

א (יג)

שנה ג' תשרי-חשון תשמ"ח

קובץ בית אהרן וישראל

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

קובץ בית אהרן וישראל

המערכת והמו"ל:

מכון בית אהרן וישראל

שע"י מוסדות קארלין סטאלין

"בית אהרן וישראל"

בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

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

- בענין סדר הכרכות בקידוש
רבי יעקב מאיר הורביץ זצ"ל
בהרה"ק בע"ה הפלאה זיע"א
- בענין היפוך שבועה
רבי דניאל פרוסטיץ זצ"ל
ראב"ד פרשבורג
- מזכרת גיטין מרבני איזמיר (ד)
סי' י"מ"כ"ב
- מלואים על הערות הש"ך על יש"ש
גליון ו' (יב)

שפתו ישנים

- בענין ג' למשפחהיכם
רבי ברוך מנדלבוים זצ"ל
אב"ד טוראוו
- בענין שמנים ופתילות לחנוכה
הרה"ג ר' יוסף מאיר מרגלית ז"ל

חדושי תורה

- בענין דרכי נועם
הגאון הרב חיים ברוך זואלפין שליט"א
ראש ישיבת סטאלין קארלין ניו יארק
- בענין חיוב תרו"מ בזמח"ז
הגאון הרב שמעון בוקשפן שליט"א
רו"ט מוסדות קארלין סטאלין ירושת"ו
- בענין ברכת הרואה נר חנוכה
הרה"ג ר' יהודה סג"ל שליט"א
רב קרית שלום תל-אביב
- בדין פרצת י"ג אמה ושליש לר' יהודה
הרב חיים אקרמן
עיה"ק ירושלים תובכ"א
- בענין פרוץ כעומד בסוכה
הרב משה מרדכי קארפ
מתיבתא דרבי יוהנן מבריא ת"ו
- בענין שליח לדבר עבירה
חיים פריינד
עיה"ק ירושלים תובכ"א
- בענין שטרות הנעשים בערכאות
אליהו נחום זלצמן
בול"א אברכים "בית אהרן וישראל" ירושת"ו
- בכירור דין הרחקת נזיקין
שלמה זלמן מרק
ישיבת קארלין סטאלין ירושת"ו

בירורי הלכה

השובה בדין מריטת הנוצות כמקום שחיטה
הגאון רבי יוסף שלום אלישיב שליט"א
בענין טעימה קודם מצוות
הרה"ג ר' אהרן יוסף ברויזל שליט"א
ר"מ כישבת "בית אהרן וישראל" ירושת"ו
בענין השחיר רצועות תפילין ישנות
הרה"ג ר' שמואל צבי וינר שליט"א
עיה"ק ירושלים תובכ"א
שלא לשמן

הערות וביאורים בשולחן ערוך

אורח חיים:

הלכות נטילת ידים ס"ו קנ"ה
כולל לעימוד שו"ע או"ח קארלין סטאלין
ירושת"ו

יורה דעה:

הלכות שחיטה ס"ו כ"ג-כ"ז
כולל לעימוד שו"ע יו"ד קארלין סטאלין
ירושת"ו

אבן העזר:

הלכות כתובות ס"ו ס"ו
בית אלפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

חשן משפט:

הלכות דינים ס"ו ח"י
בית אלפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

כתבי קודש

יסוד כולל וואהלין

הרב שלום דובער לויץ

עורך יגדיל תורה ומנהל ספרית
כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש שליט"א

אברהם אביש שור

הנ"ל

בשולי המאמר

מלואים למאמר "על תקופת שהותו של
מין הרא"ש הגדול מסטאלין בועליחוב
שבפולין וחלקו ביסוד כולל לעולי
פולין באה"ק בשנת תקנ"ז
פרקים: א' ב' ג' שנדפסו בגליצות:
ד (י), ה (יא), ו (יב).

גנזות

רבי מאיר יעקב הלוי הורוויץ זצ"ל

בנו של הרה"ק רבי פנחס הלוי הורוויץ בעל "הפלאה", שנקטף בימי עלומיו, על פני אביו, ומעט מחידושיו הובא ע"י אביו הרה"ק לדרוס בסוף ספרו "הפלאה" על מס' כתובות שבמכרא הוא כותב:

"אלה אזכרה ואשפכה עלי נפשי, כי רחק ממני משיב נפשי בני ותלמידיו ז"ל אשר היתה נפשו קשורה בנפשי, ונתבקש בישיבה של מעלה בן עשרים וששה שנים, והיו מלא תורה ויראת ה', ומופלא בחריפות ובקיאות, ושאל ממני בטרם עלי נשמתו הטהורה לקבוע בדפוס קצת מחידושיו, יהי רצון שיעלה לו לזכרון טוב ושפתותיו יהיו דובכות, עד ירחם ה' וירפא שבורי לבבות, ויחשב לעצבות לבבות אבות, ויקיים והשיב לב בנים על אבות".

היה חתנו של הגאון המפורסם רבי שאול אב"ד אמסטרדם זצ"ל, כפי שרבי מאיר יעקב זצ"ל כותב באמצע מחידושו הנ"ל:

"חידושי הלכה הנ"ל הרציתי בכתב לפני אמ"ו חמי הגאון המפורסם מופת הדור מהור"ר שאול נ"י אב"ד דק"ק אמסטרדם יע"א, והוטב בעיניו עד למאד".

חידושי הגדפסים זה עתה הם חלק מחידושו בכתו"ק הנמצאים בגניז כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א.

בענין סדר הברכות בקידוש

ברכות דף נ"ב ע"א ת"ר ר"ה ור' יהושע הוא וכו' וא"ת מ"ש דבקידוש והבדלה וכו' ובברכת המזון וכו'. סמכו קושיים בתך שינויא דש"ס דר' יהושע הוא. [ותוק' דדילמא באמת ברכת י"ן קודם לברכת המזון. ונראה לתרין דלכא' צריך להבין קו' התו' מברכת המזון, דהא ברכת המזון תדיר כמו ברכת י"ן וכמ"ש מהרש"א² ואף דאירך טעמא דב"ה דין גורם לקידוש שתבא שייך קצת גם בברכת המזון למ"ד דברכת המזון טעונה כוס והיינו שאם מצפה צנינע לו

1. כגמ' איתא: ת"ר דברים שבין ב"ש וב"ה בסעודה, ב"ש אומרים מברך על היום ואח"כ מברך על היין, שהיום גורם ליין שיבא וכבר קידש היום ועדיין יין לא בא, וב"ה מברך על היין ואח"כ מברך על היום שהיין גורם לקידושה שתאמר, דבר אחר ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה תדיר ושאינו תדיר קודם והלכה כדברי ב"ה. מאי ד"א וכי תימא התם תרתי והכא חדא, ה"ג תרתי נינהו ברכת היין תדירה וכו', והלכה כדברי ב"ה פשיטא דהא נפקי בת קול, איבעית אימא קודם בת קול ואיבעית אימא לאחר בת ורבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול. ע"כ. וכתבו תוס' ב"ה ורבי יהושע היא דאמר אין מעניחין בבת קול (פי' ולהכי צריכין לפסוק כאן הלכה כב"ה) וא"ת מ"ש דבקידוש והבדלה מברכין קודם על היין, ובברכת המזון אין מברכין עד לאחר שלש ברכות. וי"ל וכו', ע"כ. וע"ז מקשה כאן למה סמכו תוס' קושיים שהקשו על ב"ה, אחר שתירצו כגמ' ורבי יהושע היא, על דברי ב"ה עצמם היו צריכים להקשות קושיא זו, ותו הקשה דדילמא באמת לב"ה ברכת היין קודם לברכת המזון.

2. עיי"ש במהרש"א שהקשה דהא ליכא הכא טעמא דב"ה, ותירץ דגם טעמא דב"ש ליכא ולכך הקשו דתוס' מברכת המזון, ובספר סמיכת חכמים שכתב דין הוי תדיר נגד ברכת המזון ושייך שפיר טעמא דב"ה, אך בספר מלא הרועים כתב עליו דלא דק דגם ברכת המזון הוי תדיר שאין לך שעה שהם יתחייבו בברכת המזון אם אוכל, והך תדיר ושאינו תדיר ממוספין ליה כמ"ש רש"י, ודוקא התם דמוספין אינו כ"א בשבתות ויו"ט ור"ח חשוב אינו תדיר, אבל דבר שחייבו נהג תמיד חשוב תדיר, ונראה להסביר דנחלקו בגדר תדיר ושאינו תדיר, ועי' בספר אמרי בינה (להג"מ עקיבא מקלאסנא) שתמה על דברי מהרש"א דדאי יין הוי תדיר נגד ברכת המזון דהא למ"ד ברכת המזון טעונה כוס, א"כ כל ברכת המזון הוי ברכת יין עמה ולא שייך ברהמ"ו כלי ברכת יין, ומוסיף עליו ברכת יין של

כוס לאחר שעה צריך להמתין עם ברכת המזון, ושפיר יין גורם שייכל לכרך מיד, מ"מ מנא להו להקשית דהא עכ"פ שייך שפיר הני מעמי רב"ש דברכת המזון גורם ליין שיבא, ומשהתחיל לאכול פת נתיחב כברכת המזון ועדיין יין לא בא, וה"ל כמו וכבר קידש היום ועדיין יין לא בא, ותרי מעמי רב"ש עדיפי מחד מעמא רב"ה, כדמפרש הש"ס הא דקא' ב"ה דבר אחר וכו', ומ"ש מדרש"א דתרי מעמי (דב"ה) (דב"ש) לא שייכי כולי האי, אינו במובן כ"כ וכמ"ש דשפיר שייכי.

רק ד"ל דשפיר הקשו התו' רהא באמת ק' בהא דמלשני הש"ס ר' יהושע הוא וכו', ק' אבתי מאי אשמועי' ברייתא דהלכה כב"ה דברכת יין קודם לברכת היום, הא ברייתא ערוכה הוא פ' ע"פ דף [ק"ג] דר' ישמעאל כ"ר יוסי א' משם אבוי שא' משום ר' יהושע במוצאי שבת שחל ב"ט דאומרי' נהי"ק אלמא דמקמינן יין לקידוש, ומאי אשמועי' ברייתא דר' יהושע ג"כ הלכה כב"ה, וצ"ל דמשם לא מוכח דהלכה כב"ה דשאני התם ד"ל דגם ב"ש מודי' דברכת יין גורם לברכת קידוש, דשם לא שייך מעמא רב"ש דהיום גורם ליין שיבוא דאפי' אם לא ה' היום י"ב ה' צריך כוס בשביל הברלה של מוצאי שבת, (והא דס"ל נהי"ק דהבדלה קודם ליין היינו לקרב הברלה לגר) ושפיר עדיפי מעמי רב"ה דמעמא רב"ה שפיר שייך שהיין גורם לקידוש, וא"כ שפיר הק' התו' דאמאי ס"ל לב"ש בהאי ברייתא דהנכנס לביתו במוצאי שבת דאם אין לו אלא כוס אחד מניחו לאחר המזון ומשלשלו כולו לאחריו, שפיר יקדים ברכת היין לברכת המזון כיון דס"ל לב"ש כידן בריית' דברכת המזון מעונה כוס יין גורם לברכת המזון שתאמר, וברכת המזון אינו גורם ליין שיבוא, דאפי' בלא ברכת המזון ה' צריך כוס בשביל הברלה, והו' שב' התו' מ"ש דבקידוש והבדלה וכו' ר"ל דהיכא דאיכא שניהם קידוש והבדלה בודאי מודה ב"ש דברכת יין קודם [מטעם (ה"ל) (הנ"ל) דכזה אין היום גורם ליין שיבוא] וא"כ למה ס"ל לב"ש כהאי ברייתא דברכת המזון קודם לברכת יין הא גם כזה אין ברכת המזון גורם ליין שיבוא, כיון שצריך כוס בשביל הברלה, ומעמא רב"ה שפיר שייך כיון דס"ל לב"ש כהאי ברייתא דברכת המזון מעונה כוס, ושפיר מיושב מה שסמכו התו' קושיתם הבא', ודוק.

וע"פ הנ"ל מיושב כוונת רש"י בכתבו' ד"ה מברך על היום בקידוש שבתות וימי' טובי', לכא' אינו מובן דלענין מאי כ' וימי' טובי', ולפמ"ש א"ש דק' ל' למה לא פליגי ב"ש וב"ה במקדש על הפת אע"כ דאירי גם ב"ט, וכיון דקיי"ל דבי"ט חייב לאכול פת, א"כ מודה ב"ש בזה דקידוש אינו גורם לפת שיבוא, כיון דבל"ז חייב לאכול פת.

אך לפ"י ק' דלמה ס"ל לרב דסוכה קודם לזמן מטעם דחובת היום עורף מתדיר, הא זמן של

1. קידוש והבדלה וסתם שתיית יין א"כ תדאי דברכת יין יותר תדיר מברכה"ז ע"כ. ונראה דזהו כוונת הסמיכת חכמים דיין תדיר מברכה"ז, וע"ז דחה המלא הרועים דכיון דתדיר ושאינו תדיר ילפינן ממוספין, לא אמרינן דהוי אינו תדיר אלא דבבר שאינו תדיר בזמנו, כגון מוספין וקידוש דאין זמנם לעולם אלא בשבת ויר"ט, אבל דברר ששניהם זמנם לעולם כגון יין וברכה"ז זמנן הברכה בשניהם הוא לעולם אף שברכה אחת מברכים יותר מחברתה לא הוי תדיר ושאינו תדיר כיון ששניהם תדירים בזמנם. וזהו סכרת המהדר"א ורבינו כאן. ויש לעיין עוד בזה ועי' שו"ת רעק"ע סי' ט' ונב"י"ק א"י"ח סי' מ"א.
2. כוונתו בקושיא זו דכמו דלא מקמיין קידוש ליין כיון דהקידוש אינו גורם ליין שיבא כיון דבלא"ה יבא יין בשביל הברלה, הינן לא צריכינן לאקדומי הברלה לקידוש דההבדלה אינה גורמת ליין שיבא דבלא"ה בעי יין בשביל הקידוש, וע"ז תירץ דהא דמקמינן הברלה ליין היינו לקרב ההבדלה לגר. כאן מתרץ קושיתו השניה שהקשה דדילמא באמת יין קודם לברכת המזון, דכאן משמע שיש אחר ברכה"ז.
3. דעל מאי דמתרץ בגמ' דהחידוש דהלכה כב"ה הוא דאפי' רבי יהושע דאמר אין משגיחין בבת קול הכא מודה דהלכה כב"ה, וקשה הא ג"כ פשיטא דהא בפסחים אמרינן בשם רבי יהושע עצמו כדברי ב"ה, וע"כ דהתם שאני וכו' כנ"ל.

רגל מיד שקדוש היום ראוי לברך, משא"כ ברכה של סוכה אינו שייך עד שנכנס לסוכה, ולכאז"ל דכיון דתיקנו חז"ל ברכת זמן הרגל אחר קידוש, והיינו מטעם דקידוש הוא משעה שקדוש היום ותדר יותר מזמן שהוא בכל שבת ושבת א"כ כיון דקיי"ל דאין קידוש אלא במקו' סעודה ומתדר לחדר ה"ל הפסק, א"כ צריך להיות הקידוש בסוכה, וממילא דחוב ברכת זמן אינו בא קודם הכנסתו לסוכה, ואפשר דהוה כוונת הטור בא"ח סי' תרמ"ג שכ' דלכך זמן אחר סוכה משום דזמן קאי על הקידוש, ר"ל דכיון דזמן אחר הקידוש שפיר אין חוב הברכה של זמן בא עד שנכנס לסוכה, ומיושב ק"ו הב"ח על הטור דהא בש"ס יתיב מעמא משו' דחובת היום עדיף ולפמ"ש א"ש דעיקר הטעם משום דחובת היום עדיף רק דק' הא בהקדמת הזמן חיוב ברכת זמן קודם, רק כיון דזמן אחר הקידוש שפיר בא חיוב סוכה זמן בשעה א' וחובת היום עדיף וק"ל.

אך דלפ"ז תיק' על רב דזמן יקדים לברכת סוכה משום דבא קודם שנכנס לסוכה דהא רב גופא ס"ל בפסח"ו פ' ע"פ דא"צ קידוש במקום סעודה, והעיקר נר' דודאי פשיטו' מעם הטור הוא דכיון דזמן קאי על סוכה וגם קאי על קדוש אין שייך שיפסיק בין קידוש לסוכה ולהיות קאי על קידוש לשעבר ועל סוכה להבא, אך ק' על זה דה"ל לחז"ל להקדים זמן לסוכה [ולקדוש], דלסוכה יקדים הזמן משו' רבא חיוב ברכת הזמן קודם שנכנס לסוכה [כנ"ל], ולקדוש אף שהל משעה שקדוש היום אפ"ה יקדים הזמן משום דתתיר יותר דקדושו י"ל דכיון שמוכר בחיובי הג הסוכות לא חשיב תדר כלל דבכל השנה אינו מוכר סוכה, וגבי זמן לא שייך לו' שיש גורם לו דהא קיי"ל דזמן אומר אפי' בשוק וא"צ כוס רק ליה צריך לטעמא דחובת היום עדיף מתתיר, וכיון דזמן יש לו תשלומי' כל שבעה דאי לא בריך האירנא מברך למחר לא חשיב חובת היום משא"כ קידוש דאין לו תשלומי' כל שבעה חשיב שפיר חובת היום, וקדוש זמן בא בשעה א' משעה שקדוש היום, לפ"ז שפיר כיון שצריך לו' זמן אחר קדוש שפיר לא שייך להפסיק בברכת זמן בין קדוש לברכת סוכה כיון דקאי על שניהם כסברת הטור, שפיר צריך להקדים גם סוכה לזמן, ומיושב ק"ו הב"ח על הטור, ודו"ק.

ועפ"ז יש להבין דבר ר' נחמן ב"ר חסדא לא כדבר רב דא' סוכה ואח"כ זמן, דר"ל דטעמא דרב דלשית"א אול דא"צ קידוש במקו' סעודה, ולכך שפיר מטעם דקידוש חובת היום עדיף וממילא דהוא אמר סוכה [ואח"כ זמן כסברת] הטור, משא"כ אגן דקיי"ל דקידוש במקו' סעודה, [א"כ] שפיר כיון דקידוש אינו שייך אלא כשנכנס לסוכה זמן מיד שקדוש היום יכול לעשות אפי' בשוק, הדין נוהג דזמן קודם לקדוש ג"כ וקאי על קידוש וסוכה.

סוכה דף ג"ז ע"א, תוס' ד"ה והילכתא וכו', ולא חיישינן וכו' לכאורא נר' ליישב ק"ו התו'

6. כוונתו להקשות דהא בגמ' אמרינן דסברת רב הוא מטעמא דבי"ש אלא דרב מתקן דהכא גם ב"ה מדרו לבי"ש כיון דליכא טעמא דבי"ה, וא"כ קשה דהא סברת בי"ש הוא גם משום דכבר קידוש היום ועדיין יין לא בא ולכך מקדמינן קידוש היום לברכת יין, אבל הכא ליכא סברא זו דברכה של סוכה אינו שייך לברך עד שיכנס לסוכה וברכת שהחיינו ראוי לברך מיד כשקידוש היום, א"כ ברכת שהחיינו הוי קודם לברכת סוכה.
7. קטע זה נמצא גם בחידושי אחיז הג"מ ר' צבי הירש הורביץ ממלא מקום אביו בעל ההפלאה בפרנקפורט ונרפסו בסוף ספר ההפלאה על כתובות וכאן כתבו ביאור ובהוספת דברים, ונראה ששני האחים למדו וחידשו בצוותא וכל אחד כתבו לפי דרכו.
8. בגמ' שם איתא: תנן בעצרת אומר לו הילך מצה [לחם הפנים] הילך חמץ [שתי הלחם] והא הכא דחמץ עיקר ומצה טפל וקתני הילך מצה והילך חמץ תיובתא דרב, אמר לך רב תנאי היא דתנאי הילך מצה הילך חמץ אבא שאול אומר הילך חמץ הילך מצה, דרש רב נחמן וכו' והלכתא סוכה ואח"כ זמן, ע"כ והקשו בתוס' הא איכא סתם מתני' כתיב דאבא שאול דהילך מצה הילך חמץ אי"כ מקדמינן תדר לחובת היום ולמה אמרינן הלכתא סוכה קודם לזמן דחובת היום עדיף מתתיר.

דהא צריך להבין למא דקיי"ל כרב, למה לא מקדמין סוכה לקידוש, דכי חיכי דסוכה חשיב חובת היום יותר לגבי זמן נמי יחשוב חובת היום יותר לגבי קידוש א"ע? דתדיר יותר, וה"ל לרב ג"כ ל' סוכה ואח"כ קידוש זומן, ולכא' י"ל דהא דלא חשוב זמן חובת היום כמו סוכה, משו' שלענין זמן על הסוכה כבר ה' ראוי לכרך בשעת עשי', ולענין זמן שעל הרגל יש לו תשלומין כל שבעה כדא' לעיל דא' לא בריך האידנא מבדך למחר וליומא אחרונא משא"כ בקידוש י"ל דחשוב חובת היום כמו סוכה (ובזה מיושב ק"י הבי"ח על הטור שכ' דלכך זמן אחר סוכה לפי שקאי על סוכה וקידוש והיינו דמה"ט לא שייך להפסיק בברכת זמן בין קידוש לסוכה לענין קידוש לעבר ולענין סוכה להבא, רק השמה לא כל מעם הש"ס משום חובת היום ולפמ"ש א"ש דא' ממעם הטור ה"ל להקדים סוכה) והעיקר נר' ד"ל דכיון דלקידוש אית ליה עור מעלה שכבר קידש היום ועדיין לא נכנס בסוכה דאו לא שייך עדיין ברכת סוכה, וכסברת ב"ש דא' שכבר קידש היום ועדיין יין לא בא ונהי דב"ה פליג היינו ממעם דעין גורם לקידוש וגם תדיר, משא"כ הכא לענין קידוש וסוכה שפיר קודם קידוש כשמוקדם בזמן משעה שקידש היום וגם תדיר עדיף מחובת היום גרדא, ולפ"ו שפיר מיושב ק"י התו' דלכתר דמסיק דאבא שאול הוא דפליג עם הת"ק בירא ל' דאבא שאול ות"ק לשיטתייהו אולי, דאבא שאול ס"ל ביומא דף (ל"ג ול"ד) דמוספין קודמין לבויכ' וכמו שמפרש אב"י שם משו' דבמוספין כתיב ובוים, ובבוים' כתיב בוים ביום תדי זימני לאחר ע"ש, א"כ כיון שמשעה שנקרבו הכבש' שמתירין שני לחם קודם שהוקט' הכויכ' שבכבש' נאמר בוים חד זימנא, לכך שפיר ראוי שתי הלחם קודם לחם הפני' לחלוקה שבויכ' מתירין את הלחם הפנים ושפיר חובת היום והקדמת הזמן עדיף מתדיר, ותנא דמתני' דהיינו ת"ק דאבא שאול לשיטתו' ג"כ אול דס"ל בויכ' קודמין למוספ', ולכך שפיר תדיר והקדמת הזמן עדיף מחובת היום, וכדנהוכחתי בסמוך (מקבד) [מקדוש] דהוא קודם סוכה, ולפ"ו שפיר בין רב ובין רבכ"ח אינם כתנא דרבכ"ח ס"ל אפי' כאבא שאול דשם שאני דלאבא שאול הקדמת הזמן הוא גבי שתי הלחם, ורב ס"ל אפי' כת"ק דאבא שאול דלה"ק דאבא שאול שאני דס"ל בבוים' קודם למוספ' ואיכא הקדמת הזמן ותדיר דעדיף שפיר מחובת היום, וממילא מיושב שיטת רמב"ם דלפי שפסק בפירוש כאבא שאול דמוספ' קודמ' לבויכ' ממילא דהילך חמץ הילך מצה כיון שהוא קודם ראוי לחלוקה גו' הוא חובת היום, וכ"ש הוא מסוכה זומן דחובת היום גרדא עדיף מתדיר כ"ש הקדמה בזמן וחובת היום העדיף מתדיר, ודוק היטיב⁹.

ואין לדחות אף למ"ד דבוים' קודמ' למוספ' היינו למוספי שבת, ז"א ר"כ פשיטא דבוים' קודמ' לשני הכבש' דהא קיי"ל דמוספי שבת קודמ' למוספי הרגל כדא' בפ' כל התדיר, וכיון דמוספי שבת קודמין למוספי הרגל כדא' בנחת' בפ' כל התדיר ממילא דהבוים' קודמ' לשני הכבש'.

9. אבל בסוכה זומן שהוא רק תדיר, חובת היום של סוכה עדיפא מיניה, ובה מיושב קושיית התוס' דלמסקנת הגמ' קאזיל רב גם אליבא דסתם מתני'.

10. ככתב יד אחר כתב תירוצו זה על תירוצו התוס' דתירצו: אינן חשיב נמי לחם הפנים חובת היום אף על פי שהם משבת שעברה, והקשה א"כ דשניהם היו חובת היום באיזה סברא פליגי אבא שאול ות"ק, ומ"ט דאבא שאול דס"ל הילך חמץ הילך מצה, וע"ז תירץ דאולי לשיטתייהו ביומא אי מוספין קודמין לבויכין וכי' בני"ל.

רבי דניאל פרוכטיץ זצ"ל

נולד בשנת תקי"ט (בערך) לאביו רבי בנימין וואלף. תלמידו המובהק של הגאון רבי מאיר רבני אב"ד פרשבורג זצ"ל. בשנת תקנ"ו נתמנה לכהן כרדיין בבית-דינו של הגאון רבי משולם איגרא אב"ד פרשבורג, ולאחר הסתלקותו כיהן כרדיין בבית-דינו של הגאון התחת-סופר זצ"ל. בשנת תקצ"ז הוכתר שם לראש בית דין.

נשא ונתן עם גדולי דורו ונדפסו תשובותיהם אליו בשו"ת נוב"ס ותת"ס ועוד.

הרביץ תורה בפרשבורג והעמיד שם תלמידים מופלגים וביניהם רבנים מפורסמים.

נלב"ע בפרשבורג ביום ו' אדר תר"ו ושם מנו"כ.

השאר אחריו ברכה תשובות וחיידושים ביניהם ספרו "מחנה דן" עמ"ס פסחים. חיידושי הנדפסים זה עתה לראשונה נמצאים בגנוזי כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א.

בענין היפוך שבועה

בעז"ה פרעשבורג

לידודי הקצין הנביר התו' המופ' החרון מ' ליב קאלמאן נ"ו

מה שאמר לי מעלתו נ"י שבכורנו שיש לתרץ קושי' התורת חיים על הסדר תנאים ואמוראים מובא בתוס' שבתות דף מ"א ר"ה ולמר בר רב אשי, עפ"י דברי הר"ן, עיינתי בו ומצאתי לדעתי חידוש והוא, מה שמכריחו לסדר תנאים לפרש דמיידי בחשוד, הוא, משום דלא ניהא להו לפרש הסוגי' אם הוא מהפך מעצמו השבועה, דא"כ קשה קושי' התוס' בתחלת הדבור, דאם יכול לומר אשתבע לי דלא פרעתוך ביש עליו חיוב ממוין, לב"ש שיכול לומר כן ביש עליו חיוב שבתעה, ע"כ מפרש דאנן מפכינן אע"ג דלא עלה ע"ד להפך, ואנן בודאי לא מפכינן אלא בחשוד, דבאינו חשוד קי"ל שישבע או ישלם.

1. בגמ' שם איתא מחלוקת אי מפכינן שבתעה דאורייתא, למר בר רב אשי מפכינן שבתעה דאורייתא ולסתמא דש"ס לא מפכינן, וכתבו שם תוס' בד"ה ולמר בר רב אשי, אך מה שכתב בסדר תנאים ואמוראים דימפך שבתעה כגון שהיה המחויב שבתעה חשוד וקאמר מר בר רב אשי דמפכינן אשכנגדו אין נראה, דבחדשוד לא איירי אלא בסמוך דאמר איכא בינייהו שכנגדו חשוד אלא כפירוש הקונטרס דאמר נתבע לתובע השבע וטול. ע"כ.

דמפכינן על שכנגדו, איך חולקים עליו בזה הא מתני' היא לקמן דף מ"ד ע"ב כל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין ואלו נשבעין ונוטלין וכו' ושכנגדו חשוד על השבועה הרי מפורש במתני' דאף בשבועת התורה אם הוא חשוד על השבועה מפכינן אשכנגדו.

2. דבתחילת התוס' נזים אי הלכה כמר בר רב אשי או לא, ומביא רב האי גאון ראייה דהלכה כמר בר רב אשי מהא דאמר לקמיה אמר רב פפא האי מאן דמפיק שטרא על חבריה אי אמר ליה האיך אשתבע לי דלא פרעתוך אמרינן ליה זיל אשתבע ליה, ומה התם דאית ליה עליה חיוב ממנו גמור מדאורייתא יכול להפך עליו שבתעה, היכא דלית ליה עליה אלא שבתעה דאורייתא לא כ"ש דמצי א"ל אשתבע לי את. ולפי דבריו מאן דפליג אמר בר רב אשי כ"ש דפליג אדלקמיה, וע"ז היה קשה לסדר תנאים ואמוראים דא"כ למה לא נחלקו על רב פפא בדין זה, ולכן מפרש דודאי לקמיה מורו לר"פ דיכול להפך אלא דהכא החירוש של מר בר רב אשי הוא דאע"פ שלא עלה על דעתו להפך ולא טען כן אנן מפכינן לו השבועה, ולכן מ"י דמיידי בחשוד דבאופן זה מפכינן ליה אנן, וביזה נחלקו על מר בר רב אשי.

אמנם ע"ז מקשה שפיר הת"ח דהא מתניתין היא בריש כל הנשבעין דאם כשנגדו חשוד על השבועה דמפכינן, א"כ איך פליגי מאן דהוא על מר ב"ר אשי, ונלפע"ד ליישב ע"פ מ"ש הר"ן שם במשנה שכנגדו חשוד על השבועה, אחר שבועת העדות וכו' והקשה הרשב"א שבועת העדות מאן מוכח דעבר עליה כמוד, ואי במודה שהי' אין אדם שווי' נפשו' רשיעא, וכתב הר"ן ולדידי לא קשי' דכל שהי' העדות קרוב כל כך דאי אפשר לתלות בו השכחה לא אמרינן דלמא אשתלי' וכו',³ ובמודה שהי' נמי משכחת לה, דאע"ג דאין אדם משים נפשו רשע ה"מ לפסול לעדות אחר וכו' אבל זה שמחייב א"ע ממון שהי' אומר שאינו יכול לשבע מפני שהוא חשוד ה"ל הודאת בעל דין דמהני לגבי ממון, דהודאת בעל דין כמאה עדים דמי ע"כ.

והוצא מדברי הר"ן שאם הוא מודה שהוא חשוד, אינו נאמן לשווי' נפשו ברשיעא כנדון אחר רק בענין זה אמרינן הודאת בע"ד כמאה עדים, ובתוס' ד"ה מתוך שאי"ל משלם כרף מ"ז כתבו דהא דחקנו בחשוד להפך השבועה ולא אמרינן מתוך שאי"ל משלם היינו משום שלא יפקיעו ממנו ממנו, שישתדלו עמו עד שיהי' מחייב שבועה וא"י לשבע מחמת חשדו וישלם ע"כ, ייע"ש, וה"ל אם ידוע ע"פ עדים שהוא חשוד, אבל אם הוא מוחזק בכשרות רק הוא עצמו מודה ע"ע שהוא חשוד, ואין אדם שווי' נפשו רשיעא, א"כ אין לחוש שיפקיעו ממנו ממנו, דבמקום אחר הי' נאמן בשבועה, ועכשיו שהוא מודה ע"ע שא"י לשבע כאמת אמרינן מתשאל"מ, והא דאמרינן דבחשוד על שבועת עדות דמהפכינן לדעת התוס' הנ"ל ע"כ נ"ל דיענין שלא ע"פ הודאת עצמו, שהי' בעבירה וכגון שקרוב כ"כ וכ"ש הר"ן, ולפ"ז מתורן קושי' הת"ח הנ"ל, ד"ל דמיירי בגוונא שהוא מודה על עצמו שהוא חשוד ואינו יכול לשבע, וס"ל לסתמא דש"ס דבשבועה דאורי' דקו"ל מתוך שאי"ל, גם בזה שמודה על עצמו שאי"ל, וא"צ לתקן להפך על התובע שלא יפקיע ממנו, דבענין אחר הי' נאמן בשבועה רק בשבועה דרבנן ולא אמרינן מתשאל"מ בשבועה דרבנן אמרינן להפכו ע"פ הודאתו, ומר בר ר' אבהו

3. ע"ז סנהדרין דף מ' ע"ב המית בתוך כדי דיבור וכתב רש"י שם: שאם שהה לאחר התראה יותר מכדי דיבור איכא למימר שכבר שכח התראה ומשמע משם דבעי שיהא קרוב בתוך כדי דיבור ואם לא חיישינן שמא שכח.

אמנם בכחובות ל"ג ע"א דמשם מייתי הר"ן ראי' לדבריו דאיתא התם ניתר בהו אימת ניתר בהו מעיקרא אמרי' אשתלינן נתיר בהו בשעת מעשה פרשי ולא מסהרי וכו' והביא הר"ן ראי' משם דאלמא כל שיש לתלות בו שכחה קרינא ליה מעיקרא וכל שאין לתלות בו שכחה קרי שעת מעשה (ואין לומר דמיירי בשעת מעשה ממש, כדמשמע מהגמ' שם ונרמז בהו רמוז, עיי"ש), ושם כתב רש"י מעיקרא יום או שעה קודם שהעידו העדות, ומשמע דבפחות מזה אין אומרים שמא שכחו, ונקרא שעת מעשה וע"ז הקשו פרשי ולא מסהרי. א"כ משמע דלא כמו שכתב בסנהדרין דבעי בתוך כדי דיבור וצ"ע.

אך על דברי הרשב"א קשה דאם בדיני נפשות שהתרו בו בתוך כדי דיבור לא אמרינן שמא שכח ההתראה, ואף לר"י ברי' יהודה דאמר לא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד אמרינן דבזה שהתרו בו בתוך כדי דיבור לפני המעשה ידעינן שהוא מזיד והורגים אותו ולא אמרינן שמא שכח, כ"ש הכא לשוייה חשוד על השבועה דצריכים לומר שידעינן שהוא מזיד כשהתרו בו בתוך כדי דיבור קודם המעשה וצ"ע.

4. ע"ז בריטב"א דמתרץ תי' ראשון של הר"ן דמיירי שהזכיריהו העדים קודם, אבל כשהוא עצמו מודה שהיה מזיד לא היו חשוד דאין אדם נאמן לשום עצמו רשע. ועיי' תוס' ב"מ דף ג' ע"ב ד"ה מה אם ירצה לומר מזיד הייתי וכו' וי"ל דאין אדם נאמן לפסול עצמו אבל הכא עושה תשובה ואינו רוצה להביא חילין לעודה. ע"כ, והכא א"א לומר שרוצה לעשות תשובה ואומר שאינו יכול ליטבע, דאם רוצה לעשות תשובה שוב יכשר ליטבע, ודו"ק.

רבי רפאל אשכנזי זלה"ה

מוזכרת גימין מרבני איזמיר (ה)

י"ט. בחמישי בשבת חמשה ימים לירח תמוז שנת חמשת אלפים וחמש מאות ושבעים ואחת לבריאת עולם מסר נט כריתות בש"ת אברהם המכונה מוריני בן יוסף [גימין] תושב מנגציאה לאשתו אישטרילייא דמתקריא בוליסה בת אברהם הלוי.

הנה בשם האישי נכתב המכונה מוריני ולא דמתקרי מוריני משו' דמוריני אינו לה"ק מלשון מוריני ורבינו אלא מוריני הוא לשון לעז הנוץ בחולם שפי' שהוא איש לא שחור ולא לבן אלא בינוני וא"כ כיון שהוא לשון לעז נכתב המכונה מוריני כיון משפטו של כל לשון לעז וכמ"ש הרב נט פשוט בס' קצ"ט סוף אות פ"ד יע"ש².

ושם האשה הזאת אישטרילייא נכתב כן בש"ן ובמ"ת ובלמ"ד ושני יודין אחר הלמ"ד, כמ"ש מוהר"ן י' נעים בס' הגט ובמורה"א בס' ס"ד וע"ג ומוהר"א ויטאל בס' מג"א ובס' פרי האדמה ח"א דס"ו ע"א ובה"ג דל"ד ע"ד, כמו שהביא כל זה הרב יד אהרן במזכרת הגימין דק"ט ע"ד וב"כ ג"ב הרב מוהר"ש הלוי ז"ל בח' א"ה ס' א' ומוהר"מ י' חביב זלה"ה בס' עזרת נשים דכ"ה ע"ב יע"ש ובס' דבר משה ח"א בהשמטות שמות הגימין דקפ"ו ע"ג אות ד', ועין בס' לחם שלמה למוהר"ש בולה דקס"א ע"ב³.

1. דאילו מוריני מלשון מוריני ורבינו אין לכתוב כלל בגט לכתחילה וכמ"ש בשו"ע ס' קצ"ט סעי' ד': אם כתב פלוני חכם או הרב הנושא וכו' כשרי', ומשמע רק בדיעבד, וכן כתב רמ"א שם דלכתחילה אין כותבין רב או חכם וכו' אך בב"ש סק"ג חמה ע"ז דלכא"ו אמאי לא היו כשינוי באם אין כותבין רב במקום שנקרא כך ומסיק דלסימן כגון אם יש עוד אחד בעיר דשמו כך הוא ולא נקרא רב, כותבין רב, וכ"כ בנחלת שבעה, ע"כ. ומשמע הכא דאילו היו כותבין כאן מוריני מלשון מוריני ורבינו וכגון שכתבו כן לסימן כנ"ל, היו צריכים לכתוב דמתקרי מני שהוא לשון הקדוש, ובאמת נחלקו בזה המחבר והרמ"א בסעי' י"ז דלהמחבר צריך לכתוב המכונה אף אם הכינוי הוא בלשון הקדוש. ועי' בשו"ע ס' י' אות כ"א הביא מט"ג ש"א את החר"ת ס"ק י"ח בשם הג"פ לכתוב המכונה חכם וכדעת מרן הב"י, ושכ"כ בס"ש בשם מוהר"ש דכיון שאינו שם העצם כלל כותבין המכונה, אלא דהט"ג כתב דיותר טוב לכתוב דמתקרי, וכן כינוי בכור וכו' לדעת מרן כותבין המכונה וכו' אלא דיש מקומות שנוהגים לכתוב דמתקרי כדעת הרמ"א וכן בכינוי רבינו כותבין דמתקרי, ע"כ.
2. ועי' לעיל בס' א"ד' ובעוד הרבה מקומות שכתבו דמתקרי בכור, וכפי הנראה שנקטו לעיקר כשיטת הרמ"א לכתוב דמתקרי, ולכך גם כאן גבי מוריני אם הוא מלשון מוריני ורבינו היו צריך לכתוב דמתקרי אלא לכתוב דכאן שאני לפי שהוא מלשון לעז וכו' כמו שכתב בפנים.
3. לכא"ו, שג, שדרי גגט פשוט מסיק כדעת הב"י דגם על כינוי בלשון הקדוש כותבין המכונה ולא דוקא בלשון לעז, ובשו"ע ס' י' אות כ"א הביא דדעת כל חכמי הספרדים היא לכתוב המכונה בכינוי של לה"ק אלא שחלקו עליהם כמ"ש בהערה 1 ואין שייך לכתוב כאן כמ"ש הרב גט פשוט. ועיל דכוונתו להג"פ מביאר שם דשם מוריני היו מלשון לעז ואף לרמ"א צריך לכתוב המכונה, וא"כ לדין דפוסקין כדמ"א בענין זה כותבין המכונה.
3. דכתב שם דלפי דברי הרב ר' משה (להג"מ ר' משה אמארייליו זלה"ה המובא לעיל) שכתב דגויא נהגים עכשיו לכתוב ביו"ד אחד, אי"כ ה"ה אישטרילייא צריך לכתוב ביו"ד אחד אחר הלמ"ד, אך כתב ריש לדחות כמו שמחלק בעזרת נשים (המובא לעיל) דדוקא בשם גויא דשם אם יכתוב בכ' יודין הוא משנה המבטא, וכיון דאיכא למיטעי בזה חולקים אם לכתוב בכ' יודין או ביו"ד אחד, אבל בשם דין אישטרילייא דליכא למיטעי לקרות הב' יודין, לכו"ע כותבין בשני יודין דכן הוא רגילות לכתוב, אך סיים שם דממ"ש בדבר משה דגויא וביוצא בזה, משמע שבא לרבות שאר השמות הדומים לשם גויא והיינו כמו כיליא ואישטרילייא, וא"כ לא היו כמו שכתבו כאן בשני יודין.

והטעם שכתבנו דמתקריא בוליסה ולא המכונית בוליסה, וגם שם בוליסה בסמך ובה"א לבסוף⁴ משום כי בן מצינו ראינו למורינו הרב כמוהרה"מ זלה"ה בקונט' הגטין שלו לעיל בס' כ"ו שכן הורה להלכה ולמעשה כי בן משפט שם הזה בראיות נכונות יע"ש, וגם אנתא ב"ד בשנת קס"ו במעשה שבא לפנינו ובפני עמ"ד מרן מלכא הרב המופלא כמוהר"י חון נר"ו ששם האשה המתנגשת היתה שמה ג"כ בוליסה כתבנו בן דמתקריא וגם בסמך ובה"א לבסוף, כמובא לעיל דף ח"ן ע"ב אות וא"ו יע"ש, והנה בעתה ראה ראיתי שכן הובא שם זה בס' בארות המים בדף יר"א ע"א ועיין בהרב יד אהרן במזכרת הגטין דקכ"א ע"ד ובס' לחם שלמה דקנ"ו ע"ג והסכימו לכתוב שם זה של בוליסה באל"ף לבסוף, ומ"מ אנו כדודן כיון דחזונו למוהרה"מ זלה"ה מארי דאתרא הרין שהעלה בראיות גמורות לכתוב שם זה בה"א לבסוף, וגם אנתא ב"ד עשינו מעשה כן כדבר האמור ע"כ כתבנו שם זה בה"א לבסוף.

והנה שם האשה הווא הנקראה בשם אישמריליא היה היה בשעת העריסה, והיו מאו ועד עתה נשתקע ממנה שם זה לגמרי ואין קורא לה שום איש ואשה בשם זה של אישמריליא כי אם בשם בוליסה יקרא בפי הכל, וכיון שכן לכאורה היה נר' דמן הראוי לכתוב שני גטין, דכל שם שנשתקע אין לכתבו בנט אחד עם השם הרגיל אלא צריך לכתוב שני גטין אחד בשם הרגיל ואחד בשם הנשתקע, כאשר בא הרב מכוואר בספרן ש"ן, אך אנחנו במעט ההתבוננות נר' דשנייא היא דא, וכל כה"ג אין זה השם בנדר נשתקע משום דאע"ג נשתקע שם זה של אישמריליא ממנה מירקארא, מ"מ לא נשתקע מידעה, אלא הכל יודעים כבודאי שיש לה שם אחר עצמי בשעת העריסה, שהרי שם זה של בוליסה באתרא הדין אין דרך ורגילות כלל לקבוע זה השם בשעת העריסה לשם העצם, כי אם לשם געגוע הוא דקרי לה הכי אחר כן, כמו קארין מיקקארא וכיוצא, כידוע כל זה לכל באי שער עירנו, וא"כ כיון שהוא שם געגוע ואינו שם העצם הרי השם הזה עצמו של בוליסה מוכיח שקדמה לה שם אחר בשעת העריסה, ואחד הרואה ואחד השומע השם הזה של בוליסה דיון דיון כי יש לה כבודאי שם אחר כי הוא שם פלא, וידעה זו אין לה ביטול עולמית ואין שכחה לעד לעולם, וא"כ כל כה"ג אין זה בנדר נשתקע ויתן ליכתב בנט אחד עיקר השם החילה עם השם הרגיל בלשון דמתקריא או בלשון

4. ע"י לעיל סי' ר' הערה 5 והערה 9.

5. עיין לעיל סי' ב' הערה 1.

6. עיין בשד"ח סי' מ"א אות א' הביא מהרב יד ימין בס' כ"ה כתב על גט שנשלח לו מעי"ת אומיר ומרן החב"יף וכ"ד, וכתב שם האשה אנת אנת' דמתקרי בוליסה, לרמוז לשם הלידה פאסאנא, ותמה ע"ז דדוקא בב' שמות ממש שנשתקע אחד מהם בזה העלה הג"פ שלא לכתוב שם הנשתקע אלא לרמוזו כתיבת דמתקרי, (ולפי מנהג רבני אומיר כותבין ב' גיטין) אבל בשם וכינוי ונקרא בכינוי ונשתקע שם העצם שלו כ' הלח"ש והסכימו האחרונים דלא חשיב נשתקע, וכו', ואם כן היה להם לכתוב פ' פאסאנא דמתקרי בוליסה וכו'.

וכותב השד"ח דהנה לא הובא שם מה השיבו ע"ז רבני אימיר, וביחוד תמה על מרן החב"יף, דמ"ש כהר"ש ח"א סי' ל"ב הג"ל נראה בעליל דאזיל ומודה למ"ש הרב מוההר"ר שם בסוף סי' ל"א והסכמת הפוסקים וכל שנקרא בכינוי שאינו שם העצם לא חשיב שם העצם נשתקע, וצריך לכתוב המכונה על הכינוי וכו' ומסיק השד"ח ונלע"ד דס"ל דבוליסה הוא שם העצם ממש, וא"כ הו"ל כמי שנשתקע אחד משמותיו ויש פוסקים שנוהגים לרמוזו בדמתקרי וכו', ע"כ.

והנה לפי הנכתב כאן מכוואר דלא כמסקנת השד"ח דכאן כתבו בהדיא דשם בוליסה אין דרך ורגילות כלל לקבוע זה השם בשעת העריסה לשם העצם אלא לשם געגוע, ולכן כתבו כאן אישמריליא דמתקריא בוליסה, וא"כ קשה טובה תמיהת היד ימין שהביא השד"ח, וצ"ע.

ועי' גם באתר ב' הביא ממזכרת גיטין לרבני ירושלים ת"ו שבשנת תקפ"ג שחלקו על דין זה שכתבו כאן, דמכוואר דסכרי מרנן דמה שנקראת בכינוי לא מהני להציל את עיקר השם מדין נשתקע ע"ש.

