ה' הגה"ט אות ח'.

אך ביש"ש יבמות (פי"ב סי' כ"א) הביא פלוגתת הראשונים הנ"ל ושהרא"ש הכריע כרמב"ן, וכתב דהטור לא הביא דעת אביו הרא"ש, ובקרבן נתנאל שם (ס"ק ל"ד) תמה עליו שהרי בסי' רנ"ג פסק כהרא"ש דאף בדיעבד אין דינם דין, [וכמבואר בפוסקים הנ"ל].

ולכאור' דברי הפוסקים הנ"ל תמוהין מאוד, דמה ראו בדברי הטור שפסק ולא כרשב"ם, דהא דין זה שכתב הטור הוא גמרא מפורשת בר"ב וכו"ל, ובהא כו"ע מורו דלא מהני, וגם הרשב"ם מודה דראיית לילה א"י לודן עליה ביום וכמו שביאר באורך בדבריו שם, וכזה אף אם דנו עליה לא מהני בדיעבד, ורק בקבלת עדות ס"ל דמהני בדיעבד ויכולין לודן עליה לכתחלה, וא"כ צדקו דברי היש"ש דהטור לא הביא כלל דעת הרא"ש, [וע' נחל יצחק כאן]. ציינו הפ"ת כאן אות ח'. וכתשו נודע ביהודא (קמא אה"ע סי' נ"ח) בעובדא דג' שראו קידושין בלילה וכתבו שטר ע"ז, וכתב הנוב"י דיכולים לכתוב שטר בלא דעת בע"ד כיון דב"ד הם דלא תהא שמיעה גדולה מראיה, ואע"ג דאין דנין בלילה מ"מ יש להחמיר כדעת הרשב"ם דביעבד גם בלילה דיניהם דין, עיי"ש.

ובקצוה"ח סי' רנ"ג סק"ג תמה עליו דהא לענין ראיית ב"ד מפורש בגמ' דלא מהני בלילה, ומסיק שם דלא כהנוב"י, וכ"מ שתמה כן הבית אפרים [קובץ] "אבן ציון" עמוד ט"ט.

ותמיהני על הקצוה"ח והב"א, דהא בדברי הנוב"י מבואר בדברי גדולי הפוסקים הנ"ל, דהא הב"י והב"ח וסמ"ע וש"ך

א. שו"ע חו"מ סי' ה' סעי' ב', אין דנין בלילה בתחלת דין כו', הגה, וי"א דאם עברו ודנו בלילה דיניהם דין (רשב"ם).

מקור דעת רשב"ם הוא בר"ב דף ק"יד ע"א גבי שלשה שנכנסו לבקר את התולה רצו כותבין רצו עושין דין, וקאמר רב חסדא דה"מ כשנכנסו ביום אבל נכנסו בלילה כותבין ואין עושין דין, וכיאר הרשב"ם: ומיהו ב"ד שהעידו לפנייהם עדות בלילה עדות גמורה היא ויכולין לדון למחר ביום אבל ראייה דידהו שרואין בלילה לא חשבינן כאילו הועד לפנייהם בלילה, דכיון דלא חזו בההיא שעתא לדינא ראייה דידהו אינה כשמיעה ממש ששמעו מפי עדים בלילה אלא הן עצמן נעשו עדים ושוב לא יהיו דינין בעדות עצמן אא"כ יעידו אחרים בפניהם.

וברא"ש שם הביא דעת הרשב"ם, וכתב שכן הוא בירושלמי דאם טעו ודנו בלילה דיניהם דין, ושהרמב"ן חולק וס"ל דכבבלי מוכח דאין דיניהם דין וה"ה לקבלת עדות.

ומבואר בדברי הרא"ש דלרשב"ם דמהני ק"ע בדיעבד בלילה ה"ה בדנו בלילה, ועפ"ז כתב הרמ"א כאן די"א דביעבד דיניהם דין, [אך ברמב"ן שם מבואר דרשב"ם לא אמר רק בק"ע ולא בדין, עיי"ש].

ובטור חו"מ סי' רנ"ג כתב: חולה שצוה בפני ג' כו' בד"א כיום אבל אם צוה לפנייהם בלילה כיון שאין השעה ראויה לודן נעשו עדים וא"י לודן ואפי' אם דנו בדיעבד אין דינם דין, ובב"י הביא פלוגתת רשב"ם ורמב"ן וסיים דהטור הכריע כרמב"ן, וכ"כ שם בב"ח, וכ"ה בב"י סי' ה' ובסמ"ע וש"ך שם, ובכנה"ג

הרשב"ם, דהרי מפורש בדבריו שם דאף בנכנסו בלילה יכולים לדון עפ"י עדות אחרים, ואם נתכוונו לשם עדות הא מפסלי גם לדון עפ"י עדות אחרים.

וכן מבואר להדיא בדברי הר"ן שם [הר"ד בב"י חו"מ סי' ז' ס"ו] דביאר בדעת הרשב"ם דכשרואוהו בלילה לא נעשה עד בידוע, והדבר תלוי אם צריך לעדות עצמו או לדון לפי שנעשה עד ואין עד נעשה דיין, ואם יש כאן עדות אחרים לא נעשה עד מעולם ודן עפ"י עדותם, ומפורש דלא נתכוונו לשם עדות, ורק לדון עפ"י עדות עצמן או משום דאו הו"ל עדים.

אלא דיש לבאר כאמת דברי הרשב"ם בדף קי"ג דמשמע כדברי היש"ש הנכנסו בלילה דא"י לדון הוא משום דנתכוונו לשם עדות, וכנ"ל, וזה נסתר לכאור' ממש"כ בדף קי"ד, [ולהעיר דהר"ן כשהעתיק ל' הרשב"ם השמיט דבריו אל].

ג. ונראה לבאר בע"ה, עפ"ימש"כ הריטב"א בכתובות דף כ"א ע"ב גבי הא דעד נעשה דיין דהקשו בגמ' שם במתני' דראוהו ג' והן ב"ד ואי ס"ד עד נעשה דיין ליתבו בדוכתייהו וליקדשו, וכתב שם בחידושו, הכי קשיא לן למה הוצרכו לעמוד ולהעיד ליתבו בדוכתייהו ולקדשו עפ"י ראייתם, דאע"פ שראו בלילה בשעה שאין ראוי לדון אלא לעדות, דלא גרע מעד שהעיד ממש בב"ד שהוא נעשה דיין, אלא ודאי ש"מ דאפי' מי שנודמן להעיד אינו נעשה דיין וכ"ש עד שהעיד, עכ"ד.

וביאר דבריו דס"ל להש"ס ידיעת הדיינים לא גרע מהגדת עדות, וכיון שיכולים הם עצמם לדון עפ"י עדות עצמן למ"ד עד נעשה דיין יכולים גם לדון עפ"י ידיעת עצמן, ידיעתם חשובה כהגדה, ומדלא מהני ש"מ דאין עד נעשה דיין.

וכנה"ג וק"ג כולהו נקטי דלרשב"ם אף בראיית לילה מהני אם דנו עליה, [ועי' ברכ"י דמשמע מדבריו דרק אם דנו באותו לילה מהני ובנוכ"י למ"כ], ומה זה שתמחה על הנוכ"י, אמנם באמת צ"ע מש"כ כל הפוסקים הנ"ל דהא לכאור' צדקו הקצוה"ח והבית אפרים והם כדברי היש"ש.

ב. אמנם יש לבאר כאמת בדעת רשב"ם כמה דחילק בין קבלת עדות בלילה דמהני בדיעבד לראיית לילה דלא מהני כמפורש בגמ', ואכן הרא"ש כיבמות הוכיח מסוגיא זו דאף בדיעבד לא מהני דין בלילה, וצ"ב סברת רשב"ם.

[ולהבנת הרמב"ן י"ל בפשיטות דראיית דיינים חשובה כדון ובהא מודה רשב"ם דלא מהני אף בדיעבד כנ"ל, ועי' אמרי בינה כאן סי' י"ד, אך להבנת הרא"ש דאף בדון ס"ל לרשב"ם דמהני בדיעבד צ"ב].

וביש"ש יבמות שם ביאר הדברים, דכיון דאסור לדון בלילה אמרינן דנכנסו להדיא להעיד ומשו"ה אין דנין אח"כ, משא"כ כשמקבלין העדות בלילה להדיא בתורת דין יכולין שפיר למידן עליו, עיי"ש.

אמנם אף דלכאור' מפורש כדבריו כדברי הרשב"ם ב"ב קי"ג: דכתב שם דדוקא כשנכנסו לבקר אבל נכנסו לשם עדות שוב אין נעשין דיינים, "דרמי לנכנסו בלילה דחשיב להו עדים לקמן הואיל ומתחלה לא היו ראויין לדון כו", וכ"כ עוד שם בסו"ד מתשו' רש"י: "כיון דליליא לא חזי לדינא עדים הוא דשוניהו", ומשמע דנכנסו בלילה דלא מהני הוא משום דבסתמא נתכוונו לשם עדות, ומש"ה נפסלו לדון עפ"י ש"י רשב"ם הסובר דבכוונה לשם עדות לחוד מפסלי לדיין.

אך לכאור' א"א לפרש כן בדברי

הוא אך משום דחשיב כנודמן להעיד, וכמפורש בדברי הריטב"א, דאין המזדמן להעיד נעשה דיין.

ומעתה מבוארים היטב דברי הרשב"ם בדף קי"ג במה שדימה נתכוונו לשם עדות להא דנכנסו בלילה, והיינו דודאי הא דא"י לדון מדין ראיית דיינים הוא לאו משום דנתכוונו לשם עדות וכנ"ל, אלא דהא דא"י לדון מדין עדים מכח ידיעת עצמן הא נתבאר שהוא משום דחשיב כנודמנו להעיד, ושפיר כתב הרשב"ם דנתכוון להעיד חשיב כנכנסו בלילה דא"י לדון עפ"י עדות עצמן מטעם אענ"ד.

ועכ"פ למה שנתבאר קמה וגם נצבה תמיחה הרא"ש דמ"ש ראיית דיינים דלא מהני בלילה מקבלת עדות בלילה דמהני בדיעבד, [וע' ח"י הגר"ט ב"ב שם].

ד. ואשר נ"ב בע"ה, עפ"י ש"כ הרשב"א בחידושו ר"ה כ"ה ע"ב, וז"ל, הא דאמרינן מהו דתימא ליהוי חקירת העדים כתחלת דין קשיא לי ואי משום הא נמי לא אצטרף דהא מרישא נמי ש"מ דאי ס"ד הכין להוי נמי ראיית ב"ד כתחלת דין ומקודש מקודש כגמ"ד כו', וז"ל דאי מרישא ה"א דכיון שע"פ ראייתם אין מקדשין, בשעת שאומרים מקודש הוי התחלתו והגמרו באותה שעה כו', עכ"ל, ומבואר בדבריו דחלוק קבלת עדות מראיית דיינים, דק"ע התחלת דין מקרי אבל ראיית דיינים לא חשיב תחלת דין, וביאורו דאף דודאי בעי ראיית "דיינים" דוקא מ"מ לא חשיב ראייתם דין אלא לכשידונו עליה, וכל שלא דנו עליה אכתי לא מיחשב דין, [וז"ל הר"ן בכתובות פ"ד ד"ה ש"מ כו' דכל שעושים מעשה עפ"י ראייתם ראייה דידהו חשיבא כק"ע כו"].

ובזה יבואר כוונת הרשב"ם בב"ב שם שכתב גבי ראה ביום דכיון דראה בשעה שיכול לדון מה לי אם ידון היום מה לי אם ידון למחר, עיי"ש, והיינו דכיון דבעי

אמנם בדבריו מבואר דהך מילתא חשיבא "נודמן להעיד" ולא "עד המעיד", וקאי כדעת רשב"ם דס"ל דאף מי שנודמן להעיד אינו נעשה דיין, אבל להראשונים החולקים וס"ל דנודמן להעיד נעשה דיין אין באופן זה דין דאין עד נ"ד, [ולדידהו נפרש הסוגיא שם כפרש"י ושאר עיי"ש].

וסברת הריטב"א הוא, דהנה בתוס' ורא"ש ב"ב שם מבואר דסברת רשב"ם דפסל מי שנודמן להעיד הוא משום דס"ל דיש עליו שם עד, וחלקו עליו בתרתי, הא דעיקר הטעם דאין ענ"ד הוא משום דבעינן ועמדו כו' או משום דהוי עדות שאאי"ל ולא משום דיש עליו שם עד, וטעמים אלו לא שייכי רק בעד המעיד, והב' דאין שם עד על מי שנודמן להעיד עד שיעיד בב"ד, ומעתה ס"ל להריטב"א דבכגון דא שדנין עפ"י ידיעת עצמן לא שייכי הני טעמי דכתבו התוס' והרא"ש בטעם דאענ"ד, ומשום דכיון דאין כאן הגדה ליכא דין ועמדו ועדות שאאי"ל, ורק לסברת רשב"ם דכל שיש עליו שם עד איכא דינא דאין ענ"ד ה"נ יש עליהם שם עד, ולכן כתב הריטב"א דבגמ' הוכיחו דאף כנודמן להעיד אינו נעשה דיין.

[ולפי"ז מבואר דהריטב"א ס"ל כרשב"ם, וצ"ע דלהלן כתב הריטב"א להדיא דלא כרשב"ם דנודמן להעיד לא מיפסיל].

ויעוין בל' הרשב"ם בב"ב קי"ד, דבתור"ד משמע דס"ל כדברי הריטב"א הנ"ל דלמ"ד עד נעשה דיין יכולים לדון גם עפ"י ידיעת עצמן, וז"ל שם: והילכך עפ"י ראייתם דהיינו "כאילו הם עדים" א"י הן עצמן להיות דיינים עפ"י ראייתם דאין עד נעשה דיין, עכ"ל, ומשמע כדעת הריטב"א, ולפי"ז כנכנסו בלילה דא"י לדון עפ"י ראיית עצמן מדין עדים

ראף בדיעבד אם דנו עפ"י ראיית לילה
אין דיניהם דין.

והיש"ש דכתב דהטור לא הביא דעת
הרא"ש לשיטתיה אזיל, דביאר בטעם
דלא מהני ראיית לילה דהוא משום
דנתכוונו לשם עדות, ולפי"ז ודאי אף אם
דנו על פיה לא מהני בדיעבד, דאין עד
נעשה דיין, אך הפוסקים הנ"ל לא הבינו
כן, ומטעם שביארנו לעיל דא"א לפרש כן
בדעת רשב"ם, וע"כ דהא דלא מהני
ראיית לילה בדיעבד הוא משום דלא
חשיב "דיעבד" כל זמן שלא דנו, אבל אם
דנו כבר בדיעבד דיניהם דין לשיטת
רשב"ם.

ד. והנה הרמ"א הביא דעת הרשב"ם
לענין דנו בלילה, אך לענין קבלת עדות
בסי' כ"ח סעי' כ"ה הביא המחבר דעת
הפוסלין ולא הגיה הרמ"א כלום, ומשמע
דבק"ע מודה הרמ"א דלא מהני בדיעבד,
וע' בסמ"ע דהיינו משום דלא דנו אכתי
על פיה, ומשמע דאם כבר דנו עפ"י ק"ע
בלילה מהני בדיעבד, וכ"כ באו"ת,
ולפי"ז ה"ה בראיית לילה מהני בדיעבד
אם דנו עליה, אך בקצוה"ח ונתיב"מ
הכריעו דק"ע בלילה לא מהני כלל אף אם
דנו עליה, והכרעת הש"ך ראף בדין לא
מהני בדיעבד, ולפי"ז גם ראיית לילה לא
מהני אף כשכבר דנו עליה, אמנם הנוב"י
כתשו" הנ"ל החמיר לענין קדושין
כרשב"ם בראיית לילה בדיעבד כשדנו
עליה.

שתהא ראיית "דיינים" הוי ס"ד דכיון דכל
זמן שלא דנו על הראיה לא חשיב דין
לבעי שידונו עליה מיד, ולזה כתב
הרשב"ם דאינו כן, ומשום דמה לי אם
ידון היום מ"ל אם ידון למחר, דכל שראו
בשעה שראוי לדין חשיב ראיית דיינים
כשדנו אח"כ על פיה.

ומעתה יש לבאר החילוק בין קבלת
עדות כלילה דמהני בדיעבד לראיית
דיינים דלא מהני, והוא דדוקא בק"ע
דבהגדה גרידא איכא עליה חלות ק"ע,
וכיון שכבר נעשה חלות זה אמרינן
בדיעבד חל עליו שם ק"ע לדון עליה
לכתחלה ביום, משא"כ בראיית דיינים
דכל זמן שלא דנו עליה אין ע"ז שום
חלות דין וראייה בעלמא היא לא שייך
לומר דבדיעבד חלה ראייה זו, דהא אף
בראו ביום לא חל שום חלות דין על
הראיה לחוד, ורק כשדנים על פיה חל ע"ז
שם ראיית "דיינים", וכיון דאכתי לא דנו
עליה איכא דינא דלא למידן על פיה דהא
לכתחילה אין לדון בלילה, וה"נ אין
לכתחילה לדון עפ"י ראיית לילה.

ולפי"ז עלו כהוגן דברי הפוסקים הנ"ל
דס"ל דאף לדעת רשב"ם אם דנו עפ"י
ראיית לילה מהני בדיעבד, והיינו משום
דרק אם אכתי לא דנו עליה אמרו בגמ'
דלא ידונו לכתחלה אבל בדיעבד לא גרע
משאר דין דמהני בדיעבד בלילה, ולכן
כתבו דהטור לא ס"ל כרשב"ם שהרי כתב

בדין בל תאחר בצדקה

אחריו, זהו תוכן דברי הראשונים בסוגין, ושיטת הרמב"ם נבאר לקמן בעז"ה.

ונבוא לכאר בס"ד את הדברים הטעונים ביאור ולימוד בסוגיתנו והן: א. קושיית הרשב"א הנ"ל דלשיטת התוס' כמו בצדקה מחלקינן בין קיימי עניים ללא, נאמר כמו"כ אף בקרבנות דהיכא דקאי בירושלים יהא חייב מיד, והיכא דאינו בירושלים, יעבור בג"ד, ב. מפני מה רק בצדקה קאמר רבא דבקימי עניים מחייב עלה מיד ולא קאמר כן כלקט שכחה ופאה שהן נמי מתנות עניים כצדקה ואפ"ה מוכח בגמ' דכלטשו"פ איכא דין דג' רגלים, ג' צ"ב עצם סכרת התוס' דאיכא שני זמני חיוב לבית מיד ואחר ג' רגלים, ולכאורה מאחר דחיובו אינו רק עד לאחר ג' רגלים היכא אפשר דבקימי עניים יהא הבית מיד.

ואשר נראה לומר בזה דחלוק עצם יסוד חיוב צדקה משאר החיובים, והוא דעיקר מצות צדקה שחייבה התורה הוא משום שרצתה התורה שהעני לא ימות ברעב ושיתמלא חסרונו וכמבואר בחנוך במצות צדקה באורך, וע"כ לא שייך בכלל זמן דג' רגלים לענין צדקה משום דממ"צ אם בא העני לידו הרי מיד נתחייב ליתן לו כדי מחסורו, וכל שלא בא העני לידו לא רמי עלי' כלל חיוב צדקה דהא אין זו מצוה כמצות הפשרת חלה אלא כל יסודה הוא רק למלאות חסרון העני, וכן מבואר בחידושי ר' ראובן בסוגין ויעו"ש, והא דמ"מ איכא דין ג' רגלים בצדקה, ע"כ הפירוש הוא דהתורה חששה שמא האדם ישתמט עצמו מלהראות להעני כדי שלא יתחייב בכלל, ע"כ צותה התורה שלכה"פ איכא זמן דחיוב צדקה בג' רגלים, וכדברים אלו

שנינו בגמ' [ר"ה דף ד.]: "ת"ר חייבי הדמין והערסין החרמין וההקדשות וכו' חטאות ואשמות עולות ושלמים צדקות ומעשרות וכו' לקט שכחה ופאה כיון שעברו עליהן ג' רגלים עובר בכל תאחר וכו', ונתקשו הראשונים מהא דאיחא לקמן בדף ו' אמר רבא וצדקה מחייב עליה לאלתר מ"ט דהא קיימי עניים.

ומצינו בראשונים ג' אופנים לתרוץ קושיא זו א. התוס' בדף ד' [בד"ה צדקות ומעשרות] חלקו דהא דאמר רבא צדקה מחייב עליה לאלתר ה"מ דקיימי עניים, אבל לא קיימי עניים לא מחייב לאהדורי בתרייהו כ"ז שלא עברו שלשה רגלים, ב. הרשב"א מיאן בתירוצ זה והקשה דא"כ כי היכי דבצדקה מפלגינן בין קיימי עניים דחייב מיד, ובדליכא עניים דצריך לאהדורי בתר ג"ר הו"ל לפלוגי כמו"כ בקרבנות ונימא דבנמצא בירושלים יהא חייב מיד, והנמצא בחו"ל התם עובר בב"ת בג' רגלים, וע"כ כתב הרשב"א דלאו דכל תאחר אינו עובר אף בצדקה רק לאחר ג' רגלים ואפ"י היכא דקיימי עניים, ומה דאמרינן בדף ו' דמחייב לאלתר היינו רק דעובר בעשה כמבואר שם בגמ', ג. שיטת הר"ן דב"ת דג' רגלים הוי רק בדבר התלוי במקדש כגון קרבנות וכד', אבל מידי דלא תלי במקדש ליכא דין דב"ת בג"ר ויעו"ש בר"ן באורך בביאור דבריו, ובצדקה תלוי חיובה בהיכא דקיימי עניים שאו מחייב עלה לאלתר והיכא דליכא עניים צריך להפריש מה שגדר ומניחו אצלו עד שיבואו עניים, ומ"מ אף לאחר ג' רגלים א"צ לחזר אחריהם, ודלא כשיטת התוס' שנקטו דאחר ג' רגלים צריך לחזר אחר עניים, וכן מוכח שיטת הרמב"ם כהר"ן דבקימי עניים מחייב מיד, ובליכא מפריש אצלו וא"צ לחזר

הדין צדקה הוא שלא ימות העני כרעב אבל מ"מ אפשר דחויב זה רמי עליה דוקא כשבא אצלו ומבקש ממנו צדקה לא יגרע מלתת לו וכדמשמע מלשון הפסוק "לא תקפץ את ידך" או דחויבו כשאר מצוות שצריך אף לחזור אחריו כדי לקיים המצוה, ואולי בזה נחלקו התוס' והר"ן דשיטת התוס' היא דהאדם צריך לחזור אחר העני ליתן לו הצדקה ומה"ט לאחר ג' רגלים צריך לאהדורי אחרי העני לקיים מצות הצדקה ולא די במה שנמצא אצלו כסף עניים דהא מ"מ אין לו להעני כלום מזה, ואילו שיטת הר"ן דחויב צדקה הוא שיש לו דין חיוב נתינה רק כשהעני מבקשו אך לעולם אין חיוב לחזור אחר העני וע"כ ס"ל דאף אחר ג"ר אין חיוב לאהדורי אבתייהו, אלא כשיבוא לפניו העני יתן לו מכסף הצדקה שאצלו.

ג. ועתה בא נבוא לבאר שיטת הרמב"ם, בפ"ח מה' מתנות עניים ה"א כתב הרמב"ם: "הצדקה הרי הוא בכלל הנדרים וכו' חייב ליתנה לעניים מיד ואם איחר עבר בב"ת שהרי בידו ליתן מיד ועניים מצויין הן, אין שם עניים מפריש ומניח עד שימצא עניים" וכו' עכ"ל שם, ומלשונו מוכח דשיטתו כשיטת הר"ן דאין יסוד חיוב צדקה שהעני יקבל אלא כל שהעני בא אצלו ומבקש ממנו חייב ליתן לו, וע"כ סובר כסברת הר"ן דהדין הוא שהוא יתן הצדקה רק כשבא העני אצלו, ואם לא קיימי עניים יפריש ויניח עד שימצאם.

ועפ"י הקדמה זו תבאר שטתו בפכ"ב מה' מכירה ה' ט"ו, וז"ל שם: "דין ההקדש ודין העניים ודין הנדרים אינו כדין ההדיוט בקנייתו, שאילו אמר אדם כל מה שתלד בהמתי יהיה הקדש לבר"ה או יהיה אסור עלי או אתננו לצדקה אע"פ שאינו מתקדש לפי שאינו בעולם ה"ז חייב לקיים דברו", ובהלכה י"ז הוסיף: "יש גאונים שחולקין על דבר זה ואומרים

מצינו בריטב"א בסוגין שכתב דבצדקה דשכיחי עניים בכל דוכתי והם צריכין לו בכל שעה רמא רחמנא חיוביה עליה לאלתר מכיין דקבליה עליה שאם אתה קובע לו זמן מרובה הרי עניים רעבים וסתמא שכן היה דעת הנודר, וסברא זו שייכא רק בצדקה אבל בשאר מתנות עניים כגון לקט שכחה ופאה שחיובם הוא דין בפ"ע דהתורה רצתה שהאדם יקיים מצות לקט ואין עיקרן למלאות חסרונו של העני וע"כ שפיר איכא החם דין וזמן דג' רגלים, וראי' לזה שלשו"פ הו"ו כשאר חיובי ומצוות התורה וחלוקים מדין צדקה בעלמא אפשר להביא ממה שרק מי שיש לו שדה חייב בהפרשת לשו"פ ואינו מחויב לקנות שדה כדי להניח לשו"פ לעניים, ואילו הצדקה חייב ליתנה אף עני המתפרנס מן הצדקה ומשום שהוא חיוב שכגוף למלאות חסרונו של העניים.

ולפי מה שנתבאר, דבצדקה ביסוד חיובה הוא מיד והזמן דג' רגלים נאמר רק כדי שלא ישתמט, מיושבת היטב קושית הרשב"א דנפלוג הכי אף לענין קרבנות דהוי בקרבנות לא שייכא סברא זו דאפי' ואף למי שקאי בירושלים אין מקום לחייבו להביאו קודם ג' רגלים ונעל קושית הרשב"א עיין עוד בריטב"א בסוגין].

ב. ונראה לבאר עוד את מחלוקת התוס' והר"ן שהובאה לעיל דשיטת התוס' דבקימי עניים עובר מיד ובלאיכא עניים צריך להפריש עד ג' רגלים וצריך לאהדורי בתרייהו, ואילו לשיטת הר"ן א"צ לאהדורי בתרייהו.

ונראה דנחלקו בעיקר מצות צדקה אפשר לחקור האם היא כחובת הגוף שאיש צריך לחזור אחר העני ולתת לו הצדקה, או דדין התורה הוא רק כשהעני בא אצלו ומבקש ממנו צדקה יש לו חיוב נתינה, ואף שכבר בארנו לעיל שיסוד

אלא דלכאור צ"ע מהו שדמה הרמב"ם דין צדקה לדין נדר וכמש"כ "כמו שהוא מצוה לקיים הנדר" וכמבואר במגיד משנה להדיא דהוי מדין נדר, והא בנדר חל החיוב משום שהוא על הדבר המדובר ולא על האיש הנודר כמבואר באריכות במס' נדרים וא"כ מה"ט הו"ל למימר דבמקום שהחפץ והעני עדיין אינם כנמצא לא יחול הנדר, אולם לפי מה שכתב הר"ן בדף י"ח דנדר מישתמע בין גברא ובין חפצא אפשר שאף דעת הרמב"ם היא כן דנדר הוי שניהם ומש"ה כיון דהגברא הוא כעולם מהני, אע"פ דהעני או הצדקה עדיין אינם בנמצא.

ואפשר להוכיח דשיטת הרמב"ם הוא כהר"ן, דנדר הוי בין חפצא ובין גברא, דהר"ן בתחילת מסכת נדרים הביא אח מחלוקת הראשונים אם נדר הנאמר בלשון שבועה מהני, דדעת הרשב"א והר"ת דלא מהני נדר בלשון שבועה ולדעת הרמב"ן מהני, ומחלוקתם תלו' בשאלה זו אם נדר הוי רק חפצא או דמשמעות נדר הוי גם גברא, דהרשב"א סובר דנדר הוי רק איסור חפצא וע"כ לא מהני בלשון שבועה, אבל הרמב"ן סובר דנדר משמעותו אגברא ג"כ ולכן מהני נדר בלשון שבועה, ומאחר דמהרמב"ם נמי מוכח דסובר דמהני נדר בלשון שבועה מהא דמסיק בפ"א מה' נדרים ה"א כגון שיאמר פירות מדינה פלונית אסורים עלי כל ל' יום וכו' ואע"פ שאין שם שבועה כלל ולא הזכרת שם וכו' עכ"ל שם, וע"כ דסובר כהר"ן דמשמעות הנדר הוי חפצא וגברא וע"כ מהני, וא"כ לפי"ז אתי שפיר הסברנו ברמב"ם הנ"ל דמהני צדקה בדשלב"ע דאע"פ שהעני אינו בעולם מ"מ משום דהדין הוא שהוא יתן והוי כדין גברא והואיל והוא איתי' בעולם מהני.

ד. הר"ן לאחר שמחדש דינו דזמן דג' רגלים הוי רק לענין דבר התלוי במקדש

שאר העניים זוכין אלא בדברים שההדיוט קונה בהן ולפיכך לא יזכר בדשלב"ל, ואין דעתי נוטה לדברים אלו שאין אדם מצווה להקנות והוא מצווה לקיים דבריו בצדקה, עכ"ל, הרי לנו מחלוקת הרמב"ם והגאונים באם מהני להקנות לעני צדקה בדשלב"ל דשיטת הרמב"ם דמהני, ושיטת הגאונים דלא מהני רק במה שמהני בהדיוט, ונראה לבאר מחלוקתם בהקדם מה דמצינו שאף שבפירות דקל אין יכול להקנותם ומשום דהוי דשלב"ל מ"מ במקנה דקל לפירותיו מהני דאע"פ דהפירות עדיין אינם בעולם מ"מ הדקל בעולם וע"כ מהני וכמבואר באורך בסוגין דב"ב שם, וכן מצינו בשער המלך פ"ג מה' נדרים דמסיק שם על שוחט אחד שאסר שחיטתו על כל ישראל שלדעת מהר"א אלפנדרי לא חל האיסור משום שהוי דשלב"ל, אבל בתשובת בני יעקב השיגו וסובר דשפיר חל האיסור משום דהואיל והוא איתנהו בעולם ואינו אוסר עליו רק שחיטה שהוא ישוחט שפיר מהני דהא איכא גופו שיחול ע"ז האיסור וכו', וע"כ לפי היסוד שביארנו לעיל דשיטת הרמב"ם היא דבצדקה הוי עיקר החיוב שהוא יתן הצדקה ולא שהעני יקבל, משו"ה ס"ל לרמב"ם דמהני אף בנודר בדשלב"ל, דאע"פ שהצדקה או העני עדיין אינם בנמצא וכגון שאין עניים בעירו עכשיו מ"מ הואיל וחיוב צדקה חל על גוף האדם והוא הא איתי' בעולם ולכן שפיר מהני חיובו וכמו בדקל לפירותיו ומחויב לקיים דבריו והוה שסיים הרמב"ם "שאר אדם מצווה להקנות והוא מצווה לקיים דבריו בצדקה כמו שמחויב לקיים הנדר", והיינו דהואיל ואיכא עליו חיוב הגוף לחיוב הצדקה והוא הא נמצא בעולם שפיר חל עליו חיוב מצות צדקה, ולדעת הגאונים ג"ל דס"ל דהחיוב צדקה הוא בעיקר שהעני יקבל את אותן מעות צדקה ומאחר שממון זה אינו בעולם לא חל עליו חיוב צדקה זה.

הפנ"י שהקשה על שיטת הרשב"א הסובר דבצדקה בגוונא דקיימי עניים מחייב בעשה דנאמר כמו"כ בקרבנות דהיכא דאית"י בירושלים שיעבור בעשה לאלתר יעו"ש מה שתיירן, אכן לפי המבואר כל מש"כ הרשב"א דעובר בעשה הוא משום דסובר דצדקה שונה משאר מתנות וחיובים, ובה איכא סברא מיוחדת דמכיון שכל החיוב הוא מיד, והב"ת הוא רק גבול שלא ישתמט לגמרי, להכי נימא דמכיון שעבר רגל א' עובר בעשה היכא דקיימי עניים ומטעם סברא הנ"ל, אבל בקרבנות דליכא להאי טעמא ליכא לאחיובי בעשה מיד.

הערוך לנו בסוגיין הקשה אמאי לא אמר רבא כמו"כ בלקט שו"פ דהיכא דקיימי עניים עובר מיד ובלאיכא עובר אחר ג' רגלים דהא הוי כמו צדקה, ומתירן ע"פ הספרי דדריש להא דכתיב ובקוצרכם את קציר ארצכם וכו' מה דאח הכתוב ליתנה באמצע הרגלים פסח ועצרת מכאן ור"ה ויוהכ"פ וכו' אלא ללמד שכל מי שמוציא לשו"פ וכו' מעלה עליו הכתוב כאילו ביהמ"ק קיים ומקריב קרבנותיו להוכיחו וכל מי שאינו מוציא וכו' ומסיק שם הרי דגילה לנו הכתוב בסמיכה זו דהוקשה עזיבת לקשו"פ לקרבנות ומינה נילף דכשם שבקרבנות איכא דין דב"ת בג' רגלים ה"נ בלקט שו"פ דהא אין היקש למחצה, משא"כ בצדקה דלא איתקשא לקרבנות שפיר ס"ל לרבא דבקימי עניים עובר לאלתר.

והנה לפי היסוד שנתבאר בדברינו לעיל מתורצת קושיית הער"ל ברווח דהרי חלוקה צדקה ביסוד דינה משאר המתנות ורק בצדקה איכא סברא זו מטעם דסברת החיוב מורה דהיכא דקיימי חייב מיד והב"ת הוי רק שלא ישתמט וכנ"ל משא"כ בלקשו"פ וכמו שהבאנו לעיל לשון הריטב"א בסוגין, וע"כ שפיר אומר רבא זאת רק בצדקה.

סיים שכן הם דברי הרמב"ם ז"ל בפ"ח מה' מתנות עניים ותמהו הפנ"י והחת"ס ממה שמסיק הרמב"ם בה' מעשה הקרבנות פט"ו דעל נדרים יש דין דב"ת בג' רגלים אף שהוא דבר שאין תלוי במקדש, והפנ"י נשאר בדוחק, ועיין בחת"ס יו"ד סימן רמ"ב.

ולדידי צ"ע דבפשוטו נראה דהא דסיים הר"ן "וכן הם דברי הרמב"ם" לא קאי על מה דמסיק לעיל בדבר שאינו במקדש ליכא דין דג' רגלים, אלא על מה דמסיק הר"ן בסופו שם דבצדקה היכא דאיכא עניים חייב לאלתר ובדליכא עניים לא צריך לאהדורי ע"ז מסיק דכן דעת הרמב"ם בפ"ח מה' מת"ע, וצ"ע.

והנה נראה להוסיף דרך אחרת בבאור טעם הדין שבצדקה עובר לאלתר משא"כ בשאר מתנות עניים כלשו"פ והוא דבכל מת"ע הדרך הוא שהבעה"ב צריך ליתנם וכגון לקשו"פ מעשר עני וכו' שאין דרך העני לבוא ולבקש לשו"פ אלא על הבעה"ב רמאי החיוב להניח לקט וכן שאר מתנות עניים, ומאחר שהחיוב רמאי עליו אפשר שישכח מזה ותתבטל המצוה דהא אין לו מי שיוזכרנו לזו וע"כ צריכינן לזמן דג' רגלים לענין ב"ת דעי"ז יזכור להפריש המתנות וכו', משא"כ בצדקה דאפי' אם נאמר דהוי חובת הגוף וכמו שנתבאר מ"מ הא לעולם העני מחזר ומבקש הצדקה וא"כ ליכא חשש שחתיבטל ממנו המצוה דהא הוא נזכר ע"י האחרים שיוזכרוהו, ולכן אין צורך בג' רגלים משום דאין חשש הנ"ל.

ה. ועפ"י החלוק הנ"ל שבין צדקה לכל מתנ"ע דבצדקה החיוב הוא למלאות חסרון העני ולהכי היכא דאיכא עניים חייב מיד ואין שייך חיוב יותר מאוחר דהא כל המצוה רמאי עליהו השתא ודין ב"ת דג"ר הוא רק כדי שלא ישתמט לגמרי מהמצוה נוכל לתרץ את קושיית

בדין היוק ראי' וחיוב בניית הכותל

דאכתי מאי פרכינן אמתני' דהתלונות בין מלמעלה וכו' ד' אמות, וכן הא דמקשינן וכיון דרצו בנוין את הכותל בע"כ אלמא היוק ראי' שמי' היוק, נימא דמתני' מיירי במקום שנהגו לגדור ולכך בנוין את הכותל בע"כ, אף למ"ד דל"ש היוק.

ונראה ליישב קושיית ה"גור אריה" בהקדם ביאור סוגית עפ"י רש"י, דהנה בד"ה וטעמא דרצו כתב רש"י ואין זה יכול לטעון איני חפץ שתראה עסקי, ומוכח דסברת המ"ד דשמי' היוק היא שיש לו זכות טענה במה שמפסיד ששכנו רואה את עסקיו, ואיך מ"ד ס"ל דעצם הראי' שמסתכל בחצר חבירו אינה חשובה נזק וע"כ אין יכול לטעון כנגדו כלל, אכן לעומת זאת כתב לקמן [בד"ה דאיצטנע מינך] אבל חצר החלוקה לתרווייהו קביעא תשמישתא ולא עבדי בה מילי דציניעותא, ומשמע דהא דל"ש היוק הוא משום דאין רגילות להשתמש בחצר מילי דציניעא ואין הוא מפסיד מתשמיש החצר ע"י הסתכלות חבירו, ולאידך מ"ד קרוי וחשוב זה הפסד לפי שמפסיד מתשמישי החצר במה שאין יכול לעשות בה מילי דציניעא, [וכן מבואר בסמ"ע שע"ח ס"ק ד'].

והטעם ששנה רש"י את ביאור הסברות נראה שהוא עפ"י סדר השקלא וטריא דבגמ', והוא דמתחילה סברה הגמ' דלמ"ד דהיוק ראי' ל"ש היוק הפירוש הוא שעצם הראי' בחצר חבירו אין חשובה היוק, ומ"מ משנינן בגמ' לענין בית שער דרבים שאני והיינו דמשום שכל בני רה"ר מסתכלין שם שפיר חשוב היוק אף לידידיה, ושוב מקשינן מהא דחייב לבנות כותל כגג הסמוך לחצר חבירו ומשני דבהא כו"ע מודו דהיוק ראי' שמי'

א. בריש כ"ב איתא ב' לשונות כאם היוק ראי' שמי' היוק, ומבואר שם דלמ"ד דהיוק ראי' שמי' היוק חייבים לבנות כותל בחצר שבין ב' שכנים, ולמ"ד דהיוק ראי' לא שמי' היוק אין חייבים לבנות כותל בחצר, אבל בגינה לכו"ע חייבין דמסקינן בגמ' דסתם גינה כמקום שנהגו לגדור, אבל במקום שנהגו שלא לגדור אזלינן בתר המנהג ואף בגנה אין חייבין, ואילו בבקעה לכו"ע אין חייבין, דסתם בקעה כמקום שנהגו שלא לגדור, אבל במקום שנהגו לגדור אזלינן בתר המנהג ומחייבין אף בבקעה.

והנה לענין כותל חצר כתב הגור אריה שלמ"ד היוק ראי' לא שמי' היוק מ"מ במקום שנהגו לגדור בחצר מחייבין דומיא דבקעה שאף שאין בה היוק ראי' תני במתני' דמחייבין במקום שנהגו לגדור, וכן מוכח לפי הרשב"א שהקשה למ"ד דמחיצה גודא אסידורא דמתני' דמאי קאמר סתם בקעה אין מחייבין הא אשמועינן ברישא דאפי' בחצר אין מחייבין כ"ש בקעה, חזינן מדבריו דבחצר מסתבר טפי לחייבו מבקעה, ומינה שאם בבקעה מחייבין במקום שנהגו לגדור כ"ש בחצר, ודבריהם צ"ע דהרי בבקעה יש טעם דעין הרע, (כדמובא בתוד"ה גינה עיי"ש).

אכן הגור ארי' הקשה על חדושו זה דא"כ מאי מקשינן למ"ד היוק ראי' לאו שמי' היוק ממתני' דכותל חצר שנפל מחייבין אותו לבנותו, נימא דמיירי במקום שנהגו לגדור ולכך מחייבין, ומתוך דכיון דרישא דמתני' דהכא מיירי במקום שלא נהגו לגדור וכדתנן אם רצו, להכי ליכא לאוקמי הסיפא דכותל חצר וכו' במקום שנהגו לגדור, אך קשה

השתא דה"ר אין חשוב כלל היוזק אין מקום לחייבו לבנות כותל ואפילו במקום שנהגו לבנות.

וכמו כן מה שמקשה הרשב"א דנילף בקעה במקום שאין נוהגין במכ"ש מחצר הוא רק למסקנת הגמ' דבחצר דאיכא בה היוזק ראי'ה טפי מבבקעה ואיכא סברא לחייב בה טפי מבבקעה, ואה"נ דלפי מסקנת הגמ' לא צריכינן תו לשנויא דנפל שאני ושפיר נוכל לאוקמי סיפא דמתניתין במקום שנהגו לגדור וכחדושו של הגור האריה הנ"ל.

הרא"ש בס"ו ו' הביא מחלוקת בד"ן כותל חצר במקום שאין נוהגין דיש שלמדו דמאחר שאף בגינה במקום שנהגו שלא לגדור אין מחייבין אותו, אף שהיוזקא דגינה נפיש טפי מהיוזקא דחצר, וכמבואר בשמעתין דאף למ"ד מחיצה גודא ול"ל היוזק ראי' בחצר בגינה מודה ומינה שבמקום שנהגו שלא לגדור אין מחייבין אותו לבנות כותל חצר, ומתניתין איירי בעיר חדשה שאין לה מנהג ידוע, וי"מ דבחצר אפי' במקום שנהגו שלא לגדור מחייבין אותו, וכן משמע מדלא תני במתניתין מנהג בחצר אלא בגינה, והא דאמר לעיל דהיוזקא דגינה נפיש היינו רק למ"ד היוזק ראי' לאו שמי' היוזק, דמ"מ בגינה שעומדת בקמותיה מודה ולפי דשליט ביה עינא כישא, אבל למ"ד דהיוזק ראי' שמי' היוזק בחצר דתדירי ביה חשמיש שמשמשים בו בכניסה ויציאה מחייבין אותו, עכ"ל. וכן נקט הר"ן דמחייבין בחצר אפילו במקום שנהגו לגדור וטעמא דמילתא דגבי חצר זו היוזק ראי' משום דחשמישו של אדם חמיר טפי אבל גינה דמשום עין הרע בלחוד איכא דלא קפיד, עכ"ל.

והקשה הגור ארי' דלפי הי"מ קמאי שברא"ש מאי מקשינן בגמ' טעמא דרצו הא לא רצו אין מחייבין אותו, ומוכחינן

היוזק ומשום שלא מצי לאיצטנועי מיניה, וכאן כתב רש"י שחצר החלוקה לתרווייהו מכיון שאין רגילים להשתמש בה מילי דצניעותא ויכול ליהזר משכנו לפיכך למ"ד דל"ש היוזק אין לו זכות לתבוע משכנו לבנות כותל, אף שמוזקו בהיוזק ראי' החשוב היוזק, וצ"ל דלאידך מ"ד דס"ל דשמי' היוזק הוא משום שע"י זה מפסיד מתשמישי החצר.

ומכיון שנתבאר שלפי סברת הגמ' מתחילה סבירא ל' להך מ"ד דהיוזק ראי' אינו חשוב כלל מזיק צריך לומר דמה שמחייבין אותו לגדור בבקעה במקום שנהגו הוא נמי משום שמוזקו בעין הרע דומא למאי דמשנינן בגמ' גינה שאני שהוא נמי מטעם שמוזקו בעין הרע [ועיין בתורה גינה], ונמצא עכ"פ שמ"מ בחצר לא נוכל לחייבו לבנות כותל אף במקום שמנהג לבנותו, דמ"ל שנהגו לבנותו והלא מכיון שאין הוא מוזק כלל אח שכינו שהרי היוזק ראי' אינו חשוב כלל היוזק לא רמי עלי' חיובא לבנותו כלל ולא דמי לבקעה שהוא מוזקו בעין הרע וכמשנ"ת.

וכל חדושו של ה"גור אריה הנ"ל שמשוה חצר במקום שנהגו לבנות לבקעה במקום שנהגו נכון ויתכן רק למסקנת הגמ' שהטעם של מ"ד דל"ש היוזק הוא משום דבחצר מצי לאיצטנועי מחבירו ולפי שאין עושין בה מילי דצניעא מה"ט יש לומר שבמקום שנהגו לגדור והיינו שנהגו לגדור ולעשות בחצירם מילי דצניעא וכמו בביתם ולפיכך יכול לתבוע את חבירו לבנות כותל משום דלא מצי לאיצטנועי מיני' ונמצא שכל חצר לדידהו הוי כמו גג הסמוך לחצר חבירו, וע"כ יתחייב לבנות לו כותל.

ונמצא א"כ דשפיר מקשינן בגמ' מתחילה מהך מתניתין דחלונות ומהא דאם רצו עושין בע"כ, דלפי סברת הגמ'

שיכנס ויזרע בתוך ביתו ונמצא שלא מצי אידך לאיצטוועי מיניה.

ולפום מאי דמסקינן הביא הרא"ש להך פלוגתא דקמאי האם נוכל ללמוד מגינה ולפטור חיוב כותל בחצר במקום שלא נהגו לבנות, לדעוה ראשונה מצינן למילף חצר בק"ו מגינה, דאם בגינה ששייך לכו"ע לחייב בה מחיצה משום היזק ראי' שהרי נפיש היזיקא בה טפי ומשום דלא מצי לאיצטוועי מיני' מועיל המנהג שלא לגדור לפטור מחיוב עשיית כותל כ"ש שיועיל בחצר, ואידך קמאי ס"ל דרק למ"ד דה"ר ל"ש היזק נפיש היזיקא דגינה טפי, אך למ"ד דשמי' היזק נפיש היזיקא דחצר טפי מגינה ולפי שמשתמש בו תדיר, וכן משום סברת הר"ן דתשמישו של אדם חמור לו טפי וכו"ע קפדי עלה, ולכן חייב לבנות אף במקום שהמנהג שלא לגדור.

אכן להו"א דכל סברתו של הך מ"ד דל"ש היזק החיוב בגינה הוא מכח מה שמוזיקו בעין הרע א"כ אפשר דאף שבגינה פטרוהו מלבנות גדר במקום שלא נהגו לגדור זהו משום סברת הר"ן דאיכא אינשי דלא קפדי אעין הרע, אכן לכו"ע ליכא למילף מכאן לחצר דמכיון ששם מזיקו בהיזק ראי' החשוב שפיר היזק וכו"ע קפדי עלה שהרי משתמשים בה תדיר ואפשר שלא יועיל בזה המנהג שלא לגדור לפוטרו מחיוב כותל.

ומיושבת בזה היטב קושיית הגמ' מהך דדייקינן טעמא דרצו הא לא רצו אין מחייבין אותו דלא אתי למ"ד דשמי' היזק, ולא מצינן לאוקמי במקום שלא נהגו לגדור דמאחר דשמי' היזק וחשוב כמוזיקו בפועל במקום דקפיד ותשמישו תדיר ה"ז חייב לבנות לו כותל אף במקום שנהגו שלא לגדור ואין מקום לקושיית ה"גור אריה" הנ"ל דהא לפי מאי דס"ל השתא כו"ע מודו דליכא למילף חצר בק"ו מגינה וכמשנ"ת.

מינה דהיזק ראי' לאו שמי' היזק נימא דמתני' מיירי במקום שנהגו-שלא לגדור ולכן הווקא רצו.

והנה בעיקר חיוב עשיית גדר לגינה איתא בגמ' דאתי אף למ"ד דהיזק ראי' לאו שמי' היזק ומשום דר' אבא דאסור לעמוד בתוך שדה חבירו בשעה שעומדת בקמותיה, ופרכינן עלה בגמ' והא וכן קתני ומשנינן דוכן קאי אגויל ואגזית, ופירש"י [בד"ה והא וכן] דקושיית הגמ' היא דוכן משמע דתרווייהו חד טעמא הוא גינה וחצר.

וביאר השטמ"ק בכוונת רש"י דרק למ"ד היזק ראייה שמי' היזק הוי חד טעמא בגינה ובחצר משום היזק ראי', ואילו לאידך מ"ד בגינה הוי טעמא רק משום היזיקא דעין הרע, וההיזק ראי' השייך בגינה אף שאין דרך לעשות מילי דצינעה בגינה נראה דמשום דאיכא מיני זרעים שרגיל האדם לזרוען בצינעא וחרוש משום השגת גבול לכך חשוב היזק וכעין מש"כ הסמ"ע [שע"ח ס"ק ד'] לענין חצר שמפסיד ע"י ראית חבירו משום שבוש ממנו או שירא שיבוא לו ממנו היזק השגת גבול.

והנה עפ"י יסוד דברינו הנ"ל דבתחילה סברה הגמ' לפרש שמחלוקת הני מ"ד היא באם היזק ראייה חשוב בכלל היזק וס"ל להך מ"ד דהיזק ראייה לאו מיקרי כלל היזק להכי שפיר הוצרכנו לשנויי דהטעם דבגינה מחייבין אותו הוא משום דמוזיקו בעין הרע שהוא חשוב היזק, אמנם למסקנת הגמ' דנתבאר דאף איהו נמי מודה דהיזק ראי'. חשוב היזק אלא דס"ל דאין יכול מחמת כן לחייב את חבירו בבנין כותל ומשום דא"ל שיכנס לתוך ביתו ששם מצי לאיצטוועי מיניה, א"כ נראה דשפיר שייך לחייב בגינה מחיצה אף למ"ד דל"ש היזק משום ההיזק ראייה גופיה דהא לא מצי א"ל

מקום שאין עושין מחיצה ונמצא דהיזיקא כחצר חמיר טפי מגינה שהרי יש מקומות שאין נוהגין לגדור בגינה, ומשמע דס"ל למאיירי דהיזיקא דחצר חמור טפי מדגינה ולכאור' סותר בזה את מה שהקשה לקמן על הרמב"ם הסובר שאין בגינה היזק ראייה מסוגייתנו שמוכח בה שיש בה היזק ראייה אף ביתר מן החצירות.

אכן לדברינו ניחא שאכן למסקנא אף בחצר איכא היזק ראייה החשוב כהיזק להך מ"ד אלא דס"ל דאין מקום לחייבו לבנות כותל משום דמצי איך לאיצטונעי מיניה ובפרט זה חמורה הגינה טפי מחצר שהרי אין יכול לזהר בה מחבירו וזהו שהקשה על הרמב"ם, אכן מאידך ס"ל למאיירי דיש מקומות שניחא להו להפסיד גינותיהן ושלא להקפיד על ההיזק ראי' הנגרם להם ע"י שכניהם ולהכי נהגו שלא לגדור בה משא"כ בחצר שאין בני אדם מפסידיים חצרותיהם וכו"ע קפדי אהפסד תשמישם בחצר ולכן לא שייך לפוטרו מלגדור אף במקום שלא נהגו לגדור.

ועפ"י ביאור זה תיושב הערת בעל ה"קהילות יעקב" שהקשה להני דחייבו לבנות כותל חצר אף במקום שלא נהגו לגדור משום דהיזיקא דחצר נפיש טפי מדגינה, דמאחר דאף בגינה איכא פסידא והיזיקא, נהי דהוא היזיקא וזטא מ"מ כיון דבמציאות מזיקן הי' לנו לחייבו לבנות גדר.

אכן נראה דכונתם היתה דבגינה הני שנהגו שלא לגדור פירושו ששוב לא הקפידו על ההיזק ראייה הנגרם להם מחמת שכניהם ונוח להם להפסיד גינותיהן ונמצא ששוב אין כלל חיוב על השני, ולא דמי לחצר שרגילים כו"ע לעשות בה מילי דצניעותא, ובמקום שנהגו שלא לגדור נזהרו מלעשות מילי דצניעותא בחצר נמצא א"כ שהוא מפסיד מתשמישי החצר וע"כ שפיר חייבהו לגדור אף במקום שלא נהגו שהרי נמצא

והנה כתב הרשב"א להכריע כהני דסברי שאין נפטר מחיוב עשיית כותל כחצר ואף במקום שנהגו שלא לגדור ונסחייע לזה מהא דאמרינן בגמ' דהכל כמנהג המדינה אתא לאתווי הוצא ודפנא ומוכח דאין מנהג המקומות מועיל לפחות מהוצא ודפנא ומשום שהוא מנהג טעות וכדכתב ר"ת ז"ל וכיון שכן הגע עצמך השתא לפחות מהוצא ודפנא אין מנהג חשוב מנהג, שלא לגדור כלל לא כ"ש.

ותמהו עליו דהא בגמ' אמרינן דהא דקתני וכן לגבי גינה קאי אגויל וגזית והיינו דהשווה גינה וחצר לכל דיניהם לענין סוג המחיצה ואופן עשייתה, ונמצא שאף בגינה אינו יכול לפחות מהוצא ודפנא שאין זה אלא מנהג טעות, ואפ"ה מבואר במתניתין דבמקום שלא נהגו לגדור בגינה פטור מלעשות לה גדר.

אכן לדברינו אפשר לומר דהא דהוצרכה הגמ' לפרש דוכן קאי לענין הוצא ודפנא הוא רק למאי דס"ל השתא דלמ"ד דל"ש היזק אינו חשוב כלל כמזיק את חבירו והטעם בגינה הוא משום שמוזיק בעין הרע, אכן למסקנא דס"ל דאף איהו מודה דה"ר שמ"י היזק אלא דפוטרו מעשיית כותל משום דמצי לאיצטונעי מיניה נוכל לפרש שפיר דמאי דתנן וכן בגינה פירושו דכשם שיש היזק ראי' בחצר כך יש היזק ראי' בגינה המחייבו לבנות גדר משום דלא מצי לאיצטונעי ולא דמי לחצר שמפני שיכול להצטנע ממנו אין חייב לבנות כותל, ושוב למסקנא לא קאי וכן אהוצא ודפנא, ולהכי שפיר מהני לפטור בגינה כשנהגו שלא לגדור משא"כ בחצר שאין רשאי לפחות מהוצא ודפנא מה"ט נמי אין יכול ליפטר מעשיית כותל במקום שלא נהגו לגדור, וא"ש ראיית הרשב"א.

והמאיירי נמי נקט דחייב לגדור בחצר אף במקום שלא נהגו לגדור ומשום שאין ספק שכל תשמישי חצר אין מנהג בשום

היזק ראה אף בגינה.

ונראה דהרמב"ם מפרש לקושיית הגמ' עפ"י דרכו של רבנו גרשום בשמעתין שמפרש לקושיית הגמ' מגינה דאיירי בגינה העומדת בעיר ואיכא היזק ראי' משום שרואה מה שבחצר חבירו ע"ש בדבריו, וא"כ ס"ל לרמב"ם נמי דרק בגינה העומדת בסמוך לחצירות ס"ל למקשן דשייך היזק ראי', אך הרמב"ם מיירי בגינה העומדת בין גינות אחרות דלא שייך בה היזק ראי' כלל.

שחבירו מזיקו ומפסידו מתשמישי החצר ע"י ההיזק ראי' שלו.

דעת הרמב"ם [פרק ב' משכנים הל' ט"ו] דסגי למחיצת גינה ב' טפחים, והשיב לחכמי לונזיל ששאלוהו שאין לחוש בגינה להיזק ראי' והוי כמו בגגות דסגי להו ב' טפחים כי היכי דנתפס עליו כגנב, ושנויא דאיחא בגמ' דבגינה איכא משום עין הרע הוא דלא כהילכתא ומדת חסידות והקשה ה"לחם משנה" דאכתי מקושיית המקשו הלא מוכח דס"ל דשייך



אשר צ. קליינטיק

בדין המוצא חמץ בביתו ביו"ט

זמשמע דכל שלא בטלו עובר אף על חמץ שלא מצאו ואינו ידוע לו.

ונמצא עפ"י שלחוס' כל זמן שלא מצא לחמץ זה והי' במצב של חמץ שאינו ידוע לא עבר בב"י ולא נתחייב בבעורו, ורק לכשמצאו ביו"ט ונעשה בבחינת חמץ ידוע חל עליו דין ב"י וחייב לבערו, ומאחר שכל חיובו חל עליו ביו"ט שפיר יש מקום להתיר שריפתו מדין מתוך משא"כ לטור דס"ל דאף מעיו"ט כשהיה חמץ זה בבחינת חמץ שאינו ידוע עבר עליו בב"י ונמצא שחל חיוב בעורו מעיו"ט והוא אפשר לעשותו מעיו"ט לפיכך לא הותר לבערו ביו"ט מדין מתוך וכמבואר בהגר"א הנ"ל, [ועיין כעין זה באבני נזר ס' של"ח].

ואמנם ליישב דעת רש"י שהתיר לשורפו ביו"ט מדינא דמתוך ורק מחמת איסור טלטול מוקצה אתי עלה אף דאיהו גופיה ס"ל לקמן (כא). לגירסת הספרים שהובאו בגליון) דעובר בכל ימצא אף בחמץ שאינו ידוע, נראה שמודה רש"י דהיכא דכבר בדיק ועבר מאי דרמי חכמים עליה שוב אינו עובר בכל ימצא על חמץ שאינו ידוע לו [ועיין ר"ן ריש מכילתין] וא"כ בשמעתין דאירי שכבר בדיק ושוב אינו עובר בכל ימצא על חמץ שאינו ידוע לו ולהכי כשמצאו ביו"ט וחלה עליו חובת ביעור הותר לו לשורפו מדין מתוך.

ועוד נראה לכאור סברת הטור האוסר את שריפת החמץ שמצא ביו"ט עפ"י מש"כ הריטב"א (ה). דלמאי דקיי"ל השתא דהביעור בי"ד אין לשרוף החמץ ביו"ט לפי שכבר הגיע המצוה מקודם והו"ל כמילה שלא בזמנה שאינה דוחה יו"ט, וכונת דבריו הן דכשם שמילה שלא בזמנה אין דוחה יו"ט והטעם הוא משום

איחא בפסחים (ו). "אר"י אמר רב המוצא חמץ בביתו ביו"ט כופה עליו את הכלי".

והנה דעת רש"י בשמעתין והתוס' בכתובות (ז. בד"ה מתוך) דהטעם דלא התירו לו לשרוף חמץ זה ביו"ט מדין מתוך הוא משום דאיסור לטלטלו ולהוציאו מביתו מדין מוקצה, אך הטור [ס' תמ"ו] כתב "ביו"ט אינו יכול לטלטלו כדי להוציאו לא מיבעיא אם בטלו שאין כאן איסור דאורייתא כשהייתו פשיטא שאין יכול לטלטלו אלא אפילו לא בטלו שיש בו איסור דאורייתא אפ"ה לא יוציאנו כיון שאינו יכול לבערו כדינו דהיינו בשריפה לר' יהודה", ומשמע דס"ל לטור דשריפת חמץ ביו"ט אסורה מדינא ולא הותרה מדין מתוך.

ונראה לכאור מחלוקתם עפ"י מה שיסד ובאר הגר"א [ס' תמ"ו] דכל שיכול היה לשורפו מעיו"ט לא הותרה הבערתו ביו"ט מדין מתוך, והא דאיתא בגמ' (ה): דלמאן דאית לי' מתוך מותר להבעיר החמץ ביו"ט הוא רק לפי מאי דהוי סליק אדעתין דמצות תשביחו היא רק ביו"ט עצמו, אבל למאי דמסקינן שחובת תשביחו חלה בי"ד והוי כדבר שאפשר לעשותו מעיו"ט ולא הותרה ביו"ט מדין מתוך, עיי"ש בדבריו.

וידועה נמי המחלוקת כאם עובר בחמץ שאינו על כל יראה וכל ימצא, דדעת התוס' לקמן (כ"א. בד"ה ואי אשמעינן) שעל חמץ שאינו ידוע אינו עובר בב"י, ואילו מדברי הטור [ס' תל"ד] מדויק שס"ל דאף בחמץ שאינו ידוע עובר בב"י שכתב שם "ומיד אחר הבדיקה יבטל... דהשתא אפילו אם נשאר בבית חמץ שלא מצא אינו עובר עליו"

יבטל את התשכיתו.

והנה השאג"א (סי' פ"ג) הקשה על דבריהם אלו שכתבו שמה שמבער הוי צורך היום ממש"כ התוס' לקמן (כ"ט): בשם הר"י דהמשהה חמץ ע"מ לבערו אינו עובר עליו בכ"י, עיי"ש בדבריו, אכן לדברינו ניחא דנהי דהתוס' כתבו לענין הלאו דב"י שאינו עובר עליו לפי שמושהה החמץ ע"מ לבערו והוי כלאו הניתק לעשה אך מ"מ שפיר מיקרי הבערתו צורך היום לפי שבכל רגע מבטל את התשכיתו.

אלא דיש להעיר ממש"כ התוס' (כ"ח): בד"ה ר"ש) שלפיכך אסור לו לפי ר"ש להסיקנו תחת תבשילו מעט מעט רגורין שמא יאכלנו ולא אסרו משום בטול החשביתו בכל רגע, וצ"ע [וע"ע במש"כ ה"פרי יצחק" סי' י"ז באורך].

דאותו קיום של תשכיתו יוכל לקיים אף בשאר ימי המועד וע"כ אינו מן הראוי שידחה יו"ט, כשם שבמילה שלא בזמנה אינה דוחה את היו"ט לפי שאותו קיום עצמו יוכל לקיים אף למחרת היו"ט דבתרויהו לא הוי צורך היום דהא יוכל לקיימן למחר.

ואכן דעת רש"י והתוס' בכתובות דסברי דהותרה הבערת החמץ ביו"ט מדין מתוך אפשר דהוא משום דסברי כדעת המג"א הסובר שתשכיתו עובר בכל רגע ורגע [עיי' באורך ב"דברי יחזקאל" (סי' י') שהאריך לבאר מחלוקת המג"א והצל"ח בזה] שלא משביתו, ונמצא א"כ שהוי צורך היום דהאידנא לשורפו כדי שלא לעבור ולבטל את התשכיתו, וכן כתבו התוס' (ה: בד"ה לא אמרינן) דמה שמבער הוי צורך היום והיינו כדי שלא

הערות וביאורים בשולחן ערוך



בולף זלימוד שו"ע או"ח סטאלין קארלין
ירושתי

הערות וביאורים בשו"ע או"ח הל' ראש השנה

סימן תקפ"ו

דהר"ל למימר דמותר לאדם אחר לתקוע עברו.

ג. ע' שו"ע ס"ז דבניקב וסתמו יש אופנים שהשופר כשר. ונראה פשוט דאין בזה משום ב' או ג' שופרות כדלקמן סעיף י' וי"א ומשום שהסתימה בטלה לגבי השופר, והרי זה דומה להא דסי' תמ"ב סעיף ד' ע"ש.

ד. עיין בשו"ע סעיף ח' דנסדק גרע מניקב ופסול (י"א בכל שהוא וי"א ברובו), ובהל' נט"י מצאנו נמי חומרא בנסדק בסי' קנ"ט, אמנם עיין שם במ"ב ס"ק י"א דיש מהאחרונים המקילים בזה, ומביא שם בשם החי"א דבשעה"ד יש לסמוך על דעת הט"ז הסוכר דנסדק דינו כניקב.

ונראה דטעמא דמלתא דמחמירינן בשופר לר"ה (והוא סוגיא ארוכה בר"ה דף כ"ז) טפי מבנט"י הוא משום שבשופר ע"י שתוקע בו יש חשש שמחמת הרוח וחוזק התקיעה הולך הסדק ומוסיף, משא"כ בכלי של נט"י שאין שום פעולה שנחשוש שמחמתה סופו לסדוק כולו וסברת המחמירים היא דחיישינן שע"י שמושו בהכלי יסדק כולו.

ה. עיין מ"ב ס"ק ל"ז דבלא נשתייר רובו שלם אפילו איכא תרתי לטיבוחא והיינו שסתמו במינו וחזר קולו להיות צלול ככתחילה קודם שניקב לא מהני ומשום דבטל מיניה שם שופר, ובסתמו במינו לחוד ויש ספק אם חזר קולו לאחר הסתימה לכמות שהיה או לא יש להחמיר מדינא דהרי ספיקא דאורייתא, וברור

א. ע' מג"א סק"ד דמותר ליטול שופר חבירו בלא דעתו ולברך עליו, וכ' במ"ב בשם המט"א דרשאי לתקוע בשופר חבירו שלא מדעתו את כל המאה קולות, ונראה שמקורו וטעמו מהא דאמרינן דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוני' הוא אף במצוה שאינה חיובית, וכדאיתא לעיל סימן י"ד סעיף ד' שמותר מה"ט ליטול טלית חבירו ולברך עליה ואף שאין חיוב גמור להתעטף בטלית בשעת תפילה אלא מנהג טוב, ואף שיש לחלק ולומר דשאני ציצית דאף שאינו מחויב ללבוש הטלית הרי מ"מ לאחר שנתעטף בה יש לו קיום מ"ע מדאורייתא משא"כ בתקיעת הק' קולות, מ"מ ס"ל להמט"א דשפיר יש ללמד מהודרי וכשם דהתם אף שאין חיוב ללבוש הטלית התירו לו ליטול את של חבירו בלא דעתו ה"ה לענין המאה קולות, אבל נראה עכ"פ דלא אמרינן ניחא ליה וכו' במקום מנהגא בעלמא אלא היכא שהוא חלק או שע"י יש קיום מצוה מה"ת וכב' דוגמאות הנ"ל של שופר וציצית, ועיין באג"מ [אר"ח ח"ב סי' ק"ו] שלמד מהא דציצית דמותרת האשה ליטול לולב של אחר שלא מדעתו.

ב. כ' המ"ב בס"ק ב"ג בשם הגר"א דהאומר קונם שופר עלי מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה, והנה הגר"א האריך לבאר שהוא מטעם דסתם ולא פירש "לתקיעתו" מוכרח דלא נתכוין אלא לתקיעה שיש בה הנאה, ע"ש באורך, וע"כ נראה ברור שלכתחילה לא יתקע בו בעצמו וכמו שכתב המ"ב לעיל בס"ק כ"ב, ונמצא שלשון המ"ב שכתב "תוקע בו תקיעה של מצוה" הוא שלא בדקדוק

יצאו אם נראה להם ששמעו קול הברה.

ג. **ע' במ"ז סק"א:** והא דאיתא בגמ' "דשמע מקצת תקיעה בבור יצא היינו בתוקע ועולה לנפשיה ופרכינן מאי למימרא ומשינינן מהו דתימא זימנין דנפיק רישיה קמ"ל", ופירשו הט"ז והפר"ח דכונת הגמ' לומר דקמ"ל דלא חיישינן לזה, ומשונה העלה הט"ז דאם אירע שהוציא את ראשו קודם אכן לא יצא, אמנם נוכל לפרש שכונת הגמ' היא דאפי' מפיק ליה לרישיה לית לן בה ויוצא ידי תובתו בשמיעת קול השופר וסומכים על הבחנתו, וכן מצאתי בקרבן נתנאל פ"ג דר"ה אות פ' דפירש כן ע"ש.

ד. **הנה הראשונים והשו"ע** הזכירו הדין דשמע מקצת תקיעה רק באופן שמקצת מן התקיעה הוא שלא בחיוב כלל וכגון קודם עמוה"ש או בתוקע כמתעסק, וצ"ע אמאי לא הזכירוהו נמי לענין מי ששמע מקצת תקיעה בקול הברה וכגון בתוקע לתוך הבור, ויש בו חדוש טפי שאף שחל על קול זה שם תקיעה והעומד בתוך הבור באמת יכול לצאת בקול זה, אפ"ה השומע שמחוץ לבור אינו יוצא וחילוק זה מובא להדיא בסוגין רף כז, ע"ש.

ס' תקפ"ח

א. **ע' ב"י ד"ה** ומיהו תיבת לפיכך, ובפשוטו נראה שהוקשה להב"י דמאחר ולא נתבאר בסימן זה הדין של שמע מקצת תקיעה א"כ על מה קאי תיבת לפיכך, דדוחק הוא לומר שסמך על מה שכתוב בסימן שלפני זה (ומה שכתב הב"י בסוף דבריו דשמע סוף בלא תחילה יצא ט"ס הוא וצ"ל לא יצא), וכן כתוב בספר מאמ"ד דה"ל: "ומ"ש מן ז"ל דדוחק לומר שסמך על מ"ש בסימן שלפני זה וכו', עכ"ל, וכעין זה כתוב ג"כ בב"ח, ובט"ז נראה דפירש דמש"כ הב"י ו"דוחק לומר" היינו דדוחק לומר

שכוונתו דאף כשלא נשתייר רובו כל שיש ספק באם ישנם ב' המעלות האחרות (מינו, וספק אם יש גם חזרו הקול) יש להחמיר, אבל כל שבודאי יש לו ב' המעלות האחרות אז השופר כשר בודאי לדעה זו, ולכאורה כריש הסי"ק כ' המשנ"ב להיפך דלכו"ע אם לא נשאר רובו השופר פסול, וצ"ע בפירושו דברי המ"ב אלו.

ו. **המ"ב ס"ק כ"ד** כתב דהאוסר עצמו לשמוע שופר מפלוני אסור לשמוע ממנו ע"ש, ובשעה"צ (אות נ') כתב דמיירי שהזכיר בעת הגדר שם שופר וכגון דאמר קונם שופר של פלוני לתקיעתו עלי דאל"ה הר"ל דבר שאין בו ממש, ומשמע דכל שלא הזכיר שם שופר מותר לשמוע השופר ממנו, וצ"ע מהמבואר ביו"ד סי' רי"ג דמדרכנן איכא איסורא אפילו בדבר שאין בו ממש, והמ"ב בעצמו הביא דין זה באותו ס"ק.

ס' תקפ"ז

א. **הטור מביא** ש"א דס"ל שאם שמע תחלת התקיעה בלא סופה או סופה בלא תחלתה ויש באותו מקצת שיעור תקיעה הרי יוצא בזה יד"ח ובעל העיטור ס"ל דאפ"ה לא יצא, ועיין בשפ"א על מס' ר"ה לרף כז, (ד"ה והנה הפוסקים) ולרף כת, (ד"ה בגמ' למימרא דסבר רבה) ביאור סוגית הגמ' בהה"ר"א ובמסקנא לפי ב' שיטות הנ"ל.

ב. **כתב המחז"ש בס"ק א' וז"ל:** "אבל בעומדים תוך הבור או יש חילוק אם קול הברה או קול שופר שמעו", עכ"ל, ולכאורה צ"ע, דהא העומדים בבור בודאי יצאו וכדס"ל למג"א ס"ק ד' ולא כט"ז ורק לעומדים מחוץ לבור תלוי בהבחנה כמבואר בשו"ע ואולי כוונתו כמו שכתב השעה"צ אות ג' דמבואר שם שאף העומדים בתוך הבור לכו"ע לא

כשהוא שעה"ד ואונס גמור, ע"ש היטב, וכן ראיתי בצ"ץ אליעזר וכי' דהמ"ב לא ראה כל אלו הפוסקים שהוא מזכירם.

ד. ע"י שעה"צ אות י"ט, וטעם הראשון שכתב השעה"צ צריך ביאור.

ה. הב"י האריך פה בדין מתעסקין עם הקטן אפי' בשבת לחקוע בשופר, וגם בדין אין מעכבין ביו"ט על פי סוגיא ערוכה והראשונים שם, והנה הרמ"א הביא הדין דמתעסקין עם הקטן ביו"ט בס"ס תקצ"ז, ובביאור הגר"א שם מבואר דהמקור לשיטת הרמ"א הוא מהא דאין מעכבין בשבת ואצ"ל ביו"ט ופוסק כשיטת הרא"ש (הדרך השני בהר"ף) דזה מיירי בקטן שהגיע לחינוך, וס"ל דמותר אף להתעסק עמהן לכתחילה (משא"כ לגירסא האחרת המובאת בראשונים דאין מעכבין ביו"ט הא בשבת מעכבין, דלגירסא זו אסור להתעסק עם הקטן אע"פ שא"צ לעכבו), ומאחר שבקטן שהגיע לחינוך מותר כ"ש בקטן שלא הגיע לחינוך, ומשו"ה סתם הרמ"א דמותר להתעסק עם כל קטן ברו"ה שחל בחול, ולגבי התעסקות בשבת סתם הרמ"א ולא כתב אודות זה וה"י נראה מסתימתו שאסור להתעסק עם הקטן בשבת, וס"ל כשיטת הר"ד אפרים המובא בב"י בסימן תקפ"ח ע"ש היטב, זה תורף דברי הגר"א שכתבן ברמיה כדרכו בקודש, אבל על המחבר קשה אמאי השמיט ההיתר של התעסקות ביו"ט כשחל בחול (כמ"ש הרמ"א בס"י תקצ"ו) או דעכ"פ אין מעכבין אותו (אם ס"ל עיקר כגירסת הר"ף וכדלעיל).

ו. ע"י מג"א ססק"ד שכתב בשם התוס' בסוכה דגזרו על תק"ש בשבת משום השבות של שמא יתקן כלי שיר, ולכאורה ה"י אפשר לפרש שכוננת התוס' היא דעצם התקיעה הוה כמלאכה וכמו שמצינו דיש איסור שבות לגבי רדיית הפת, ובגמ' נמי כללינהו בחדא מחתא

שהלפיכך שאמר הטור קאי רק על מ"ש בסימן שלפני זה ולא קאי על דסמ"ך ליה בסימן זה וניחא להו להט"ז והב"ח דהלפיכך קאי על מה שכתוב בס"י תקפ"ח וגם על ס"י תקפ"ט וממילא ניחא לשון לפיכך שכתב הטור.

ולוא דבריהם של הגאונים הנ"ל ה"י נלענ"ד לומר דמה שכתוב הב"י דרוחק לומר דקאי על מה שכתוב בס"י שלפני זה אינו משום ריחוק מקום של הסימן הקודם אלא פירושו מאחר דבס"י הקודם הביא הטור ב' דיעות בענין זה ולא הכריע, ואילו בס"י תקפ"ח כ' הטור בפשיטות דלא יצא, והוקשה להב"י הא"ך כתב רבינו הטור לשון לפיכך דמשמע דדינא דשמע מקצת התקיעה קודם עמוה"ש נפק"ל מהא דס"ס תקפ"ז, והא בס"י תקפ"ז לא הכריע הטור בזה כלל, והמע"יין כלשון הב"י בפנים יראה דפירושו זה נכון מאוד בעזה"שית, ולפירושו זה בדברי הב"י אין די בתירוצם של הב"י ומאמ"ר והט"ז הנ"ל.

ב. עיין בב"י ד"ה כתב הג"א, ונראה לי שהב"י מבין דדעת ההג"א היא דב' קולות שונים נשמעים, ובב' קולות השווים הוא דאמרינן דתרי קלי לא משתמע, ואם זו כוונת הב"י ממילא סרה מעליו תלונת הט"ז ע"ש היטב, אמנם מהרמ"א משמע דיש יותר חידוש בחצוצרות דנשמע בהדיהו קול השופר הרי דס"ל דבב' קולות שונים מסתבר יותר דאי אפשר לשומעם ובהיפך מסבירא הנ"ל, ולפי הרמ"א אולי י"ל סברא לאידך גיסא דמאחר דהחצוצרות מבלבלים יותר את קול השופר קשה יותר לשמוע השופר אבל סברא זו דוחק.

ג. ע"י ביה"ט סע"ף ב' ד"ה שמונ: ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ו (חלק יו"ד) סי' כ"ט דמביא באריכות כל הספרים שדנו בזה ומסיים דמסקנא דדינא שמוחר לעשות מצוה בלי ברכה במקום מטונף

הר"ן אלו הובאו בכ"י בסי' זה ע"ש, ולפ"ז קשה לכא' מדוע גזרו בשופר והא מאחר שאין הנשים מחויבות במצוה ליהרו הנשים כשומרים לאנשים, ותרין החתן סופר דמכין דבר"ה לא שכחי נשים שהרי כל כבודה בת מלך פנימה ליכא למיסמך עלייהו שיזכירו לאנשים ושפיר גזרו שמא יעבירו ד"א ברה"ר (וכעין זה כ' החת"ס בטעמא דאין הנשים מדליקות נ"ח דכיון דתקנת חז"ל היא להדליק בפתח ביתם מבחוץ לא היו נשים בכלל התקנה משום כל כבודה וכו'), משא"כ לענין הוצאה מרה"י לרה"ר ליכא למיגזר דלפי דברה"י שכחי נשים שאינם חייבות במצות תק"ש שפיר דמי למיסמך עלייהו שיזכירו לאנשים עכ"ר.

ועפ"י דברי החתן סופר נוכל ליישב דמה"ט נמי ליכא למיגזר בתק"ש משום שמא יתקן כלי שיר שהרי מאחר שהנשים אינם מחויבות במצוה זו ואין טרודין בה אפשר לסמוך עלייהו שהן יזכירו לאנשים שלא יתקנו כלי שיר, אבל משום שמא יעבירו ד"א ברה"ר שפיר גזרינן דהא הנשים לא שכחי ברה"ר וכנ"ל.

ה. ע' בפמ"ג שמצדד לומר דלפי דברי הט"ז בסק"ה שאי אפשר לתז"ל לעקור דבר המפורש בתורה"ק, א"כ לב"ש דל"ל מתוך שהותרה לצורך אר"נ (הותרה נמי שלא לצורך אר"נ והוצאה שלא לצורך אר"נ לדידהו אסורה ביו"ט), א"כ אם גזרו חז"ל ברה"ה שחל בשבת שלא לתקוע משום החשש דשמא יעבירו היה צריך כמו כן לגזור גם ברה"ה דעלמא שחל בחול ולפי שהוא יו"ט, וזה א"א שנמצאו עוקרים דבר המפורש מה"ת, וכיטודו של הט"ו, וא"כ ע"כ לדידהו לא גזרו כלל משום שמא יעבירו ואף כשחל בשבת, ונמצא דלב"ש מותר לתקוע שופר ביו"ט של ר"ה שחל בשבת.

ט. כדון מי שעבר ותקע ברה"ה שחל בשבת האם נחשב כקיום מצוה, ונפ"מ

וכדאמרינן יצאו תק"ש ורדיית הפת שהם חכמה ואינם מלאכה (מה"ת), וכ"כ בערוך לנר על התוס' שם והוכיח זאת מדלא הביאו התוס' לסוגיא רביצה דמיירי אודות כלי שיר אלא את הסוגיא דשבת דאסרינן משום שבות, ובשו"ת שבט הלוי הוסיף עוד הוכחה לפירוש זו, דהא לפי הר"ן אין שום איסור ברדיית הפת ותק"ש ומותרין לכתחילה ולדידהו מוכח דגם משום תקון כלי שיר לית ביה, ואית לן למעוטי בפלוגתא ולומר, דבזה נמי מודו התוס' והא דאסרי לתקוע הוא רק מכח האיסור דרבנן דאיכא בתק"ש ורדיית הפת וכמבואר כל זה גם בכ"י סי' רנ"ד, ולפי המג"א עכצ"ל דגם בזה פליגי התוס' והר"ן האם יש חשש שמא יתקן כלי שיר בתק"ש.

ז. ע' מ"ז ומג"א שדנו בשאלה מדוע לא אסרו לתקוע בשבת משום כלי שיר, והנה ראיתי תירוץ נחמד לקושיא זו בספר חמד משה, וכ' שם דאה"נ שבשופר לא הוצרכו לגזירה דשמא יעבירו ד"א ברה"ר וסגי לאוסרה מחמת הגזירה של שמא יתקן כלי שיר, וכוונת הגמ' דקאמרה והיינו טעמא דלולב והיינו טעמא דמגילה, היינו דמכיון דהוצרכו לגזור ולאסור מטעם שמא יעבירו ד"א ברה"ר בלולב ומגילה נקטו טעם זה אף לענין שופר אף דבשופר סגי לאסור ולגזור מטעם תקון כלי שיר. ודפח"ח.

ועוד תירוץ לקושיא הנ"ל ראיתי שכתבו על פי דברי החתן סופר שבא לתרץ הקושיא הידועה דמדוע נקטינן שגזרו משום שמא יעבירו ד"א ברה"ר ולא חששו להוצאה מרה"י לרה"ר הבאה קודם, ותרין החת"ס ע"פ דברי הר"ן שהסכיר שלכן לא גזרו על מילה בשבת משום שמא יעבירו דרק במצוה שהכל חייבים בה כשופר וכד' גזרו דחששו דמכיון שהכל טרודים במצוה לא יזכרהו חבירו ואתי לטלטולי ד"א ברה"ר ודברי

וכ"ש בכרמלית גמורה וחצר שאינה מעורבת בודאי יש להקל, ובשו"ע הרב בסימן זה סעיף ב' נמי כתב בפשיטות דמותר להוציא השופר לרה"ר כדי לתקוע לנשים, וכן הוא המנהג הפשוט.

ב. כתב המ"ב בסק"ו וז"ל: "טומטום ואנדרוגינוס אף דחייבים לתקוע מ"מ לא יכרכו דברכה הוא דרבנן וספיקא לקולא וכדלעיל בסי' י"ז ס"ב, עכ"ל, נראה ברור שכתב כן המ"ב רק בדעת המחבר הסובר שאין נשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג אבל לדין דנקטינן כדעת הרמ"א, דיכולות הנשים לברך על מ"ע שהזמן גרמא, נראה דה"ה הטומטום ואנדרוגינוס, וכן מבואר בדברי הרמ"א בסימן י"ז ע"ש.

ג. ע' שנה"צ אות ו' דכתב מג"א דלא כהב"ח, וצ"ע דהב"ח איירי רק בחרש ושוטה.

ד. ראיתי בספר מקראי קודש (סי' כ"ג) דכתב בשם הבה"ג והסמ"ג דגם הא דבתק"ש אם יצא מוציא הוא מטעם ערבות, ע"ש בדבריו המאירים, ולפ"ז נראה לי דמ"מ מי שכבר יצא אינו יכול לתקוע ולהוציא הנשים, וצ"ע מדוע לא העירו בזה הפוסקים, ואכן בפר"ח מצאתי שמחמיר לומר שמי שכבר יצא בעצמו מפני חילול יו"ט לתקוע בשביל נשים וכדעת המחמירים שהובאו בב"י, אבל מטעם ערבות עדיין לא שמענו שיהי' אסור לתקוע בשביל נשים, ואולי י"ל דאע"פ שהוא מדין ערבות מותר לאיש לתקוע בשביל אשה דאנשים ערבים עבור הנשים רק הנשים אינם ערבים עבור הנשים, וכבר האריכו האחרונים בדבר זה ואכ"מ.

ה. ע' מג"א סק"ד שמביא כמה אופנים האיך אפשר לתקוע ולברך בשביל נשים, וצ"ע מדוע לא הזכיר את העצה שהאשה בעצמה תברך, וי"ל דאיירי באשה שאינה

אם מברך שהחיינו ביום השני לפי שיטת המחבר בסי' ת"ר, עיין בזה בחידושי רע"א מערכה ח' ד"ה והנה, שו"ת אב"ג יו"ד סי' קמ"א אותיות י"א וי"ב, חכ"ש סי' תקפ"ח, חלקת יואב בקונטרס קבא דקשייאתא קושיא צט, קצה המטה סי' תקפ"ח, ועוד הרבה אחרונים.

ומה שצדד החלקת יואב הנ"ל דאין לגזור שמא יעבידנו ר"א בר"ה כיון דאין לנו רה"ר בזמן הזה, ע' בשו"ת מהר"ם שיק סי' רצב, שו"ת מהר"י אסאד סי' פ"ז, שו"ת חכם צבי סי' לו, שו"ת מהרש"ם ח"ג סי' קפ"ח, ובשו"ת יעבץ ח"א סי' ד' מה שכתבו בנוגע לזה ואכמ"ל.

י. ע' בספר עיר הקודש והמקדש שמבאר באריכות שיטת הרב עקיבא יוסף שלינגר בדין לתקוע בזמנה"ז בר"ה שחל להיות בשבת, וסברת החולקים עליו.

יא. ע' בביאור הלכה בסוף הסימן בשם נהר שלום, והנה בשו"ע הרב סי' תקפ"ז סעיף ד' משמע דס"ל כוותיה כיון שכתב בזה הלשון שמקצת התקיעה הוא שלא תתקנה וכו', אבל יש לדחות בקל שאין דקדוק זה מוכרח כלל.