ובאותו ד' כתב: שם שנשתקע מקראת שאינו נקרא בו אבל לא נשתקע מידעה שיודעים הבני אדם שניה לו שם זה אי חשיב נשתקע, ראיתי להג" מכתב מאליהו בשער ד' סי' י"ג ד"ה ואחר וכו' שכתב

המכונה לפי מה שהוא השם, וכמו שכן העלה להלכה ולמעשה מן מלכא מארי דאתרא הרין כמותר"ך וזה"ה בס' בתי כהונה ח"ב סי' ל"ו דע"ה ע"ב וחזר וכתב בן בס' של שני גמין דפ"ה ע"א יע"ש, גם בפ"י הגמ' ד"פ ע"א כתב ז"ל והמנהג פה אומרו בכל שם שאין רגילות לקובעו בפני עצמו כגון קונפראדו קונפראדא מירקאדו מירקאדא וכיוצא שהכל יודעים שאי אפשר להם בלי שם אחר עצמי, אע"פ שנשתקע הראשון בותבים אתיו עיקר והמכונה שני עכ"ד יע"ש, ומעתה לפי דברי הרב הלוי מבורר מעצמו דבג"ד נמו שנקראת בוליסה והכל יודעים כל איש ואשה שיש לה שם אחר בשעת העריסה, וען אין דרך ורגילות במקום הזה לקבוע שם זה של בוליסה לשם עצמי בשעת העריסה כמ"ש, א"כ הו"ל ממש כגון קונפראדו קונפראדא מירקאדו מירקאדא וכיוצא שאין זה בגוד נשתקע וכדברי הרב ז"ל, ואת ועוד כי נ"ד עדיפא טובא, וען וביעין ידעתי נאמנה כי כל משפתחה וגם בעלה יודעים שעיקר שמה של זו האשה המתגרשת בשעת העריסה היה אישטרילייא, והיא גם היא ידעה ג"כ שעיקר שמה הכי הוא, וכשעושין לה כפרה או לחש מעין הרע בשם אישטרילייא קרו לה, וגם בכתיבה כתב הסופר אישטרילייא המכוננית בוליסה, וא"כ נמצא השתא דאיכא תרתי ידועות האחת יודעת העיקר שהוקבע לה מתחילה בשעת העריסה שם אישטרילייא גם את השני ידעיה מנפיה של שם בוליסה יודעי כ"ע דאין זה שם העיקרי אלא שם נענוע וען שם זה אין דרך ורגילות לקובעו לשם עצמי בשעת העריסה, וכל כה"ג דאיכא תרתי לתיבותא אליבא דכ"ע ניתן ליכתב כגמ' אחד ולכתוב אישטרילייא דמתקריא בוליסה, ואין מי שחולק בזה, וכמ"ש מוריני הרב הכהן הגדול שם בס' בתי כהונה דע"ה ע"ג בסוף דבריו יע"ש.

שוב ראיתי למהר"מ ו' חב"ב ז"ל בס' עזרת נשים כד"ל ע"א בשם זה עצמו של בוליסה, שכתב בהדיא דשם זה אינו שם העצם אלא הוא שם גדולה ושררה, ומקצת נשים שמתוך גדולתן נשתקע להו שם העצם קרו להו בשעת העריסה וקרו להו כ"ע בסתם בוליסה, וכתבו כגמ' שם העצם תחילה ואח"כ המכוננית בוליסה עכ"ד יע"ש, וגדולה מזו ראה ראיתי בס' להם שלמה שם בקו"ט סי' תירוכין בדקנ"ו ע"ב שכתב בגדוין שלנו ממש, והוא על אישה אחת שהיתה שמה בפ"י הכל בוליסה ושם העיקרי שלה נשתקע ממנה שנעשה מעשה עפ"י מיהרא"ק שאמר דאעפ"י דמציני מתו מספר שמששים שם זה לשם העצם בשעת העריסה אפ"ה נכתב שמה הראשון ולא הצורך ב' גמין, ואמר מר מלחא דכיון דידוע לרוב בני העיר דאין משמים בוליסה לשם העצם לא מקרי שם שנשתקע, וחזר וכתבו שם בדקנ"ו ע"ד וז"ל ומשום דאפשר דיש מי שמשמים בוליסה לשם העצם אמר לנו מיהרא"ק דכיון דרובא אין משמים בוליסה לשם העצם אין לחוש להמיעוט עכ"ד יע"ש, ומעתה מכל אילין מעמי עלתה הסכמתי לכתוב גם אחד ולכתוב הכי אישטרילייא דמתקריא בוליסה וכאמור.

והנה כגמ' זה מעה הסופר שכתב בנוסח הגמ' שאנו נוהגים לכתוב יחיכי ליכי אנתה פ' ב"פ, שהשמיט ב' תיבות אלו את אנתה, ולא כתב אלא יחיכי ליכי אישטרילייא דמתקריא בוליסה וכו', ופסלתי אותה, ואף כי ראה ראיתי למהר"ש הלוי ז"ל בח' א"ה סי' ב' שכתב על גמ' אחד שבא לפניו מארין מרחקים שהיה חסר תיבת אנתה, שכתב ז"ל וכן למה שחסרו מלכתוב אנתה, אומר דאח"כ דראוי לכתובי כמו שאנו נוהגים היום, אבל אם לא כתביוהו הגמ'

דהרבנים מהירקין' בשרש פ"ו ומהרד"ך בית ד' ס"ל דלא חשיב נשתקע (כמ"ש כאן). ומנ"ד חלק עליהם ודעתו הוא דחשיב נשתקע, וכן הבין מדברי מרן בשרש"ו סי' קכ"ט סי"ח שכן דאם אין קורין אותו בשם השני וכו' דהכל תלוי בקריאה וכו'. והצמח צדק (מליבאוויץ) כתב דמהירקין' ומהרד"ך ומהר"ם מינץ והמחבר בשרש"ו עולים בהסכמה אחת דלא חשיב נשתקע אלא כשנשתקע מידעה אבל כל שלא נשתקע מידעה הגם שנשתקע מקריאה לא חשיב נשתקע. ע"כ.

כשר לכתחילה אפי' שלא בשעת הדחק, והביא ראיה לדבריו אלו מנוסח הגמ' שכתב הרמב"ם ז"ל בפ"ד מה' גרושין שלא כתב שם האי חיבת דאנתתי כלל כמו שאנו נוהגים היום לכתוב, ועוד שבסוף הגמ' כבר כתוב בו די הוית מן קדמת דנא וכו' עכ"ד יע"ש, ולזה הסכים ג"כ מוהר"מ מן חביב בס' נג פשוט בס' קצ"ו סס"ק פ"ט ז"ל ועוד משמע לי מוכרז הפוסק' הגו' דאפי' בעיר שנוהגים לכתוב אנתתי ב' פעמים ודלג אנתתי קמא שהוא גמ' כשר לכתחילה לגרש בו אם כבר נכתב אפי' שלא בשעת הדחק יע"ש, וגם הרב פ"ח ז"ל שם בס' קצ"ו אות ג"ז כתב שהדובר פשוט שיותר טוב שלא לכתוב חיבת אנתתי קמא⁷, דכיון דעכשיו הוא פיטר אותה איך קרי לה אשתו, ועפ"י זה תמה על מור"ם ז"ל שכתב שם דאם דלג הסופר חיבת אנתתי בתרא דכשר, הוה מנ"ל דרוקא באנתתי קמא הוא דכשר מן הטעם האמור יע"ש⁸, באופן שלשלת הרועים הללו במוטב תלתא כחדא ס"ל בפשיטות דאם דלג הסופר חיבת אנתתי קמא דכשר מן התחילה לגרש בו אם כבר נכתב ואפי' שלא בשעת הדחק, וכן העלה להלכה ולמעשה ג"כ מן החכמים ז"ל כנה"ג בסדר הגמ' דקפ"ט אות קנ"ה, שכתב ז"ל אם לא כתב אנתתי ינתן לכתחילה גם שלא בשעת הדחק ע"כ, מ"מ האדם יראה לעינים דשנייא טובא ג"ד, דהכא הסופר דלג נמי אנת, וכל כה"ג א"ל דס"ל להרבנים הגו' הפסול, ויש להקדק בן מדוברי מוהר"ש הלוי הגו' שהרי כל עיקר חיליה ז"ל דמכשיר היכא שדלג הסופר חיבת אנתתי אינו אלא מנוסח הגמ' שהביא הרמב"ם ז"ל שלא כתב חיבת אנתתי קמא, ועוד מטעם אחר שבסוף הגמ' כבר כתוב לאמר די הוית אנתתי מן קדמת דנא וכו' כדבר האמור, וא"כ מנח הנהו תרי מטעמי הגו' מוכח דס"ל דאם דלג הסופר נמי חיבת אנת דפסיל, שהרי עניניו הרואות בנוסח הגמ' שהביא הרמב"ם ז"ל שם כתוב בהדיא חיבת אנת פ' ב"פ, וגם בסוף הגמ' לא כתוב די הוית אנת אנתתי מן קדמת דנא אלא די הוית אנתתי וכו' בלא חיבת אנת, וא"כ ודאי דגם הוא יודע דמילת אנת היא לעכובא וכן לא כתב פסול, וכן י"ל מלשון הנהב של מרן מלכא מוהר"ם הכהן זלה"ה שהביא דברי מוהר"ש הלוי ז"ל הלוי בפ' הגמ' הבאתי דבריו לעיל ד"ט ד"ה אנת אנתתי וכו', שכתב ז"ל ומ"מ אפי' לנדהגים כן אם לא כתב אלא אנת הכשיר מוהר"ש הלוי בא"ה ס' ב' אפי' לגרש בו לכתחילה וכו' עכ"ד יע"ש, ואחד הרואה ואחד השימע דברי הרב הלוי שכתב אם לא כתב אלא חיבת אנת הכשיר מוהר"ש הלוי וכו', לכבו יבין דס"ל בפשיטות בדברי מוהר"ש הלוי הגו' דע"כ לא הכשיר הרב ז"ל אלא משום דאם מיהא כתב ביה חיבת אנת, שהרי כתב אם לא כתב אלא אנת וכו' וא"כ משמע דס"ל בפשיטות כדבריו דאם לא כתב נמי חיבת אנת לא היה מכשיר ליתנו לכתחילה, גם מדברי הרב ג"פ יהפ"ח ז"ל שכתבנו משמע הכי דכל שלא כתב חיבת אנת נמי הגמ' פסול כמו שיראה הרואה⁹, ועיין בהרב נה"ג שם בא"ה ס' קצ"ו בהגהת המור אות כ"ד יע"כ בני"ד שהשמיט הסופר ג"כ חיבת אנת ודאי דאליבא

7. כג"פ כתב בשם הרב מוהר"ם בולה בס' מג' דף קס"ב ע"ב דמנהג עיקריו ירושתיו שלא לכתוב אנתתי קמא ושכן נראה שהוא מנהג רוב המקומות וכו'. והג"פ עצמו כתב: אבל עכשיו פה עיקריו נוהגים לכתוב וכו', ע"כ.

8. ולמעשה לא פליג הפרי חדש על רמ"א במה שפסק בדילג אנתתי בתרא שהוא כשר, אלא שחולק על ראייתו דמתשבת מהרד"ך שמשם הוציא רמ"א דינו אין אלא להביא ראיה דהוא מיירי באנתתי קמא דמיירי בלשון הוה אנת אנתתי ועתה היא כבר לא אשתו כנזכר בפנים, אבל אנתתי בתרא דרש כותב דהוית אנתתי מן קדמת דנא ודאי הוה חסרון אם לא נכתב. וסיים הפרי חדש ואעפ"י ש להכשיר, ובספר גט פשוט המובא לעיל מסיים להלכה דאם דילג שניהם אנתתי קמא ואנתתי בתרא הוה גט פסול דצריך לבאר כגט כידים מוכיחות דאם אשתו הוה מגרש, אבל אם כתב פעם אחת אנתתי ודלג הכי בין שכתב לקמא ודלג לבתרא ובין שכתב לבתרא ודלג לקמא, כשר לכתחילה לגרש בו אם כבר נכתב אפי' שלא בשעת הדחק עיי"ש.

9. ולכא"ו לא משמע כן מדברי הג"פ דכתב דאם לא כתב אנתתי הוה חסרון מטעם דלא מוכח מתוך הגמ' דאם אשתו הוה מגרש, אבל אם דלג חיבת אנת מה חסרון יש בזה, כיון שכתב פכ"פ, ואפשר לומר דצריך לכתוב אנת להוכיח מתוך הגמ' שמגרש אותה שמוסר לה הגט (ואי לשלוחה במקום שעשתה

דכ"ע הגט פסול כיון דתיבת אנת הוייא עיקר בנוסת הגט אף להרמב"ם ז"ל כדבר האמור, שוב אחר החיפוש מצאתי ראיתי בס' נחלת שבעה סי' מ"ה סל"א שכתב שאם חיבר תיבת אנת לא אפשר, וכתב שם שבנוסת הלכוש ליתיה תיבת אנת יע"ש, ועיין לעיל בקונ' ההלכות ומעשה רב כב"ד של מוהר"ם זלה"ה רכ"ז ע"א אות א', וע"כ זה לא מלאני לבי ליתן גמ' זה לכתחילה, יען כי מוכר כל הרבנים הנו' שכתבנו מש' בהדיא דאם לא כתב תיבת אנת פסול, וע"כ פסלנו אותה.

זה היה מעשה בפני ומהר"ד אמרו נר"ו ומהר"ש חכים נר"ו:

כ. בחמישי בשבת אחד עשר יום לירח אב מסר המומר כרוך המכונה מרקארדו [קאלבון] בן יעקב המכונה מורינו, גט כריתות בלי שום תנאי ביד אשתו אסתרולה בת יעקב [ברזילין].

הנה בשם האשה נחקר היטב שמעת העריסה קרו לה אסתרולה ולא אסתר כלל ושם אבי האשה היא ממשפחת הקאלאבריוויש שנקרא יעקב ברזילי, ולא כתבנו אלא בת יעקב, כמוכא בהדיא בדברי מורינו הרב הכהן הגדול זלה"ה בס' בתי כהונה ח"ב דע"ו ע"ב משם הרב הגדול כמוהר"ן נ"י נעים זלה"ה כנ"ד ממש, שהיה שם אבי האשה קאלאבריוש שהיה שמו יעקב אברהם ולא נכתב כי אם בת יעקב לכו, וגם לא כתבנו שם הניוח' של המגרש כלל, כמ"ש הרב החב"י בס' הגט דקפ"ו אות ק"ג והרב יד אהרן בס' הגט שלו ד"ק ע"ד כדיני המגרש אות ז', וכן עשינו מעשה זה עשר שנים עם מורינו הרב המופלא כמוהר"ם מאיזו זלה"ה ומורינו הרב המופלא כמוהר"ן הון נר"ו, כמוכא לעיל דנ"ז ע"א. זה היה מעשה בפנינו אני הכותב ורב אחאי כמוהר"א נר"ו ומהר"ד אמרו נר"ו.

כא. בשני בשבת שלשה עשר לירח אלול שנת קע"א מסר אברהם בן דניאל (האסאן) שני גמ' כריתות בש"ת ליד אשתו אסתר בת יום טוב.

ומע"כ גמין, ה"מ שם אבי המגרש שהיא נקרא בשם דניאל, ואיכא ס' בשם זה אם הוא מלא יוד או חסר, וס' דמתא אולא לכתוב ב' גמין, אחד דניאל מלא יוד תחלה, ואחד דנאל חסר, כמוכא לעיל באות ה', וגם שם יום טוב אבי המגרש כתבנו אותו בשני תיבות קרובות ובשיטה אחת, כמוכא בס' יד אהרן ז"ל בשמות הגמין בשם זה דק"י ע"ב ונ', ובשם האשה

שליח) דאם לא כתב אנת הוי משמע שמוסר לאחרת בשביל פלונית בת פלוני, והוי ככתב הגט בלשון נסתר.

ועיין בפ"ת סי' קכ"ז ס"ק י"ד שהביא בשם שו"ת הרדב"ז דאם כתב הגט בלשון נסתר ולא לזנוח דאינו גמ', אף הגי' כתב דאין הכל מורים בזה וכמה גדולים כתשובותיהם כתבו להכשיר, ובשר"ח סי' ט"ז אות ל"ח מתשובת צמח צדק למהר"ם מליבאוויץ ועוד אחרונים דיש בזה מחלוקת הראשונים הרמב"ן והרשב"א פוסלין והר"ן מסתפק, והרשב"א ומהר"ט מכשירין ונקטינן כהרשב"א, ובג"פ פסק דבשר, ע"כ. ולפי"ז אפשר לומר מה שפסלו כאן כדלגל תיבת אנת, דפוסקים כהרשב"א וכסברא הנ"ל, וצ"ע.

1. עיין לעיל סי' א' הערה 8.

1. עיין שם בס' ה' באריכות, ושם בהערה 1.

2. וכ"כ בסדר הגט למהר"ם דשם יום טוב אין לחלקו בכ' שיטות, וכתב שם בברכת המים, כן מ"כ בשם ים של שלמה, וסיים: אע"פ שב' תיבות הם מ"מ שם אחד הוא, ע"כ. וכספר שמות (להגמ' ר' שמחה הכהן אב"ד בילגוראדו) הביא מחלוקת גדולה לענין שמות אלו, יום טוב, שם טוב וסימן טוב, ומסיק שם דבכולן יכתבם כשיטה אחת כדברי המהר"ש"ל, (ומסתפק שם אם פסול ברעבד כשכתבם בשתי שיטות) ולענין ההפרדה כתב דבשם טוב כיון דאיכא שם

תקרנו כי מעולם לא נקראת בשם אסתרוּלה כלל ועיקר, וע"כ לא כתבנו כי אם בשם אסתר לְבַד.

זה היה מעשה לפני מ"ו הרב המופלא כמוהר"י חזן נר"ו ורב אחאי כמוהר"ר אלנאו ואני הבוטב.

כב. ברביעי בשבת ששה ועשרים יום לירח מר השון שנת חמשת אלפים וחמש מאות ושבעים ושתים לבריאת עולם, מסר דוד בר נסים גמ כריתות בש"ת ביד שלוחו אברהם בר יעקב (שילאניקלי) להוליכו לאשתו שמחה.

הנה בעל האשה דוד בר נסים הגו' הוא מומר, ועשינו כסדר שכתב הרב ה"ד ס' רל"ז והרב דבר משה בח"ג חלק א"ה ס' ט"ו דמ"ו ע"ב, והוא זה שאמרנו לבעל הגו' בראשית מאמר צריך אתה לתת הגט על שני דרכים, הדרך הא' לעיקר והשני לרווחא דמילתא, וככה תעשה תמסור הגט ביד אברהם בר יעקב שקבל אותו ויזכה בו לאשתך שמחה ותתגרש בו מיד בקבלתו, ולרווחא דמילתא תחזור ותקח הגט הגו' ועשה לאברהם בר יעקב הגו' שליח להולכה.

ואנחנו ב"ד עשינו בתחילה כל סדר הניתן מיד הבעל לאשה ואף כי בגט הניתן ע"י שליח צריך למנות השליח קודם כתיבת הגט וקודם כל דבר קונין מיד הבעל על מינוי השליח

דאיכא למיטעי משם בן נח, ופריד באופן שיהא נוטה יותר לתיבה אחת דהיינו לא כמלא את קטנה אלא מעט ולא כשיעור חוט השערה, ובשם יום טוב כיון דליכא שם יום וליכא למיטעי, יש להפריד קצת יותר באופן שיהא נוטה יותר לשתי תיבות מלתיבה אחת, ומי"מ לא יפרידם ממש לשתי תיבות בהפסקה כמלא את קטנה, אחר דנעשה כמלה מורכבת אין לכותבן ממש בשתי תיבות כאשר כתב מוהרש"ל ז"ל וכו', ע"כ.

ובשר"ח ס"י ט"ז אות ל"ט הביא מחלוקת במי שנקרא בשני שמות מלידה כגון ראובן שמעון או משה יהודה אם צריך לכותבן בשיטה אחת, דמיש"ש הג"ל משמע דדוקא בשם ידירי, כדלעומד ריוס טוב וכיוצא הקפידו ומשום שהם מורכבים ומצד ההרכבה נעשה שם אחד לגמרי, משא"כ בראובן שמעון דלא שייך לומר שהורכב לשם אחד אלא שזה נקרא בב' שמות, וז"כ בשו"ת חתם סופר דמשה יהודה אינו שם אחד אלא נקרא משה וגם נקרא יהודה ומש"ה מותר לחלקם בב' שיטות וכו', ובפ"ח ס"י קכ"ט סקל"ז כתב בשם תשובות גליא מסכת דמי שנקרא בשתי שמות מעריסה ונקרא בפ"י כל בשניהם יחד נעשה משניהם מלה מורכבת שם ארוך ואין להפריד ביניהם כדמצינו דאין לכותבן בב' שיטות וכו', ע"כ.

1. ז"ל המחבר בשר"ע ס"י ק"מ סעיף י"א: מומר השולח גט לאשתו מלבד שישביעוהו ויקבל תרם וכל האלות התורה שלא יבטל לא את הגט ולא את השליחות, יעשו תיקון אחד, והוא שכשימסור הגט לשליח יאמר לו זכה בגט זה לאשתי פלונית בת פלוני והרי היא מגורשת ממני ומותרת לכל אדם, אח"כ יאמר החכם למומר כבר אשתך מותרת לכל אדם ולרווחא דמילתא תקח הגט מיד השליח ותחזור למסור לו ואמרו לו הולך גט זה לאשתי וכו', וכתב הב"ש דאז ממי' היא מגורשת, אם יכול לעשות ש"ך ככה"ג שהוא זכות שלה מגורשת מיד בקבלת השליח, ואם לאו מגורשת בקבלתה, והמומר לא יבטל כי הוא סבר דהיא מגורשת בקבלת השליח, ע"כ. והלבש כתב דבאמת לא שייך שיזכה אדם גט לאשתו בלא שהיא תמנה אותו לשליח קבלה, אלא הכא מטעם אותו שיחשוב שהיא כבר מגורשת כדי שלא יבטל את הגט קודם שיעגל ליד האשה, והט"ז חולק עליו וכתב דכן הוא האמת כמקום שאי אפשר לשלוח לה הגט די בקבלת השליח שזוכה לה, ועי' פ"ח שמאריך במחלוקת אי מהני לזכות לה הגט.

2. אבל להפך אם נעשה ש"ה ואח"כ שליח קבלה, או אם א"י לעשות שליח קבלה או נבטל גם שליח ההולכה, שהרי ביטל לפנינו את שליח ההולכה במסירתו לקבלה (ת"ה, ב"ש) ועי' שר"ח ס"י כ"א הרבה פרטי דינים בדין זה של תקנת תרומת הדשן.

ואימרים לשליח אתה פב"פ הולך גט לאשתי וכו' מ"מ בנ"ד לא מנינו אותו לשליח ולא קנינו מיד הבעל כלל וזאת שציינו לשליח שיהיה לראית הדין כחבר אותו הסופר לשמו ולשמה והדין חותמים העדים נ"כ לשמו ולשמה וכיוצא קצת ציונים שצריכים להוכיח לשליח כיון שאינו אלא דבור בעלמא משא"כ מעשה מינו השליחות וכמ"ש כל זה הרב דבר משה ז"ל שם שם ואחר שנכתב ונחתם הגט כראוי וככל הנצרך לסדר נתינת הגט מהבעל לאשה לקח הבעל הגט ונתנו למוכה בעד האשה בידו כדרך נתינת האשה וא"ל בפני העדים בלשון לע"ז תחילה סי וזכה אין איסור גט פור מי מוג'ר שמחה אי דיסירר'נ' אלייא איסקטת קן איל די מי דודי אנרה אי סואילמה פארה קואל קיר אומברי, וזכה בגט זה בעד אשתי שמחה והרי היא מגורשת בו ממנע מעכשו ומותרת לכל אדם, ומסרו בידו ואחר שנגמר זה הסדר אמרנו למגורש כבר עתה אשתך שמחה הגו' היא מגורשת מעכשו ומותרת לכל אדם, לרווחא דמלתא תק הגט הגו' מיד אברהם בר יעקב הגו' ועשה אות שליח להולכה וכן עשה וחזר רוד בר נסים הבעל הגו' ולקח הגט הגו' מיד אברהם בר יעקב הגו' ועשאו שליח הולכה ככל תקוני מינו ודבור שליח הולכה וכתבנו שם האשה לכר בלא שם אביה, משום כי אין בנו איש יודע בעת ובעונה הואת שם אביה יען היא האשה ממתא שאלוניקי וכל כה"ג שאין אנו יודעים שם אביה כותבים בגט שמה לברה, וכמו שכתב מרן החב"ב בת' א"ה סי' קכ"ט בהגהת הבית יוסף אות כ"ט ז"ל שם וכבר בא מעשה לירי כאשה שלא נודע בבירור שם אביה וכתברי שמה לכר עכ"ל³⁶, וכיון דשליח זה הולך היא למתא שאלוניקי כי שם מקום האשה כנו' כתבנו תיבת בארות מלא ואוי, וגם כתבנו במקום בן' בר בין בשם המגורש בין בשם הערים, וגם כתבנו אותו מעורד³⁷, וגם חתמו העדים בכתב אשורית³⁸, בעבור כי מקום הנתינה שהיא שאלוניקי כותבין הכי כמבואר בספרי רבני שאלוניקי, ובבר ידוע דבכל דבר הולכין אחר מקום הנתינה³⁹, וגם לא כתבנו העומדת היום כמתא פ' וגם תיבת ולא תריכ"ב אלא אנת אנתתי פ' ובל שום אחרן ראית ליכי, וגם עדי השליחות לא היו עדי הגט אלא אחרים היו⁴⁰ מן המעם האמור כי כן נוהגים בשאלוניקי שהוא מקום הנתינה, ועיין לעיל ד"ה אות ז' וד"ס אות מ"ו, והנה בגט זה כיון שאינו כתוב שם אבי האשה כדבר האמור לא היה מן הראוי לכתוב תי' ולאכתבתיו וכמ"ש מן

3. כי"כ שם הכנה"ג בשם מוהרש"ך ומהר"ם מלובלין וסיים: וכן אנו נוהגים, ובשר"ח סי' ג' הביא מחלוקת אם אי אפשר לברור בדקדוק גדול על שם אביהם אם עדיף טפי להשמיט כלל שם אביהם, כדי שלא יהא חשש לעז שמא יאמרו לא זהו הידוע לנו בשם אביו, ועוד הביא מחלוקת באין ידוע שם אביהם אלא חניכתם באם יכתבו חניכתם או ישמיטום לגמרי, ועיין עוד בפ"ת סי' קכ"ט סק"ב.
4. עיין לעיל סי' ז', ובהערה 1.
5. עיין שם בהערה 2.
6. עיין שם בהערה 4.
7. עיין שם בהערה 15.
8. דבר פשוט הוא בכל הגיטין דבכל דבר הולכין אחר מקום הנתינה ועיין לעיל סי' ז' בהערה 3. מראה מקומות לדין זה, אמנם זהו בכל הגיטין אבל בנידון דידן שהיה מומר ועשו כתקנת תרומת הדשן הגיל, נפלה מחלוקת גדולה אם הולכין אחר מקום הנתינה, דכאן יש מקום לומר ודין דמוסר לו תחלה בתורה שליח קבלה ע"י זכיו אי"כ חשיב בעת ראשונה מקום חתיבה ונתינה וצריך לכתוב לכתחילה כאותו מקום, ובמסירה השנית חשיב ליפוי כח חשיב דיעבד. ובשר"ח סי' כ"א הביא השיטות בענין זה וז"ל: נראה מדברי הרב תניא שהרי"ד בספר עבודת משא סי' כ"ד דגם בגט מומר עושים כמקום הנתינה, והרב המחבר כתב ע"ז דדוקא בשאר גט שעושים ע"י שליח הוא דעושים כמקום נתינה, אבל בגט מומר כיון שעושים תחילה ש"ק ע"י זכיו, מקום חתיבה הוא עיקר וכי"כ הגאון תק"ל, ועי"ש שהביא הרבה אחרונים לכאן ולכאן.
9. עיין סי' ז' הערה 12-13.
10. כאן משמע דמנהג אימיר הוא לעשות את עדי הגט וההרשאה בכת אחת רק משום מנהג שאלוניקי עשו כאן בבי כחות, וצ"ע לעיל בס"י ט"ו כתבו להדיא דמנהג אימיר לעשות בבי כתי עדים, ועי' בשר"ח סי' כ"ה אות י"ד שהביא הרבה דעות בענין זה.

החבי"ב בננה"ג הא"ה שם בס' קב"ט בתנה"ב ב"י אות כ"ט וכ"כ בס' לחם שלמה בקונ' הגיטין דקמ"ה ע"ד ד"ה וכל שום יע"ש, אך הסופר שכח וכתב תי' ולאבתיכי והבשרנו אותו ליתנו לכתחילה כמבואר בהרב רב"מ ח"א בחא"ה ס' ס"א שכן עשה מעשה מר אביו וזה"ה בנט אנוס א' ששכח הסופר וכתב ולאבתיכי שהכשירוהו ונתנוהו ליד האשה ע"ש וכ"כ ג"כ מורה"מ ו' חבי"ב ז"ל בס' גט פשוט ס' קכ"ז הביא דבריהם הרב יד אהרן שם בס' קכ"ז אות ל"ו, וכ"כ בס' לחם שלמה בקונ' הגיטין דקמ"ה ע"ג בשם האישי ד"ה וכל שום ע"ש.

ונוסח הרשאה זו של המומר הלו כתבנו אותה הכי כמ"ש בס' דב"מ ח"ג ס' ט"ו דמ"ו ע"ג ובה"א קע"ח ע"ד ובס' בארות המים דקפ"ה ע"ד¹¹.

כרביעי בשבת ששה ועשרים יום לירח מר חשוון שנת חמשת אלפים וחמש מאות ושבעים ושתיים לבריאת עולם למנין שאנו מנין כאן במתא אזמיר דעל כיף ימא מותבה ומיממי מעינות וכוונות מסתפקא¹², בפנינו עדים חתומים מטה מסר דוד בר נסים¹³ הבעל גט כשר בלי שום תנאי ביד אברהם בר יעקב, ויען שהבעל דוד בר נסים הנז' הוא מומר הוכשר בעיני מסדרי הגט לתת הגט הנז' על שני דרכים, וכך אמרו להבעל פ' ב"פ הנז' צריך אתה לתת הגט על שני דרכים הדרך הראשון לעיקר והשני לרווחא דמלתא, וככה תעשה תמסור הגט ביד אברהם בר יעקב שיקבל אותו ויזכה בו לאשתך שמחה ותתגרש בו מיד בקבלתו, ולרווחא דמלתא תחזור ותקח הגט הנזכר ועשה לאברהם בר יעקב הנזכר שליח להולכה, וכן עשה הבעל דוד בר נסים הנז' ואמר בפנינו לאברהם בר יעקב הנזכר בשעת מסירת הגט הנזכר בידו זכה בגט זה בעד אשתי שמחה והרי היא מגורשת בו ממני מעכשו ומותרת לכל אדם, ותכף ומיד קבל בפנינו אברהם בר יעקב הנזכר הגט הנזכר מיד דוד בר נסים הנזכר וזכה בו בעד שמחה הנזכרת כפי הנזכר, ואחר שמסר הגט הנזכר דוד בר נסים הבעל הנזכר לאברהם בר יעקב הנזכר על האופן הנזכר חזרו ואמרו לו מסדרי הגט כבר אשתך שמחה הנזכרת היא מגורשת מעכשו ומותרת לכל אדם, ולרווחא דמלתא קח הגט הנזכר מיד אברהם בר יעקב הנז' ועשה אותו שליח להולכה, וכן עשה וחזר דוד בר נסים הבעל הנז' ולקח הגט הנזכר מיד אברהם בר יעקב הנזכר ועשאו שליח להולכה, וכך אמר בפנינו הבעל דוד בר נסים הנזכר לשלוחו אברהם בר יעקב הנזכר קודם שמסר הגט הנזכר לידו, אתה אברהם בר יעקב הולך גט זה וכו' ככתוב בס' דבר משה ח"א דקע"ח ע"ד אות כ"ז עד וכל דבר הגורם שום פסול ובטול לגט הנזכר, גם בפנינו קבל עליו דוד בר נסים הבעל על זה בחרם ובשבועה חמורה ובחלקו של עולם הבא¹⁴ שלא לבטל את הגט הנזכר ולא את השליח הנזכר ולא לגרום שום

11. בנוסח הרשאה שכתב כסדה"ג למהר"ם מתחיל להרשאה: בפנינו עדים חתומי מטה ואח"כ הזמן והמקום.

12. ע"י בשו"ע ס' קמ"א סיף ל', דלא כתב שם הזמן והמקום אך כבר כתב בכרכת המים דט"ס יש בדבריו וצריך להוסיף הזמן והמקום כמו שכתב בטור ובשאר ס"ג, שהרי כתב השו"ע שם: צריך להוסיף על הנוסח שכתוב בטור וכו' משמע שבא להוסיף ולא לגרוע, ועיי"ש הרבה שנינו נוסחאות בנוסח ההרשאה.

13. ע"י כסדה"ג למהר"ם (סדר גט שני אות ס"א) דאם המגרש משומד, אזי בכל מקום שנכתב בו פכ"פ יש לכתוב פלוני וכל שום וחניכה דאית ליה.

14. בספר דבר משה שמעם הוציאו נוסח הרשאה זו לא כתוב ובחלקו של עולם הבא, אך בשו"ע בסדר הגט סיף כ"ז כתב רמ"א: ואם הוא מומר לעכו"ם שאינו מקפיד, משיבין אותו על חלקו לעולם הבא וכך כותבין בהרשאה.

שבר שיזיק וינגד לא לגט ולא את השליח, וקנינא מיד דוד בר נסים הנזכר קנין גמור ושולם מעכשו במנא דכשר למקניא ביה על מינוי השליח הנזכר, ומא שראינו ונעשה בפנינו כתבנו וחתמנו שמותינו והכל שריר ובריר וקים.

פב"פ עד.

פב"פ עד.

(ועיין לעיל הנ"מ מ"ש שם) זה היה מעשה לפני מ"ו הרב המופלא כמוהר"י חזן נר"ו ואני הכותב ורב אחאי כמוהר"י אלנאי נר"ו.

והנה השליח הנו' מפני סיבה לא רצה ללכת¹⁵ למתא לשאלוניקי יע"א וע"כ הוכרח למנות שליח ב' במקומו ועשינו בו כל סדר המינוי שליח ב' ככל הכתוב לעיל דל"ו בס' המינוי שליח ב', ויען כי ראה ראינו שהרב דבר משה שם כח"א סי' ע"א הבאתי דבריו לעיל שם ברל"ו ע"ב אות כ"ז שכתב שגוהגין לכתוב הרשאה משליח ראשון לב' כתבנו הרשאה משליח ראשון לב' וזה נוסח ההרשאה שכתבנו.

ברביעי בשבת ששה עשר יום לירח טבת שנת חמשת אלפים וחמש מאות ושבעים ושתים לבריאת עולם למנין שאנו מנין כאן כמתא אזמיר דעל כ"ף ימא מותבה וממימי מעינות ובארות מסתפקא, בפנינו עדים¹⁶ החומים מטה בא אברהם בר יעקב ובידו גט שעשאו שליח דוד בר נסים להוליך גט לאשתו שמחה, ומינה להיות שליח במקומו את חיים בר יעקב, ומסר השליח אברהם בר יעקב הנזכר הגט הנזכר ביד שלוחו חיים בר יעקב הנזכר, וכך אמר בפנינו השליח אברהם בר יעקב הנזכר לשלוחו חיים בר יעקב הנזכר קודם שמסר הגט הנזכר בידו, אתה חיים בר יעקב הולך גט זה לשמחה הנזכרת ותן אותו לידה ותהא ירך כידי וכחך ככחי ופךך כפי ודבורך כדיבורי ועשייתך כעשייתי ומסירתך גט זה לשמחה הנזכרת כמסירתי, ונותן אני לך רשות מעכשו לעשות שליח ושלוחך שליח ושליח אחר שליח אפילו עד תשעה ותשעים שלוחים ואפילו בלא אונס, ובכל מקום שתמצאנה אתה או שלוחך או שליח שלוחך ושליח אחר שליח אפילו עד תשעה ותשעים שלוחים ואפילו בלא אונס עד שיגיע לידה גט זה ותכף שיגיע גט זה ליד שמחה הנזכרת מידך או מיד שלוחך או מיד שליח שלוחך אחר שליח אחר שליח אפילו עד תשעה ותשעים שלוחים ואפילו בלא אנס תהא מגורשת בו מבעלה דוד בר נסים הנזכר ומותרת לכל אדם, ותכף ומיד מסרו ליד השליח הנזכר והגט הנזכר שנעשה עליו אברהם בר יעקב הנזכר השליח הראשון להולכה ככל הכתוב למעלה נכתב ונחתם כאן כמתא אזמיר הנזכרת ברביעי בשבת ששה ועשרים יום לירח מרחשון שנת חמשת אלפים וחמש מאות ושבעים ושתים לבריאת עולם ועידוי החתומים בו פב"פ

15. מלשון זה משמע דלא היה אנוס אלא שלא רצה ללכת ואפי"ה יכול למנות שליח שני במקומו כיון שכותבין בנוסח ההרשאה נותן אני לך רשות וכו' ואפי" בלא אונס.

16. ע"י בספר דבר משה הנ"ל כתב נוסח ההרשאה בלשון מעשה בית דין במוטב תלתא כחדא הוינא וכו' ולא כמו שכתבו כאן בלשון עדים וכן בראש ההרשאה כתב: "נוסח מעשה ב"ד על מינוי שליח שני", וצ"ע למה כתבו כאן בנוסח זכרון עדות, ועיין שד"ח סי' כ"ה אות י"ט הביא מספר בית אהרן דף ד"ן ע"ד הנוסח והיא בתתימת עדים וקים דיינים כמו הרשאה הבעל לשליח (כמו שכתבו כאן) אך הביא שם הרב אחרונים שהסכימו להלכה ולמעשה דסגי במעשה כ"ד לחוד כמבואר בכל הפוסקים וכ"כ בסה"ג רמורה"ם בסוף סדר גט שני.

ופב"פ, וסימני הגט הם אלו ריש שיטה שלישית כך וסופה כך ריש שיטה ששית כך וסופה כך ריש שיטה תשיעית כך וסופה כך, ובפנינו כיטל אברהם בר יעקב השליח הראשון הנזכר קודם מסירת הגט הנזכר כל מודעות שבעולם שמסר על גט זה עד סופן ופסל עדיהן וכל דבר הגורם שום פסול וביטול לגט הנזכר גם בפנינו קבל עליו אברהם בר יעקב השליח הראשון הנזכר כחרם ובשכועה המורה שלא לבטל את השליח הנזכר ולא לגרום שום דבר שיזיק וינגד את השליחות הנזכר, וקנינא מיד אברהם בר יעקב השליח הראשון הנזכר קנין גמור ושלם מעכשו במנא דכשר למקניא ביה על מינוי השליח הנזכר, ומה שראינו ונעשה בפנינו כתבנו חותמנו שמוחינו והכל שריר ובריר וקים.

★ ☆ ★

מילואים להערות הש"ך על היש"ש הול"ן

גליון 1 (יב)

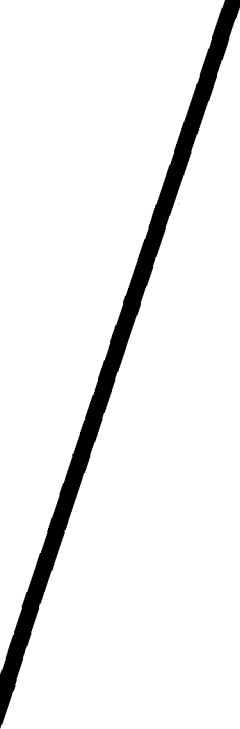
מה שהקשינו שם בהערה 16 על רבינו הש"ך כמה שדימה דין חנ"ג לדין דאפשר לסוחטו, דלכאורה אינו תלוי זה בזה דאף למאן דלא ס"ל חנ"ג בשאר איסורים, מכ"מ אפשר לסוחטו ס"ל דאסור כמבואר במהרש"ל ביש"ש שם.

עתה מצאנו שגם הפמ"ג בפתח"ה להלכות מליחה ד"ה דע דל"ש, ובשפ"ד סי' ע"ו ס"ק ב' השווה שניהם, שהק' שם לדין דפירש ממקום למקום אסור, איך אנו מולחין בשר, הרי הדם פירש ממקום למקום בחתיכה ונעשה נבילה, ואיך הותר אח"כ לדין דאמרינן חנ"ג אפי' במליחה, ובפתיחה שם תי' דבאמת יוצא כל הדם מהחתיכה אפי' להרא"ה ובוה לכו"ע אפשר לסוחטו מותר ע"ש, ובסי' ע"ו תי' דבעיקר המליחה אין אנו מחמירין לומר חנ"ג במליחה ע"ש, הרי אף דאין הנדון שם משום חנ"ג רק משום אפשר לסוחטו, דכיון דאסור החתיכה שוב לא שייך להתירו, מכ"מ השווה דין זה לענין חנ"ג דאי לא אמרינן חנ"ג במליחה לא קשה קשייתו.

ובאמת צ"ע דאיך נשווה שני דינים אלו להדדי, דהרי מבואר דאינו תלוי זה בזה, ואף אי לא אמרינן חנ"ג מכ"מ הרי אפשר לסוחטו אסור לכו"ע (עכ"פ ביבש ע"י סי' ק"ו) ואיך נתיר החתיכה שנמלחה, שנבלע בה דם שפירש ממקום למקום.

★ ☆ ★

שפתי יסנים



רבי ברוך מאנדלבוים זצ"ל

בענין שיעור ג' למשפחותיכם

הנה ז"ל הש"ך ז"ל כיו"ד ה' ס"ת ס' רע"ב סע"א א' סק"ג למשפחותיכם ג' פעמים כתב הנה' מ"י כשם הר"ח דהיינו שיעור טפח וכתבו עוד משמו דהיינו דווקא בכתיבה דקה אבל בכתיבה גסה הכל לפי הנוי ואפילו יותר מטפח וכ"כ המור ושאר פוסקים ואין עיניו משומטות כיון שהכתיבה גסה וכן נוהגין עכ"ל הש"ך ז"ל, ופשיטות לשון זה משמע דג' למשפחותיכם בעינן בכל כתיבה וכתובה אלא שבכתיבה דקה (דהיינו בינונית כמו שראיתי באיזהו מקומן לפרש) היו טפח ובנסה אע"ג דהיו יותר מטפח אין קפידא דמ"מ אין עיניו משומטות משום דכתיבה גסה מאירת עינים טפי ועיניו רואות יותר בכלות שיטה א' לחזור ולהתחיל שיטה שני'.

אמנם זהו הכל לפום רהיטא לפי מה שקיצר הש"ך ז"ל בהעתיקה, אבל קרשמא דמילתא אינו כן, דא"כ מאי אשמועינן והול"ל בקיצור דבעינן ג' למשפחותיכם בכל כתיבה וכתובה לפי מה שהיא ולמ"ל שיעורא טפח דיהיב הנה' מ"י, ואמנם לשון התוס' במנחות דף למ"ד דבכתיבה גסה לא בעינן כלל שיעור ג' למשפחותיכם ולא הזכיר כלל שיעורא דטפח ממילא מובן בפשיטות רכוונת התוס' לומר דבש"ס שם דהצריך בכריתא ג' למשפחותיכם הוא דוקא בכתיבה דקה ולא בגסה דיוול בתר מעמא כיון דמסיק מעמא שלא יהיו עיניו משומטות ובגמרו לקרות שורה א' לא ידע לחזור ולהתחיל שורה שאחר' כשיהיו השיטות ארוכים יותר משיעור שלשים אותיות ממילא מובן דבנסה דליכא האי חששא יוכל להאריך יותר וכן מוכח למעיין בלשון המרדכי במנחות בהקומץ שם ומלשון ההנה' מ"י והעתיקת ב"י על דבר הרמב"ם ה' ס"ת פ"ז דין ד'.

ומה דיהיב שיעורא בכתיבה דקה טפח מכואר במרדכי שהוא רק להביא רא' שהש"ס במנחות איירי בכתיבה דקה דהיינו בינונית וכ"כ הרא"ש בהלכות קמנות ה' ס"ת ומייתי רא' מדרב רבינו חננאל שאמר כשם גאון דשיעור ג' למשפחותיכם הוא טפח ואנחנו רואים בעינינו דלכתיבה גסה בעו שלשים אותיות יותר מטפח, ממילא מוכח דהגאון מפרש הש"ס דאיירי בכתיבה בינונית דהוי טפח, ובמכוון מפרשו הגאון שהוא טפח כי הויי רנדע מזה דדוקא בבינונית דשיעורא טפח חיישנן לתוספות על ל' אותיות לשימוט עינים אבל בנסה דשיעור' יותר מטפח אין לחוש ויכול לתוסף על ל' אותיות הכל לפי הנוי.

וממילא לפ"ז כתיבה רדין דהוי רוחב הדף בשלשים אותיות יותר מטפח אין קפידא כלל אם יאריך הדף יותר מג' למשפחותיכם, וגם הרמב"ם ז"ל בפ"ט מה' ס"ת כתב שם שהס"ת שכתב לעצמו ושיער בה רחבו ששה טפחים וארכו כהיקפו ה"ל כל דף ודף שיעור ד' אצבעות כגודל שהיא טפח שכן ה' דרכם או בכתיבה דקה בינונית.

וגם מה שסובר ר"מ כת"ה שצריך לשער כדקדוק גדול כפי עובי הקולמסין וכפי אותיות ששיערם הב"י ז"ל באו"ח ס' ל"ז ג"כ אינו מכוון שהרי הני' בה' ס"ת כתב לשער גם כאותיות קמנות כמו וידין ויין ואעפ"י שאפשר לפרש שם שכוונת הני' דוקא שלשה וידין ושלשה ויין שיש בג' למשפחותיכם ולא יותר אינו נראה לי לפרש כן דא"כ מאי אשמועינן הני' הלא בגמ' מכואר שהוא ג' למשפחותיכם א"ו כוונת הני' שאין לדקדק בזה כ"כ רק שיהי' שלשים אותיות בין שיהי' בהם קמנים או גדולים, ועי' כיו"ד ס' רע"ה סע"ב ב' בש"ך סק"ו לענין פתוחות ופתוחות שאין לפסול ג"כ אם הניח כד' מ' אותיות קמנות, וכוונת הני' לומר דלהכי נקט ג' למשפחותיכם ולא קאמר שלשים אותיות כדי לומר שאין קפידא אם יהי' בהם אותיות גדולות

או קמנות, דאי דיקית כולי האי לא איתרמי לך דף א' כדון כמובן למי שבקי בבתיבה וכענין שאמרו ז"ל אי דיקית כולא האי לא גרסת.

איברא דבהג"ה מיי" שם ברמב"ם ה' ס"ח פ"ו דין ד' כתב דמלשון הרמב"ם רסתם ולא סיים דדוקא בבתיבה דקה הוי שיעור ג' למשפחותיכם, משמע דס"ל דהכל לפי הכתיבה בין גסה בין דקה בענין שיעור ג' למשפחותיכם, ופלא בעינו מה שתלה בעל הגמ"י ז"ל הרבר בנרא"ה עיי"ש, הלא הרבר מבואר ברמב"ם פ"ט כשכתב שם הס"ה שלו כיצד כיוון אותה ביאר בהדיא לא מבבלא איתמר אלא בפירוש דדוקא אורך הדף יש לו שיעור אבל רחבו הוי שיעור ג' למשפחותיכם הכל לפי הכתיבה א"כ מבואר בהדיא דהרמב"ם לא ס"ל מ"ש ר"ת ודו"ח בשם גאון גרסה ויכל להוסיף, ומה שלא הביאו הש"ך והאחרונים דעת הרמב"ם היינו משום הרוב הפוסקים התוס' והרא"ש והמרדכי והר"ת ור"ח בשם גאון והגמ"י כולוהו אולא בחדא שיטתא להכשיר בבתיבה גסה להוסיף וכ"כ הטור ע"כ פסקו האחרונים כוותי'.