סי' תקפ"ט

א. הנה כבר פשט המנהג להביא שופר (וכן ד' מינים) דרך רה"ר ביו"ט בשביל לתקוע לנשים, וכן מבואר בטור בשם הרא"ש בסימן זה שמותר להוציא השופר דרך ר"ה בשבילם, אבל השאגת אריה בסי' ק"ו כתב שאסור להוציא בשביל אשה, ושנה חדושו בסי' ק"ח שכ' שאסור להוציא הלולב בשביל קטן ואף לגדול לצורך נענועי הלל, וע' בשע"ת בסימן זה, ובשו"ת אג"מ (ח"ג סי' צ"ד) מיקל ברה"ר שלנו גם לצורך נשים וקטנים, ועי"ש שדן להקל אפי' ברה"ר גמורה (שלא כדעת השאג"א לאחר שהאריך בביאור דעת הראשונים שדעתם להקל בזה), ועכ"פ כתב דברה"ר דין

דצריך ג"כ כוונת התוקע ומשום דבעינן כוונת התוקע וגם השומע, ונראה מדבריהם דבאם לא כוון השומע אם היא תקיעה שלפני התרועה או שלאחריה דלא יצא יד"ח, ואולי בדוחק יש לפרש דבריהם דקיימו רק אתקיעה שבין ב' הסדרים, וכן נראה מדברי הלבוש עצמו לקמן בס"י תק"צ סעיף ר' עש"ה, ועיין לקמן אות ח"י.

ב. ע' בשו"ע סעיף ג' דצריך להאריך בתקיעה של חשר"ת יותר מבשל תש"ת, והטעם לדין זה הוא שמאחר ששיעור התקיעה היא בתרועה, ולכן בתשר"ת צריכה התקיעה להיות יותר ארוכה, אבל אם מאריך בתרועה לא נתבאר היטב האם צריך להאריך כמו כן בהתקיעות שלפניהם ולאחריהם. כשיעור התרועה שהריע, עד שמצאתי במוע"ז שכ' שהאורחות חיים בשם הרשב"א כתב שאם רצה להאריך יותר אין בכך כלום וה"ה לשברים ובלבד שיאריך כנגדם בתקיעות שלפניהם ולאחריהם וה"ה לתרועה (הרשב"א), וכן העלה השפ"א בסוף ר"ה מדעת עצמו, ומסיים המוע"ז בזה דאף שרוה"פ הסכימו שאינו תלוי היאך מריעין מ"מ יש מחמירים ומתאימין התקיעה לקול התרועה.

ג. ע' מ"ב ס"ק ט"ו דכתב וטוב יותר שלא יעשה כל שבר רק כשלשה כוחות עכ"ל, נראה כוונתו דיעשה כשיעור ג' כוחות בדיוק דפחות מזה אינו יוצא לדעה שניה, וביותר מזה אינו יוצא לדעה ראשונה, ועכ"פ נראה לי שידקדק שלא להאריך בשבר יותר מארבע וחצי קלות שזוהו שיעור תקיעה לפי שיטת הרמב"ם, וע' בגר"א ר"ס תק"צ שהסכים לדעת הרמב"ם לדינא.

ד. ע' מ"ב סק"י שכתב דלפי דעה ראשונה די אם יעשה התקיעה של תשר"ת כשיעור י"ב כוחות: וצ"ע דהלא שיעור תרועה לפי שיטה זו הוא ג' כוחות,

יודעת לכוון א"נ י"ל שחשש לשיטת האוסרים לאשה לכוון במ"ע שהזמן גרמא.

ו. ע' בב"י בסוף הסימן וכתב דרב שרירא ס"ל דל"פ ר' זירא אדרבא, וא"כ צ"ב מדוע ס"ל לרב שרירא דלכתחילה עכ"פ יש לכוון לשם מצוה.

ס"י תק"צ

א. כ' בד"מ (אות ד) בשם האר"ז דמדינא הוי סגי בתקיעה א' בסוף סדר תשר"ת והיא היתה עולה ג"כ לסדר תש"ת, וכן התקיעה דסדר תש"ת היתה עולה ג"כ לתחלת סדר תר"ת, ולרווחא דמילתא תקנו לחזור ולתקוע לכל סדר, מיהו בדיעבד אם לא עשה אלא תקיעה אחת לשניהן יצא, ומדברי הרא"ש נראה דלא יצא, ובשם הרא"ם כ' הד"מ דאפי' ע"י תנאי לא יצא, ולפי דברי הרא"ש אינו יוצא ידי חובתו בלא תנאי ומשום שצריך כוונה לפניה או לאחריה דוקא, וכן מדברי התוס' (דף לג): נראה דאינו יוצא אפי' בדיעבד בלי תנאי (וע"י תנאי אף דיוצא בזה לא רצו חז"ל לתקן כן לכתחילה), וגם מהרמ"א בהגהותיו לשו"ע נראה להדיא דאינו יוצא אלא ע"י תנאי ע"ש בסעיף ה', והנה מכל זה מוכח שאם נתכוון שהיא תקיעה לפניה דסדר אחד ובאמת היא תקיעה לאחריה דסדר אחר או להיפך דאו י"א דלא יצא השומע חובת התקיעות, אבל אין לנו שום רא"י דאף בסדר אחד צריך כוונה לדעת אם היא תקיעה ראשונה או אחרונה.

ועיין בלבוש ס"י תקפ"ח סעיף ג' דכתב וז"ל: "היו השומעין שנים וזה צריך פשוטה ראשונה וזה צריך פשוטה אחרונה בתקיעה אחת מוציא את שניהם דתלוי הכל בכוונת דעת השומע וזה יחשבנה לראשונה וזה יחשבנה לאחרונה", ובספר כף החיים הוסיף על דברי הלבוש דנראה

ובסדרים כדלעיל (רצ"ל) בישיבה בנשימה א', ובסדרים בב' נשימות או איפכא כן הוא המובן הפשוט אבל עיין מה שכתבנו לקמיה אות י') כיון שאותו מנהג משום דשמא קי"ל כמ"ד אחד מד"ת ושנים מד"ס ולכן תוקעין בענין דסתרי אהרדי ולפי' בנדרון דידן נמי נפיק י"ח מן התורה לכר"ע.

והנה לפי מנהג הנ"ל נמצא שאינו יוצא ידי תקיעות על סדר הברכות, אלא למ"ד הא דשנים מד"ס, והא התרה"ד לא ס"ל כרבינו האי גאון דכולהו הסדרים אמת ויוצאים באיזה מן הסדרים, אלא ס"ל כהרמב"ם וסמ"ג שהוא ספיקא דדינא ואינו יוצא אלא באחד מן הסדרים, וכמבואר בדבריו פה (וגם בדברי התרה"ד שהובאו בד"מ אות ב' ע"ש), וע"כ קשה להתרה"ד דהאיך יוצא ידי חובת החיוב דרבנן לתקוע על סדר הברכות והלא אם תשר"ת אמת והוא תוקע בעמידה בב' נשימות (דרך משל) אולי אין לו שום תקיעה על סדר הברכות אם העיקר דצריך נשימה א' דוקא (או להיפך), וכן כתב הרא"ש להדיא בפ"ד דר"ה סימן י' וז"ל: "וקצת ליתן טעם למנהג שלנו דשמא סבירא לן כמ"ד אחת מד"ת ושנים מד"ס וכיון שנעשה בישיבה כל הספיקות של תורה ושל סופרים לא חשו לחזור לעשות בשעת תפלה אלא ספיקא דאורייתא (רצ"ל כל סדר רק פעם אחת וכנ"ל) מפני טורח ציבור", עכ"ל הרא"ש, הרי דק"ל להרא"ש האיך יוצאים החיוב דרבנן של סדר הברכות ועל זה תירץ כנ"ל, וה' יאיר עיני להבין דברי הק"נ שם אות א' שכנראה פירש דברי הרא"ש באופן אחר עש"ה.

אבל באמת יש לפרש דברי התרה"ד באופן אחר קצת, שהוקשה לו על עצם המ"ע דאורייתא של שופר, דאם יתקע תשר"ת בעמידה רק פ"א כמנהג הנזכר לעיל א"כ לסוברים שצריך ב' נשימות

והשברים הוא מעט יותר ועי' ביה"ל (בד"ה ומי) בשם המט"א דשיעור של שבר הוא ב' כוחות ע"ש היטב, וא"כ כל שברים תרועה הוא סך ט' כוחות, ולא י"ב וצ"ע, ואולי כוננת המ"ב פה דיכול לעשות השברים עד ט' כוחות ולא עד בכלל (וזהו קצת בניגוד לדברי המט"א הנ"ל דכתב דיותר מו' כוחות היה כבר בכלל תקיעה והביה"ל העתיק דבר זה כפשיטות) וא"כ ביחד עם התרועה היה עד י"ב כוחות, ובעיקר דברי המט"א דכ' דשיעור שבר הוא יותר מכח אחד ופחות משלשה והיינו דשיעורו הוא שני קולות, ומשר"ה כ' דבשש כוחות כבר נעשה תקיעה צריכים ביאור, דהא גם מהרמב"ם דס"ל דשיעור תקיעה הוא ארבע וחצי קולות הרי יכול לשער בחצי קולות דלא כמ"ש במט"א, וצ"ב בכל זה.

ד. ע' מגיד משנה דכ' דהרמב"ם ס"ל כדיעה שניה בשיעור השברים והתרועה, וכן נקטו האחרונים בדעתו אבל אינו מבואר כלל ברמב"ם דבר זה וצ"ע מנין למדו כן בדבריו, ואולי משום דאי הרי ס"ל כדיעה ראשונה אז ה"י יוצא דשיעור תקיעה (שהוא כחצי תרועה) ה"י רק ככח וחצי ואיך נתפס על קול כזה שם קול פשוט, וצ"ב.

ו. צע"ג בכוננת השעה"צ סק"י.

ז. ע' ב"י ד"ה כתב הכ"ז ב: ואולי כוננת הכל בו להשברים שנוהגים בו הרבה קהילות קדושות (ובעיקר בין הפרושים) שהם בצורת טו—או—טו, ואף שמהב"י והד"מ נראה שלא הבינו כן.

ח. כ' הבי"י בשם תרה"ד (בסוף ד"ה ונראה) וזה לשונו: "ובמקום שנהגו לתקוע בסדרים חשר"ת תשר"ת תר"ת (רצ"ל למלכויות תשר"ת בלבד, ולכוננות תשר"ת בלבד, ולשופרות תר"ת בלבד) אין נקל כל כך לצאת ידי כולם מ"מ יתקע על שני דרכים בישיבה

ומש"כ הא"א הנ"ל לדידון שתוקעין תקיעות דמיושב בנשימה א' יש לעשות כן גם בתקיעות דתפלת לחש, דהם רק בגדר הוספה להעיקר תקיעות שהם בחזרת הש"ץ, ורק בחזרת הש"ץ יש לעשות כעיקרא דדינא צע"ק, די"ל להיפך דרק פ"א יעשה בנשימה אחת לחוש לדעת החולקים וכל שאר התקיעות יעשה כעיקרא דדינא ועדיין צ"ב אבל עכ"פ נראה דנקט הרמ"א בדעת התרה"ד דהעיקר לעשות כב' נשימות ונראה דדייק כן הרמ"א מדחסביר שיטת ר"ת רק אליבא דשיטה זו ע"ש.

והנה בשו"ע הרב סעיף ט' כתב דבמקום שאין מנהג קבוע יש להנהיג לעשות בתקיעות מיושב בנשימה א' כדי שתהי' הברכה שמכרכין עליהם כהלכה לד"ה וכו' ולכאורה הכריע הרב בזה דלא כהתרה"ד דס"ל דעיקרא דדינא הוא לעשות כב' נשימות. אבל המ"כ בס"ק י"ט פסק דמקומות דלא נהגינן כר"ת יכול לעשות תקיעות דמיושב כב' נשימות לכתחילה אם ירצה ע"ש, וכנראה דלא ס"ל שיש איזה הידור להסמיך להברכה דוקא התקיעות דנשימה אחת או של ב' נשימות, ובספר מטה אפרים סעיף ט"ו ראיתי דבר חדש, דמכריע בזה דאם תוקע בתקיעות דמעומד כדעת ר"ת אז יתקע אותם כב' נשימות דוקא, כמ"ש התרה"ד וכל האחרונים, וכתב שמה דכן במקום שהמנהג לתקוע תשר"ת למלכיות ותש"ת לזכרונות ותרה"ת לשופרות, ובאלף למטה אות י"ג ביאר שטעמו לפסק זה, הוא עפ"י המבואר בב"י מילתא בטעמא. ולכאורה כוונתו לדברי התרה"ד אלו דהבין דמש"כ "דיתקע על שני דרכים בישיבה ובסדרם כולעיל" רצ"ל כמו שכתב התרה"ד בדעת ר"ת דהיינו שבסדרים יתקע כב' נשימות דוקא, דהרי מבאר התרה"ד דכיון דאחד הוא מד"ת הלא יוצא בתשר"ת ממנ"פ בהתקיעה העיקרית (שהרי רק אחד מד"ת רצ"ל סדר

דוקא והוא תוקע כן רק בעמידה) וכפי משל הנ"ל) הלא אין לו ג' סדרים דתשר"ת כב' נשימות וא"כ לא יצא ידי חובת תק"ש מה"ת, וכאופן הזה משמע מסוף דברי התרה"ד דכתב "ולפי"ז בנידון דידן נמי נפיק י"ח מה"ת לכו"ע" שנראה קצת דאיירי לענין החיוב מה"ת.

ונראה עוד דהתרה"ד הוקשה לו בין על הדאורייתא ובין על הדרבנן כב' האופנים דלעיל, ותירץ דיד"ח הדרבנן יוצא כמ"ש בהרא"ש הנ"ל ממש כלשונו, אבל לפי התרה"ד הוא רק ספק אם יוצא ומש"ה כתב דאין נקל כל כך לצאת ידי כולם, וגם תירץ דאת המ"ע דאורייתא נמי בודאי יוצא דהא רק א' הוא מן התורה וכבר תקע תשר"ת עכ"פ פ"א לפי המנהג האחר ג"כ ועיין לקמיה באות י'.

ז. ע' מ"ב ס"ק י"ח דכתב בדעת הרא"ש שס"ל שצריך לעשות ש"ר בנשימה אחת דרצ"ל דאף לדידיה צריך להפסיק מעט רק שלא יהי' בכדי נשימה ביניהם עכ"ד, וע' בחזו"א סי' קל"ו דכתב דמאד תמוהים דברי המ"ב וצריך לעשותו בלי הפסק כלל לשיטה זו ע"ש, וכ' שם דאף לדברי האומר דצריך ב' נשימות רצ"ל ב' כוחות אבל בהפסק פחות מכדי נשימה ואפשר דאם הפסיק יותר מכדי נשימה פסול בדעבד, ע"ש מה שהאריך בזה.

י. לעיל אות ח' העתקנו מקצת מדברי התרה"ד ע"ש, והנה לא נתבאר היטב אם התרה"ד ס"ל לעיקר דבעי נשימה א' או בשנים, דהלא כתב לחשוש לב' השיטות ולא הכריע ביניהם כלל, אבל מדפסק הרמ"א דיעשה הכל כב' נשימות וכפי הנראה מקורו הוא מדברי תרה"ד א"כ למדים אנו דהרמ"א ס"ל בדעת התרה"ד שלא רק שאם עשאן בנשימה א' פסול לדיעה השניה אלא דס"ל להתרה"ד דדעה השניה היא עיקר לדינא, וכ"כ באשל אברהם בוטשאטש בכונת הרמ"א,

לחלק ב' קולות נפרדים כמו תקיעה ותרועה אף כשנעשו בנשימה אחת (גם לקולא), והדברים נכונים בס"ד.

יב. ע' בטור שהביא מחלוקת הראב"ן והרא"ש, במעשה דמגנצא דהראב"ן ס"ל דבחסר שבר אחד בתשר"ת ונזכר באמצע התרועה דלא הפסיד התקיעה ראשונה ורק כשגמר התרועה הוה הפסק וצריך לחזור לראש הבכא, אבל הרא"ש ס"ל דאף בדגמר התרועה לא הוה הפסק מכיון שבבכא זו של תשר"ת שברים תרועה ביחד הוא במקום תרועה וא"כ הוי כלא גמר התרועה ומכיון שחסר חלק מן השברים לא הוה כהפסיק בקול אחר שיפסיד התקיעה, עכת"ד, ואולי י"ל דהראב"ן הולך בשיטת רב האי גאון דכל הסדרים הם אמת ולא תיקן ר' אבהו לתקוע כל הג' סדרים אלא כדי שלא יעשו כב' תורות כמבואר ברי"ף בסוף ר"ה. וא"כ אם גמר התרועה הוה הפסק כיון דהתרועה הוה קול שלם דמפסיק בין התקיעה לשברים אבל הרא"ש ס"ל כהרמב"ם וסמ"ג דהוה ספיקא דדינא מהו האמת (ומשו"ה בכבא של תשר"ת אין על התרועה שם קול בפנ"ע) ומשו"ה אין בזה שום הפסק אף בדגמר התרועה דהא השברים והתרועה חשיבי כקול אחד בכבא זו, ולא מפריע מה שיש על התרועה שם קול בפנ"ע בכבא אחרת דהא כשתוקעים תשר"ת או אנו חוששין שרק התשר"ת הוא הסדר האמיתי.

יג. ע' ט"ז סק"ח דכ' דהרא"ש מודה להראב"ן בדלא גמר התרועה דסגי בתוקע שבר אחד, אבל עיין בב"י (סוף דף שח). דכתב כזה"ל: "כתב עוד הרא"ש על דברי הראב"ן מ"ש שיחזור שבר אחד ויריע משמע מדבריו שא"צ לעשות שלשה שברים בנשימה אחת אבל לפי מ"ש לעיל שצריך לעשותן בנשימה אחת היה צריך לחזור ולתקוע ג' שברים ויריע", הרי דס"ל דהרא"ש חולק על הראב"ן גם בזה,

אחד) שעל סדר הברכות הוב' תקיעות האחרונות סגי לזכרונות ושופרות כיון דאין בהם חיוב כל כך, ודוק היטב בלשון של התרה"ד, והרי לפי זה זכינו לאופן שלישי בפירוש דברי התרה"ד, שהתרה"ד מיידי לגבי החיוב דרבנן של התקיעות שעל סדר הברכות (כדלעיל באופן א') אבל תירץ דא' מד"ת ולא רצ"ל א' משלוש אלו אלא רצ"ל התשר"ת הוא מד"ת ויוצא בזה ממה נפשך, ואם כנים דברינו מבואר היטב מדוע נקט הרמ"א לעיקר דינא שצריך ב' נשימות דוקא, דהלא התרה"ד כ"כ לא רק לשיטת ר"ת אלא גם בשיטת המנהג (שרוב ראשונים קורים למנהג זה מנהגנו) לתקוע למלכות תשר"ת בלבד וכדלעיל, וכיון דלא מצא התרה"ד לתרץ הוב' המנהגים העיקרים בתקיעות דמעומד אלא ע"פ מה שתוקעים בב' נשימות ע"כ דס"ל להתרה"ד דכן עיקרא לדינא ומשו"ה הכריע כן הרמ"א.

יא. כתב הטור בשם הרמב"ם והרמב"ן ושאר פוסקים שאם משך והאריך בתקיעה אחרונה של בכא אחת כדי שיעור ב' תקיעות כדי שתעלה לו תקיעה זו לשם תקיעה אחרונה לבכא זו ולשם תקיעה ראשונה לבכא שלאחריה לא עלתה לו אלא בשביל תקיעה אחרונה לפי שאין לכל תקיעה ראש וסוף, והוסיף הטור שהירושלמי פליג על זה וס"ל שהכל הולך אחר מחשבתו ומכיון שהוא חשב שתעלה לו לב' תקיעות אנו חושבין אותה כב' תקיעות ושתייהם פסולות מטעם הג"ל, כן כתב בשו"ע בהסבר טעם מחלוקתם ע"פ דברי הרא"ש, ונראה דהירושלמי דס"ל דהולכים אחר מחשבתו הולך בזה לשיטתו, דהלא שיטת הירושלמי המובאת לעיל בסימן זה היא דהתוקע תש"ת או תר"ת בנפיחה (בנשימה) אחת יצא, והיינו דכשם דמחשבתו לחלק מועילה לחלק תקיעה אחת (עכ"פ לחומרא ואינו עולה התקיעה אפילו במקום אחת) כך מועילה מחשבתו

שלא לשם מצוה הוה בזה הפסק ואבד סדרו יש לומר דגם כשמכוון שלא לצאת אבד סדרו, ועי' מה שכתבתי בזה לקמיה אות י"ט.

טז. ונראה פשוט דמה שכתבנו לעיל באות ט"ו בשם הח"א הוא לא רק כשתקע התרועה דרש"י כדי לצאת בזה ידי חובתו, אלא דה"ה בנתקל באמצע התרועה, וכן מוכרח מדברי המהרש"ם, והארחות חיים החדש, והמקראי קודש הנ"ל וכן כתוב ג"כ בספר מחשבות בעצה שכו' דה"ל: "מצוי הרבה שהתוקע שמתחיל להריע מריע שלשה כחות כל שהוא ומפסיק בנשימה טרם שיוכל להריע תרועה שלימה ויש בזה חשש מריע שני תרועות זא"ז דצריך לחזור לראש הסדר", ושמעתי שגדול אחד עשה מעשה כבעל תוקע שנתקל באמצע התרועה לאחר שתקע ג' כוחות ופסק דא"צ לחזור לתקיעה ראשונה כיון שהוא תקע לכתחילה כדי לעשות תרועה של ט' כוחות הוה כנתקל באמצע התרועה וצע"ג על הוראתו, ולכאורה נראה שיחזור להתקיעה וכו"ל.

יז. בהדין של תקיעה תש"ת או תר"ת בנפיחה (נשימה) אחת כתוב בשו"ע הרב רק ב' ציורים הנ"ל ולא כתב הציור של תשר"ת, ואולי הוא בדוקא ועי' כף החיים אות ל"ח (אבל אין ספק נזה שלום שהביא הכפה"ח תחת ידי לעיין בו).

יח. עי' מ"ב פ"ק ל"ה דאף שכיון בהתקיעה שתהי' לתקיעה אחרונה שלאחר התרועה, נוכל להשתמש בה במקום תקיעה ראשונה ע"ש, אבל עיין בשעה"צ אות כ"ג דכשלא כיון שיעלה לתקיעה ראשונה הוה כתוקע בלא כוונה ואין יוצא בזה ידי תקיעה ראשונה, והחילוק פשוט דהמ"ב איירי בכ' בבות של תר"ת והשעה"צ איירי בהתקיעה שבין תשר"ת לתש"ת, ורק אם מכוון

וע"כ צ"ל דכוונת הט"ז הוא דאם הוא עושה הכל בנשימה אחת - אז מודה הרא"ש דסגי בשבר אחד, וכן משמע בב"ח (ד"ה מעשה).

יד. תקע ולא עלתה לו ועל כן חזרו ותוקע, יש לו לנשום עוד הפעם כדי שלא יתקע באותו נשימה של התקיעה הפסולה, כן כתוב בהפלאה בהגהותיו לסי' תק"צ.

טז מי שנתקל בתרועה לאחר שתקע שלשה טרומיטין, העלה החיי אדם (הל' ר"ה כלל מ"ב סי' י"ב) שבכגון זאת יש לחוש לדעת רש"י דיצא בשלש כוחות והר"ל כתקע ב' תרועות שהפסיד גם תקיעה ראשונה, וכן משמע ממג"א סק"ח, והנה המהרש"ם כ' הוה כמכוון שלא לצאת בג' כוחות וממילא לא הוה הפסק, ועי' מה שכתב שם דביום שני דהוה דרבנן א"כ כיון דכ' המג"א בסי' ס' דמצוה דרבנן א"צ כוונה משר"ה הוה הפסק ולא יצא אבל ביום ראשון דהוה דאורייתא יצא כיון דמצות צריכות כוונה והוא לא כיון לצאת בתרועה של ג' כוחות, אבל כבר השיגו בספר ארחות חיים החדש דכאן הוה כוונה להיפך שלא לצאת בג' כוחות, וממילא אף ביום שני יצא כיון דאין עליה שם תרועה דהוה כמתכוון בפירוש שלא לצאת דמהני אף במצוה דרבנן ומשר"ה לא הוה בזה הפסק, ובספר מקראי קודש סי' י"ח נקט בהיפך דאף ביום ראשון לא יצא, מכיון דדעתו לצאת יד"ח הרי מכוון בכל כח (טרומיט) לצאת יד"ח, וכיון שנתכוון לצאת באלו הג' כוחות כחלק מן התרועה, נחשב כמתכוון לצאת, וממילא שפיר יצא בזה ידי"ח תרועה ראשונה לשיטת רש"י ומשר"ה הוה הפסק וצריך לחזור לראש הבבא וכו"ל, ומ"מ מהמהרש"ם והארחות חיים והמקראי קודש מוכח דפשיטא להו דכל שכוון כונה שלא לצאת אין בזה משום הפסק, והנה לפי שיטת הטור והמחבר דגם בתקע כמתעסק בעלמא

בכוונת המג"א דהא אין לזה דין יחידיים כלל, ואי כוונתו ליחיד דעלמא הא מבואר זה בשו"ע סי' תקצ"ב סעיף ב'. שאין לו ליחיד להפסיק כלל לתקוע.

ב. ע' מג"א סק"ו שכתב: "אפי' הם מתפללים שחרית והוא מוסף לא מיקרי בשעה שהצבור (מתפללים)": וע' מ"ב סי' צ' ס"ק ל' בשם הצ"ח (ברכות ו) ומגן גבורים דזה כן נחשב לתפלה בצבור, אבל ע' בשו"ת חבצלת השרון או"ח סי' ב' שכתב שאין כוונת הצ"ח דמקרי תפילה בצבור גמורה.

ג. וע' מג"א שם שכתב: "ואם נאמר שימתין עד אחר ג' שעות כבר יעבור זמן ק"ש ואם יקרא ק"ש בסוף שעה ג' ויתפלל מיד (כדי שלא יתפלל ביחידות בר"ה בתלת שעה קמייתא) א"א לצמצם", מכאן נראה קצת דגם גאל ישראל שהוא אחד מברכות ק"ש יש לאומרו בתוך זמן קריאת שמע, ועיין בדעת תורה סי' נ"ח סעיף ד'.

ד. מה שכתוב בשו"ע סעיף ד' שאומרים "פסוקים של מלכיות וכו'" לכאורה הלשון לאו דוקא דבמספר הזכות מלכיות הדבר תלוי ולא במספר הפסוקים כמאר בש"ס ופוסקים.

סי' תקצ"ב

א. המחבר בסעיף א' הביא מנהג בענין תקיעות דעל סדר הברכות בלשון ועכשיו נהגו, ובבאר הגולה ציין מקורו להבית יוסף, והנה בבית יוסף לא נזכר כלל מנהג זה אבל בביאור הגר"א מביא מקור למנהג זה כדי שלא להפסיק בין תשרית ראשון לשני כיון שיש אומרים דהפסיד בזה כל הסדר וצריך לחזור לתשרית הראשון, ע"ש בדבריו המאירים, שו"ר במאמר שהעיר והאיר בכל זה, וכתב דלא הוזכר מנהג זה בב"י ואולי ראה מרן ז"ל זה המנהג שנתפשט אחר שחיבר ספרי הארוך, ואף שהשכנה"ג לא

להשתמש בהתקיעה לסדר אחד א"א לצרפו לסדר אחר, אבל בכ' בבות של סדר א' שפיר דמי, וע' מש"כ לעיל אות א'.

יט. ע' ביה"ל ד"ה כמתעסק, ולפי דבריו צע"ג האין יוצאים ידי חובת תק"ש אותן המתפללים בר"ה לפני כותל המערבי שהמנינים תכופים זה לזה בלא שום הפסק מחיצה כלל ותוקעים באותו זמן בערך, אבל אולי יש לחלק ולומר דמי ששומע התקיעות בעל כרחיה אין כזה שום הפסק כלל ועדיף הרבה ממתעסק, ורק כששומע התקיעות ברצונו ואף שאינו רוצה לצאת בזה יד"ח מ"מ מאחר שהוא רוצה עכ"פ לתקוע או לשמוע התקיעות משו"ה הוה תקיעה כמתעסק ד"א הוה הפסק, משא"כ במי שאינו רוצה לשמוע התקיעה אין בזה שאלה של הפסק כלל, ונ"ל דכן משמע מכל הפוסקים דהבאתי לעיל אות ט"ו דהיכא דמכוון בפירוש שלא לצאת באלו התקיעות אז אין כזה הפסק, ולא דנו דליהווי הפסק משום תקיעה כמתעסק ומוכח מכאן שיש לחלק בין רצון לשמוע (אף שאינו רוצה לצאת) לבין כשהתקיעה באה לו בעל כרחו, ועכ"פ יש לצרף שיטה זו לדעת המג"א דס"ל דתקיעה כמתעסק אינו הפסק כלל, וכן לשיטת הר"ת דאינו פוסל בדיעבד בשום הפסק של קול שופר, וגם יש לצרף שיטת הלבוש (הובא במג"א וט"ז בסי' תקפ"ח) דכל דין דהפסק בקול שופר הוא רק לגבי התוקע ולא לגבי השומע, ועל פי כל הנ"ל יש להקל בהנ"ל, אבל מ"מ הביה"ל מחמיר בזה.

סי' תקצ"א

א. ע' מג"א סק"ב דכתב זה לשונו כ"ש שהיחידים א"צ לשמוע על סדר הברכות עכ"ל וע' בלבו"ש דכתב דאיירי במקום שנוהגין שאין מתפללים כלל בלחש רק מתחיל הש"ץ התפלה בקול רם והצבור אומרים עמו מלה במלה, וא"כ צ"ע

משום הפסק כלל לפי שהיא חלק מן התקיעה, ועוד י"ל דהט"ז איירי כשתוקע התשר"ת בכ' נשימות וכמו שכתב הט"ז עצמו בריש הס"ק דאין לנו אלא מנהג שכתב הרמ"א, אבל אם תוקעים בנשימה אחת או הוה הדיבור הפסק, דחקנו ככל זה כדי ליישב פסק המ"ב דיש בדיבור משום הפסק, אבל ידיד נפשי הרה"ח ר' יעקב חנוך שבדרון שליט"א אמר לי שנראה לו דהמ"ב איירי רק באם הפסיק התוקע עצמו בדיבור בין השברים לחרועה, אבל השומעים שמפסיקים ביניהם אין בזה הפסק בדיעבד, ובוה נוחא כל הג' הערות הנ"ל, וגם זה מוסבר מאוד לחלוק בין השומע להתוקעים בזה, ועדיין צ"ע בזה.

סי' תקצ"ג

א. כתב הבה"ט בסוף הסימן ד"ל ויש לכסות השופר בשעת ברכה ב"ח עכ"ל, והנה לא נמצא דין זה בב"ח כלל אבל ראיתי ב' טעמים לזה הדין, הרד"ל בקדמות זוהרה (הובא בשד"ח מערכת ר"ה סי' ב' אות י"ד) כתב דאברהם אבינו הצניע את יצחק בשעת בנין המזבח שלא יזרק בו השטן אכן יופסל לקרבן, ומשו"ה אנו מצניעין השופר, והטעם השני הוא בשו"ת אבני נזר (או"ח ח"ב סי' תל"א) דכיון דאנו מברכין רק על שמיעת קול השופר משו"ה אנו מכסין אותו כדי שלא יראה השופר בושתו שאין מברכין עליו וע"ש עוד טעם, ויש שכתבו הטעם כדי לערוב השטן וע' ליקוטי מהר"ח, עכ"פ אף שלא נמצא דין זה בב"ח האחרונים הביאו וגם נתנו טעם לדבר, והאליהו רבא בס' תקפ"ה סק"ח כתב כן בשם הגמ"י, והנה בספר זה השולחן ערוך על מנהג זה משום שצריך לאחור השופר בשעת הברכה, אבל באמת אפשר לקיים שניהם וכן ראיתי אצל בעלי תוקע המדקדקים, שו"ר בשו"ת צ"א ח"ו סי' כ"ז (אות ו) שהביא בשם שו"ת ראש משביר (חאר"ח

ניחא ליה במנהג זה המאמ"ר מיישב זה המנהג על פי הרמב"ם וגדולי ראשונים וכותב שהוא הראוי והמתוו"ב כפי שורת הדין, ובטעם הדבר כתב כמו שהבאנו מהגור"א וע"ש מה שפלפל בזה.

ב. ע' מ"ב ס"ק י"ג שכתב המצדדים האחרונים (ובשעה"צ מציין לסידור מהר"י עמדין ומטה אפרים) דמי ששח בתשר"ת בין שברים לתרועה אף מעניני התקיעה לא יצא וצריך לחזור ולתקוע אותו סדר, עכת"ד, ובאשל אברהם סק"ד נמי כתב הכי, אבל באמת קשה לומר כן חז"ל, דא"ה אמאי כתבו הפוסקים שהטעם שלא ידבר בשעת התקיעות הוא משום דשמא לא ישמע התקיעה היטב מתחילתה לסופה, תיפוק לי' דהדיבור הוה הפסק באמצע התקיעה, אע"כ דהדיבור לא הוה הפסק, ואף שיש לדחות רא"י זו ולומר דקמ"ל הפוסקים דאין לשוח אף לאחר שיעור התקיעה דאז תו אין לחוש בו משום הפסק מכיון דא"צ לסוף התקיעה דמ"מ אין לו לשוח מכיון שצריך לשמוע התקיעה עד הסוף כמ"ש בשו"ע סי' תקפ"ז סעיף ג', אבל מ"מ נראה לכאורה דאין בדיבור משום הפסק בשמיעת השופר, ולכאורה ממש"כ טור סי' תקצ"ב במעשה דמגנצא דכתב הטור וז"ל וקצתם אמרו לו תקע שבר אחר עכ"ל הרי שאף שלא גמר השבר ס"ל דאין בדיבור משום הפסק, וכן מהט"ז סי' תקצ"ב סק"ו דכתב דבסדר תשר"ת לא ימתין התוקע על המקריא להקרות התרועה אלא או שיריע מעצמו בלי קריאה או שהמקריא יקריא אותו בין השברים לתרועה אבל התוקע ימחר עצמו בתכיפה כל מה דאפשר, ומבואר לכאורה דפשיטא להו דאין בדיבור בין השברים לתרועה משום הפסק, אבל באמת ראיות אלו אפשר לדחות ונימא דמ"ש הטור הלשון אמרו אינו בדוקא אמירה בפה אלא ברמזיה וכדומה, וגם הראיה מהט"ז אפשר לדחות דאולי קריאת המקריא קיל טפי ואין בה

שחרית, ויש ששותים גם אחרי שחרית ובלי קידוש, ויש שמדקדקים עכ"פ לשמוע קידוש מאחר ורק אח"כ הם שותים איזה משקה חם וכדומה ואולי יש עוד איזה מנהגים בזה, ואעתיק בקצירת האומר מה שראיתי שדנו בזה גדולי הפוסקים וכל אחד יחזיק מנהגו אם הוא מנהג ברור שנתיסד ע"פ רכותיו.

הנה בשו"ת חת"ס חלק יו"ד סי' ד' כתב לענין שי"ן חלש שאני אומר דאם לא סגי לו בכך (לאכול לפני אור היום) עלי ועל צוארי שיקדש על היין אחר תפלת שחר קודם תק"ש מיושב, עש"ה, אבל בספר זכרון יהודה (מהג"ר מנחם א"ש) הביא בשם אביו כי מי שהוא חלוש יכול לשתות מים או קאפע קודם תק"ש ואינו צריך לעשות קידוש כי אחרי שאסור לאכול קודם תק"ש לא חל עליו חובת קידוש וכו' ע"ש.

ובספר ערך ש"י (סי' תרנ"ב) כתב דלפי דברי המג"א דשם יוצא לדינא דלפני תקיעת שופר ג"כ מותרת טעימה וא"כ חל עליו חובת קידוש כדלעיל סי' רפ"ו במג"א סק"א ואסור לשתות אחר שחרית בלא קידוש.

בשדי חמד (מערכת ר"ה סי' ב' אות ל"א) כתב שצוה לאחד חלוש לקדש ולהוציא הרבים ידי חובתם ואח"כ השומעים יכולים לשתות טיי, ואחר התפלה יקדשו שוב שנית, ובספר מקראי קודש דף צה (בהגהת הררי קודש) הסביר שיטה זו כמין חומר ע"ש.

ע' כפה"ח סי' תרנ"ב דחסידיים ראשונים היו מתענים על מצוה חביבה כגון לולב וכדומה.

ובשו"ת שבט הלוי ח"ד סי' נ"ד כ' וז"ל לדידי פשוט דכיון דאחרי שחרית חל עליו חובת קידוש וכו' ולא הקיל הרא"ש בטור סי' פ"ט אלא קודם שחרית וכו' עש"ה.

סי' ל') אחר שהאריך בדין זה מסיים דיאחזו השופר ביד ימין כשהשופר עדיין מכוסה, וכן יש לנהוג.

סי' תקצ"ו

א. ע' מג"א סק"ג, וצריך בירור איזה חטא יש כאן הלא הקטן מקיים בזה מצוה של חינוך, ונ"ל דקשה ליה להמג"א על מה הגדול מתעסק בזה בעצמו, ולשון המגיד משנה הוא שאומרים להן (ר"ל להקטנים) תקעו ומשתדלים עמהם (והביאו הב"י בס"ס תקפ"ח), וראיתי בהשמטות לשיטה מקובצת ערכין (דף ב': ד"ה לאתווי) דפשיטא ליה דמותר לגדול לתקוע בשביל להוציא הקטן ידי חובתו, ועכ"פ על דין של הרה"מ מקשה המג"א מדוע מותר לגדול לתקוע בשביל חינוך הקטן באומנות התקיעות, ואף אם זכינו לפרש קרשית המג"א, עדיין תירוצו צ"ב, דידועה המחלוקת בין הראשונים באם מצות חינוך רמי רק על האב וכמ"ש רש"י והרמב"ן, או דהמצוה רמיא גם על הקטן, אבל אחר בודאי לא נתחייב לחנך בן חבירו, אבל י"ל דרצ"ל דהקטן נתחנך ואף שאין המחנך מקיים מצות חינוך אבל עכ"פ זוכה בזה שהקטן נתחנך על ידו, ולהאזמרים דמצות חינוך הוא דק על האב בודאי צריך לפרש תירוצו של המג"א כך, ולפ"ז יחא מדוע מותר לתקוע בשביל נשים, דאע"ג דאין בהם ענין של חינוך אפ"ה מותר, דמכיון דיש צורך כלשהו להאשה בכך מותר גם להאיש לעשות מעשה תקיעה בשבילה, וכנזכר לעיל.

סי' תקצ"ז

א. כבר הארכנו לעיל בסי' תקפ"ב בענין אם יש שמחה בר"ה ובביאור דברי המג"א דכאן.

ב. בענין טעימה לפני תקיעות, הנה יש נוהגים שלא לטעום כלום קודם שמיעת קול שופר, ויש שעושים קידוש אחר שחרית, ויש ששותים רק קודם

א"צ לחזור ולברך כיון שהיא ברכה על מעשה מצוה זו של כבוד היום ושלא יכשל בעץ ואבן, ולדינא נראה דספק ברכות להקל.

ב. ע' מ"ב ס"ק ז' דכתב דיתקע רק תשרית תש"ת תר"ת כדי לצאת המ"ע דשופר בנידון דידיה, וכן כתב המ"ב בסי' תקפ"ו בסוף ס"ק כ"ב לגבי ציור אחר, וצ"ע הא לפי שיטת הרמב"ם והסמ"ג דספיקא הוא מהו התרועה לא יצא בזה ממה נפשך, וע' ביביע אומר ח"א סי' ל"ו דמאריך הרבה במחלוקת רה"ג והרמב"ם ומסיק דנראה שמכיון שרוב הפוסקים בזה דספיקא ממש הוא הכי נקטינן, וצריך לומר דהוא כמו שיש נזהגין לתקוע כנ"ל בתקיעות דמעומד, והוא או כדי להראות הלכה כרב האי גאון. כנוצר בכ"י תק"ץ, או כדי להראות שרק אחד הוא מד"ת ושתיים הם מד"ס כמ"ש הרא"ש בפ"ד דר"ה ס"ו.

ג. ע' מ"ב שם דאם כבר הוא ביה"ש לא יתקע כלל, ואף שמהמשך לשונו משמע דקאי רק אם כבר קיבל עליו שבת מבעוד יום, נראה לדינא דאף כשלא קיבל עליו שבת דינא הכי דביום שני א"צ לתקוע מספיקא, וכן כתוב במג"א סי' תקפ"ה ס"ק ג'. וצריך לדחוק דגם כוונת המ"ב כן הוא.

ד. ויר"ט שני שצ"ר ר"ה לגבי לקיחת תרופות דינו כיר"ט ראשון (כן איתא בשו"ע סי' תצ"ו סעיף ב). וע' באב"נ סי' שצ"ד ושצ"ה, ובשש"כ פלא"ס סעיף כ"ח.

בשו"ת דברי יואל כ' דיש בזה הרבה מנהגים והמתווה שכולם הוא לקדש מקודם ע"ש.

סי' תקצ"ט

א. מש"כ בביאור הגר"א כאן וד"ל ואינו לא חג ולא רגל עכ"ל ע"כ צ"ל דאין בו קרבן חגיגה אבל ר"ה כן נקרא בלשון חג, דהלא הגר"א בעצמו בביאורו לעיל סי' תקצ"ז כתב וזה לשונו ונקרא ג"כ חג בכסה ליום חגנו וכו' עכ"ל ע"ש.

סי' ת"ך

א. ע' בשו"ת רבבות אפרים [ח"ב סי' קס"ב] בענין אשה שהדליקה נרות בער"ה שהיה ליל שבת ולא הזכירה של שבת, ונוטה שם לומר דבהדלקה קבלה עליה את קדושת שבת אף כשלא הזכירה שבת בהדלקה ולא יכולה שוב לברך, והו"ל כמ"ש המג"א בסי' רס"ג ס"ק י"א בשם מהר"ש דיכולה לברך אחר שכבר דלוקה ועומדת והא"ר והפמ"ג (הובאו במ"ב שם) סברי דלא יכולה לברך אלא בזמן היתר וכאן שכבר קבלה שבת אולי נחשב לזמן איסור, אבל ע' בט"ז כאן דס"ל דהוה נקבלה בטעות במקום ביטול מצוה, ויש לפלפל בכל זה. ואפשר לומר עוד טעם שלא תברך דכאן הרי הדליקה לשם מצוה, ובמעשה המצוה של הדלקה כבר ברכה, והמצוה הזוה של הדלקת הנר יש לו שני גורמים דהיינו שבת וגם יו"ט ומשורה יש להזכיר שניהם בהכרחה אבל בדיעבד כשלא הזכיר אלא אחד מהם אולי

כולל ללימוד יו"ד סטאלין קארלין
ירושת"ו

הערות וביאורים בשו"ע יו"ד הלכות שהיטה

סימן י"ט

א. הש"ך בס"ק ג' דן בארוכה באם אפשר לברך ברכת המצוות לאחר עשייתן.

ובתוך דבריו הביא ראיה מפסחים (ו:): כי רב אמרי וכו' חוץ מן הטבילה ... ואם איתא מאי ראי' מיייתי מהך בריתא דילמא דוקא טבל ועלה אבל לכתחילה לא, וכמו בשאר מצוות שאם לא ברך מעיקרא מברך אח"כ, אלא ודאי ס"ל לש"ס דאם איתא דלא אמרינן אכתי גברא לא חזי ושרי לכתחילה א"כ אפילו דיעבד אינו מברך הואיל ואידחי אידחי.

ועיין בשפ"ד, הפר"ח והבית מאיר שדחו לראיית הש"ך הלזו, ואכן אף הש"ך עצמו בנקודות הכסף צווה להעביר קולמוס על ראייה זו, [וכן הוא לפנינו במוסגר] ואולי חזר בו מהמת קושיות האחרונים אלו.

אמנם הש"ך הוסיף להביא ראיה נוספת מהתוס' בפרק לולב הגזול (לט.) והרא"ש שכתבו שכל שנטל הלולב בידו בלא ברכה יכול לברך אח"כ לפי שהמצווה לא נגמרה עדיין לפי דבעינן נענוע, משמע דכל שגמר המצווה לגמרי שוב אינו מברך.

ומדברי הנקוה"כ נראה שצוה להעביר קולמוס אף על ראי' זו וכן הוא לפנינו במוסגר, וצ"ע אמאי דהא ראי' זו היא ראי' אלימתא.

ואפשר לומר שזו כוונת הכותב בסוגרים "ויש מגיהין שם א"כ אפילו דיעבד אינו מברך הואיל ואידחי אידחי", וכוונתו לומר שמה שצוה הש"ך להעביר

קולמוס היא רק על ראייתו מפסחים המסתימת במילים הנ"ל "הואיל ואידחי אידחי" ולא כמש"כ בנקה"כ לפנינו שלהעביר קולמוס עד המילים "וכן בעלמא דלא שייך ה"ט אינו מברך" הכוללת אף את הראי' מתוס' והרא"ש כלולב הגזול, ונמצא שלפי הגהה זו ראיית הש"ך מהתוס' והרא"ש כלולב הגזול קמה וגם נצבה.

וע"ע בנקה"כ שם שהביא עוד ראי' מבדיקת חמץ דכתב הרמ"א בס"י תל"ב דיכול לברך אם לא בירך קודם, מכיון שלא סיים הבדיקה, ומשמע דאם סיים הבדיקה שוב אינו יכול לברך.

ובספר "אורח מישור" על הר"מ [אות ב'] הק' על ראי' זו מהא דמבואר ברמ"א אורח ס"י קניח סעי' י"א דמברך אחר נט"י אף אם סיים כבר המצווה לגמרי ומש"כ הרמ"א בס"י תל"ב דיכול לברך אח"כ מכיון שלא סיים הבדיקה אין הכוונה דאם כבר סיים לא יברך אלא כוונתו הוא דכל היכא דלא סיים יכול לברך או לכתחילה, עכ"ל הא"מ.

וצ"ע מה שייך בזה לכתחילה, דהא פשוט דלכתחילה צריך לברך לפני התחלת המצווה, ובדיעבד אף כשגמר המצווה לגמרי שייך לברך (כפי שיטתו), א"כ מה שייך לומר בזה שעדיין עסוק במצווה, לברך לכתחילה, וגם לשון הרמ"א בס"י תל"ב לא משמע כן ע"ש.

וע"ש במג"א ס"ק ב' דכתב דאם סיים יברך למחר בשעת שריפה וא"כ אפשר לומר דרק בזה דשייך לברך בשעת שריפה לכן לא יברך אח"כ משא"כ בסתם.

ס' כ'

א. איתא בט"ז ס"ק א' לשון הכל בו שכתב ואמרו רבנן משיפוי כובע ולמטה כשירה שהוא כמו אצבע למעלה מטבעת הגדולה.

ולכאורה נראה דמ"כ שהוא כמו אצבע למעלה מטבעת הגדולה כוונתו מאותו הצד שהטבעת הגדולה הוא עב ורחב, שהרי הטבעת הגדולה בצד הגרורת תחת עור הצוואר הוא דק, ומשם הולך ומתעבה ובצדו השני דהיינו בצד הדבוק לווטט כלפי המפרקת הוא רחב הרבה וממקום שכלה צד הרחב עד השיפוי כובע הוא כאצבע ושם נגמר החיטי, אבל מצד השני הרק תחת העור רואים במציאות שהוא רחוק הרבה מהשיפוי כובע וגם יש שם כנגדו הרבה מהחיטי (ועי' דר"ת אות ה' וברע"ת באורך פי' השיפוי כובע).

ב. סעיף ב' בהג"ה: "ולפי שאין אנו בקיאים בשיעורין אלו נכון לשחוט באמצע הצוואר לארכו דאו יוצא מידי ספק", והקשה התב"ש "ס"ק י"א מדוע בסעיף א' כתב הרמ"א רק דלכתחילה ישחוט למטה מטבעת הגדולה ומבואר דאינו צריך לשחוט אפי' לכתחילה באמצע הצוואר ואילו כאן הצריך לשחוט לכתחילה באמצע הצוואר.

ותירץ דבסעיף א' מיירי הרמ"א בבקי והוא רשאי לשחוט לכתחילה למטה בטבעת הגדולה ואינו צריך לשחוט באמצע ואילו בס"ב מיירי באינו בקי והוא צריך לשחוט לכתחילה באמצע הצוואר.

והפמ"ג במ"ז ב' ד"ה מ"ש מחלק בין דינא דס"ב דאיירי בשיעור שלמטה דכזה קשה הבקיאות ורבו בו הדיעות ולכן יש לשחוט לכתחילה באמצע הצוואר משא"כ בסעי' א' דאיירי לענין שיעור שלמעלה לצד הראש שכזה הוה השיעור אפי'

לכתחילה למטה מטבעת הגדולה בקנה וד' אצבעות בווטט ע"ש.

אמנם חילוקיהם לכאורה צ"ע שהרי א"כ אמאי הביא הרמ"א את דין הלכתחילה של למטה מטבעת הגדולה בס"א ודין הלכתחילה של אמצע הצוואר בס"ב, ה"י לו להביאם יחד ולחלק כפי מה שחילקו הם, ותו דדברי הפמ"ג צ"ע דלשון הרמ"א שנכון לשחוט באמצע הצוואר משמע דזהו המקום שחיטה לכתחילה ואילו לפי הפמ"ג ה"י לו לומר נכון לשחוט "ער" אמצע הצוואר שאז ה"י מוכח הכוונה היא דהשיעור של למטה הוא לכתחילה עד אמצע הצוואר.

ונראה דבפשוטו יש לחלק בין ב' ההגהות ולומר דבסעי' א' איירי הרמ"א בשיעור ומקום שחיטה של הקנה, ובסעיף ב' איירי בשיעור ומקום שחיטה של ווטט, והטעם לחילוק ביניהם הוא דבקנה יכול לשחוט לכתחילה מלמטה מטבעת הגדולה ולא שייך להחמיר יותר שהרי בקיאים אנו היטב במקום הטבעת הגדולה, משא"כ בווטט ששיעורן של ב' אצבעות או ד' אצבעות אינו נדיר כ"כ וגם איכא למ"ד שכ"א לפי גדלו וקטנו לכן כתב דלכתחילה בווטט ישחוט באמצע הצוואר ולפי שאין אנו בקיאים בשיעורין אלו.

ואף דבכהמה בעינן שישחוט שני הסימנים ואף בעוף בעינן לכתחילה לשחוט שניהם וכמבואר בס"י כ"א מ"מ איכא נפק"מ בזה היכא דשוחטין בעוף רק סימן אחד לכתחילה וכההיא דס"י כ"ג סעי' ב' ר' (ובסי' ל"ג סעי' ח' ובש"ך שם ס"ק י"ד וס"ק ז' דגם לדין שייך ציור זה ע"ש ובשפ"ד) דשוחט את הקנה לבד וקמ"ל הרמ"א דכזה לא בעינן לכתחילה שישחוט באמצע הצוואר, וכן נ"מ בשוחט באלכסון דמבואר בס"י כ"א דכשירה (וע"ש בשמ"ח סעי' ה' דאפי' לכתחילה מותר לשחוט באלכסון וע"ש

שלם) ומשום דזמנין דבהמה נמי צוליף אותה כשהיא שלמה ע"ש.

והק' הבי' דכין דאמר רב חסדא (תולין כ"ח ע"ב) לא אמר ר' יהודה אלא בעוף אבל בבהמה לא צריך, היאך ה' אפשר לו לרכות גם בהמה, ות"י דה"ק דעיקר טעמא דר"י לא הוי אלא משום עוף הואיל וצולוהו כולו כאחד שכך דרכו תדיר ומשום הכי הצריך גם בבהמה לשחוט הורדין משום דזמנין צולוהו כולו כאחד, ואילו לא הוה עוף לא ה' מצריך שחיטת ורידין לבהמה וכו' אבל השתא שהצריכו לעוף הוא הדין לבהמה, ודייק הבי' דמתני' קשיתי להבה"ג לפרושי הכי מדסתם ותנא ר' יהודה אומר עד שישחוט את הורדין ולא תנא בעוף עד שישחוט וכו'.

אמנם אכתי צ"ע דהא בגמ' שם איתא תניא כוותי' דרב חסדא וכו' ר"י אומר בעוף עד שישחוט את הורדין, הרי מבואר בהדיא בכרייתא דר' יהודה דוקא בעוף מצריך שחיטת הורדין ומשמע דגם רב חסדא סבר כך דאל"ה מאי תניא כוותי' הוא, הא רב חסדא מצריך גם בבהמה שחיטת הורדין.

ואולי י"ל דס"ל להבה"ג דאיפליגו הכרייתא והמתני' בהכי, באם בעינן בבהמה שחיטת הורדין, ומתני' סברא דבעינן לכך סתם ותנא כנ"ל, ולא הביא הגמ' תניא כוותי' דר"ח אלא לומר דחזינן דעיקר טעמא דר"י אינו אלא משום עוף, ואף דלתנא דכרייתא מה"ט רק בעוף מצריכין שחיטת הורדין, מכ"מ תנא דמתני' סובר דאף דעיקר הטעם הוא משום עוף מכ"מ לאחר שהצריכו בעוף הצריכו נמי בבהמה.

ב. שו"ע סעיף א' ואם בשלו שלם מחטט ומנקר וכו'.

לשון השו"ע לכאורה צ"ע דהא בכישול לא בעינן שיהא שלם, ואפ"י

בדר"ח אות ל' משי"כ ע"ז) ועי' פת"ש סי' כ"ד אות ר' דבאוזיים עצה טובה היא לשחוט באלכסון ע"ש והשוטח באלכסון הלא יכול לכרין שחיטת הושט תהא באמצע הצוואר ואף שבקנה יהא מחצית ולמעלה אין בכך כלום ויכול לשחוט כן אפ"י לכתחילה כל שישחט הקנה למטה מטבעת הגדולה.

ושו"ר כתב"ש שם שהרגיש בחילוק זה וכתב דאין הלשון משמע כן דה"ל אמצע הושט ולא אמצע הצוואר ע"ש וצ"ע לדינא.

סי' כ"א

א. סעי' א': "כמה הוא שיעור השחיטה של הקנה והוושט, השחיטה המעולה שחתכו שניהם בין בבהמה בין בעוף וכו'".

ועי' באה"ג באות ב' שציין דהוא כשינויא בתרא בגמ' ולחומרא.

והנה ב' השינויים שבגמ' התירוץ א' דבעוף בעינן לכתחילה שניים דהיינו שבעינן גם בעוף לכתחילה שחיטת ב' הסימנים ואמנם סגי ברוב שניים אף לכתחילה, והתירוץ הב' הוא דלכתחילה בעינן כולו ולא רובו, ולפי תירוץ זה נמצא שבעוף סגי בשחיטת סימן אחד אפ"י לכתחילה, אלא דבעינן לכתחילה שישחוט כולו ולא רובו, וא"כ נמצא דלישנא בתרא הוא לקולא ולא כבאר הגולה, ועי' בהרא"ש שפסק כב' התירוצים ולחומרא והיינו דבעינן לכתחילה שחיטת כל ב' הסימנים בין בעוף ובין בבהמה וזהו פסק השו"ע כאן, ואולי יש להג"י בבאה"ג כב' השינויים ולחומרא.

סי' כ"ב

א. הפור מביא את שיטת הבה"ג דס"ל דגם בבהמה בעינן לחתוך הורדין בשעת שחיטה (אף שאין דרכו לצלותו

היינו לשיטתי' דצלי אוסר דק כ"ק אבל לדידן קי"ל דאוסר כדי נטילה ולכן מצרכינן כאן נטילה.

ד. ש"ך ס"ק ח' הק' דלמאי דקי"ל כרמ"א בסי' ע"ב דאם הלב דבוק בחתיכה בעינן ס' בחתיכה עצמה נגד הלב, א"כ אמאי מועיל כאן צירוף כל הקדירה לבטל הדם שבחוטין, ואמאי לא מצרכינן שיהא ס' נגד החוטין בעוף גופי', ע"ש.

ועי' צבי לצדיק כאן שתי' דלפמש"כ הש"ך לקמן ס"ק ט' דמש"כ המחבר "לבטל הדם" לאו דוקא, רק בעינן ס' נגד כל החוטין ומשום דלא ידעינן כמה נפיק מיני', וא"כ נמצא שיש כאן ספק אם אין ס' נגד מה דנפיק מיני', ודם שבישלו דרבנן, וחנ"נ בשאר איסורים נמי מדרבנן, וה"ל תרי דרבנן בספק מש"ה לא מחמירינן שיהא ס' נגד העוף משא"כ בלב דהוי ודאי חנ"נ ולא ספק.

ודבריו צ"ע בתרתי א. דהא אף בלב הא דבעינן ס' כנגד כל הלב וכמבואר בסי' ע"ב סעי' ב' במחבר בהדיא הוא רק משום דלא ידעינן כמה נפיק מיני', וא"כ גם בלב הוי תרי דרבנן בספק, ותו דאף לפי דבריו ליבעי עכ"פ שבחתיכה עצמה יהא ס' נגד הדם שבתוך החוטין דבזה הלא אין ספק, ואילו מסתימת המחבר והרמ"א משמע דגם זה לא בעינן.

ה. ש"ך ס"ק י' הק' דמאחר דלדידן קי"ל חנ"נ בשאר איסורים, א"כ אמאי לא בעינן ס' גם נגד הקליפה שנאסרה במליחה, ותי' דלא אמרינן חנ"נ רק במקום שהחתיכה עצמה נאסרה בני"ט אבל לא בקליפה שאסרו חכמים שהיא רק חומרא ע"ש.

ועי' ב"צבי לצדיק" כאן שתי' דהקליפה שעומדת בעצמה קבלה קצת טעם אבל כשנתערבה הלא כתבו התוס' דאין הנאסר אוסר אם אין האיסור יכול לילך שם וכאן אין האיסור יוצא רק כדי קליפה עכ"ל.

חתכו לחתיכות ובישלו ג"כ יהא הדין דבעינן ס' בתבשיל כנגד החוטין דהא ע"כ איירי דנמלח כשהוא שלם ונאסר וכמבואר בש"ך ופשוט.

ונראה דמוכרחים לומר דכוונת המחבר אם בישלו לאחר שנמלח שלם, ושלם קאי על המליחה.

וההכרח לכך הוא מהא דכתב המחבר שאם יש בכל מה שבקדרה ס' כדי לבטל הדם שבכל החוטין מותר, ואי איירי דהעוף נתבשל כשהוא שלם קשה דאין יתכן שלא יהא ס' אפי' בעוף לבדו נגד החוטין, וגם ממה שדנו הט"ז והש"ך לאסור מדין דבוק ולכאורה לא שייך מציאות שלא יהא בעוף כולו ס' נגד הורידין, אע"כ שדינם הוא כשבישלו חתיכת עוף לבדה, ומכיון שנמלח שלם ונאסרו הורידין בעינן שיהא בקדרה ס' כנגד הורידין האסורין, ולפלא שלא נתעוררו המפרשים בזה.

ג. ש"ך ס"ק ו' הק' אמאי לא מצריך הרמ"א במליחה קליפה (מדינא) דהא כל הצריך נטילה בצלי צריך קליפה במליחה ע"ש.

ובחידושי רע"א בשם תפארת למשה והכרו"פ תירצו דעור הורידין עצמן במקום קליפה הוא חשוב.

ולכאורה מוכח כדבריהם כר"ן פרי' השוחט, שכתב על דין זה עבר וצלאן בלא חתיכת אבר אבר צריך לחטט אחר כל החוטין בכל מקום שהם, אבל הבשר עצמו אינו נאסר דם מישרק שריק ואינו מפעפע בצלי ואינו אוסר אלא כדי קליפה עכ"ל.

הרי דס"ל דבצלי אוסר הדם כ"ק וא"כ אמאי סגי במה שמחטט אחר כל החוטין והלא בעינן עכ"פ נמי כ"ק בבשר, ומוכח דס"ל דעור החוטין עומד במקום הקליפה, ומש"כ הר"ן דצלי אוסר כ"ק

לא כתב רק לסניף ולצירוף ע"ש בשפ"ד בארוכה).

ולכאורה יהא באופן זה נפ"מ אף לענין איסור דבוק, דהנה הק' הש"ך לעיל ס"ק ח' אמאי לא אמרינן כאן איסור דבוק וניבעי בחתיכה עצמה ס' נגד הדם ותי' שם דמאחר שהקרומין מפסיקין אינו ממהר לבלוע ולכן לא שייך לומר שם איסור דבוק, ונמצא שבנידון זה שנאסר מקודם העוף בעת הצלי' בכדי נטילה במקום החוטיין, שוב שייך לומר שיש כאן איסור דבוק שהרי הכדי נטילה דבוקה בחתיכה וממהר לבלוע, ולא שייך לומר כאן שהקרומין מפסיקין.

ודבריו אינם מבוארים, דהא כאן הקליפה שנאסרה כבר במליחה חזרה ונתבשלה ופשוט דמחמת הבישול מפעפע בכולו ומוליך האיסור שבקליפה לכל הקדירה, ואמאי לא בעינן ס' גם נגד הקליפה.

ו. שם בש"ך, ועי' שפ"ד שם שכתב שנפק"מ בין ב' התירוצים שבש"ך הוא לכאורה באם נצלה העוף שלם קודם הבישול דבזה הא פסקינן לעיל דנאסר כדי נטילה וכמבואר במחבר, וא"כ לא שייך לומר דלא אמרינן ב' חנ"נ, דהא צלי אוסר בב"ח מה"ת וא"כ הוה דומיא דבב"ח (וסיים דתי' הב' עיקר משום דתי' הא' של הש"ך דבקליפה לא אמרינן חנ"נ



בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

הערות וביאורים בשו"ע אה"ע

דין תשלומי הנאה בסבלונות

סי' נ'

דעת המחבר שאם נשתמשה בסבלונות הראויים לבלות ובלו או אבדו אינם משתלמים אבל אם הם קיימים מחזיר הכל והיא שיטת הרמב"ם ור"י מגאש, ואילו הרמ"א חולק וס"ל שכשאכל שם החתן אפי' מאכל ומשתה ודברים מועטים אין חוזרין ואפי' מה שהוא בעין אינו חוזר, אבל אי לא אכל שם חוזר הכל והיא דעת הטור ורוב הפוסקים, וכל שהיא חזרה בה גם המחבר מודה דחוזר אפי' המאכל והמשקה, ומשלמת דמיו בזול וכמבואר להדיא בגמ' [ב"ב קמ"ו:]. וכן לדעת הרמ"א דכל שלא אכל החתן שם וחוזר בו חוזר המאכל והמשקה אפי' אם בלו כתב הב"ש דמשלמת נמי בזול דהיינו פחות שלישי.

וטעמא דהאי דינא מצינו ברשב"ם שם ד"ה ושמין להו בשר בזול שכתב וז"ל: "שבענין זה שמין כל המתזירין אוכלים הנאכלים מתחלה שלא לדעת חזרה, שאילו היה יודע שצריך להתזיר לא היו אוכל משלו ומיהו בזול מיהא מחזיר, וה"נ אמרו גבי אכלה מתוך הרחבה [ב"ק כ"ז] משלמת מה שנהנית דמי עמיר או דמי שעורים בזול וכן גבי הניח להם אביהם פרה שאולה".

ואומנם בשו"ת הרא"ש המובא בטור כסימן זה משמע שצריכה לשלם כל מה שהיו שוין ולא דמיו בזול, ומצינו כמה אופנים ליישב דעתו שלא יסתור לדינא דגמ', הב"ח ס"ל דהרא"ש מיירי בשידוכים בלא אירוסין ולפיכך אם אכלה או דברים הראויים לבלות משלמת הכל ואפי' אם אכל החתן שם וכי' דכן ס"ל

לנמי, והרשב"א בשו"ת חולק. הדרישה בתירוצו הראשון מחלק בין דברי מאכל שמנכין שלישי לבין בגדים וכדומה והרשב"א ס"ל דגם בבגדים מנכין שלישי, והמאירי בסוף סוגי' הביא פלוג' בענין פחות שלישי בבגדים. והבית מאיר כאן והרע"א חו"מ [שמ"א] נקטו כפירוש זה של הדרישה, ובתירוצו השני כתב הדרישה דבעובדא דהרא"ש הואיל וגם החתן היה מוחזק במתנות משלחה לו הכלה מהני חזקתו שתשלם לו כל דמיו משא"כ כשאינו מוחזק והוא בא לגבות ממנה חזרת הסבלונות משלמת לו פחות שלישי. והב"ש הוסיף על הפרישה וכתב די"ל עוד דדוקא בעובדא דהרא"ש שהיא חזרה בה מהני חזקתו דאיכא תרתי לטיבותא אבל אם הוא מוחזק והוא חוזר משלמת פחות שלישי. ובעזה"י נשתדל לכאר דינים אלו.

א. חזרה בה היא: הנה בנידון דסבלונות מבואר דיש חילוק בין דברים הראויים לבלות למתנות שא"ד לבלות. דכל מתנות הראויים לבלות מותרת לבלותן מיד לפני הנשואין [ומדברי הב"ש משמע גם דיכולה למוכרן ע' לקמן אות כ"ז] משא"כ כמתנות שא"ד לבלותן. ונ"מ בתשלומים בהדר הוא או מת א' מהן דבדים הראויים לבלות פטור [לש"פ באכל שם ולמי' גם בלא אכל שם אם אינם בעין] ובדברים שא"ד לבלות משלמת כל מה שהוציאה מהן [ועי' כנמ" דאם מכרה חייבת מדין גנב], ובגמ' מיבעיא לן בדברים הראויים לבלות שהן בעין ולא כנסה אם חוזרין לבעל ולא איפשיטא ופסק הרמ"א דמה שהוא בעין אינו חוזר.

ושולח יד יותר מזה הו"ל למימר דמכיון דבטלה המתנה בידיהם הוי גזלן למפרע וצריכה לשלם כל דמיו.

ונראה לחלק ולומר דכל דין השעה"מ והקצוה"ח נאמר רק במתנות בדברים שא"ר לבלות ובדאיכא אומדנא דרק אדעתא דהכי נתן לו המתנה ובאם לא יקיים יחזיר לו המתנה בעין אז הוי כפקדון למפרע בידו משא"כ בדברים הראויים לבלות כמאכל ומשקה וכדומה מכיון דניתנו לבלות ושימושן זהו איבודן נמצא שלכתחלה ידע שאף פעם לא יחזור לו לפיכך ל"ש אומדנא הנ"ל ורק אמרינן אימדנא שנתן ע"ד שלא תחזור בו או על דעת שיתקיים התנאי וכל שלא נתקיים התנאי נמצא שאכלה למפרע משלו ולכן משלמת מה שנהנית.

ואף שהגידון בקצוה"ח הוא לענין דמי המקח וקידושין שנתאכלו קודם קיום התנאי או תוך ל' ומעות נחשבים כדברים הראויים לבלות שהרי להוצאה ניתנה ואפ"ה העלה שהם נחשבים למפרע כפקדון בידו י"ל דאכן אין המעות נחשבים כמתנות הראויים לבלות שהרי אפשר בחזרה דמה לי מעות אלו או מעות אחרים (וע' מה שנסתפק הב"ש סימן כ"ח ס"ק ד' אי גונב מעות חייב להחזיר אלו המעות אפי' אם הם בעין ובפ"ת שם בשם טוב קדושין) ואפשר דמה"ט לא מצינו בעלמא דין פירות שליש בנהנה ממעות חבירו כשלא ידע שצריך להחזיר וכגון בהניח להן אביהם מעות פקדון. אכן מלשון הב"ש משמע דיש במעות דין פירות שליש בהזדה היא מדכתב כללא דכל הדינים וסדר כל הדינים בהדר הוא ואח"כ הדינים בהדרה היא ואח"כ במת אחד מהן. וכשכתב דינים בהדרה היא כ' בזה"ל אם היא חזרה צריכה לשלם בדברים העשויין לבלות ובלו פחות שליש משויהן ומעות הוי כדברים העשויין לבלות וכו' עכ"ל. וכ"מ מלשון המחבר בכלל מעות

ובשורש החילוק שביניהם הוא דבמתנות שא"ר לבלות לא הוו מתנה כלל עד לנישואין [כדביארנו בקובץ באר"י ה—(יא) ומצאנו סמוכין לזה במש"כ הגר"ג נוסכרים בקובץ מקבציאל גליון י"ז] משא"כ מתנות הראויים לבלות מעיקרא ניתנו לה כדי ליהנות בהן ובתנאי שלא תחזור בה, ולכן כשהדר הוא או מת א' מהן אינם חוזרים ורק כשחזרה היא חוזרים דע"מ כן לא נתנו לה וכלשון הרמב"ם "שלא נתן לה מתנה זו אלא לדעת שלא תחזור בה".

ומ"מ מבואר שבאם חזרה היא אף שחזור הכל הדין הוא דמשלמת רק כדיון נהנה והיינו פחות שלישי. ולכא"ר קשה מאחר דמעיקרא לא נתן לה ע"ד כן א"כ כשביטלה התנאי הו"ל למימר דתתחייב לשלם כל שויין והי' מוכח מזה דמאחר שלא התנו כן מעיקרא אף כשביטלה התנאי שע"מ כן נתנו לה אלו המתנות אינה נעשית עליהם כשומר וכן אין לחייבה מדין שולח יד בפקדון וכל חיובה הוא רק מדין נהנה מנכסי חבירו המשלם כולל.

אכן דבר זה צ"ע דהרי השעה"מ בפ"ג דזו"מ כתב דרוקא במתנה ע"מ להחזיר פוטר רבינו ישעיה מאונסים והרשב"ם פוטר אף מגניבה ואבידה אך בשאר מתנות על תנאי לכו"ע חייב אפי' באונסין וכע"ז כ' הקצוה"ח [ס"ס קצ"א] וחלק בין מתנה ע"מ להחזיר למכר וכסף קידושין על תנאי דחייבת להחזיר הכסף אפי' אם נאנס, אם לא קיימה התנאי וטעמא דמילתא דהואיל ובידה לקיים התנאי וחזור בו המוכר מהמקח או האשה מהקידושין מרעתם נעשו המעות למפרע כפקדון ונמצא שמה שנשתמשו בה בצירוף ביטול תנאם מדעתם הו"ל כשולח יד בפקדון שנעשה עליו גזלן למפרע דחייב אפי' באונסין וא"כ הכא שכבר אכלה המאכל והמשקה ואין לך פשיעה

בדעתו באם יתקיים התנאי או לא ומחמת ספיקו התלוי ועומד נתן ע"ד אומדנא הנ"ל, משא"כ בחתן השולח סבלונות הלא בשעת שילוח סבלונות לבו סמוך ובטוח שיתקיים השידוך ולא חייש שמא היא תחזור בה דאם רק הי"ל איזה ספק ולא הי' לו השמחה לא היה שולח דברים הראויים לבלות ומכיון דאיכא דתרי לטיבותא דברים הגורמים שיסיח דעתו מהחפץ אמריי אומדנא שלא שלח אלא ע"ד שלא תחזור בה ואם תחזור נמצא שלמפרע אכלה משלו ומשלמת מה שנהנית.

ומאחר שנתבאר דהכא דעת החתן מעיקרא הי' דאפי' אם תיבטל היא התנאי ותחזור בה אינה צריכה לשלם עבור החפץ רק מה שנהגן ומחל מעצמו חיוב זה. עפ"י יש ליישב קושיית הבי"ש בס"ק ז' [ועי' ביתר ביאור באו"ש פ"ו דהל' זו"מ] על שיטת הרמב"ם הסובר דאם מנהג המדינה שעושה החתן סעודה לרעיו וחזרה בה משלמת הכל דהיא גרמה לו לאבד ממון וחיבת מדינא דגרמי, וא"כ בחזרה בה אמאי אינה משלמת כל פחת הסבלונות הר"ל שהרי גרמה לו לאבד ממון ע"י חזרתה. והניחו בצ"ע. וכנ"ל י"ל שהרי אומדנא שהוא בעצמו אסיק אדעתיה לכתחלה ומחל לה חיוב זה מעיקרא שלא תהא חייבת להחזיר כל דמי החפץ אלא מה שנהנית אם תחזור בה היא וע"כ אין שייך שיאמר לה את גרמת לי הפסד זה דהלא חיוב זה גופה מחללה.

העולה לנו דאפשר לחלק בתרי אנפי בין נד"ד לנידון השעה"מ וקצוה"ח, או דאומדנא זו שנתן לכתחלה רק ע"ד שיתקיים התנאי ואם לא, יהיה פקדון למפרע שייכת רק במתנה שלא ניתן ליבלות משא"כ במתנה הניתן ליבלות. ומעות המקח להקצוה"ח נק' לא ניתן ליבלות ואם נתן מעות הראוי ליבלות למתנה למשמעות הבי"ש משמע דנק'

בהרי דברים העשויין לבלות [ומקורו הוא מהנמ" בשם רבינו יונה שכתב דהטעם דלהוצאה ניתנה] וכתב ע"ז דאם הם קיימים חוזר הכל מדלא שלחם אלא דרך "נוי" בלבד ומסיים ע"ז המחבר דאם חזרה היא חוזר הכל ומנכה שלישי.

ונראה דהשעה"מ והקצוה"ח יסברו כשיטת הפרישה בתי"קמא שהובאה לעיל והסכימו לה הב"מ והרע"א דהרמב"ם כ' דין פחות שלישי רק אמאכל ומשקה וכן מדייק הרדב"ז מלשון הרמב"ם שכ' חזרה היא חוזר הכל ואפי' המאכל והמשקה נותנת דמיו בזול. ועוד נראה שאף אם יודה הקצוה"ח להב"ש דמעוה הן סבלונות הראויים לבלות אפי' יש לחלק בין קנין למעות הניתנים במתנה. ודוקא בדמי קנין שמטרת הלוקח היא שיקנה ע"י החפץ ונמצא כשנתן ממון זה ע"ת כוונתו דמעוה יהיו פקדון ביד המוכר באם לא יתקיים המקח משא"כ בחתן השולח מעוה לסבלונות כשיעור הניתן ליבלות עד זמן הנישואין ודאי כוונתו כזה שתקנה בהם דברים שתוכל להשתמש ולהנות בהן שהרי עיקר כוונתו הוא שתהנה בהן ולהכי הוי כדברים הראויים לבלות [דבנתן מעוה הרבה שאין בהם כדי לבלות אין דינו כדברים הראויים לבלות כדרייק הנהיבות המשפט ושו"ת תורת משה מלי הנמ"י מובא באוצה"פ].

ובאופן אחר נראה לחלק בין נידון דהשעה"מ והקצוה"ח לנ"ד ולומר שאף אם במתנות הראויים לבלות בעלמא ס"ל לאומדנא זו והוה למפרע כפקדון בידו אפי' שאני בין מתנות הר"ל שניתנו לשידוכים לבין שאר מתנות בנייתנים ע"ת דחוץ מהסברא דאגב דניתן לבלות אסיח אדעתיה מהחזרת החפץ בעין ואמדינן דעתו שלא זו היתה כוונתו מעיקרא דבאם לא יתקיים יהיה פקדון למפרע, יש גם סברא לומר דסתם מתנה ע"ת מכיון שבשעת ניתנתו יש להנותן ספיקות

וישאררו להם לא יפרע אלא כמו שהיו שוות או או"ד כיון דלא אכל וברשותיה קיימי עד שעת חזרה וכו' עכ"ל משמע דלא מספק"ל בגמ' אי י"ל רשות לאכול ולהשתמש או לא ואי דינה כשולח יד או לא דודאי מותרת לאכול מהן וכל בעי' הגמ' מהו בגדר של רשות זו כיון דס"ס כ"ז שלא אכלה שלו הם וברשותיה אישבוה או כיון דניתן לאכול ולהנות ושימושן זהו איבודן וכיון שע"ד כן שלח שיכלו אסיה דעתיה מהמתנות מעיקרא אם תאכלן וברשותה אישבוהי וזהו לבאורו של הנמוק"י.

אכן ביאור הריטב"א בבעי' הגמ' ל"מ כן דפי' מי אמרו' כ"ז שלא אכל שם פקדון הם גביהן וכשאכלום הוה שולח יד בפקדון ומשלמים כשעת אכילה או"ד כיון שהן סבורין שיתקיימו הנישואין וברשות אכלי ולא בתורת גזל ושי"י לא חשיב גזל והוה כאחבר ממילא דמשלם כדמיעקרא משמע דזהו גופא ספיקת הגמ' אי יש לה רשות או לא ונמצא דגם ר"ן פיחות שלישי תלוי בספק זה. והב"ש דכ' בפשטות דמנכין שלישי צ"ל דלא למד בעי' הגמ' דשבח כריטב"א וכ"מ בב"ש וד"ל וכן מבעי' שבח סבלונות מהו ועי' בנמ"י עכ"ל ולפי ביאור דברי הנמ"י כנ"ל ניחא.

ועי' בב"ש שכתב שאם מכרה סבלונות שא"ר לבלות משלמת כשעת הגזילה ואינה פוחתת שלישי ועי' נמ"י עכ"ל משמע מלשינו דבדברים הראויים לבלות אם מכרה פוחתת שלישי וכן דייק בספר אבני משפט מובא באוצה"פ והק' למה פוחתת שלישי הלא קיבלה דמיה משלם ואולי זו היא כוונת הב"ש שצ"ח להנמי' ולכאור' כוונתו לנמ"י בבעי' הגמ' דשבח סבלונות דחלוקין דברים הראויים לבלות לא"ר לבלות גם לענין מכירתם דמדניתן לבלות וברשות בלתי ונהנתה א"כ לכאור' ה"ה אם מכרן דזהו ג"כ אופן איך לבלותן

ראוי לבלות לענין פיחות שלישי ואפשר דהקצוה"ח חולק. וא"נ בסתם מתנה ע"ת הניתן לבלות ג"כ אמרו' אומדנא דהשעה"מ וקצוה"ח ורק בסבלונות הניתנים לשידוכין או אירוסין ל"א אומדנא זו בדברים הראויים לבלות וצ"ע לדינא.

ב. חזר בו הוא ולא אכל שם: דעת הב"ש דבכחה"ג מנכין שלישי ולא הביא רא' לדבריו. ובספר נתיבות המשפט שעל רי"ו נסתפק בדין זה וכו' דמלשון הרי"ף משמע דמנכין שלישי. שהרי הרי"ף לא הביא הך דינא דאי' בגמ' דהדרה היא מנכין שלישי רק כ' על מתני' דבלא אכל החתן שם דגובין (אפי' הדר הוא) וע"ז הביא הרי"ף דברי הגמ' דמנכין שלישי.

והנה לפי מה דאסבר הרשב"ם דטעמא דפיחות שלישי בהדרה, הוא משום דכל מחזירין אוכלים הנאכלים מתחלה שלא לדעת חזרה שאילו הי' יודע שצריך להחזיר לא הי' אוכל משלו סברא זו שייכת ג"כ הכא דודאי השולח סבלונות ולא אכל שם ואכלה הסבלונות וכנסה אח"כ אינה חייבת לשלם כלום דודאי ע"ד כן שלח לה ודין דלא אכל שם כ' במשנה רק לענין אם לא כנסה דחייבת להחזיר. נמצא דבשעה שאכלה לא ידעה שתהיה צריכה פעם להחזיר וצריכה לשלם מה שנהנית כדברי רשב"ם הנ"ל.

וכן משמע שם בגמ' דמבע"ל שבח סבלונות מהו פ"י כגון שנתן לה פרה וילדה ואח"כ אכלה ועי' בנמ"י שפירש דספיקת הגמ' הוא בדברים הראויים לבלות ולא אכל החתן שם דאי בדברים שא"ר לבלות והוציאה יש לה דין כנגב השולח יד בפקדון כשאכלה מהם ומשלמת כשעת הגזילה. משמע דבדברים הראוי' לבלות אין דינה כשולח יד וביאר הנמ"י ספיקת הגמ' וז"ל מי לימא כיון דבשעת נתינה הי' דעתן לאכול שם (ובכ"י הגירסא הוא דעתו לאוכלם שם)

הדין א"א לחלק בין שידוכין לאירוסין משמע דזהו לטעם הרשב"א משמע דלהרא"ש ליתא טעם זה.

והנה בתוס' ב"ק כ"ז: הוכיחו מהדין דהניח להם אביהם פרה שאולה דאינם חייבים מדין מזיק דאדם המזיק פטור כשהוא אנוס וגם הביאו רא"י מדין טבח אומן שקלקל פטור ובמחנ"א פ"ה דנו"מ מדייק מרש"י תוס' ר"ה בשם ריב"א דאין הטעם בטבח אומן משום מזיק באונס אלא משום דמזיק ברשות דעליו מוטל להתעסק ברבר זה, והוכיח מהרמב"ן דס"ל בעלמא אדם המזיק באונס חייב וכאן פטור ובע"כ דהטעם משום דירד ברשות, וכן הוכיח המחנ"א דגם הנמ"י ס"ל סברא זו, ועי' ג"כ רש"י סנהדרין ג. דדיינים מומחים פטורים מלשלם כשרדנו וטעו משום דברשות דנו ועי' ג"כ רש"י שם ל"ג. וכ"כ הרמב"ן בש"מ ב"מ פ"ב: דאין טעם הפטור באומן משום אונס, והא דהניח להם אביהם פרה שאולה משלמים בשר בזול ולא כרין מזיק מובא בש"מ שהוא משום דהו"ל רשות לאכול, דחזקה כל מה שתח"י אדם ה"ה שלו ואילו באו לבי"ד לשאול נמי היו מורין להם שמתרים לאוכלה ועי' בקה"י ב"ק סי' ט"ו. נמצא דיש לנו ב' סברות בטעמא דדין הניח להם אביהם פרה שאולה.

ומאחר שכן י"ל דסברת הרשב"ם וטעמו שכתב דאילו ה"י יודע לא ה"י אוכל היא רק סברא להחשיבו כאדם המזיק באונס דפטור, אבל לטעם דדין פרה שאולה הוא משום דאכלו ברשות יש לחלק ולומר דשאני שידוכין מאירוסין לענין דלא גמ"ד לגמרי בנתינת המתנות מדיודע שיכולה להדר בה כמ"ש הנמ"י א"כ ה"ה י"ל דהוא לא גמ"ד שהיא תכלה המתנות אם יבוטל השידוכין, ונהי דמטעם אונס הו"ל לפוטרה שהרי לא ידעה אפ"ה מטעם רשות י"ל דעל צד זה

ולתנות מהן, אמנם לריטב"א נראה דלכא"ו תלוי בשאלה הנ"ל, אך להלכה לכא"ו גם לריטב"א מנכה שליש שאף אם תלוי דין זה בבעיית הגמ' הו"ל ספיקא דדינא והמע"ה ונפק"מ בין נמ"י וריטב"א למ"ד דמהני תפיסה בספיקא דדינא.

ג. ביטול שידוכין: כ"י הבי"ח שאם שלח החתן סבלונות ונתכטל השידוך לפני אירוסין או לשיטת הרא"ש אפי' אכל שם והדר' בה היא משלמת כל שויין ואינה מנכה שליש דדוקא משעת אירוסין מחיל משא"כ בשעת שידוכין כיון דמצי למהדר בהו וכ"כ הנמ"י בשם ריטב"א, ולרשב"א גם בשידוכין בלא אירוסין פוחת שליש, והב"ש חולק על הבי"ח בזה והקשה דהא קי"ל דפוחת שליש בכמה מקומות וכגון באם הניח האב ליתומיו פרה שאולה וכו' והנמ"י מיירי אם אכל שם דלא מחל.

והנה אם הטעם דפיחות שליש הוא כרשב"ם דכל שאכל מתחלה שלא לדעת חזרה וכשעת האכילה לא ידע שיהא צריך לחזור משלם פחות שליש וזהו ג"כ הטעם בהניח להם אביהם פרה שאולה ודאי דאף בשידוכין השולח סבלונות הראוי לבלות ואכלה וכנסה אח"כ א"צ לשלם מה שאכלה דע"ד כן שלח לכנסה אח"כ ונמצא דבשעה שאכלה לא ידעה שצריכה להחזיר אח"כ וצריכה לפחות שליש כב"ש אבל מלשון הבי"ח משמע דלהשיטות דס"ל דבשידוכין אין מנכין שליש חולקים אהאי טעמא דו"ל הבי"ח אבל הרשב"א בשו"ת כ' גבי החזור בו לאחר שידוכין דמה שבלה בבגדים אפי' חזור בו הוא פוחת שליש וכו' עכ"ל הרשב"א ואע"ג דדמי בשר בזול ל"א אלא בארוסה למד משם הרב דה"ה בשידוכין דבענין זה שמין כל מחזירין אוכלין מתחלה שלא לדעת חזרה וכו' וכן פי' הרשב"ם דף קמ"ו עכ"ל הבי"ח ואף דהרשב"ם איירי באירוסין למד משם הבי"ח דה"ה בשידוכין דמכיון שזהו טעם

למפרע ונמצאת שולחת ידה בפקדון או"ד דס"ס אכלה ברשות וכו' לעיל באות ב' דלפי הריטב"א אף דין פירות שליש תלוי בשאלה זו ומכיון דבעיית הגמ' לא איפשיטא פסק הפרישה דמהני תפיסה, אך לכאור' הפרישה קאי ליישב הרא"ש דהוא מייירי בחזרה בה היא שלענין זה לא מספק"ל הגמ' שבח סבלונות מהו הנידון דחזרה בה הדין מייירי אפי' כשאל ש דמעיקר דכיון דהנידון של אכלה ברשות ואפשר דכיון דהנידון של הרא"ש הי' בשידוכים ובשידוכים אין חילוק אם אכל שם או לא כשיטת הנמ"י וריטב"א ומשמע דכן פסק הרמ"א בסוף סעיף זה נמצא דאפי' אכל שם דינו כדין הדר הוא מן האירוסין ולא אכל שם דע"ז מספק"ל בגמ' כנ"ל לפי ביאורו של הריטב"א.