וולת הרב' בדברי המחבר סי' רע"ב סעי' ב' שלא סיים כלל דברי הגמ"י ושאר פוסקים ודברי הטור והעתיק רק דברי הרמב"ם כצורתן משמע שהי' חושש לדעת הרמב"ם ז"ל להחמיר לתתלה אפי' בבתיבה גסה שלא להוסיף על שלשים אותיות, וטעמא ג"ל אע"ג דכל הפוסקים אזלי בחדא שיטה להכשיר בבתיבה גסה מ"מ כיון שגם דעת הרמב"ם מסכמת דכל הדברים אלו הן למצוה מן המובחר אבל אם שינה לא פסל וזה מבואר בהדיא בדברי הרמב"ם ז"ל פ"ו דסיים בסוף הפרק כל הדברים אלו אינם אלא למצוה מן המובחר אבל אם שינה לא פסל משמע מזה שהוא חזק וקאי אבל מה שביאר בכל פרק שביעי מראשו לסופו וממילא גם שיעור ג' למשפחותיכם אינו אלא למצוה ולא לעכב וממילא מובן דמה שהעתיק המחבר בס' רע"ג בסוף הסי' סעי' ה' לשון הרמב"ם קאי גם אבל מה שכתב גם בס' רע"ב לכן כשמנה הרמב"ם כ"ה ס"ח פ' ע"שירין ק' דברים הפוסלים בס"ת לא מנה כלל שיעור ג' למשפחותיכם ולא יתר הדברים כלל, לפי שכבר נתן כלל שאין בזה אלא מצוה ותו לא וכענין שאמרו בשבת פ' במה מדליקין כל השמנים יפין לנר ושמן יות מצוה מן המובחר.

וגם הרב מ"ו ביו"ד רע"ב סק"ד כ' כדבר ואמנם פלא שהביא ממרחק לחמו מדברי הסמ"ג ובאמת ברמב"ם פ"ו מבואר בהדיא שבסוף הפרק כתב על כל המבואר פ"ו שהוא רק למצוה מן המובחר, וממילא מובן שדברי הבי' במחבר סס"י רע"ג שהוא לשון הרמב"ם ממש קאי גם על מ"ש בס' רע"ב כמו הרמב"ם שכלל כל זה בפרק אחד והוא מפורש למענין כלי שום גיעה ומה"ט לא סיים המחבר בס' רע"ב ג' דבבתיבה גסה יוכל לארריך להרחיב הדף כפי הגוי כיון שסיים בס'י שאח"ז שכו"ב רק למצוה, אבל אם שינה לא פסל, ומי שרוצה לעשות מצוה מן המובחר למה לא יצא גם דעת הרמב"ם שכתב דעתו דאפי' בבתיבה גסה יש לדקדק למצוה שיהי' שיעור ג' למשפחותיכם, והלכה ככל הפוסקים החולקים למה לא יצא לתתלה הובא דאפשר לדעת הרמב"ם ג"כ וכ"ש דלישנא דגמ' וברייתא דקאמר סתמא שלשים אותיות משמע ברמב"ם, ואולם הטור דאזיל תמיד בשיטת אביו הרא"ש לא חשש כלל לדעת הרמב"ם במקום שהרא"ש והתוס' מכארים בהדיא לחלוק ארמב"ם לכך כתב דבבתיבה גסה אין לחוש, ומ"מ בענין מה שכתב הרמב"ם דכו"ז הוי למצוה העתיק דברי הרמב"ם כיון שלא מצינו שהרא"ש ותוס' חולקים בזה.

ואדרבה דברי הרמב"ם נראים מוכרחים דאם איתא דעייכובא בעיני ל' אותיות לא פחות ולא יותר א"כ מדוע בדרך אחרון דלא אפשר סני באות א' בודף א' כדא' מנחות שם וכס' רע"ב סעי' ד' ועיי' בתוס' מנחות דהוא משום דלא אפשר בענין אחר ואם איתא דמעכב ד"ל לאזהרוי שיהיה מתחילה שלא יבוא לידי כך וכמו"ש הג"י לענין הרפין עיי"ש בהלכות קמנות בני' לענין

הא דסעי' ג' בס' רע"ב עיי"ש, וכן אם ירחיב יותר מל' אותיות אם איתא דפסול נמי הוי מה יעשה בשירת הים והאוינו שצריך לחלק כל שיטה לשנים ולשלושה ורחוב כל דף מבואר ברמב"ם פ"ט ה' ס"ח דהוי כרי ששה אצבעות והשימות שלמעלה מן השירה ושלמטה ממנה עם היותם ארוכות גם הם ששה שלא בחילוק לשנים כמו"ש הרמב"ם וכמו שהעתיק אא"ו רמ"א ז"ל בס' רע"ה סעי' ב' ואעפ"כ עבדינן הכי לבתחילה ממילא מובן שאם האריך הכתב יותר מנ' למשפחותיכם אין פסול כלל כיון שכך קבלו לעשות השימות יותר טוב לעשות כך אעפ"י שגם בענין השימות אם שינה לא פסל מ"מ יותר טוב לעשות כפי הקבלה ולהרחיב השימות ולא לחוש לרחוב יותר מל' אותיות ממילא מובן שאין חשש בזה רק למצוה מן המובחר וגם שאר הדברים שבפ"ו שם יש לנו לכאר מג"ל לרמב"ם שדם רק למצוה ואמנם אין הפנאי מסכים להאריך בענין שהוא חזן משאלותינו, והמשכיל ביני מעצמו ובס' מגדל עזו ב' אדבר רמב"ם שהוא מצוה מן המובחר שכן הוא במס' סופרים ובאמת אין הדברים מבוארים במ"ם רק צריך דקדוק להציא זה ממשמעות הגמ' והמ"ם ודו"ק.

וכל זה כתבתי רק לכאר דעת מרן הב"י ז"ל מרא דארעא דישאל אבל להלכה אין לנו אלא דברי מרן הש"ך ז"ל דמאניי ורבא ואילך הלכה ככתרא ואנן בכל פסקי דינים נגזרים אחריי וכ"ש שהעיד שכן נוהגין, וכבר האריך בזה הרב מפלאצק בעל המחבר מגן האלף בסוף ספרו בקונטרס הנקרא עשרים גרה והביא ראיות מהש"ס מהא דאמרינן נהוג עלמא בתלתא סבי דהיבא דנתפשט המנהג אפי' בדעת יחיד אולינן בתרי' וכ"ש שהש"ך העיד שכן נוהגין בדעת הגאון ור"ח ורא"ש ותוס' ומרדכי והגמ"ו וש"ך וכל נביאים המתנבאים בדכתיבה גסה שיש בשלשים אותיות ויותר מטפח אין קפידא אם מרחיב הדף יותר משלשים אותיות, ולשון הלבוש סס"י רע"ג כל אלו הדברים אינם אלא למצוה מן המובחר משום זה אלי ואנוהו וכי' ובמס' סופרים אין זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצוה וכי' לבדר אומן ועורות צבאים (שם א') צבועים והוא מ"ם ז"ל עורות צבאים ר"ל קלף צבי) היתכן שנאמר שצריך דיקא להדר אחר קלף צבי ואי"ב עי"ב בכל כי היא מילתא הלכה כדברי המיקל בדכתיבה גסה אין לחוש, ועיינו ריאות דכתיבה שלנו הוי ל' אותיות ויותר מטפח ואין לחוש אם הרחיב יותר מל' אותיות.

אולם כ"ו לדינא ולהתלמד במקום אחר, אבל באמת התקונים כעת וכ"ש התיקון הנדפס מחדש מסופר דק"ק בארדימשוב שגם בני המופלג מ' יצחק דוד סופר סח"ם כותב עפ"י התיקון הזה לכל הספרים הנהוגים עפ"י הב"י ולכת המקובלים שבקהל חסידים הנהוגים עפ"י קבלת ר"ש שרעבי והאר"י ז"ל והזה"ק באמת מכוון בשיעור ג' למשפחותיכם אפי' כתיבה דיון שהוא כתיבה גסה, וא"צ לדקדק כפי הקולמסין כדוק גדול וכמו"ש לעיל מלשון הנימוקי יוסף ה' ס"ח שאין לדקדק בין יודין לווין ולאותיות גדולות רק שיהי' ל' אותיות וכך אמרו הבמ"ם סתם שאין להקפיד בין אותיות גדולות לקטנות דאל"כ אין לדבר סוף.

ובענין מגן הרפין שכתב כבוד קדושתו שהראשונים נתנו ס' הדין על רע"א דפין אם קבלה הי' הייתי מקבל ובמגן לדבר מ"ש המ"א שאיכילם חלב בשבתות לס' שדם נעצר ונעשה חלב וגם ראיתי רמז החלב גי' מ' רמז למ' ימים ששהה משה בהר דוגמת ארבעים יום יצירת הולד אבל מה אעשה דלאו מר בר רב אשי תחום עלה וכל הטעמים יחיב האחרונים מלבם ואין להם סמך לא בש"ם ולא במס' סופרים ולא בפוסקים ראשונים שהרי הרמב"ם ז"ל בפ"ו מה' ס"ח ב' בתראי שעשה ס"ח שרחבה ששה וארכה כרחבה הי' כל מספר הרפין רכ"ו, וגם במגדל עזו שם כ' ג"ב שכ' ס"ח אחרת במספר אחר עיי"ש וגם בגמ' דקאמר שם דלא איתרמי ל' חד משכעמי מבואר שעשה כל ס"ח בצורה ומספר אחר וא"צ לזה מספר מכוון, ומי שרוצה לתת כוונה ומספר מלכו יש בו כח לעשות גי' ומספר לכל חשבון וחשבון, שהרי בסנהדרין אי'

פלוטא דר' נחמי' ורבנן לענין סנהדרין חב"א ק"ך ור' נחמי' סבר מאתיים עיי"ש, ואנחנו לא מצאנו למספר הרפין חשבון מכוון בגמ' ופוסקים.

ועכ"פ כיון שהרמב"ם כ' ספרו ע"ה רכ"ו רפין אם איתא שיש ליה איזה רמו, מה איכפת לן אם מוסיפין על רמו הלא מבואר בתוס' פ' ערכי פסחים דף ק"ד ע"א ד"ה וברא"ש שם דדוקא הויכא שכ' בגמ' בהדיא שלא להוסיף הוי חתקנה קביעה אבל זולת זה יוכל להוסיף על המספר אפי' אם תקנו כנגד איזה כוונה כמו"ש הרמ"א ו"ל בהדיא באו"ח ס' רס"ג סעי' א' מדברי הרא"ש והמרדכי ר"ה פ"ד כי יבולין להוסיף על דבר המכוון כנגד דבר אחר ובלבד שלא יפחות וכ"כ המחבר באו"ח ס' תקצ"א סעי' ד' והמור שם שיכולין להוסיף על ' פסוקים רק שלא יפחות אעפ"י שבגמ' במס' ר"ה מבואר בהדיא הני ' כנגד מי זכו' עיי"ש וכן אנו נוהגין בסדר שופרות אנו אומרים ד' פסוקים של כתובים דוק ותשכח, והיינו מה"ט דאין קפידא.

וכן כתב הפרישה בס' רע"ה מדברי המור תקצ"א שם ומה"ט הניח בצ"ע מדוע אין להוסיף על השימין יותר מס' ונהי דלא יפחות ממ"ח או מ"ב נגד המסעות מדוע לא נוסף על ס' נגד ס' ריבוא הלא אין קפידא בהוספה על קלקול הכוונה והמ"ז בס' רע"ה ביו"ד בסק"ת שם הביא דברי הפרישה בקיצור ות' הקדושה הוי מן מ"ח עד ס' ועפר אני תחת כפות רגליו עדיין לא יצא ידי חובתו לתרוץ ק' הפרישה הא אין קפידא בהוספה כמו"ש מדברי הרא"ש והמרדכי והפוסקים.

אבל גם דברי הפרישה תמהים דדוקא הויכא דא' סתמא מספר מכוון אבל היכא דמבואר שכך קבלו דאין להוסיף כלשון הרמב"ם בפ"ו מה' ס"ת שכך קבלו הסופרים איש מפי איש שאין לפחות ממ"ח ואין להוסיף על ס' אין כאן תימה למה נהגין למצוה שלא להוסיף שהרי גם בערבי פסחים אמרינן דהמוסיף לא יוסיף על שבע והתוס' שם הביא מפ' התכלת דהפחות לא יפחות מז' קשרים והמוסיף לא יוסיף על י"ג, ואפשר כוונת הפרישה דדוקא הויכא שאם שינה פסול ולא יצא אז חששו בהוספה כמו בהבדלה ובקשרים אבל בדבר שאם שינה אין פסול אין לחוש בהוספה לכך בפסוקים דסני אם אמר ובתורתך כתוב לאמר אין לחוש בהוספה וכן בהדלקת נרות דשבת דייצא ידי שלום בית בנר א' אין חשש בהוספה, משא"כ בקשרים דציצית וסדר הברלה.

ואך שיהי' העיקר ג"ל דמה שלא נתנו רשות להוסיף על ס' שימין לכתחילה היינו לא משום הכוונה שהרי במס' סופרים י"א ע"ב נגד ע"ב זקנים והביאו בהגמ"י ה' ס"ח פ"ז, והעיקר מה שקיבלו הסופרים שלא להוסיף נגד דעת המ"ס, ג"ל כעין מה שאמרו בגמ' לענין הרפין שאין עושין פחות מג' ולא יותר על ח' ופירש"י משום דהתפידה נאה כשהיא כינונית לא קרובה ולא רחוקה ביותר (ועי' בני' פ"י פי' אחר כדי שיוכל להעמיד על התפר עיי"ש) והג"י ג"ל דהגליון שלמעלה ושלמטה נאה ביותר כשאין הרפין ארוכה כל כך ולא קצרים כל כך ודבר זה מובן בשכל למודה על האמת ואמנם כ"ו למצוה כמו"ש הרמב"ם ואם שינה כשר.

נחזור לענינו כיון דס"ת דרמב"ם הוי רכ"ו מסתמא יש בזה איזה רמו אם צריך רמו א"כ אין חשש בהוספה עד רמ"ה כיון דבלא"ה אם שינה כשר וכמו"ש על דברי הפרישה.

ומה שכ' לעיל לפום הויכא לתרוץ דברי הפרישה דסובר דהויכא דאם פחת לא יצא יש חשש בהוספה ולא זולת זה אין בזה כדי שביעה שהרי גם ברכות ר"ה לא סני באם אמר ובתורתך כתוב לאמר רק אם לא התחיל בשום פסוק אבל אם התחיל מיכרת לגומרם עד עשרה וגם מן הרא"י שהביא המרדכי והרא"ש מהא דמוסיפין על שבע קרואים בשבת אע"ג דבגמ' אמרו הני

שבעה כנגד מי כנגד שבעה רואי פני המלך ואפ"ה מבואר במשנה מגילה פ' בני העיר אין פוחתין מהם אבל מוסיפין עליהם, (ולענין יו"ט יש פלוגתא בר"ן ובש"ע אם יכול להוסיף ובתו"ט פ' בני העיר שם הביא דברי הר"ן עיי"ש ודו"ק) וברא"ש פ"ד דר"ה סי' ג' שם כתב אע"ג דבגמ' בר"ה לא סיים אבל מוסיפין מ"מ כיון דחוינן דאין קפידא בהוספה אין לחוש, ר"ל דאם איתא דיש חשש ה"ל לבאר דאין מוסיפין כמו בערכי פסחים לענין הברלה ובפ' התכלת לענין ציצית, א"כ אודא ל"י החילוק שכ' לתרץ הפרישה רק העיקר דהיכא דנתבאר דקבלו שאין להוסיף לא ישנה ודו"ג בס"ת קבלו הסופרים כך לענין לכתחילה כמו"ש הרמב"ם בפ"ו דס"ת בפירוש עיי"ש.

★ ☆ ★

הרה"ג ר' יוסף מאיר מרגלית ז"ל *

בענין שמנים ופתילות להנוכה

ב"ה. יום ד' לסדר נצבוי כ"ב לתורש רחמים התרס"ו לז"ק. פה קרתא קרשטא ירושלים דרבהא תובכ"א.

כתיבה וחתומה טובה (בנימטי' לר' יעקב פינחס שו"ב) למע"כ האבך המופלג בתו"ד הרה"ה יקר העורך כ"י כש"ח מו"ה יעקב פינחס שו"ב פרידמאן די"ו, ע"ש ככ"ב שיהי' הנני באתי מככתבי להציע לפני כבודו...מיעוטא דמיעוטא בפילפולא דאורייתא.

ענינים להנוכה

איתא במס' שבת דף כ"א ע"א. אמר רב הונא פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהם בשבת, אין מדליקין בהם כהנוכה. בין בשבת בין בחול, אמר רבא מאי מעמא דרב הונא קסבר כבתה זקוק לה ומותר להשתמש לאורה, ורב חסדא אמר מדליקין בהן בחול אבל לא בשבת קסבר כבתה אין זקוק לה ומותר להשתמש לאורה, אמר רב זירא אמר רב מתנה ואמרי לה אמר רב זירא אמר רב פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהם בשבת מדליקין בהן כהנוכה בין בחול בין בשבת, אמר רב ירמיה מאי מעמא דרב קסבר כבתה אין זקוק לה ואסור להשתמש לאורה. ע"ב.

הקשו התוס' (ד"ה ומותר) וא"ת מנא ליה לרבא דסבר רב הונא דמותר להשתמש לאורה דילמא הא דאמר אין מדליקין בשבת משום דסבר כבתה זקוק לה ואין יכול להדליק בשבת, וי"ל וכו'. אבל תירוצם דהוק קצת, ובאמת נוכל לתרין קושיות התוס', אך ראשית נקדים קושית הפני יהושע, דהפני יהושע הקשה אמאי דאמר רב הונא כל הפתילות והשמנים, דבשמן שריפה יהא מותר להדליק כהנוכה בחול, כיון דלא חיישינן שמא תכבה וגם ליכא מעמא דאין שורפין קרשים ביום טוב, וכ"ת הגם באן חיישינן שמא יטה וימחר לשורפו משום דמצוה לשורפו, ונר הנוכה בעי שיעור ומתוך המהירות לא ידליק כשיעור, דהוק גדול הוא כמובן, והעלה בצ"ע.

אבל באמת גם זו הקושיא נוכל לתרין, אך ראשית נקדים קושית השער המלך, דהשער המלך הקשה אמאי דאמר רב מותר להדליק בשמן שריפה, יהא אסור להדליק מטעם כל העומר לשרוף בשרוף דמי, כמו דאמרינן גבי לולב של אשירה דפסול מטעם כל העומר לשרוף כשרוף דמי, וי"ל הדוקא התם אמרינן כל העומר לשרוף כשרוף משום דאין לה היתר אחר כי אם בשריפה אבל גבי שמן שריפה יש לו היתר אחר לשאול להכנס, וכ"ת כיון דאם ישאל להכנס הוי ליה מכל ואסור כהנאה, תרין מצוה לאו ליהנות ניתנה, וכ"ת הא כיון דהגוף ג"כ מתהני לא אמרינן מצוה לאו ליהנות ניתנה כדאמרינן במס' ראש השנה גבי הגודר מן המעין מותר למטול מבילה של מצוה ואמרינן לא שנו אלא בימות הנשמים דגוף לא מתהני כלל רק משום מצוה ומצוה לאו ליהנות ניתנה, אבל בימות החמה כיון דגוף ג"כ מתהני לא אמרינן מצוה לאו ליהנות ניתנה, והכא ג"כ הגוף מתהני דהא יכול לעשות מלאכה אצל הנר הנוכה, וי"ל כיון דאליבא דרב אולינן ורב סבר דאסור להשתמש לאורה.

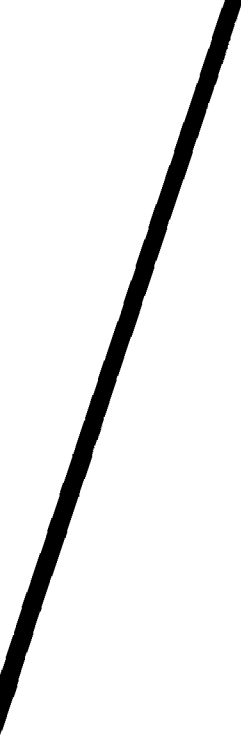
*כנו של הרב החסיד רבי יחיאל צבי מרגליות (ר' הירש קרייניקער) ז"ל.

וממילא מיושב קושית הפני יהושע דבשמן שריפה יהא מותר להדליק, דנוכל לומר דממעם כל העומר לישרף כשרוף דמי אסור, וב"ת הא אי בעי שאיל עליה; הוי ליה טבל ואסור בהנאה וב"ת הא מצוה לאי ליהנות ניתנה, הא כיון דהגוף ג"כ מתהני דהא לרב הונא מותר להשתמש לאורה, וממילא מיושב קושית התוס' דאי תימא דרב הונא סבר אסור להשתמש לאורה, א"כ הדרא קושית הפני יהושע לדוכתא, וק"ל.

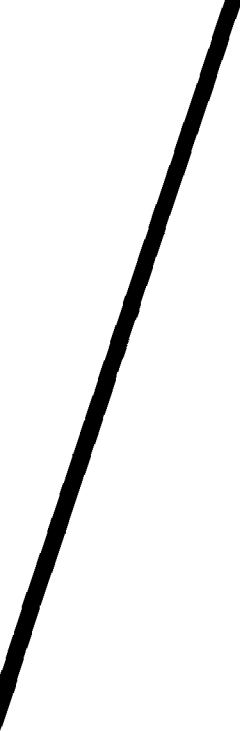
בקשה ממע"כ שיעיין היטב בחידושים הנ"ל.

ממני הכו"ח בברכה לכבוד התורה ולומדי'ה
יוסף מאיר מרגלית.





חדושי תורה



הרב חיים ברוך וואלפין

בענין דרכי נועם

ויש להעיר על דבריו ממה שהוסיפו התוס' דנדה הוי ד"נ משום דגם לבעל צריכה להמתין, והא מאחר שבתני"ז ס"ל דבשעת נדתה ליכא זיקה והא דהוי גילוי וכיון דבשעת מיתה לא היה זיקה ליכא נעשית זיקה אח"כ דמאי שנא מלא אידחי מהאי ביתא לגמרי, שהתם נמי אינו מחוסר בד"נ ונאסרת רק משום דבשעת מיתה לא היה זיקה, ועוד ק' תוס' בהמשך מפרשים דהאי דאיתא (בגמ' דף קי"א) דאם היה בקטן דין דבעינן בר הקמת שם וכיון שאינו בר הקמת שם היינו אומרים דאינו בר זיקה, א"כ אח"כ נמי אינו יכול לייבם כיון דלא היה חיוב בשעת מיתה. ואומר תוס' דהתם נמי אינו ד"נ אם צריכה להמתין עד שיגדיל. ולר' ראובן למה הוצרכו התוס' לאתריי הטעם דהתם אינו ד"נ והלא מכיון דבשעת מיתה היתה פטורה שוב לא אכפת לן אם הוא ד"נ או לא. ועוד כתבו דקטן הפחות מכן ט' שיש בו זיקה אע"ג שאינו בר ביאה משום שאין זה חסרון בד"נ והוה כמו שהלך למדינת הים, ולר' ראובן דד"נ נוגע רק אם יש פטור משעת מיתה או לא, א"כ בהך יבם קטן אפילו הוי חסרון בד"נ לית לן בה.

ועוד צריך להבין דהנה הגרנ"ט אומר דאפילו לס"ד תוס' דס"ל דנאסרה בנדה, לעולם לא תפטור בלא חליצה, שהרי לקמן (דף כ') מחלקת הגמ' בין חיי"ל ועשה לחייבי כריתות דבחי"ל ועשה איכא ריבוי דיבמתו להבריכו חליצה משא"כ בחייבי כריתות שאינה עולה אף לחליצה וקאמרינן מסתברא הכי לפי שחי"ל תפסי בהו קידושין ואילו בחייבי כריתות לא תפסי בה קידושין וא"כ בנדה שבוודאי יש בה תפיסת קידושין נקט הגרנ"ט שלעולם לא היה הו"א דליכא בה חליצה

התוס' ביבמות ב' א' בד"ה ואחות אשתו הק' דיבמה שהיא נדה תיאסר ליבם אע"פ שמטתרה אח"כ כמו אחות אשתו שאין מתייבמת אפי' ממה אשתו אח"כ. ותי' התוס' בתירוץ ב' דאחות אשה אע"פ שמתה אשתו אח"כ שוב לא תזקק ליבום כיון שנפטרה עשה אחת משום שנאמר דרכיה דרכי נועם. ואפילו היכא דלא מידחייא מהאי ביתא לגמרי כגון שיש אחים אחרים אסורה לזה שמתה אשתו. אבל נדה דרכי נועם היא דלבעלה נמי צריכה להמתין עד שתתרה עכ"ל.

והנה מו"ר רבי ראובן זצ"ל מבאר דאין דרכי נועם הסיבה שצריכים לדון בכ"מ אם היא ד"נ או לא אלא הוה סימן שהוא גילוי בקרא דרך בשעת מיתה חל זיקה ולא אח"כ ולא בעינן לדון עכשיו בכ"מ אם הוא ד"נ. ודמה זאת מו"ר רבי ראובן זצ"ל לגמ' בסוכה דענף עץ עבות הוי הדס ולא הירדוף משום דכתיב דרכיה ד"נ, והא פשיטא דעכשיו שגילת' התורה איזה מין הוא אם משכחינן הירדוף דלא כריז עדיין פסול או משכחינן הדס דבריו בוודאי כשר דהקרא הוה רק סימן. ובזה הסביר את דעת הרמב"ם דס"ל דביבמה שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה דמיבם, והק' עליו הרשב"א דחסר בד"נ ומש"ה לומר דחזורת להתירה הראשון והוה רק היתר באיסור אשת אה אך ליכא חיוב יבום. אבל ברמב"ם איתא דחזרה להתירה הראשון דאו חולץ או מיבם דאע"ג שהיה לה זמן איסור בינתיים לית לן בה מאחר דסו"ס בשעת מיתה היה בה זיקה, ומסביר בזה נמי דברי התוס' שכתבו דאפילו לא אידחי מהאי ביתא לגמרי נמי אסורה לייבם ואמאי הא היתה אסורה לשוק ושפיר הוי ד"נ, אלא מכיון דהוה אחר נפילה ואחר נפילה שוב ליכא זיקה.

לכא' ליכא בכה"ג חסרון בד"ג. (ועדיין צ"ב בחילוקי דרע"א) חזינן בדברי הרעק"א דמספקא ליה האם לתוס' בדרך ב' אפילו בלא היה בעולמו חסר בד"ג, או שאפילו לתוס' כשנולד אח"כ ולא היה בעולמו ליכא חסרון בד"ג.

והנה הרשב"א בדרך יז: (ד"ה אשת אחיו) חולק על התוס' לגבי אשת אחיו שלא היה בעולמו, שהק' קו' התוס' דלמה בעינן קרא תיפוק ליה משום דרכיה ד"ג, וכי תירוצו של תוס' ואח"כ כי עוד יש לת' דאיצטריך קרא להיכא שמת והניח אחים ואח"כ נולד לו אח. ומוכח דס"ל דאם יש שאר אחים ליכא חסרון בד"ג כאשר אחיו שלא היה בעולמו. ולקמן (דף מא) ד"ה עוד כתב הרשב"א לגבי אחות אשה שאם יש עוד אחים אינו משום ד"ג רק משום נאסרה, וחולק אתוס' דאומר דד"ג ונאסרה הוי דבר אחד. ומה בונה מו"ר רבי ראובן זצ"ל יסודו דכ' דלהרשב"א שפיר מובן הוא דבלא אירחי מהאי ביתא לגמרי לא שייך ד"ג. דלקמן (דף פז): ששם הוא המקור דד"ג לגבי הניח אשה ובן ואח"כ מת דהו"א שתתיב ת"ל דרכיה ד"ג. ופרש"י בד"ה דרכיה ד"ג וזה שהיה לה בן ולא נזקקה ליבם וניסת לשיק ומת בנה א"ת תחלוץ הרי היא מתגנה על בעלה. וכתב עלה המהרש"ל וז"ל: "מדברי התוס' יראה לפרש דדברי התורה יהיה הכל בנוגעם ומגז השוה לא שיהא ענין מעוקם שא' תהא שרוי בשמחה והב' בצער עיין תוס' בריש פ"ק בד"ה ואחות אשה ואף פרש"י נוטה לזה שהיה פי' וזו שהיה לה וכו' כלומר שזו נשתתב משאר נשים החולצת". עכ"ל. ולמד מו"ר רבי ראובן זצ"ל המהרש"ל ס"ל דרש"י הכא והתוס' בדרך ב' הוי תדא מילתא. וא"כ סברא זו שייכת רק אם ליכא שאר אחים. וזו סברת הרשב"א דחסר בד"ג רק כשליכא שאר אחים. והתוס' דפליגי ע"כ דס"ל דהוי רק סימן דעצם חסרון דד"ג היכא דליכא שאר אחים, ולאחר שגילה

אפילו אם אמר בה נאסרה, ואומר ר' שלמה דא"א לומר כהגרנ"ט דאי בעי חליצה נמצא א"כ שלא חסר בד"ג דהא אסורה לשוק מחמת חיוב חליצה ואמאי הוצרכו התוס' למימר דטעמא דלא הוי חסרון בד"ג משום דלבעלה נמי צרייה להמתין.

ועוד קשה דלקמן (יז): בתוד"ה אשת אחיו שלא היה בעולמו הקשו אמאי בעי קרא דליכא זיקה תיפוק ליה דכתיב דרכיה ד"ג. ואורי' דאיצטריך להיכא שמתה של יבמה מעוברת דהוי שפיר ד"ג ותמתין שמה תלד זכר ותהא זקוקה לו. ולר' ראובן מה מהני זה שכבר חמתה מעוברת דמשה' הוי ד"ג והלא מכיון דבשעת מיתה לא היה זיקה לא תוכל להעשות זיקה אח"כ.

ולתקן כל זה בעי' קודם לברר אם הוא דבר מוסכם בב' הנחות של מו"ר רבי ראובן זצ"ל תדא דהח"ת שמחוסר בד"ג באמת הוא אם מותרת לשוק ונישאת ואח"כ נתחייבה חליצה ונתגנה על בעלה, וחזק מצידו זה ליכא חסרון בד"ג. ועוד צריך לברר הנחתו של ר' ראובן דהוי רק גילוי על כוונת התורה ולא סיבה.

דהנה על התוס' דף יז: הנ"ל שהק' דלמה בעינן קרא והא מחוסר בד"ג הק' רעק"א דנימא דבעינן קרא להיכא שיש שם שאר אחים וליכא חסרון בד"ג באם נולד עוד אח אח"כ. ואומר הרעק"א בדו"ח שתוס' אולו לשיטתן בדרך ב' דס"ל דאפילו יש שם עוד אחים פטורה משום ד"ג ולכן שפיר הק' אאשת אחיו שלא היה בעולמו. ודלא כהרשב"א דפליג על תוס' וס"ל דד"ג הוי רק אם ליכא שאר אחים. ובמשניות הוסיף הרעק"א והקשה דאפי' לתוס' דף ב' נמי ק' דמש"כ שאפי' כשיש שאר אחים יש חסרון בד"ג הוא דוקא כשהיתה פטורה ממנו משא"כ הכא שלא היתה פטורה ממנו אלא שהוא לא היה בעולמו ונולד עם חיוב. וא"כ אפי' לתוס'

קרא דאם בשעת מיתה ליכא זיקה תו לא יכול להיות זיקה כבר אנו יודעים לכל מקום וליכא נפ"מ אם יש אחין או לא, וכן משמע מפרש"י דלאחר שאומר נתגנה על בעלה כ' הלכך ע"כ בן אין לו בשעת מיתה קאמר והרי יש לו.

והנה הגמ' אומר לקמן מח' ב"ש וכו' אם צרת ערוה מותרת דלכ"ש בעינן יבום וחליצה, ואע"ג שחלקו לא נמנעו מלישא זה את זה. ואומר הגמ' (דף טז.) בני צרות אני מעיד לכם דכשרים אף לב"ש, וחק' תוס' (ד"ה בני) לשמואל דמספקא ליה כהאשה רבה אי קידושין תופסין ביבמה לשוק א"כ פשיטא דכשירה, דמיד שקידשה פקעה לה זיקה כדאמרין בשומרת יבם שקידש אחותה שקידושיה מפקיעין היבום. וי"ל דלא דמי ההתם אין שום תקנה לעשות שתתיבם שאין להמית אחותה אבל יבמה שנתקדשה לשוק אפשר לתקן ע"י גירושין שתתיבם הלכך לא פקע זיקה. ועוד אומר ר' יצחק דלא תהיה אשת המת לאיש זר משמע דאפילו ע"י הוי' דהיינו קידושין לא תהיה לאיש זר דלהכי אפקי' בה' הוי' עכ"ל והנה גזיה"כ זו דלא תהיה שייכא רק אליבא דשמואל דאמר דקידושין תופסין ביבמה לשוק, דלרב דאין קידושין תופסין ביבמה לשוק לא יכול לדרוש כן הקרא שהרי לא יכול לעשות הוי' וא"כ לרב ליכא הכרח דא"א מפקיע זיקה ושייך בציור דמתים כחיים דבשעה שמת הכעל היה בניס ונישאת ונעשית א"א ולרב לא בעי לסלק הזיקה משום א"א ואמאי אומר שנתגנה על בעלה. וממילא חק' רע"א דמנא ידעינן דמתים כחיים לרב והא לא מחוסר בד"ג דבשעת קידושין עדיין חי ותפסו קידושין ואח"כ לא חל הזיקה דהוי א"א. ואומר רע"א דע"כ ר' יצחק (תי' ב' בתוס') חולק על רש"י וס"ל דאין החסרון בד"ג משום דהוי גנאי על בעלה אלא החסרון בד"ג הוא שאם בשעת מיתה אינה זקוקה אינו ד"ג לחזור ולהיות אח"כ זקוקה, ואכן

לר"י אם נישאת שוב ליכא חסרון דד"ג שהרי ליכא זיקה לרב משום דהוי ערוה דא"א אלא דוקא בשלא נישאת. ולרש"י דס"ל דחסרון בד"ג משום גנאי ע"כ ס"ל כתי' א' בתוס' דכיון דבידו לתקן לא פקע זיקה. ולכן אפילו לרב אם כבר נישאת ותפסו קידושין עדיין הוי גנאי דאין א"א מפקיע זיקה.

נמצא לדברי רע"א בתוס' יש עוד מקור לד"ג דאמרנו דר' ראובן עשה כ' דברים העצם ד"ג הוי גנאי על בעלה, ועוד דאינו סיבה אלא סימן. ולרע"א דאינו עוד דרך בפי' דהר"ג אינו מטעם הגנאי על בעלה אלא אפי' בשלא נישאת. א"כ לכאורה שייך לומר אפי' לא אידחי מהאי ביתא לגמרי אפי' בלא סברא דר' ראובן דהוה סימן אלא הוה סיבה, נמי דלרש"י הר"ג שנישאת וגנאי על בעלה מוכח דהוי סימן. אבל אי נימא דאין הד"ג משום שנתייב למי שנפטר ממנו אפי' אידחי מהאי ביתא לגמרי זהו הסיבה.

ולפ"ו אפשר לת' מה שהק' הקה"י על רע"א דאומר פלא בעיני שאינו מבאר רע"א שכן מבואר סברתו בתוס' דף ב', ולהנ"ל זה שאומר רע"א אינו כתוס' דכמו שמפרש ר' ראובן בהמהרש"ל דתוס' ס"ל כרש"י דד"ג הוה משום גנאי על בעלה, ורע"א מחדש דמקור דד"ג אינו גנאי על בעלה דלרב ליכא הית' כזה, דהא אם נשאת נפקעת הזיקה ואין זה מש"כ התוס', ואפי' לדרך זו ברע"א נמי אפשר ל' דלא אידחי מהאי ביתא אינו עצם ד"ג אלא סימן, דד"ג הוה משום שילוק היתר לשוק והיינו דלאו ד"ג הוא לאוסרה אחר שכבר הותר' לשוק, וזהו רק כשאידיחי מהאי ביתא אבל לא אידחי אין זה משום העצם ד"ג אלא הסימן. ולפ"ו נמי מתורץ ק' הקה"י על רע"א דאפי' נימא דלתוס' דף ב' לא אידחי הוי גילוי וה"ה לרע"א אבל הסיבה דד"ג מתולקין דתוס' ס"ל כרש"י דהסיבה היא משום גנאי, ואילו

כיבוס משום שחסר בר"נ אלא מותר שנפקע הא"א. והרמב"ם חולק עליו ואומר או חולף, או מיבס. ואומר ר' ראובן דאי אמרינו דד"נ רק סימן א"ש הרמב"ם דהכל תלוי בשעת מיתה וכיון דבשעת מיתה היה נפילה ליבס לא אכפת לן במה שיש חסרון דד"נ אח"כ, ואילו הרשב"א חולק וס"ל דהוי סיבה, ולכן היכא שיש שאר אחים לא שייך ד"נ. ומסיק ר' ראובן דהרשב"א נמי יכול לסבור דהוי סימן והא דס"ל דהותרה ונאסרה וחזרה והותרה לא תחזור לחיוב יבוס הוא משום שהזיקה כבר בטלה, וגילה הקרא דזיקה לא יכול לחול רק בשעת נפילה. והרמב"ם ס"ל דאינו נפילה חדשה, כיון דהותרה ונאסרה.

הרשב"א בקונטרס אחרון הק' אמאי יבמה מעוברת צריכה להמתין עד שתדע אם בן קיימא, ניזיל בטר רוב נשים דולד מעליה הוי ואינו נפ"מ בין זכר לנקבה. (ובאמת תמוה דהא זהו קו' הגמ' דף ל"ו, ומתוך הגמ' דולד אינו פוטר עד שיצא לאויר העולם) ואומר הרשב"א דזה וודאי דצריכה להמתין דאי שריית לה לשוקא ולכשתלד ולד שאינו של קיימא אתה מוציאה מבעלה ומחזירה אצל יבם אין כאן ד"נ. והא הכא לא שייך כלל לומר דד"נ הוי סימן שהרי מעיקרא היתה יבמה ולעולם לא היתה פטורה, אלא מוכח דהרשב"א ס"ל דהוי סיבה ור' אלחנן מביא נמי ראייה זו.

ונראה דאפילו שמוכח מהכא דהרשב"א ס"ל דהסיבה הוה פוטר מ"מ יש לפרש דס"ל נמי מצד ב' דהוה סימן. דיש עצם פטור ויש גילוי, ועוד נראה דיש ראייה דכו"ע ס"ל דיש נמי סיבה חוץ מזה הגילוי, מגמ' דף ט"ו הנך צרות רב"ה לב"ש היכא נעביד להו ליחלצו מימאסי אגבריייהו וכ"ת לימאסן דרכי ד"נ וכל נתיבותי שלום, והתם ליכא שום גילוי. וא"כ צריכין להבין מהו הפשט בהרמב"ם

הרע"א מחדש שמשום היתר לשוק הוה עיקר ד"נ ואין זה כחוס'. ואפש"ל נמי דעיקר ד"נ אינו נכלל בהיתר לשוק אלא לחייבה למי שנפטר ממנה, וא"כ עדיין הוי סיבה ועצם ד"נ אפי' לא אידחי מהאי ביתא, נמצא עכשיו דבעיקר החסרון דד"נ אפשר לפרשו בג' דרכים: או גנאי לבעלה, או היתר לשוק, או נייזק למי שנפטרה, ואחר כל זה להמהרש"ל דתוס' ס"ל כרש"י דעיקר ד"נ משום גנאי לבעלה צ"ל כתי' א' בחוס' שם והווי סימן.

והנה הרעק"א הק' על תירוץ התוס' לדפיכך באשת אחיו שלא היה בעולמו אינו מחוסר בר"נ היכא שתמותו מעוברת. דא"כ תינשא מיד כיון שיש לנו רוב, מחצה נקבות ומיעוט מפילות. ואם אח"כ כשתלד זכר אין לנו לאוסרה מעכשיו דא"כ שוב יהיה חסרון משום ד"נ. ואמר ר' חיים על קו' רע"א דדוקא מתים כחיים הוה חסרון בד"נ היות ובמציאות הית' מותרת, משא"כ הכא שהתירה היה בטעות ואינה מותרת א"כ אינה חסרון בד"נ, דד"נ נחשב במציאות ובמציאות אינה מותרת לשוק. ור' חיים אינו מתרץ כל קושיות רע"א רק מתרץ אמאי אינו מחוסר בד"נ, ואכתי קשה למה צריכה להמתין. ונ"ל לכאורה ששאיילה דר' חיים ורע"א תלוי בשאיילה דמעיקרא אם ד"נ הוי סימן או סיבה, דאם הוי סיבה א"כ אינו תלוי כלל במציאות אלא מאחר דע"פ דין היתה מותרת לשוק שאפי' במציאות אם הוי בן זכר של קיימא מותרת, א"כ הוי חסרון בד"נ. אבל ר' חיים לכאורה למד דתלוי בגילוי התורה, שהוא תלוי במציאות למעשה כלפי שמיא ולא בהנהגה, ומאחר שכלפי שמיא אסורה לשוק א"כ לא שייך גילוי התורה, א"כ לכאורה שאילה זו תלוי בב' אשלי ורבכי.

ובדף מ"א דאיתא יבמה שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה תחזור להיתירה הראשון. ולדעת הרשב"א אינו חייב

פטור אבל זיקה לא יכול להיות אח"כ ואומר דשפיר טען רע"א דאם יש שאר אחים מודה תוס' להרשב"א דזה דגם בשאר אחים יש חסרון בד"נ משום הפטור, אבל משום זיקה יש רק חד זיקה אפי' מסכים להרשב"א דלא יכול להיות זיקה אח"כ זהו רק אם ליכא שאר אחים.

ונ"ל לומר לולא דברי מור"ר רבי ראובן זצ"ל שאין הפשט בתוס' שמסכים להרשב"א הוזהר זיקה, אלא דתוס' ס"ל נמי מהסיבה, ואע"ג דלא שייך שם סימן משום שלא היה בעולם אבל סיבה שייך. ולכן אומר רע"א שאם היה שאר אחים ליכא סיבה, והכרח לזה הוזהר מקושיא דתחילת השיעור דמה מת' מעוברת שפיר ד"נ והא מ"מ זיקה לא יכול לחול אח"כ, ולהג"ל א"ש דתוס' ס"ל דלא שייך סימן דסימן הוזהר פטור ופטור מעולם לא היה רק קר' התוס' משום ד"נ דסיבה ושפיר תירצו דבמציאות לא מחוסר ד"נ. ואי לא נימא כן רק כר' ראובן זצ"ל דתוס' הק' רק מצד סימן ע"כ צ"ל כמ"ש ר' חיים דעובר יש לו זיקה, כמו שיכול לירש, וא"כ א"ש תוס' דליכא חסרון בגילוי, אבל לדבריו ק' דמה הוצרכו התוס' למימר דליכא חסרון בד"נ משום שיכולה להמתין אפי' בלא ד"נ יש זיקה בשעת נפילה. אלא ע"כ צ"ל דיש סיבה נמי כנ"ל. ועוד דאי אמרינן כהגר"ח מסתבר דאפי' לאחר שגילה קרא דליכא יבום באשת אחיו שלא היה בעולמו אין הגילוי משום שאינו כלום רק עדיין עובר מקרי כבר בעולם אלא חסר בישיבה א' בעולם, וא"כ לר"ש דאומר יבם ולבסוף נולד יכול ליבם משום שמצאה בהיתר, והט העיבור היה כאן מעיקרא וחל עליו אשת אח שלא היה בעולמו, והו"ל יבם ואח"כ נתעבר, דנולד אינו מספיק. וגם ל' התוס' מדויק דלא כהגר"ח דאומר "ותהא זקוקה לו" ולהגר"ח הול"ל "והיא זקוקה לו" לכן נראה לומר דליכא זיקה על העובר ותוס' הק' רק מצד סיבה ולא מצד סימן.

דאפי' ס"ל הותרה ונאסרה וחזרה והותרה יכולה ליבם משום שהיתה זיקה בשעת מיתה ולא מחוסר הגילוי, אבל הד"נ במציאות חסר, ואפשר ל' דאי ס"ל כתוס' דא"א מפקיע זיקה ולא בעי חליצה אם נישאת ניהא דא"כ ליכא היכי תמצי לד"נ דמציאות, או אפשר ל' דמציאות דד"נ לא יכול לשנות דינים רק התם שלא לעשות חליצה בעלמא שאינה מחויבת בה, והנה אי נימא דהרשב"א ס"ל משניהם צ"ל דהא דביש אחים אחרים ליכא ד"נ אע"ג דליכא סיבה הא מ"מ איכא גילוי דזיקה יכול להיות רק בשעת מיתה. ואומר ר' ראובן דאם יש הרבה אחים לא הוי זיקת מיוחדת לכל אח רק הוי חד זיקה. וא"כ לא אידחי מהאי ביתא לא איתוסף כלום בזיקה ואינה זיקה חדשה. ותוס' הכא אם לומדין משום סימן דס"ל הוזהר זיקה חדשה לכל אח לכן הוזהר נפילה לאחר מיתה או אומר ר' ראובן דאפילו לתוס' יש לפרש דהוזהר חד זיקה. ואין הגילוי בחלות זיקה רק בהפטור דפטור בשעת מיתה הוזהר לעולם. והוזהר סבת רע"א שכתב דאפי' לתוס' דידן דלא אידחי מהאי ביתא לגמרי הוזהר חסרון בד"נ, אפי' באשת אחיו שלא היה בעולמו ליכא משום ד"נ ואי סבירא לן דד"נ הוי גילוי קרא דלא יכול להיות זיקה אח"כ ליכא ביאור לרע"א דהתם נמי היאך נעשה זיקה אח"כ אבל אי אמרינן דפטור שהיה לא נסתלק זהו רק אם היה בעולם, אבל אם לא נולד לא נסתלק הפטור שמעולם לא היה כאן. ואפשר שזהו הביאור כהב' רע"א דבדו"ח אומר דתוס' לשיטתו דשייך נמי ד"נ דלא יכול להיות זיקה, ובמשניות אומר דהוזהר פטור.

ולתרץ התוס' מקושית רע"א הוזהר פטור ולא זיקה, ור' ראובן הביא ראיות ללכרוע הוזהר חד זיקה, וא"כ אינו חסרון בד"נ, ור' ראובן ר"ל דתוס' ס"ל כהרשב"א דאע"ג שיש גילוי הוי ב' גילויים א' על הפטור וא' על הזיקה, דלא יכול להיות אח"כ, ואפי' לא שייך שם

שאינו בכלל הלימוד שמחוסר בד"נ, ואין לה פטור. דמתי מחוסר בזיקה רק באשה דאין לה קידושין לבעל, אבל נדה דאינה סתירה לבעל דלבעלה נמי צריכה להמתין ואין היבס גרוע מהבעל א"כ ביבס איכא נמי זיקה. וא"כ מתורץ קו' ר' שלמה וא"ש הגרנ"ט דכיון דתוס' לא איירי במציאות דד"נ רק בגילויים א"כ צ"ל דכנדה איכא זיקה דלבעל נמי איכא, וחליצה אינו נוגע רק למציאות, וא"ש הגרנ"ט, דלא הוי מצי להביא ראיה מחליצה דאסורה לשוק, דהוי ד"נ.