עוד נראה לחדש ולומר דשיטת הפרישה היא דדין תשלומי הנאה תלוי כמה הי' אדם משלם בשביל הנאה זו והשיעור דמי בשר בזול דבדרך כלל כ"כ הי' אדם משלם שיהיה לו הנאה זו אבל לא משום דלעולם שוית החפץ שיהיה פחות כשמכלה אותו דרך הנאה מאילו היו מכלה אותו דרך היזק, כדמשמע ברש"י בסוגי' דמשלמת מה שנהנית ב"ק כ. דאתמר שם וכמה רבה אמר דמי עמיד ורבה אמר דמי שעורים בזול וכתב רש"י דמי עמיד, שאם אכלה שעורים אינו משלם אלא דמים שהי' צריך ליתן בתבן דאמר ליה אי אפשר להאכילה שעורין אלא תבן, דמי שעורין בזול ולא יתן כשער שבשוק דלמא איהו לא מאכיל לה שעורין אלא בזול וכו' עכ"ל משמע שזה שא"צ לשלם כל השויות הוא משום דטוען המע"ה דלמא לא הייתי מאכל וכו' ולכן י"ל דהיכא דהניזק מוחזק והמזיק רוצה להוציא ממנו עד כדי פחות שליש טוען הניזק המע"ה שלא הייתי משלם עבור הנאה כזו דמים משלם.

ובאופן אחר נראה לבאר למה שביאר

לא נתן רשות, ודומה מתנה זו לשאר מתנה ע"ת דמשום ספק השקול לא נתן רשות בכ"ג כמ"ש השעה"מ כנ"ל בחילוק ב' באות א'. אבל מטעם אונס ל"ש לחייבה למפרע ולומר הנעשה למפרע פקדון ולחייבה מטעם ש"י כדביאר הגר"נ נוסבדים בקובץ הנ"ל דכל דינו דקצוה"ה ושעה"מ דנעשה פקדון למפרע וחייב מדין ש"י הוא רק כשהתנאי בידה לקיים משאכ"כ דאין התנאי תלוי בידה והיא אכלה ע"ד שלא תחזור ואפי' אם נאמר דלמפרע לא ה"ל רשות על צד זה ס"ס פטורה מטעם אונס.

א"כ י"ל דהב"ה תפס דהרא"ש ס"ל ג"כ כסברא זו ואף דהרא"ש ר"פ המניה העתיק כדברי התוס' דבהניח להן אביהם פרה שאולה פטורים מטעם מזיק באונס אפי"ה שפיר יכול לסבור נמי סברא זו דמזיק ברשות דאין תלוי זה בזו ולכן י"ל דבשדוכין מחייב, וא"ש מה שהביא הב"ת דגם הנמ"י ס"ל כן כהרא"ש וכנ"ל נמצא דלשיטתו אזיל דס"ל דתלוי ברשות כנ"ל במחנ"א ובנמ"י ב"ק כ"ו: דס"ל אדם המזיק באונס פטור.

א"נ נראה ליישב הב"ח דאפי' באם טעם הפטור הוא משום אונס אפי"ה כאן אינו אונס כ"כ כמו אירוסין שהרי היא יודעת דמשעת שידוכין בקל יכול למהדר הי"ל לאסוקי אדעתה ולהמתין.

ד). מוחזק: דעת הפרישה דאם הוא מוחזק במתנות ששלחה לו יכול להחזיק כשיעור כל המתנות ואינו מנכה שליש ששלח לה אע"פ שהם מתנות הראוי לבלות, ומשמעות הב"ש דל"מ תפיסתו רק בחזרה בו היא, והבית מאיר הקשה דהלא דין פירות שליש אינו ספק בגמ' דמהני ע"ז תפיסה רק דין ודאי.

והיה אפשר ליישב דהפרישה מפרש את בעי' הגמ' דשבח סבלונות מהו כהריטב"א דהספק הוא אם הוה פקדון

פוחת שלישי דאדעתא דהכי מוחזק במתנות שקיבל.

וזהו שסיים הב"ש לחלק, מיהו י"ל דשם ה' העובדא שחזרה ה' מצד הכלה מ"ה פסק שם דהחתן מנכה הכל וכו' ע"כ, וסברת הב"ש לחלק ששייך לומר שהכלה מתפיסה אותו במתנות שלה כמשכון נגד המתנות שהוציא עליה, רק במה שתחזור היא שלא יהא לו הפסד במתנות שהוציא קודם הנישואין על דעתה, כל שתחזור בה היא, אבל באם הוא חוזר אין לנו לומר הכי שהרי אינה מתפסת אותו במעותיה כדי שיהא הוא יכול לחזור, וכיון דהעובדא בתשובת הרא"ש ה' בחזרה היא שפיר יש לחלק טובא בנדון זה.

הפרישה בשיטת הרא"ש בתשובה דאם החתן מוחזק ג"כ במתנות ששלחה הכלה אז מנכה הכל ואינו פוחת שלישי, שאין זה מטעם דמהני תפיסה בספק וכמו שהקשה ה"בית מאיר" ע"ז שפיר דהא דבשנהנית פוחת שלישי לאו ספק הוא.

אלא טעמו שהבין בתשובת הרא"ש, דכל כי האי גוונא שהכלה ג"כ נתנה מתנות להחתן, אומדים אנו את דעתה בחזרת המתנות, שיש כעין התפסת משכון בידו כנגד המעות שהוציא על המתנות ששלח לה, וע"ז הסכים הב"ש לדבריו ולא משום דמהני תפיסה בספק אלא משום דכל ששניהם מוחזקין במתנות כל אחד יכול לנכות כל ההוצאה שלו ואינו

★ ☆ ★

בית אולפנא דרבינו יוחנן

הערות וביאורים בשולחן ערוך חושן משפט

סימן ג'

שו"ע סעי' א' בהג"ה, ומ"מ יכולים לקבל הטענות ולשלחם לפני מורה (מהר"ם פאדוואה סי' מ"ג), וע' שעמ"ש דהיינו אף בכפיה, עיי"ש. [וע' ערך שי].

וע' בגוף התשו' דמשמע דאף כשאינו סרבן אלא שאין ב"ד בעיר ורוצה ללכת לב"ד שבעיר אחרת [באופן שא"י להסתלק לאותו ב"ד עפ"י הדינים המבוארים להלן סי' י"ד] מ"מ יכול לכוף לעשות באופן זה של קבלת טענות.

אך להלן בס"י י"ד ס"א בהג"ה גדולה הביא מהמרדכי ותרוה"ד דכשאין ב"ד בעיר יכול כ"א להכריח ללכת לב"ד שבעיר אחרת, ומשמע דא"י לומר שיקבלו הטענות כאן וישלחו לב"ד האחר, וכ"כ הב"ח שם סעי' א' ולמד כן מדברי הנמו"י שהובא בב"י גבי דיני קנסות שאין דנין בבבל דיכול למקבע זימנא לא"י דטעמא משום דכיון שאין כאן דינים שיכולים לדון דיני קנסות יכול לכוף ללכת לא"י, ותמה לפי"ז עמש"כ הב"י בשם הרשב"ץ דיכול לכוף לסדר הטענות במקומם ולשלחם לפני מורה, עיי"ש.

ולהנ"ל מבואר במהר"ם פדוואה כהרשב"ץ, ואינו דומה כלל להא דהנמוק"י, ומשום דהא באופן שמקבלים הטענות ושולחים למורה צ"ל שאחר שישלחו הב"ד הדין יפסקו אלו שיקבלו הטענות את הדין וכמבואר בשו"ע להלן סי' י"ג ס"ו בשם הנמוק"י דכששולחים לשאלו לבית דין הגדול אין ב"ד הגדול פוסק להם הדין אלא מודיעים דעתם לאותו ב"ד והם פוסקים על פיהם [והוי כפוסקים עפ"י הספרים, עיי"ש

בשעמ"ש], ולכן גבי דיני קנסות לא מהני זה, דהא הב"ד שבעיר צריכין לפסוק הדין והא אינם יכולים לדון דיני קנסות.

וכנראה דהרמ"א נקט כמהר"ם פדוואה רק לגוף הדין ולענין סרבן שיכולים לכוף אף באופן זה שיקבלו הטענות וישלחו למורה, אבל לענין מי שרוצה ללכת לעיר אחרת לא נקט כוותיה, ואע"ג דכשהלכו לב"ד שבעירן ולא ידעו הדין שולחין לבית הוועד וא"י לומר דילך בעצמו לאותו ב"ד [ע' סמ"ע סי' י"ד סק"ד], שאני התם דשם ב"ד עליו אף שא"י אותו דין [וע' ב"ח ר"ס י"ד דחילק בין א"י כלל אותו דין לבין שיש להם רק ספק מחודש, וע' שעמ"ש סי' י"ג סוס"ק ב].

וע' להלן ר"ס ח' בהג"ה דאסור להעמיד דיין ע"ה על סמך שישאל כל פעם לחכם, והטעם ע"ש בסמ"ע שמא לפעמים לא ישאל ויטה הדין, וצ"ל דרק דרך קבע אסור אבל הא דמהר"ם פדוואה שאינו דרך קבע אין לחוש, אך עיי"ש בלבוש שכ' טעם אחר דכיון דע"ה הוא לפעמים אינו שואל כהוגן, וא"כ גם כאן יש לחוש לכך, וכנראה דמקבלי טענות שאני ששולחין כל הטענות כמות שהן ואין בזה שום חשש.

בדין כפיה ע"ה המצוות

דעת הקצוה"ח [ס"ק א'] דכל מילי דעשוי בעינן ב"ד דוקא וכדכתיב בקרא לפנייה ומש"ה פשיטא לי' דאף דמבואר בכתובות (פו.) דלמ"ד שעבודא לאו דאורייתא כשאומר הלווה דלא ניהא לי' למיעבד מצות פריעת בע"ה כייפינן לי' כמו באומר סוכה איני עושה ולולב איני נוטל דלצורך כפיה זו בעינן נמי ב"ד דוקא, והשיגו "הנתיבות" מהמבואר

ממנו עד שיקבל עליו ואף אם עי"ז תצא נפשו תחת ידם, אבל אין כח בידם להורגו כדי שעיי"כ לא יוכל לעבור העבירה, מידי הדוי אמי שרוצה לבטל קיום מצות עשה שזואי שאין הבי"ד הורגין אותו לכתחילה על כך שהרי נמצא שוב שלא יוכל לקיים את העשה, אלא דכופין אותו ומיסרין אותו בכדי שיקיים המצוה ואף אם עי"ז כפיה זו יבוא לידי יציאת נפשו.

ומצאתי שהדברים והסברא מפורשים בשו"ת חת"ס [ח"מ קע"ז אות ג'] והעלה שאין ענין מכין אותו עד שתצא נפשו שייך כלל לקטלא וכל מי שיהרגנו ודאי שנהרג עליו שאף שהוא מומר לעבירה לתיאבון מ"מ אינו מן המורדין ולא מעלין, אלא שאנו מכין אותו הכאה אחר הכאה ואפילו שעיי"ז תצא נפשו ואולי ישמע ויבין ויאזין וימות זכאי או יחי' אחר נפלו אך אין לנו להמיתו בפעם אחת.

עוד מקום לחלק עפ"י מש"כ השטמ"ק בכתובות משמ"י דתלמידי רבינו יונה שמה שאמרו עד שתצא נפשו היינו שמחלישין את כחו וא"כ ודאי דשאני מאותן שמצילין בנפשן.

ובשדי חמד [מערכת כף כלל מ"א] הקשה עוד דלפי מה שהעלה הפמ"ג [פתיחה כוללת ח"ד אות ח'] דמה דמכין אותו עד שתצא נפשו הוא רק מדרבנן ודאי דשאני מההיא דמצילין אותן בנפשן שהוא מה"ת.

ב. הקצה"ח העלה עפ"י דברי התוס' בסנהדרין (ב:) דקרא דאלה המשפטים אשר תשים לפניהם קאי אשבעים זקנים שעלו עם משה להר שהיו סמוכים ועלייהו נאמר לפניהם והיינו שהעשוי צריך להיות דוקא בסמוכין, ונמצא שאף בדיני הודאות והלואות שלעצם הדין אין צריכים סמוכין, והנה לכפות על הדין בעינן סמוכין, והנה אף שהי' נראה מדבריהם כגן שלמפרש דלפניהם קא

בכ"ק (כח.) שהאדון יכול להכות את העבד שכלו ימיו ואינו רוצה לפרוש מהשפחה כנענית שנמסרה לו בימי עבדותו, הרי דכל אדם מישראל רשאי לכוף ולהפריש את חברו מן האיסור ולא בעינן בי"ד.

והשיבו הקצה"ח במשובב דחמור עשה מל"ת כמו שמפרש הרמב"ן עה"ת ולהכי אף שכל אדם רשאי להפריש את חברו מן האיסור וכההיא דב"ק הנ"ל מ"מ לכופו לקיים את המצוות בעינן בי"ד דוקא, ומה"ט נמי אשכחן דבעובר על ל"ת רשאי להכותו הכאה בעלמא ואין רשות להכותו עד שתצא נפשו, שהרי רק ברודף אחר נערה המאורסה או להרוג את חברו איתא בסנהדרין (עג.) שניתן להצילו בנפשו ואילו בכפ"י על המצוות מבואר להדיא בכתובות (פו.) דרשאינן להכותו עד שתצא נפשו.

והנה כדו"ח [שם] הקשה הרעק"א על הא דאיתא בגמ' "בד"א במצות ל"ת אבל בעשה מכין אותו עד שתצא נפשו" דהרי אין כלל חילוק בין מצות עשה לל"ת שהרי לאחר שכבר עבר ובטל המצ"ע שוב אין רשאי להכותו עד שתצא נפשו, ואם קודם שעבר פשיטא דגם בל"ת אם בא לעבור עבירה כופין ומכין אותו עד שתצא נפשו בכדי שלא לעבור, ומבואר דפשיטא לי' לרעק"א דכל הבא לעבור עבירת ל"ת רשאי להכותו עד שתצא נפשו.

ונראה לומר דלא תיקשי לרעק"א ממה שהוכיח המשובב שרק במפורטים בסנהדרין (עג.) הוי דינא דניתן להצילו בנפשו דהתם הגדר הוא שכדי למונעו מאותן עבירות חמורות רשאי להמיתו כדי שעיי"כ לא יוכל לעבור, משא"כ דין כפיה על המצוות מעיקר דינו הוא שכופין ומיסרין את הרוצה לעבור עבירה עד שיפורש מן העבירה אלא שניתן רשות לכי"ד להמשיך בהכאתן ולא להרפות

פסק ב"ד. א) במתחייב לחכירו מנה באודיאה שהרי הגה רש"י בכתובות [פ.]. כתב דמצות פריעת בע"ח הוא מקרא דהן שלך צדק ואילו התוס' הביאו מקרא דהאיש אשר אתה נושה בו, וכ"ז שיך דוקא במי שלוה ונתחייב מחמת כן לפרוע לבע"ח אך במתחייב באודיאה לכאוי' לא שייכי הני טעמי ולא נוכל לכופו מדין כפי' על המצוות אכן שפיר נוכל לתובעו ולכופו לקיים פסק ב"ד שידונוהו לחיוב. ב) ה"אור שמח" [פרק ד' מממרים] העלה שכל שכופין אותו לקיים את המצוה בעיני דע"י כפינתו יקיים הוא בעצמו את המצוה ושיאמר רוצה אני עיי"ש בדבריו. אכן הא מסתברא דכל שכופוהו הדיין לקיים החיוב שנתחייב בב"ד על פי פסקו ודאי שא"צ לומר רוצה אני דבעיקר בעיני שיתקיים הפסק בב"ד. ג) במי שנתחייב עפי"י ב"ד ונשתטה דלאו בר מיעבד מצוה הוא שלא נוכל לכופו על המצוות ומ"מ נראה דשיך לכופו ולקיים הפסק בב"ד שנתחייב מכבר.

כתב המורה: "והאידינא שאין לנו נטילת רשות... לפיכך יראה דרשות שנותן המלך אינו כלום דהא דמהני נטי"ר ילפינן מקרא דלא יסור שבט מיהודה אלו ראשי גליות שבבבל אבל רשות שנותן המלך אינו כלום: וגדולה מזאת כתב הרמב"ם שאפילו רשות מר"ג אינו מועיל למי שאינו מומחה" וכו'.

וכתב הב"ח ונראה דלדעת רבינו ה"ה במומחה דגמיר וסביר לא מהני רשות המלך... מ"מ כיון דאם טעה משלם וכו' והש"ך ס"ק (טו) פליג אב"ה וכתב דאין דבריו מוכרחים דהטור לא מיירי מגמיר וסביר לענין תשלומין, ונראה לפרש מחלוקתם בהקדם מה שמפרש הב"י שכוונת הטור לרשות המלך היינו מי שאינו מזרע דוד ומשו"ה אינו ראוי להיות ר"ג וע"כ לא מהני רשותו, ומה שהוכיח

אאלוקים האמור לקמי' בפרשה לא ידעינן דמילי דעשוי בעי כפי', וכן הביין הקצוה"ח וכמבואר בסוף הסי"ק עיי"ש מ"מ בתוס' גיטין (פ"ח:) ובב"ק (טו.) מבואר דאף לפירוש זה ילפינן מקרא דלפניהם דבעינן עשוי במומחין אף לאותן הדינים שא"צ לדונם במומחין.

ובזה מבאר הקצוה"ח למה שהוצרכה הגמ' בהחובל למיתי מדין שליחותיהו אף בהודאות והלואות אף למה שפסק הרמב"ם דאחד מותר לדון מן התורה, שאף שכח הדין והפסק כשר ע"י א' מ"מ לכוף על הדין ולהוציא ממנו ממון בעיני מומחין, ואף לכוף על הגט או על המצוות בעיני כפי' ע"י ב"ד מומחין והאידינא יכולים לכופו ר"ק מכה סברא דשליחותיהו קעבדינן.

והנה בעיקר מש"כ הקצוה"ח לבאר שממה שכופין האידינא על הודאות והלואות והוא מתורת כפי' על המצוות וכמבואר בכתובות וכנ"ל מוכח דעבדינן שליחותיהו אף לענין כפי' ומשו"ה מצינן נמי האידינא לכופו ולעשותו בב"ד דישאל אג"טא, ה"י נראה לומר דכל שיש דין ודברים לפני הבי"ד ואחד מבעלי הדין טענתו בפיו שפטור הוא לגמרי לא נוכל לכופו על המצוה של פריעת בע"ח שהרי לדבריו פטור הוא, אלא שמאחר שפסקו הבי"ד שהוא חייב ליתן לשכנגדו מתחדש כח כפי' בב"ד שיוכלים לכוף את הנידון שיקיים את הפסק וזהו שנתחדש מקרא דאשר תשים לפניהם, וכן נמי לענין גט מכיון שצריך שיהא גט המעושה בישראל כדין לא סגי במה שנכוף הבעל לקיים המצוה של נתינת גט [ואולי אף ליכא כלל מצוה ליתן גט] אלא אתינן עלה מדין כפיית ב"ד ומשו"ה הוצרכנו ללומדו מקרא דאשר תשים לפניהם.

ומצינו כמה נפק"מ בין אם הוא כפי' על המצוות או כפי' מכה דין כפי' על

הטור מהרמב"ם שכתב שאפילו ר"ג שנתן רשות... כוונתו דכמו בנסמך שאינו ראוי להיות דין מחמת שאינו מומחה אין מועילה נטילת רשות ה"ה כשהסומך אינו ראוי להיות ריש גלותא ומשום שאינו מורע דוד אין רשותו מועילה, ואילו הב"ח פירש דברי הטור באופן אחר והוא דמיירי שהמלך נותן לו רשות להיות דין [ולאו ר"ג כמו הב"י] ולנסמך אפילו הוא גמיר ולא סביר אינה מועילה רשות המלך, והטור מביא רא"י מהרמב"ם דרשות מהר"ג לא מהני למי שהוא גמיר ולא סביר, ואע"פ שלטור עצמו מהני רשות מר"ג למאן דגמיר ולא סביר, מ"מ רשות המלך דגרע לא מהני כלל, נמצא שאליבא דהב"ח עיקר החסרון הוא מחמת הסומך שהוא המלך, שהרי מצד הנסמך שהוא גמיר ולא סביר מהני נט"ר מר"ג להטור, ומש"ה ס"ל לב"ח דרשות המלך אינה מועילה אפילו לגמיר וסביר שאף שהטור לא מיירי כלל ממומחה דגמיר וסביר אפ"ה מאחר שהמלך שאינו מורע דוד אינו יכול לסמוך, וע"כ אף את הגמיר וסביר אינו יכול לסמוך, אמנם הש"ך כפי הנראה מפרש לכוונת הטור כהב"י שלפי דבריו לא איירי הטור כלל בגמיר וסביר.

אך חכמים חיישי שמא יבואו עדים שזינתה ויהפך לדיני נפשות, והקשו התוס' והר"ן דמאחר דר"מ לא חייש ללעז ודנו כדן הפסד כתובה בעלמא אמאי מצריך ר"מ ג' דמשמע ג' מומחין וכמו ג' דינים הנצרכים לחבלות ותשלומי כפל הא כתובות דיינין אף בג' הדיוטות [דמש"ה דנים האידנא דיני כתובות], ותירץ הר"ן דנהי דלא חייש ר"מ להך לעז דקחיישי חכמים והיינו לשמא יבואו עדים שזינתה ויהפך להיות דיני נפשות שהרי אז יוכלו אותן ג' מומחין להצטרף בהרי כ' דינים נוספים ולדונה בדיני נפשות, אך אי הוי סגי בג' הדיוטות א"כ לו יביא עדים שזינתה ויהפך להיות ד"נ יצטרכו לסלק להני ג' ולהושיב כ"ג דינים אחרים במקומם, ללעז כי האי מודה ר"מ דחיישינן.

הקשה הקצוה"ח מאחר דכל מקום דג' הדיוטות כשרים לדון הוכשר נמי היחיד מומחה וא"כ אכתי קשה מדוע מצריך ר"מ ג' מומחין תיכני לי' ביחיד מומחה היכול לדון בכתובה ואי יביא הבעל עדים שזינתה ויגיע לידי דיני נפשות יוכלו להוסיף עוד כ"ב דינים על דיין זה ולדונו וליכא למיחש ללעז.

אך לפי מה שנתבאר בדעת הרמב"ם ניחא שלעולם לא יוכל הבעל להפסידה כתובתה כשיטעין טענת פ"פ בפני יחיד מומחה שהרי היא יכולה להחליף טענותי ואף אם תאמר בתחילה שכתולה הייתי תוכל להחליף ולומר שארסתני נאנסתי ולהכי בעינן ג' שלא תוכל להחליף טענותיה ות"ד הקצות.

אמנם עיקר דיוקו של הקצות קשה דהא במתניתין קתני נמי דיני ממונות בשלשה ולא הזכירה המשנה נמי להא דמומחה לרבים דן אפילו ביחיד, וע"כ דלא סברה מתניתין מתקנה זו דיחיד המומחה ומאי קשיא לי' לקצוה"ח טפי

סעיף ב': פחות משלושה אין דיניהם דין... ויכולים להחליף הטענות שטענו בפניהם, והעלה בקצוה"ח [ס"ק ג'] שלדעת הרמב"ם שיחיד מומחה דן ביחיד מ"מ אינו מוחזק כפרן על מה שטען בפניו וכמו כן יכול להחליף הטענות שטען בפניו.

והנה איתא בסנהדרין (ח:): אהא דאיפליגו ר"מ וחכמים בכמה דינים נידון המוציא ש"ר דר"מ סבר בג' וחכמים סברי דמש"ר בכ"ג, וקאמר עולא בגמ' דבחוששין ללעז קימפלגי והיינו דר"מ לא חייש ללעז ולהכי סגי לי' בג' דינים כשם שכל הפסד כתובה בטענת פ"פ נידון בג'

ובעיקר דינו של היחיד המומחה העתיק המחבר את לשון הרמב"ם הסובר שההודאה שמודה בפניו הוי כהודאה חוץ לבי"ד וכן שאינו מוחזק לכפרן עפ"י מה שכפר בפניו, אך הוסיף עוד דיכול להחליף הטענות שטען בפניו [דין זה לא הוזכר ברמב"ם].

ועיין בגליון הרעק"א שהביא משמ"י דהמהרי"ט [ח"ב חר"מ סי' מ"ו] דס"ל שאין יכול להחליף טענות ולחזור ולטעון, ונמקד עמו שהרי טעמא דאינו חוזר וטוען לאחר שכבר טען בבי"ד הוא משום דעביד איניש דלא מגלה טענתו אלא בבי"ד ואין חילוק לענין זה בין יחיד מומחה לבי"ד של ג', וע"כ מפרש שמה שכתב הרמב"ם שאין הודאתו חשיבא כהודאה בבי"ד הוא לענין שאין יכול לגבות ממשעבדי [דשאר מעשה בבי"ד גובה ממשעבדין], וכן העלה הנתיחה"מ דאף אליבא דהרמב"ם אין הבע"ד יכול לחזור ולטעון שמאחר שיש לו כח לדונו אין הבע"ד יכול לחזור מטענותיו ולא העדים מעדותן.

אכן הש"ך [ס"ק ח'] והקצוה"ח הנ"ל ובס"ק ב' העלו שאין ההודאה בפני היחיד מומחה חשובה כלל הודאה ויכול לחזור ממנה, ויכול גם לחזור מכל טענותיו ונראה לבאר הדברים עפ"י מש"כ ה"קצות" לקמן [סי' פ"א ס"ק ג'] שהא דקיי"ל שאין הבע"ד יכול לחזור ולטעון מחיוב לפטור הוא דמשום שכבר חייב עצמו איכא הודאת בע"ד החשובה כק' עדים והוי כמי שנחקרה עדותו בבי"ד ולהכי שוב אין יכול לחזור בו, משא"כ כשטען פטור מתחילה דליכא בזה נאמנות דהודאת בע"ד ואין בזה נחקרה עדותו יכול לחזור בו, נמצא שמה שנאמן כהודאתו זה המונע ממנו לחזור בו מהודאתו ומש"ה המודה בפני היחיד מומחה שלדעת הרמב"ם הוי כהודאה חוץ לבי"ד ואינו נאמן בהודאתו כק' עדים ואין בזה משום נחקרה עדותו ולכן יכול

כמוש"ד דתימא מתניתין דסגי לי' ביחיד מומחה.

ואפשר דמאחר דהכשירא דג' הדיוטות לד"מ איתא בגמ' שהוא כדי להקל כדי שלא תנעול דלת וטפי שכיח לאשכוחי ג' הדיוטות מאשר למצוא יחיד מומחה להכי הזכירה המשנה לתקנה זו המיקלת ומסתפקת בג' הדיוטות, ורק לענין מוש"ד דבעי ר"מ ג' סמוכין ומומחין הוקשה להקצות דהו"ל לר"מ להסתפק ביחיד המומחה.

והנה דעת הרא"ש והטור דיחיד מומחה דינו כבי"ד לכל דבר ונמצא שהטוען לפניו אין יכול להחליף טענותיו, והקשה ב"טבעת החושן" דא"כ לדידהו הדרא קושית הקצוה"ח לדוכתא דליסגי לר"מ ביחיד המומחה.

ונראה לומר דמאחר דלדעת הרא"ש והטור מהני סמיכה אף לשאינו מומחה וכדהעלה הש"ך [ס"ק ח'] א"כ נמצא דטפי מצית לאשכוחי ג' סמוכין אף כשאינם מומחין מאשר למצוא יחיד א' מומחה, וקמ"ל ר"מ במתניתין דאפשר להקל ולהסתפק בג' הסמוכין אף שאינם מומחין.

ועוד נראה לומר דקושית הקצוה"ח תיסוב רק לדעת הרמב"ם הסובר דחד כשר מן התורה מקרא דבצדק תשפוט עמיתך ומשום יושבי קרנות תקנו דבעי שלשה, וביחיד מומחה אוקמה אדאורייתא וע"כ הקשה הקצות דהו"ל לר"מ לומר דסגי ביחיד המומחה המועיל נמי מה"ת אך אליבא דהרא"ש דאית לי' דמה"ת בעינן ג' מומחין ומשום נעילת דלת תקנו דסגי בג' הדיוטות, והכשירו נמי יחיד מומחה רק מכח תקנה, [ואכן התיבות תמה מפני מה תקנו זאת והא תו ליכא חשש דנעילת דלת] א"כ אפשר דמתניתין איירי קודם תקנה זו ולהכי נקטה רק ג' הדיוטות בד"מ וג' מומחין כמוש"ד דו"ק.

לענין הודאה, ועיין ברא"ש פ"ק דסנהדרין ס"ג שכתב דאליבא דר' אבהו שנים שדנו אין דיניהם דין ואי מודה קמייהו כמאן דמודה חוץ לבי"ד, ומשמע לכא' דלשמואל דסבר שנים שדנו דיניהם דין ההודאה בפניהם כמורה בב"ד דמי ומינה דלדין ביחיד מומחה שדינו דין מסתברא דמהני ההודאה לפניו כבב"ד, שהרי סבורותיהם שוות זה דלא כמ"ש הש"ך בדעתו, ותו דכל עיקר יסוד דברי הרמב"ם שמחלק ביחיד מומחה בין דין להודאה כתב הרדב"ז (ספ"ה מהל' סנהדרין) דנפקא לי' ממה שאמרו בגמ' פרק ז"ב (דף ל') ההודאה צריך שלשה ומשמע דאפי' במקום דמהני חד לדין ומכיון שהרא"ש כתב דאין חילוק לשמואל נראה דה"ה לדין ביחיד מומחה, וכבר הרגיש בזה המגיה על הרא"ש בסנהדרין שם.

ועוד יל"ע ממש"כ הש"ך עצמו לעיל בסק"ה והשיג על התוס' שחילקו בין דין להודאה והק' ע"ז דאמאי ניבעי בקיום ובאודיותא ג' טפי מגבי דין ע"ש, ומוכח דס"ל דאין סברא לחלק בין דין להודאה ואמאי כאן נטה לפרש בדעת הרא"ש שיש לחלק בין דין להודאה, ועי' נתיה"מ סק"ב שהק' קושיא זו ותי' שמדאורייתא אין חילוק בין דין להודאה רק מדרבנן יש לחלק ולכך לדין שהיחיד מומחה מהני רק מדרבנן שפיר יש חילוק בין דין להודאה וכזה א"ש גם הקושיא הראשונה אלא דטעמא כעי' למה חילקו רבנן בין דין להודאה, ונראה דרק אליבא דשמואל דס"ל דמן התורה חד כשר ויליף לה מקראי, ס"ל להש"ך דאחרי שמצינו בתורה דאחד יכול לדון אין לנו לחלק בין דין להודאה וכמו שיכול לדון כמרו"כ מהני הודאה בפניו דמאחר שנתנה לו התורה כח לדון הרי הוא לכל דבר, משא"כ לדין דקיי"ל דמן התורה שנים שדנו אין דיניהם דין, (והוא כמו שהוכיח הש"ך לעיל בסק"א בדעת הרא"ש כן

לחזור בו ואולי אפשר עוד להמתיק שמאחר שאין היחיד מומחה נחשב כבי"ד לענין קבלת עדות א"כ אין שייך שיהא להודאתו תוקף דין של נחקרה עדותו, ומ"מ מתבאר לנו היטב דעת הסוברים שיכול לחזור בו מהודאתו שהורה בפני היחיד מומחה.

אכן נראה לפרש דמהרי"ט ס"ל שהא דהבע"ד אינו חוזר מחיוב לפטור אינו משום שהודאתו וטענתו חשובה כנחקרה עדותו דלעולם אין שייכת תורת הגדה בטענת הבע"ד, אלא כטעם המבואר בריב"ש [ס"י קצ"ג] והובא לקמן [ס"י ע"ט בנתיבות ס"ק ד'] דכל שכבר טען אינו יכול לחזור מדבריו הראשונים דאיכא בזה ריעותא, ורק כשטען חוץ לבי"ד יכול לחזור ולטעון שוב בבי"ד דליכא ריעותא דאמרינן דעביד איניש דלא מגלה טענתו אלא בבי"ד, ומש"ה שפיר אית לי' למהרי"ט שהמודה בפני יחיד מומחה שיש לו כח לדונו ואיכא בזה נמי הסברא דעביד דמגלה בפניו את טענתו ואיכא ריעותא אם יחזור בו ולפיכך אית לי' למהרי"ט דלא מצי הדר בי' מהודאתו ורק שאינה חשובה הודאה מעלייתא לגבות עפ"י ממשעבדי.

והנה ה"נתיבות" שנחלק לקמן [ס"י ע"ט הנ"ל] על הקצות הנ"ל בסי' פ"א וס"ל דמה שהבע"ד אינו חוזר בו מחיוב לפטור הוא משום דכל שטוען טענת חיוב מידק דייק, ולא ס"ל למש"כ הקצות דהוא מטעם שהודאתו הוי כמי שנחקרה עדותו שפיר אויל לטעמי' הכא וס"ל דמכיון שליחיד מומחה יש כח לדון את הבע"ד שפיר הוי ההודאה בפניו כהודאה שאין יכול לחזור ממנה.

כתב הש"ך סק"ח: "ולענין דינא מ"ש הטור שמדברי הרא"ש יראה שאין חילוק בין יחיד מומחה לג' הדיוטות לכל דבר לפע"ד ליחא דלא השהו הרא"ש יחיד מומחה לג' הדיוטות רק לענין דין ולא

בע"ש היינו רק בדיני ממונות דאחיהבו למחילה והפקר ב"ד הפקר והוי כקיבלו עלייהו קרובים או פסולים אבל בחליצה דלא מהני קיבלו עלייהו קרובים אין דין בע"ש.

ובשו"ע אה"ע סו"ס קנ"ד בסדר הגט סעי' א' כתב דיש נזהרים מלסדר הגט בע"ש, ולא כתבו דאיכא איסורא, והיינו משום דס"ל דגט לאו דין הוא עיי"ש בסעי' ג' ובנו"כ, וע' ברכת המים בסדה"ג דמהר"ם דבשעת הדחק מקילין לסדר גט בער"ש ומשום דלאו דין הוא, ומ"מ לכתחילה ודאי דנזהרים ואולי מטעם שכ' התרוה"ד בשם א' מהגדולים.

ובכ"ז הביא מהר"ן וכ"ה בב"ח דטעמי דהירו' האוסר לזון בע"ש הוא כי היכי דלא ליתוי לאמנועי מצרכי שבת.

וצ"ל דמ"מ גזירת חכמים היא לאסור רק דין ולא שאר מילי ולפיכך תלה התרוה"ד ספיקו באם חליצה וגט הוי דין.

עוד מבואר בתרוה"ד דמה דדין האידנא בע"ש הוא מכח הפקר ב"ד הפקר והוי כקיבלו עליהו קרוב או פסול, וכונתו דמכין דאסרו לזון בע"ש הוי כמו דיין פסול, וכדי להכשיר פסול זה צריך שיקבלנו עליו, ובכח הפקר ב"ד הפקר עשאוהו כקיבלו עלייהו.

ובדרך אגב למדנו מדבריו דהפקר ב"ד הפקר נוהג בגדולי הדור אף כשאינו בא למיגדר מילתא אלא לתקנת הקהל, וע' לעיל סי' ב' בהג"ה, וכמש"כ שם על הסמ"ע סק"א.

ולפי"ז יל"פ דגם אם טעם הירו' הוא כמוש"כ הר"ן שהוא משום דלא ליתוי לאמנועי מצרכי שבת, הו"ל מכח האיסור כדיין פסול שצריך שיקבלו עלייהו.

אמנם ה"דרכי משה" והסמ"ע בסק"ג הבינו שלדעת תרוה"ד טעם האיסור אליבא דהירו' הוא משום דחיישנין

ע"ש) וכל מה דמהני יחיד מומחה הוא מדרבנן, ע"כ אית לי' לש"ך דחלוק דין מהודאה ומשום שכל היתרון שיש להמומחה הוא בפסק דין אבל לענין ההודאה שבפניו ולשראר הדברים אין נוספת בו מעלה כל שהיא מתוך מומחיותו שהרי א"צ לזה שום ידיעת המשפט ושום הכרעה, וכיון דמעיקר הדין בעי שלשה בהודאה לא החשיבו חכמים את ההודאה בפני יחיד מומחה כמודה בפני ג' שהרי לא נתוסף בו כלום וכמשנ"ת, משא"כ לענין בירור הדין שם נתנו למומחה דין כשלשה הדיוטות לפי שיועד את בירור הדין יותר מהדיוט.

אכן לרמב"ם שפסק להדיא דמה"ת חד כשר וא"כ נמצא שביחיד מומחה העמידוהו על דין התורה, וא"כ מסברא הוא כמו לשמואל ביחיד שאינו מומחה וכנ"ל, אכן בדברי הרמב"ם מפורש דל"מ ההודאה בפניו ככב"ד, ונמצא שמה שצירף הש"ך את דעת הרא"ש לדעת הרמב"ם לענין דל"מ הודאה ביחיד מומחה כוונתו לדבריו שניהם כך הוא הדין אבל ביסוד הדבר ודאי דחלוקים המה וכמשנ"ת.

סי' ה'

סעיף ב': אין דנין בע"ש ובעירו"ט ובהג"ה, ויש מי שכתב דעכשיו בזה"ז דנין בע"ש ובעירו"ט משום בטול מלמדין.

מקור הדברים הוא בתרוה"ד סי' רכ"ז, שדן בענין חליצה בע"ש ועירו"ט, והביא ששמע מא' הגדולים שהיה נזהר מלסדר גט בע"ש, ומסתמא טעמו הי' דחייש שמא מתוך טירדת היום לא ידקדק היטיב בדיני הגט, ולפי"ז ה"ה דיש להזהר בחליצה, וא"כ נמצא שאינו אסור מדינא, ולבסוף סיים דיש איסורא מדינא עפ"י הירו' שאוסר לזון בע"ש וחליצה דין הוא דמה"ט פסולה בלילה ובקרובים, ואע"ג דבסמ"ק כתב דנהגו להקל האידנא לזון

הוצרכנו לומר שהפקר ב"ד הוי כקיבלוהו, אכן אכתי צ"ע דלסמ"ע עצמו שהעלה לעיקר שטעם האיסור לרזן בע"ש הוא משום דשמא יטעו בדין מחמת טירדתן א"כ מדוע לא מהני קבלה.

ובאורים ס"ק ב' מבאר שכוונת הסמ"ע בקיבלו לרזן דין תורה דאז אסור לרזן שמא יטעה, אבל קיבלוהו בין לדין בין לטעות ודאי שיכולין לרזן, וכ"כ בנתיחה"מ בחידושים אות ב'. והיינו דכיון דטעמא דאסור לרזן הוא כדי שלא יטעו, ולכן אם קיבלו טעותם מותר.

אלא דצ"ע כיון דהר"ן כתב הטעם משום כבוד שבת והביאו הב"י וכ"כ בב"ח, ולדידהו לכאור' לא מהני קבלה לטעות, וא"כ מג"ל להקל מכה סברת התרוה"ד, שלא חלק בהריא על טעמו של הר"ן ולומר דמהני קבלה.

סמ"ע ס"ק ב' כתב שאף אם אין הדיינין טרודין בער"ש וכגון שיש להם אחרים שיטרחו עבורם מ"מ הבעל דין אין צריך לבא ע"כ, וכ"כ הב"ח, וביאור דבריהם דטעם הדבר שאין דנין בע"ש הוא דטרודין בהכנות לשבת וא"כ כשיש להם אחרים שיטרחו עבורם מצד הדיינין ליכא איסור לרזן בע"ש אבל הבע"ד יכול לסרב לבוא מפני טרדתו בהכנות שבת ואם הבע"ד באים מעצמם יכולים לרזן בע"ש, ואולם בספר ברכת המים (בסדר הגט דמהר"ם) סי' ד' כתב שמדברי הר"ן שהביא הב"י משמע דאפי' אם יש לדיינין אנשים אחרים שיטרחו עבורם, מ"מ אסור לרזן בער"ש ומשום דיש לחוש שמא מתוך הענין ימנעו מצרכי שבת וי'ט.

ועיין ריטב"א מו"ק דף ב' ע"א ד"ה ועושין. [וע' ברכי יוסף שדהה ג"כ דברי הכ"ח והסמ"ע], וע' ב"ח דאחר שכתב דבריו הנ"ל סיים: והא דכתב הר"ן בריש כתובות ומביאו ב"י דלקבל טענותיהם שרי אי אתו מנפשייהו אינו אלא

שמחמת הטיידא לא יצא הדין כראוי, וע"כ בדבר איסור וכן בגט יש-לחוש שמא יטעו מחמת טירדתו, ורק בדין ממון אפשר להקל שאף אם יטעו בממון מחמת טירדתן ויחייבו ממון שלא כדין הפקר ב"ד הפקר.

אכן לדבריו צ"ע, מדוע הוצרך התרוה"ד לומר דהוי כקיבלו עלייהו פסול, ותו דמשמע מדברי הסמ"ע דלא תלי מילתא כלל באם הדבר חשוב דין, ולכן כ' דבגט ודאי אסור דיש בו דקדוקים רבים ואילו בתרוה"ד מבואר דטעמא דאסור בחליצה הוא משום דהוי דין, ובגט יש שהקילו לומר דליכא איסורא ומשום דלאו דין הוא.

וראיתי ב"ענינים למשפט" [סנהדרין ל"ב] שהביא מהמאירי דטעם האיסור הוא משום כבוד שבת, וכנראה כונתו למש"כ הר"ן, והוסיף לתמוה לפי"ז על הגר"א שציין ע"ד התרוה"ד המובאים ברמ"א כאן לנאמן עלי אבא כר', וקשה דמה מהני קבלה, עיי"ש, אכן לפי מש"כ בכיאר דברי התרוה"ד א"ש, [ומ"ש שם עוד בשם תשו' הרשב"א לא נמצא כן שם לענין לרזן בע"ש אלא לענין הומנה בע"ש אלאחר השבת עיי"ש].

והנה לדעת הסמ"ע אסור לרזן בער"ש אף אם נתפייס הבע"ד, וע' ברכת המים בסדה"ג לר' מיכל ר' יחפס סעי' ד' אות ג' שלמד מדברי הסמ"ע אלו דלא מהני בזה קיבלו עלייהו, עיי"ש, ונראה לומר שטעם הדבר ונכון למ"ש הר"ן שטעם האיסור הוא כדי שלא ימנע מצרכי שבת מבואר דהוי זמן האסור לרזן ולפיכך לא מהני קבלה וכמו דפשיטא דבשבת ל"מ קבלה, וכ"מ בפרשה דמדמהו לשבת, והא דכתב בתרוה"ד דהאידיא הקילו לרזן בע"ש משום הפקר ב"ד הוי כקיבלוהו עלייהו, י"ל דעצם התקנה ודאי שיכולים גדולי הדור לבטלה אלא דבר מן האיסור הוי נמי דיינים הפסולים מכה האיסור, ולזה

אמנם לדברי הסמ"ע מיושב היטב דהא אליבא דהרי"ף דנלמד פסול סומא מלילה א"כ כשמדליק נרות בלילה כשר, ואילו לר"מ אפי' בנרות דולקין אין לראות נגעים בלילה (א) דהא א"א לראות נגעים בלא נרות וע"כ קרא אתי אף בנרות. (ב) דהא אפי' ביום המעונן א"א רואה כדרדשינן בגמ' וכ"ש בלילה בלא נרות, וע"כ קרא למעוטי אף לאור הנר. (ג) דהא מסקנת הגמ' במו"ק אמרי' דר"מ יליף ליה מדכתיב "לוי ולא לאורי וא"כ מפורש דאפי' לאור הנרות פסול בלילה, וכיון דקרא אתי למעוטי אף לאור הנרות א"ש הא דצריך דרשה מיוחדת ללילה ולא יליף מפסול סומא בא' מעיניו דרוצה לפסול בלילה אף בנרות דולקין דלא כרבנן.

סמ"ע סק"ז כתב בתשובת מור"ם שאם נחרצו שני הצדדים לדונם בלילה מהני דלא גרע מקבלו עליהן קרוב או פסול, וכתב הנתיבות סק"א דמ"מ לא תהני קבלה בלא קנין שיוכלו שנים לדונם בלילה לענין שתהא ההודאה בפניהם כהודאה בב"ד או לענין קבלת עדות דמאחר דבמידו דבעינן ב"ד דוקא אפי' בדיעבד לא מהני לילה נמצא דהוי תרתי לריעותא דלא מהני לו קבלה בלא קנין וכמבואר בס"י כ"ב ס"א בהג"ה, ע"כ.

ובספר ישועות ישראל חוקת המשפט סי' זה סק"ג חלק על הנתיבות וס"ל שאף לדעת הסוכרין לקמן סי' כ"ב דבתרתי לריעותא לא מהני קבלה בלא קנין מ"מ כשקבלו לדון בפני שנים בלילה לא מקרי תרתי לריעותא דלא מקרי ריעותא כל שאינה מענין הריינין.

וכוננת דבריו דמאחר דהטעם דלא מהני קבלה בתרתי לריעותא ביארו הרמב"ן ב"ב דף קכ"ח והר"ן ריש פרק זה בורר [הובא בקצה"ח סי' כ"ב סק"א] דבתרתי לריעותא הוי כמו גזומא ולכך

כשהדיינים טרודים כו', ע"ש, ומשמע ג"כ מדבריו שהבין דדברי הר"ן נראים כסותרים דבריו, וכנראה דהוא משום דלדברי הב"ח טובא הו"ל להר"ן למימר דיכול לבעול בחמישי דימצא דיין שאינו טרוד, ולכן כתב הב"ח דאינו מוכרח, דהר"ן רצה למצוא אופן שיכול לדון אף כשהוא טרוד, וכנראה דבעל סה"ג לא ניח"ל בכך ומשמע ליה מפשטות ל' הר"ן דלא שייך לדון כלל.

ועיין בתומים סי' ז' סק"ו, על הא דשתוי יין מותר לדון דיני ממונות, כתב הטעם דכיון דבד"מ בעינן שלשה ולא שכיח ששלשתן ישתו, והשחים שלא שתו ישיגחו על השתוי שלא יטעה בדינו.

ולפי"ז אולי יש מקום לומר ג"כ בנד"ד דאף אם לאחד מהדיינים אין מי שיטרח בשבילו בצרכי שבת יכולים לדון הדשנים שאינם טרודין ישיגחו על הטרוד שלא יטעה, וצ"ע.

סמ"ע ס"ק ז' יצא לחדש דכיון דפסול סומא ילפינן מפסול לילה לדין וסומא כב' עיניו הוי כלילה שאינו רואה כלום וכדפירשו הרי"ף ורש"י בסנהדרין, ולפי"ז אפשר דכשמדליקין נרות בלילה ויכול עי"ז לראות ולהכיר בנ"א הוי כיום ומותר לדון אפי' תחילת דין עיש"ה.

ולפי דברי הסמ"ע נ"ל ליישב קושיא עצומה של ה"תורת חיים" על דברי הרי"ף ורש"י דאם כדברי הרי"ף דפסול סומא ילפינן מלילה, ולכך הסומא בא' מעיניו כשר אפי' לתחלת דין דרואה יותר מכ"א בלילה א"כ ל"ל לר"מ ב' פסוקים בנגעים חד לפסול סומא בא' מעיניו ואיך לפסול ראיית נגעים בלילה תיסיג בפסוק אחד למעט סומא בא' מעיניו ונילף במכ"ש דפסול בלילה דהא בלילה רואה פחות מסומא בא' מעיניו [ועי' פנים מאירות מה שתיירן].

לאכול חצי שעה קודם לבריקת חמץ, ובסי' תרנ"ב כתב הרמ"א שאם התחיל לאכול חצי שעה קודם ע"ה צריך להפסיק מכיון שהתחיל באיסור ועיין בסי' ע' מחלוקת הרמב"ם והראב"ד באם צריך להפסיק מלאכול כשהתחיל קודם ק"ש של שחרית, ועי' שם בהגהות רע"א דלרמב"ם אף בלולב ליכא דין הרחקה חצי שעה.

ונראה לומר דס"ל לסמ"ע שאכן לא הרחיקו חכמים חצי שעה קודם לשאר המצוות אלא במנחה בלבד ומשום שמעיקר דינא זמנה הוא מחצות ואילך ונמצא שמאז כבר חל חיובו עליו ולכן חייבוהו חכמים להרחיק ולפרוש מדברים שבכחם לעכבו מהתפילה מחמת עיסוקו ועיין בסי' רל"ב שמתצות נאסר לרוב הפוסקים להתפלל שחרית לפי שכבר הגיע זמן המנחה ולדעת הפרי חדש בדיעבד יוצא אם התפלל מנחה מחצות.

ועוד נראה ליישב את הסמ"ע הדיקשה לו אמאי נאסר להם לישוב בדין מתחילת שעה שביעית והלא אף אם ימשכו וישבו בדין חשובים כעוסקים במצוה וקיי"ל דהעוסק במצוה פטור מן המצוה ונמצא שאז פטורים מדינא מן התפילה, ובכדי לתרץ קושיא זו כתב הסמ"ע דמאחר שמתחילת שעה שביעית הוא זמן המנחה מן הדין נאסר עליהם להתחיל לדון עד שיתפללו מנחה, וטעמא דהא דעוסק במצוה פטור ממצוה עוברת הוא רק כאם התחיל במצוה קודם שהגיע זמנה של המצוה האחרת שעוברת, אכן אם כבר הגיע זמנה של המצוה העוברת יעשנה בתחילה ורק לאחר מכן יעסוק באותה שאינה עוברת, ומה"ט נמי מבואר הא דהתנה בשו"ע בדין אם התחילו אין מפסיקין והוא דוקא כשיש להם שהות אח"כ להתפלל ולא פטרינן ליה מתפלה מטעם עוסק במצוה הוא משום דלפי שכבר חל עליו חיוב תפלת מנחה

יכול לחזור בו מאחר שלא גמר בדעתו בתחילה כיון דהוי גוזמא גדולה להכשיר שני פסולין לדיין, וס"ל לישוע"י דפסול לילה שלא שייך לענין עצמותו של הדיין אלא שהוא זמן שאינו יכול לדון בו אין זו גוזמא מצד הבע"ד שמקבל להכשיר פסול זה, ולא הוי גוזמא אלא כשיש שני דיני פסול בכשרות הדיינין לדון והוא דבר רחוק שיקבלם עליו לדון ולהכי מהני קבלת שנים לדונו בלילה ולא חשיבא כרתתי לריעותא.

ובספר מאזנים למשפט סי' ז' כתב שאם קיבל עליו גר לדון ביחידי לא מיקרי תרתי לריעותא למאי דנקטינן דבלא כפי"י יכול גר לדון לישראל, ומכיון שאין הפסול בגר בעצמותו אלא דאסור למנותו לשררה וזהו דוקא בכפי"י אבל בקבלוהו כיון שאינו כופהו נעשה כשר, ולא נקרא קבל עליו פסול ועי"כ גם אם קבלו כשנים לא מקרי תרתי לריעותא, ודו"ק.

סעיף ד': אין יושבין בדין מתחילת שעה שביעית אפילו לגמור הדין עד שיתפללו תפלת המנחה ואם התחילו אפילו תחילת הדין מפסיקין. וכתב הסמ"ע [ס"ק י"א] שאיסור מתחיל מתחילת שעה שביעית משום דאז זמן המנחה מן הדין וכמבואר באור"ח סי' רל"ב אלא שחכמים אמרו שימתין עוד חצי שעה עד שינטה השמש ויהא ניכר שמא יטעה בין תחילת שביעית לסוף ששית.

ותמה האורים לשם מה הוצרך הסמ"ע לטעם זה והלא אף אם אין זמן המנחה מן התורה עד חצי שעה שביעית מ"מ הרחיקו חז"ל ואסרום לישוב בדין חצי שעה קודם וכדאשכחן לענין איסור אכילה בחצי שעה שקודם למנחה קטנה.

וכמו כן אשכחן בשאר מצוות דיני התורה וכדאיחא בסי' רל"ה שלא לאכול חצי שעה קודם לק"ש של ערבית, ובסי' חל"א כתב המג"א שלא ללמוד ולא

אחת הוכיחו חכמים דסוכה שאולה כשירה דכלא זה א"א דמטי לכל אחד שוה פרוטה.

ואכן המנ"ח באיזהו מקומן תמה על דברי רש"י אלו דא"כ היאך יוצאים יד חובת ערבה או הכוית מצה שהרי אינם שוים פרוטה ולא היו לכם.

והנראה דודאי שפיר מיקרי בעלים אף על פחות משו"פ ומיקרי "שלו" אלא מאחר דישאל לא קפדי אהדדי בפחות משו"פ להכי לא חשוב כממון הנדון בדין שבין אדם לחבירו, שכל דיני טוען ונטען ושאר תביעות ממון נאמרו רק בדבר שיש בו שוויות ממון ולא בפחות משו"פ.

וראיה לזה ממש"כ הרמ"ה בסנהדרין (נט.) דלבני נח מאחר דלאו בני מחילה גינהו אישכתב דפחות משו"פ לגבייהו ממונא הוי, [ועיין כע"ז רש"י בע"ז עא:]. ומה"ט נמי ס"ל למתנ"א [ס"א א' בהלכות גזילה] דאף אם ידע ולא מחיל או דלא ידע דלימחיל פטור הגולן מהשבת הגזילה, וכ"כ הלבוש בנד"ד דכל שתובעו לדין אפחות משו"פ אף דבזה גלי דעתו שאינו מוחל מ"מ בטלה דעתו והיינו שלפי שאין אחרים מקפידים אינו קרוי ממון, ומכיון שכן שפיר מיקרי "לכם" במה שיש לו בעלות על הערבה שאינה שו"פ אלא שאינו קרוי ממון לענין הלכות ודיני ממונות שבין אדם לחבירו, ורש"י בסוכה הנ"ל כוונתו דמאחר דכל ישראל שותפין בסוכה זו להכי אותו שותף שאין לו בעלות בת שו"פ לא מיקרי דאית ליה חלק בשותפות.

ובזה תתורץ קושית השער משפט דהרי אף בגזל שהוא פחות משו"פ אית ליה לנגזל אצל הגולן דבר שהוא שלו אלא שא"א לרון עליו משום דבדיני ממונות אין דנים על פחות משו"פ ומש"ה כל שמצטרף בהדי ממון אחר שפיר מיקרי ממון וראוי לרון עליו.

מתחילת שעה שביעית לפיכך אין העסק בדין פוטרו מחיוב הפילה שנתחייב בו מכבר וצריך להפסיק, אלא דלפי"ז עולה שאם התחילו קודם לשעה שביעית א"צ להפסיק, [ועיין בהגהות "הר צבי" לטור שהביא את קושית האדר"ת דאמאי לא יפטרו הדיינים מחיוב תפלה מדין עוסק במצוה ומה שתרץ בזה ומה שהשיגו הגרצ"פ זצ"ל].

סימן ו'

בשו"ע אין הדיינים יושבים לרון בדין פחות משו"פ, ואם הוזקקו לשו"פ גומרים דינו אף לפחות משו"פ. ובסמ"ע [ס"ק ב'] כתב דהיינו אף כשתובע הנחבט לאחר גמ"ד טענה שהיא פחות משו"פ שומעין לו שהרי אם יזכה בתביעתו יזכה זאת מחיובו שחייב לתובע, והרבה מן האחרונים נקטו שבאם התובע תובע תביעה נוספת על פחות משו"פ ודאי דנזקקין לו שהרי הכל היא תביעה אחת, אכן הב"ח והלבוש כתבו שאין שומעין ואין נזקקין לתובע שמוסיף ותובעו תביעה נוספת על פחות משו"פ.

ב"שער משפט" הקשה מהא דאיתא כשבועות (לח.) דפרוטה מכמה סוגי תביעות ממון כפקדון, תשומת יד וגזל מצטרפת, ופרכינן איך תצטרף פחות משו"פ מגזל והלא כבר מחל לו עליו והיכי מצי תבע ליה עיי"ש.

ובספר ערך ש"י תירץ דאין אדם מוחל מחילה גמורה על פחות משו"פ אלא שאינו מקפיד לתובעה ולהכי שפיר מצטרפת תביעתו זו בהדי ממון אחר להחשב כתביעת שו"פ, והמהרש"ם בהסכמתו לספר זה סייע בכמה ראיות, למ"ש דאין זה מחילה ממש.

ולכא"ו יש להקשות על תרוצו הנ"ל מהא דמבואר ברש"י בסוכה (כו:): שאין נחשבת כלל בעלות ממון על פחות משו"פ ומהו דכל ישראל יוצאין בסוכה

לדיני נפשות ופסול לדיני ממונות, ראוי להיות נסמך לאותו דבר שהוא כשר לו דמיקרי ראוי לכל הדברים שהרי יכול להתחכם וללמוד אותו דבר שאינו בקי בו ויכול לחזור בתשובה, וראי' לדבר מרבי שסמך לרב יורה יורה ואל יתיר בכורות. ע"כ.

ובהגות הר"פ פערלא הקשה עליו, חדא דלא קאי כן במסקנת הגמ' אלא להיפך שלא התיר לו לראות בכורות מפני שלא ירדו לסוף דעתו, ולא מפני שלא היה בקי בזה, ותו דא"כ יכולים לסמוך גם את מי שאינו גמיר וסביר כיון שיכול להתחכם, ע"כ.

ותמוהין קושיותיו מאוד, דמה שהקשה דלא קאי כן במסקנא באמת לא מצד הדין חזרו בגמ' מזה אלא שהוכיחו מהמציאות שרב היה בקי מאוד בראיית בכורות, אבל לענין הדין ודאי יש להוכיח מההורא של הש"ס.

ומה שהקשה דא"כ גם מי שאינו מומחה יכול להסמך, ג"כ תמוה, והקצוה"ח לא כתב דמהני הא דיכול להתחכם אלא בדין שכתב הרמב"ם דצריך להיות ראוי לכל הדברים אף לדברים שאינו רוצה להורות בהם, ע"ז כתב דדין זה אינו אלא אם יש לו פסול בגוף לאחד מן הדברים דזה מונעו מלהסמך אף לדברים שראוי להורות בהם, לאפוקי אם מחמת חסרון לימוד וכדומה אינו מעכב להיות נסמך, אבל על הדברים שצריך להורות בהם בזה לא כתב הקצוה"ח שיכול להתחכם ומשום דודאי לא שייך סמיכה להורות בדברים שאינו בקי בהם עדיין ודו"ק.

סעיף ה': אם ראוהו כלילה אין הנים בעצמן דאין עד נעשה דיין. דעת הב"ח שהיה דינים שראו מעשה בשבת ויו"ט שהיא שעה שאין ראויין לדרון בה שהרי מדרבנן אסרום משום שבות נמי נעשו

ובזה הוא שנחלקו הסמ"ע והב"ח הנ"ל, שהסמ"ע ס"ל דכל פחות משו"פ מיקרי דאית לי' ממון בהדי חבירו אלא שאין בי"ד דנים עליו ולהכי כאן שרוצה שינכו לו חוב זה מחיובו לתובע שפיר נזקקין לו שהרי אין תובעה להרציאה, וכן ס"ל דכל שהתובע רוצה להוסיף תביעה קודם שנתפזר מושב הבי"ד הו"ל הכל בכלל תביעה אחת ושפיר מצטרפת תביעת הפחות משו"פ עם התביעה האחרת, והב"ח פליג אדינא בתרא וס"ל שכל שנגמר הדין שוב אין התובע יכול לצרף תביעת פחות משו"פ, בהדי התביעות הקודמות.

וראוי לציין שממש"כ התיבות [ס"ק אין] שאם בי"ד נזקק לפחות משו"פ בממון יש להם דין בי"ד לכל דבריו אף לענין הודאה והוחזק כפרן, מוכח שיש כח פסק מהבי"ד אף על פחות משו"פ אלא שדינא הוא שאין הם מחוייבים להזדקק לו.

וכן מבואר בריטב"א שמפרש למה דאיתא במחבר שאם הוזקק לשו"פ גומרין אף על פחות משו"פ בגוונא שהתחילו לדרון בדבר שחשבו שהוא שו"פ ונתברר לאחר מכאן שאינו שו"פ דדינא הוא דמכיון שכבר ישבו ונזקקו לדין זה גומרים, ומבואר נמי שיש כח פסק אף על פחות משו"פ.

סי' ז'

קצוה"ח ס"ק ב'. העלה דמש"כ הרמב"ם שהסמוך צריך שיהא ראוי לכל הדברים, לא אחי לאפוקי אלא פסול הגוף, דאם יש לו פסול הגוף לאחד מן הדברים כגון סומא שאינו ראוי לדיני נפשות אינו יכול להיות נסמך אף לשאר הדברים שראוי להורות בהם, אבל אותו שמצד גופו ראוי לכל הדברים אלא שאינו בקי באחד מהם, או שפסול מחמת עבירה לאחד מהם, וכגון עד זומם דממון שכשר

לכנוס דאע"ג דאסרו בירושלמי לרן בער"ש היינו דוקא המשא ומתן אבל קבלת הטענות מותר, אבל בשישי לא ישא, ומוכח להדיא דס"ל דבשבת ויר"ט אסור אף לקבל טענות, ומינה מוכח שכל הפוסקים [הב"י והב"ח הש"ך והסמ"ע] שהביאו לדעת הר"ן ס"ל דבשו"ט אסור לקבל טענות.

ומה דפשיטא לי' לתומים דאליבא דהתוס' מותרת קבלת טענות בשבת, עיין בש"ג שהביא התומים נקט שאף להתוס' עצמן הותר רק לקבל טענת בתולים דקטעין בעל שהוא לצורך הוצאת קול אך בטענות בעלי דינים בשאר דינים שפיר יש לאסור משום דאיכא למיחש שיכתבו הטענות ותו דאיכא משום ממצוא חפץ.

ונמצא שאף לתוס' איכא ראי' רק דבשו"ט מותר לקבול בענין טענת בתולים ולא בשאר דינים, ובר"ן מבואר שאף טענת בתולים אסור לקבל בשבת, ולהכי למדו והביאו הפוסקים מדברי הר"ן שאסור לקבל הטענות בשו"ט. ומה שהתיר הר"ן הוא רק קבלת הטענות בערב שבת.

ומצאתי ב"שועות ישראל" [ס' ה'] שהביא משמ"י דהסמ"ע והש"ך שכתבו בשם הר"ן שמותר לקבל טענות בשו"ט, וזה אינו שדברי הר"ן הובאו בש"ך וסמ"ע רק לענין עשו"ט, אבל בשבת הרי מוכח מהר"ן דאסור אפי' קבלת טענות.

אמנם מצאתי בדרישה אהע"ז ס' ס"ד על מש"כ הטור דהאידינא נהגו לכנוס ביום שישי וכתב הדרישה וז"ל אע"ג דאין דנין בשבת כמבואר באו"ח ס' של"ט י"ל דוקא דנין אין רשאין דהטעם שמא יכתוב וזה שייך דוקא כשפוסקין וכותבין פסק דין אבל לשמוע הטענות לא שייך שמא יכתוב עכ"ל וזהו כדברי התומים אמנם צ"ע דסותר עצמו מש"כ כאן בסמ"ע

עדים מחמת ראייתם ושוב אין נעשים דיינים.

והגר"י מקוטנא ב"שועות ישראל" העלה שחלוק לילה ולפי שלא חל עליהם כלל שם ב"ד ואף לא לענין קבלת עדות ולפיכך נחשבים רק כעדים ושוב אין נעשים דיינים ואילו בשכו"ט דשפיר נקראים ב"ד תחשב ראייתן כקבלת עדות עפ"י ב"ד ושוב יוכלו לרן עפ"י עדותן זו בחול ומש"ה ליכא בזה משום אין עד נעשה דין.

ונראה דס"ל לב"ח דבשו"ט אין הם חשובים כב"ד ואף לא לענין קבלת טענות וכן נראה לנקוט בדעת הסמ"ע דהנה התומים [ס' ה' ס"ק ב'] תמה על הסמ"ע שהביא משמ"י דהר"ן דבע"ש ועי"ט מותר לקבל הטענות כשנתרצו שניהם, ואמאי לא זכר שהתוס' והרא"ש והטור [אה"ע ס' ס"ד] העלו כולם דהאידינא דאין לנו ב"ד קבועים יכול לכנוס אף בשישי ואם תהא לו טענת בתולים יקבץ ג' ואפילו בשבת ויסדר טענותיו לפניהם, ומינה דכ"ש שבע"ש ועי"ט שרי לסדר הטענות בב"ד.

עוד הקשה התומים על הסמ"ע שנקט דהטעם שאין דנים בשו"ט הוא משום דחיישין שמא יכתבו הטענות, והוקשה לתומים דמהאי טעמא הו"ל נמי למיסר לקבל הטענות בשו"ט, וכדי ליישב עוצם תמהות התומים נראה דס"ל לסמ"ע דאכן בשו"ט אסור אף לקבל הטענות ורק בעשו"ט מותר לקבל הטענות ואם כנים אנחנו נראה שמדויק מה שהביאו הפוסקים את ההיתר לקבלת הטענות רק בעשו"ט ולא בהלכה הקודמת של דין שו"ט.

וראוי להביא כאן את דברי הר"ן בכתובות דכתב שאסור לישא ביום שישי משום דחיישין לאיקרורי דעתי' עד א' בשבת והוסיף עוד דמ"מ בחמישי מותר

סק"א דהגזירה שמה יכתוב "הטענות" ופסק דין וצ"ע.

והנה מש"כ דמדברי הר"ן מבואר דחולק ע"ד התוס' וס"ל דאף טע"כ אין מקבלין בשבת, העירוני דאין זה מוכרח, די"ל דבגוף הדין מודה הר"ן להתוס' אלא דס"ל דאף האידנא קבועין ב"ד בכל יום ודלא כתוס' והרא"ש, ולכן רק בחמישי מותר ומשום דבשישי קבועין ב"ד לקבל טענות משא"כ בשבת דאין קבועין, וכאן דס"ל דאיכא ב"ד קבועין בזה"ל ליכא התיירא דמכניף ג' לסדר הטענות, וצ"ע.ב.

סעי' ז', ו"א דבשונא ממש כו' או אוהבו ממש כו' אין דיניהם דין (טור), ע"כ. הבי' הביא מבעל העיטור שמתותן דהיינו אבי חתן ואבי כלה פסול לדין ומהר"ק מכשיר, וכתב בד"מ סק"ד דאף הבעה"ט לא פסלו רק לכתחילה דלא גרע מאוהב ושונא דפסול דוקא לכתחילה לדעת הא"ז והרמב"ם, עיי"ש, וכן פסק בהג"ה להלן סי' ל"ג סי' ו"ג' דבדיעבד דינו דין, ומשמע לכאן דהרמ"א נקט להלכה כהא"ז והרמב"ם דאוהב ושונא גמור דיניהם דין, וכדעת המחבר, אכן יש לדחות דגבי מחותן ס"ל למהר"ק דלא הוי כאוהב ושונא גמור, ולכן אף אם בעלמא נחמיר כדעת הבעה"ט מ"מ במחותן סגי אם נחמיר לכתחילה, ובדיעבד יש לצרף דעת הא"ז והרמב"ם.

ובסמ"ע שם סקי"ג ציינו הש"ך כאן סקי"ן כתב, ע' ד"מ כו' והכריע שם דבדיעבד אף בעה"ט מודה דדינו דין (כמ"ש כאן בהג"ה) והיינו משום דאינו אוהב ממש כו', ע"כ, וצ"ע דהא להדיא מבואר בד"מ דהטעם דמהני בדיעבד הוא משום דעת הא"ז והרמב"ם, ואולי כוונת הסמ"ע דמכיון דלמהר"ק לא הוי אוהב ממש לכן הכריע הרמ"א להכשיר בדיעבד עכ"פ בצירוף דעת הא"ז והרמב"ם, וכנ"ל.

ומלשון הרמ"א שם דלא הכשיר אלא בדיעבד משמע לכתחילה איכא איסורא, אמנם כאן בדין אוהב שאינו אוהב גמור הביא את דעת המהרי"ק דס"ל דליכא איסורא כי אם מדת חסידות, ונ"מ לענין אם יכול הבע"ד לעכב מלדונו, דלשי' המחבר שפסק כדעת הרמב"ם מבואר בב"י ובפרישה דיכול הבע"ד לעכב עליו מלדונו, [וע' חכמת שלמה], משא"כ לשי' מהרי"ק, [ואף לדעת הרא"ש דס"ל דאיכא איסורא לדעת הד"מ (ע' ד"מ הארוך) אפ"ה כתב בתשו' דא"י לעכב וכמ"ש הטור, דמ"מ אינו איסור אלא על הדין, משא"כ לשי' הרמב"ם שכלל כל אוהב ושונא בודאי יכול לעכב], ואולי דוקא גבי מחותן החמיר הרמ"א דיכול הבע"ד לעכב ומשום שחושש לשי' הבעה"ט דלדידיה הוי כאוהב ושונא גמור שבזה לכו"ע יכול לעכב, ורק לענין בדיעבד צירף דעת המהרי"ק להכשיר.

בש"ך סקי" ציין לתשו' מהר"ם מלובלין סי' ס"ג, ושם העלה דאוהב ושונא גמור לית מאן דפליג דמכיון דילפינן לפסולו מקרא פסול אף בדיעבד, וס"ל נמי דמחותן הוי אוהב גמור ולכן מפסיל אף בדיעבד.

ועוד הוכיח שם מקשיית הר"מ בפי' המשניות שהקשה כקשיית התוס' אמאי לא מוקמינן להא דיש שכשר להעיד ופסול לרדן באוהב ושונא, דס"ל דמפסיל אף בדיעבד דבלא"ה לק"מ, [וכ"כ בתומים סקי"ט], ויש לציין דבאור זרוע שזכינו לאורו שהוא המקור לרברי ההג"א שהביא הבי' דמכשיר אוהב ושונא בדיעבד בנה יסוד דינו על קשיית התוס' זו והוכיח דמדלא מוקי בגמ' מתני' באוהב ושונא ש"מ דבדיעבד כשר.

ועיי"ש בתשו' מהר"ם מלובלין שדחה מה שהביא הבי' מההג"א ולפי שאין ההג"ה מדוקדקת דפתח בתחילה בדין ג'

ולא חילק באוהב גופא בין גמור לאינו גמור וולהעיר שבגו"ד המהרי"ק לא נמצא ל' זה כלל, ופלא על החו"י שרייק וסתר ובנה על סמך ל' זה, אמנם מאחר שהסמ"ע מבאר שכוונת רמ"א שכתב "ולכן כו"י לדייק דדוקא בהני דפסילי משום מדת חסידות התירו בזבל"א לא מלאו לבו לחלוק על הסמ"ע.

וגדול א' שם בתשו' חו"י סי' ג' הסכים לדעת הסמ"ע, וכתב דהכי מפורש ברברי מהרי"ק דאיירי רק בהנך עובדי דפי' שני דיני גזירות, דמיפסלי התם רק ממדת חסידות, ואם איתא הו"ל למהרי"ק לאשמעינן רבותא דאף באוהב גמור מותר, עיי"ש.

אמנם יעוין בגו"ד המהרי"ק (שורש ט"ז) שזן באם הרב יכול לדון תלמידו, והביא מהנהו עובדי דפרק בתרא דכתובות דבהנאה כל דהו הוי אמרי פסילנא לך לדינא, וביאר דשאני התם שהדבר מוכיח שהיו עושין הטובה מפני שהיו רוצים לדון לפניו, ומהא דלא לידון איניש מאן דרחים ליה כו' הא לא הוי אלא הרחקה ומדת חסידות, ואח"כ הביא תשו' ריב"א והעלה דדעתו דבהנהו עובדי מיפסלי מן הדין ומשום שמוכח ממעשיהם שעושין הטובה מפני שצריך לדון לפניו, אבל מודה דהא דלא לידון איניש למאן דרחים ליה הוי רק מדת חסידות, ואח"כ כתב: "ועוד נלענ"ד דהא דאמר כו' אבל כשזבל"א עבורו וכן האחר בורר לו א' עבורו אפי' שזה בורר אוהבו גם האחר יבררו אוהבו ויתברר הדין עפ"י הדיין השלישי השווה לשניהם, ואפי' משום מדת חסידות אין כאן, דלא מבעיא בהך דלא לידון איניש כו' דודאי הדעת נוטה ומכרעת כדכתבתי, אלא אפי' ככל הני פסולים דהתם דא"ל פסילנא לך נראה דלא מיפסלי בזבל"א כו' וכדפירשתי, שהרי משנה שלמה היא בפרק ז"ב (דף כ"ג) זה פוסל דיניו של זה וזה פוסל דיניו

שישבו לדון וסילק א' עצמו כו' וסיים בדין אוהב ושונא, ולא מר בר רב אשי חתים עליה, גם י"ל דלא איירי באוהב ושונא גמור, עיי"ש, ואנו שהאיר ה' עינינו באור ורוע נראה שתורת אמת היתה כפי הב"י והד"מ, דיעוין בתשובת הא"ז (סנהדרין סי' ה') שהשיב על ב' שאלות האחת בדין סילק א' עצמו וכו' והאחרת בדין שונא, והשיב על ב' הענינים, ובדין שונא כתב להדיא דאף שונא גמור שלא דבר עמו ג"י כשר בדיעבד והוכיח כן מגמ' הנ"ל. [וע"ע א"ז פי' ז"ב סי' מ"ז].

וע' ר"ן סנהדרין דף כ"ט ע"א כתב ג"כ כדעת הא"ז דרק לכתחלה מיפסל אוהב ושונא, ומתוך כזה קושיית התוס' הנ"ל.

[וראיתי דבר תימה בפסקי הלכות להגרא"ז מרגליות זצ"ל (הבית אפרים) שנדפס בספר זכרון "אבן ציון" (ישיבת חברון תשמ"ז) עמוד צ"ו שכתב דהנמוק"י ס"ל דאוהב ושונא לא מיפסיל רק לכתחלה, עיי"ש, ודבריו תמוהין, דהנמוק"י לא כתבו אלא לענין ב' ת"ח ששונאים זא"ז, והביא דבריו הב"ח כס"י זה ותמה עליו במה שחילק בין אוהב לשני ת"ח כו', עיי"ש].

פע"י ז', בהג"ה, ולכן מותר להיות דיין כשזה בורר לו א' וזבל"א כי כ"א בורר לו אוהבו, ובסמ"ע סק"כ, הוסיף דקרוב או פסול מה"ת פסול גם בז"ב, כן איתא שם במהרי"ק והוא מהמשנה, ומשו"ה כ' מור"ם ולכן מותר כו' ור"ל ולכן כיון שאינו אלא מכח חסידות ולאפוקי אם היה פסול מה"ת פסול גם כזה בורר כמו קרוב.

ובתשו' חוות יאיר סי' ב' הו"ד בפ"ת סקט"ו] נסתפק האם דעת המהרי"ק להתיר בזבל"א גם באוהב גמור או דוקא באוהב שאינו גמור, שהרי הטעם שכ' הרמ"א שייך גם באוהב גמור, אך מל' המהרי"ק שהביא הסמ"ע שכתב "אבל קרוב או פסול מה"ת פסול גם לזבל"א"

דהא הוי בכלל הפסולים דמתני' ולהכי יכול לפוסלן, דדוקא בהנהו דמיפסלי רק לתחילה [ומ"מ יכול בע"ד לפוסלו, ע' מש"כ בע"ה ע"ד הרמ"א] ולא הוה בכלל שם "פסולים" דייק מהר"ק להכשירן בזבל"א, אבל אוהב גמור שאין דינו דין פשוט לכאור' דהוא בכלל שם "פסולים", [אכן החו"י נסתפק בזה, וכנ"ל, ולולא דמסתפינא הו"א דהחז"י לא ראה דברי מהר"ק בפנים, וכמוש"כ לעיל דכל ספיקו הוא רק מדיוק ל' הסמ"ע], וכן מבואר בלשונו שכתב "א"י לפוסלו משום הני טעמי דקלישי כו", דמבואר דרק מטעמי דקלישי דהנהו עובדי א"י לפוסלו.

אך לשי' המחבר דס"ל כהרמב"ם והא"ז דאף באוהב גמור דינו דין בדיעבד, א"כ מסתברא דבזבל"א א"י לפוסלו לדברי מהר"ק, וכמו"כ גבי מחותן דמבואר ברמ"א סי' ל"ג סעי' ו' דבע"ד יכול לפוסלו ומ"מ בדיעבד דינו דין, והיינו משום דאיכא דסברי דמחותן לא הוי כאוהב גמור סמך בזה ע"ד הרמב"ם והא"ז [וביארנו כ"ז בע"ה בדברי הרמ"א כאן, עיי"ש], א"כ לענין זבל"א א"י לפוסלו, כנלע"ד לפי המבואר בדברי מהר"ק, אלא דמהפוסקים הנ"ל אין נראה כן, ולא התייר מהר"ק לדעתם רק היכא דהוי משום מדת חסידות, ודבריהם צע"ג.

[וע' תשו' פמ"א ח"ב סי' קנ"ט הובאו קוטב דבריו בפ"ת סי' י"ג סק"ג, בענין דייני זבל"א שכ"א מתנה עמו שאם יזכה לו ע"פ ד"ת יטול שכר הרבה, והאריך שם דשוחד גמור הוא ואסור אף בזבל"א ויכול השני לפוסלו, וכן באוהב ושונא יכול לפוסלו, עיי"ש, ולהנ"ל ילע"י בנוטל שוחד לזכות את הזכאי דלמש"כ המנ"ח מצוה פי"ג דדיניהם דין אולי א"י לפוסלו, אך הב"ח בס"ט ט"ט כתב להדיא דאין דינו דין, וצ"ע. ויש להעיר דבגוונא דאיירי הפמ"א דמבטיח לו שכר אם יזכה לכאור' הוי נוגע ממש, ואין זה ענין לשוחד שנוטל בכל אופן אף אם לא יזכה דאז לא הוי נוגע ממש וצ"ע].

של זה דברי ר"מ וחכ"א בזמן שמביא עליהם ראייה שהם קרובים או פסולים אבל אם היו כשרים או מומחים אינו יכול לפוסלן, משמע דא"י לפוסלם כל זמן שהם כשרים או מומחים ואפי' אית בהו חד מהני טעמי דפסולי דריש פרק בתרא דכתובות כו' דאהא שזה בורר לו א' וזה א' קאי ומשו"ה א"י לפוסלו משום הני טעמי דקלישי דריש פרק בתרא דכתובות כו", עכ"ל.

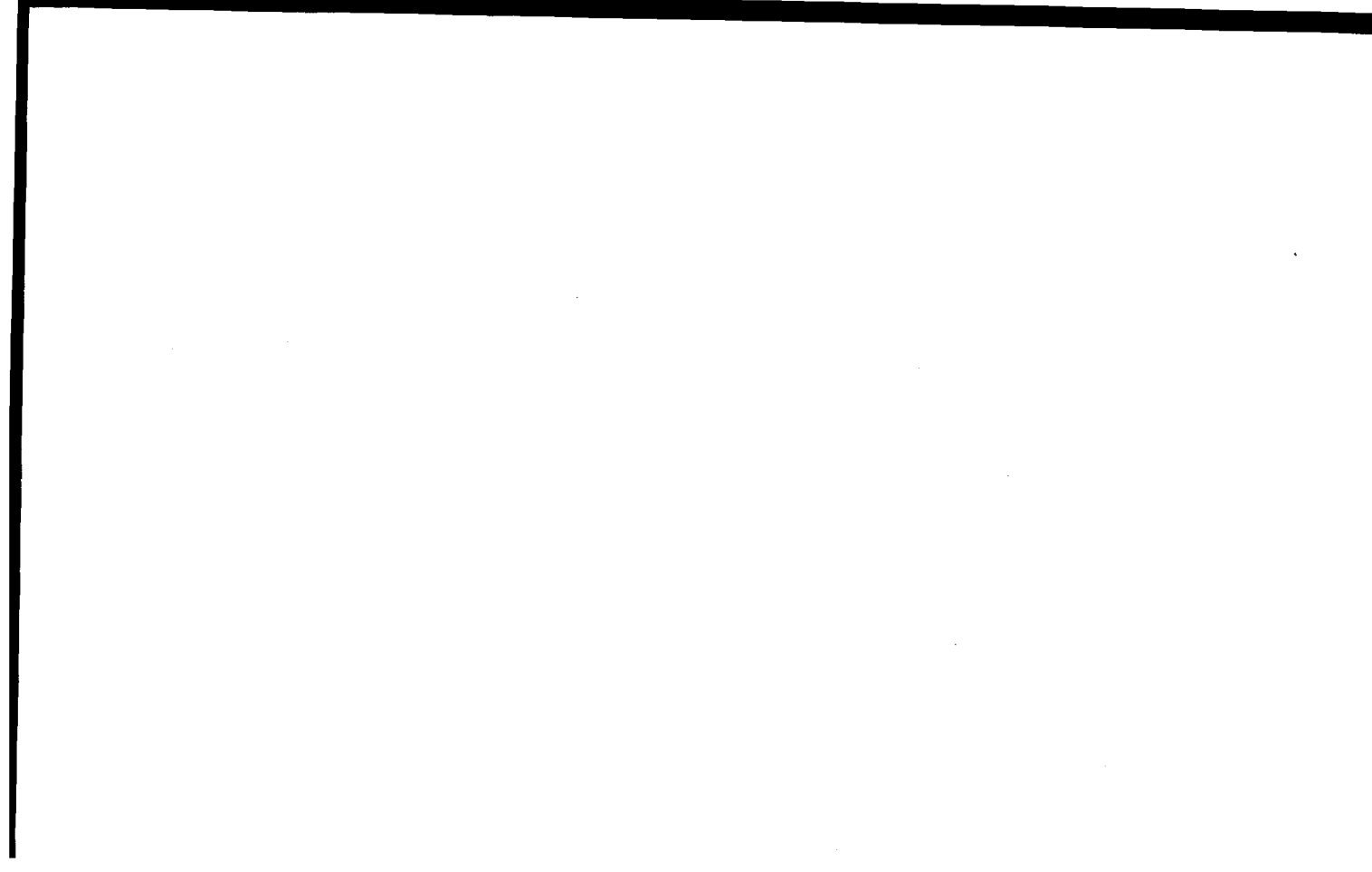
ומהפוסקים הנ"ל מוכח שהבינו בכונת מהר"ק במש"כ "ועוד כו'", דקאי על מה שביאר דאין בנידונו כי אם מדת חסידות, ובא להוסיף דלזבל"א ליכא אף מדת חסידות.

ולענ"ד דבריהם צע"ג, דהא מהר"ק בנה יסודו עפ"י המשנה בר"פ ז"ב, דחזינן דא"י לפוסלו מהני טעמא דקירוב הדעת, ואי נימא דמהר"ק איירי רק היכי דהוי רק משום מדת חסידות הא אף בלא זבל"א אין הכע"ד יכול לפוסלו כמוש"כ מהר"ק להדיא שם ובשורש כ"א [הביאו הב"י והד"מ סי' זה], ומוכח דמהר"ק איירי היכא דפסול מן הדין ויכול בע"ד לפוסלו, ומ"מ חידש דבזבל"א אין הכע"ד יכול לפוסלו.

ואע"ג דמהר"ק איירי בדומה להני עובדא דכתובות וכמפורש בלשונו, ובהא ס"ל למהר"ק (שורש כ"א, והובא בב"י רד"מ ובהג"ה) דלא מיפסלי מן הדין, לק"מ, דהא מהר"ק הכיבא שם תחילה שי' ריב"א דסב"ל דבהני עובדא מיפסלי מן הדין וע"ז כתב דאף לשי' זו לא מיפסלי בזבל"א, וזהו כונת דבריו במש"כ "דלא מבעיא בהך דלא לידון איניש כו' אלא אפי' בכל הני פסולים דהתם כו", והיינו דלא מבעיא בהא דלא לידון כו' דהוי רק ממדת חסידות אלא אף בהני עובדא דמיפסלי מן הדין לשי' ריב"א נמי לא מפסלי בזבל"א.

ואמנם באוהב גמור דפסול אף בדיעבד לשי' הרא"ש נראה דמיפסלי אף לזבל"א,

בירורי הלכה



בדין טעימה קודם קדוש ביום שב"ק וקודם תקיעות

לשתות מים קודם התפילה שהרי לא חל עליו עדיין חובת קידוש, משא"כ במי שחולה שמחמת כן הותר לו לאכול כזית פת אף קודם התפילה מהשתא חלה עליו חובת קידוש ושוב אסור לו אף לשתות מים לחודי' קודם שיקדש וכדאיתא בתה"ל"ד סי' רפ"ו, וכדפסק הבה"ל בסי' רפ"ט הנ"ל*.

וטעם הדבר כתבו האחרונים שמאחר שמתנאי הקידוש הוא שיהא במקום סעודה והמקדש שלא במקום סעודתו לא יצא יד"ת קידוש וע"כ כל מי שנאסר עליו לאכול פת או מיני מזונות בשעור כזית שהוא השיעור שדי בו כדי להחשב כקידוש במקום סעודה להכי לא חלה עליו נמי חובת קידוש.