ולת' שאר הקו' נ"ל לומר דמה שאומרים תוס' שאין זה ד"נ אם יש לה להודק לזה שנפטר ממנו. ולפי דברינו הוי ד"נ רק סימן אלא ע"כ לא ר"ל תוס' ד"נ במציאות אלא גילוי דד"נ, ואומר תוס' דאין זה מונח בהגילוי, א"כ בקטן נמי זה שאומר תוס' אין זה ד"נ וצריכה להמתין לחייבו אח"כ אין ר"ל מציאות דד"נ אלא הגילוי דד"נ וזה שאומר תוס' דמכיון שאינו ראוי לביאה שפיר הוי ד"נ, אינו ד"נ דמציאות אלא גילוי דד"נ, וא"כ כנדה נמי זה שאומר תוס' דהוי ד"נ ר"ל



הרב שמעון בוקשפן

בענין חיוב תרו"מ בזה"ז אם יהי' מה"ת כשיבואו רוב ישראל לא"י

כתב הרמב"ם בפ"א מה"ל תרומות הלכה כ"ג: "התרומה בזה"ז ואפי"ן במקום שהחזיקו עוב"ב ואפי"ן בימי עזרא, אינה מה"ת אלא מדבריהן, ואין לך תרומה של תורה אלא בא"י בלבד וכזמן שכל ישראל שם, שנאמר כי תבואו ביאת כולכם ביהוה בירושה ראשונה, וכמו שעתידין לחזור בירושה שלישית, לא כמו שהיו בירושה שני' שהיתה בימי עזרא שהיתה ביאת מקצתן, לפיכך לא חייבה אותן מה"ת, וכן יראה ל"י שהיה במעשרות שאין חייבין בזה"ז אלא מדרבנן בתרומה", והראב"ד השיג על הר"מ וז"ל: "לא כיון להלכה יפה, דהא קו"ל כר' יוחנן דאמר ביבמות תרומה בזה"ז דאורייתא, והוא עצמו נראה שכך כתב בתחלת הספר, ואי איתא להא מילתא בחלה הוא דאיתא".

שהיא מדרבנן, אפ"ה תלוי חיוב תרו"מ בדין קדושה שני' לא בטלה.

והנה בחזו"א שביעית סי' ג' כתוב לאמור, ומטעם זה קדשו הארץ לעת"ל לענין תרו"מ, אע"ג דלדעת הר"מ בעינן ביאת כולכם, מ"מ ראוי לקדש דאם יבואו רוב ישראל טרם שיושיבו מלך ונביא וסנהדרין, נמי יתחייבו בתרו"מ, דלא בעינן שיהיו כל אחד מכיר חלקו אלא ביאת כולכם עכ"ל.

אולם חדושו זה צ"ע מהא שכ' הר"מ הג"ל, וכמו שעתידין לחזור בירושה שלישית, דמשמע מדבריו אלו, דעד שיבואו רוב ישראל בירושה שלישית עם המלך ונביא וסנהדרין, לא יתחייבו מה"ת בתרו"מ אפי"ן כשיבואו כל ישראל, ובפ"ב מה' שמור"ב הלכה ט"ז כתב הר"מ ז"ל: "וכן לעת"ל בכביאה השלישית בעת שיכנסו לא"י יתחילו למנות שמיטין ויובלות ויקדשו בתי ערו"ח ויתחייב כל מקום שיכבשוהו במעשרות", משמע שיתחייבו במעשרות בכביאה שלישית רק ע"י כיבוש מחדש ע"י המלך ונביא וסנהדרין, ועיין גם מ"ש הב"י כיו"ד סי' שלא"ז ז"ל, אפי"ן מ"ד בתרומה בזה"ז דאורייתא היינו לומר דקדושה שני' קדשה לעת"ל, ואילו היו עולים הרוב

ובכ"מ תירץ קושיית הראב"ד וז"ל: דאם כוונת הראב"ד למה שכתב שם הר"מ בהלכה ד', "כיון שעלו בני הגולה והחזיקו במקצת הארץ, קידשוה קדושה שני' העומדת לעולם ולעת"ל", הדבר פשוט שאין זה סתירה, שרבינו לא פטר כאן משום שבטלה הקדושה, שהרי גם בימי עזרא פטר, והא ודאי ע"י אותה חזקה שהחזיקו בימי עזרא נתקדשה לשעתה ולעת"ל לשביעית מה"ת ולתרומה מדרבנן עכ"ל, והנה על אף תירוצו של הכ"מ, עדיין צריך ביאור במש"כ הר"מ דקדושה שני' קדשה גם לחיוב תרו"מ, שהלא למעשה לא נתחייבו כלל מה"ת בתרו"מ לשי' הר"מ מכיון שחסר ביאת כולכם, ואילו לגבי חיוב תרו"מ מדרבנן אפי"ן למ"ד דקדושה שני' בטלה, חייב מדרבנן, והלא גם בכיבוש ערו"מ חייב בתרו"מ מדרבנן, ועיין גם מ"ש הר"מ בפ"ב מה' שמור"ב הל' ט"ו: "וכיון שעלה עזרא בכביאה השני' וכו' ונתחייבו במעשרות", ובפרק ה' מהל' בביב"ח הלכה ט"ז כתב: "כל מקום שהחזיקו עוב"ב נתקדש בקדושת עזרא השני' הוא מקודש היום, ואע"פ שנלקחה הארץ ממנו וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שביארנו בה' תרומה", הרי משמע דהר"מ סובר דחיוב תרו"מ אע"פ

הארץ לשעתה ולעת"ל, ואפ"ה מוקי לקרא דוהביאך על ביאה השלישית.

והנה בירושלמי פ"ו דשביעית איתא וז"ל: "מעתה כשגלו יהי פטורין כתיב ויעשו כל הקהל הבאים מן השבי וכו' הקיש ביאתן בימי עזרא לביאתן בימי יהושע מה ביאתן בימי יהושע פטורין היו ונתחייבו, אף ביאתן בימי עזרא פטורין היו ונתחייבו, ממה נתחייבו ר' יוסי בריה אמר מדבר תורה נתחייבו הדא הוא דכתיב והביאך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה הקיש ירושתך לירושת אבותיך מה ירושת אבותיך מד"ת אף ירושתך מד"ת וכו' אמר ר' אלעזר מאליהן קבלו עליהן את המעשרות."

והנה מהירושלמי משמע דמהך דרשא של ויעשו כל הקהל הבאים מן השבי, אע"פ שדרשינן מזה דביאת עזרא נתקדשה הארץ שנית, אפ"ה לא משמע מזה שנתחייבו מן התורה לאחר ביאת עזרא וזהו ששואל הירושלמי אחרי שמביא דרשה זו, ממה נתחייבו, ועיין במפרשי הירושלמי ובביאור הגר"א על הירושלמי וכשנות אליהו, שדחקו לפרש ד' הירושלמי.

ואמנם לשי' הר"מ הנ"ל הסובר דאף דנתקדשה הארץ בביאת עזרא אפ"ה חיוב תרו"מ הוא מדרבנן ומשום דחסר ביאת כולכם, אפשר לפרש ד' הירושלמי כפשוטן, דהירושלמי שואל ממה נתחייבו דמאחר שחסר ביאת כולכם אפשר דיש דברים שלא נתחייבו מה"ת, וע"ז אמר ר' יוסי בריה דמה"ת נתחייבו בכל הדברים התלויים בקדושת הארץ, ויליף זאת מהדרשא של והביאך אל הארץ וירשתה, וסובר ר"י בריה, דמדרשא זו של והביאך וכו', א"א לומר דיש דברים שלא נתחייבו מה"ת כדמסיק שם ר"י בריה, שהרי כסיפא דקרא של והביאך וכו' כתוב לאמור, והטיבך והרבה מאבותיך, ומשמע

בימי עזרא היו מתחייבין בתרו"מ מדאורייתא, ואפ"י לאחר שחרב הבית עכ"ל, ומשמע מדבריו דקאם היו עולים הרוב בימי עזרא היו מתחייבין בתרו"מ מדאורייתא אפ"י לאחר שחרב הבית, אבל לאחר שחרב הבית לא יתחייבו מה"ת בתרו"מ עד שתבוא הגאולה בביאה השלישית, ולפי האמור עדיין קשה במה קשור חיוב תרו"מ מדרבנן עם הדין דקדושה שני' לא בטלה.

והנה כתב הר"מ בפ"א מה' מלכים הלכה א': "המלך המשיח עתיד להחזיר מלכות בית דוד ליושנה לממשלה הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדתי ישראל וכו' ועושין שמיטין ויובלות וכו' שנאמר ושב ד' אלוךך את שבותך והביאך ד' וכו' ואלו הדברים המפורשים בתורה הם כוללים כל הדברים שנאמר ע"כ כל הנביאים", עכ"ל, הרי דהר"מ סובר דקרא דוהביאך וכו' קאי על ביאה השלישית העתידה לבוא, וד"ז צ"ע מהא דאיתא בערכין ל"ב, מ"ט דמ"ד דקדושה הראשונה קדשה לשעתה ולא לעת"ל, דכתיב ויעשו בני הגולה השבים מן השבי וכו' מקיש ביאתן בימי עזרא לביאתן בימי יהושע מה ביאתן בימי יהושע מנו שמיטין ויובלות וקדשו ער"ח אף ביאתן בימי עזרא מנו שמיטין ויובלות וקדשו ער"ח, ואומר והביאך ד' אלקיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה, מקיש ירושתך לירושת אבותיך, מה ירושת אבותיך בחידוש כל הדברים הללו, אף ירושתך בחידוש כל הדברים הללו, ופירש"י דבשובם מן הגלות משתעי קרא דכתיב ושב ה' אלקיך את שבותך ורחמך, הרי מפורש כאן בגמרא דהסובר דקדושה ראשונה בטלה ובביאת עזרא נתקדשה הארץ שנית, דרש זאת מקרא דוהביאך דסובר דקרא קאי על ביאת עזרא, וא"כ קשה על הר"מ דפסק כמ"ד דקדושה הראשונה בטלה ובביאת עזרא נתקדשה

בירושלמי למ"ד הסוכר דחיוב תרו"מ היא מדאורייתא כימי עזרא אית ליה דקרא דוהביאך קאי על ביאת עזרא, והנה יש להוסיף על הנ"ל דאם חיוב תרו"מ היא מדאורייתא בע"כ א"א לומר דקרא דוהביאך קאי על ביאת השלישית, שהרי אין בביאה השלישית שום חידוש בקידוש הארץ מכיון שבביאת עזרא נתקדשה הארץ לכל דבר וקדושת עזרא לא בטלה, ונמצא שאם חיוב תרו"מ בביאה שני' היא מדאורייתא בע"כ קאי קרא דוהביאך על ביאת עזרא ומאחר שבכמה מקומות מוכח דקרא דוהביאך קאי על ביאה השלישית, עיין במגילה כ"ט דאמר ר"ש בן יוחאי ואף שעתידין ליגאל שכינה עמהן שנאמר ושב ד' שבותך וכו', הרי דר"ש מוקי לרישא דקרא דוהביאך על ביאה העתידה לבוא, ולפי"ז מסתברא דגם סיפא דקרא דוהביאך קאי על ביאה העתידה לבוא.

ובירושלמי שביעית הנ"ל איתא דר' יוחנן סובר דקרא דוהביאך קאי על הגאולה העתידה לבוא, ולפי דברינו הנ"ל ע"כ יסבור ר' יוחנן דתרו"מ היא מדרבנן, והנה הראב"ד הנ"ל הקשה על הר"מ מהא דר' יוחנן סובר דתרו"מ מדאורייתא, ועיין בכ"מ שתיירץ קושיית הראב"ד וכתב דהא דאמר ר"י אנא דאמרי כר' יוסי, לא משום דסובר ר' יוחנן כר' יוסי, אלא משום דמתניתין אחיא כר' יוסי, ולדברינו הנ"ל גם מהא שאמר ר' יוחנן דקרא דוהביאך קאי על ביאה השלישית מוכח דס"ל דתרו"מ הוא מדרבנן, וזה נוסף ע"מ שאיתא במדרש דר"י סובר דתרו"מ היא מדרבנן, ויש גם מכאן יסוד לשי' הר"מ שפסק דתרו"מ בביאת עזרא היא מדרבנן.

ועם האמור לעיל אפשר גם לתרץ קושיית הכ"מ שם הקשה על ד' הר"מ שסובר דאף דקדושה שני' לא בטלה אפ"ה חיוב תרו"מ הוא מדרבנן, מהא דאיתא ביבמות דר' יוחנן מוכיח דר' יוסי סובר תרומה כוה"ז דאורייתא, משום

דביאה זו היא יותר חשובה וטובה מירושת אבותיך בכמה דברים, ומשוי"כ א"א לומר דיש דברים ולא נתחייבו בביאת עזרא, דא"כ ביאה זו היא פחותה מביאת אבותיך, ומשוי"כ סובר ר"י בר"ח דנתחייבו מה"ת בכל הדברים שנתחייבו בביאת יהושע, ור"א החולק שם בירושלמי וסובר דמאליהן קבלו עליהן את המעשרות, סובר דקרא דוהביאך וכו' קאי על ביאה השלישית.

ועפ"י דברינו אלה אמרתי לדייק בסוגיית הגמרא בערכיך, שמתחילה מביא הגמרא שם הדרשא מהא דכתיב ויעשו בני הגולה הבאים מן השבי, הכתוב בנחמ"י, ואח"כ מביא הגמרא לקרא של דוהביאך וכו' הכתוב בתורה, ואפשר לומר דמשוי"כ מביאה הגמרא מקודם מה שכתוב בנחמ"י, משום דדרשא זו אחי ככ"ע, ואילו בדרשא דוהביאך פליגי בירושלמי, דר"א סובר דקרא דוהביאך וכו' קאי על ביאה השלישית כנ"ל, והגמרא בערכיך ס"ל כר"י בר"ח דקאי על ביאת עזרא, ולפיכך הביאורה לבסוף.

ועפ"י הירושלמי הנ"ל מתורץ דהא דכתב הר"מ דקרא דוהביאך וכו' קאי על ביאה השלישית, ולא כסוגיית הגמרא דערכיך, משום דהר"מ פסק כר"א הסובר דמאליהן קיבלו עליהן את המעשרות ומשוי"כ סובר דקרא דוהביאך קאי על ביאה השלישית וכנ"ל, ובביאור הגר"א [יו"ד סי' של"א] כתב שעל הירושלמי הנ"ל סמכו הר"מ והשו"ע שאף בימי עזרא תרו"מ רק מדרבנן, אולם דבריו צ"ע ממה שפי' הגר"א בשנות אליהו ובביאורו על הירושלמי את דברי הירושלמי עיי"ש.

והנה עפ"י דברינו הנ"ל בביאור ד' הירושלמי ובביאור ד' הר"מ שסובר דקרא דוהביאך קאי על ביאה השלישית, יש מכאן יסוד חדש לשי' הר"מ שפסק דאף דקדושה שני' לא בטלה אפ"ה חיוב תרו"מ היא מדרבנן, שהרי לפי"מ דאיתא

מה שמיוו"ב וז"ל וכיון שעלה עזרא
בביאה השני' וכו' מנו שמיטין ויובלות,
וקדשו בתי ער"ה ונתחייבו במעשר ולא
כתב שם שהיא מדרבנן וקשר חיוב תרו"מ
עם ביאת עזרא, ועם דברינו הנ"ל מבואר
הדבר, דכיון דנתחייבו במעשר בעת ביאת
עזרא, כנ"ל לכן כוללם יחד.

ועם הדברים הנ"ל דשי' הר"מ היא
דהרשא של והביאך וכו' מקיש באתך
לביאת אבותיך מה ירושת אבותיך
בחידוש כל הדברים אף ירושתך בחידוש
כל הדברים, קאי על ביאה העתידה לבוא
ומשמע מזה דקדום לירושה זו היא חיוב
תרו"מ היא מדרבנן דאיל"כ אין שום
חידוש בירושתך כנ"ל, ועיין גם בחידושי
ר"ח הלוי בפיו"ב מה' שמיטין ויובלות
שכתב שם: דבאמת הך דינא זביאת
כולכם זה דין שחל בעיקר הירושה
והקידוש, וכן כתב שם בהמשך דבריו
וז"ל נמצא דירושת הארץ לענין שמיוו"ב
ותרו"מ נשלמת ע"י שתי הירושות גם
יחד, דירושה שני' מהני לעצם קדושת
הארץ, וירושה השלישית מהני להשלים
קדושתה בביאת כל ישראל עכ"ל, ובה
מבואר מ"ש הר"מ בפיו"ב מה' שמיוו"ב
הלכה ט"ו ט"ז, וכיון שגלו בחרבן ראשון
בטלה קדושת ער"ה שהי' בימי יהושע
וכיון שעלה עזרא בביאה השני' וכו' מנו
שמיטין ויובלות וקדשו בתי ער"ה,
ונתחייבו במעשר, וכן לעת"ל בביאה
השלישית בעת שיכנסו לארץ יתחילו
למנות שמיטין ויובלות וכו' ויתחייבו בכל
מקום שיכבשוה במעשרות שנאמר
והביאך וכו' מקיש ירושתך לירושת
אבותיך מה ירושת אבותיך נוהג בה
בחידוש כל הדברים האלו אף ירושתך
אתה נוהג בחידוש כל הדברים האלו,
והיינו שאף שסובר הר"מ דקדושת עזרא
לא בטלה, אפ"ה יש חידוש בירושה
שלישית בגמר קדושת הארץ לגבי דברים
דבעינן ביאת כולכם וכמו שנתבאר
ואמרתי להוסיף דאפשר לומר דזהו כוונת

דאמר קדושה ראשונה ושני' יש לה
וקדושה שלישית אין לה, ואם כדברי
רבינו שהדבר תלוי בביאת כולכם, א"כ
איך מוכח דר' יוסי סובר דתרו"מ
מדאורייתא משום דסובר דקדושה שני'
לא בטלה, והלא אפשר דמ"מ הוי רק
דרבנן משום דחסר ביאת כולכם כשי'
הרי"מ, אך לפי דברינו הנ"ל אפשר לומר
דעיקר הוכחת ר' יוחנן דר' יוסי סובר
דתרו"מ בזה"ז דאורייתא, הוא משום
דאמר ירושה ראשונה ושני' יש להם
ושלישית אין להם, ע"כ סובר דקרא
דהביאך קאי על ביאה שני' א"כ משמע
מזה דר' יוסי סובר דתרו"מ בזה"ז היא
מדאורייתא.

המורה מכל האמור, דיסוד שי' הר"מ
דתרו"מ היא מדרבנן אף בימי עזרא, היא
משום דפסק כר"א בירושלמי הסובר
דמאליהן קבלו עליהן את המעשרות,
והיינו שסובר דבעת שנתקדשה הארץ
בביאת עזרא קבלו עליהן את המעשרות
אף שהיו פטורין, ובירושלמי הנ"ל הוסיף
ר"א וקאמר "מה טעם, ובכל זאת אנו
כורתים אמנה וכותבים ועל החתום שרינו
וכהנינו", והיינו שבעת שנתקדשה הארץ
בימי עזרא קבלו עליהם להתחייב בכל
הדברים שהיו חייבים בעת שנתקדשה
הארץ בימי יהושע ולפי זה אתי שפיר הא
רחיב זה של תרו"מ מדרבנן קשור עם
קדושת הארץ בימי עזרא וכבת אחת בא,
ולפי"ז שונה הוא יסוד חיוב תרו"מ
מדרבנן במקומות שקידש עזרא, מחיוב
תרו"מ בכיבוש עו"מ בלבד, בטעם
החיוב, ובזמן חלות החיוב, ויש גם
הסוברים דיש נ"מ לדינא בין חיוב תרו"מ
דרבנן במקומות שקידש עזרא לבין חיוב
תרו"מ מדרבנן ככבוש עו"מ בלבד, אבל
אכמ"ל בזה, ומבואר בזה דברי הר"מ
שמקשר בין קדושת הארץ בימי עזרא
לבין חיוב תרו"מ בימי עזרא, אף שיחיוב
הוא רק מדרבנן וכמו שנתבאר, ועם
דברינו אלה א"ש מה שכו' הר"מ בפיו"ב

להשלים קדושת הארץ שהתחילה בביאת
 עזרא, ואם כנים הדברים יוצא מזה דאם
 יבואו כל ישראל בזה"ז טרם שיבוא מלך
 המשיח לא יתחייבו בתרו"מ מה"ת כיון
 שחסר עדיין גמר קדושת הארץ שתהי' עם
 ביאת המשיח.
 ואסיים בתפלה שנוכח כולנו יחד
 במהרה בביאת המשיח ולקדושת הארץ
 כשלימותה.

הר"מ בפ"א מהל' מלכים: "מלך המשיח
 עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד
 ליושנה וכו' ועושין שמיטין ויובלות וכו'
 שנאמר ושב ד' אלקיך את שבותך וכו'
 והביאך ד' ואלו הדברים המפורשים
 בתורה הם כוללים כל הדברים שנאמרו
 ע"י כל הנביאים, והיינו שסובר הר"מ
 דגם ביאת עזרא וקדושתה, כלולה במ"ש
 בתורה והביאך וכו' דכיאה השלישית כא



הרב יהודה זרחיה הלוי סג"ל

בגדר ברכת הרואה נר הנוכה

ובטהרות מיימונית (רפ"ג דחנוכה) איתא: "כתב רבינו שמחה. דאם דעתו להדליק בביתו נראה דאין צריך לברך על הראיה, עד שמסדר כולן על ההדלקה בביתו, וכן כתב רבינו, מידי דהוה אסוכה, דמסדר להו כולא אכסא". עכ"ל, וכן פירש הב"ח, דכמו בסוכה אמרין (סוכה מ"ו א') ת"ד העושה סוכה לעצמו אומר ברוך שהחיינו וכו' נכנס לישב בה אומר ברוך וכו' לכשנכנס בה מברך שתיים, אמר רב אשי חזינא ליא לרב כהנא דקמר להו כולא אכסא דקדושא, הרי שמסדרין את כל הברכות יחדיו על כוס הקידוש, כך גם כאן מסדרין את כל הברכות בשעת ההדלקה, ולא מברכים מיד כשרואה נר הנוכה. נמצא שכנגד טענת הב"ח שכדי לא להחמיץ המצוה יש לברך מיד על הראיה — בזה נכונה ההערה הנ"ל שאפשר לאחר לצורך, אבל י"ל דהדרגמא מסוכה לא ברורה כל צרכה, שהרי בסוכה כל הברכות מתקיימות על אותו הנושא שהרי ברכת הזמן עולה על החג והסוכה גם יחד, ואף שאמנם לא נאמרה ברגע הראשון, אבל מ"מ נאמרת על היו"ט ועל הסוכה בשעת הקידוש, וכן הברכה "לישב בסוכה" נאמרת על מצות הישיבה לפני שתיית היין ולא כשיטת המצריכות לברך עם הכניסה, אבל בני"ד ברכת הראיה על ג"ח שראה לא נאמרת יותר על מצות הראיה, אלא תאמר לאחר מכאן על מצות ההדלקה שהם לכאורה שני ענינים שונים, דאמנם שני הנושאים הם לברך על ג"ח שעשה נסים, ושהחיינו על הזמן דחנוכה. אבל תקנת חז"ל לברך בשעת ההדלקה והתקנה לברך בשעת הראיה אינם זהים והם שני חיובים שונים, אלא שכיון שהדליק אינו מברך על הראיה יותר. כיון שרואה ג"כ, ורק מי שלא

בשבת (כ"ג ע"א) ובסוכה (מ"ו א') גרסינן: "אמר רב חייא בר אשי אמר רב המדליק נר של חנוכה צריך לברך, ורב ירמיה אמר הרואה נר של חנוכה צריך לברך, אמר רב יהודא יום ראשון הרואה מברך שתיים ומדליק מברך שלש, מכאן ואילן מדליק מברך שתיים ורואה מברך אחת מאי ממעט, ממעט זמן", וכו' עיי"ש.

ובשבת פירש"י חז"ל: "הרואה, העובר בשוק ורואה באחד החצירות דולק, ומצאתי בשם רבינו יצחק בן יהודא שאמר משם רבינו יעקב דלא הוזקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין" וכו' עכ"ל ושלשון "עדיין" משמע שעתיד להדליק בביתו אלא לפי שעה טרם הדליק ואף אותו מחייב רש"י לברך כעת שרואה נר חנוכה דולק באחד החצירות, וכן הבינו את לשון רש"י הב"ח (ס"י תרע"ו) והט"ז (שם ס"ק ג') והפר"ח (ס"י תרע"ו סק"ג) מפרש כך גם דעת הרמב"ם שכתב (פ"ג מחנוכה ה"ד): "וכל הרואה אותה ולא כירך מברך שתיים וכו'" שהכוונה שעדיין לא כירך אף שהוא עתיד לברך, אעפ"כ מברך כיכף כראייתו שתיים שעשה ניסים ושהחיינו, עיי"ש. אבל במגיד משנה פ"י דעת הרמב"ם דאיירי במי שמדליקין עליו בביתו והוא עצמו לא יברך עיי"ש משמע דאם הוא עצמו עתיד לברך לא חייבו הרמב"ם לברך כיכף בשעת ראיה.

והב"ח (ס"י תרע"ו) מסביר דטעמי' דרש"י הוא משום שאין להחמיץ את המצוה, ולכן אף שהוא עתיד להדליק בבית צריך להודרו ולברך כעת על הראיה.

א"ז (כפי שרגיל "א"ז" בספרו של ס"ק הגאון החסיד ר' ברוך מנדלבוס "נודע בשערים", וגם נמסר לי שהוא מצאצאי הב"ח) דגם במדרכי איתא דאם טרם הדליק עדיין חייב לברך והוסיף או אף שהדליקו כבר עליו בביתו והוא כיום אכסנאי, דבראיתו יברך.

ולי הקטן, יש להוכיח מרש"י עצמו בסוכה ג"כ כן, שכתב (מ"ו ע"א) בנה"ל "הרואה נר חנוכה, קאי על שלא הדליק בביתו, ועובר ברשות הרבים ורואה אותה בפתחי ישראל, שמצוה להניח בפתח, וצריך לברך על הראשונה" עכ"ל, והגיה הב"ח על ראייה ראשונה, והלשון מופלא, דפשיטא שמי שלא הדליק כלל ולא עומד להדליק שלא יחמיץ את המצוה ויברך בראיה ראשונה, ולא הוצרך רש"י לכתוב כן, אע"כ משמענו בזה דאע"פ שהוא עתיד עוד להדליק בביתו, מ"מ השתא כל זמן שלא הדליק ועובר על פתחי ישראל שיש בהם נ"ח, וברור לו שזה נ"ח ולא נר אחר. שכן ניכר שעומד על הפתח, מחויב הוא תיכף בראיה ראשונה לברך.

וכי תימא למה באמת חייבו חז"ל לברך תיכף בראיה כיון שעכ"פ יברך אח"כ, כבר אמרו בתוס' בסוכה (מ"ו סט) ד"ה הרואה: "בשאר מצוות כגון אלולב ואסוכה לא תקנו לברך לרואה, אלא בנ"ח משום חביבות הנס, עם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה וכו' ועוד יש לפרש דלא שייך לתקן לרואה ברכה שאין העושה מברך" עכ"ל וא"כ מבואר בדבריהם הטעם לחייב ברכה אראיה בעלמא ובמיוחד למי שלא יכול להדליק ולברך אח"כ, וממילא נכלל בחיוב זה גם מי שעדיין לא הלא פלוג רבנן, וחייבוהו בראיה ראשונה.

והנה למדנו מלשון החסופות דמי שאין לו בית לדור פטור ממצות נ"ח וחייבוהו בראיה, וכן נלמד מלשון רש"י

הדליק חייב לברך בראיה, והרי לפנינו בחדושי הר"ן שיטת הרא"ה שאומר בזה"ל: "שאם היה שם בשעת ההדלקה ושמע מפי המברך, כשרואה צריך לברך שהרי לא יצא ידי הברכה" עכ"ל. כלומר אף אם הרואה עמד ליד המברך, ושמע ממנו כל הברכות אע"כ לא יצא הרואה בברכות האלה שענה אחריהם מסתמא "אמן" אלא צריך לברך בעצמו ברכת שעשה נסים על ראית הנרות, וטעם הדבר הניחא ברכת "שהחיינו" שנאמרת על זמן החנוכה שיהא לומר שיוצא י"ח בתור שומע כעונה, אבל ברכת שעשה נסים שאני שזו שעל המדליק איננה על הראיה, ואילו הרואה חייב לברך בראיה, ולכן המדליק לגבי הרואה נחשב כלאו בר חיובא בברכה זו ולכן לא מוציאו בברכה זו, ולפי סברא זו לא שייך כלל לדמות נידון דידן לסידור הברכות לענין סוכה. וגם לפי"ז לא צריך לבוא להסבר הנ"ל של הב"ח שמברך מיד כדי לא לחמיץ את המצוה אלא מברך מיד, משום שמצוה זו של ראייה שהיא כעת בידו לא תהא לו אח"כ בשעת הדלקה. שכן עתה מצוה לברך על הראיה, ואח"כ יתחייב לברך על ההדלקה, ואעפ"כ ככה"ג שבירך בראיה נראה שלא יברך שנית אח"כ בשעת ההדלקה ברכת שעשה נסים ושהחיינו ולא חייבו חז"ל את המדליק לברך שלש א"כ טרם בירך על הראיה שעשה נסים ושהחיינו וד"ק, בר"נ.

והב"ח מסיים מרש"י עצמו שלפנינו כנראה לא מדויק ואכן ס"ל דאם מדליק אח"כ אינו מברך יע"ש שמסתמך על לשון רש"י שבמדרכי, ושם כתוב: "לא הוזקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין, ושאיך דעתו להדליק בעצמו כגון אכסנאי שלא שמע הברכה, לקמן מסיק (כ"ג א') קא מדלקו עלי כגו ביתאי ומ"מ צריך לדאות וכו'" עכ"ל והסגנון הזה עצמו עוד לא ברור לענ"ד הקלושה ועפר אני תחת כפות רגלי הב"ח הק'

והנה המאירי פוסק שברכת שעשה נסים ושהחיינו יכול לברך גם מי שאיננו רואה נ"ח, רק מודה להשי"ת על הזמן והנסים שנעשו, והפ"ח (סי' תרע"ו סק"א) פוסק להיפך, דשאני חנוכה מרגל דאמרינן בו (עירוניו מ' ב') שמברך זמן כל ימות הרגל ואפילו בשוק, דברכת שעשה ושהחיינו בחנוכה נתקנו רק על נ"ח, וגם כס' שו"ת קול גדול למהר"ם בן חביב (סי' מ"ח) פוסק כן שלא שייך לברך זמן בחנוכה בלי נר, וכבר נתבאר כ"ז בס' מקראי קודש למרן הגאון רצפ"פ זצ"ל (סי' ר"ז) וברור שלהמאירי ג"כ כיון שהברכות שעשה נסים ושהחיינו לא שייכות דוקא לנ"ח, ורק לכתחילה צריך לברכם על נ"ח, ממילא לית ליה דברי הרא"ה הנ"ל דאין המדליק מוציא את הרואה, דתרווייהו על הימים של חנוכה נתקנו, ולדברינו גם רש"י ותוס' בשיטת הרא"ה כנ"ל וכו"פ.

והנה כידוע נתקשו הפ"ח וגם הגר"א בסתירת דברי השו"ע דפוסק (סי' תרע"ו ס"ג): שברכת הראיה בנ"ח שייכת רק במי שלא ידליק כלל נ"ח וגם לא מדליקין עליו בתוך בית יע"ש ומאידך פוסק (סי' תרע"ז ס"ג) "י"א שאע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו אם הוא במקום שאין בו ישראל מדליק בברכה". ומפרשו הרמ"א: "כי חייב לראות הנרות (מרדכי) וכן נוהגים וכו'", ותמוה, דהרי כיון שהדליקו עליו אין עליו חיוב ברכת הרואה, והסכים הפ"ח דאין הלה כסעוף הוה לברך, וכ"פ הגר"א והמשנ"ב. (שם ס"ק י"ד).

ובמאמר מרדכי שהובא בשער הציון לבעל המשנ"ב (תרע"ז ס"ק כ"א) תירץ דכיון שגר במקום נכרים חייב להדליק כדי לראות נ"ח וממילא מברך, וקרא המשנ"ב דוחק ע"ש ולא הסכים ע"ז לדינא ואין הסבר לדבריו, מדוע יברך כדי לראות, כיון שבעבורו כבר מדליקים, לכאורה אין בו דין זה, ואית"ל דאעפ"כ

ז"ל (שבת כ"ג א') שסיים "או למי שיושב בספינה", כלומר שאין זה בית ופטור מנ"ח וחייב רק כשרואה נ"ח אצל אחרים שיש להם בתים, והקדימני כבר בס' מקראי קודש לחנוכה (סי' ח"י) מרן הגאון ר' צבי פסח פראנק זצ"ל אב"ד עיה"ק, וצ"ח לדברי רבינו מהרש"ם (ח"ד סי' קמ"ו) שכספינה וברכת שלנו המקורים חייבים בנ"ח, דנחשב לבית, ורש"י מיייר בספינה גלויה ("קיוקל") וע"ש.

ונתבאר שמי שיש לו בית חייב בנ"ח מדין ביתו, ומי שאין לו בית חייב מדין רואה, ולפי שביארנו קודם שהדליק בביתו יש ג"כ חיוב ברואה.

אולם מצינו בר"ן דאכסנאי אף שגר בבית מקורה מכיון שהוא רק אורח נחשב למי שאין לו בית וחייב בנ"ח וז"ל "אע"פ שאין לו בית דלא תימא דין נ"ח כדיון מוזה, דכל מי שאין לו בית פטור מן המוזה" עכ"ל. א"כ מפורש חולק על שיטת הרש"י ותוס' הנ"ל וס"ל דנ"ח זה חיוב אגבא, אולם לרש"י י"ל ההחוב של אכסנאי כנראה בא מדין ביתו שנחשב לגבי נ"ח כמי שיש לו בית, כיון שגר באופן קבוע בבית זולתו, ולא דמי דין "בית" שבנ"ח לבית דמוזה דבעינן בית משלו, "ביתך", דבחנוכה די בבית שדר בו.

ולפי סברת הר"ן נראה דהברכות על הראיה ועל ההדלקה הם מסוג אחד ממש, והם על הגברא רק שהמדליק מוסיף ברכה אחת להדליק, אבל שאר הברכות בני חדא ביקתא נינהו, והם שייכים לעצם האור דנר החנוכה, וא"כ חולק הוא על הרא"ה המוכח בר"ן הנ"ל, אבל לרש"י ותוס' החיוב של הדלקה בכל ג' הברכות הוא למי שטרם בירך, והוא חיוב חדש דרמי אגבא הרואה נ"ח, וכהרא"ה, ולכן לא יוצא הרואה בשמיעת הברכה מזה המדליק כנ"ל.

ברכות להקל (שם סוף ס"ק ו') וכמבואר בשע"צ (שם ס"ק י"א), כהט"ז והמג"א וברכי יוסף כי הסמ"ג והרשב"א סוברים כהר"ן להקל כדעת השו"ע עיי"ש.

ויתכן להסביר דברי השו"ע באופן חדש, שיעלה גם לדברי המאירי והר"ן, והוא דבנ"ח יש ב' מצוות, מצות פרסומי ניסא שבאה בהדלקה שע"ז מפרסמים את נסי החנוכה, ומצות הדלקה בתוך הודאה על הנסים שמברכים או בהדלקה או בראיה, וכשמדליקין עליו בביתו הוציאווהו בכ' המצוות, אבל כשנמצא במקום שאף נר לא דולק, וכגון שהם נכרים ולא נעשה כלל פרסומי ניסא בעיר זו, לכן ההדלקה שהדליקו עבורו לא מספקת לקיים את חלק המצוה של פרסומי ניסא, שכאן בעירו לא רואים את אור נר החנוכה, ומשו"ה חייב להדליק, וק"ל, נומה שהרמ"א כתב שחייב לראות הנרות, רצה לומר שצריך לראות שהנרות דולקות ויש פרסומי ניסא.

ואלמלא יראתי הייתי מגיה ומוסיף מילה אחת בדברי הרא"ה שהזכרתי וגורס הכי: שאם "לא" היה שם בשעת ההדלקה ששמע מפי המברך כשרואה צריך לברך שהרי לא יצא ידי הברכה, עכ"ל. ואז מתאים לשיטת הר"ן והמאירי ואין שני סוגים בנ"ח.

ויש להרחיב בנושאים, וקיצרתי ורשמתי רק פלפול אחת קטנה משיטת רש"י והשו"ע כאמור, ותן לחכם ויחכם עוד.

צריך לראות הא עכ"פ איננו יכול לברך להדליק אם אינו חייב אלא לראות.

ולהנ"ל נראה דהנה בזמן שמדליקין עליו בביתו הרי בהדלקה זו באנו לפוטרו גם מדין הרואה, וכמו שביארנו דהראיה וההדלקה הם משני סוגי תארים, אלא שחז"ל לא חייבו לברך מדין הראיה את זה שמדליק, ולכן מסתברא דהני מילי שחז"ל פוטרים אותו רק כשהוא עכ"פ יראה נ"ח אצל מישוהו, אבל במקרה שהוא לא יראה כלל נ"ח בזה מסתבר מאד שלא נכלל בהדלקה הפטרתו מדין הראיה ושפיר יש עליו כאן מצות ברכה על ראיה, ודו"ק, וכיון שצריך להביא עצמו להדליק מחייבין אותו להדליק ממש ומברך גם להדליק שכך חייבוהו כשאין רואה.

ולפי"ז הלכה זו של השו"ע שנויה במחלוקת, דלהר"ן והמאירי דסברי דהברכות בראיה והדלקה הם מסוג אחד ורק ברכת להדליק נוספת בהדלקה, אין הלכה כפסק השו"ע, ואין חילוק אם יראה נ"ח או לא יראה, שלדעתם דין ברכת ראיה נאמרה רק גבי מי שלא זכה למצות הדלקה, אבל זה שזכה למצוה זו אין בו כלל דין זה, נאמנם לא נפטר מדין ברכת הראיה כשיש חיוב על הבית וחייב על הגברא, ובשער הציון לבעל משנ"ב (סי' תרע"ו ס"ק ט') מציין שהב"ח והפר"ח והאליהו רבה פוסקים להלכה נגד השו"ע, אבל הכרעתו במשנ"ב כהשו"ע לא לברך כשמדליקים עליו בביתו מטעם ספק

הרב חיים אקרמן

בדין פרצת י"ג אמה ושליש לר' יהודה.

איך מועיל לחי אליבא דר' יהודה והלא מבואר לקמן (י), דלא התיר ר' יהודה אלא עד י"ג ושליש.

וכוננת התוס' להא דאמרו לקמן שאף שר' יהודה פליג אחכמים דמתניתין וס"ל דאין צריך למעט כשפתח המבוי רחב טפי מ"א אמות מ"מ סבר רב אחי קמ"א דרב יוסף דזה שרי רק עד י"ג אמה ושליש וכמו דס"ל לגבי פסי ביראות שהמרחק שבין ב' הדיומדין יכול להיות י"ג אמה ושליש.

והנה בפשוטו נתבאר ברש"י ריש מכילתין דהא דלרבנן צריך למעט את רחב הפתח היתר על י' הוא משום דטפי מ"א לא מיקרי פתח אלא פירצה ואנן בעינן פתח, ולכא"ו כעין סברא זו יש לנו לומר לדעת ר' יהודה רק דלדידן ילפינן מהא דהתיר בפסי ביראות עד י"ג אמה ושליש שאינה חשובה פרצה אלא ביתר מ"ג אמה ושליש ולפיכך נמי פתח המבוי יכול להיות עד רוחב י"ג אמה ושליש, [והתוס' נקטו דקיי"ל כהך דסבר רב אחי וכמו דמבואר נמי בדבריהם לעיל (ב):] בד"ה אמר אביו ועיי"ש בהגהותק"א בגלהש"ס.

ואי הכי תיקשי כשם שהציעו התוס' בע"א אליבא דחכמים האוסרים לחי כשהפתח רחב יותר מ"א להניח לחי רחב שימעט החלל עד עשר אמות הי"ג אית לן לומר לר' יהודה שמכשיר עד י"ג אמה ושליש שיעשה הלחי רחב עד שימעט פתח המבוי עד ל"ג אמה ושליש, ומדוע מאנו בתרוץ שחדצו לחכמים לומר כן אף אליבא דר' יהודה.

ב. איתא לקמן (ט): שר' יהודה מתיר בפסי ביראות רק עד בית סאתיים ולא דמי לדיר וסחר שמותרים אפילו בה' כורים ויותר לפי שזו תורת מחיצה עליו

עירובין ו. ת"ד כיצד מערבין דרך רה"ר עושה צוה"פ מכאן ולחי או קורה מכאן.

וכתבו התוד"ה ולחי שאע"ג דלחי לא מהני לפתח הרחב יותר מ"א אפ"ה יעשה לחי רחב עד שיתמעט האויר מעשרה והיינו מעשר אמות, ועיין במהרש"א שהקשה דלרב דסבר לקמן כת"ק והיינו דסגי בצוה"פ מכאן נמי מצו התוס' להקשות איך תועיל צוה"פ למאי דס"ל לרב דאין צוה"פ מועילה ליותר מ"א.

והקשה השפ"א דלכא"ו מאחר שנתבאר ברש"י מכילתין דטעמיה דרב דלא מהני צוה"פ ליתר מ"א הוא משום דיליף מפתחו של היכל שה"י רחבו רק י' אף שה"י לו צוה"פ אי"כ ה"י נראה שהקפידא היא רק שבין ב' הקנים של צוה"פ יהא רחב י' אמות ואי הכי נימא דהכי קאמר ת"ק שברה"ר הרחבה ט"ז יעמיד צוה"פ שבין שני קניה רוחב י' אמות ועי"ז תהא לו מחיצה שלישית, וכמו כן תיקשי אמש"כ התוד"ה רב להוכיח כרש"י דקאי אעקמומיתו ולחכי סגי לרב צוה"פ אף שיש בעקמומית טפי מ"א אמות אך לר"י שמפרש דקאי אפתחים תיקשי לרב איך תועיל צוה"פ ליתר מ"א אמות, והתם נמי הקשה השפ"א דאמאי לא יעשה צוה"פ שברחבה רק י' אמות ויעמידנו כפתח המבוי הרחב טפי מ"א אמות.

ומכאן זה למד השפ"א יסוד עצום דמאחר שהמבוי המקום והפתח הוא יתר מ"א אמות שוב לא מהני למקום זה שום תקון ואף אם דלבר המכשיר והיינו הצוה"פ יהא כתקונו כלומר ברוחב עד י' אמות.

בתוד"ה וכי תימא הקשו דמאחר דאיירי ברה"ר גמורה דאיכא בה ט"ז אמה

לאוסרה מכח פירצה האוסרת במחיצות, ור' יהודה קאמר דזו תורת פסין עלה אכן צ"ע מהי תורה זו.

הנראה לבאר עפ"י מש"כ הרמב"ם [פ"ז משבת הל"ג] "הזורק מרה"ר לבין הפסין חייב הואיל ויש בכל זוית זוית מחיצה גמורה שיש בה גובה עשרה ויותר מארבעה על ארבעה והוי הריבוע ניכר ונראה ונעשה כל שביניהם רה"י".

למדנו מדברי הרמב"ם אלו שיסוד היתרן של פסי ביראות במה שמשו רה"י אינו משום שהן מחיצות הבנויות במקומן אלא שע"י שיש בכל זוית מחיצה גמורה נוצר לנו הריבוע שהוא ניכר ונראה ולפיכך נעשית הרשות והמקום המסומנים בין הזויות ובתוככי הרבוע כמקום לעצמו ולהכי נחשב כרה"י, ונמצא שאין תפקיד הפסי ביראות לבנות מחיצה אלא לחתום ולגדרו רשות ומקום וע"י נעשה כל שביניהם רה"י.

ואלא דמכיון שצריך להיות צרוף כלשהוא בין ב' חלקי המחיצה התחומים את המקום לכשנאמר שע"י שניהם יחד נעשה הריבוע ניכר ומה שביניהם נהפך להיות כרה"י בזה קאמר ר' יהודה שהשעור צרוף שבין ב' חלקי המחיצה הוא עד י"ג אמה ושליש, ובטפי מהכי שוב אין לנו לחבר ב' חלקי המחיצה ולחושבן כמחיצה א' התחומת וגודרת את הרשות.

ונראה ליתן טעם לשיעור זה עפ"י מש"כ הפנ"י בשבת (ר.) שלפיכך נקט ר"י שעור זה דיי"ג אמה ושליש לפי שהאלכסון של י"ג אמה מרובעים הוא ט"ז אמה שהוא שעור משך רה"י, והיינו דמכיון שאלבא דר"י יכול להיות ההפרש שבין הדיומדין י"ג אמה ושליש נמצא שהשטח שעוברים בו מחוץ למחיצות הוא מרובע של י"ג על י"ג שאלכסונו הוא ט"ז אמה, והחמירו חכמים מה"ט בכל

ופרצותיה בעשר ואלו תורת פסין עליהן ופרצותיהן בשלש עשרה אמה ושליש.

ועיין בחדושי הרשב"א שהאריך וכתב דמהכא מוכח דר' יהודה ס"ל דפירצה במחיצות שעורה ב"י אמות, ור' יהודה נמי אית ל' להך מתניתין (טו): דכל פירצה שהיא כעשר אמות מותרת מפני שהיא כפתח יתר מכאן אסור וכן איירי ר' יהודה התם בסיפא, ור' יהודה נמי אית ל' להך כרייתא דג' מידות בכלאים דמבואר בה נמי דפירצה שיותר מ' אוסרת, והא דאשכחן לר' יהודה דס"ל דא"צ למעט את הפתח הרחב מ' אמות התם הוא משום דאיכא כבר ב' מחיצות שע"י נעשה רה"י לר' יהודה, ולהכי שרי לתקן את רוח השלישית אף כשהפתח רחב יותר מ' אמות.

וכונת דבריו מבוארת היטב ב"אבני נז"ר" [אר"ח סי' רס"ו] שכל מקום שבאנו להתירו בהלכות מחיצה שמהותו הוא שבמקום זה עומדת המחיצה הגודרת ומקום זה סתום ע"י המחיצה העומדת בו, בזה הוי דינא שכל מקום שהוא יתר מ' אמות נחשב כפירצה ונמצא שמקום זה אינו סתום במחיצה, ואילו מקום הפחות מ' אף שאין המחיצה עומדת עליו מ"מ נעשה מותר ע"י שיש לו תורת פתח.

וזהו דקאמר ר' יהודה "זו תורת מחיצה עלה ופירצתה בעשר" והיינו דכל שבאנו להתיר משום שמקום זה גדרו במחיצות הבנויות צריך שבכל מקום תהא המחיצה קיימת או שיהא נידון כפתח, משא"כ ביתר מ' שהיא נחשבת כפירצה ונמצא שבמקום זה אין המחיצה מועילה ולכן נאסר כל היקף המחיצות.

אמנם לא ביאר לנו הרשב"א מה א"כ הסברא שמועיל לר' יהודה ההבדלה של עד י"ג אמה ושליש בפסי ביראות, שמדקלו בכך בעולי רגלים מוכח שמהני מן התורה, ואמאי אין אנו דנים בה

צרוּפֶן של ב' חלקי המחיצה לענין שיהא המקום שביניהם גָדוֹר ותחום והריבוע שביניהם ניכר ועי"ז נעשה כל שביניהם לרה"י, ומאי שיטי' דדין זה לענין פתח המבוי.

ונראה דהכא איירינן אליבא דר' יהודה הסובר שב' מחיצות דאורייתא ונמצא שאף ע"י ב' בתים שבשני צידי הרה"ר נחשב המקום לרה"י ע"י ב' מחיצותיו, אלא דמאחר שהצריכו רבנן תיקון ברוח שלישית והיינו לחי או קורה ס"ל לר' יהודה שיסודו של היתר ותיקון זה הוא שעל ידי הלחי או הקורה נהפך זה להיות ולהחשב כפתחו של המבוי, וכך הוא טכסיסו וצורתו של מבוי שיש לו ב' מחיצות שבהן נעשה רה"י ומלבד זאת יש לו פתח ברוחו השלישית וזה נעשה ע"י הלחי או הקורה המונחים ברוח השלישית.