ומהשתא אתי שפיר דכל שכבר התפלל שחרית שהותר לו לאכול כזית פת וכמבואר בסי' רפ"ו טעימה הותרה קודם מוסף משי"ה שפיר פסק המג"א שם דהבא לטעום חייב לקדש מתחילה, שהרי מאחר שהותר לו לאכול כזית פת שוב חלה עליו חובת קידוש.

אמנם מצינו למקצת הפוסקים רפליגי אמג"א בהאי דינא, שהרי העט"ז סי' פ"ט הביא משם הרש"ל דמותר לשתות קודם מוסף בלא קידוש, וכן בעיקרי הד"ט [אר"ח סי' י"ג אות ג'] כתב בזה"ל: "ועיין באגרות הרמ"ז דמיפשט פשיט ליה דהטועם בין יוצר למוסף בלא קידוש יאי ויאי, גם מהרז"ל מ"צ ור"מ בקק"י סיניא כתב לי זה ימים ושנים דרבו הפוטרים מלקדש את הבא לאכול בין שחרית

בבואנו לדון ולכבר מאימתי חל על כל אדם החיוב לקדש על היין ביום השבת מוצאים אנו מילי דסיתראי נינהו לכאורה, שהרי ממה שמצינו בבה"ל [סי' רפ"ט] שכל מי שהותר לו לאכול ולשתות קודם תפילת שחרית וכגון לרפואה וכדלעיל סי' פ"ט סעיף ג' פשוט שצריך לקדש מתחילה, וכן מבואר בתשובת "פרי הארץ" [אר"ח סי' ח'] מוכח שחובת קידוש חלה אף קודם שהתפלל תפילת שחרית, ומאידך ממה שנתבאר בשו"ע [סי' רפ"ט סעיף א'] שמותר לשתות מים בכוקר קודם תפילה מוכח שקודם התפילה לא חל עליו עדיין חובת קידוש וכדיהיב להדיא המחבר טעם זה, ועוד בה שלישייה הא דאיתא בסי' רפ"ו סעיף ג' דמותר לטעום קודם תפילת המוספין פירות או פת מועט והביא ע"ז כמשנ"כ משמי' דהמג"א שזה מותר רק לאחר שיקדש לפי שלאחר תפילת שחרית כבר נתחייב בקידוש.

וע"כ נראה ללמוד היסוד מדברי המג"א בסי' רפ"ו [ס"ק א'] שהוסיף על הדין הנ"ל שמי שרוצה לטעום קודם המוסף חייב לקדש מתחילה דמשום דרשאי לאכול מעט פת [ואפילו עד כביצה וכמבואר בס"ק ג'] להכי חל עליו חובת קידוש.

שמענו מדבריו שחובת קידוש היום חלה על האדם משעה שהותר לו לאכול מעט פת, ומעתה יושרו ההדורים והסתירות הנ"ל דלאדם ברוא שאסור באכילת פת קודם התפילה להכי לא חלה עליו חובת קידוש, ומאחר שכן רשאי הוא

* (עיין ב"כף החיים" [רפ"ט ס"ק ט"ז] שהתיר לשתות תה או קפה קודם התפילה לנוהגים כן כדי ליישב דעתם אף בלא קידוש, ובשם הי"כור לאברהם" כתב דאף לשתות חלב לרפואה קודם התפילה יכול לשתות בלא קידוש)

עמד על כך שהמחבר בשולחנו חזר בו מדבריו בכס"מ וסתם בסי' רפ"ו שמותר לטעום קודם תפילת המוספין והיינו אכילת פירות או פת מועט אפילו טעימה שיש בה כדי לסעוד את הלב ורק סעודה אסורה.

ובזה למדו המג"א והאחרונים מהא דסימן רל"ב ס"ג שקודם תפילת מנחה הותרה טעימה והיינו אכילת פירות או כביצה פת שאדם אוכלו בלא קבע, וה"ה נמי לנידון דידן, שמותרת טעימת כביצה פת קודם לתפלת המוספין ומש"ה חל עליו חובת קידוש וכמשנ"ה.

ולהלכה העלה בספר "זכור לאברהם" [אר"ח אות ק'] שמאחר שרכים והם הב"ח, והע"ת, המג"א, א"ר, ומהר"ם חאגיז נקטו דמיד לאחר תפילת שחרית חלה עליו חובת קידוש נקטינן כוותיהו וביחוד שיש לנו לשמוע למחמירים ולא לעשות מעשה איסור בידים והיא אכילה בלא קידוש המחויב להעשות לפי דעתם, ותו דלכו"ע [אף למקילים] אם קידש יצא וע"כ הכי אית לן למינקט להלכה.

אמנם המנ"ש [סי' ע"ז ס"ק ל"ד] כתב שכשעת הדחק וכגון דחליש ליבי טובא ואין לו יין או פת לקדש עליו רשאי לשתות או לטעום פירות בלא קידוש דבכה"ג רשאי לסמוך על דעת המקילים הנ"ל, וכ"כ בשע"ת [סי' רפ"ו ס"ק א'] והא"ר צ"ח בזה גם את דעת הראב"ד המקיל בפרק כ"ט מהלכות שבת ה"ו דמותר לטעום ביום השבת קודם קידוש.

ב. ומקום עמנו בזאת לדרן אף במה שהאריכו האחרונים בדין טעימה או שתי' קודם לתקיעת שופר, ואם רשאי לטעום או בלא קידוש, שהרי בסי' תרנ"ב מבואר שאסור לאכול קודם לנטילת לולב, ונסתפק המג"א שם דאם טעימה מותרת [וע"ע לו במש"כ בסי' רל"ה ס"ק ב' ובסי' תרצ"ב ס"ק ז'] ואכן התה"ד [סי' ק"ט]

למוסף דכל מאן דאמר דאין לקבוע סעודה בין שחרית למוסף לא חל עליו חובת קידוש, ומייתי בידיה זכירה דבהיותו רך בשנים דשדר למר אביו חד מרבנן פסק ארוך להוכיח שאין לקדש והביא ג"כ העדאת עדות משלוחי א"י שבכל א"י נוהגים שלא לקדש בין שחרית למוסף, ולכן עשה מעשה הרב מהר"א סגל אחי טוב שלו בלכתו אתו יחד בין שחרית למוסף לפקוד לשלום את הרב הזקן מהרש"א מהוקנים בעיר קסאלי ושתו קאו"י ומיני מתיקה בלא קידוש, ומאן דבעי להתמיר ולקדש אינו אלא הדיוטות כיון שאינו חייב לקדש, וכן איתא בא"ר [סי' פ"ט] משמ"י דהנחלה צבי.

ונראה דטעמייהו דרך כשהגיע הזמן שהותר לאדם לקבוע בה סעודה והיינו לאכול יותר מכביצה פת אז חלה עליו חובת קידוש היום ואשר ע"כ מאחר שקודם מוסף הותרה רק טעימה ונאסרה אכילת כביצה פת אכתי לא מטא זמן החיוב של קדוש והותר לטעום פחות מכביצה או פירות אף בלא שיקדש, ואמנם החולה שמותר לו לקבוע סעודה קודם תפילת שחרית חייב אף לדירהו לקדש קודם סעודתו.

והנה מהראוי לציין עוד לדברי הכס"מ [פרק ו' מהלכות תפילה ה"ד] שנקט שלפי הרמב"ם שמתיר טעימה קודם מוסף ואוסר אפילו סעודת ארעי, דאכילת פירות בשעור כביצה חשובה טעימה, אך כל שיותר מכביצה וא"נ כזית פת אכילת עראי מיקרי ואסורה.

ונמצא שמאחר שלאחר תפלת שחרית אסורה אכילת כזית פת לא יחול עליו חובת קידוש לאחר תפלת שחרית שהרי לא יוכל לקיימו במקום סעודה שלזה דרוש לפחות כזית פת.

אמנם ה"דגול מרובה" [סי' רל"ב]

ומ"מ מאחר שנתבאר שיש דיעות האוסרים טעימה קודם לתקיעת שופר, ואף אלו שהקילו לא התירו אלא במקום צורך גדול א"כ נמצא שחומר זה של איסור טעימה קודם לתקיעת שופר הוא קולו למי שרוצה לשתות תה או קפה בלבד קודם לתקיעת שופר שרשאי לעשות כן אף בלא קידוש, ומשום שלא חל עליו חובת קידוש מאחר שאסור הוא בטעימת פת או מזונות, וכמו שנתבאר לעיל שמה"ט מותר לשתות קודם תפילת שחרית, לפי שאכתי לא חל עליו חובת קידוש ומשום שאסור בטעימה.

וכן מצינו בספר "זכרון יהודה" [דף מ"ב] משמי' דהגאון מהר"ם א"ש דאדם חלוש יכול לשתות מים או קפה קודם לתקיעת שופר ואף בלא קידוש דמשום שאסור לאכול קודם תקיעת שופר לא חל עליו חובת קידוש והוי כמו קודם התפילה, והוסיף דתם אני ולא אדע מאין נשתרבב המנהג הזה לעשות קידוש ולאכול קודם תקיעת שופר, והלא קודם נטילת לולב ומקרא מגילה אסור לאכול ולמה תשתנה מצוה זו שהיא באה להזכיר את ישראל לפני אביהם שבשמים להתיר לאכול לפניו.

וב"שדי חמד" [מערכת ר"ה סי' ב' אות ל"א] ושמעתי שיש מקומות אצל אחינו האשכנזים שביום ר"ה אחר תפילת שחרית יוצאים רובם ככולם מביהכ"ו והולכים לבתיהם ושותים טיי [היינו כנראה בלא קידוש] והיה הדבר תמוה בעיני ולא רציתי לדבר להם ע"ז, ועתה השגתי שו"ת הד"ר וראיתי בסי' כ"ט אות צ"ח שכתב שהגאון מוהר"ר שמשון נהג כל ימיו ברי"ה אחר תפילת שחרית צוה לא' חלוש לקדש ולהוציא רביס יד"ח ואח"כ שתה הצדיק טיי ונתן לכר"כ בני"א לשתות ושוב אחר התפילה קידש שנית וכר' ויפה עשיתי שלא להרהר אחר המנהג וכר'.

נקט שנאסר לטעום קודם לק"ש ומגילה, והמג"א בסי' רל"ה ס"ק ב' יהיב טעמא למילתא דס"ל לתה"ד דטעימה אסורה קודם לכל קיום מצוה דאורייתא.

ודעת ה"בית מאיר" [הובאו דבריו ב"שדי חמד" מערכת ר"ה סי' ב' אות ל"א] שלפני מצווה דאורייתא דחמורה והדין לגבה שאם התחיל באיסור מפסיק ואף בדאיכא שהות, התם נמי טעימה אסורה, ומה"ט אסור לטעום אף לפני התקיעות.

והא לך לשון ה"בשמים ראש" [סי' ע"ד]: "ובשאר מצוות אסור לעשות סעודה קודם שיעשה המצוה אמנם טעימה בעלמא אין בה איסור, ואמנם ראוי לכל ירא שמים לחכב המצוה שלא להקדים לה דבר, וחלושים שא"א להם להמתין וגם א"א להם להתפלל בביתם עד אחר ההלל [דסוכות] מותרים לשתות ולטעום דבר מועט אבל לא פת, ויחזיק הלולב תחילה כדי לקיים מצוה בתחילה", והמשנ"ב [תרנ"ב ס"ק ז'] סמך להקל על הח"א וה"ב בכורי יעקב" המקילים ומתירים טעימה בעלמא קודם לנטילת לולב, והוסיף דמ"מ אין להקל בזה אלא לצורך גדול.

וב"מטה אפרים" [תקפ"ח ס"ב] הקיל למי שלכו חלוש ואין דעתו מיושבת עליו לתקוע או להתפלל עד שיטעום מידו שיעשה קידוש ויאכל כוית מזונות שיהא הקידוש במקום סעודה וישתה מעט קאו"י או תה לחזק לבו ומ"מ יעשה זאת בצינעא שלא ילמדו ממנו ע"ה להקל ביותר.

וב"שדי חמד" [מערכת ד' מינים סי' ג'] אות כ"ב הביא בשם שו"ת השיב משה שאף לאוסרים טעימה יש להקל בשתיה, ואפשר להביא רא"י לזה מהא דהתירו בסי' פ"ט לשתות מים קודם התפילה אף שהוא קודם ק"ש דאורייתא.

שהגיע כבר זמן ק"ש של ערבית אסור לאכול אפילו כשהעמיד שומר ותנא דמסייע לאחרונים אלו הוא המג"א בסי' תפ"ט [ס"ק י"א] דאסבר לדברי הרמ"א שכתב שאסורים לאכול משהגיע הזמן של ספירת העומר ולא קאטר מחצי שעה קודם לכן וכדסתם בסי' רל"ב ורל"ה לפי דאיירי הכא במקום שנהגו שהשמש קורא לספור ספירת העומר ולהכי הותר לאכול חצי שעה קודם לספירה וקמ"ל דאפ"ה לא הותר ע"ס זה לאכול כשכבר הגיע הזמן, וכן הוא בשו"ע הרב ולכא"ו מינה נילף נמי שאף שומר לא מהני להתחיל לאכול כשכבר הגיע זמן ק"ש של ערבית, [ועיי' במשנ"ב תפ"ט ס"ק כ"ג שמשמע נמי מדבריו דכשהגיע זמן לא מהני קריאת השמש ולא כמש"כ הוא עצמו בסי' רל"ה דשומר מהני אף לאחר שהגיע זמן ק"ש]. דאין לומר דשומר עדיף משמש דאדרבה מסברא יש מקום לומר דשמש עדיף דאומנותו הוא, וז"פ.

וע"ע בישועות חכמה [לבעל מסגה"ש] סי' ע' שכתב ג"כ דבק"ש דאו' לא מהני שומר, ובהגהות חוסן ישועות שם הביא דברי המ"ב הנ"ל ותמה עליו מכמה אנפין, עי"ש.

נמצא עכ"פ שלדעת המג"א והשר"ע הרב וכן הוא בכף החיים ובישו"ח הנ"ל שלא מהני שומר או קריאת השמש במצוה דאורייתא כשכבר הגיע זמנה.

ד. והנה באותן ימים שיש בהם הזכרת נשמות ויש שנהגו מכח מנהג שלא לאכול עד לאחר תפילת מוסף, ונהגו כן רק מכח מנהג אבותיהם בידם אפ"ה מאחר דמדין אל תטוש תורת אמן אסור לו לאכול כלל שוב לא חל עליו חובת קידוש ורשאי לשתות תה או קפה בלא קידוש.

ודין זה נראה ללמדו מדברי הבי"ח [סי' רפ"ו] שנקט דמדינא מותרת אפילו סעודה קודם לתפילת מוסף אלא דמכיון שכבר

חזינן מדבריו דמישב המנהג לשתות קודם התקיעות בלא קידוש, ואע"ג דהר"ר"ש נהג לשמוע קידוש מא' חלוש, מ"מ הקידוש לא הועיל שהרי אינו במקום סעודה, וע"כ צ"ל דס"ל דמצד הדין מותר לשתות אף בלא קידוש אלא דלרוחא דמילתא שמע קידוש מחלוש, ולכן נמי עשה אחר התפילה קידוש שנית.

וכן הגה"ק ממנוקאטש התיר לשתות תה וקפה קודם לחק"ש בלא קידוש וכתב שעדיף לעשות כן ולהאריך בתפילות ותחנונים מאשר לקצר ולגמור התפילות מיד אחר חצות [הובאה הנהגתו זו בספר "דרכי חיים ושלום" סי' תשט"ז] וכן הורה הגר"ז מינצברג ראב"ד דירושלים.

ג. והנה יש שרצו להקל ולהתיר לאכול קודם קיום מצוה דאורייתא ע"ס שיעמיד שומר שיזכורנו להפסיק סעודתו ולא ישכח לקיים המצוה, וכמו שפסק המשנ"ב בסי' רל"ה, [ס"ק י"ח] דמהני שומר לענין שיכול להתחיל לאכול אף כשהגיע כבר זמן ק"ש של ערבית.

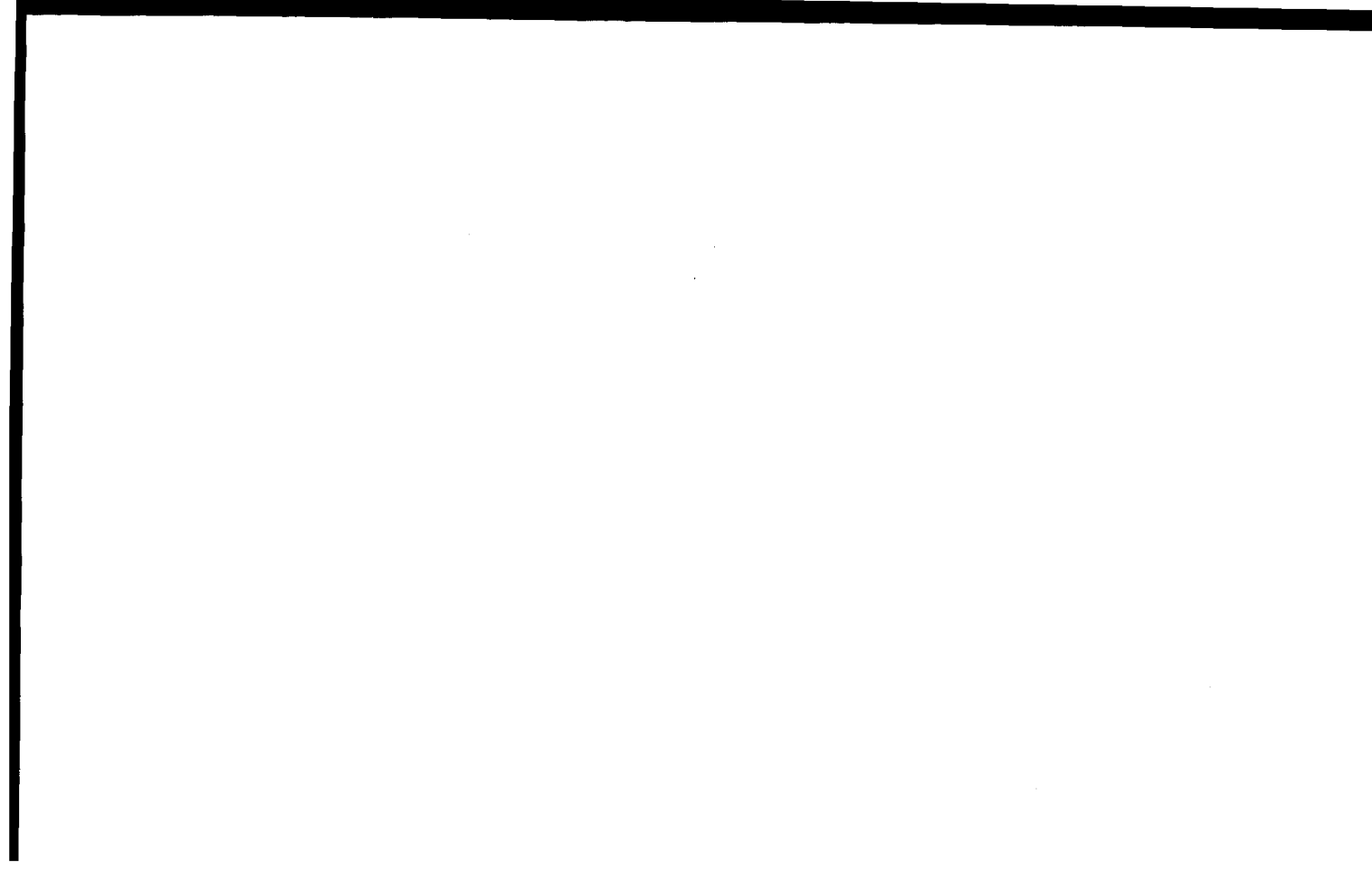
וב"שער הציון" [ס"ק כ"ב] הראה מקורו מסי' רל"ב ששם כתב הרמ"א שעכשיו נהגו להקל ולהתחיל בסעודה גדולה סמוך למנחה גדולה ואף בסעודה קטנה סמוך למנחה קטנה לפי שקורין עכשיו לביהכ"ס ולהכי לא חיישינן דילמא יפשע ולא יתפלל, ועי"ש במשנ"ב [ס"ק כ"ו] שדן באם מהני קריאת השמש כשכבר הגיע זמן מנחה קטנה, ומסיק להקל ומזה למד המ"ב דה"ה גבי תפילת ערבית מהני שומר [דשומר הוי כמו שמש שקורא לביהכ"ס] אפילו כשכבר הגיע זמן ק"ש, ולכא"ו ה"י מקום לחלק בין קודם למנחה שהיא מדרבנן לבין ק"ש שהיא מדאורייתא דאולי לזה לא מהני שומר כשהגיע הזמן.

אכן ב"כף החיים" [סי' רל"ה ס"ק ט"ו] העלה בשם האחרונים דלאחר

דס"ל לב"ח ככס"מ שטעימה היינו פחות מכזית, ונמצא שאינו יכול לקדש במקום סעודה, ולהכי לא חלה עליו חובת קידוש ולכן יכול לטעום אף בלא קידוש, אמנם מ"מ קשה כיון דמדינא מותר בסעודה הרי חזינן דהיכי דמדין אל תטוש אסור בסעודה ליכא חובת קידוש על הטעימה, א"כ ה"ה לדידן דפסקינן דאיכא חובת קידוש על הטעימה מ"מ נשמע עכ"פ מינה שאף בשאר ימים שאסורים לאכול מכח אל תטוש תורת אמך קודם לתפילת המוסף ומחמת כן נאסרה אף הטעימה לחודה, בזה לא חל עליו כלל חובת קידוש ואף מדינא מותר בשתיית תה או קפה.

נהגו הכל שלא לאכול קודם לתפילת מוסף שוב אין רשאי לאכול משום אל תטוש תורת אמך, והתיר למאן דחליש ליביה לאכול קודם תפילת המוסף, ומה שיש מקשים האיך יאכל קודם מוסף והלא אסור לטעום כלום עד שיקדש תירץ הב"ח שאכן צריך לקדש מתחילה.

חזינן מסדור דברי הב"ח שרק לאחר דמסיק שהחלוש מותר בסעודה קודם מוסף מדינא אז פשיטא ליה שצריך לקדש, ומוכח דמאן דלא חליש ליביה שאסור בסעודה מחמת דין דאל תטוש תורת אמך ומותר רק בטעימה אין צריך לקדש כשטועם, ונראה דהיינו משום



כתבי קודש



על תקופת שהותו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין בזעליחוב שבפולין וחלקו ביסוד כולל לעולי פולין בארה"ק בשנת תקנ"ז

פרק ג.

גם לאחר שנת תקס"א – עם סיום¹ תקופת שהותו המשווערת של מרן הרא"ש הגדול בזעליחוב והקמת משכן קדשו בסטאלין – המשיך מרן הרא"ש הגדול זיע"א בפעולותיו הק' למען עולי אה"ק.

עקב חילוקים בשיטת החסידות ומשנתה², בין הרה"ק רבי אברהם מקאליסק ובין הרה"ק רבי שניאור זלמן מליאדי זיע"א, נתחלקה ברייסיין, בשנת תקס"ג, העבודה למען עולי רייסיין באה"ק. הרה"ק רבי שניאור זלמן מליאדי שעמד עד כה בראש הפעילות בגיוס האמצעים לקיום כלל הישוב של עולי רייסיין – החל מכאן ואילך בפעילות לתמיכת אנשיו שעלו לאה"ק, ושבברוצת השנים נקרא בשם "כולל חב"ד"³.

שנות תקס"ג – תקס"ד היו שנים קשות לישוב באה"ק כיון ששותקה כמעט כליל מערכת גבנית הכספים ברחבי רייסיין⁴, והיה צריך להקים ברייסיין, מערכת גביה חדשה, לשם כך פעלו ברייסיין מטעמו של הרה"ק רבי אברהם מקאליסק זיע"א, השדרר"ס⁵ הרה"צ רבי

1. ראה קובץ באו"י י' עמ' פ"ט בהערה 39.
2. ראה קובץ יגדיל תורה, תשרי – כסלו תשמ"ז, ברוקלין ג.י. חוב" ס"ח, סי' י"ג בהערה 23, דברי הרה"ק בעל התניא והשו"ע זיע"א " ... ראש איז ניט א מחלוקת פון געלט, דאש איז א מחלוקת אין רוחניות ... מיר זיינען ביידע גישטאנען אצל רבנו הגדול המ"מ בראוונא ושמענו דברי א"ח היוצאים מפיו, וכאשר הלכנו מרבינו איך האב אזוי גינומען און זיי האבין אזוי גינומען...".
3. על תחילת יסודו של "כולל חב"ד" – ראה "זכרם חב"ד", ניסן תשמ"ז. גליון 2. במאמרו של הרב שלום דוב לויך, "אימתי וכיצד נוסד כולל חב"ד" עמ' 131.
4. "...אנ"ש היושבים בקודש זקנים עם נערים יתומים ואלמנות ותינוקות של בית רבן לפסוק היותם זה שנתיים..." (אגרת הרה"ק ר"א מקאליסק, משנת תקס"ה, אגרות בעל התניא, סי' צ"ח).
5. "...מכל אחינו היושבים בקדש, להפקיר נפשות רבות, זקנים ונערים, יתומים ואלמנות ותינוקות של בית רבן, לפסוק היותם זה שנתיים בקרב הארץ..." (אגרת הרה"ק ר"א מקאליסק להרה"ק הרלו"י מבארדיטשוב (כנראה משנת תקס"ה), שם אגרת ק' וש"ג).
- "...כי זה שנתיים אשר לא בא להם פרנסה מחוץ כידוע להם..." (אגרת הרה"צ רבי צבי הירש מהארק, מחורף תקס"ה, קובץ יגדיל תורה חוב' ג"ח סי' ג"ג).
- "זה שנחיים ימים אשר דורש לא ה' לה" (אגרת הרה"ק הר"מ מלעכוויטש משנת תקס"ו) (ראה להלן), נדפס לראשונה בס' תורת אבות הוצ' ישיבת סלונים, ירושלים תשכ"א עמ' רס"ג).
6. "...כן הראני השם בכל דרכיהם השכילו בעזה"ש, וה' גמר בעדם והסכים על ידם לחדש דבר ביסוד מוסד מחדש על נכון כל תמוט..." "...ועתה אהובי ידידי חזק ואמץ בה' עמך גבור החיל לחזק ולאמץ לבב חדשים וגם ישנים..." (אגרת הרה"ק הר"א מקאליסק להרה"צ רבי מאיר מביתאון, משנת תקס"ה, אגרות בעל התניא, אגרת צ"ו וש"ג).
- "הני תרי שלוחי יקירי רידן, החביבים עלי כבכת עיני... והכל יפה עשו בעתו ובזמנו כאשר צויתים לבקש לנו מנוח אשר יטב לנו בתיוקן מעמד מחדש לחקן ישיבתנו בקודש..." (אגרת הרה"ק הר"א מקאליסק, משנת תקס"ה, שם אגרת ק"ד).

צבי הירש סגל מהארקה⁶ והרה"צ רבי מאיר מביחאו⁷, במטרה לארגן מחדש את הגביה, כשהם מקבלים לשם כך את תמיכתם של צדיקים מוואהלין ומואוקראינה⁸, וברייסין את תמיכתו של הרה"ק רבי אהרן מוויטעפסק⁹, ממקורביו של מרן הרה"ק רבי שלמה מקארלין זיע"א¹⁰.

6. הרה"צ רבי צבי הירש ברה"צ רבי אברהם הלוי סג"ל מהארקה, עלה לאה"ק עם רבו הרה"ק רבי מנחם מנרל מוויטעפסק זיע"א בשנת תקל"ז, יצא כשר"ר בקיץ תקמ"ז וחזר לאה"ק בשנת תק"ן, רבו הרה"ק כותב עליו: אהובי אשר כנפשי באמת, מעולם ועד עתה חמדתי ופריו יהיה מתוק לחכם מפרי פיו ישבעון, ה"ה ידי"ע הרבני המופלא בחי"ר הותיק... הרה"ק רבי נחמן מברסלב התאכסן בביתו בטבריא בשנת תקנ"ט, והסכים על ספר "שבחי ירושלים" שנדפס בשנת תקנ"ט.
- כנראה שיצא לשליחות רגילה לפני תקס"ג, אך הרה"ק מקאליסק צירפו בשנת תקס"ג להרה"צ רבי מאיר מביחאו שנשלח ממיוחד לענין זה, כפי שכותב הרה"ק הר"א מקאליסק בשנת תקס"ה: "...גמרתו בלבי שלוח אליו אנשי לבבי... ושלחתי את ידי נפשי נאמן רוחי המופלג מו"ה מאיר נ"י... ונגלית לו תוכן נקודת לבבי באמת ושמתי דברי בפיו, וגם במכתב לאמור לידיד נפשי עוז הרב המופלג מו"ה צבי סג"ל נ"י כאשר הוא שם במדינת פולין מקורם, שיתוודעו שניהם יחדיו..." (אגרות בעה"ת. אגרת צ"ט).
- הרה"צ הרצ"ה חזר משליחותו זו בחנוכה תקס"ה, ובמכתבו בחורף תקס"ה הוא כותב: "...ומצאתי את שאהבה נפשי אדמ"ר עטרת תפארת ישראל הרב כהן צדק שיחי... ומסרתי לו המעות והפנקסים ומעמדים של כל אחד... וזה מאד שמח לבי על אשר זיכה ה' אותם להחזיק ישיבת הקודש אחר התמוטטה כידוע להם..." (קובץ יגדיל תורה, שם).
- חברו הרה"צ רבי מאיר מביחאו נשאר עדיין בחו"ל לצורך ענין זה של הקמת הכולל מחדש עד סוף תקס"ה, והגיע לא"י בחיילת תקס"ו.
- לאחר הסתלקות הרה"ק רבי אברהם מקאליסק, מינהו הרה"ק רבי ברוך ממעוזת זיע"א כמנהיג חסידי רייסין בטבריה, וכמסייע לו מינה את הרה"צ רבי מאיר מביחאו, (ראו קובץ יגדיל תורה חוב' ל"ט, וקובץ באו"י י"א עמ"ו כ"ז בהערה 51).
- הרה"צ הרצ"ה נסתלק ביום י"ב תשרי תקס"ח, ומנו"כ בטבריה, בנו הוא הרה"צ רבי שאול מהארקה זצ"ל ממנהיגי חסידי רייסין בטבריה.
7. הרה"צ רבי מאיר ברה"צ רבי יעקב מביחאו עלה לאה"ק כנראה עם עלייתו של הרה"ק הרמ"מ מוויטעפסק והרה"ק הר"א מקאליסק בשנת תקל"ז. מהחותמים על המכתב מטבריה כשבת תקמ"ז, נזכר במכתב מניסן תקמ"ז שניצל מהמגיפה שאירעה אותה שנה בטבריה, יצא לחו"ל כשר"ר החסידים בשנת תקמ"ט וחזר לאה"ק בשנת תקנ"א, יצא לחו"ל בשליחותו של הרה"ק הר"א מקאליסק בשנת תקס"א וחזר בשנת תקס"ב, ובשנת תקס"ג יצא שוב בשליחותו שבנדון, וחזר לאה"ק בטובת תקס"ו, לאחר שהצליח לארגן מחדש את קופת כולל רייסין, והביא עמו שקלי הקודש של שנת תקס"ה.
- כאמור היה ממנהיגי חסידי רייסין לאחר הסתלקות הרה"ק הר"א מקאליסק זיע"א.
8. הרה"ק בעל התניא והשו"ע זיע"א כותב במכתבו משנת תקס"ה: "ושאלתי מהם (השדר"ים הרצ"ה והר"מ הנ"ל) ואם תאמר להם נאכל, והשיבו לי שיש להם הבטחה נאמנה מהצדיקים דוואלין ואוקריינא על סך שיספיק להם כערך הנ"ל..." (אגרות בעה"ת סי' ק"ג).
9. היה מההולכים בשיטת החסידות של הרה"ק הר"א מקאליסק הרה"ק בעל התניא והשו"ע זיע"א כותב במכתבו הנ"ל: "וכבואם (השדר"ים הנ"ל) מוויטעפסק היתה רוח אחרת אתם ושלחו מכתב חרוץ מקהל גיבעתיע הנ"ל..." "...הנוסעים עם מכתב הרב דטבריא, ובראשם הזקן הידוע מעבר הנהר דוויטעפסק..." הכוונה להרה"ק רבי אהרן הלוי מוויטעפסק כי במכתב הרה"ק הר"מ מקאליסק להרה"ק בעל התניא והשו"ע הוא כותב: "וישמע חכם ויוסף לקח לקרב את ידי ה' הרב הזקן נשוא פנים מו"ה אהרן הלוי מוויטעפסק, כי זהו כבודו ית', להחזיקו ולהושיבו כבאשונה, כי העולם מכירים אותו מנעוריו עובד ה' באמת ובתמים..." (אגרות בעה"ת סי' נ"ח). עיין להלן הערה 24.
10. ב"מנחת אהרן" לנכדו הרב החסיד ר' אהרן לעווינטל זצ"ל נדפס לראשונה מכתב קודש של מרן הרה"ק רבי שלמה מקארלין זיע"א אליו, ופונה אליו בתוארים: "א"נ וידד ד' וירידי ה"ה האלוף הרבני החסיד המופלג ומפורסם ניצמד בקירות לבי כק"ש כמה"ר אהרן סג"ל נ"י".

התארגנות הגבאים והגובים החדשים בכל עיר, וחידושם של ה"תקנות"¹¹ לצדקת מעות א"י לקח זמן רב, ובנתיים עברו שנות תקס"ג ותקס"ד מבלי שיגיע לעולי רייסין באה"ק צרכי קיומם¹², ומצבם היה איפוא קשה ביותר¹³.

בשעה שברייסין הופסקו, בשנים אלו הפעילות למען א"י, הרי שבוואהלין היתה התמיכה בעיצומה¹⁴, מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א שהיה ממניחי היסוד לעולי פולין – וואהלין בשבתו בזעליחוב שבפולין, המשיך בגיוס הכספים לעולים אלו גם בעת שבתו בסטאלין שבפולסיה, וכנראה שעקב כך צירף את אזור פולסיה, השוכנת בין ליטא ורייסין שבצפונה לוואהלין שבדרומה, לפעולות של החזקת עולי פולין שכאמור כללו בין היתר גם את וואהלין.

במסגרת מאמציהם של השדר"ם, לארגן מחדש גזברים, גובים וגבאים שיפעלו ברייסין בהתאם להוראות שקיבל מהרה"ק רבי אברהם מקאליסק זיע"א, יש לשער, שפנה בתחילת שנת תקס"ה¹⁵, אל מרן הרא"ש הגדול מסטאלין שיפעל בהנחת היסוד החדש.

כן יש לשער שמרן הרא"ש הגדול מסטאלין נבחר באותה שעה לעמוד כאחד מראשי

11. חידוש התקנות שנהוגות היו מקדמת דנא, בעיקר ענין נתינת צדקה לקופת א"י מדי שבוע שנקרא "וואכער", שהותקנה כשנת תקמ"א ע"י הרה"ק רבי ישראל מפולוצק הרה"ק רבי ישכר בער מליבאוויטש והרה"ק רבי שניאור זלמן מליארי: "ועוד ראינו לגזור גזירה שיה לכלל נפש מן המתנדבים בעם, ליתן דבר קצוב מדי שבוע בשבוע לקופת אה"ק... (אגרות בעה"ת סי' ה') וראה במכתבו של הרה"ק הר"ן מלעכוויטש (מחורף תקפ"א, תורת אבות, עמ' רס"ד) "ולרובם ככולם הי' [הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש זיע"א] אזהרתו נורא לכל הפחות שלא יעבור עליהם שבת אחת באיחור ונדחתו חלילה בתשלומי ה"וואכער" מכל שבוע ושבת..." וענין הדלן במכתב הרא"ש הגדול מסטאלין (לאחר שנת תקע"ב) "ומהיום והלאה יסלקו בכל שבוע ושבת..."
12. במכתבו של הרה"ק הר"א מקאליסק בראשית שנת תקס"ה: "ברם מצער נפשי מדוחקא ודצבורא נפשות אבינו הארץ ומרוב לחץ חובותינו שלא יאומן..." (אגרות בעה"ת סי' צ"ח). "וכל משא העם הזה עלי היו כולנה להיות לזרין ומאכילין לכל אחד חיות נפשו בקודש, והשתרגו עלינו עוד חובות לבד עולות חובות רבים ועצומים המוטלים עלינו מכבר..." (שם. שם).
13. מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א כותב במכתבו (משנת תקס"ה – ראה להלן): "תעירו ותעוררו לבככם לחוס ולרחם על עניי ארצינו ארץ החיים, למאיש ועד אשה מעולל ועד יונק... וכמרו רחמיכם המרובים..." "עוד שמעתי מאדמו"ר הנ"ל (הרה"ק הר"ם מקונוין זיע"א) בשם הסטאלינער, (מרן הרא"ש הגדול מסטאלין) בדרך צחות, אין ארץ ישראל קריגט מען א פייג פאר א גראשין נאר א פייג האבן זייא א גראשין" (ספרן של צדיקים מערכת ל"ג, אות ה') יתכן שמאמר זה נאמר ע"י מרן הרא"ש הגדול מסטאלין בתקופה האמורה.
14. מרן הרא"ש הגדול מסטאלין כותב במכתבו האמור: "יהנה עד הנה עזרונו רחמי ולא עזבתו חסדי, אשר בכל גבולינו סביבותינו על שדה הארץ יחשב גאולה תהיה, מתאמצים ומתאזרים ומתחזקים בנדבות הגונות ועצומות, לעזרת ה' בגבורים, גבורי כח עושי דברו בארץ הקדושה".
15. הרה"ק רבי אברהם מקאליסק זיע"א כותב בחורף שנת תקס"ה: "יחזיקו נא ידי הגבאים והמאספים והמתאמצים בצדק בכל עיר ועיר וסביבותי וגבולי... והם ימסרו מפרי צדקתם יפה יפה ליד מאהבי נפשי הגובים הנאמנים... והם יביאו את כל שקלי הקודש ליד גזברי הקודש אשר הודעתי במכתבי לידיד נפשי השדר"ר מו"ה מאיר [מביחאון] נ"י וכאשר שמתי בפי ידי השדר"ר מוסר כ"ז [נרו יארין] כן יקום וכן יהי', ומיד הגזברים יגיע לידנו על כנוה בעזה"י ע"י שליחנו מדי שנה בשנה תמידין כסדרן..." (אגרות בעה"ת סי' צ"ח). מכתב זה נשלח כנראה לאחר תנוכה בחורף תקס"ה, כי "השדר"ר... מוסר כ"ז" נזכר גם במכתב של הרה"צ רבי צבי הירש מהארק"י זיע"א, שנשלח גם ע"י שד"ר זה: "כאשר יספר לכם הכל השד"ר המופל"י... ונתכתבה בחורף תקס"ה לאחר תנוכה. (מובא בקובץ יגדיל תורה, חוב' נ"ח סי' נ"ג). ונראה כי במכתבו זה עדיין לא הוחלט על ראשותו של הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש זיע"א, וכאמור במכתב הגבאים יעבירו את

המפעל ברייסיין, כיון שזה שנים שעסק בעניני אה"ק¹⁶, תחום השפעתו הק' שהיתה פרוסה בליטא וברייסיין¹⁷ וקרבתו הגיאוגרפית אליהם, ושיטתו הק' במשנת החסידות¹⁸ על אף שהמשיך בד בבד בפעולתיו הק' למען עולי פולין — וואהלין¹⁹.

הכספים לגובים, והגובים לגוברי הקודש, והגובים לירי השדרים, ולא מוזכר כאן לא ראשות על מעות א"י ולא שמו של הרה"ק הר"מ מלעכוויטש זיע"א.

וכנראה שאו, בחורף תקס"ה פנו אל מרן הרא"ש הגדול מסטאלין לקבל עליו ענין זה של פעילות למען עולי רייסיין, והוא פנה מיד במכתב קודש.

רק במחצית השניה של שנת תקס"ה מינו את הרה"ק הר"מ מלעכוויטש זיע"א כעומד בראש הפעילות ברייסיין, וכפי שמציינים זאת הרה"ק הר"א מקאליסק והרה"צ הר"מ מביחאו במכתביהם משנת תקס"ו, וכך נראה שמיד בתחילת שנת תקס"ו (ראה להלן) פנה הרה"ק הר"מ מלעכוויטש זיע"א במכתב קודש בענין זה.

16. משנת תקנ"ו, וחלקו ביסוד כולל לעולי פולין, ראה קובץ באו"י ז"א. עמו ק"ט ואילך. נראה שלמרן הרא"ש הגדול מסטאלין היו קשרים עם גדולי החבריא שעלו עם הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטעפסק זיע"א, כך למשל גם העתיק מדבריהם הקדושים, בסה"ק בית אהרן דף ב' ע"ד, כד"ה אחת דברתי להודיע כל הקטע עד והבן לטוב, נדפס בשמו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין ורשום עליה כמותרת: "עוד העתקנו מכתבי הק' של הרב הק' הגל", ובאמת אין זה אלא מכתבו של הרה"צ רבי אהרן אריה ליב בהרה"צ רבי משה, הנקרא "ד' ליב הענעליש" שנשלח מצפת (אולי בתקמ"ו לפי סדר המכתבים בלקוטי אמרים) אל בנו הרה"צ רבי שמואל זצ"ל ונדפסה בלקוטי אמרים בחלק המכתבים מכתב כ'.

כן ידוע שמרן הרא"ש הגדול שלה מאנשיו לעלות לא"י, עיין קובץ באו"י ט', עמו ק"א הערה 16. כגון בהורדוק — תלמידיו הרה"צ רבי שלום מהורדוק ראה בקובץ באו"י ח' והרה"צ רבי אהרן מהורדוק — ראה להלן, וכן בהורדונא שבליטא עיין בהורדוק ראה בקובץ באו"י ח' והרה"צ רבי אהרן עיין במכתב — קדשו (אגרת בעה"ת סי' ק"ז) אל הרה"ק המגיד מקוויניץ זיע"א. באגרות בעה"ת שם

18. עיין במכתב — קדשו (אגרת בעה"ת סי' ק"ז) אל הרה"ק המגיד מקוויניץ זיע"א. באגרות בעה"ת שם בהערה, הוא משער שתאריך המכתב הוא בין תקס"ג — תקס"ו, כי מוזכר כאן "בני הילד אהרן" הוא מרן הרה"ק האדמו"ר הזקן זיע"א, שנולד בשנת תקס"ב, "ובתי מרת פעריל ובעלה ובני שיחור", ובעלה הרה"ק ר' אהרן בן הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש נסתלק בשנת תקס"ו, ואילו בברכת אהרן עמו זצ"ל הוא משער שתאריך המכתב הוא לאחר שנת תקס"ו, מפני שאין הוא מוזכר במפורש את שם בעלה הרה"ק רבי אהרן, וכנראה שכונתו לבעלה מזו"ש ה"ה הר"ר ישראל מאוסטרא עי"ש. נראה שיש לקבוע תאריך המכתב, או בסוף תקס"ב או בתחילת שנת תקס"ג, שאז היו בעיצומם חילוקי הדעות בשיטת החסידות בין הרה"ק הר"א מקאליסק לבין הרה"ק בעל התניא והשו"ע, שהתחילו בשנת תקנ"ז לאחר שנדפס ספר הק' לקוטי אמרים בסלאוויטא בשנת תקנ"ז, ולא מצאנו לאחר שנת תקס"ו שנוקדו צדיקים לענין זה, ומכיון שלא נמצא במכתב שום רמז מענין מעות אה"ק, שחילוקי הדעות בענין זה התחילו בשנת תקס"ג הרי יש לומר שתאריך המכתב קודם לכך.