ומכיון שיסוד ההיתר הוא בזה שע"י הלחי או הקורה נעשה רוח זה לפתחו של המבוי בזה הוא דס"ל לגמ' לקמן (י.) לומר שכל שתהיינה ב' המחיצות של רה"י מופלגות זו מזו שוב לא נוכל לצרפן להרדי כדי לומר שהרוח השלישית שתוקן בלחי או בקורה נהפך ונחשב להיות כפתח המבוי, כי פתח הוא זה אשר משמש ככניסה עבור המקום שלו יש את ב' המחיצות יחד, וזהו שסבר רב אחי לומר שכשם שלענין צורף ב' חלקי המחיצות שהוצרכנו בפסי ביראות מצנינו לר' יהודה דאית לי' דבטפי מי"ג אמה ושליש חשובים כמפלגין זמ"ז באופן שא"א שוב לצרפם, מינה נמי נילף שאף לענין צורף ב' המחיצות הדרוש לנו כדי שנוכל להחשיב את הרוח השלישית שנתקנה ע"י לחי או קורה לפתח המבוי השעור של ההפלגה הוא עד י"ג אמה ושליש.

ונמצא שחלוק הוא יסוד היתירו של לחי או קורה לחכמים מאשר אליבא דר'

י"ג אמה נאגב אורחין לכאו' הוקשה לי אמאי נקט הפנ"י חושבנא ד"ג ולא צרף בחשבון גם את הב' אמות של ב' הדיומדין שמכאן ומכאן ונמצא דאיכא ט"ו אמה בין הדיומדין, אכן עיין במלחמות בפרק שני בסוגיא דאתו רביס (כב.) שכתב דלר"י דס"ל רב' מחיצות היו רה"י מה"ת נדון כל שבין הדיומדין כרה"י, ונמצא לפי"ז שהמקום שיכול להחשב כרה"ר הוא רק מה שמחוץ לדיומדין וזה היו לר"י בדקדוק י"ג אמות מרובעות, ועיין "בדברכי יחזקאל" סוף סי' [1].

ומאחר שזהו שעור חשוב של אלכסון של רה"ר מהני זה לענין שתהא הפסקה בין ב' חלקי המחיצה לענין שלא יצטרפו לגדור ולתחום את הישות.

ועיין ב"בבבני נזר" שם שמחדש שכירושלים שבשני צידי' היתה החומה עומד המרובה משני צדדים על הפרוץ נוכל להתירה מדין פסי ביראות אף כשהפצה היא ט"ז אמה, והיינו נמי דמכיון שאין אנו באים להתיר מכח שנבנה בכאן מחיצה הגודרת במקומה שלענין זה הלא כל פירצה שהיא יתירה מ' סותרת את ההיתר מחיצה, אלא יסוד ההיתר הוא משום שע"י המחיצה נעשה המקום שביניהם גָדוֹר ותחום והרובע ניכר ולפיכך הבא שכלפי כל המקום והרשות הרי יש כאן חיקף בניו מדין עומד מרובה על הפרוץ, שוב שייך לצרף את ב' חלקי המחיצה אף כשהן מופלגין ביניהם ט"ז אמה ורק בפסי ביראות שהן פרוץ המרובה על העומד הוצרכנו לשעור ד"ג אמה ושליש כדי לצרף את ב' חלקי המחיצה.

ג. והנה צריכים אנו להבין עפי"ז מהו שדמתה הגמ' לקמן (י.) את דינא דפסי ביראות שהפלגתן לר"י עד י"ג אמה ושליש לענין רוחב פתחו של מבוי אליבא דר"י, דהלא נתבאר לנו דבפסי ביראות השעור ד"ג אמה ושליש נאמר לענין

[וכמשנ"ת שבכרי להחשיב את הרוח השלישית כפתח צריך שתהינה ב' המחיצות מצורפות זל"ן] בזה נראה לומר שצריך שבשעה שמיני את הלחי או הקורה כבר יחשב המקום כפתח המבוי, ובפתח המבוי תקנו חכמים שיניח את הלחי או הקורה, אבל אם בשעה שמיני את הלחי אכתי אין המקום ראוי להקרות פתחו של מבוי ומשום שב' כחלי המבוי מופלגים זמ"ז טפי משעור צירופן לר"י והיינו בטפי מ"ג אמה ושליש, מועיל בו התקון של לחי, אף אם הוא משכחת שבכ"א עם הנחת הלחי יתמעט רוחב פתחו עד ל"ג אמה ושליש וכגון שמיני לחי רחב שימעט את חלל הפתח עד ל"ג אמה ושליש, דהכי הוי הילכתא שהלחי צריך לבוא למקום שהוא נחשב ונקרא פתח המבוי.

ומינה אמינא לה מההוא חידושא שלמד השפ"א הנ"ל מדברי התוס' בע"א, וכשם שלמקום הרחב יותר מ' לא מועיל התקון של צוות הפתח אף כשצוה"פ עצמה תהא רק ברחב עד י' אמות דמהני אליבא דרב, וטעמא משום שהמקום הוא רחב טפי מ' אמות ולמקום זה לא מועיל אליבא דרב תקון של צוה"פ, הכא נמי נימא שאין תיקון לחי הבא אליבא דר' יהודה לעשות את הרוח השלישית לפתחו של מבוי מועיל אא"כ המקום כבר עתה ראוי להקרות כפתח המבוי ע"י שיש צורך בין ב' מחיצותיו, משא"כ כשמופלגים ב' המחיצות זמ"ז בטפי מ"ג אמה ושליש שלכן אין הן מצטרפים ואין לקרות לרוח השלישית פתח המבוי לכן אין יכול לתקן רוח זו בלחי, אף אם יניח לחי רחב שע"י יתמעט חלל המבוי עד ל"ג אמה ושליש.

ונמצא א"כ שהתוס' לא יכלו להציע ש**אליבא דר' יהודה** יניח לחי רחב שימעט את פתח המבוי עד ל"ג אמה ושליש כמו שהציעו כן אליבא דחכמים, ודו"ק.

יהודה, והיינו שאליבא דחכמים דרוש לנו תקון מחיצה ברוח הרביעית וזה נעשה ע"י לחי הנידון כמחיצה [או קורה למ"ד דאית ל' דהיא נמי משום מחיצה] ומאחר שתורת היתירו הוא מדין מחיצה להכי ס"ל לחכמים דכל שפתח המבוי רחב טפי מ' אמה דלא מיקרי פתח אלא פרצה שוב אין מועיל הלחי לידון כמחיצה וכמש"כ רש"י בריש מכילתין.

משא"כ לר' יהודה הסגי לדידי' בב' מחיצות לאשווי רה"י איהו אית ל' שהתיקון הדרוש ברוח השלישית הוא כדי לעשותו לפתח המבוי, אלא דדינא הוא שהפתח יכול להחשב כפתח של המבוי כל שיש צורך וקשר בין ב' מחיצותיו של המבוי שבזה הוי שיעורא לר' יהודה דבטפי מ"ג אמה ושליש תו לא מיצטרפי וכדראשכתן נמי דס"ל בפסי ביראות.

ד. ומעתה נזכה ליישב הקושיא שהעמדנו בפתח הדברים מ"ש שאליבא דחכמים הסוברים שאין לחי מועיל למבוי שהוא רחב מ' השכילו התוס' למצוא עצה שירחיב הלחי עד שימעט את חלל המבוי עד י' ואילו אליבא דר' יהודה הסובר שאין לחי מועיל למבוי הרחב יותר מ"ג אמה ושליש מאנו בעצה זו.

ונאמר שרק אליבא דחכמים הסוברים שבפתח שהוא יותר מ' לא מהני לחי משום שבכך חשוב כפריצה ולכן לא יכול להתיר מדין מחיצה בזה ס"ל לתוס' שכל שמעמיד לחי הרחב שע"י נסתם חלל הפתח ונתמעט עד לעשר שוב אינה חשובה כפריצה ולהכי מועיל בו היתר לחי.

משא"כ אליבא דר' יהודה שלדידי' כל ש' המחיצות מופלגות זמ"ז בטפי מ"ג אמה ושליש ומחמת כן לא נוכל להחשיב את הרוח השלישית כפתח המבוי

הרב משה מרדכי קארפ

בענין פרוץ כעומד בסכך דסוכה

ב. ומצאתי דיוק זה בראב"ה ז"ל שכתב: מכלל דאם אין ריוח ביניהן כמותן הרי כל עיקר הסוכה נעשה בפסול, ואע"פ שהסכך הכשר הוא למעלה ממקום נתינת ערב, אותו הוא כמאן דליתא לענין הצל, המ"מ הצל בא מחמת השפודין, והסכך הכשר הנתון למעלה הרי הוא כמאן דליתא, אבל כשמחצה כשר ומחצה פסול אזלינן בתר רובא וכו' ומכאן תשובה לפי רבינו [רש"י] גבי עושה סוכתו תחת האילן דמיירי שהסוכה תמתה מרובה מצלתה ואפ"ה כשחבטן בטל ברוב ומצטרף סכך פסול להשלים שיעור צלתה מרובה מחמתה, דהא הכא משמע דבעינן שייהא הכשר בלא הפסול ממצה צל אז הסכך פסול בטל ברוב להשלים הצל [כצ"ל] עכ"ל.

והנה למה שנתבאר לעיל לא קשה מידי על פירש"י, דהתם שאני שהרי סיכך קודם בסכך כשר ולא נקרא שם הסוכה כלל על סכך פסול, משא"כ הכא הא מיירי דקירה בתחילה בשפודין, וכדפירש"י במתני' שהשפודין מעמידן הסכך, וע"כ אי מסכך קודם ברוב פסול שוב אין יכול לבטלו ושו"ר בפנ"י שדקדק כן ונתקשה מאוד בלשון רש"י במתני', ולק"מ וכמו שנתבאר דכל שסכך פסול קדם אין הכשר שמעליו מועיל, ויתבאר לקמן טפ"י. וניחא נמי מה שהקשה שם דמה הוצרך רש"י לפרש המקרה דמיירי בכלונסאות.

ג. והנה התוס' כאן הקשו על פי' רש"י היכי בטל ברוב כיון דניכר בפני עצמו ואינו מעורב ואין שייך ביטול בזה, וע"פ מה שנתבאר שפיר י"ל בדעת רש"י דהכא שאני שא"צ לבטל הפסול כיון דליכא רוב פסול [דבזה לא יועיל שוב ביטול וכנ"ל], ועדיין לא נקרא שם הסוכה עליו ורק בעי רוב כשר לקיים הדין דסכך רובא דיהיה

א. איתא בגמ' סוכה דף ט"ו, המקרה סוכתו בשפודים וכו' לימא תיהוי תיובתא דרב הונא בריה דרב יהושע וכו' רבא אמר אפילו תימא בשאין מעדיף אם היו נתונים שתי נותנן ערב ערב נותנן שתי ע"כ. וכתב רש"י ז"ל והלכך הוה ליה כשר מרובה על הפסול ומבטלן. ע"כ.

ויש להקשות אמאי נקט במתני' אם יש ריוח ביניהן כמותן כשרה, דמשמע דאם הסכך הפסול מרובה על הריוח פסולה, הא בפרוץ כעומד נמי פסול מצד עצמו לרב הונא בריה דרב יהושע, אלא דהסכך הכשר רבה עליו מלמעלה ומבטלו, א"כ אף באין ריוח כמותן אי הסכך הכשר מרובה על הפסול לישתריה.

וצ"ל דכשם דסכך שנסכך בהכשר א"א לבטלו ע"י ריבוי סכך פסול, וכסברת ר"ת ז"ל לעיל דף י' ע"א דכל שנסכך בהכשר שוב אין הפסול המרובה מבטלו, ה"נ כל שנסכך בפסול אין הכשר המרובה מבטלו, אלא דצ"ע דהכא הרי איירי למ"ד פרוץ כעומד פסול, וא"כ הרי נסכך בפסול כיון שהיה פרוץ כעומד בסכך פסול, ורק משום דכשר רבה עליו ומבטלו, וא"כ אף בסכך פסול מרובה על הריוח יועיל ביטול כשירובה עליו בסכך כשר, י"ל דחילוק גדול יש ביניהם דברובו בפסול אמרינן דכולו נקרא ע"ש הפסול וחשיב ככולו פסול א"כ לא מהני בזה ביטול, אבל כשציוו בפסול דפסול משום פרוץ כעומד, לא הוי פסולו משום דחשיב כאילו כולו מסוכך בפסול, אלא משום דשוב לא יוכל לסכך ברוב כשר, ורחמנא אמר סכך רובא, וכל זמן שאין כאן סכך כשר ברובא לא נתקיים דין הסיכון כראוי, ולכך מהני בזה שירובה בסכך כשר דבזה שפיר יתקיים דינא דסכך רובא ושפיר מהני ביטול.

לשפודין, ונמצא פרוץ כעומד למ"ד דבעינן עומד מרובה, ולאידך מ"ד נמצא פרוץ מרובה, ולפי"ז אוקימתות הגמ' אף לדידן דקיי"ל כר"פ, עיי"ש.

והנה בריטב"א גרס כרש"י בביאור הסוגיא, ומ"מ כתב דתירוצ רבא בשתי וערב הוא גם לר"פ, דעל כרחק יקשה הא א"א לצמצם שיהא הריוח מתמלא ונמצא דסכך פסול מרובה, ועז"ז ח' בשתי וערב דאי אפשר שלא יתכסה כל האויר שהכשר נסמך בפסול, דהריטב"א קים ל' מסברא קושיא זו ולא בגירסת הגמ'. ובעל המאור הוא להיפך דגרס ופי' כתוס' דא"א לצמצם, ומ"מ כתב דסוגיין הוא רק לרב הונא ברי' דרב יהושע, אבל לר"פ א"צ לאוקימתות הגמ', וצ"ע דהא לפי גירסא זו קשה גם לר"פ כמש"כ תוס' וכל הראשונים הנמצא סכך פסול מרובה, ולכאור' יותר קשה לר"פ דלר"ה בריה דר"י דאיכא נכנס ויוצא י"ל דמה דמתרבה הסכך ע"י דבעי' נכנס ויוצא הוא יותר ממה שחסר ע"י כלשהו שנחסר בזה שא"א לצמצם, אבל לר"פ הא כיון דאיכא ממש ריוח בצמצום כשפודין, הרי מוכרח למלא כל האויר ממש ואי חסר כלשהו ליכא פרוץ כעומד.

ונראה דס"ל לרז"ה דלפרוץ כעומד לא איכפת לן אי איכא כלשהו אויר בסכך, דאין העומד צריך לבטל הפרוץ, אלא בעינן שיהיה על מקום העומד דין כשרות, וכיון שכל המקום שממולא בסכך איכא ע"ז דין כשרות ומותר לישב תחתיו דמיקרי יושב תחת סכך כשר. והוה דרך סיכוך, סגי בזה ומיקרי פרוץ כעומד, ושוב אין מבטל הפרוץ לעומד, אבל למ"ד דבעי' עומד מרובה על הפרוץ, והיינו דבעינן רוב עומד לבטל הפרוץ, ובזה ודאי אין אויר מצטרף, דמה בכך דאיכא ע"ז דין כשרות, הא מ"מ אין יכול לבטל ע"י אויר את הפרוץ [היינו הסכך הפסול] וזו סברא נכונה.

רוב כשר, ובוה אף דמחצה פסול ניכר בפני עצמו כיון דעכ"פ איכא רוב כשר שפיר מיקרי עומד מרובה ויהיה נקראה סוכה ע"ש הכשר דהוא המכריע, וכיטול שכתב רש"י הוא רק לענין שיקרא ע"ש הכשר, כענין דאמרין בכ"מ אחי פרוץ ומבטל ליה לעומד [או איפכא] דודאי אין ר"ל ביטול ממש רק ע"ש מי נקרא הדבר.

ד. הנה הפנ"י תמה, דכיון דמייירי בנכנס ויוצא או במעדיף א"כ איכא בסכך כשר בפנ"ע צלתה מרובה מחמתה ולמאי צריך הכא לביטול, והכא אין שייך לומר כסברת הראב"ה שהפסול מבטל לכשר שכנגדו, דהרי כיון שהפסול למטה לכר"ע אינו מבטל התחתון לעליון שעליו. ונראה דהכא כיון שהפסול קדם ודאי מיקרי הצל שבסוכה שבמקום זה ע"ש הפסול והכשר שעליו לא מהני מידי בלא ביטול, והתם לא מייירי אלא בשקדם הכשר, ודין זה לכר"ע הוא, אף אם לא ס"ל כשיטת הראב"ה דפסול מבטל לכשר שכנגדו, דלא נחלקו עליו רק בקדם הכשר, משום שנסכך בהכשר, אבל כשקדם הפסול לכר"ע מבטל אף לר"ה, וכאן הרי קדם הפסול, כמ"ש רש"י במתני' ד"ה המקרה וכו' כמו שאנו עושין שמסדרין כלונסאות תחילה בסכך ונותנין פסל עליהן. ע"כ. ואף לשיטת התוס' הא חזינן דדקדקו לשאול על ח' נדון שהי וערב, ובוה הרי נותן הכשר מעל לפסול ועל כרחק בדקדם הפסול, וכן מפורש ברש"י דבעי' ביטול.

ה. והנה לפירש"י סוגיא כמ"ד פרוץ כעומד אסור, ולמאי דקיי"ל פרוץ כעומד מותר אין צריך לאוקימתות הגמ', וכן ביארו דעת הר"ף ז"ל שהשמיט לכל זה, והתוס' נתקשו מאוד מסוגיין, דא"כ הויא דלא כהלכתא, ועז"ז גרסו והא אי אפשר לצמצם במקום והא אפשר לצמצם, וביארו דהקושיא לכר"ע אף לר"פ, דעל כרחק איכא אויר כלשהו בין סכך לשפודין ואין מקפיד לצמצם ממש הסכך

מקצתו פרוץ ומש"כ דמחשב פרוץ היינו בצירוף פרוץ דסכך].

ואמנם בפי' המשניות מבואר להדיא דעת הרמב"ם כביאור המ"מ דז"ל: ואמר כמותן רוצה בו כיוצא בהן בקרוב ולא בדיוק כי העיקר אצלנו כי כשהסוכה פרוץ כעומד שהיא פסולה ואלו השפודין כמו כן כל סכך פסול נחשוב אותו כפרוץ, ולפיכך צריך שיהיה חלל ביניהן יותר מעט מהם כדי שימלא אותו חלל שביניהם סכך כשר, ואז תהיה כשרה מפני שהעומד מרובה על הפרוץ, עכ"ל. ואין לדחוק ולפרש בכוננתו דמש"כ פרוץ כעומד ועומד מרובה הוא משום האוירים שיש בסכך וצריך תמיד לפחות כלשהו, דגם הכס"מ לא עלתה על דעתו לפרש כן, ולא היה הר"מ נוקט בלשונות המטעות אי אתי עלה.

אמנם כ"ז אינו מוכרח כ"כ, דשפיר י"ל דאין תלוי זה בזה וכמו שנתבאר, וע"כ א"ש קושית הגמ' רק למ"ד פרוץ כעומד אסור דלמ"ד מותר לק"מ, דאף דלמעלה צלתה כחמתה פסול י"ל דרק באייר ולא בסכך, ורק מדמהדרו אמוראי בתראי לשנויי למתני' משמע דס"ל דהא בהא תליא, ומשונה פסק הר"מ דסוכה שאני משבת.

ו. והנה הרמב"ם ז"ל כתב בפרק ה' מהלכות סוכה הלכה ט"ז וז"ל: סיכך בדבר פסול ודבר כשר זה בצד זה ואין במקום אחד מסכך הפסול רוחב ג' טפחים אלא פחות, אם היה כל הסכך הכשר יותר על כל הסכך הפסול כשר, ואם היה זה כמו זה בצמצום אע"פ שאין במקום אחד שלשה הרי זו פסולה מפני שסכך פסול כפרוץ הוא נחשב עכ"ל. הרי דפסק כאוקימתא דמעדיף, ומבואר בדבריו דאי לאו הכי הוי פרוץ כעומד ופסול, והקשה המ"מ דהא קי"ל דפרוץ כעומד מותר וגם הרמב"ם פסק כן בהלכות שבת, ותי' דכיון דסכך פסול כפרוץ הוי דינו כפרוץ, דבעינן עומד מרובה, דזוזא מלעיל כאיטרא מלתחת, והכסף משנה תירץ שהרמב"ם גורס כגירסת ר"ת שכתבו התוס' והא א"א לצמצום וכי' והוי האי פירכא בין לר"פ בין לרב הונא כריה דר"י וא"כ כי שני ר' אמי במעדיף הוי אפי' לרב פפא. אך נתקשה שם בסיום דברי הר"מ שכתב מפני שסכך פסול כפרוץ הוא נחשב וי"שב דכוננתו דכיון דא"א לצמצום ולמלאות כל הריחח שלא יהא בו אויר כלל, וא"כ כל שהוא פרוץ כעומד בעינן זה הוי פרוץ מרובה על העומד הילכך בעינן שירבה הסכך הכשר. ע"כ. [וכ"ז הוא דוחק גדול לבאר כן בסתימת דברי הר"מ שכוננתו שהסכך הכשר

חיים פריינד

בנינו שליח לדבר עבודה

ואמרינן התם דס"ל לשמאי דישלד"ע, ומינה יליף הנמוקי" דטעמא דת"ק דפוטר את שולחיו הוא משום דאשלד"ע אע"פ שיואב השליח היה שוגג בדבר.

והיש"ש תירץ דלפי סוגית הגמ' אית לן למימר שיואב היה מזיד בדבר שיודע ה' שאין אוריה חייב מיתה וכן נוטה דעת המקרא ועיי"ש עוד בישוב קושית הנמוקי".

והש"ך [ח"מ ס"ו ש"מ"ח ס"ק ר'] האריך לדחות דבריו וס"ל דבדואי יואב שוגג ה' ומוכח כהנמוקי" שאף בשליח שוגג אשלד"ע.

ב) הקצוה"ח [ס"ק ד'] הביא להוכיח דבשוגג נמי אשלד"ע מהא דאיתא בהמניח [ב"ק ל"ב א'] בשליח בי"ד שהוסיף רצועה אחת לנידון ומת הרי זה גולה על ידו, ומקי לה הגמ' דאיירי שטעה הדיין במנין המלקות, ואי אמרת כהתוס' דהיכא דהשליח שוגג יש שליח לד"ע א"כ אמאי גולה השליח בי"ד המכה ולא הדיינים ששלחוהו.

ומפורסם תרוץ ה"דבר אברהם" [ח"א סי' כ"ג אות י"ב ושנאו בח"ב סי' א' אות ה'] ששליח בי"ד המלקה אינו כלל שלוחן של בי"ד כלל ואינו עושה בשביל ציונים כל עיקר, אלא מאחר שפסקו בי"ד וחתכו הדין שמחויב הנידון מלקות, הרי שיש חיוב וכה ביד כל אר"א מישראל לקיים בנידון את דין המלקות, אלא שבי"ד מנו שוטרים מיוחדים לצורך כך, אך אין שוטרים אלו שלוחי הבי"ד ובאים מכחם אלא שליחותא דרחמנא דרמיא עלייהו קעבדי, ובמה שהכוה מקיים השוטר את מצוותו שלו ולכן אין שייך כלל לחייב את הבי"ד מדין המשלח.

איתא במרובה [ע"ט א'] נתנו לבכורות בנו או לבע"ח... הגביהו או שהוציאו מרשות הבעלים ומת חייב.

ופירש"י בלישנא אהרינא והסכימו עמו התוס' דמיירי שנתנו הגנב לשלוחו ונתחייב הגנב במשיכת או הגבתה השליח. אלא שנתקשו התוס' דמאחר דקיי"ל דאין שליח לד"ע היאך יתחייב הגנב במשיכת השליח. ותרצו דאיירי שלא ידע השליח דאתי לידו' הבהמה באיסורא אלא סבור הוא שהכהמה אכן של המשלחו ולהכי אמרינן דהכא יש שליח לד"ע. ובין ללישנא דמפרש בפ"ק דב"מ דטעמא דאשלד"ע הוא משום דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין כל שהשליח הוא בר חיובא ובין לאידך לישנא דתלי טעמא באי בעי עביד אי בעי לא עביד הכא שיוודע המשלח שהשליח יעשה את שליחותו שהרי הוא סבור שהוא שלו להכי הוי דינא דישלד"ע ע"ש בתוס', למדנו מדבריהם דס"ל דכל שהשליח הוא שוגג הוי שליח אף לד"ע, ומצאנו לראשונים ולאחרונים שהשיגום מאיזהו מקומן.

א) הנמוקי" על אתר תמה מהא דאיתא בקידושין (מ"ג א') שרוד לא נענש על הריגת אורי' בחרב בני עמון לפי שיואב הרגו בשליחות דוד ואשלד"ע, והא קמן שאע"פ שיואב שוגג היה ולא ידע בדבר רציחת אורי' שהרי סבור היה שאכן חייב הוא מיתה למלך כפי ששלח לו המלך ואפי"ה פטרינן לרוד שאשלד"ע.

והרש"ל כיש"ש [סי' ל"ג] מכאר שהוכחת הנמוקי" היא מהא דס"ל לשמאי חוקן דהאומר לשלוחו צא והרוג את הנפש חייב שולחיו ויליף לה מדאמר לי' רחמנא לרוד אותו הרגת בחרב בני עמון,

בטוח שישמע יואב לציויי המלך, וה"נ באומר לשלוחו צא והרוג את הנפש איירי באופן שהשליח ודאי יעשה השליחות דסבור שאין בזה עבירה ואפ"ה ס"ל לת"ק דשלוחיו פטור לפי שאשד"ע ומוכח דאף בשליח שוגג אשד"ע.

ובסי' פ' [אות כ'] נתקשה עוד דרבא דקאמר דבאומר לשלוחו צא ואכול את החלב דהשליח חייב לפי שזה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן כודאי כונחו שחייב קרבן דהא מיתת בי"ד ליכא כלל אחלב, כי אם כרת, ומלקות נמי לא מסתבר לומר ומדוע עייל נפשי בפלוגתא אם חייבי כריתות ישנן בכלל מלקות, אלא ודאי דאיירי שהשליח והמשלח היו שוגגין ובאנו לחייב המשלח בקרבן וקאמר רבא שלפי שזה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן להכי חייב השליח בקרבן, עכ"פ מוכח שאף בשליח שוגג אשד"ע.

ונבוא ליישב את שיטת התוס' בהקדם מה שמצינו לרבננו שנתלקו כבאור הסברא של דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין דהסמ"ע [סי' קפ"ב ס"ק ב'] מפרש שטוען המשלח סבור הייתי שלא ישמע לי ולא חשבתי שילך בשליחותי ולפיכך אינו חשוב כשלוחו, אולם הרעק"א [דו"ח ב"מ י' ע"ב] כתב שהיא סברא ודין בעצם השליחות דמכין שיש לו להעדיף ולשמוע את דברי הרב הו"ל שליחות באיסור ולא שייך שיעשה שליח בזה.

ולכא' מלשון התוס' בשמעתין הג"ל שכתבו תרומם אף ללישנא דדברי הרב וגר' וסיימו "דכאן יודע הוא שיקח מאחר שהוא סבור שהוא שלו" ה"נ נראה כהסמ"ע שהסברא של דברי הרב הוא משום טענת המשלח שסבור ה"נ שלא ישמע לו והכא אדרבה מאחר שהשליח סבור שהוא של המשלח ישמע וילך בשליחותו.

והעיר על כך דמ"ל שהמצוה רמז על כ"א מישראל הלא מאחר ששליח בי"ד זה הכהו רק מחמת שבי"ד אמרו לו להלקותו ובלא הסכמתם לא ה"נ מכהו א"כ חשוב שפיר כשלוחם והו"ל לחייבם אי נימא דבשוגג ישלד"ע.

ועוד הקשו שאף אי נימא שכל שליח בי"ד המכה מקיים את המצוה המוטלת עליו, ברם הכא שהוסיף לו מכה נוספת על חיובו הלא בזה הכאו רק מחמת שליחות הדיין שטעה במנינא ולא מחמת מצוה הו"ל לומר שלענין מכה זו חשוב הוא כשליח בי"ד ויתחייבו הם.

ג) הנוכ"י [קמא, אהע"ז סי' ע"ב] סייע לדעת הש"ך הג"ל [באות א'] מסוגיית הגמ' דקידושין (מ"ג). שמצינו לרבא דקאמר את"ל סבר שמאי הוקן דב' כתובין הבאים כחד מלמדין והוא ההוא לא דריש, אפ"ה מודה באומר לשלוחו צא ובעול את הערה שהוא חייב ושלוחיו פטור שלא מצינו בכה"ת כולה זה נהנה וזה מתחייב, ומדוע הוצרך רבא לרוחקים אלו ולומרם בדרך את"ל, ואף אי יהיבנא לכל הני את"ל משכוני נפשאי אשמאי ל"ל והא לית הילכתא כותי, ויכול ה"נ לומר תדושו אף למאי דקיי"ל להלכה וכגון באומר לחיבירו אכול חלב זה והלה סבור שהוא שומן דבזה [לדעת התוס'] ה"נ שליח לד"ע שהרי שוגג הוא דלא ידע שהיא עבירה ואפ"ה הכא שאכל הוא חייב ושלוחיו פטור לפי שלא מצינו בכה"ת זה נהנה וזה מתחייב. אלא ודאי מוכח שאף בכה"ג שהשליח שוגג אשד"ע.

תו הוכיח ממה דקאמר שמאי הוקן דבאומר לשלוחו צא והרוג את הנפש איכא שלד"ע והיינו ששלוחיו חייב מיתת בי"ד ואיך נדונו הא ה"נ התראת ספק דשמא לא יעשה השליח שליחותו ובע"כ דאיירי כעין עובדא דדוד ויואב שהיה

של השליח והיא השליחות של צא והרוג את הנפש או אקפי לי קטן [שהם מעשים שאין יוצרים שום חלות אלא המעשים לכשעצמן מתייחסים אל המשלח].

ונראה לומר דס"ל לתוס' שסברת הרעק"א שייכת רק בגונא דשליחות מעשה שמאחר שהפעולה מתייחסת למשלח רק משום שעשה השליח בציוויו לפיכך אמרינן בדמקום דהוי שליחות באיסור וציווי המשלה סותר לציווי התורה לפיכך לא שייך שיעשה השליח כעושה עפ"י צווי משלחו ולכן אין המשלה חייב על מעשה שלוחו בד"ע. אך בשליחות חלות שחל הדין עבור המשלה והוא נהנה מגוף הדבר ולא רק מחמת שנעשה עפ"י ציוויו כזה לא סגי לן בסברת הרעק"א אלא צריכים אנו לטעמו של הסמ"ע שטוען שמעולם לא מינה את השליח לכך דסבור היה שלא ישמע לו.

ולהכי התוס' במרובה דאיירי בשליחות לגניבה והיינו שרוצים לחייב הגנב עבור מה שנעשה עבורו גניבה והיא שליחות חלות נקטו לטעם דדברי הרב כסברת הסמ"ע שסבור הי' שלא ישמע לו.

ומעתה יכולים אנו לומר עוד שכל מה שחדשו התוס' דבשווג ישלד"ע מכיון שאין שייכת כזה סברא דדברי הרב הוא רק כסוג של שליחות חלות שעושה מעשה שחל עבור המשלה, שבזה לא שייך לדון ולבטל השליחות מכח סברת הרעק"א וכמשנ"ת אלא רק מחמת סברת הסמ"ע שטוען המשלה שסבור הייתי שלא ישמע לי כזה שפיר כתבו התוס' דבשווג שאין יכול המשלה לטעון כן שפיר ישלד"ע.

אך כשהשליחות תהא רק שליחות מעשה ששם הסיבה שתתייחס הפעולה למשלח הוא מחמת שנעשה עפ"י ציוויו, וכזה הוי דינא שכל שהוי ד"ע וציוויו סותר לדרחמנא בטל ציוויו ואין השליח

אכן לעומת זאת מצינו לתוס' בהכונס [נו א' בד"ה אלא לחבריה] שכתבו שדוקא השוכר עדי שקר להעיד פטור מדיני אדם וחייב כדיני שמים, אך אם אמר להם לבוא ולהעיד ולא שכרם פטור אפילו מד"ש דסבור שלא ישמעו לו, והיינו לכא"ז מטעם דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין וכדאיתא התם בגמ' עיי"ש. ולכאורה משמע דכל ששוכרן שוב אין יכול לומר כסבור הייתי שלא ישמעו לי וא"כ תיקשי אמאי אמרינן דבכה"ג חשוב כגורמא ופטור מדיני אדם והלא מאחר דליכא לסברא דדברי הרב שוב הו"ל העדים השכורים שלוחיו ויתחייב אף בדיני אדם וכמו שהוא עצמו העיד שקר דחייב לשלם [כדאיתא בסו"כ ט"ב ס"ב וס"ו ל"ח].

והנראה מכח זה לומר דהתוס' ס"ל דדברי הרב וגו' איכא נמי לבארה כהבנת הרעק"א דמאחר דהוי שליחות באיסור אין שייך שיעשה שליח על כך, ולפיכך אף שכשוכר העדים אין יכול לומר השוכרן כסבור הייתי שלא ישמעו לי, אפ"ה אין לחייבו מדין שליח לד"ע ולפי דהוי שליחות לדבר איסור ואין נעשה שלוחו על כך.

ומבואר שמלבד מה שאוחזים התוס' במרובה דסברא דדברי הרב היא מטעם שסבור הייתי וכהסמ"ע אית להו נמי שהיא הפקעה בשליחות מחמת שהיא שליחות לדבר איסור.

והנה מצינו ב' סוגי ודיני שליחות נפרדים, האחת שליחות חלות והיינו שהשליח עושה מעשה, והחלות הנפעלת מחמתו חלה עבור המשלה וכגון בשליחות לקידושין שע"י נתינת המעות מהשליח לאשה חלים הקידושין למשלח וכן בהפרשת תרומה וכד', ואיכא נמי שליחות מעשה גרידא והיינו שמכיון שעשה השליח הדבר בציוויו של המשלה מתייחס אל המשלה המעשה והפעולה

שכטל ציווי הבי"ד מכיון שהיה ציווי באיסור שוב אין מקום לחייבם אף על ההכאה הנוספת שהוסף להכותו.

ומיושבת גם קושיותיו של הנוכח שהרי לא מצי רבא לצייר הדוגמא של זה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן בגוונא שאמר לשלוחו השוגג בדבר שיאכל חלב ואכל שלא מתחייב שולחו אף דבעלמא ככה"ג ישלד"ע, שהרי מכיון שאכילה היא שליחות מעשה לתודי' בזה מודו התוס' דציווי המשלח בטל מחמת שהוא נגד ציווי התורה ואף בשוגג ככה"ג אשלד"ע.

וכן ראיתיו מסוגיא דשמאי הזקן מכיון דאיירי בשליחות להרוג את הנפש שהיא שליחות מעשה התם יודו התוס' שאף בשוגג אשלד"ע.

נמצא המצית דברינו שמאחר שמצינו בתוס' דס"ל את ב' הביאורים בסברת דברי הרב הן את סברת הסמ"ע שהיא שליחות בטעות דסבור שלא ישמע לו והן סברת הרעק"א דהיא שליחות לאיסור לא נעשה שליח, לכך נראה לומר שכל מה שחדשו שבשוגג ישלד"ע היא רק משום דאין יכול לומר כסבור הייתי וכסמ"ע, אך ודאי שאם צריך לציווי של המשלח והיינו בכל שליחות מעשה לתודי' הרי צווי בטל מחמת שהוא נגד ציווי התורה ואין חילוק בזה באם השליח הוא שוגג ודרי"ק.

יכול להעשות שליח, בזה אין מקום לחלק ובוזה יודו התוס' שאף בשוגג אשלד"ע שהרי סו"ס ציווי בטל כנגד ציווי הרב ואין המעשה יכול להתייחס אליו.

ואם כנים אנחנו כבהנה זו הרי שנתיישבו כל הקושיות הנ"ל שהקשו על התוס'. דמה שהקשה הנמוק"י הלא הוא מסוגיא דשמאי הזקן דאיירי באומר לשלוחו צא והרוג את הנפש שהיא בודאי רק שליחות מעשה גרידא, ולהכי שפיר פטרי ת"ק את שולחיו מדין אשלד"ע אף כשהשליח שוגג, וכן יואב שעשה את שליחות המלך וציווי ולפיכך אף אי נימא שהי' שוגג אין יכולים לחייב את דוד מדין שליח לד"ע אפילו להתוס'.

ובזה מבואר ומדוקדק היטב חרוצו של ה"דבר אברהם" על קושית הקצוה"ח וכונתו שמאחר שהחייב הכאת הנידון המתחייב מלקות היא מצוה על כל ישראל נמצא שאין הוא שליח העושה כלל שליחותו עבור המשלח, ואף כשהולך בציווי הבי"ד ועל פיהם מ"מ אין מועיל ציווים שהרי הוא ציווי באיסור ומחמת כן אף שהשליח הוא שוגג בטל ציווי והבי"ד המצווים פטורים. [ורק אם גדר המלקות הי' שהבי"ד הם הרשאים להלקות נמצא שצריכה ההלקאה להתייחס אליהם אז ראית הקצוה"ח נכונה שהרי מאחר שהשליח הי' שוגג הי' צריך מעשה ההכאה להתייחס לבי"ד]. ומאחר

בענין שמרות הנעשים בערכאות

בקרקעות נכרי אינו קונה בשטר, וא"כ ניחא דשטר מתנה החתום בעדים נכרים לא מהני דכי היכא דפסלינן בגיטי נשים משום דלאו בני כריתות ה"נ פסולי למיעבד שטר מתנה משום דלאו בני שטרא נינהו הואיל וכל קניינו אינו אלא בכסף.

למדנו מדברי הקצות הא דאינו כשר לחתום בשטר הוא משום שאינו בתורת שטר, שהרי אין לו קנין בשטר ופסול כשם שפסול בגיטין משום שאינו בר כריתות, אמנם יש לרדן בחדושו של הקצוה"ח דעד כאן לא שמעינן דמיפסיל הנכרי משום שאינו בתורת אלא לענין גיטין שאינו בר הכי כלל של עשיית קידושין וגירושין ומש"ה מיפסיל נמי לחתום על הגט ולאשווי גט בחתימתו שהרי הוא אינו בר כריתות, אכן אין זה דומה כלל לשטר מתנה שהרי הנכרי הוא בר הכי של קנינים שהרי קונה בכסף ורק מקנין שטר בלחוד הוא דנתמעט, וא"כ אמאי יחשב מש"ה כלאו בר עשיית שטר והלא הוא בר קנינים.

ותו דעיין בשו"ע (יורה דעה סי' רס"ז סכ"ג) שפוסק עבר כנעני בין קנאו בעודו נכרי בין קנאו אחר שהטבילו רבו נקנה בכסף או בשטר או בחזקה בין קנאו מעובר כוכבים בין קנאו מישראל, ומבואר להדיא שאפשר לקנות מן הנכרי בשטר, ואכן עיין בגליון השו"ע שהקשה הגרע"ק אמש"י דמהר"ם וייל ממש"כ התוס' בכורות (יג), שאין יכול לקנות מעכו"ם בשטר מ"מ בדברי המחבר מבואר שאפשר לקנות מנכרי בשטר ומשמע שהוא בר קנין אף בשטר.

ועוד ממה שהוצרך רש"י בשמעתינן (ט: ולקמן י:) להביא פסוק שאין הנכרי

א. שנינו בגיטין (דף י' ע"ב): "כל השטרות העולים בערכאות של עובדי כוכבים אע"פ שחתומיהם עובדי כוכבים כשרים חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים, ובגמ' קאמר עלה דהא פסיק ותני לא שנא מכר ולא שנא מתנה, בשלמא מכר מכי יהיב זוזי הוא דקני ושטרא ראייה בעלמא הוא דאי לאו דיהיב זוזי קמייהו לא הוה מרעי נפשיהו וכתבי ליה שטרא, אלא מתנה במאי קא קני לאו בהאי שטרא ושטרא חספא בעלמא הוא, אמר שמואל דינא דמלכותא דינא, ואב"א תני חוץ מכגיטי נשים, ע"כ.

ובמרדכי הביא להקשות משם ספר החכמה דכשם שכל השטרות העולים בערכאות של עובדי כוכבים הוכשרו מכה הסברא דאי לא הוה ייבי זוזי קמייהו לא הוה מרעי נפשיהו, א"כ משה ואהרן אמאי לא מהימנו הא וודאי לא מרעי נפשיהו, ותיריך דעובדי כוכבים אינן פסולים מן התורה אלא מטעם שהם גולנים, והני דידעינן בהו דלא מרעי נפשיהו מהימנו, אבל משה ואהרן מן התורה פסולין הן משום קורבא.

הקצוה"ח (סי' ס"ח סעיף א') הקשה לדעת ספר החכמה דס"ל דלא בעינן דוקא ישראל הכשר לעדות אלא אף נכרי המוחזק בכשרות כשר להעיד מן התורה א"כ מאי פריך בגמ' מתנה במאי קני האי שטרא חספא בעלמא הלא הנכרים כשרים מן התורה לעדות כמו ישראל.

ותיריך לפי מ"ש התוס' פרק חזקת הבתים (נ"ד ע"ב ד"ה עובר כוכבים) בשם ר"ת דקרקע דנקנה בשטר היינו משום דכתיב ואקח את ספר המקנה, והתם גבי ירמי' בישראל הוה ע"ש, וכ"כ תוס' פ"ק דקידושין [דף י"ד ד"ה הואיל] דאפי'

זווי הוא דקני "שטרא ראיא בעלמא" דאי לא יהיב זווי לא הוו מרעי נפשייהו וכתבי שטרא, ולדעת הרמב"ן דבעינן שליחות בחתימת עדים א"כ היכי חתמי ערכאות על שטר ראיא הרי הנותן צריך למנותם שלוחים ועכו"ם לאו בני שליחות נינהו.

[ועיין תוס' ט: ד"ה אע"פ], וצריך לומר דהרמב"ן ס"ל דהא דהוכשרו העכו"ם לחתימת שטר ראיא היכא דלא מרעי נפשייהו לא הוי בגדר דין שטר אלא כמ"ש התוס' דף ט' ע"ב ד"ה אע"פ דמכיון דלא בני עדות נינהו היה ראוי לפסול מן התורה כל השטרות העולים בערכאות של עכו"ם ואפי' שטר ראיא אלא תקנתא דרבנן היא להכשיר היכא דקיס לן בסהרזתייהו שהוא אמת דלא מרעי נפשייהו נמצא שכל הכשר השטר הוא רק מבח תקנת חכמים דערכאות כשרים לראיה.

איתא במרדכי ב"ב סימן תריז: שאל רבינו שמחה את רבינו ברוך על שטר שלא היה כתוב בו קנין הפירות כראוי שלא הקנה לו קרקע לפירותיו אלא נתן לו כח ליקח הפירות של הקרקע אי אמרינן האי שטרא חספא בעלמא הוא וכו', ורבינו ברוך השיב אחרי אשר כתב בשטר המתנה שנתן לו כח ליקח הפירות של הקרקע בקנין גמור מעכשיו אגב קרקע וקבלו עליהם באחריות כחומר כל שטרי קנין פירות העשויים כתקון חז"ל ומעתה נמצא העדים מעידים שנעשה כתקון חכמים וזו היא תקנת חכמים להקנות קרקע לפירות "וילמד עליון מתחתון" וכו', ומה ששאלת אי אמרינן האי שטרא חספא בעלמא אומר אני דליכא למימר הכי אלא היכי דקונה בשטר בלא קנין אבל הכא לא כדגרסינן פ"ק דגיטין כל השטרות העולין בערכאות של עכו"ם וכו' קפסיק ותני ל"ש מכר ל"ש מתנה בשלמא מכר מכי יהיב זווי הוא דקני אלא מתנה האי שטרא חספא בעלמא ע"כ.

בתורת גירושין משום דכתיב וכתב ונתן מי שישנו בכלל נתינה ישנו בכלל כתיבה, מוכח לכאורה דשפיר חשוב בר הכי של עשיית שטר, דאי נימא שאינו חשוב בר עשיית שטר ולפי שאינו בתורת שטר מה"ט גופי' יפסל אף לכתובת הגט.

וכן ממש"כ רש"י (ט: בר"ה חרץ) ששאר שטרות הוכשרו בערכאות לפי שכני נח נצטוו על הדינין מבואר דבני שטרא נינהו, דלפי הקצוה"ה לא מהגי כלל מה דנצטוו על הדינין שהרי אינם בתורת שטר. [ועיין בקצוה"ה הנ"ל שהוכיח ממה פירש"י שב"נ נצטוו על הדינין ולא פסלן משום דלאו בני עדות דס"ל נמי כספר החכמה דב"נ כשר לעדות מה"ע ע"ש].

מבואר מכל זה דשפיר חשוב העכו"ם בתורת שטר ובר הכי של קנין בשטר ודלא כקצות.

גוהנה איתא בכבא בתרא [דף ע"ז ע"א] אמר לשנים זכו בשדה זו לפלוני וכתבו לו את השטר חוזר בשטר ואינו חוזר בשדה.

והקשה עלה הרמב"ן דאמאי לו יכתבו לו השטר ואף בלא דעת בעל השדה שהרי כבר שמעו ממנו דעתו דרוצה להקנותו ושפיר יוכלו לכתוב לו שטר לראיה.

ותירץ בזה"ל: "ולי נראה דאפילו בלא טעם אם רצה חוזר, משום דספר מקנה בעינן ועדים שליחותו הן עושים כדמוכח בפרק גט פשוט ובמסכת גיטין, וכיוון שלא רצה אין כותבין בלא דעתו שאין שטר זה כלום, ומתבאר מתרוצו של הרמב"ן דאפילו לכתובת שטר ראיא בעינן שליחות המתחייב ומש"ה התם דלא רצה שיכתובהו אין כותבין משום דתו לא הוו שלוחיו, וקשה מסוגיא דידן דפשיטא לגמ' דכשרים שטרי ערכאות לראיה וכדאקשינן בשלמא מכר מכי יהיב

ראיה אף דנעשו כדין שטרות מ"מ לא חייל עליהו דין שטרות אלא הוו רק "עדות בכתב" ופסולים מחמת מפי כתבם ומדרבנן הוא שעדותן מתקיימת ונוהג כהן דין שטרות אבל שטרי קנין ומעשה גם לדעת הרמב"ם מועילים מה"ח ומועילין בין לגמר מעשה ובין לעדות ע"כ.

והנה לרמב"ן שנחלק על הרמב"ם מוכח דס"ל שאף שטרי רא"י מועילים מן התורה משום דהוי עדות שבשטר המועילה מן התורה, ומה"ח מובנת דעתו כב"ב דאף בשטרי רא"י בעינן שיהיו עדים שלוחו של המתחייב.

ו. ולפי יסוד הגר"ח דיש חילוק יסודי בין שטר ראיה ושטר קנין לכאורה סרה קושיית הקצוה"ח מספר החכמה.

דהקצות הקשה על ספר החכמה מאחר שעובדי כוכבים כשרים לעדות מן התורה למה פסולים הם בשטר קנין וכשרים רק בשטר ראיה.

והנראה בשיטתו דסובר כהרמב"ן הנ"ל דלצורך אשווי שטרא בעינן שיעשם בעל השטר שלוחים להחתימה, וזהו שמקשה הגמ' דהאי שטר מתנה חספא בעלמא הוא ומשום דעכו"ם לאו בני שליחות מש"ה אף שכשרים לעדות מ"מ פסול השטר מתנה לפי שעכו"ם לאו בני שליחות, משא"כ בשטר ראיה סובר ספר החכמה כהבנת הגר"ח דשטרי ראיה הוו רק עדות שבשטר ומש"ה לא בעינן התם שליחות שהרי בהשטר עצמו אין שום הלוח ונחשב השטר רק כעדות שבשטר, ולדעת ספר החכמה כשרים הנכרים לעדות מן התורה ומש"ה הוכשרו ערכאות לשטר ראיה.