וגם מה שכתב מרן הרא"ש הגדול מסטאלין שם על "האיך שנעשה השדוך [בין הרה"ק בעל התניא והשו"ע] עם הרב הגאון הק' שיח"י [הרה"ק רלו"י מבאדיטשוב]" המכוון לשידוכי נכדיהם הרה"צ רבי יקותיאל ולמן בהרה"צ רבי יוסף בונים חתן הרה"ק הרלו"י מבאדיטשוב, עם הרבנית מרת ביילא בת הרה"ק רבי דוב בער בן הרה"ק בעל התניא והשו"ע זיע"א, מתאים גם לתאריך המשוער, כי השידוך נעשה לאחר כסלו תקנ"ט (כיון שבמכתבו של הרה"ק בעל התניא אל הרה"ק מבאדיטשוב לאחר יציאתו מהמאסר אינו מתארו "מחותני" והחתונה התקיימה בסיון תקס"ד (עיין מאמרו של הרי"ה יושע מונדישין בטאון חב"ד ניסן תשל"א, גליון 14) ומסתבר לומר כי בהזכרת השידוך ע"י מרן הרא"ש הגדול משמע שהיו עדיין בתקופת האירוסין.

19. עיין בהערה 14, ובמכתב שפנינו הוא כותב: "היות שנמצא בכל עיר... מחלוקת קרה ועדתו, שירצו גם הם בכהונה גולה לעצמם ולטובתם... ויתרשלו ידי המחזיקים במצוה זו בטענת עניי עירך..." בקטע זה יש אולי רמז שהמפריעים לפעילותו של מרן הרא"ש הגדול ברייסיין, התנגדו בתואנה שמרן הרא"ש הגדול תומך שנים רבות בכלל וואהלין.

מ"ן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א פנה מיד באותה שנת תקס"ה²⁰ באגרת קודש²⁰ לליטא ורייטין:

להשרידים אשר ה' קורא להם, אילי הצדק ממע ה' להתפאר, עם ה' [אלה] ומארצו יצאו ודרשו טוב הארץ מאהבה, רצון קנם בהונם ואונם, רב חסד ואמת נפגשו צדק, הלא המה אהובינו אחינו בני ישראל, מרחמים וגומלי חסדים, המופלאים וגנדיים וגרביים יראים ושלמים הם אנשי מעשה בכל מקום שהם ה' עליהם יחיו.

יהי שמם לעולם חמדה טובה וגנוזה להם חמדות, המה על נדיבתם יקומו נדיכי עם אלקי אברהם יהיה בעורם, וכצנה רצון יעטרם כעימורי ועיטופי מצוה, עד ביאת גואל צדק [כיר"א].

בראש כל אמי"ר אמירה תמה ונעימה, ויהי נועם ה' עליהם במעשה ידיהם [כונגהם], ויהי צדק אזור מתניהם, ואמונה להיות[ם] קשורים בקישורי עבותות אהבה, אהבת אמת תיכון לעד ולעולמים, למען ירכו ימיהם ושנותיהם בטוב ובנעימים, גם בניהם עדי עד ישבו ישרים את פניהם, נעימות בימינם נצח, הון ועושר בביתם וצדקתם (עומדת) לעד יושבים לנצח, ויגברו קרנם ומולם למעלה למעלה כ"ר אמן.

הסכת ושמע ישראל וישמע אליכם ה', ברוך ה' אשר קדשנו בקדושת ארץ ישראל, אשר אורה [ב]אור תורה פרושה בהירה היא בשחקים, ארץ חמדה והמורה לצדיקים, אשר זיום למעלה כראי מוצקים, ועדת קדושים אשר בה' אלקים חיים דבקים, אשר באמת כל

20 במכתב זה מזכיר מ"ן הרא"ש הגדול מסטאלין את המכתב של הרה"ק הר"א מקאליסק, שנכתב כאמור בחורף תקס"ה, עיין להלן הערה 21. עת כתיבת מכתב זה קודמת למכתבו של הרה"ק הר"א מלעכוויטש מססלו תקס"ו, כי מ"ן הרא"ש הגדול כותב: "וראיתי שאין ביניכם מי שיעורר אתכם משנית תרדמתכם".

נראה גם שמ"ן הרא"ש הגדול מסטאלין עסק בשנה ההיא בענין זה של גיוס כספים למען עולי אה"ק, "כשקיבל הרב [הרא"ש הגדול מסטאלין] בשנת תקס"ה נדבה הגונה לחלקה לנצרכים, אמר בזה הלשון: כל זמן שיכולים להטיב לבר ישראל, בכוחו ובמוחו ובאבריו של הקב"ה שחנני מוטל עלי לעשות", (מתוך כת"י שבארכיון המכון, ושם רשום שנת תקס"ה, בברכת אהרן עמו"ל ל"ה רשום מאמר זה אך השנה היא תקס"ד), ואולי יש לכך קשר לפעילותו למען גביית מעות אה"ק בשנה ההיא.

20 אדפס בשה"ק "בית אהרן" דף קנ"ה, כשמעליו כותרת "עוד מכתבי ק' מאדמו"ר זצ"ל", ולאחר מכתב זה נדפס עוד מכתב ממ"ן הרא"ש הגדול מסטאלין בענין התמיכה לאה"ק, ובסימומו מכתב ממ"ן אדמו"ר הזקן זיע"א גם בנושא התמיכה לאה"ק, כנראה שמכתבים אלו הושמטו בטעות בעת ההדפסה בבראדי בשנת תרל"ה, ולא נדפסו במקומם, וע"כ הוכנסו לסוף הספר.

הכותרת האמורה מטעה לחשוב שכל המכתבים הם ממ"ן אדמו"ר הזקן זיע"א, כיון שאין כל סימן לזהות את כותביהם כשהחתימות אינם מועתקות בפנים, ואכן ב"חיתב הארץ" ירושלים תרנ"ז, דף ע"ו, טעו והדפיסו שלשה מכתבים אלו כשמעליהם מופיע כותרת: "מכתבים מהרה"צ מו"ה אהרן זצ"ל מקרלין מ"ם בית אהרן".

בברכת אהרן עמו"ר ע' תוקן טעות זה ונדפס מכתב זה כשבראשה נאמר: "אגרת הקדש שכתב רבינו הרא"ש מסטאלין זצ"ל לאנשי שלומינו, על אודות מעות ארץ ישראל". בהעתקי כהה"י שבארכיון המכון מופיע מכתב קודש זה בכתבי מ"ן הרא"ש מסטאלין זיע"א, ובראשה נרשם: "זה המכ"ש שלח מכתב מעות אה"ק".

כאן נדפס המכתב כפי שנדפס בשה"ק "בית אהרן" עם תיקונים ושנויים קלים שמצאתי בהעתקי כהה"י ובהשוואה ל"ברכת אהרן" ומופיעים בסוגריים מרובעות.

קטעים מנוסח המכתב שלפנינו הועתקו ע"י החסידים בטבריה במכתבם בשנת תקע"א שנדפס בקובץ יגדיל תורה חוב' נ"ח.

התורה והמצוה וחיי בית ישראל חיי עד בארץ החיים קשורה, אשר על כך ארץ צבי כתיב בה, שכל מי שחשקה נפשו בתורה, וביראת ה' בלבו זה צפייתנו צפינו, שיחזיר ה' אותה עטרה לראשינו, ולזה קבעו לנו חכמים ונביאים שנזהה קובעים מקום לתפילה, וג' פעמים בכל יום לארצנו, ולבית חיינו מקום מקדשנו, אשר בשביל זה נקראים הבתי כנסיות ובתי מדרשות מקדש מעט, והעיקר שיקבע זה כלבנו ככדי שיושב כל מגמתנו אל ארץ החיים, ועי"ז נזכה להבין אותה ולסעדה כמשפט ושביה בצדקה, וכמאמר חז"ל לא גלו ישראל בו.

והנה עד הנה עזרונו רחמיו ולא עזבונו חסדיו, אשר בכל גבולינו סביבותינו [על שדה הארץ יחשב] גאולה תחה, מתאמצים ומתאזרים ומתחזקים בנדרות הננות ועצומות, לעזרת ה' בנבזרים, נבזרי כח עושי דברו בארץ הקדושה ועומדים על משמרתם משמרת הקודש והמקדש להעטיר בעדינו, ובעד אחינו העומדים חוצה לה, וראיתי שאין בניכם מי שיעודר אתכם משינת תרדמתכם, ולעמיד על נפשיכם שתזכו להיות עומדים בימין צדקיכם להסתחף בנחלת ה'.

אמרת אעלה בתמר ואוחזה בסנסנו, ולהודיע ולבקש מאתכם בחנינה ובקשה, אהובינו אחינו בני ישראל תעירו ותעוררו לבבכם לחום ולרחם [על] עניי ארצנו ארץ החיים, למאיש ועד אשה מעולל ועד יונק, חזקו נא ואמצו נא צעדינו, בעדינו ובעד ערי אלקינו, ויכמרו רחמיכם המרוכים ואמצו לבבכם כל המיחלים לה'.

בקשו נא אהבת נפשם להשתתף בצערם, והם ישמחו בנו ובמתנת חלקינו עמם, וחסדם לא ימוט לעולם, ואתם בני אל חי, מחיה החיים יחינו מיומים, איש את רעהו יעזרו, ולאחיו יאמר חזק ואמץ לעזרת ה', ויחזקו ידי עושי המלאכה המתאמצים בכל גבולם סביב, ולהיות הכסף מובא בית ה', ולהיות חלקם בחיים בחיי עד, ויזכו לאור פני מלך חיים ששמו חיים עד העולם.

ועדין אנו צריכים [למודעה] [למודעה] לאהובינו אחינו בני ישראל, המקורבים בזרוע עוז ותעצומות לאלקים ולישראל, היות שנמצא בכל עיר [ועיר] וכפר מחלוקת קרה ועדתו, שירצו גם הם בכהונה גדולה לעצמם ולטובתם, שאומרים לרע טוב, ויעוררו זדון לבם הרע ויתרשלו ידי המחזיקים במצוה זו בטענת עניי עירך, וזה בא בטענת מוחזק למה לא מסרו לי התאמצות של מצוה זו, והייתי מתנהג בה כשורה יותר ויותר מהמה, והורו מאנשים כגולם, שכבר נקבו בשמות' ובמגילת ספר כתוב עליהם בתורה במרגלים, ובנביאים אצל ירבעם, ובכתובים אצל סנבלט החורני וטוביה העמוני ימח שמם, וכמה מאמרי חז"ל רבו כמה רבו, וזיל קרי כי רב הוא, קמן וגדול שם הוא, ועבד חפשי מאדוניו.

ודעו נאמנה שכתב²¹ הרב הגאון כהן צדק מרגא ורבנא דארעא דישראל על האנשים ההם שידעו כי בנפשם הם ובנפש בני ביתם, ורחץ מזה [שנפרסם] [שנפרסם]²² אותם

21. במכתב הרה"ק הר"א מקאליסק (חורף תקס"ה) "וכל איש אשר יעשה בודון בלתי שמוע ולהיות ח"ו אפילו גורם מונע ליחידים או לרבים בדבר מצוה זו אפי' בדיבור ובתנועה כל דהו, ידע נא מנה כי בנפשו הוא... ופעם אחר פעם באתי להזהיר לבל יקל הדברים בעיני הגורמים למנוע טוב הארץ ויחשבו ואלמנה ויתום יענון, בודאי יגרמו רעה לנפשיהם וטפם ח"ו ואין עונשין אלא מהירין..."

22. באחד מכתבי מצאתי "חזן מזה שנפרסם אותם וכו'" דהיינו הכוונה שמרן הרה"ק מקאליסק יפרסמם לפני הצדיקים, כפי שאכן פנה להרה"ק מאבאדיטשוב יע"א בענין זה באותה שנת תקס"ה. (ראה אגרות כהנ"ת סי' ק').

כפני כל הצדיקים והחסידים והתמימים והישרים בלבותם, שידעו ויכירו הכל התגלות לבם ופיהם יכשילם ככשיל וכילפות יהלומו ראשם, ופעם אחר פעם באתי כאוהרת תורתנו הקדושה, ואוהרת כל הצדיקים אשר נפשי קשורה בהם, אשר הם בחיים חיותם יחיו חיי עדי, ולקדושים אשר בארץ המה ירוצו גולגלתו ומוחו עד בלתי השאיר לו שריד וכו', ואל יקל בעיניהם כל זה, ובפירוש הותנה שיוטסר לידי כל כסף הקדשים, ואם ירצה ה' נביא להם קבלות²³ מארץ החיים להם ולנשיהם ולבניהם עד העולם, והם שלום וכיתם שלום וכל אשר להם שלום, ויבך אתכם ברוב עוז ושלום על ישראל שלום, ולהיות בארץ החיים בבטח ובשלום.

מנאי הכותב וחותם לטובת אחינו ולטובת הארץ ולדרים עליה ברחמים, ומטובה יבואו טובים ויקבלו טוב מטוב לטוב לכם סלה, ויזכו להתענג בדשן נפשם, ולעלות לציון ברנה ושמחת עולם על ראשם, ויעבור מלכם לפניהם וה' בראשם, וחלקת מחוקק ספון להם מאור הגנוז יהיו נגוים בחדרי לבותם ודעתם דעת קדושים וקונים זקני²⁴ תורה יהיה מהם לעולם, ובצל החכמה בצל הכסף צל סוכת ליותן, ואורו אור של משיח צדיקינו יצדקנו בצדקת ה' (עשה), (יעשו) (יהי) מעשה הצדקה שלום.

[הק' אשר בהרב מהר"ר אהרן יצחק²⁵ בסטאלין]

במחצית השנייה של שנת תקס"ה, דהיינו לאחר כתיבת האגרת של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א מינה הרה"ק רבי אברהם מקאליסק²⁶ את הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש זיע"א^{26א}, חברו ומחותנו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין, לעמוד בראש המפעל לגיוס כספי התמיכה ברחבי ליטא ורייסין.

23. בגנוי חצר הקודש של רבקה"ק זיע"א בסטאלין, נמצאו "שוכרות קבלה" על סכומי כסף שונים ששלח מרן הרא"ש הגדול מסטאלין לארץ ישראל.

24. אולי יש כאן רמז לתמיכתו בהרה"ק רבי אהרן הלוי מויטעפסק, שעליו כתב הרה"ק הר"א מקאליסק: "זקן נשוא פנים" ועיין לעיל הערה 9.

25. דהיינו לפני נסיעתו של השד"ר הרה"צ רבי מאיר מביחאו חזרה לאה"ק, כי רק בשנת תקס"ו, לאחר הגעתו של הרה"צ הר"מ מביחאו לטבריה בסוכות תקס"ו, כותב הרה"ק הר"א מקאליסק ל"המתנדבים בעם במדינת ליטא ורייסין": "זהנה עיניכם רואות את מורכם מר דכאי: ה"ה רב רחומנו ורב נהורא עמי שריא... כש"ק מו"ה מרדכי מלעכוויטש... באורו יראו אור לנחותם בדרך אמת ואמונה... מן השמים הסכימו על ירו לזכותו כהוד הדר מצוה זו..." (אגרות בעה"ת סי' ק"ה) והרה"צ רבי מאיר מביחאו כותב באותה שנה ל"נגידים נדיבים... דמדירת ליטא": "לשמור ולעשות כל היוצא מפי קדוש עליון חמדת לבבנו... מו"ה מרדכי מלעכוויטש והנה עיניכם רואות את מורכם לחבב מצוה זו... לאורו ילכו..." (שם. סי' ק"ו) ובמכתבו בשנה זו "לכל ישרי לב נדיבי עם סגולה... במדינות ליטא וסמוכותיהן ברייסין": "הן אמת מה נהדר הדרת קודש על ראשם פאר הדרר כבוד רב רחומינו... קדוש יאמר לו... כש"ק כמו"ה מרדכי מלעכוויטש נ"י ויפיע אשר מפיו אינן חיין..." (קובץ יגדיל תורה חוב' נ"ח).

26. ואכן פנה הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש זיע"א בשנת תקס"ו, באגרת קודש: "...ואחת שאלתי ואותה אבקש לעזור נקודת לבם... ואל יהי בעיניהם כדיוטיגמה שנה רק חדשה מארץ יצמח... ואהבה חדשה בחיבת הקודש יחדש בקרבם... ומי לדי אלי ישמע והתי יחן אל לבו להיות מעשה הצדקה שלם... ליד הני רבנים המופלגים גזברים נאמנים שד"ר כבוד... מו"ה אהרן מאוסטראוונע וחד דעמיה... מו"ה ישראל לידם ממש יתנו כסף הקדשים המגיע מאתם באהבה..."

המכתב נדפס בראשונה ב"תורת אבות", ירושלים תשכ"א, עמ' רס"ג, (מתוך העתק תה"ת) נושא תאריך: "יום ב' י"א כסלו תקס"ב לפ"ק". נראה כמעט ברור שחלה טעות בשנה, אם כי י"א כסלו חל ביום ב' בשנת תקס"ב, אך מתוך המכתב של הקטע הבא: "נא להיות נדיב... יעמוד לסלק המגיע מאתם זה שנתיים ימים אשר דורש לא הי' לה" אין ספק שהכוונה הוא על שנת תקס"ג והקס"ד שנתיים שבהם הופסקה התמיכה מרייסין (עיין לעיל הערה 4), וכן בהמשך המכתב הוא מבקש

גם לאחר מכן פעל מרן הרא"ש הגדול מסטאלין לטובת שני הכוללים: רייסין ופולין – וואהלין²⁷ באגרת – קודש של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין, המועתקת כאן מעצם כתי"ק²⁸ העוסקת בעניני מעות אה"ק, אנו קוראים:

לחדש את החמיכה: "רק חדשה מארץ תצמח... ואהבה חדשה בחיבת הקודש יחדש בקרבם (עיין לעיל הערה 5), וכן לא מצינו במכתב הקודש מאה"ק ומחולל עד שנת תקס"ו שמינו את אהרה"ק מלעכוויטש לעמוד בראש מפעל החמיכה בליטא וברייסין. (עיין לעיל הערה 25), וכל כולו תואם את שנת תקס"ו, ואכן גם בשנת תקס"ו חל י"א כסלו ביום ב'. גם במכתב הרה"ק בעל התניא והשו"ע שכותב להרה"ק הרא"מ מקאליסק: "כידוע לי בבירור הסך שקיבלו בוויילא דבר חדש, וההוספה שבלעחוויץ עם הגילויים..." (אגרות בעה"ת סי' ק"ג) הוא משנת תקס"ו.

יש לציין כי במכתב בנו הרה"ק רבי נח מלעכוויטש זיע"א (מחורף תקפ"א שנדפס כשלימות בתורת אבות, שם), הוא מציין: "אשר ידוע לנו מעת אשר צריקי הדור העמיסו עליו משא השם בעול מצוה זו, אשר יט שכמו לסבול משא השם באהבה וחיבה בחיבת הקודש להחזיק את יושבי..." – משמע שרק לאחר שצריקי הדור מינעוהו לעמוד בראש התמיכה לאה"ק שבליטא ורייסין החל הרה"ק הר"מ מלעכוויטש זיע"א לכתיב כענין, וכאמור לעיל שהמינוי היה בסוף שנת תקס"ה. יש לשער שהשד"ר כבוד הותיק המפורסם מו"ה אהרן מאוסטראוונע" הנזכר במכתב הרה"ק הר"מ מלעכוויטש זיע"א – הוא השד"ר שיצא בחורף תקס"ה מטבריה שעליו כותב הרה"ק מקאליסק זיע"א: "וכאשר שמתו בפי ידידי השד"ר מוסר כ"ז כן יקום וכן יהי", (אגרות בעה"ת סי' צ"ח) – ולא מציין שמו, וכן במכתב הרה"ע הרצ"ה מהארץ בחורף תקס"ה "כאשר יספר לכם הכל השד"ר המופלג..." (קובץ יגדיל תורה, חוב' ג' סי' נ"ג).

רבי ישראל (מאוסטראוונע) הנזכר במכתב הרה"ק הר"מ מלעכוויטש בתואר "גזבר", התמנה כנראה גם הוא ע"י הרה"ע רבי מאיר מביחאו באותה שנת תקס"ה בעת שהותו בחול, (ונראה שבטעות כתבו במקורות והערות באגרות קודש – מבעל התניא והשו"ע, ברוקלין, ג' הש"ס. עמ"ק ק"ז, כמקורות והערות לסי' מ"ד. "שנתמנו (ר' אהרן ור' ישראל) ע"י הרה"מ מלעכוויטש בשנת תקס"ג. ושם בעמ"ק חס"ו "שנתמנו בשנת תקס"ג – ד", ואינו יודע על מה הסתמכו בקביעתם). כמקורות והערות הנ"ל הם כותבים שם בעמ"ק ק"ז שרבי אהרן ור' ישראל מאוסטראוונע נזכרים בכמה אגרות מרה"א מקאליסק (בכת"י 582, שבספריית האדמו"ר מליובאוויטש שליט"א) "כל כסף הורמו... ע"י. כמ"ה אהרן מאוסטראוונע וכמ"ו ישראל חבר"ך אך הם לא מציינים תאריכי המכתבים האמורים.

רבי ישראל מאוסטראוונע נזכר במכתבים שלפנינו החל משנת תקס"ו באגרת הרה"ק הרא"מ מקאליסק (אגרות בעה"ת סי' ק"ה) אך לא בתואר "גזבר" כפי שמופיע במכתב הרה"ק הר"מ מלעכוויטש, אלא בתואר "הגובה", וכן במכתבי החסידים מטבריה בשנה הנ"ל "הגובה הנאמן... כמ"ו ישראל... (קובץ יגדיל תורה חוב' ג' נ"ח), וכן אגרת החסידים מטבריה בשנת תקע"א "גובה נאמן... כמ"ה הר"ר ישראל נ"י מאוסטראוונע..." (אגרות בעה"ת ק"יג – 1), וגם באגרת החסידים מטבריה בשנה היא "הגובה הנאמן מופלג מר' ישראל מאוסטראוונע נ"י" (קובץ יגדיל תורה חוב' ג' סי' נ"ו) – וראה במכתב קדשו של הרה"ק מקאליסק זיע"א (אגרות בעה"ת סי' צ"ח) בציין את סדר המשורות בגביית המעות, הגבאי מוסר לגובה והוא מוסר לגזבר שמעבירו לשד"ר לאה"ק. (עיין לעיל בהערה 15).

על רבי ישראל מאוסטראוונע כותבים חסידו טבריה בשנת תקע"א לאחר הסתלקותם של הרה"ק רבי אברהם מקאליסק והרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש זיע"א: "זאת העצה היעוצה להתקשר ולהתייחד... ולהתועד יחד... במכון שכתו בית היכלו קדוש הרב זצ"ל (הרה"מ מלעכוויטש), שהיה ביתו וזעד לירא ה' ולחושבו שמו... ושם יאסף כל תרומת כסף הקדשים... כאשר אינן ותיקן בחיים חיותו ע"י הגובה נאמן מופלג מר' ישראל מאוסטראוונע נ"י הוא לכדו איש סוד מכסה דבר, והוא ימסור בירו ע"י שלוחיו כאשר ראתם ומצאתם את לבבו נאמן בהתקשרותו..." (קובץ יגדיל תורה, שם).

27. במכתבו דלהלן כותב מרן הרא"ש הגדול "והנה כעת זמן השלוחין ויצאין" – הכללת השרד"ים בלשון רבים מצביעים כנראה על שני השרד"ים האחד של רייסין והשני של וואהלין. – עיין קובץ באו"י י"א עמ"ק ק"י"ח ובהערה 32.

28. כרשותו האידיבה של ידידנו הרב אברהם בהרה"ח ר' שלמה ז"ל בידרמן שי, מירושת זקנתו הרבנית

אהובי ר' אהרן שיחי²⁹.

הנה אני שולח את המכ"ז הרבני הוותיק בני חורגי ר' משה בער שיחי³⁰ ומוכרז אני ואתה לעשות הגמילות חסד באהובינו ירדינו הנצמד בקירות לבי הוא ניהו ר' אהרן מהרדאק³¹ ובעו"ה אני קיימתי עד הנה ועורתי (לה) [לו] במעות מקיץ העבר, עד הנה מגיע לי מאה ושלושים אדומים כסף, והנה כעת זמן השלוחין³² ויצאין מוכרז אתה לעזור לי ולר' אהרן יחי' שלא להכניס אותנו בדוחק וביוש חוץ מכמה ענינים שאתה יודע עד (הבין) [הבין] הדבר נוגע, הטובה הגדולה שתעשה לי ולו, ע"כ עלוך מיטל

מרת נחמה אשת הרה"צ רבי ירמיהאל יוסף בהרה"ק רבי אלעזר מנחם מלעלוב וזיע"א, בת הרה"צ רבי שלמה מסטאלין בהרה"צ רבי משה מסטאלין, בהרה"ק רבי אהרן מלעכוויטש חתן הרה"ק מרן הראש הגדול מסטאלין, ולפני עלותה לאה"ק נתן לה דרו"ו הרה"ק מרן אדמו"ר הזקן וזיע"א מכתב — קודש זה, מכתב קודש זה נדפס ב"כרם שלמה" באבוב, טבת תש"מ, שנה ג' קונטרס ד', 29. אין בידנו פרטים על רבי אהרן מחותנו של מרן הראש הגדול מסטאלין, ואולי הוא חותנו של הרה"צ רבי משה מסטאלין נכדו של מרן הראש הגדול, (עיין דברי אהרן עמו"ר רמ"ו), ואולי משום כך נתן מרן האדמו"ר אגרת קודש זו להרבנית מרת נחמה הנ"ל — נכדתו של הרה"צ רבי משה מסטאלין זצ"ל.

30. עלוי ראה בקובץ באר"י ובהערה 28.

31. הרה"צ רבי אהרן שו"ב בהרה"צ רבי יעקב מהורדוק מתלמידיו המובהקים של מרן הראש הגדול מסטאלין, (ברכת אהרן, עמו"ר נ"ה) בסה"ק בית אהרן מביא הארמוה"ז, בסדר היום דבר תורה מפיו (דף ד' ע"ג): "בשם ר' אהרן שו"ב לא תעשה לך פסל, — שלא תעשה את עצמך פסול, ואל תהי בו לכל אדם, — שלא תבזה את עצמך, ואל תהי מפליג לכל דבר, — שלא תעשה עצמך רחוק ממך שום דבר" — (ירבוים אלו במקורם כאידיש ב"דברי אהרן" עמו"ר כ"ד).
בכתבי הרי"ם מקונוץ וזיע"א מביא מה ששמע מא"ח הרה"ק מרן אדמו"ר הצעיר וזיע"א: "ר' אהרן שוחט האט געפרעגט א קשיא, ס' שטייט "פֿפֿל לך" און ס' שטייט "לא תעשה לך פֿפֿל", און דער תורה שטייט דאך אן נקודות, פון וואגען ווייסט מען אז דאס מאכט פֿפֿל און דאס מאכט פֿפֿל, דער חירוק איז, אז לך שטייט פריער מאכט דאס פֿפֿל און אז דער לך שטייט דערנאך מאכט דאס פֿפֿל".
בכתבי סלונים מובא שהי' עוד מתלמידי מרן הרה"ק רבי אהרן הגדול מקארלין וזיע"א, ושפעט אחת לפני פסח שלחו מרן הראש הגדול מקארלין אל רבו הרה"ק המגיד ממעזריטש בבקשה שישלח לו פסח לפסח.

אולי יתכן שהוא זה הנזכר ב"בית רבי" דף ע"ו ע"ב: "הרה"ח ר' אהרן מהארדאק זלה"ה, שזכה להכיר את רבינו הקדוש הבעש"ט נ"ע בהיותו בן ז' שנים, כי הוא הי' יליד אוסטרעהא, (הי' ממשפחת הרה"ק רבי יעקב יוסף נ"ע מאוסטרעהא, בעל רב יב"י, ואחד מנכדיו סיפר לנו שהרר"י היה דודו), ופי"א הי' רבינו הבעש"ט באוסטרעהא ויצאו כל אנשי העיר לקראתו כו', גם הוא הי' בתוכם כו', וכשתגדול נסבב הדבר שהעתיק אהלו למדינתנו בעיר אושאן ואח"כ הי' בהארדאק וכוויטעבסק שמינתו שם לש"ץ כי הוא הי' ש"ץ נפלא מאד, הי' מחסידי רבינו נ"ע, והאר"ך ימים קרוב למאה שנה".

ויתכן שתקופת מה היה מתלמידי הרה"ק הרש"ז בעל התניא והשו"ע וזיע"א, (אולי משעה שרבינו הרה"ק מרן רבי שלמה מקארלין וזיע"א התיישב בוואהלין, ואח"כ בתקופת שהותו של מרן הראש הגדול בוועליהוב), ורק לאחר שמרן הראש קבע משכנו בסטאלין התקרב אליו.
אפשר שהמכתב שנדפס ב"דברי אהרן" עמו"ר ע"ז (מכתב כ'), ושעניינו בקשת תפלה מאנשי אה"ק על מקומות הקדושים "בעד שארית פליטתנו והמצוקים ועניים ומרודים" ואשר בראשה נרשם: "זה המכתב נמצא בכ"י המנוח ר' אהרן שו"ב ז"ל", ובכתי' שנכתב בחיים חיותו של מרן אדמוה"ז וזיע"א רשום לאחר מכתב זה: "זה המכתב קבלתי מיד המנוח מו"ה אהרן שו"ב ז"ל", — הכוונה אליו.

אחותו נישאה להרה"צ רבי מיכאל כהן מסטאלין מתלמידיו של מרן הראש הגדול מסטאלין שהאדמוה"ז קרא לו "מלאך מיכאל", חותנו של הרב החסיד רבי משה ליב הלוי שיפמן ז"ל.
32. עיין בקובץ באר"י י"א עמו"ר ק"י הערה 10, סודר יציאת השרי"ם היה לאחר פסח, וקיץ העבר" שבמכתב הכוונה א"כ לקיץ משנה שעברה.

הדבר שתלווה עלך מעות הנ"ל וגם זה עדיין אינו בשלימות עם הרווח עכ"פ פחות מזה הסך אי אפשר, ולשנות הדבר מהודרענא לך ומורו אני אותך שלא סני בלאו הכי ואתה בעצמך יודע גדול החשואות חן וחסד שיחזיק לך אהוביני ר' אהרן שיחי' ובפרט א"ה לא יאחר עוד בדרך ובאי יבוא ברניה לביתו לשלום, וליתר בטחון אם תרצה ליקח חתימת ידי אני שולח לך ועל ריוח לא תקפיד הנם ליתן כמה ובוודאי א"ה יהי' לכולנו ובפרט לטובת ארץ הק' טובה שלימה כי מה אעשה (והכין) [והיכין] אפנה פא"פ [פעם אחר פעם] הושלש בערבות וידידות נעימות מואב אב הרחמן וכלל אחינו בני ישראל, וזוכה לשמחה בשמחת ישראל בחיים ושמחה ושלום על ישראל, שלום מנאי הכותב לטובתי ולטובת אחינו ולטובתו ולטובת כלל ארץ החיים והשלום על ישראל שלום.

מנאי אהוב מחותני,
הק' אשר מסטאלין

פ"ש לכל בני ביתו ובפרט להבלה תחי'.

אף לאחר שנת תק"ע שנת הסתלקותו של הרה"ק רבי אברהם מקאליסק זיע"א, המשיך מרן הרא"ש הגדול מסטאלין בפעולתיו למען אה"ק. ועמד בקשר עם הרה"ק רבי זאב מטשרנוסטריא זיע"א שהנהיג את עדת החסידים בטבריה³³ ושאליו פנה באגרת – קדשו:³⁴

החיים והברכה והשלום לאהו' מרחוק נראה לי ה"ה ידיר ה' וידיר נפש ישראל המכירים אותו והולכים לאורו אור ישראל וקדושים הרב החסיד המפורסם רב הכיבי כבוד שם קדשו מ' זאב וואלף וכו'.

כה נזכה לשמוע בשורת החיים והשלום משלום הארץ ולררם עליה ברחמים ובטובו יחדש המחדש חדשים מהחדשה שעושה ויעשה בארץ שהיא כעת נקבה ולית לה מצרמה כלום חסוב להיות גבר להשפיע לכל ישראל משאלות לבם לטובה בתעצומות עוז לאלקים ולישראל בדרחבה וברעת חרדינו ימלאנו לטובה סלה.

33. בעיקר את חסידי וואהלין, כי את חסידי רייסין הנהיגו הרה"צ רבי צבי הירש מהארק' והרה"צ רבי מאיר מבידנאו זצ"ל – עיין קובץ באר"י יא הערה 51.

אין בדינתו לקבוע תאריך המכתב דלהלן לפי שהסתום בו מרובה על הגלוי, ומבין השיטין נראה לומר אולי שנכתב לאחר הסתלקותו של הרה"ק הרא"א מקאליסק, כי מרן הרא"ש הגדול מתארז במכתבו: "תקיפא דארעא", וגם קשה לקבוע הרקע והנסיבות שמסביב למכתב קודש זה לאחר שהמו"ל את סה"ק "בית אהרן" השמיטו קטעים רבים שנמכתב.

הרה"ק רבי זאב מטשרנוסטריא עלה לאה"ק בשנת תקנ"ט "הוא תקן הכוללים באה"ק, ובחור"ל תקן הגדבות של רמבעה"ג לחזוק ישוב ארה"ק" (מכתבו של הרה"ג הרנ"צ אב"ד קאליביעל בראש ס' מנורת הזהב, מובא בס' "תקיפא דארעא ישראל" עמ' צ"ו) בס' חיי הר"ן (דף כ"ט ע"ג) מביא שהיה בעת התחנה של בן הרה"ק מוואלאטשיסק עם בת הרה"ק הר"צ: מכרסלב שהתקיימה בכארדיטשוב בשנת תקס"ב, וכן נמצא ב"כתבי ר"י שו"ב" (עמ' ש"ו) שבחיי הרה"ק מקאליסק יצא לחו"ל לענין נחמן, — נראה אולי שיצא בשליחות הקאליסקער בענין חילוקי דעות שנתגלעו בית שיטת החסידות והנהגת קופת א"י עם הרה"ק בעל התניא והשו"ע, ואולי עליו מתכוון הרה"ק בעל התניא במכתבו מתקס"ד (אגרות – קדוש, ס' מ"ט) שהרה"ק ממעוזב ש"לח "שלוחין נכבדים ה"ה הרבני מו' זאב מטבריא והנגיד מו' אהרן גבאי הכולל דוואלין ואקריינא, למתו הגאון הנ"ל [מכארדיטשוב], וצ"ע. 34. נדפס בסוף סה"ק "בית אהרן" בהשמטות, ורשום מעליה: "השמטה מהמכתבים של אדמו"ר הוקן הרה"ק כו' ר' אשר זצוקלה"ה מסטאלין אשר כתב מכ"י הק' להרה"ק מטשרנאוסטריא זצוקלה"ה שעלה לאה"ק ת"ו בביא".

ג"ק מכתבו הגיעני כו', מה שכתב ארין שתמי' לו שלא יחרתי אליו הדבור לשמהו, זה ידוע שתורה שבע"פ קרינן ליה כשנחקק תורה שבכתב על לוח הלב, והלשון קולמס הלב, וממנו תוצאות חיים הם למצואיהם בפ"ה, והנה יכול להיות שבעת התחלקות המעות הייתי טרוד בטרדי הזמן ומדוחקא דצבורא ולא הנעתי למלכות פה, כי בעו"ה כאשר התחלקות ממלוי ומטוב לב נחרחב היעת והשמחה מלב וכל עצמותי האמרנה בשבת יהודיה ואני נתן בלי גרעין חיקה שהבטחתי לאהרן, ומוה בא גם אהבתי אליו ונתחדש אהבתי מהנתינה ולא מהלקיחה ולקח טוב נתתי³⁵ כו'.

ועל מה שכתב אהרן חקיפא דארעא סייג להכמה כו', והנה גם זה הבחנתי מכמה שנים מאמר אל תחרב במרעים להיות כמרעים הקושיא גדולה כשהוא מתחרה ומתנגד במ להשפיל השקר ולברר האמת אך הוא כמורם, רק על בח' כזאת נאמר נצח ישראל לא ישקר כו' עכ"ל בעוה"י היה לבי ברשותי וכבשותי את כעסי וחסדי ואמונתי לא הסתרתני מהם וגמתי בהם היו להופיע להם שפע הטוב ביתר שאת ויתר עוז במאמר³⁶ נקמית הופיע וכפי שכתב הוא אהרן בעצמו כי זה המדה שיהיה בלא מדה:

לאחר מלחמת רוסיה בנאפוליון בשנת תקע"ב, שגרמה הרס וחורבן לרוסיה, ופגעה קשה מאד במעמדם הכלכלי של יהודי רייסין וליטא ולהתרוששותם של המוני יהודים — הצטמצמו³⁷ ביותר ההכנסות לתמיכת יושבי אה"ק ומרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א פנה בקריאת קודש³⁸:

אהובינו אחינו בני ישראל הנצמדים בקירות לבינו, [הנה] עד הנה עזרונו ה' ברוב רחמי לקשר לבות אחינו בני ישראל לקבל עליהם עול מלכות שמים זה מזה באהבה, ולייחדם באמונת ישראל הן בגוף ונפש ומאוד בכח(1) [י] ומוח(1) [י] וכל מגמת(1) [י], (י) [ו] היו עומדים לימין צדקי לעזור לי ולאחינו בני ישראל המקושרים והעטופים בעטוף עולל ויונק ברחובות קריה נאמנה מלאתי משפט וצדקה עשו עמנו שזכינו להיות להם עוזר להתחזק להם ושיבתם בארץ החיים שלה, והם הם השומרים המופקדים בעיר אלקינו אלקים כינהה עד עולם שלה, נטורי קרתא לשמור כל עיר ועיר אנשים ונשים ומפ מהמחוקקים איתם ביכולתם יכולת ה' בחפצו קשורה בכדי שיוכלו לעמוד על משמרתם משמרת הקודש, והיו בלי ספק ואמונה אומן כשאנו מקושרים עמם ומחלקים חלקם בחיים מעמל נפשנו ויגיע כפינו אנו עמם בצוותא הדא ובסימא במחיצתן אף על פי שהגופות רחוקות הלבבות קרובים לפני ה': אשר ה' דורש אותה תמיד ואתם ואתנו עיני ה' אלקיך בנו להטיב לנו ככל מילי מיטב:

והנה אהובי אחיי ורעיני כמה סיבות והרפתקאות שהיו להם ולא יהיו עוד, ונגרע מערכם כסף הקדשים כמעט עד אשר אין בידם לפורמיה, ובפרט בעתים הללו שדחיקא

35. עיין קובץ תורני "מאורות" ה', מנ"א תש"מ, יו"ל ע"י תלמידי ישיבת קארלין סטאלין וירושלים, עמר רפ"ג, באגרת הקודש ששלח מרן אדמו"ר הזקן אל חתנו הרה"ק רבי אברהם יעקב מסדיגורא, "הנתינה היא הלקיחה", ובהערות שם.

36. הבעש"ט, מובא בסה"ק תולדות יעקב יוסף, פד" בא.
37. מרן הרא"ש הגדול מציין זאת במכתבו ולהלן: ... אחיי ורעיני כמה סיבות והרפתקאות שהיו להם ולא יהיו עוד... ובפרט בעתים הללו שדחיקא שעחא לכל העולם והמשתכר משתכר אל צדור נקוב... שכלה פרוטה מן הכיס... ומן השמים יעזרו להם ויאמור לצרות ישראל די... וישכון בטח בוד עין יעקב...".

38. נדפס בסה"ק "בית אהרן" דף קנ"ח ע"ג, ונדפס כאן עם שנויים קלים שמצאחי בכתי"ה שבארכיון המכון, ומופיעים בסוגריים מרובעות.

שעתא לכל העולם והמשתכר משתכר אל צרור נקוב, והנה יש מקום להיצר אבן מכשול שמכשיל את לבות אחינו המסו את לבבינו, ולאמר איך מלאך לבך לבקש בעד עמינו ובעד ערי אלקינו שידוע ומפורסם שכלה פרוטה מן הכיס ריק ואין בו, אבל נחשים ועקרבים יש בו, וזה מעשה נחש השורף לשרש [בו] בלבו המחשבה הרעה הזאת, ואין זאת כי אם רוע לב וחס ושלום נעקק הוא מאמונת ה' ויראת שד"י יעזוב ופורק עול וחס ושלום נאבדו כל צדקותיו אשר עשה עד הנה ויכול להיות נדחה חס ושלום בזה ובכא חלילה וחלילה:

ואהובי אחינו בני ישראל החמנים ביישנים גומלי חסדים עם המקום ב"ה ויראו ועבדו ובפרט מקום מקדשינו, מאמינים בני מאמינים חזק ונתחזק בעד עמינו ובעד ערי אלקינו שלישועתו קוינו כל היום ומצפים לישועה להתהלך לפני ה' בארצות החיים ורע ברך ה', ע"כ אני נזור ואומר לכל מי שירצה לקבל עליו דברי חברות ש[מ]כל מי שמגיע מעות הקדש משנה זו יסלקו כל אי"א חלקם בחיים הגם מגלימא דעל כתפיהם ולא יתנו להגובה שום משכון רק מזומן ומן השמים יעזרו להם ויאמרו לצרות ישראל די, ומהיום והלאה יסלקו בכל שבת ושבת, וישכון בטח בחד עין יעקב ותבא עליו ברכת טוב לטוב מעם השם ויהיה נקשר עמו בצוותא [באהבה] ואחזה ושלום ורעות, ומכלל הן וכו', ה' ישמר.

מנאי אהובם עד הנה ואל ישמש לנצח המעתיר בעד כל אשר להם לטובה

הק'.