ועפ"י יובנו דברי ה"ר ברוך בעל מחבר ספר החכמה בב"ב הנ"ל דכתב דשטר שלא היה כתוב כהלכתו מ"מ כשר משום דהעדים מעידים למטה שנעשה

וצריך להבין מהי התשובה שהשיבו רבינו ברוך דמכיון דחתימי עדים שנעשה כתקון חז"ל אמרינן דהשטר כשר וילמד עליון מתחתון, וצ"ע והלא בכדי שיחשב שיש כאן שטר צריך שיהיה נוסח השטר כראוי ואילו שם הלשון היה דמקנהו פירות קרקע ולא קרקע לפירות ופירות קרקע הוה דבר שלא בא לעולם ומה מועיל מה שהעדים חותמים בתחתית השטר הלא אין כלל נוסח השטר, וכמו כן צריך להבין מה הראיה שהביא מסוגין דודאי אתי שפיר הקושיא האי שטרא חספא שהרי שלא היה כתוב בנוסח שטר.

ה. ונראה לבאר כהקדם מה שמבאר הגאון ר' חיים הלוי כתידושוני על הרמב"ם בהלכות עדות [פ"ג הל"ד] שכתב הר"ם: "דין תורה שאין מקבלין עדות לא כדיני ממונות ולא כדיני נפשות אלא מפי העדים שנא' על פי שנים עדים יקום דבר ודרשינן מפייהם ולא מכתב ידן אבל מדברי סופרים הוא שחתוכין דיני ממונות בעדות שבשטרא" והרמב"ן השיגו בספר המצות שורש ב' דא"כ מהו שאנו דנין בגיטין בעידי חתימה, והאשה המוציאה גט לפנינו מקיימין אותו בחותמיו ומתירין אותה להנשא ע"פ עדות השטר וזה לדברי הכל עכ"ל, והגר"ח לאחר שמפלפל בדברי הרמב"ן מסיק דנראה לומר דהנה באמת מבואר בגיטין [דף עא.] דעדות בכתב בטלה מהך דרשה דמפיהם ולא מפי כתבם, ופשוט דאין זה סותר לדין שטרות דעדותן בכתב קיימת, משום דשני דינים הם עדות בכתב פסולה ועדות בשטר כשרה וכזה גם הרמב"ם מודה, ורק אם באנו לדון איוזו מקריא עדות שבשטר בזה חולק הרמב"ם וסובר דאין שטר אלא למה שנעשה לקנין כמו גיטין וקידושיין שהחורן קנינים וכד' הוא דאיכא עליהו דין שטר מן התורה אבל מה שנעשה רק לראיה בזה דעת הרמב"ם דלא מיקרי שטר אלא עדות בכתב ופסול בהו משום מפי כתבם וכו', וע"כ שטרי

א"כ למה בשטר ראייה מועיל אף בנוסח גרוע, אלא ע"כ דלא בעינן רק שיוודע ע"י עדים כשרים שהיה כאן קנין וזהו שדימה לסוגיין דכשם שבסוגיין כשרים הערכאות לחתימת שטר דאיה ומשום דלא בעינן שליחות משום דכל שטר ראייה צריך רק לספר לנו דהיה קנין או מתן מעות ולזה עכו"ם כשרים היכא דלא מרעי נפשייהו, כמ"כ נמי בשטר ראייה כשר אפי' בלשון דלא מועיל דסו"ס הרי חתימי עדים ואמרינן ילמד עליון מתחתון דמסתמא אם העדים חתמו וודאי דנעשה כתקון חכמים ובהכשר, משא"כ בשטר קנין דחלות הקנין הוה ע"י השטר וודאי בעינן שיהיה ככל הלכות שטר ובנוסח המועיל כדי שיהיה עליו "דין שטר" לקנין, וכמ"כ בסוגיין בשטר קנין דבעינן שיעשם שלוחים ועכו"ם לאו בר שליחות כנ"ל.

אמנם לדינא יהיה חילוק בין הרמב"ן ובין ספר החכמה, דלהרמב"ן הנאמנות דערכאות הוא משום לא מרעי נפשייהו ולא מדין שטר דכל התורה אלא כמ"ש התוס' דהוי תקנתא דרבנן יחא כשר אפי' שני יהודים קרובים שיחתמו לפני הערכאות משום דערכאות לא מרעי נפשייהו.

אבל לספר החכמה דנכרים כשרים מן התורה היכא דלא מרעי נפשייהו א"כ קרובים יהיו פסולים לחתום על שטר ערכאות דמ"מ מן התורה הן פסולים, וצ"ע לדינא.

כתיקון הו"ל וילמד עליון מתחתון, והקשינו דהתם הרי לא היה כתוב השטר כהלכתו דהלשון היה דמקנהו פירות קרקע ולא קרקע לפירות ובפירות קרקע הוה דבר שלא בא לעולם ואין כאן שטר, אכן מאחר דשטר ראייה לפי יסוד הגר"ח לא הוי רק עדות שבשטר ע"כ אין צריך לשון המוכיח וסגי במה שהעדים מעידים שהיה כאן קנין דזה מספיק לראיה, ובההיא עובדא הו' השטר רק לראיה ולא לקנין וזהו כוונתו במה שכתב שם ומה ששאלת האי שטרא חספא בעלמא אומר אני דלא שייך למימר הכי אלא היכא דקונה "בשטר" בלא קנין [פ"י] דהשטר עצמו עושה הקנין ולא שהקנין היה בדבר אחר והשטר רק לראיה] "אבל הכא לא", והיינו דהכא מייירי בשטר ראייה ולא בשטר קנין דלו הוי שטר קנין וודאי דבעי' נוסח השטר וכמ"ש התוס' כתובות דף כ: ד"ה ור' יוחנן בסוף התוספות, וכאן הרי הנוסח לא היה כתיקונו וע"ז נסתייע ה"ד ברוך משמעתי' כדגרסינן פ"ק דגיטין כל השטרות העולין בערכאות של עכו"ם קפסיק ותני ל"ש מכר ל"ש מתנה וכו' אלא מתנה האי שטרא חספא בעלמא, הרי דהגמ' לא מקשה האי שטרא חספא בעלמא אלא על שטר קנין ולא על שטר ראייה, וזה וודאי דספר החכמה לא למד כהרמב"ן בביאור הגמ' דהנאמנות הוי משום דלא מרעי נפשייהו, דהרי דימה דין שטר דהתם לסוגיא דידן הרי דהנאמנות בשטר ראייה דערכאות הוי "מדין שטר"

בבואר דין הרחקת נזיקין

בהיתר ושוב לא נוכל לחייבו להתרחק לאחר מכן, ובפשוטו לא נשתנה דין העמדת סולם משאר דיני ההרחקות דקיי"ל בהו דאם סמך באיסור דצריך להרחיק.

אלא מכאן ראייה שחיוב ההרחקה עולה מכח זכויות השכנים דאית להו אהדרי, ואליבא דר' יוסי יכול האחד לכוף את חברו כשמזיקו בהזק דגירי דיליה ומאחר שכנמי' שייך הדיקא דגירי דיליה' באופן שתקפץ הנמי' בעודו אוחז הסולם בידו נתנו חכמים זכות כפיה לבעל השוכך כנגד בעל הסולם שירחיק ממנו את הסולם המזיקו, ומאחר שקבל בעל השוכך זכות עכוב בקרקעו כנגד בעל הסולם להכי שפיר יכול להרחיקו אף לאחר שכבר הניח הסולם והעמיד שומר בשעת הנחתו וכן לא מהני כשעבר וסמך, דלעולם מעכב בעל השוכך את בעל הסולם מכח תקנת חכמים להשתמש בקרקעו לצורך העמדת הסולם.

ומדינא דנמיה הנ"ל מבואר עוד דצריך להרחיק אף דבר שהוא ספק מו"ק שהרי לר"י חיוב ההרחקה הוא רק בגירי דיליה וזה הוי רק כשתקפץ הנמיה בעודו אוחז הסולם בידו ודבר זה אינו ודאי וכדאיתא בגמ' זימנין דבהדי דמנח ליה קפצה, ואפ"ה מבואר דחייב מש"ה להרחיק הסולם, ודין זה מבואר רק אי נימא שחיובי ההרחקה הם מכת זכויות השכנים דאית להו אהדרי, ומתמת הספק שיתכן שיהא גוונא דגירי דיליה' נתנו חכמים לשכנגדו זכות עכוב בודאי ולכן צריך להרחיק סולמו משוכך חבירו, ואמנם במקום דהוי בעיא דלא איפשיטא שהוי ספק בעיקר תקנת חכמים אם קבל זכות הרחקה על חבירו כתבו הראשונים דמספק אין צריך להרחיק, אבל אי נימא

יש לחקור מהו יסוד החיוב לכל הנהו דיני הרחקות שמצינו בפירוקין האם הוא משום דין מו"ק ואף שע"י הרחקתו יצטרך לבטל מתשמישי חצירו וביתו מ"מ צריך לעשות כן כדי שלא יזיק את חבירו, או דילמא דאין מקום לחייבו להרחיק מדין מו"ק שהרי ע"י הרחקתו יצטרך לבטל מתשמישו וממילא מצי אמר ליה במאי עדיפת מינאי ומאי חזית שארחיק אני תרחיק אתה, אלא כל יסוד חיוב הרחקת נזיקין הוא מכח הזכויות שנתנו חכמים לשכנים לכוף האחד את שכנגדו שלא יעשה בתוך שלו שימוש המפריע לשכנו.

והנה לקמן (כב ע"ב) מבואר דחייבים להרחיק הסולם מן השוכך ד' אמות כדי שלא תקפץ הנמיה ואוקמינן בגמ' דהך דינא אתי אף לר' יוסי דס"ל דעל הניזק להרחיק עצמו ומשום דמודה ר' יוסי בגירי דיליה והכא נמי זימנין דבהדי דמנח הסולם יתבה הנמיה בחור וקפצה, [ופרש"י שבעודנו אוחז הסולם בידו תקפץ] ולהכי חשוב כגירי דיליה, והוסיפו הראשונים שאף אם יאמר הסומך את הסולם שיעמוד שומר בשעת העמדת הסולם למנוע את עליית הנמיה אין שומעין לו.

וניחזי אנו הנה אליבא דר' יוסי דרק בגירי דיליה חייב המזיק להרחיק את עצמו רק ברגע הנחת הסולם הוא דחשוב כגירי דיליה ואי אמרת שכל חיובי הרחקת נזיקין הוא משום דין מו"ק תיקשי אמאי לא תועיל העמדת שומר בזמן סמיכת הסולם הרי בזה נמצא שבשעה ההנחה אינו מזיקו, ולאחר מכן תו לא חשיב כגירי דיליה וא"צ להרחיק לפי ר' יוסי, ועוד מאחר שברגע ההנחה שהיא השעה המחייבתו בהרחקה העמיד שומר למנוע את רגל הנמיה אי"כ הו"ל לחושבו כסמך

ב. ונראה ליישב שיטת הרא"ש בהקדם קושית הר"ף בהבונס אהא דמבואר התם שאם הרחיק הדליקה כראוי והזיק פטור והקשה מ"ש מהא דגבי תנור דהיב רבנן שיעורא ואפ"ה אם הזיק משלם מה שהזיק ותרוץ בזה"ל: "הכא דלפי צורך שעה קא מדליק וקמרחיק כשעורא וקא עברה הדליקה יתיר משיעורא אנוס הוא דמכה בידי שמים היא ולפיכך פטור דלא יוכל לאהדורא משא"כ התם גבי תנור כיון דתדיר הוא מדליק איבעי ל"י לעיוני אי איכא הזיקא לחברי" וכיון דלא עבוד הכי פושע הוא ולפיכך חייב."

ואסבר לן הנתיבות (סי' קנ"ה ס"ק א') דבב"ק דיהבו רבנן שעור הרחקה כדי שלא יוכל להזיק אפילו כשלא ישמרנו כלל דהיות והוא מדליק רק לצורך שעה ע"כ הרחיבו חז"ל את השעור בכל מה שאפשר וע"כ כשהזיקה ברוח שאינה מצויה הוי אנוס ופטור דלא חייבוהו חז"ל לשמור מאונס שאינו שכיח, משא"כ במי שבא להעמיד תנור שהוא תשמיש תדיר לא חייבוהו חז"ל להרחיק את כל השעור האפשרי שאז היו מונעים ממנו מלהשתמש בביתו והצריכוהו להרחיק רק את השעור שעיי"ז לא יזיק באופן שישמרנו וסמכו על כך שהוא נמצא בביתו ויכול לשמור בהרחקה זו ומש"ה א"צ להרחיק יותר ומש"ה אם לא שמר והזיק חייב.

וע"פ דרך זו מוסיף עוד [בס"ק י"ח] לבאר טעמו ונמוקו של ר' יוסי הסובר שעל הניזק להרחיק עצמו לפי שכל הרחקת נזיקין מהנהו דפרק לא יחפור כרוכים בבטול התשמיש מרשות המעמיד דבר המזיק וא"כ מהיכי תיתי שנאמר למזיק שיבטל תשמיש רשותו נאמר לניזק שיבטל תשמיש רשותו וישמור עצמו שלא יזוק, דהא מה"ט חלוקים הנהו דב"ב מהנהו מזיקין דב"ק לפי שבכל המזיקין דב"ק אין אפשרות לניזק לישב ולשמור עצמו משלא יזוק שהרי אינו יודע אימתי

דיסוד חיוב הרחקת נזיקין הוא רק מכה דין מזיק שוב חז"ל למימר שכשם שבכל בעיא דלא איפשרטא אין צריך להרחיק דמספק אינו קרוי מזיק, הכא נמי לא הוי לתייבו להרחיק הסולם מספק שמה תקפוז הנמ"י דהוי רק ספק מזיק, ומוכח כנ"ל שחיוב הרחקה הוא מכה זכויות השכנים אהודרי.

אמנם רוח אחרת היתה עם הרא"ש בתשובתו ובה מבאר להדיא שיסוד חיוב הרחקת נזיקין הוא מחמת האיסור להזיק את חברו וכן הוא לשונו [כלל ק"ח סי' י"ן] "ומסתברא דכולהו הנך דתנן בפירקין משום ממון הוא שמזיק ממון חברו והמדקדק בפרק לא יחפור יראה דשערו חכמים בכל דבר ודבר לפי מה שראוי להזיק, והקפידה תורה שלא יעשה אדם מתוך שלו דבר הגורם הזיק לממון חברו". וא"כ צריכים אנו לבאר לפי דעתו את חיוב הרחקת הסולם מן השוכן אליבא דר' יוסי, ולא מיבעיא אם מודה הרא"ש להני דסברי שאין מועילה העמדת שומר ברגע העמדת הסולם בכדי למנוע את עליית הנמ"י עליו א"כ תיקשי מאחר שבכה"ג אינו חשוב כלל מזיק מדוע צריך להרחיק אלא אף אי אמרת דהרא"ש פליג עלייהו ואכן תהני העמדת שומר א"כ אמאי סתם לן תנא דחייב להרחיק הסולם מן השוכן ניתני דהבא לסמוך סולמו אצל שוכן חברו יעמיד שומר בשעת הנחת הסולם ובהכי סגי ששוב לא יצטרך להרחיק הסולם דהא לאחר מכן שוב לא הוי גירי דיליה.

ותו תיקשי מאחר דבהני בעיין דלקמן (כ' ע"ב) נגזן כיבד ורבין או רבה בחלונות פסק הרא"ש דאין צריך אף לכתחילה להרחיק ואסבר לן הגר"א בבאורו (סי' קנ"ה ס"ק ח') דמאחר דלא איפשר לן בעינא אזלינן לקולא, א"כ אמאי מצורך ר' יוסי להרחיק הסולם מספק שמה תקפוז הנמ"י בעודו אוחז הסולם בידו.

מחמת חיובו על ממונו שהזיק אלא שכל ששמרו כראוי ויצא והזיק פטור הוא דמאי הו"ל למיעבד, ולהכי ס"ל שחיוב המזיק להרחיק את הדבר המזיק אף במקום שיגרם לו עי"ז בטול תשמישו דלעולם אסור לו להזיק את השכנגדו. אכן תביעה זו שאל תזיקני כממונך שייכת דוקא במקום שהמזון ודאי יזיק, אכן כשאין הנזק ודאי אין יכול לבא עליו מכה תביעת הסר את המזיק אלא מכה שתובעו לעשות שמירה בכדי שלא יגרם לו הזיק שאינו ודאי שיבוא, ובה שפיר מודו רבנן דאין לחייבו בשמירה במקום שע"ז מתבטל מתשמישו, ומבוארת היטב סברת הר"ף כפי שהורה לנו הנהיבות.

אכן מצינו לרמב"ן בסוף "דינא דגרמי" שמפרש דסברת ר' יוסי דאית ל' שעל הניזק להרחיק את עצמו נאמרה רק בשורשי אילן הגולדים לאחר זמן ואינם מזיקים מאותו המקום שנטעו שם אלא לאחר זמן קופצין ובאין אצל הבור ומזיקין אותו, הא בשאר גירי דממונו חייב אף לר' יוסי ומשום דחושב כמזיק ע"י ממונו ושפיר צריך להרחיק הניזק אף שע"ז יבטל מתשמישו.

ונראה דעומק סברת הרמב"ן דבשרשי אילן מכיזן שבשעה שנטעו אינם מזיקין כלל נמצא שאכתי אינו מניח כלל דבר המזיק ולהכי הו"ל לר' יוסי כמי שסמך בהיתר, ולאחר מכאן שקופצין השרשים ובאים אצל הבור שוב אינו צריך להרחיקם דהא סמך בהיתר, ובהא פליגי עלי' חכמים דמכיון דשרשי אילן עבידי דאתו ולהתפשט ולהזיק לבור נמצא שכבר משעת נטיעתו חשוב כמי שמניח דבר שיוולד ממנו מזיק וחלה עליו חובת הרחקה.

ועפ"ז אתי שפיר סוגיית הגמ' (ז ע"ב) שרצתה לתלות פלוגתת ר' יוסי ורבנן הג"ל כפלוגתא דאביי ורבא בהבא לסמוך

יבוא המזיק, ואילו המזיק יכול לישב ולשמור על ממונו שלא יזיק משא"כ בהנהגו דלא יחפור שאין המזיק יכול לשמור שלא להזיק כ"א בבטול התשמיש מרשותו ולכן לא חייבתו תורה בזה.

אמנם עצם סברתו צריכה תלמוד דמאחר דס"ל לחכמים שכל שע"י הרחקתו יתבטל תשמישו בחצירו לפיכך אין מחייבים אותו להרחיק ונמצא שאינו בכלל חיוב שמירת נוקין האמור בתורה א"כ מהיכי תיתי דרמי עלי' להרחיק כשעור מסוים זה שלא יזיקהו כהזיק ודאי, ועוד תיקשי אמאי מחייב ר' יוסי את המזיק להרחיק במקום דהוא גירי דילייה והא אף ע"ז מתבטל תשמישו.

ונראה דכונת הנהיבות דמאחר שחייבתו התורה לאדם לשמור על ממונו שלא יזיק וכדמצינו בשור דכתיב ב' "אם לא ישמרנו", ובהא שפיר קיימת הסברא לומר דכל שע"י שמירת המזיק יתבטל הלה מתשמישי החצר לא חייבתו התורה בשמירה, אמנם כל שהוא מזיק בפועל וכהנחת הזיק של גירי דילי' בדין מזיק ממש חייב הוא להרחיק היזק מחבירו אף אם בזה יתבטל מתשמישו.

ובהא מבוארת היטב סברת ר' יוסי דאיהו ס"ל דכל מה שמצינו שחייבה תורה את האדם על נזקי ממונו הוא מחמת אי שמירתו של הבעלים, ולהכי ס"ל מסברא דכל מקום שע"י שמירתו יגרם לו בטול מתשמישי החצר שוב פטרתו התורה משמירה וממילא אין לחייבו כשנגרם לשכנגדו היזק מחמתו, ורק בגוונא שהוא גירי דיליה שחשוב כאדם המזיק בזה שפיר נאסר עליו להזיק אף אם ע"ז יגרם לו בטול תשמישו דבכל גוונא מזהר הוא שלא להזיק את חבירו בידים.

אכן רבנן ג"ל דס"ל כהך צד שהזכירו האתרוגנים שחיוב האדם בנזקי ממונו הוא

אליבא דר' יוסי מלהרחיקו שהרי שוב אינו גירי דילי' והוי כמי שסמך בהיתר.

אכן נראה דהרא"ש מפרש כסברת הרמב"ן הלזו שלא מצינו לר' יוסי שפוטרי מלהרחיק כל שסמך בהיתר רק בנוטע אילן שבשעת נטיעתו אינו חשוב כלל כמניח דבר המזיקו שהרי אכתי ליתנייהו לשרשים בעולם ונמצא שסמכו בהיתר משא"כ במקום שמניח הסולם שעי"ז גורם שתוכל הנמיה לקפוץ, והנמיה היא דבר המזיק אלא שביכולתו להעמיד שומר כדי למנוע את קפיצתו על הסולם, בהא לא מיקרי סמך בהיתר דהא סו"ס הניח דבר המזיק, ומש"ה נמי כשיסיר השמירה אף דשוב לא הוי גירי דילי' מ"מ מחויב הוא להסיר הסולם לאתר מכן שהרי לא היתה לו זכות העמדה לסולם אלא מחמת השמירה שהעמיד, ומעתה שמסלקה שוב אין לו זכות העמדה דלא מיקרי סמך בהיתר וכמבואר.

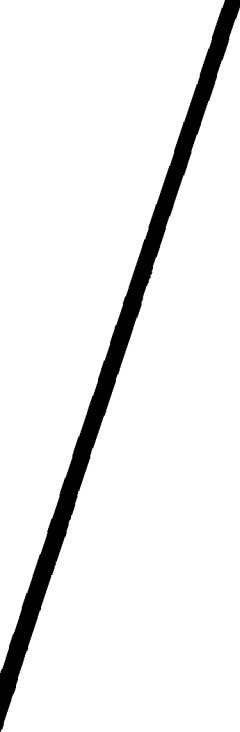
ובכחי נמי מבואר מה שהחמירו בגמ' אף שהוא רק ספק היוק וכדנקטין בגמ' זימנין דקפצה שהרי מכיון שיכולה להזיק עם שעת הנחת הסולם נמצא שהוא מניח דבר המזיק אצל שובך חבירו והוי כהניח שורו ולא טפח באפיה, וע"כ תו לא הוי כסמך בהיתר ומש"ה מודה ר' יוסי הכא שצריך להרחיקו שהרי בשעת הנחת הסולם ואחיותו בידו נחשב כמניח דבר המזיקו.

בצד המיצר קודם שבא הניזק לדור בשכונת למזיק, דכשם שנחלקו ר' יוסי ורבנן בדלית' למזיק דהיינו שרשי האילן שעדיין אינם בעולם אי מיקרי כסמך בהיתר, הכא נמי נחלקו אב"י ורבא בדלית' לניזק אי מש"ה יחשב כסמך בהיתר שהרי בשעת הנחתו לא הוי כלל מזיק.

ובזה מחלקת שפיר הגמ' דאב"י אמר לך שאף לרבנן דס"ל שצריך להרחיק את האילן הוא משום דכבר מעתה חשוב כמניח דבר המזיק שהרי עתיד לשלח שרשיו ולהזיק את הבור משא"כ בסומך בצד המיצר שכל כמה דלית' לניזק לא מיקרי כלל שמניח דבר המזיק אלא אדרבה הניזק הסומך לאחר מכן גורם הניזק לעצמו, ורבא אמר לך שאף ר' יוסי לא פטרו מלהרחיק אלא באילן שאין זה קרוי כלל דבר המזיק דהא לית לי' שרשים משא"כ הבא לסמוך בצד המיצר אף שאכתי לית' לדניזק מ"מ מניח וסומך שפיר דבר המזיק.

ומעתה נשוב לדברי הרא"ש בתשובה ששפתיו ברור מללו כי כל חובת הרהקת נזיקין דב"ב היא כדי שלא יזיק את חבירו, והוקשה לנו דלדבריו תותר הנחת הסולם בצד שובך חבירו כל שיעמיד שמירה בשעת הנחת הסולם ולמנוע את קפיצת הנמיה עליו כשעודנו אוחזו בידו, דרק אז הוי גירי דילי' ושוב לאחר מכן יפטר

בירורי הלכה



הגאון רבי יוסף שלום אלישיב שליט"א

בענין מריטת הנוצות במקום שחיטה

בס"ד א' דסליחות תשמ"ז

אל מע"כ ידידי הגאון הגדול ציס"ע כש"ת מוהר"ר יוחנן סופר שליט"א
אבר"ק צרל"וי ור"מ אה"ל שמעון פעה"ק

יהי נועם ד' עליו ועל כל אשר לו.

ו' כ' "ויזהר לסלק נוצות העופות לצדדים — שלא יחתך עם השחיטה ויאסר" וכוונתו כמ"ש בדע"ק שמה יחתוך הנוצה אחר שהתחיל חיתוך הסימן והו"ל כגמי בושט, אכן סגי בזה שמסלק הנוצות לצדדים לא כמו בנוצות גדולים דקים חשש של חלדה לא סמכינו על הסילוק לצדדים כמ"ש השמ"ח בס"י כ"ד אות י"ב "עופות שנוצתן גדול בצוארן יש למרטן קודם שחיטה ולא יסמוך על הברלן לכאן ולכאן" ומבואר בדע"ק שם דבמקרה ושחט ולא סילק הנוצות לא חק שאין חיוב עליו לחפש ולבדוק את הסימנים שמה נתגלגל שם נוצה, אלא אף כשמצא שם נוצה חתוכה כשרה ללא חשש כי "ספק גמי קיל לכן אם ספק שהי' החתוך בנוצה קודם הסימן אין חשש".

ולכאור' צ"ע מ"ש הדע"ק בס"י כ"ג סעי"ג (אות כ"ח) דאם עצם האיסור הוא משום חומרא בעלמא לא גזרינן גזירה לחוש לזה ומש"ה ר"ל בכוונת הרמ"א בסו"ס"י כ"ג יש לזהר שלא ימרוט כ"י דאין הכוונה משום סרך איסור ולחשוש שמה יבא להכשיר אף שיוציא דם שאין כזה אלא חומרא בעלמא אין מקום לחשוש לזה עכ"ל והרי עצם הגמי הילכתא שהעלה התרוה"ד הרי חומרא היא וכלשון הדע"ק הנו"ל חומרא דאין לה זכרון בקדמונים ולמה חששו לענין

מכתב הדר"ג נ"י קבלתי במועדו ועל אף רצוני למהר ולהשיב מפני הכבוד — כבוד התורה, לא עלה בידי בגלל עומס הטרדות ואף גם עתה הנני מוכרח לקצר.

ובכן הדיון הוא בדבר עופות שהן בני כמה שבועות ויש משחטות השוחטים ללא מריטת הנוצות, האם אריך למיעבד הכי, והנה בעיקר הדיון של תלישת הצמר בכבשים ומריטת הנוצות כעופות לא מצאנו בראשונים הטעם אלא משום חלדה כמ"ש המרכי פי"ב דחולין "לכך נהגו העם למרוט הציאר בעופות שלא יחלידו תחת הנוצה" וכן הרמ"א בס"י כ"ד "יש לזהר בכבשים שיש להם צמר מסוכן — שלא יבא לידו חלדה" ובבכורות כ"ד השוחט את הבכור עושה מקום בקופיץ מיכן ומיכן ותולש את השער, ופירש"י משום חלדה, ובתוס' שם חק' ע"ז דהרי בעיא היא בחולין ל' ולא איפשיטא ולמה לא פשטו ממתני', ולא מצאו לפרש הצורך בפנינו מקום השערות אלא בשביל לעשות מקום לקופיץ. [אמנם כבר כתב הדע"ק ס"י כ"ד סק"ו "גמי חומרא בעלמא שאין לה זכרון בקדמונים" ולפי"ז א"א לפרש משום סרך שהי' דזה הלא בנוי על החומרא דתרוה"ד ואכמ"ל].

אכן רבינו הגדול בשמ"ח ס"י כ"ג אות

דס" כמ"ש הב"ד] מ"מ הדבר צריך ביורר והכרעה וגדולי המורים המצוין אצל שחיטה עליהם להחליט ועל פיהם יקום דבר.

בעברי ע"ד הדרג"ג נ"י ראיתי מ"ש כ"ג נ"י הרי ידוע שהקנה מונח למעלה מהושט והשוחט התופס כראוי בצואר העוף שוחט תמיד ראשונה הקנה ואח"כ הושט ולפי"ז אין כאן חשש שהי' כלל דבקנה ל"ש שהי' במיעוט קמא כו' והנה הא דהשוחט פוגע קודם בקנה כ"כ רש"י חולין ל"ב: לעולם דרך קנה לשחוט תחילה כו' והלאו השמ"ח כן חשש לשהי' ואנו הלא בשמעתתא דשמ"ח קעסקינן "ומתנייתא דמר מתנינא" ואיהו ז"ל הלא כ' בסי' כ"ג סק"ט דלענין מיעוט קמא דקנה משמע דעת הפוס' המחמירים הוא מחשש שמא נגע בושט והוה ספיקא דאורייתא והוכיח מלשון הבה"ג דדעתו דמיטרפא שהי' במיעוט קמא דקנה אפי' אם תפס הקנה לבדו וידע בביורר שלא נגע בושט יעו"ש.

מ"ש כתרה"ג נ"י דפירוש השו"ע ארי"ח בסי' תצ"ח השוחט את העוף לא ימרוט את הנוצה כוונתו דרשאי לשחוט ללא מריטה כו', הנה הפלוגתא דהרמב"ן והרא"ש הוא דלהרמב"ן בת"י השני הותר מריטת הנוצות בעופות ביו"ט משום שמחת יו"ט והרא"ש פליג וסובר דלא בכ"מ מתירין משום שמחת יו"ט והשתא אפי' דרשאי לשחוט ללא מריטה הרי אין בזה משום מניעת שמחת יו"ט ובודאי לדעת המחבר הסובר להלכה כהרמב"ם והרא"ש כמ"ש בב"י — אסור לשחוט ביו"ט [אלא דמירי בנוצות המעכבין את השחיטה משום חלדה].

מ"ש להביא ראי' מביצה כ"ה דמכיון דעופות מותרים בלי שום זימון ע"כ מירי שלא נמרט בית השחיטה מערב יו"ט הרי

סילוק הנוצות שמא יבוא לירי שהי' כגמי בושט ובע"כ צ"ל דאין לדמות כל הני חומרות לאהרדי.

אך ד"פ דאם המדובר הוא בנוצות רכות ודקות כאלה שאף אם ימצא המצא נוצה כזו בושט [ללא קשר למריטה] מן הדין הי' כשר, הרי אם נניח כך נופל כל הטעם של הגזירה, ומעתה לפימ"ש הדרכ"ת סי' כ"ג ס"ק נ"ד דעת הגרש"ז ז"ל דאף דמחמירין בנמצא גמי מ"מ אין להחמיר אלא בגמי ממש שהוא עגול ויש בו קצת גובה כו' משא"כ בעשב דק מאד, ומוסיף הדרכ"ת "וכדברים האלה כ' ג"כ תיקוני הזבח דאם נמצא גמי דק כשר" וכן מנה אוזיל עוד פוסקים המחמירים בכה"ג. ועי' דעת" שם סק"א דעת הפר"ח דקש ותבן או נוצה דקה הם בכלל עשב דק הרי לפי"ז אין מקום לגזירה הנ"ל, ומאידך אם כנים דברי השוחטים האומרים שבעופות הללו מצוי טובא שאחרי מריטת הנוצות אם משחחרים אותן מן התפיסה יוצא דם. הרי יש לחוש לדברי הרמ"א שכתב ליוזר שלא למרוט נאם יוכל לשחוט בלא זה כגון שהנוצות אינן ארוכים ואין חשש חלדה כמ"ש השמ"ח סי' כ"ג].

אכן מכיון שהמנהג נתפשט למרוט כל העופות והערה"ש (בסי' כ"ג אות י"ט) ע"ד הרמ"א שכ' שלא למרוט, כ' איהו ז"ל "ואנן נהיגינן במריטת הנוצות בעופות גדולים ורק ביונה וצפור לא נהיגינן במריטת הנוצות מפני שעורן דק מאד ובנקל שירציא דם" הנה לא הוציא מכלל עופות אלא צפור ובן יונה, וכ"כ הדרכ"ת (סי' כ"ג אות קי"ג) דמנהג כל השוחטים למרוט, ועכ"פ בירושלים כן הי' המנהג כמ"ש הבית דוד בסי' כ"ג, הרי משורת הדין אין לשנות מנהג שנתפשט בתפוצות ישראל על אף הטענה שע"י המריטה בעופות הללו יוצא דם [והמנהג למרוט הוא מטעם "דל"ש כלל יציאת

מוכח דרשאים לשחוט בלא מריטה, הנה
לפימ"ש השמ"ח הרי רק בנוגע לחשש
חלדה אין לסמוך על סילוק הנוצות
לצדדים אבל בנוגע לחשש שהי' סגי
לסלק את הנוצות לצדדים כמ"ש בסו'
כ"ג, מן הראוי הי' להאריך ולפרש
הדברים יותר, אך מפני חוסר הפנאי
הוכרחתי לקצר.

והנני חותם בברכת השנים
וכו"ח בספשי"ג לאלתר לחיים טובים ולשלום
ככל משאלות לבבו לטובה

ידידוש"ת
יוסף שא"י אלישיב

★ ☆ ★

הרב אהרן יוסף בריוז

בדין אכילה וטעימה קודם לקיום מצוה

ולעומת זאת מצינו לתוס' בסוכה (מ):
 בד"ה אתרוג) שהקשו אהא דרבי חנינא
 מטביל באתרוג ברישא [אוכל מקצתו —
 רש"י] והדר נפיק ביה והיכי עביד הכי
 והלא אסור להתחיל לאכול קודם שיטול
 לולב, ותרצו דמטביל ביה היום ונפיק ביה
 למחר.

ועמד המג"א [תרנ"ב ס"ק ד'] שמוכח
 מקושייתם דס"ל שאף טעימה נאסרה
 קודם לנטילת לולב שהרי רבי חנינא רק
 הטביל באתרוג שהיא אכילת פירות
 לחודי, ונדחק המג"א דאולי ס"ל לתוס'
 דמטביל ביה היינו דרך טיבול בסעודה.

וכעין זה מצינו לתרוה"ד [סי' ק"ט]
 שדייק מלשון הגמ' בברכות (ד): שלא
 יהא אדם בא מן השדה ואוכל קמצא וכו'
 שאף טעימה נאסרה קודם לק"ש של
 ערבית.

ואפשר ליתן טעם לשטה האוסרת אף
 טעימה עפ"י המבואר בשו"ת בשמים
 ראש [סי' ע"ד] שכתב בזה"ל: "אין זה
 נכון להניח כלל [לאנשים שהיו רגילים
 לאכול דבר מועט קודם כניסתן
 לביהכ"ס] וראוי לגעור בעושי' כן
 ולמשוך לבם ליראת שמים שלא יאכלו
 קודם שיתפללו דהכיין אמרינן בברכות
 אסור לאדם שיאכל כלום קודם שיתפלל
 שנאמר לא תאכלו על הדם — לא תאכלו
 קודם שתתפללו על דמכם, ובשאר מצוות
 אסור לעשות סעודה קודם שיעשה המצוה
 וכולוב אמרינן בהדיא בגמ' אמנם טעימה
 בעלמא אין בה איסור ואמנם ראוי לכל
 ירא שמים לחבב המצוה ושלא להקדים
 לה דבר. וחלשים שאי אפשר להם
 להמתין וגם אי אפשר להם להתפלל

א. הטעמים לאיכור אכילה
 וטעימה.

איתא בברכות (כח): וכן בשבת (ט):
 למימרא דריב"ל דמכין שהגיע זמן תפלת
 המנחה אסור לו לאדם שיטעום כלום
 קודם שיתפלל תפלת המנחה, ואמרו בגמ'
 דלא קיי"ל כוותי' כד"י בן לוי, ופירשו
 התוס' בשבת [בסוד"ה בתספורת] דבהא
 דאמר שאסור לטעום אפילו פירות לא
 קיי"ל כוותיה אלא קיי"ל דסמוך למנחה
 קטנה אסור רק להתחיל בסעודה אך
 טעימת פירות מותרת.

וכן הוא במתבר [או"ח סי' רל"ב ס"ג]:
 "והא דאסור לאכול סעודה קטנה היינו
 כשקובע לסעודה אבל לטעום דהיינו
 אכילת פירות וה"ה לאכול פת כביצה
 כדרך שאדם אוכל בלא קבע מותר".

והנה בסוגיא דסוכה (לח.) אמתינין
 דתנן דמי שלא נטל לולב חייב ליטלו על
 שלחנו והיינו שצריך להפסיק סעודתו
 וליטול הלולב רמינן מהא דאם התחילו
 באכילה קודם המנחה אין מפסיקין
 ועיי"ש בתרוצי הגמ'. מ"מ חזינן דהגמ'
 משה להדדי את האיסור אכילה שקודם
 לקיום מצות לולב לאיסור האכילה
 שקודם לתפלת המנחה. ומינה אית לן
 למימר שכשם שהותרה טעימה קודם
 לתפלת המנחה הכא נמי תותר טעימה
 קודם לקיום מצות לולב או שאר מצוות.

וטעמא דמילתא הוא שמאחר שיסוד
 האיסור אכילה קודם למנחה הוא משום
 דאתי לאמשוכי וישכח מלהתפלל וע"כ
 אין לחוש לכך כשטועם פת או פירות
 בלחוד שהיא אכילה שלא כדרך קבע ולא
 אתי לאמשוכי.

שהרמ"א חולק על זה שכתב שם הלשון אסור לאכול משמע שטעימה בעלמא מותר ולבסוף סיים המג"א וז"ל ומי"מ אין להקל אלא לצורך גדול וקשה הלא בסמך רל"ה התיר בפשיטות טעימה, אשר על כן נרלנע"ד שהמג"א סובר שבדאורייתא אין להקל אלא לצורך גדול ומה שהתיר בסמך רל"ה וענין ק"ש אע"פ שהוא דאורייתא כיון ששם מדובר בחצי ענה קודם משא"כ במגילה ששם כבר הגיע הזמן אלא בתחילה סבר המג"א גם להתיר במגילה טעימה כיון שמגילה הוא מדרבנן אבל כיון שהתוספתא בפ"ק דשבת מדמי מגילה לשופר ולולב וק"ש א"כ יש לו הדין כמו דאורייתא וזה שסיים שם המג"א אחרי שכתב שם שאין להקל אלא לצורך גדול כתב ותוספתא דפ"ק דשבת כתב דמגילה דמי לשופר ולולב וק"ש וזה שכתב בס"י רל"ה ועיין מה שכתבתי בסמך תרצ"ב ז"א שבכבר הגיע הזמן אין להקל אלא לצורך גדול, גם המשנה ברורה הביא שם בס"י תרצ"ב בס"ק י"ד כמג"א שאין להקל אלא לצורך גדול כמו חולה וכדומה עיי"ש ובס"ק ט"ז התיר גם לאכול ע"י שומר אלא למי שחלוש ומזיק לו התענית הרי שנקט בפשיטות כמג"א עיי"ש ובהיות כן קשה על המ"ב כי הלא הוא בעצמו מסיק כהמג"א ובסמך רל"ה [ס"ק י"ח] העלה שאם ביקש מאחד שיזכרנו להתפלל ליכא איסורא להתחיל לאכול אפילו כשהגיע כבר זמן ק"ש, וצ"ע ע"ז בשער הציון [אות כ"ב] שלמד זאת מהא דס"י רל"ב ס"ב לגבי מנחה.

ולכאורה לפי החילוק הנ"ל הי' מקום לעורר על פסק המשנ"ב כי אף אם שמענו שמועיל שומר להתחיל לאכול סעודה חצי שעה קודם הוא רק משום שיסוד האיסור בח"ש קודם היא משום שמה ימשך וישכח מלהתפלל, ולפיכך שפיר מהני לכך שומר שיזכרנו ולא חיישנן שימשך, אך אכתי לא נשמע דמהני שומר להתחיל לאכול אף כשכבר הגיע זמן

בביתם עד אחר הלל מותרים לשתות ולטעום דבר מועט אבל לא פת, אמנם יקח הלולב תחילה כדי לקיים מצוה בתחילה עכ"פ ובציבור יקחוהו שנית בשעת ההלל ולא יברכו אז. עכ"ד.

וא"כ מטעם חבוב המצוה נאסרה טעימה לתוס' קודם נטילת לולב וכן קודם לקיום מצות ק"ש של ערבית לדעת התרה"ד, ואף שהבשמים ראש כתב שהיא הנהגה הראוי' לירא שמים, מ"מ התוס' ס"ל דמדינא נאסרה טעימה מהאי טעמא ולהי' הוקשה להם על דר"ח מטביל ב'י קודם שיצא י"ח לולב, עפ"י טעם זה מצינו לרוקח ס"י שני"ג — הובא ברוח חיים להרה"ג ר"ח פלאגי באו"ח סי' רנ"ב] שכתב "שהחתינים מתענים ביום חופתן עד לאחר הברכה מפני שמצוה חביבה עליהם וכורך שעושים חסידים הראשונים שהיו מתענין על מצוה החביבה כגון לולב ושאר דברים... ונראה כי נכון הוא שלא לתלות קארו"י וכדומה כי היו מקיימים מצוות על הצום משום חבוב מצוה שלא יפנה ימין ושמאל ויסתח דעתו מן המצוות והוא דבר נאה ומתקבל", עכ"ד, הרי שהביא המנהג לצום קודם לקיום מצוות הבאות מזמן לזמן משום חביבות המצוה.

ב. ברור בדעת המג"א בנדון זה.

הנה כתב המג"א בס"י רל"ה [בס"ק ד'] שהעיקר כסוברים שאסור לקבוע סעודה חצי שעה קודם ק"ש של ערבית אבל טעימה מותרת ואח"כ כתב שהתה"ד אוסר גם טעימה וכתב המג"א שאפשר כיון שהיו דאורייתא חמירא טפי ועיין מ"ש ס"י תרצ"ב, וסיים המג"א ומי"מ נראה לי דאין להחמיר בטעימה בעלמא וכמ"ש בס"י תל"א הרי שנקט בפשיטות דלא כהתה"ד וקשה שבסמך תרצ"ב בהלכות מגילה הביא שם המג"א [בס"ק ז'] התה"ד שאוסר אפילו טעימה בעלמא לפני קריאת המגילה וכתב שם המג"א

לא כשכבר הגיע זמנו, וכן ה"כף החיים" [סי' רל"ה ס"ק ט"ו] הביא את האחרונים שמקילים להעמיד לסמוך על שומר שיתחיל לאכול סמוך לזמנה, ומוכח שמאחר שהגיע זמן ק"ש שוב אין לסמוך על שומר.

ומחמת הדוחק וכדי ליישב דברי המשנ"ב שלא יסתרו אהרדי נראה להדחק ולפרש כונתו שלאחר שהביא בתחילת דבריו את האחרונים המסכימים לפסק השו"ע שאסור להתחיל לאכול כל דליכא כבר חצי שעה לפני ק"ש, הוסיף עוד שאם בקש מאחד שיזכירונו ליכא איסורא להתחיל ונפרש שכונתו שמתיר לו להתחיל בחצי שעה הסמוכה לזמן ק"ש של ערבית, אלא שיכול להמשיך מסעודתו אף כשכבר הגיע זמן ק"ש וזאת על סמך השומר שהעמיד שיזכירונו להתפלל, אך הא מיהת מודה המשנ"ב שאין לסמוך על היתר שומר כדי להתחיל לאכול משהגיע זמן ק"ש. נמצא אי"כ שכל שכבר הגיע זמן ק"ש אין רשאי להתחיל לאכול אף על סמך שומר אלא צריך לפחות לקרוא ק"ש בלא ברכותי כדי שיצא י"ח מן התורה.

ג. דין טעימה קודם לתקיעת שופר ומיצה.

ולפי כל המורם הי' לנו לומר שקודם לתקיעת שופר ביום הראשון שהוא מה"ת יש לאסור טעימה, ורק ביום השני שהוא מדרבנן יש להקל ולהתיר טעימה וזהו לפי הכרעת התה"ד ומג"א, אך לפי הבשמים ראש הרוקח הנ"ל שפיר יש לאסור לטעום אף ביום השני משום חביבות המצוה. ואמנם רבים יראים ושלמים וכן נהגו בישיבות לקדש ולטעום אפילו ביום הראשון ואולי שחששו שמא ימשכו התקיעות ותפלת המוסף עד אחר חצות ונמצא שכאו לידי תענית האסורה ברה"ה ולפיכך הקפידו לטעום קודם לשש שעות [ועיין כעין זה באו"ח סי' רפ"ח]

ק"ש, שהרי עם הגעת זמן מצוה דאורייתא יש לאסור נמי מטעם חבוב מצוה [וכמשנ"ת ברעת המג"א דמה"ט אסר טעימה], וא"כ כשם שלא מהני במקום שעשה את עצמו לשומר שלא ימשך אחר אכילתו והיינו שהי' בדעתו לטעום בלבד דאין בזה חשש שמשך ויפשע מלהתפלל הי"ה נמי שלא יועיל לקבוע סעודה כשהגיע זמן ק"ש על סמך שומר, וטעמא דמשום חבוב מצוה נאסרה עליו כל אכילה וטעימה עם הגעת זמן קיום המצוה דאורייתא, ועוד קשה מפני מה יש לסמוך על היתר שומר והלא יוכל לקרוא ק"ש בלא ברכותי ולצאת בזה י"ה ק"ש מה"ת. ואף שמהמג"א [רל"ה ס"ק ד'] היה נראה שמועיל קריאת השמש לענין ק"ש של ערבית המעיינ בו יראה דמירי לענין התחלה בח"ש קודם הלילה ולדברינו קילא טפי דטעימא שריא אז.

ועיין בהגהת חת"ס [או"ח סי' תרנ"ב] שהתיר לאכול למי שמצפה שיביאו לו לולב במקום אחר ומשום שאותו שיביא לו הלולב יזכירונו שלא ישכח, הרי סמך על היתר שומר אף כשכבר הגיע זמן המצוה ולכאורה הוא כדברי המשנ"ב, אכן אפשר לומר דהחת"ס איירי בחוה"מ שאז מצות לולב היא רק מדרבנן ולפיכך יכול לסמוך על היתר שומר, וא"ז התם אף שכבר הגיע זמן המצוה מכיון שאין המצוה לפניו שהרי צריך להביאו ממקום רחוק שוב אין לאסור משום הטעם של חביבות המצוה השייך רק במקום שהמצוה וזמנה כבר הגיעו ומונחים לפניו, ונמצא שכל הטעם ששייך הי' לאוסרו באכילה הוא רק משום שמא יפשע וע"ז סמך החת"ס על כך שיש לו מי שיזכירונו. והנה יש עוד קושי על המשנ"ב כי המשנ"ב עצמו בס"י הפ"ט [ס"ק כ"ג] שכתב שיש להקל לסמוך על השמש הקורא לספור ספירת העומר ולאכול קודם זמנו הי' נראה שסומך על קריאת השמש רק קודם תחילת הזמן אך

וא"כ לדעת הש"ך והקצוה"ח שאין מועילה כלל שליחות לענין מילה נמצא שהמוהל שנתכבד ע"י האב לא זכה בשום מצוה ודאי שאין לאוסרו באכילה [ועיין פסחים (ז):] לא סגי דלאו איהו מהיל ועיי"ש ברש"י שהמצוה מוטלת על האב ולא עליון] אלא אף למאי דמסיק התת"ס [או"ח קנ"ט] שמועילה שליחות במילה וכל שמינה האב שליח נחשב כאילו הוא מל בעצמו ומפרש שכונת הרמ"א לחלק בין אם כבד לאחר למול את בנו שאז לא זכה האחר כלל במצוה ולפיכך פטור מי שחטף ממנו המצוה, משא"כ כשמינהו אבי הבן שליח שנחשב כמו שמל בעצמו שפיר יש לחייב את החוטף ממנו בעשרה זהובים לאבי הבן עיי"ש ובאמת הכי נקטינן וכמבואר ביור"ד [סי' רס"ה ס"ט] שאבי הבן עומד על יד המוהל להודיע שהוא שלוחו, וכן נהגו המוהלים להקפיד שאבי הבן ימנע לשלוחו, ומ"מ מאחר שמכח דין שליחות נחשב כאילו האב עצמו מל שוב לא שייך לאסור את המוהל באכילה שהרי המצוה לא מתחטסת אליו, כמבואר כל זה בח"ס הנ"ל. חוץ מזה נראה שהאיסור אכילה קודם הוא על מי שמוטל החיוב של המצוה ולא על העושה המצוה.

וביותר נראה מסברא שאם ברי למוהל שע"י שיאכל המוהל קודם המילה יתחזק ויוכל לעשות המילה בנקל ובזריזות דבר שיפחית את הצערא דינוקא ודאי דהכי עדיף טפי, וכמו שכתבו הפוסקים להקדים מה"ט מוהל מומחה לאותו שאינו מומחה אף שהוא יר"ש יותר מחבירו המומחה, ומה"ט נמי נראה שאף אם האב בעצמו מל ומרגיש שע"י שיאכל קודם הברית יעשה המצוה כתיקונה ובפחות צערא לינוקא ראוי הוא ויש בזה חבוב מצוה שיאכל קודם כדי שיקיים המצוה כתיקונה. ואכן כל שמינה האב שליח

ואף שהב"ח הקעל להתאחר ברי"ה מ"מ ה"חיים אדם [סי' קל"ט אות ח'] וכן הביא הכף החיים [סי' תקפ"ד אות י"ב] משם המעשי רב, ועוד אפשר שמכיון שחוששים שיחלש לבם ולא יוכלו לכוון להתפלל כראוי ולכוון בתק"ש נמצא שאין לך צורך גדול מזה לטעום קודם התקיעות.

ה"נחלת יצחק" [ביור"ד סי' רס"ב] כתב שנראה לו לכאורה שהאב הבא למול את בנו אסור לאכול קודם וכמו קודם נטילת לולב וכיוצא אך אם כבד לאחר למול ועשאו שליח נראה דרשאי לאכול ועיין במג"א סי' תל"א ס"ק ה' אך אפשר שהמוהל אסור לאכול קודם שימול, ורק במילה שלא בזמנה נראה דשרי וה"ה בפדיון הבן.

והנה במג"א במקום שציוין לא מצאתי שום רמז וכפי הנראה כוונתו למש"כ המג"א [סי' תל"ב ס"ק ו'] שלפיכך השליח הבורק בית חבירו מברך על בעור חמץ אף שאינו מחויב בכך לפי שטר"ס מצוה קעביד דומיא דמילה שאף כשאחר מל הוא מברך אף שהמצוה רמי על האב, ומ"מ אין שום ראייה משם לנדונו של ה"נחלת יצחק". ונבאר בזה מתחילה את ענין שליחות במילה דהרמ"א בחו"מ [סימן שפ"ב ס"א] פסק דמי שהיה לו בן למול ובא אחר ומלו חייב ליתן עשרה זהובים אבל נתנו לאחר למולו ובא אחר ומלו פטור, ולמד מזה הש"ך שאין מועילה שליחות אחרים על מצות האב למול ולפיכך אין האב רשאי ליתן את בנו לאחר כדי שימהלנו, ובקצוה"ח [ס"ק ב'] פירש שכונת הש"ך דאי אמרת דשלוחו של אדם כמותו א"כ אף אם כבד האב את אחד למול את בנו ובא אחר וחטף ממנו את המצוה הי' צריך לשלם למוהל עשרה זהובים, וממה שפטרו הרמ"א מלשלם מוכח שלא זכה כלל במצוה במה שמינהו אבי הבן להיות שלוחו למול עיי"ש.

ד. שתי קודם לקיום מצוות.

וראו לידע כי אף אם נאסרה טעימה קודם לקיום מצוה דאורייתא היינו דוקא אכילת פירות ופת בפחות מכביצה וכדאיתא באו"ח סוף סי' רל"ב, אך שתי מותרת ועיין בשו"ת השיב משה שכתב כן, וכן איתא בסי' פ"ט ששתיה מותרת קודם לתפלת שחרית, ועיי"ש במשנ"ב וכף החיים וערוך השלחן שהתירו לשתות קפה וסוכר, וכל שאין דעתו מיושבת עליו התירו אף עם מעט חלב, ולפי"ז רשאי לשתות קודם קיום כל המצוות חוץ מאותן שרוצים להחמיר על עצמן כדאיתא ברוקח בשם האגודה שחסידים היו עושים מצוות החביבות עליהם בצום ואף לא היו שוחים וכמו שהבין ב"רוח חיים" הנ"ל. וודאי מאן דקים ל"י שלא יוכל לקיים המצוה בלא שישתה בודאי אין כדאי להחמיר על עצמו דלא ליהוי חומרא דאתי לידי קולא. וכן מצאתי לאאמו"ר שליט"א בספרו מקור בהלכה [סי' פ"ט] שהתיר לשתות קפה עם חלב וסוכר קודם התפלה משלש טעמים, ובהלכות לולב הביא שיש מחמירין שלא לשתות אא"כ מרגיש שלא יוכל להתפלל.

עבורו נראה שהוא נאסר לאכול כמו לפני כל קיום מצוה מדאורייתא, ונראה שמכח חביבות המצוה נאסרת עליו אף טעימה אם לא לצורך גדול וכמו שהבאנו את דעת המג"א [סי' תרצ"ב] לעיל אכן נראה שאם קבעו המילה לשעה מאוחרת לאחר ששעות רשאי לאכול שהרי מאחר שיום המילה הוא יו"ט שלו וכדאיתא באו"ח [תקנ"ט ס"ט] ועיין באורך בחת"ס [או"ח קנ"ח קנ"ט], וא"כ נמצא שאסור לו להתענות ביום זה וכדלעיל לענין שבת ויו"ט.

ומה"ט נראה שאף ביום של פדיון הבן כל שקבעוהו בשעה מוקדמת נאסר על האב לטעום כמו קודם כל קיום מצוה דאורייתא אך אם קבעוהו לשעה מאוחרת בודאי רשאי לאכול של"כ נמצא מתענה ביום טוב שלו [וכדאיתא במשנ"ב בסי' תקנ"ט ס"ק ל"ח] ואין לאסור לאכול משום איסור אכילה דשמא יפשע וימשך באכילתו דזה לא שייך כאן שהזמין את קרוביו ואת הכהן שבודאי יזכירוהו והוי כקריאת השמש דאיתא בסי' רל"ב.

הרב שמואל צבי וינר

בדין השחיר רצועות תפילין ישנות שלא לשמן

ומשחירן לשמה אכן למעשה העלו הפוסקים שאין לעשות כמג"א ולא מהני מה שהישראל חוזר ומשחירן בשנית.

אכן נראה שבאופן שבתחילה השחיר הישראל בסתמא ולא כוון לשמה כו"ע מודו שיוכל לעשות כמג"א והיינו שישחירן פעם נוספת לשמה ויחששו, וטעם הדבר מהמבואר [אהע"ז סי' ק"ל] לגבי עדים שאין יכולים לחתום שמתחילה רשמו להם במיא דאברא או בעפצא שעושים רושם של שחרות וע"ז חתמו העדים, שלדעת הרמ"ה אינו גט ורק פוסלה לכהונה. והבית שמואל [סי' כ"ח] כתב שהטעם הדיו כדיו ע"ג דיו ולא ככ"י שדמהו לדיו ע"ג סיקרא, ורבו החולקים על הב"ש וס"ל שאכן הוא רק כדיו ע"ג סיקרא ומשום שבמיא דאברא הוא שחרות חלשה, אכן נראה שבדיו שחור שנתישן קצת לכ"ע יחשב כדיו ע"ג דיו.

וע"כ בנד"ד שהשחיר בתחילה ע"ג השחור הישן של הרצועות ראוי להחשב לכ"ע כדיו על גבי דיו וא"כ נמצא שכשמשחיר עתה בשלישית לשמה הוא כשר בממ"נ, דלדעת המג"א המקל בדיו ע"ג דיו א"כ נמצא שהשחירן ע"י שהשחירן באחרונה לשמן, ואף אם נימא כהחולקים על המג"א ובדיו ע"ג דיו לא מהני לאשווי לשמה א"כ נמצא עכ"פ שגם בפעם שהשחירן ע"ג הדיו הישן לא קלקל כלום שהרי הו"ל כדיו ע"ג דיו דנשאר הכתב הראשון כדינו.

ויש עוד צד להקל בנד"ד שהרי מבואר [סי' ל"ב סי' כ"ז] שכל שנשטטשו ונמחקו מקצת אותיות ותיבות ותינוק דלא חכים

מי שנתישנו רצועות התפילין וכהו מראיהן והשחירן שלא לשמן האם יש לו תקנה והיאך.

להלכה נפסק בשו"ע [סי' ל"ג סעיף ג'—ד'] בהלכה למשה מסיני שיהיו הרצועות שחורות מבחורן טוב שישחירן ישראל לשמן אבל לא עכ"ר. והוסף הרמ"א בהג"ה שרצועות שהשחירן העכו"ם אפילו בדיעבר פסול.

וכתב עלה המג"א [סק"ז] דנ"ל דאם חזר הישראל והשחירן לשמן כשר וכהו דאיתא בגיטין [כ.]. שמהני העברת קולמוס על שם שכתבו ולא קדשו מתחילה, ואפילו רבנן דפליגי רק משום דמיחזי כמנומר הא לא"ה שרי אף לדידהו וא"כ הכא לכ"ע מהני כשהישראל חזר והשחירן.

ונחלקו הפוסקים על המג"א בחדושו זה והעלו שמאחר דאיתא בהלכה באהע"ז [סי' קל"א] שלרוב הפוסקים קי"ל כר' חסדא שאין מועילה העברת קולמוס בגט אליבא דרבנן כשם שאין מועילה העברת קולמוס מדינא לתקן את השם שנכתב שלא בקדושה, א"כ הכא נמי לא מהני מה שחזר הישראל והשחירן דהוי כדיו ע"ג דיו.

אמנם מצינו לאחרונים אחרים שיישבו את דעת המג"א, דה"דגול מרבה" כתב שמאחר שכל הפסול בעכו"ם שהשחיר אינו אלא מחמת ספק, ובהלכות גיטין ג"כ נחלקו הפוסקים באם הלכה כרב חסדא או כר"א וע"כ הוי ס"ס ולפיכך מהני כשחזר הישראל והשחירן, ובקונטרס אחרון תירץ הרב דהכא העיקר הוא החזותא דהיינו השחור העליון ולכן מהני מה שחזור

האחרונים החולקים על המג"א הנ"ל.

ובביה"ל נסתפק האם ההלמ"מ שתהיינה הרצועות שחורות הוא לעיכובא רק בשעור הכשירן והשאר הוא למצוה ולנוי בעלמא או מכיון שהיא כולה רצועה אחת חייבת היא להיות כולה שחורה.

והנה הביה"ל כתב עוד שאף החולקים על המג"א וס"ל שלא מהני שיחזור הישראל וישחיר הרצועות לאחר שהגוי השחירן בתחילה, מ"מ אם ישראל השחירן מתחילה בסתמא בזה אפשר שנוכל לסמוך על המג"א כשישחירו בשנית לשמן יהוי כעין ס"ס. ומינה שכשהישראל השחיר הרצועות בתחילה בסתמא יועיל נמי שחזור ומשחיר אף את אותם הקצוות שקפצה מהן שחרותן לגמרי.

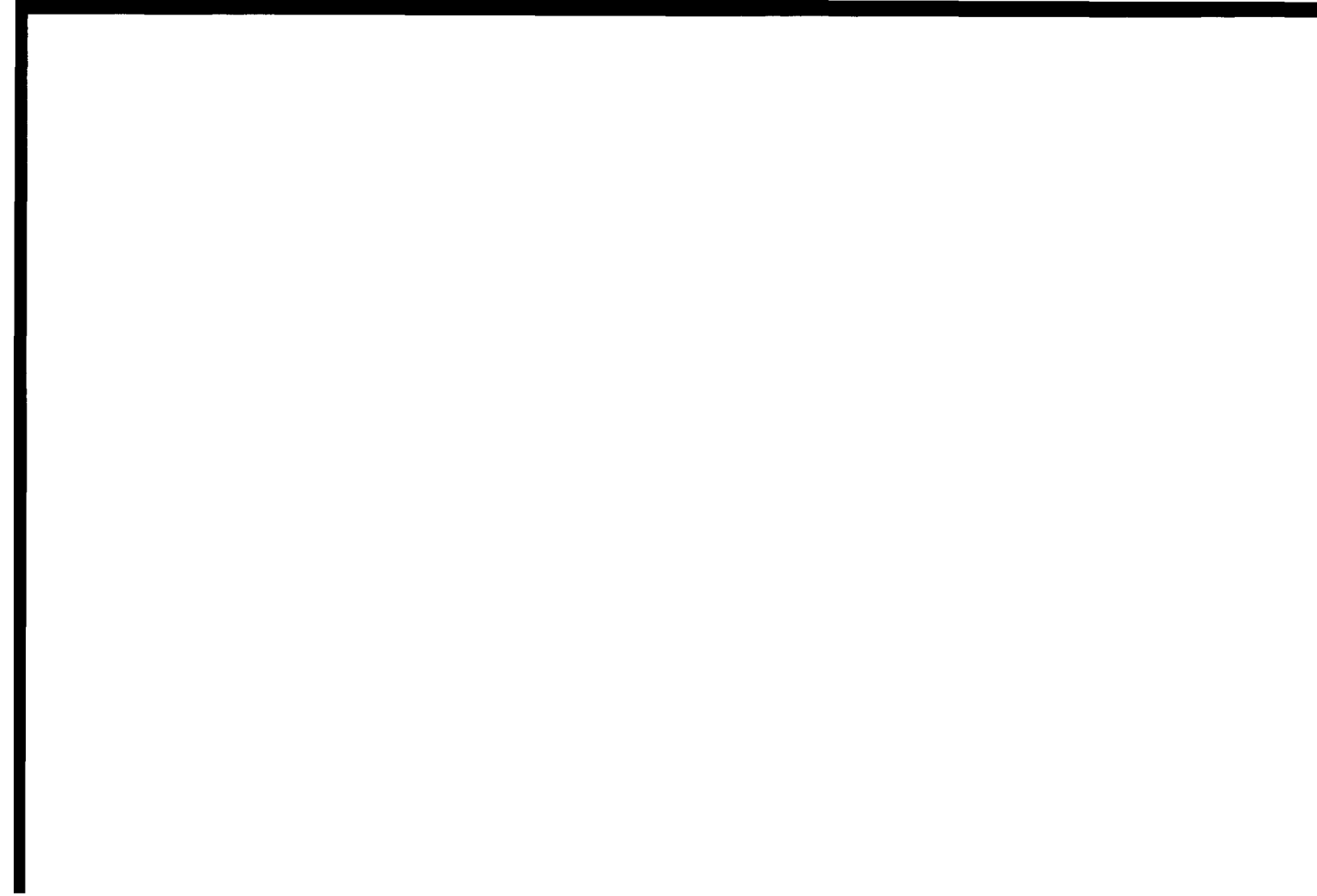
וזאת תורה העולה: מי שנתישנו לו רצועות תפיליו והשחירן שלא לשמן, העצה היעוצה לו הוא שיחזור וישחירן עתה לשמן בפרוש, אך בקצוות שקפצה מהן שחרותן לגמרי קודם שתקנן אין לסמוך על תקנה זו וראוי שיגרד השחרות ואז לחזור ולהשחירן לשמן.

ולא טפש יכול לקרותן מהני העברת קולמוס עליהם להיטיב הכתב ולהדרשו ולא הוי שלא כסדרן. והמשנ"ב [ס"ק קכ"ח] הביא מהחת"ס [יו"ד סי' רנ"ו] שאף כשנשתנה מראית הדיו שרי ולפי שכל שהי' כשר מדינא קודם חדוש הכתב לא חשוב שלא כסדרן, ומכח דעת המחבר והלכה הנ"ל למד הנוב"י [או"ח ס"ו א'] דכל שכשר מדינא בתחילה בטל הכתב העליון לתחתון ונשאר הכתב התחתון כדינו וכהלכתו.

ונמצא א"כ כשנתישנו הרצועות אחתי כשר הוא מדינא וכמבואר בבה"ל דכל שחל עליו שם שחור כשר וסגי מדינא אלא רק לכתחילה מצוה להשחירו שיהא שחור ממש, א"כ כל מה שהשחיר בשנית וכוון שלא לשמה בטל הוא אצל התחתון שהוא כשר מדינא ונמצא שלא קלקל במה שהשחיר שלא לשמה.

ואכן טעמי ההיתר הנזכרים עד כה לא יועילו לאותן מקומות בקצוות הרצועות שמצוי שקפצה מהן שחרותן לגמרי ששם לא יועיל שיחזור וישחירן לשמן לאחר שבשנית השחיר שלא לשמן לדעת

הערות וביאורים בשולחן ערוך



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

הערות וביאורים בשו"ע או"ח הל' נטילת ידיים

סי' קנ"ח

א. השע"ת בסק"א הביא דין מחדש בשם הריטב"א, בחולין (דף קו.) שאם בריך על נטילת ידיים ונמלך שלא לאכול לא הוי ברכה לבטלה, וכבר האריכו האחרונים בבאור דעת הריטב"א. יש מן האחרונים שכתבו דמכיון שבשעה שברוך היה בדעתו לקיים המצוה אף דאח"כ נמלך שלא לקיימו אפ"ה אין ברכתו לבטלה דזולגין בתר שעת הברכה ודמו זאת להא דמצינו באו"ח סי' תרע"ג ס"ב דמותר להדליק נר חנוכה מבעוד יום אע"פ שאם נכבה קודם זמנו לא קיים המצוה אפ"ה לא חיישנן שתה"י ברכתו לבטלה, והוא מטעם הנ"ל דכיון שברוך על דעת לקיים המצוה כתיקונה לא הוה ברכתו לבטלה והכא נמי בנטילת הידים לא הוה ברכתו לבטלה כל שברוך על דעת לאכול. והחזו"א עמד בסבאר זו והוסיף לבאר שיסוד איסור של ברכה שאינה צריכה הוא משום חסרון יראה שאין אדם ראוי לגשת אל הקודש תמיד אלא כפי מה שקבעו חכמים, ומשום כך הגדירו חז"ל אימתי לברך וקבעו השעות שהאדם יותר מוכן בהכרת בוראו וחסדיו. ומסיים החזו"א דכל שעשה ברשות חשובה ברכה כיון שהגיע שעה המוכנת אף שהיתה בטעות, ועפ"י תירץ החזו"א את הקושיא הידועה (הובא גם בספר נפש חיה להגרמ"א וואקס מקאליש חיו"ד סי' צ"א משמו של חותנו הג"ר יהושע'לי מקוטנא ששמע מפי האדמו"ר רבי אברהם'לי מטשנבום) איך רשאים להשאל אצל חכם על הפרשת חלה והלא עי"ז יעבור למפרע על ברכה לבטלה. וע"ש בנפש חיה שכתב דיכול להשאל רק על מקצת והמקצת שישאר חלה ותבטל במאה ואחד (וע' ג"כ

בשו"ת חת"ס יו"ד סי' רנ"ג מש"כ בזה ואכמ"ל). אולם החזו"א באר זאת עפ"י הסברו הנ"ל שאין כאן בכלל משום ברכה לבטלה מאחר שברוך ברשות, [הובא משמיה חזו"א בספר פאר הדור ח"ג עמוד פ"ה].

וכעין זה מצאתי בשו"ת מור ואהלות (מהדור"ק סי' י"ב) שהעלה שהבונה בית חייב לקבוע בו מזוזה עוד קודם שדר בו (א"ה — לדינא כבר דנו בזה הפוסקים ואכמ"ל בזה) ואף אם נמלך אח"כ שלא לדור באותו בית לא הוה ברכתו לבטלה והביא לכך רא"י מדברי הריטב"א הנ"ל, וגם בשו"ת עמודי אש (סי' ב' אות ל"ג) דן בדברי הריטב"א אלו ונסתפק שם במי שברוך על דעת לעשות מצוה האם יכול לחזור בו, ומסקנת דבריו היא דמותר לצורך גדול ונסתייע מדברי הריטב"א הנ"ל להתיר, אבל סיים שאפשר דגם הריטב"א לא התיר אלא בשעה"ד עש"ה. ועכ"פ יוצא מכל דברי הפוסקים הנ"ל דהריטב"א מתיר (אולי רק בשעה"ד) למי שכבר בריך על המצוה להתחרט ולא לעשותה ואין דין זה דוקא בנט"י.

והנה החו"ס בכתובות דף עב. (וכן הוא במנחות סה:) כתבו דלפיכך אין הוכה מברכת על ספירתה, משום שחוששין שמא תראה ותסתור, ולפי דעת הריטב"א הנ"ל לכאורה אין לחוש לכך ורשאית לברך כיון דסו"ס בשעת הברכה בירכה בהיתר וכמשנ"ת, והנראה לענ"ד דיש לחלק ביניהם וע"כ לא התיר הריטב"א לברך אלא בדבר שתלוי כולו באדם ואין לו עיכוב מן השמים, ומכיון שכן כל שגמר האדם בדעתו לקיים המצוה מותר לו לברך שהרי מצדו מוכן הוא לקיים

לידי ברכה לבטלה ומשו"ה לא תיקנו ברכה כלל ואי כהריטב"א דכל שמברך על דעת לקיים מצוה לא הוי ברכה לבטלה אף שלא עשו אותו א"כ שפיר היה להם לתקן ברכה גם על צדקה והענקת וחיוב, ומשו"ה מסיים השד"ח דמאחר שהרשב"א חולק על הריטב"א אין נכון לעשות כהריטב"א אלא ידחוק עצמו לאכול כדי לא להכנס בחשש ברכה לבטלה.

ואמנם לפי מה שכתבנו לעיל בדעת התוס' דס"ל שכל שאין קיום המצוה תלוי בהחלטת אדם אז א"א לו לברך ומשו"ה א"א לברך על ספירת ז"ג. וא"כ אפשר שגם בנידון הרשב"א יודה הריטב"א דא"א לו לברך, וה"ט דמכיון דלמקיים המצוה אינו ברור שיקיים מצותו שאף שהחליט בדעתו שהוא מוכן ומוזמן לקיים המצוה הלא עדיין תלוי הוא בדעת אחרים דאולי לא יאבה המקבל לקבל הצדקה וכי"ב.

ולענין מעשה נראה שאף שבארנו שאין שום סתירה לדברי הריטב"א ויש ליישב אף את דברי התוס' והרשב"א שלא יחלקו עליו, אפ"ה מפני שאנו מדמים כודאי לא נעשה מעשה וראוי וכדאי לדחוק את עצמו לאכול כביצה (או עכ"פ כזית) פת ואולי גם הריטב"א יודה דלכתחילה אין לעשות כן.

וכיון דאתאן לידן תשו' הרשב"א הנ"ל דאין לברך על מצוה שתלוי בדעת אחרים דאולי לא ירצה הלה להשתתף בקיום המצוה — נימא בה מילתא. שהנה לפי הבנת האחרונים שכונת הרשב"א היא משום החשש שמא לא ירצה הלה לקבל הצדקה וכדומה לזה בשאר מצוות א"כ קשה טובא איך מברכין על פדיון הבן (וכמבואר בסוף מס' פסחים "דפשיטא הוא" דאבי הבן מברך ברכה זו). אכן שמעתי ממור"ר הגר"א פאם שליט"א שנראה לו לומר פירוש אחר בדברי תשו'

המצוה וממילא הגדירו חז"ל שבשעה זו הוא מברך בכונה רצויה כיון שגמר בדעתו לקיים המצוה. ולכן אף אם אח"כ יחזור בו ולא יקיים מצותו לא תהא ברכתו לבטלה מכיון שבהיתר בירך. משא"כ בספירת ז' נקיים דאף בשעת הספירה היא מסופקת באם תוכל לברך על המוגמר דשמא תראה ומכיון שא"א לה לבוא להחליטה גמורה לעשות המצוה בשלימות דשמא תראה ותסתור, לכן הוי זה חסרון בזמן אמירת הברכה ומה"ט כתבו התוס' דא"א לה לברך, ואולי בכה"ג גם הריטב"א יודה לזה, ולפי"ז יש לפקפק על מה שהביאו האחרונים כראי' לדברי הריטב"א מהא דנר חנוכה דמותר להדליק קודם הזמן אף דשמא יכבה דמוכח מינהו דאולגין בתר שעת הברכה וכל שבירך בהיתר אין שום חשש של ברכה לבטלה דלפי דברינו י"ל דאף לפי הריטב"א לא יאה רשאי לברך על נר חנוכה מכיון שאין הדבר תלוי בהחלטת האדם אלא בעיכוּב מן שמים, והוי לגבי ספירת הוי' נקיים, אך מאידך גיסא י"ל דיכול לברך על נר חנוכה לכו"ע והוא משום דאין צריך כלל לחוש לשמא יכבה וכמו דלא חיישינן לבקיעת הנוד. וא"כ מהא דנ"ח אין שום ראי' הריטב"א שהרי הטעם דמותר לברך הוא משום דל"ע כלל לחוש לשמא יכבה הנר אבל אם באמת אירע שכבה אכן אין ברכתו לבטלה וכמ"ש הריטב"א ודעימיה.

שו"ר בשד"ח (אספ"ד מער' ברכות אות כ"ט) שהאריך לדון בדברי הריטב"א וכתב דיש לפקפק עליו משום דאין הכל מודים לו. והוא ממ"ש מתשו' הרשב"א ח"א סי' י"ח דכל מצוה שתלויה ביד אחרים כצדקה וכי"ב שאפשר שלא יתרצה חבריו ונמצא המעשה מתבטל לא תיקנו ברכה עליו והוכיח כן ממ"ש בכתובות דף מ' ע"א אי אמרה לא בעינא מי איתא לעשה כלל ומשמע שרצונו לומר דחשו חז"ל לשמא יתבטל המעשה ויבוא

לברך עליו מאחר שהוא עשה גרוע וחלש, ומה"ט בהלואה ובצדקה והשבת העבוט אין מברכין עליהן, דכיון שאם העני לא רוצה לקבל הרי אין לנותן האפשרות לקיים את מצות הצדקה שהרי אינו מחוייב כלל לחזור על הבתים לחפש אחר עני ואין עליו שום חיוב ליתן צדקה נמצא שמצוות אלו הם מצוות שמתבטלות לגמרי אם הלה אינו רוצה לקבלו ולפיכך אין לברך עליהן משא"כ בפדיון הבן שאם אין כהן זה רוצה לקבל ממנו החמש סלעים לא בטלה המצוה ומחוייב הוא לחפש כהן אחר וליתן לו החמש סלעים ולקיים החיוב של פדיון הבן דרמי על קרקפתא דהאב. א"נ לגבי קידושי אשה שאף אם האשה חוזרת בה ואינה רוצה לקבל קידושיה לא בטלה המצוה ובודאי חייב לחפש אשה אחרת כדי לקיים מצות פו"ר ולשבת יצרה. ומשו"ה חייב לברך על פדיון הבן או על מעשה הקידושין או לפנייה (להרמב"ם) או לאחריה (להראב"ד), ולפי ביאור זה עולה שאין שום סתירה מתשובת הרשב"א הנ"ל להריטב"א שהבאנו בריש דברינו לגבי נט"י. דהרשב"א לא איירי בדין חשש ברכה לבטלה כלל אלא מטעם הגרועותא של המצוה, שכל מצוה שאפשר לבטלה לא תיקנו עלי' ברכה אבל אה"נ שבמצוה שתקנו עליה ברכה יסבור הרשב"א שאם בירך עליה, אף שלבסוף לא בא לידי קיום המצוה אין ברכתו לבטלה וכמ"ש הריטב"א ואחר זמן רב מצאתי בחידושי הרי"ם (חומ"ס סי' צ"ז) שמבאר את תשו' הרשב"א שהוא משום גרועותא של המצוה ולא משום חשש ברכה לבטלה, ע"ש. וכבאור מו"ר שליט"א הנ"ל.

ב. מבוואר בשו"ע סעיף ב' דעל פחות מכביצה פת נוטלים ידים אבל אין מברכין ענט"י, ויש להעיר למעשה, שאף שאפשר לברך ברכת המוציא וברכהמ"ז על כוזה פת וכמבואר בשו"ע סי' קפ"ו סעיף ו' והוא ע"פ דברי תוס' בברכות דף מט:

הרשב"א, דהנה הרשב"א הזכיר דין זה של ברכה על מצוה שתלוי בדעת אחרים בכמה מקומות בתשובותיו (עין ח"א סי' א' וסי' י"ח, ח"ג סי' רפ"ג ורפ"ד, ובשו"ת המיוחסות להרמב"ן סי' קפ"ט) וראייתו דא"א לברך הוא מהא דכתובות (מ). דבאנס את הבתולה דיש מצוה ליקח אותה לאשה ואם אמרה לא בעינא ליכא מצוה כלל, וממילא מסיים הרשב"א דא"א לברך על מצות צדקה וכיו"ב כיון דתלוי בדעת אחרים, ורבים הבינו דכוונת הרשב"א הוא דמה"ט אין מברכין על מצות צדקה הוא משום חשש ברכה לבטלה דשמא לא ירצה העני לקבל ממנו ונמצא מצותו בטלה וממילא ברכתו לבטלה. אבל אם זהו כונת הרשב"א יש לתמוה לא רק ממצות פדיון הבן כנוצר לעיל אלא גם מקידושי אשה, דהרמב"ם פוסק בהלכות אישות פ"ג הכ"ג דמברכין קודם הקידושין כדרך שמברכין על כל המצוות, והראב"ד שם השיגו דכיון שהדבר תלוי בדעת אחרים שאם תמאן האשה ולא תרצה הוי הברכה לבטלה ממילא א"א לברך עובר לעשייתן אלא מקדש ואח"כ מברך. וא"כ בנידון הרשב"א נמי נימא הכי דיברך עכ"פ אחר נתינת הצדקה מחמת החשש שמא לא יקבלנו העני.

ואמר מו"ר הגר"א פאם שליט"א שני"ל לבוד את דברי הרשב"א באופן אחר ומעולם לא נתכוון הרשב"א לומר שמחמת חשש ברכה לבטלה עקרו לחיוב הברכה ממצות צדקה, אלא כונתו לאותו הטעם הנזכר בסוף התשובה (ח"א סי' י"ח וגם במיוחסת סי' קפ"ט) דכל מצוה שאפשר שתעקב ברצון זולתו אע"ג דהשתא לא מיעקרא כמאן דמיעקרא דמי וכדארמין כתובות (מ). לענין עשה דוחה לא תעשה דאי אמרה לא בעינא מי איתי' לעשה כלל. ומכיון שעשה הוה חלש ויש לו גרועותא דיכול לבטלו משו"ה אינו דוחה ל"ת, וכמו כן ס"ל להרשב"א דא"א

נראה אם שוהה באכילת כביצה יותר מכדי אכילת פרס אינו מצטרף דהא אף במעיו אינו מצטרף וכן מצאתי בסדור (של הרה"ק בעל התניא) עכ"ל — הניח מקום לטעות דצריך לאכול כל הכביצה בתוך אכילת פרס. אבל באמת גם הוא לא נתכון לזה, אלא רצ"ל דצריך לאכול כל כזית וכזית בתוך אכילת פרס דכן מבואר להדיא בסידור הרב. שו"ר בספר ויגד משה על הגדה של פסח העיר כן על לישנא של התהלי"ד אלו. אבל משמע מלשון זה של הרב דצריך לאכול כביצה שלם שהוא ב' כזיתים ולא כביצה בלא קליפתה כמו שכתבנו לעיל וצ"ע בזה.

ד. **המג"א כתב** בהקדמתו לסימן זה בזה"ל: "צריך ליטול יד ימין תחילה כדי שתשמש השמאל לימין ועס"י ד"ס"י וב"י שם". עכ"ל, וכן העתיקו המשנה ברורה בסס"ד ושאר האחרונים, והנה הב"י בסי' ד' עמד שיש בענין זה סתירה בהזוה"ק, דבפרשת תרומה משמע שיגביה הנטלא ביד ימין ויטול יד שמאל תחילה ואילו בפרשת וישב ומקץ משמע דיטול יד ימין תחילה. ותירץ הב"י ב' תירוצים (א) דיש חילוק בין נט"י לסעודה לנט"י שחרית. שהזוה"ק בפרשת תרומה איירי בנט"י לסעודה ושם יד ליטול יש שמאל תחילה, ואילו הזוה"ק בפרשת וישב ומקץ איירי בנט"י שחרית ושם יש ליטול יד ימין תחילה. (ב) דבין בנט"י לסעודה ובין בנט"י לאכילה יש ליטול יד ימין תחילה, ובשניהם יש להגביה הנטלא תחילה ביד ימין. אלא אח"כ נותנו לשמאלו כדי שיריק על יד ימין תחילה, והוה כונת המג"א דיש לנהוג כתירוץ השני של הב"י. וכן הוא עמא דבר וכן הסכימו הפוסקים, ואף שבספר קב הישר כתב כתירוץ הראשון של הב"י וכן מצאתי בעטרת זקנים ס"ד, וכן הוא בקיצור של"ה בשם ספר תולעת יעקב. אבל בדברי קדשו של האר"י גם מבואר דיטול של ימין תחילה וכמו שהכריעו הפוסקים, וכן המנהג.

ושאר פוסקים דנקטינן להלכה דמברכים ברכת המזון על כזית פת ולא מצרכינן כביצה אעפ"כ יש לכל אחד לאכול כביצה פת דוקא כדי שברכת על נטילת ידים שברך לא תהא לבטלה. אבל מ"מ נראה שמי שנטל ידיו על דעת לאכול כביצה פת ואח"כ קשה עליו אכילתו יש להקל דדי לו באכילת כזית. שהרי מכיון שנטל על דעת לקיים המצוה לא גרע מהריטב"א הנ"ל באות שלפני זה וכמשנ"ת, ובנידון דידן ועוד יש לצרף בנד"ד את דעת הגר"א (הובא בשע"צ אות ט) הסובר דאף על שיעור כזית צריך נטילה מדינא ובברכה ואף המחבר לא החליט דאין לברך אלא מכח ספיקא וע"כ בניד"ד שיש לצרף דעת הריטב"א אולי יש להתיר לכתחילה, ועדיין צע"ק לדינא.

ג. **בדגוף מרבבה** ובשאר אחרונים מבואר דכל שיש בהפת שיעור כביצה בלא קליפתה לכר"ע צריך נטילה בברכה. והמעין בחק יעקב ס"י תע"ב ס"ק י"ח יראה דשיעור ביצה בלא קליפתה הוא שלושת רבעי ביצה. וא"כ יש להקל באכילת שיעור זה לכתחילה. אבל עדיין יש להסתפק באם צריך לאכול כל הביצה (בלא קליפה — דהיינו כשלש רבעי ביצה) בתוך כדי אכילת פרס או דסגי באכילת כל כזית בכדי אכילת פרס. והנה ראיתי בספר מי רביעית בסי' קס"ד ס"ק י"א דכתב דזה תלוי במחלוקת בין הדגמ"ד והגר"ז בסידורו, שלפי הדגמ"ר סגי בכזית אחד לצרף כל הביצה, אבל המעיין בהדגמ"ר בר"ס קס"ז יראה להדיא דאין שום הכרח לדין זה ואין לדייק כלל שום דין לגבי שיעור ההצטרפות של האכילה לגבי נטילת ידים, ונשאר לנו לדינא הפסק הבריר של הרב בסידור וז"ל: "והשיעור לצרף לכביצה הוא שיאכל כל כזית בכדי אכילת פרס וצריך ליוהר בזה" בסעודה שלישית של שבת". עכ"ל. ומש"כ התהלי"ד בר"ס קנ"ח על דעת השר"ע הרב וז"ל עכ"פ

ולפי זה י"ל שטעם זה אף האוכל פחות מכזית י"ל דיטול ולא יכרך, וכן משמע קצת מהט"ז עצמו דבסיום דבריו אחר שכתב כנ"ל מביא ראי' מגמ' סוכה דפחות מכזית א"צ נטילה כלל ומשמע דלפי הסברא של לא פלוג היה חייב ליטול אלא דיש לנו ראי' מש"ס דפטור מנטילה. עכ"פ אי לאו משום הראי' ממס' סוכה (וכבר השיגו האחרונים על הט"ז בראיה זה) גם בפחות מכזית יש ליטול (עכ"פ בלי ברכה) משום לא פלוג.

והנה הרשב"א בחידושויו לחולין הקשה למה לי הטעם של נט"י משום סרך תרומה תיפוק ליה משום מצוה והיינו מקרא דוהתקדשתם כדאיתא בברכות (נג:). ותיריך דהאי קרא על המברך ברכת המוציא דמשום ברכה בעי נט"י אבל המסובין העונין ואין מברכין לא בעו נטילה מהאי קרא אלא משום סרך תרומה, וכן כתב הרשב"א בספרו תורת הבית יוש הלכות נט"י. וכתב הפמ"ג בפתיחתו להל' נט"י דלפי דברי הרשב"א הנ"ל דקרא דוהתקדשתם קאי רק על המברך ברכת המוציא דמחויב ליטול ידיו משום כבוד הברכה (ולא מטעם סרך תרומה גרידא ממילא) אף בפחות מכזית צריך נטילה מדינא, ע"ש ולדינא גם המג"א ס"ל דצריך נטילה על פחות מכזית והוא מטעם סרך תרומה, ולא מדינא אלא משום לא פלוג וצריך ביאור, ובביאור שיטת הט"ז דס"ל דאין לחייב נטילה על פחות מכזית מכח לא פלוג נראה להקדים דברי הרשב"א עצמו בספרו משמרת הבית בתחילת בית הששי, וזה לשונו אע"ג דבעלמא סתם ידיים אינן פסולות להזכרת השם ולברכות דעלמא וכו' עשאו לנטילות אלו כענין מצות דעלמא ומשום דכתיב אני ה' אלקיכם דאמרו זו ברכה יש לנו לומר דמצוה זו לא הוטלה אלא על המברך בלבד בין ברכה ראשונה דהיינו ברכת הלחם בין ברכה אחרונה דהיינו ברכת המזון וכו' עכ"ל. והי' נראה מדברי

ה. כ' השו"ע בס"ד דחייב ליטול ידיו בלא ברכה לדבר שטיבולו במשקה. וצ"ב אם זה דוקא כשהמשקה היא כשעור של טופח ע"מ להטפיה או דסגי גם כשטופח גרידא. ומלשון המחבר בסעיף ה' נראה דאף כשהוא רק טופח יש ליטול ידיו, שהרי כתב שם דבשר צלי י"א דאע"פ שהמוהל טופח עליו א"צ נטילה משום דלא חשיבא משקה, משמע שאם היה נחשב למשקה היה חייב בנטילה אע"ג שהמוהל רק טופח עליו ואינו טופח ע"מ להטפיה, אמנם מבואר בתורתן של רבותינו הראשונים, שאין חייב נטילה רק בטופח ע"מ להטפיה דהר"ש בסוף פ"ק דטהרות כתב בתירוצא קמא דאפילו טופח שלא להטפיה יש עליה שם משקה אבל בתירוצו השני ס"ל דטופח דמתניתין הוא לאו דוקא ובעינן טופח ע"מ להטפיה דוקא. והרע"ב ברפ"ג דטהרות נמי נקט בפשיטות כתייריץ הב' של הר"ש דבעינן טופח ע"מ להטפיה דוקא, וכ"כ הר"ש בעצמו שם. ודברי הר"ש הובאו לדינא במג"א סק"ז, וכוונתו דבכל המשקים בעינן טופח ע"מ להטפיה דוקא. ובחידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם הל' טומאת אוכלין האריך בנידון זה אם נחשב למשקה אף כשאינו טופח ע"מ להטפיה ומסיק דצריך טופח ע"מ להטפיה דוקא. וכ"כ החיד"א בספרו שיר"ב כאן. נמצא לדדינא כל שאינו טופח ע"מ להטפיה אין בו משום משקה כלל והפוסקים דנטו לשונות דכל שלא נתב או לשון שהוא עדיין לח ע"כ דרצונם לומר שהוא עדיין טופח ע"מ להטפיה דוקא, ומאי דכתב השר"ע נמי לשון טופח הוא לאו דוקא וכוונתו ע"מ להטפיה.

ו. כ' הט"ז בסק"ג שהאוכל פחות מכביצה חייב ליטול ידיו בלא ברכה והוא מטעם שכתוב בב"י דאיכא למימר דלא רק כביצה שמקבל טומאת אוכלים צריך נטילה דאיכא למימר דלא פלוג רבנן וסתם הצריכו נטילה לאוכלי פת, עכת"ד.

חשיבא גם לענין נטי' ולא פלוג חכמים בתקנתן עכתי'. ולכאורה קשה מה שייכות ברכהמ"ז לכאן ולפום ריהטא אף לפחות מכזית נאמר לא פלוג. אבל לפי הנ"ל יחא דכיון שאין כאן ברכהמ"ז שוב אין שייך לדרוש האסמכתא של והייתם קדושים וכו' וכן מכיון דליכא קביעות סעודה אין לברכת המוציא חשיבות להתחייב עליה נטילה ומשו"ה כיון דליכא קביעת סעודה אינו נכלל בגזירת נטילת מים ראשונים. אבל לדינא נכון להחמיר אף בפתות מכזית וכמ"ש המג"א ודעימיה.

ז. ב' המג"א בס"ק י"א בשם הרדב"ז דהשותה מים מנהר בידו צריך נטי' והשיגו המג"א דא"צ נטי' כיון דלא גזור על השותה ע"ש. ונראה דבדיוק נקט הרדב"ז דהוא שותה בידו ולא נקט בידיו, דאם שואב המים בכו' ידיו הרי כבר נטל ידיו מדין טבילת הידים, ולפיכך נקט הציור בשותה בידו אחת דעדיין ידו השניה טמאה ויש עליה חיוב נטילה דלא גרע מאוכל מחמת מאכיל צריך נטילה או משום דלמא יגע בהמשקה בידו השניה (ע' מ"ב כאן ס"ק ד' ומש"כ עליה החזו"א בס"י כ"ג ס"ק י"ג) ועל זה משיג המג"א דכיון דלא עביד דנגע בשתיית משקה לא גזור חז"ל בזה להצריך נטילה. ואם כנים דברינו או דברי המ"ב בס"ק כ"ז הם שלא בדקדוק. דכתב שאם אירע שנטל המשקים בידו כגון ששאב "בידיו" מן הנהר ושתה א"צ נטילה דלא תקנו נטילה לשתייה כמ"ש המג"א, ולכאורה אם שאב בידיו מן הנהר אף הרדב"ז יודה דא"צ עוד נטילה דהרי הידים טהורות מדין טבילה, אבל חידוש המג"א הוא בשאב בידו אחת דאעפ"כ א"צ נטילה ואולי כן צ"ל בהמ"ב "כגון ששאב בידו". וכן נראה להגיה דהרי כן הוא במג"א וגם המ"ב בעצמו פתח בלישנא "דידור" ומסיים "בידיו".

הרשב"א אלו שלא הצריכוהו נטילת ידים לפני אכילת פת אלא באם אכל כזית, שאז יש לו חיוב ברכהמ"ז ואז יש חיוב לנטילת מים ראשונים ומים אחרונים משום קדושה, אבל כשאוכל פחות מכזית שאינו במדך ברכהמ"ז וממילא אינו נוטל מים אחרונים משום קדושה וא"כ כיון שאין עליו המצוה של והייתם קדושים (דאלו מים אחרונים) כיון שהוא רק משום ברכהמ"ז (וכדמסיים הקרא כי קדוש אני וזה ברכה של ברכהמ"ז) ועוד גם רישא דקרא ילתי' וא"צ ליטול גם מים ראשונים שנלמדים מוהתקדשתם. וטעמא דמילתא דברכת המוציא לכשעצמה היא כשאר ברכות הנהנין דסתם ידים כשרות לה, ורק היכא שברכת המוציא הוא חלק מקביעת סעודה שהוא דומה להקרבת קרבן וגם הוא חלק מהקביעות שמצריך לברכהמ"ז הצריכו חז"ל נטילת מים ראשונים קודם ברכת המוציא משום חשיבות, וממילא נראה דאף לפי הרשב"א א"צ נטילה לאכילה פחות מכזית, אבל הפמ"ג הנ"ל בפתחתו להל' נטי' נקט שלפי הרשב"א צריך המברך ליטול אף לפחות מכזית ואולי לא הי' לפניו ספר משמרת הבית להרשב"א, עכ"פ זכינו לדין שלא אמרנו לא פלוג לחייב בנטילת מים ראשונים לפחות מכזית ומשום שאין בו קביעת סעודה אין בו משום נטילה משום קדושה. ויתכן לומר דאף לפי הטעם של סרך תרומה אין לחייב ליטול לאכילה של פחות מכזית. וכן משמע מהט"ז דא"צ ליטול על פחות מכזית ורק על פחות מכביצה אמרנו דחייב ליטול משום לא פלוג אף דאינו מקבל טומאת אוכלים. ולפי כל זה מדויק מאוד לשון של המ"ב בס"ק ט' דכותב ד"ל דעל פחות מכביצה ל"צ נטילה כיון שאינו מקבל טומאה מה"ת או י"ל דכיון דלענין ברכהמ"ז חשיבא אכילה דהא קי"ל דמברכין ברהמ"ז על כזית ומשו"ה

כולל פליטוד יו"ד סמאלין קארלין
ירוש"ת

הערות וביאורים בשו"ע יו"ד הלכות שחיטה

סי' כ"ג

וע"כ כמו שנתבאר דכאן חמור טפי.

ב. פניף ב': ש"ך ס"ק י"ג כתב הר"ץ בשחיטות דמותר לשחוט בסכין פגום אח"כ ולא נהירא וכו', ע"י מש"כ לעיל כס"י י"ח אות ד' בזה (בגליון ה (יא)).

ג. הפת"ש ס"ק ב': מביא את מש"כ בשו"ת מאיר נתיבים (סי' י"ז) בדין אם שחט סימן אחד כולו בעוף ושהה שיעור שהייה ואח"כ שחט סימן השני, שרב אחד התיר משום שאין בזה משום שהייה במיעוט בתרא, דהסימן הא' נשחט כולו והשני לא התחיל, והמאיר נתיבים שם חולק עליו ע"ש, וראייתו הוא מהא דמבואר בהדיא בסמ"ק סימן קצ"ז (והביאו ב"י כאן ברה"מ ומ"ש רבינו בשם הרא"ש) דאף שהייה בין סימן לסימן בעוף פוסלת לרש"י מטעם שהייה במיעוט בתרא.

אמנם יל"ע לפי מה שביאר האחרונים טעמא דשיטת רש"י דשהייה במיעוט בתרא פוסלת, הוא משום דבכל מקום אמרינן רובו ככולו ולכן אף כשלא גמר השחיטה רק רובו הוא כגמר כולו, והוא רק כשלא גמר כולו אבל כשגמר כולו בענין שיהא כולו כדין ולא שייך לומר בזה רובו ככולו דהרי עשה כולו ממש, ולכן פוסלת בו שהייה (ע"י איצרות יוסף (למהר"י ענגיל) יו"ד אות מ"ט ובלקח טוב כלל י"ב אות ו').

ולפ"ז בנד"ד צ"ע דהא דסימן אחד כשר בעוף אינו מטעם רובו ככולו, אלא מטעם דשחיטת עוף די בסימן אחד וא"כ הדרה קושיא לדוכתי דאמאי יפסל בזה משום שהייה במיעוט בתרא, כששהה בין הסימנים וצ"ע, (וע"י תב"ש כאן אות ט')

א. פניף ב': ש"ך ס"ק ח', ואם נמצא לאחר שחיטה גמ', בת"ה דימה דין זה לדין דסעיף ד' דכששהה בדבר שאין בו תורת שחיטה הוי שהייה וכו', והיינו דבשוחט בסכין רעה ונתעכב במיעוט אחרון של סימן קמא כשיעור שהייה פסלינן בסעיף ד' וה"ל דכוותה.

ולכאורה נראה דלא לגמרי דמי לסעיף ד', רק דכ"ש הוא מס"ד, ובאמת כאן חמור יותר שהרי התם אינו רק ספק נבילה והוי בעיא דלא איפשיטא וכמבואר בש"ך ס"ק י' ואילו בנד"ד משמעות הפוסקים דאם חתך בגמי ובוודאי שהה בו כשיעור שהייה דפסול בודאי, והוה ודאי נבילה וע"י עוד בשפ"ד כאן מה שדן לענין ס"ס או ג' ספיקות, ולא הזכיר כלל דעצם שחיטת גמי הוה ספק ולצרפו בכלל הספקות (וכן בבאה"ט כאן אות ג') ובע"כ דאינו דומה לסעי' ד' רק למדו דין זה מסעיף ד' דחוינן מהתם דשייך בכה"ג דין שהייה שהרי שחט בסמנים והשהייה הי' מחמת הסימנים דרך שחיטה ורק שהספק הוא באם המיעוט בתרא של סימן קמא נחשב בכלל שחיטה ואז אין פוסל בו שהייה או לא משא"כ בנד"ד דלא שייך זה הרי הוא בודאי פסול.

וכן מוכח ממה שנחלקו הפוסקים אי אסרינן בשחיטת גמי בבהמה במשהו לדידן או בענין שיעור שהייה (ע"י שפ"ד ובאה"ט כאן) ואילו בסעיף ד' כתב הש"ך בהדיא דאפ"י לדידן אינו פוסל שם במשהו ובענין שחטה שיעור שהייה (כ"ה בש"ך י"ג סי' י"ח ס"ק י"ב וכ"ה בט"ז סי' כ' סוף ס"ק ד' וכאן ס"ק ב' בדברך שחיטה אף לדידן בענין שיעור שהייה)

ה. ה"ז ס"ק ו' הביא מש"כ הבי"ה דהא דבעינן שישחוט במקום אחר הוא משום שמא יפגע עתה בוושט ויבוא לומר שעתה נשחט ומקודם לא נגע בוושט ואולי מקודם נגע ויכשיר שלא כדין, והק' הט"ז ע"ז דאיך יכשיר דהא ודאי כל שימצא טיפת דם יאסור ולא יתלה לקולא.

והש"ך בנקה"כ הק' על הט"ז רמאיכי חייתי יעלה על לבו לאסור דהא אין כאן ספיאק כלל אלא מקום השחיטה הוא שניכר וכו', ונראה לבאר כונת הט"ז דמאחר שהוא מחויב לבדוק הוושט מחמת שחיטה הראשונה ואיך יתירוגו, ואף אם בודאי ידע שעתה נגע בוושט, מכ"מ הרי יודע דצריך בדיקה מחמת חשש הראשון וכבר אינו יכול לבדוקו שכבר ניקב שם, וע"כ לא יכשיר בלי בדיקה.

ו. ש"ך ס"ק י"ז. הביא בשם הרוקח דאם שחט הוושט והניחו ושחט הקנה ואח"כ גמר בוושט כשר מאחר דקעסיק בשחיטה, וסיים הש"ך דאף לדידן הדין כן אם לא שהה כלל אפי' משהו קודם שהתחיל לשחוט בקנה, ע"ש.

ועי' שפ"ד כאן שכתב דיראה לו דאפי' בעוף שהכשרו בסימני אחר, אם שחט רוב הוושט והניח ושחט הקנה ואח"כ גמר הוושט כשר ע"ש.

ולכאורה צ"ע מה שהביא הציוור בשחט "רוב" הושט ואח"כ הקנה דבציוור זה לשיטת הפוסקים דמכשירין שהייה במיעוט בתרא בלא"ה כשר בכה"ג דהרי כשנשחט רוב הוושט כבר הותר העוף, וביותר ה"י לו לומר שאפי' כששחט רק מיעוט הוושט ואח"כ התחיל בקנה כשר משום דקעסיק בשחיטה ואפי' בעוף כשר.

ודין זה באמת מוכח מהא דפסקינן דבשחט רוב בקנה כשר אף לדידן דלא בקיאין בבדיקת הוושט ומשום שאף אם ניקב הוושט הרי שחט רוב הקנה,

ביאור אחר בדברי רש"י, ועי' שו"ת תורת שלמה יו"ד סוף סימן ז'.

ואולי י"ל דהסמ"ק פוסל בזה רק מדרבנן היינו דלרש"י בשה"י במיעוט בתרא בעלמא הפסול מה"ת מטעם הנ"ל, אך בנ"ד דלא שייך טעם זה וכמשנ"ת עכ"פ מדרבנן פסלוהו, וצ"ע מנלן לחדש דין זה.

ד. סעיף ו': שחט עוף ושהה בו ואינו יודע אם ניקב הוושט חוזר ושחט הקנה לבדו וכו' והופך הוושט ובודקו וכו' הג"ה והמנהג להטריף אפי' לא שהה רק במיעוט קמא דקנה וכו' משום דאנן לא בקיאין בבדיקת הוושט וכו', ונראה דהא דלא יהיב הרמ"א תקנה שישחוט במקום אחר בקנה ואח"כ יבדוק במקום ששחט בתחילה דאם ימצא ששחט בתחילה רוב הקנה הרי לא שייך פסול דנקובת הוושט שהרי ה"י שחיטה כשירה מקודם, הוא פשוט משום דבזה ממ"נ פסול דאם לא שחט מקודם רוב הרי יש חשש דנקיבת הוושט ואם שחט מקודם רוב נמצא דעתה כששחט במקום אחר פסול מטעם שהייה במיעוט בתרא שכבר שחט שחיטה מעליא בקנה ושהה וגמר השחיטה.

אמנם מה שיש לעיין הוא אמאי לא יועיל שימתינו ולא ישחטנו וכמו שסיים הרמ"א כאן (ועי' תב"ש ס"ק כ"ה שבדוקא לא ישחטנו רק ימתינו) ואחר המיתה יבדוק ואם שחט רוב הקנה מתחילה כשר ואין כאן פסול דשהייה במיעט בתרא.

ואין לומר דאה"נ דזה יועיל והרמ"א לא איירי רק דששחט מיעוט קמא דקנה ולא רוב הקנה, דהרי מלשון הרמ"א לא משמע כן דכתב והמנהג להטריף הכל אפילו לא שהה רק במיעוט קמא, ולפי הנ"ל ה"י לו לומר דרק בשהה במיעוט קמא, ומדקאמר אפילו לא שהה רק במיעוט קמא משמע דיירי גם כששחט רוב.

והתב"ש דחולק ס"ל שאף באופן שכינ מתחילה לכך ואומר ברי לי שלא דרסתי פסול מדאורייתא, והטעם דקיי"ל לחז"ל דאע"ג דלפעמים הסכין מרוב חריפותו שוחט בהולכה לבר מכ"מ הרוצה לשחוט כך ירא הוא ואינו סומך אחריות הסכין ודרוס ולא אדעתי אע"ג דקאמר ברי לי לאו כל כמיני, ע"ש.

ב. סעיף ז': ט"ז ס"ק ג' חלדה הוא לשון הטמנה ע"כ נקראת חולדה בלשון זה לפי שמטמנת עצמה בארץ, כ"ה בגמ' וכו': והוא בגמ' דף כ' ע"ב אמר לך חלדה היכי דמי כחולדה הדרה בעיקרי הבתים.

ועי' מ"ז כאן שכתב דמהט"ז מבואר דחלדה הוא לשון כיסוי והטמנה, וחולדה נגזר מלשון חלדה אך מהגמ' שם דאיתא היכי דמי חלדה כחולדה הדרה בעיקר הבתים הרי יש לומר להיפך דחלדה נגזר משם חולדה, וסיים דאין הכרע ע"ש. (ומ"ש הפמ"ג ד"ה חלדה נראה דט"ס וצ"ל ה"ד חלדה, דהיינו דאמרינן בגמ' היכי דמי חלדה וכן הגי' במג"ש).

ובאמת הר"ן ריש מסכתין גבי טבח שאינו יודע הל' שחיטה כתב בהדיא פהפמ"ג דלא כהט"ז, שכתב שם וז"ל חלדה שנטמן הסכין כששחט "ולשון חלדה מלשון חולדה" הנכנסת בעקרי הבתים בחורים, עכ"ל.

ג. סעיף י"ב: הגרמה כיצד וכו' אבל שחט רוב חלל הקנה במקום שחיטה והטה חוץ למקום שחיטה למעלה וגמר שם וכו' כשירה.

צ"ע כמה שנקט בכבא בתרייתא בהגרמה דכשר, והטה הסכין חוץ למקום שחיטה "למעלה" הא לפי שיטת המחבר דמכשיר הגרמה דמיעוט בתרא אפשר לו לנקוט רבוחא טפי, שאפי' הגרים אחר ששחט הרוב למטה ממקום שחיטה ששם

(כמבואר בט"ז ס"ק ו') משמע דאף שיש לחוש דילמא פגע בוושט תחילה ואח"כ שחט רוב הקנה אפי"ה כשר הרי דגם בכה"ג כשר.

סי' כ"ד

א. סעיף ב': בשפ"ד ס"ק א' הביא בשם הפר"ח בשוחט בסכין שאינו אלא כמלא צוואר אחד והשוחט אומר ברי לי שלא דרסתי, והסכין חד וחרף דאינו אסור אלא מדרבנן.

וכתב ע"ז הפמ"ג דחידוש הוא בעיניו דבר זה והביא דעת התב"ש סי' ח' אות ו' (ט"ס ז') דבכה"ג פסול מדאורייתא, וסיים דעכ"פ מידי ספיקא לא נפקא ע"ש.

ועי' שפ"ד סי' י"ח ס"ק ח' דכתב דבכ"מ כשאומר ברי לי דלא סמכינן עליו (מטעם דלא אדעתי) אינו רק מדרבנן, דמה"ת כיון דאומר ברי לי יש לסמוך עליו ע"ש, ולפ"ז לכאורה קשה מה שתמה כאן על הפר"ח דהרי אומר ברי לי וא"כ בודאי דמה"ת כשר.

ואולי דכאן חמור טפי ומשום דקים לן דאי אפשר לשחוט כמלא צוואר אחד ללא דרסה, ולכך אף כשאומר ברי לי אמרינן דשקר בפיו, אך צ"ע דהרי בהרא"ש פ"ג סי' ז' מבואר בהדיא דבסכין חד שייך שישחוט אפי' כשאינו אלא כמלא צוואר אחד ללא דרסה.

ואכן המעיין בפר"ח יראה דאין טעמו שם משום דלא סמכינן עליו אפי' בהולכה או הבאה לחוד באומר ברי לי, רק טעמו הוא משום לא פלוג, והיינו אף באופן שהיינו סומכינן עליו בכ"מ והוא כגון שידע מתחילה דבזה אמרינן דמהני ברי לי שהדי דייק בתחילה ולא שייך לאו אדעתי (כמבואר בסי' י"ח סוף סעי' ד') ובש"ך סי' כ"ג ס"ק ט"ו) אפי"ה אסור הפר"ח מטעם לא פלוג.

אוסר לעשותו, ואע"פ שאין סופו ליהנות ממנה אסור לגרום לבהמה טריפות בידים, (ועי' תב"ש סי' כ"ג ס"ק כ"ו מש"כ על הרמ"א שם סעיף ר').

ואולי י"ל דכאן איירי שהבהמה השני' כבר נטרפה מחמת דבר אחר וא"כ אינו גורם בעקירתה טריפות לבהמה זו, אך י"ל"ע אי מותר לנבל בידים דהרי בעקירה זו עושה אותה נבילה, ואין לומר דאיירי שכבר נתנבלה מחמת דבר אחר דא"כ מנלן באמת תועיל הקפה מבהמה זו, דילמא מכיון שכבר נתנבלה אין בה כח להאדים.

ואפשר שהש"ך איירי באופן שכבר עקר ולא שילך לכתחילה לעקור, רק אם אירע שעקר בהמה ושחטה יכולים להקיף ממנה, אמנם מסתימת' לשונו לא משמע כן, ואולי דשיטת הש"ך כהתוס' שם דסביר דמותר לגרום לבהמה טריפות בידים.

ו. סעיף י"ט: ט"ז ס"ק י"ז בסופו, וכדאי הם הבי" והאגור שמכשירים בכל גווני שנסמך עליהם בהנהו מילי שזכרנו.

ועי' גליון מהרש"א שהביא בשם שו"ת חינוך בית יהודא סי' כ"ו שהק' על הט"ז מש"כ שדעת הבי" כהאגור, שהרי הבי" לא אמר שכן הלכה רק הביא דברי האגור ולא שייך לומר כדאי הוא הבי" ע"ש.

ודבריו צ"ע שהרי כאן בשו"ע הביא המחבר רק שיטת האגור והיינו דפסק בהדיא כוחי' דמצא טבעת שלם על הסכין כשר, וע"ז נתכווין הט"ז דכדאי הוא הבי" שפסק כאן בשו"ע כהאגור. ועיינתי בגוף הספר דשו"ת חינוך בית יהודא, והביא שם דבשו"ע פסק כהאגור ואעפ"כ כתב שהבי" לא הכריע וצ"ע כוונתו.

פוסל נקובתו במשהו ואפ"ה מכיון שכבר שחט רוב כשר או עכ"פ לכתוב סתמא שטטה הסכין חוץ למקום שחיטה, ומדוע דייק המחבר לכתוב חוץ למקום שחיטה למעלה דשם אינו פוסל נקב רק רוב ופשוט דכשר, ובאמת הגרמה לשיטת הרמ"א גם בכה"ג פסול משום הגרמה דמיעוט בתרא, אבל להמחבר אדרבה רבותא טפי כשהגרים למטה.

ד. שם ברמ"א והמנהג להטריף בין בדרסה בין בהגרמה בין במיעוט קמא וכו' בין בקנה וכו', עי' מש"כ להלן בהל' טריפות ריש סי' ל"ד ברין נקובת הגרמת למעלה במקום שחיטה דמכשירינן שם עד רוב, דלכאורה לדין דפסלינן הגרמה במיעוט קמא דקנה צריך השוחט לדייק בהא דניקב הגרמת למעלה ממקום שחיטה שישחוט באופן שלא יהא בזה הגרמה דמיעוט קמא דקנה, והיינו שישחוט מצדו אותו צד שהנקב למעלה דאם ישחוט מצד השני הוה הגרמה דמיעוט קמא דקנה.

ואף אי ניקב הגרמת מחמת חולי ג"כ אסרינן בהגרמה בזה מפני שיטת הרשב"א שהביא הבי" והש"ך כאן ס"ק י"ג ובהגרמה אפי' תפס הקנה לבד (שבדאי אין חשש דניקב הושט) אפ"ה פסול במיעוט קמא דקנה משום דכי נפיק חיזחא ברובא ליכא רובא בשחיטה ע"ש, ועי' שמו"ח י"ד ותב"ש י"ז ודר"ת ע"ח דבאין הפ"מ מחמירינן כהרשב"א ע"ש, ולפלא שלא עמדו בזה הפוסקים שם.

ה. סעיף י"ח: ואם לאו מותר ע"י בדיקה וכו' ועי' ש"ך ס"ק ל' דכתב וה"ה דמהני שיביא בהמה אחרת ויעקרנה וישחוט, אם הראשונה מאדים יותר כשר.

ולכאורה י"ל"ע דאיך הותר לעשות בדיקה זו, והרי מבואר ברש"י מס' ע"ז דף י"א ע"א ד"ה עיקור שהבהמה נטרפת בו

בדפוס ספר פרי מגדים ליו"ד וספר תשובת פני ארי' וראיתי שתמהו בזה ולא מצאנו להם מנוח (הפמ"ג הוא בסי' ל"ג שפי"ד ה' ד"ה ודע) מ"מ מי יערב לבו לגשת אל הקודש נגד פסקי הרמב"ם והשו"ע וכו'.

ועי' בחידושי רע"א סי' ל"ג סעי' ג' דשם הק' ע"ז מתוספתא פ"ב דחולין דמבואר בהדיא דנקובת הוושט טריפה ולא נבילה ע"ש.

ועי' באו"ז הלכות שחיטה (סי' שע"ח) דבאמת דעתו כן להלכה דנקובת הוושט הוה טריפה ולא נבילה, דכתב שם וז"ל "לא גמירי שהי' במיעוט אלא במידי דמנבלא בה כגון בין סימן לסימן או כגון רובא דגרגרת או רובא דושט כבהמה, אבל במידי דמטרפא בי' כגון "נקובת הוושט" או נקובת הדקין לא נבילה, לא גמירי שהי' וכו' עכ"ל.

וכ"ה באשכול הלי' שחיטה סי' י"א כשם בה"ג, וכ"ה בספר הישר לר"ת סי' שנ"ז בהדיא ע"ש, ועי' מהרש"א חולין דף ל' ע"ב בתורה החליד וברא"ש שם, ועי' דע"ת בפתחה להלי' שחיטה אות כ"ה בארוכה ומה שהביא ממהרש"א בכורות ע"ש ובסי' ל"ג אות ו'.

סי' כ"ה

א. ש"ך ס"ק א', במוסגר ואף שאוסר (הבה"ג) אף דייעבד היינו משום דאזיל לשיתני' דס"ל לקמן סי' ל"ט גם בריאה בדיעבד אסור וכו'.

ועי' שם בסי' ל"ט בט"ז ס"ק א' דלא פיי' כן שיטת הבה"ג ע"ש ומש"כ שם.

ב. מ"ז ס"ק ג': נראה הטעם (דיש לבדוק קודם שיזרוק העוף) דשמא אח"כ ישכח מלבדוק.

ועי' מ"ז כאן דלפי"ז אם אמר לאחר שיזכיר אותו הבדיקה אין איסור כמש"כ הארוח מישור וכו' ע"ש.

ועי' מש"כ בזה לעיל סי' י"ח אות ד' על הפת"ש אות ב' בארוכה בגליון ה (יא).

סי' כ"ז

א. בחידושי רע"א ע"ל הש"ך ס"ק ב', הק' דמגלן דנקובת הוושט הוי נבילה, וכתב דהן אמת כי ימים רבים עמדתו על מבוכה זו ולא הבנתי מנ"ל לרמב"ם בנקובת הוושט הוי פסול בשחיטה וכו' וכמה נצטערתי ע"ז עד שמקרוב באו

סליק הלכות שחיטה

הערות וביאורים בשו"ע אה"ע

סי' פ"ו

הרמב"ם הוא משום דאסור לשהות אפי' שעה א' בלא כתובה.

ולכא' סותר הגאון א"ע במש"כ בסי' ס"א דצריך לכתוב הכתובה קודם משום דבעינן חופה דחוי' לביאה וכאן משמע מדין דאסור לשהות, גם הרמ"א סותר א"ע דכ"כ דיש מקילין ומתירין ומשמע אפי' לכתחלה ומקור הדברים הוא הר"ן שם והר"ן בעצמו כו' לכתחילה יש לכתוב קודם. ויותר יש לתמוה דהרמ"א בעצמו מביא דברי הר"ן בסי' ס"א.

ואפשר לו' דמלשון הר"ן שם משמע שמשגי' על הרמב"ם בשני דינים (א) על עיקר הדין דבעינן חופה דחוי' לביאה. (ב) שהבין מדברי הרמב"ם דיש איסור יחוד בלא כתובה ומשיג גם ע"ז מדהק' שלא מצינו שתהא אסורה להתייחד בלא כתובה [ובדרך אפשר י"ל שלמד דכוונת הרמב"ם אינו סתם דחופת נדה לא הוה חופה משום דאינה חזיא לביאה ובעינן שלא יחסר דכלום אפי' דבר שהוא מדבריהם כמו שלמד המ"מ אלא מכיון דחופה היינו יחוד בעינן שתהיה בת יחוד וכיון דנדה לאו בת יחוד היא להכי נמי אינה חזיא לחופה דהיינו יחוד וה"ה לענין כתובה דהר"ן לומד ברמב"ם אינה בת יחוד לכן אינה בת חופה. ומש"כ הרמב"ם ומשתכנס לחופה נק' נשואה וכו' והוא שתהיה ראויה לביאה, היינו דהרמב"ם ס"ל דכל איסור ביאה יש גם עליה איסור יחוד וכנ"ל מדברי הגאון. וכל האיסור יחוד מצד שאינה ראויה לביאה וחידוש הוא] ומש"כ הר"ן דהמנהג שלכתחלה כותבין הכתובה קודם אינו משום האיסור יחוד, רק דס"ל להר"ן דלכתחלה חיישינן לחופה הראויה לביאה וכמ"ש הר"ן שם לענין נדה. והרא"ש

א. במחבר: "אסור להתייחד עם הכלה קודם שיכתוב לה כתוב". ויל"ע מהו יסוד איסור זה. מאיזה דין הוא. המ"מ כו' שהוא מדין דבעינן חופה דחוי' לביאה ובעינן שלא יחסר דבר אפי' מדבריהם וכשיטת הרמב"ם, וכ"כ הרמ"א סי' ס"א וכ"כ הגר"א שם: "הרמב"ם וכשיטתו", וכן משמע מדברי הר"ן ריש כתובות. ולפי"ז עולה שגם הרמב"ם מודה דכל האיסור לשהות עם אשתו בלא כתובה הוא רק בביאה וכדעובדא דר"א כתובות ז', ורק יחוד דכלה אסור רק משום דלא חזיא לביאה. ואנן דקו"ל דלא בעינן חופה דחוי' לביאה מותר להתייחד עם הכלה בלא כתובה וזהו מש"כ הרמ"א ויש מקילין ומתירין. [ולפי"ז צ"ע ע"ד המחבר שהרי פסק בסי' ס"א דחופת נדה הוה חופה].

אך בב"ח משמע שהבין דינו של הרמב"ם הוא משום דאסור לשהות, אך אעפ"כ אין איסור ע"ז וסיים הב"ח דרבינו הטור הפריז על המדה במש"כ אסור, שרק לכתחלה צריך לכתוב הכתוב קודם כדי שלא יבא לידי ביאה. ונמצא לפי דברי הב"ח דהמחבר דכ' אסור היינו מדין דאסור לשהות בלא כתובה. וכ"מ מביאור הגר"א דאסור להתייחד כיון שאסור לבעול כמש"ש ז. ונ"ז. ואסור ג"כ ביחוד וכמש"ש לענין ברכה וביהודה וכו' עכ"ל דמוכח משם דכל היכא דיש איסור ביאה יש ג"כ איסור יחוד ומצינן הגה"ה ז. דמוכח דאסור להתייחד בלי ברכה שמא יבעול, וכ"כ הגאון בסי' ס"ה אות א' לענין ברכה. ומוכח מדבריהם דלשיטת המחבר או רמב"ם יש איסור יחוד בלא כתובה, וכ"מ בהסמ"ג דכ' דמקורו של

לכתוב יתפס מטלטלין ואז מותר לבעול עד שיהיה לו פנאי לכתוב והוסיף הרמ"א ואז כותב לה מיד. המשמע שר"ל דיש חיוב לכתוב מיד ממש אפי' בלא ביאה ובלא יחוד. והטעם לזה אפשר דס"ל דהאיסור לשהות בלא כתובה מתחיל משעת ביאה ראשונה והגם ש"ל כתובה לפני"כ, מ"מ דין זה דסמיכת דעת מתחיל בשעת ביאה. [ועיין בהפלא"ה נ"א דכתב שלמ"ד כתובה דאדווייטא, הדין דס"ד בכתובה ואי לאו הוה ב"ז מתחיל משעת ביאה] או דס"ל לרמ"א דגם לפני הביאה יש איסור לשהות מ"מ א"צ להתפס מטלטלין או קנין בעדים משום זה רק כשיש לו פנאי לכתוב מחייב מיד לכתוב משום האיסור לשהות וכלשון הגמ' נ"ז. ובב"ק פ"ט. ולפי"ז אפשר דס"ל ג"כ כהרמב"ם ובפרט לפי"ד הבי"ח רק על איסור זה א"צ להתפסה שאסור רק לכתולה, ורק על איסור ביאה יש דין תפסה. אך צ"ע ל' הרמ"א בסעיף א'. ולפי"ז מוכן היטב המחבר בסעיף ב' דיתפס מטלטלין ואז מותר לבעול דתב' ביחוד ומסיים לכתוב. ולהג"ל איש דעל האיסור יחוד ולשהות א"צ קנין או התפסה רק משום ביאה.

ג. מחבר: "הבעל נתן שכר הסופר", יש להסתפק האם האיסור לשהות בלא כתובה הוא רק עליו או גם עליה. דמלשון הגמ' [ב"ק פ"ט.] דאסור לאדם שישא את אשתו משמע דהאיסור רק עליו. וכן משמע מדין זה דהבעל נתן שכר הסופר וכמשי"ב בח"מ ובי"ש דהוא טובה שלו שע"י הכתו' מותר לו לבא עליה משמע דהוא דין שלו. [וכן מסתבר דהתקנה היה עליו לטובתה ולא מסתבר שיכולה לר' א"א כחוקת חכמים] אך מדברי הנמ"י המובא בב"י סי' ס"ז לענין חרש ושומע שנשאו נשים אי"ל כתובה וא"ת והא אסור לשהות וכו' י"ל דהתם בפקחים דהוה בני כתו' וכי לא כתבי נראה להם כבעילת זנות אבל חרשים דלאו בני

בפרק אע"פ כ' ג"כ דחייש' לכתולה לחופת נדות משום תוחלת ממושכה. וכ"מ בכיארור הגר"א סי' ס"א אות ח', אבל על דין השני של הרמב"ם חולק הר"ן לגמרי וס"ל דמותר להתייחד בלא כתובה אפי' לכתולה.

ולפי"ז י"ל דבסימן ס"א דמדובר לענין חופת נדה שפסק שם המחבר דהוה חופה ולא כרמב"ם ואע"פ כ' הרמ"א דלכתולה חיי' לחופת נדה וכדברי הר"ן. ולכן כתב ג"כ דנוהגין לכתוב הכתובה קודם וכמשי"ב הגר"א שם דלכתולה חוששין לשיטת הרמב"ם. ואילו בסימן ס"ו שמדובר בעיקר דין יחוד בלי כתובה בזה נקט המחבר כשיטת הרמב"ם [לפי הבנתו של הר"ן] דיש איסור יחוד גרדא. אבל הרמ"א נקט כשיטת הר"ן שחולק על דין השני של הרמב"ם דאין שום איסור יחוד אפי' לכתולה. ומה שנוהגין לכתולה לכתוב קודם הוא רק משום חופה דחזיא לביאה שאין מקומו כאן. [ורק בלא ברכה אסור גם יחוד דאסורה כנהו דאסור גם ביחוד כשלא בעל אבל בלא כתובה לא החמירו כ"כ].

ואפשר להסתפק דגם המחבר מודה דבעלמא אין איסור יחוד בלי כתובה ושאינו כלה קודם ביאה ראשונה וכדד"ק לשון המחבר. "להתייחד עם הכלה", והסברא הוא דתקיף ליה יצריה כדאשכחן דף ד. וקי"ל שם כר' אשי דדוקא בדלא בעל אבל בעל ישינה עמו הגם דאבילות הוא רק איסור דרבנן. וכ"כ תוס' סוטה ז. דפעמים איסור קל חמור אצל אינשי דהתייה דכתו' ד: ופעמים להפך ויל"ע אם זה מהפעמים או לא. ויש קצת ראי' לזה מרלא כ' המחבר הטעם דאסור להתייחד משום דאסור לשהות אפי' שעה א' כמש"כ בסעיף ג' לענין נאכדה.

יש עוד אפשרות לומר דגם הרמ"א מודה דיש איסור לשהות אפי' בלא ביאה ובלא יחוד, מדכתב בסעיף ב' בא"י

ונראה בע"ה ביאורו דס"ל להט"ז דמכיון דע"י החופה מתחייב בחיוב הכתובה בתנאי ב"ד אף כשלא כתב לה ולא הקנה וכו' [נמבואר בשי"ש פרק אע"פ ונפסק להלן בשו"ע ר"ס ט"ט] אלא דחסר סמיכות דעת האשה ולכן אם עשה הקנין לפני החופה דהיינו לפני שחל עליו החיוב ונמצא שחייב עצמו ע"י קנין שפיר סמכא דעתה ע"ז משא"כ אחר החופה שכבר הוא מחויב ועומד ושוב אין במעשה הקנין כלום דמתחייב בדבר שהוא כבר בלא"ה מחויב ובמעשה כי האי לא סמכא דעתה, [ונראה יותר דאף לענין סתם קנין לכתיבה עומד נמי יהיה כן דאם יעשה הקנין אחר החופה לא יהיה דין זה נוהג דאין זה קנין כלל, וצ"ע].

ה. שם ס"א ברמ"א וי"א דאין לסמוך אעדים וכו'. ולכא' מאחר שכבר כתב רמ"א מקודם ויש מקילין והח"מ והב"ש נקטוהו להלכה א"כ מה יש עוד נפ"מ באם סומכין אעדים וקנו מידו כיון דאפי' בל"ז מקילין וצ"ל הנפק' לגבי בעלה דהרמ"א כתב למעלה ובלבד שלא יבעול. וכן מוכח בח"מ ס"ק ר' דכתב בתו"ד: ובאיסור קל כזה אין ראוי להחמיר ולבטל מצות עונה.

ו. רמ"א: "ואין לעדים לחתום הכתובה אלא לאחר שקבל החתן קנין לפניהם" וכו'. מבואר בביאור הגר"א שצ"י המקור מההג"א על המרדכי דמדובר שם משני דינים הא' בענין חתימת העדים לפני הקנין דאין לעשות כן דמחזי כשיקרא ויש מקומות שמקילין, דעסקין באותו ענין. והדין השני דיש עדים החותמין על הכתובה וסומכין על הקריאה אפי' אם הם לא קראו, שהקורא לא ישקר משום אימתא דצבורא. ומדבריהם משמע דעיקר חשש מיחזי כשיקרא הוא משום הקנין, אבל בלבדו כ' משום דעדיין לא שמעו איך אמר תהוי לי לאינתו דכ' בהכתובה.

מיכתב ניהו לא קפדא עליה ואע"ג דאיהו פקח עכ"ל מברא' דיש איסור גם עליה. ואפשר דזהו כוונת הט"ז משכ"כ דהבעל נותן שכר הסופר כמו בכל שט"ח שהלוה נותן השכר. וכ' הח"מ ובי"ש דהנה טובה שלו משום היתר ביאה דשאני כאן מכל שט"ח דיש הנאה להלוה משא"כ חוץ מהנאת היתר ביאה. אך לפ"ז צ"ע דבח"מ סי' ס"ח ס"ק ט"ז מבואר להדי' דהיכא שהוא טוען של"מ בתולים ורוצה לקיימה במנה רשאי וכ' הח"מ דוקא במסכמת אבל צועקת דבתולה היתה לא דלדבריה דבתולה היא פוחת לה ממאתיים ואסורה לשהות עמו כשהוא פוחת לה. וצ"ע. וע' משנ"ת בזה להלן סי' ס"ח בח"מ הנ"ל.

ג. מחבר'ר: "או שיעידו עליו עדים ויקנו מידו שהוא חייב לה מנה או מאתיים" ע"כ, ובח"מ ובי"ש ביארו הטעם משום דסתם קנין לכתיבה עומד ויכולה ללכת אצל העדים וכתבו לה אף בלא ידיעתו ורצונו, ומתו"ד מוכח דאין כלל חיוב על הבעל לכתוב אלא מכיון שבכחה לקבל שטר סמכא דעתה, וכ"מ מל' הרמב"ם דכתב א' הכותב וכו' ואחד שהעידו עליו עדים כו', ודוק. אמנם בט"ז הבין דאף לפי שיטה זו יש עליו חיוב לכתוב אח"כ אלא דאינו חייב לכתוב מיד, ומכח זה תמה על שיטה זו יעוין בדבריו. וצ"ע מנלן הא, וגם לפי דבריו לא נתבאר מהו זמן החיוב אם אחר יום או יומים ויותר, ודוק.

ד. מחבר'ר: "או שיעידו עליו עדים ויקנו מידו כו", ע"כ. וע' בט"ז סק"ג דס"ל כשי' הרמב"ם דעדים לא מהני כי אם בשעת הדחק כהתפסת מטלטלין, אלא דבהא חלוק מהתפסה דקנין ועדים לא מהני כי אם קודם החופה עיי"ש, ולא ביאר הט"ז טעם דבר זה אמאי לא מהני קנין בעדים אף לאחר חופה, עכ"פ בשעת הדחק, כהתפסת מטלטלין.

ביום ולכן לא בעי לחתימה כי ע"י החופה בלא כתיבה וחתימה כלל חל חיוב ושיעבוד, ומן ההכרח לפרש כן בגמ', והוא פשוט וברור. ולפי"ז הרי"ף דפוסק דלא כשמואל נמצא טובר דבלא חתימת עדים אינו גובה כתובה ממשעברי, [וע"י להלן סי' ס"ז מש"כ בהז"ה].

ונחזור לדברי הב"ש דלכא' תמוה מה שייך כאן חשש מוקדם דלא איירי הכא שחותמין בלילה, וע"כ צ"ל דכוונת הב"ש הוא דחיישינן שמא תתאחר החופה עד הלילה ולכן לא יחתמו אצ"כ עשה קנין ביום.

ומעתה משמע דרק משום ת"כ צריך לעשות קנין אבל משום עיקר הכתובה לא בעי קנין דהב"ש דימה דין זה לדין נכתב ביום ונחתם בלילה, ואף שהחופה היתה בלילה מ"מ לא הוי מוקדם, וזה היפך מה שנתבאר לעיל דסוגיא דגיטין איירי דוקא כשהיתה החופה ביום כנ"ל.

וצ"ל דודאי הכא צריך קנין גם לענין עיקר הכתובה והב"ש לא דימה זה לדין נכתב ביום ונחתם בלילה ולא הביא מדברי תוס' והג"מ אלא ילענין סוף דבריהם דאף במקום שיש חשש מוקדם מהני קנין והיינו באופן שאירי התוס' הוא רק לענין הת"כ, וא"כ הי"ג בניד"ד שיש חשש מוקדם על העיקר ועל הת"כ שפיר מהני קנין, וא"ש בטור"ט.

ואכתי צ"ע מה שהב"ש הביא טעמים אחרים בביאור דברי הרמ"א כיון שבד"מ מבואר להדיא טעם דמיחזי כשיקרא, גם צ"ע להב"ש טעם המקילין, ודר"ק.

ח. ח"מ סק"א אסור להתייחד כו' רק שכתב וצריך כו', ע"כ, ע' פחד יצחק אות צדיק ובשד"ח כללים מערכת הצד"י כלל ה' ובשאר ספרי הכללים שהאריכו אם צריך משמעוהו עיכוב אף ברעבד או שמשמעוהו ענין לכתחילה לחוד, ואולי

ולפי"ז אפי' אם עושין הקנין קודם ג"כ ל"מ. ולפי"ד אתי שפיר לשון המרדכי דעדים חותמין קודם הברכה וליכא משום מיחזי כשיקרא דעסוקין באותו ענין דהיינו משום בירושלים עיה"ק דחותמין תחת החופה ואין סומכין על הקנין הנעשה קודם דאפשר דחוששין לדעת הלבוש שלזה ל"מ קנין. אך מדברי הרמ"א דכ' קנין וגם מדברי הגר"א דכתבו וחתמו לתור מהני משמע ג"כ דחששו רק לקנין. ולדין דנוהגין לעשות קנין דחוששין לכתחלה לאותו שיטה כמרדכי דאין לעדים לחתום עד שיראו הקנין, ולא סומכין ע"ד הגר"א דכתבו וחתמו מספיק משום דהרבה פעמים אין העדים שומעין מהחתן בעצמו רק מהשושבינן וכיו"ב.

ז. רמ"א: ואין לעדים לחתום הכתובה קודם שקיבל החתן קנין לפניהם, ע"כ. ע' ד"מ מבואר הטעם משום מיחזי כשיקרא והטעם דיש מקילין שהביא הרמ"א בסמוך מבואר שם משום דעסוקין באותו ענין ועיו"ש. אמנם הבי"ש ביאר בד"א וז"ל, עתוס' פ"ב דגיטין והג"מ כתובה הנכתבת ביום ונחתם בלילה כשר אבל ת"כ פסול והיכא דקנו מיניה ליכא למיחש למידי, עכ"ל. מבואר דהחשש הוא מדין מוקדם.

ונתתיק הסוגיא דגיטין דף י"ח, דאיתא התם אמר שמואל כתובה כמעשה ב"ד דמיא מה מעב"ד נכתבין ביום ונחתמין בלילה אף כתובה נכתבת ביום ונחתמת בלילה, כותובתיה דרבי חייא בר רב איכתוב ביום ואיחתום בלילה הוה רב התם ולא אמר להו ולא מידי לימא כשמואל ס"ל עסוקין באותו ענין הוה כו', וברא"ש ור"ן כתבו דמסתמא הילכתא כשמואל אבל הרי"ף ובעל העיטור פסקו דלא כשמואל ור"ן דייק כן גם מרמב"ם עיי"ש וכיאר שם טעמם, וע' ברש"י ותוס' רי"ד ובשאר דאיירי הכא שהחופה היתה

דלא למד כן, שהרי אין העיכוב מצד הכתובה וגם הח"מ ס"ק ו' השתמש להלכה כסברא זו [ומשום זה נשאר המל"מ בצ"ע ע"ד הרמ"א] וא"כ צ"ע הסברא מ"ט ל"מ הפיצינו וכדו'. ר"ל דכוונת חז"ל בתקנת מורה הכתובה וכמה שאמרו שלא יהא קלה בעיניו להוציאה הוא כדי ליחדם וכעין שכו' החזו"א בשם הרמב"ם "שאין רצון התורה אלא בשלות ובטחון האישות ביניהן" וע"כ שום מונע אחר המעכבו מלגרש אינו בכלל תקנת כתובה כפיצינו ומכרה כתו' וכ' שם הקונה או שבועה. ובדיניו של הרמ"א דכשמעוכב מצד חרם ר"ג הוה ג"כ כדי לאגד שלא יתן עיניו באחרת, וכמו הלאו דלא יוכל לשלחה כ"י הוא מדין ולו תהיה לאשה. [רבינו גרשון מאור הגולה תיקן להשוות כח האשה לכח האיש. וקודם תקנתו מה"ח אדם מגרש אשתו בע"כ ולפיכך תיקנו כתובה שלא יהיה מנהגו מנהג הפקר וכמבואר ברמב"ם ריש הל' אישות קודם מתן תורה וכו' עיי"ש ואינו יכול לתקן זאת שלא יהיה מנהגו הפקר כזה שיתחייב עצמו בדבר אחר אבל אחר תקנת ר"ג לא הוי מנהג הפקר כלל כיון דכה האשה בהפקעת האישות כמו כח האיש ואינו צריך להתחייב בכתובה כדי שלא יהא נקרא מנהג הפקר ודיו שחייב כתובה מחמת תק' חז"ל שלא רצו לעקרו, ולא פלוג וכן הא דאנוס חייב להיות עם אנוסתו ואינו יכול לגרשה ג"כ הגדר כן].

יג. ב"ש ס"ק ד'. סברת הבי"ד דקנין עדיף מהתפסה מדלא מפיקע תקנת שב"ש, וסברת הבי"ח דהתפסה עדיף דיש יותר ס"ד והחשש דקלה בעיניו להוציאה בהתפסת מטלטלין אינו בהתפסה לפי שעה וכעין שכו' הח"מ ס"ק י"ב.

יד. מחבר סעיף ב': "אם א"י לכתוב לה וכו' יכול ליתן לה מטלטלין כנגד כתובתה ויקבל עליו אחריות אם יאבדו או יוולו ואז מותר לבעול עד שיהיה לו פנאי

כאן הדיוק ממה שלא כתב דאסור להתייחד, ודוק.

ט. בח"מ ס"ק ג' "הבעל נותן שכר הסופר מפני שהוא טובה שלו" ע"כ ומיאן בטעם הט"ז דכתב שהוא דכמו כל שט"ח שצריך הלוח ליתן שכר סופר דהתם שאני דמצד המלוה אינו מכריחו שילוח רק הלוח רוצה א"כ ישלם שכר סופר ג"כ משא"כ כתובה היא תק"ח לא שייך זאת ואעפ"כ הוא נותן כיון דבמציאות אסור לו לשהות עם אשתו הרי זה טובה שלו.

י. ח"מ ס"ק ה"ו. צ"ע בדעת הסמ"ג דמפרש דברי הרמב"ם דמהני קנין רק במקום שאין כותבין כתובה אבל במקום שכותבין אף דקנו מידו לא סמכה דעתה וכו' ומשמע דגם בדיעבד ל"מ. ואח"כ מביא מרדכי בשם הסמ"ג דבשעת הדחק מהני קנין.

יא. ח"מ ס"ק ז' והתנה כו'. נראה דאף אם יש להערב כו', ע"כ. וכ"ה בב"ש, ואנו שוכניו לאורו של ספרי תשובת הרשב"א שהוא מקור דין זה של הרמ"א חזינן דהרשב"א גופא כתב להדיא בתשובה דאף באופן שהבעל יתן פיצוי להע"ק נמי לא מהני דלא מצינו אשה לאחד וכתובתה על אחר עיי"ש והוא בח"ב ס' נ"ח.

יב. ח"מ ס"ק ז': "העמיד לה ערב קבלן וכו' נראה אף אם יש להערב פיצוי מן הבעל נמצא דלא תהא קלה בעיניו להוציאה". היה אפשר לומר דגדר דין זה וכן במכרה כתובתה וכ' שם הקונה המבואר בסעיף ה' הוא משום לא פלוג דתקנו תק' שלא תהא קלה רק ע"י הכתובה אבל פיצוי להערב וכן מכרה כתובתה וכ' שם הקונה אי"ז כתובה משא"כ בלא כ' שם הקונה עדיין הוה הכתובה קיים רק מכרה לאחר. וכן למד המשנה למלך ולפי"ז גם שבועה ל"מ. אך מדברי הרמ"א דכו' דבזמ"ז שאין מגרשין בע"כ אין לחשוש כ"כ משמע

ט"ס ולשעבוד צריך לימלך מודה הכא בכתובה דט"ס. וטעם הדבר הוא דבעלמא ס"ל דלאו ט"ס דאפשר דדעתו היה שלא לשעבד נכסיו, אבל היכא דהצרכו חכמים לכתוב ולשעבד נכסיו והוא כותב כתובה כתקנת חכמים ולא שעבד בה נכסיו אמרי' דט"ס הוא דבכתובה ודאי שרצה לעשות כתיקון חז"ל.

ובזה נתפרש לשון המשנה כ' לה שדה וכו' חייב שהוא תנאי כ"ד דמשמע דהנה תנאי ב"ד דחל מעצמו ולהנ"ל הפי' דתנאי ב"ד שיתחייב א"ע ע"ז ולכן כתב לה ואפי' לא כתב שעבוד נכסים חל לכו"ע מפני שהוא תנאי ב"ד ואמרי' שע"ד כן נתחייב. וזהו ג"כ המשך הגמ' שם דאתאן רק לר"י דס"ל אחריות ט"ס דאי ר"מ הא ס"ל דאחריות לאו ט"ס הוא. וכ"ח כולה ר"מ היא ושאני ליה לר"מ בין כתובה לשטרי ופירש"י דבכתובה אית ליה אחריות ט"ס הוא ואע"ג דבשטרי אמרי' לאו ט"ס הוא בכתובה מודה הואיל דתנאי ב"ד הוא עכ"ל וע"ז מייתי ברייתא דגם בכתובה ס"ל כן. עכ"פ סברת הגמ' לא נדחה.

ועפ"ז אפשר ליישב מילתא דתמיה דאם לומדים משנה הנ"ל דחייב באחריות בתנאי ב"ד אפי' בלא כתב לה כתובה כלל. א"כ הא דקא' שמואל בגיטין י"ח. כתובה כמעשה ב"ד דמיא מה מעשה ב"ד נכתבת ביום ונחתמת בלילה אף כתובה נכתבת ביום ונחתמת בלילה ופירש"י כמעשה ב"ד דמיא דתנאי ב"ד הוא אף כתובה — משעת כתיבה דנכנסה לחופה דקירוב חתנות הוא חייל שעבודא ואע"ג דלא אחתם, וצריכים להבין דמשמע דהחופה היה ביום א"כ מה איכפת לי בזה שחתם בלילה והלא חייב הוא מתנאי ב"ד לגבות ממשעבדי מיום החופה, אך למשנ"ת א"ש דהחופה אינו מחייב אחריות נכסים. אך כשכתב כתובה חל שעבוד אחריות אפי' בלא כ"כ ולא בלבד

לכתוב. ויש לעיין בטעם קבלת אחריות זו האם זה מדין תקנת שמעון כ"ש כתובות פ"ה: המוזכר בח"מ ס"ק ד' דתיקן שיהא כותב כל נכסי אחראין לכתובתה שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, וכן כאן בהתפסת מטלטלין בעינן שלא יעבור על תקנה זו, דאם לא קיבל עליו אין נכסיו אחראין, או דנכסיו משועבדים ואחראין לכתובתה. מכח תנאי ב"ד, ולעצם ההתחייבות א"צ התפסת מטלטלין דאפי' אם לא חייב א"ע חייב מתנאי ב"ד [כתרו נ"א]. ורק משום ס"ד שלא יחא בעילתו ב"ז צריך התחייבותו, והי"ד קבלת אחריות צריך לקבל בפירוש משום סמיכת דעת שלה, ויסוד השאלה הוא האם תיקן שב"ש שיהא תקנת ב"ד כתק' עיקר כתובה שחל אפי' לא קיבל עליו כמו תקן פרקין ומזונות, או דתיקן רק שיכתוב ויקבל ע"ע ולא תקנו שתקנת ב"ד יחול מעצמו רק בתנאים העיקרים של הנשואין.

והנה מלשון הגמ' פ"א: עד שבא שב"ש ותיקן שיהא כותב לה כל נכסי אחראין לכתובתה, משמע דתיקן רק שיכתוב כן, ובלא כתיבתו לא חל שום שעבוד נכסים, [מיהו היכא דכתב לה כתובה ולא כ' לה אחריות אפשר דחל דין אחריות דהוה כאחריות ט"ס]. וכן מוכח קצת מגמ' נ"א. כשמסביר מתני' דכ' לה שדה ק' תחת ר' ולא כ' כל נכסי אחראין חייב שהוא תנאי ב"ד דאזיל לר"י דס"ל אחריות ט"ס, ואם היה דין אחריות מדין תנאי ב"ד או גם ר"מ היה מודה. וכן מוכח קצת מלשון המשנה כתב לה שדה וכו' ולא כ' לה כל נכסי וכו' חייב שהוא תנאי ב"ד. מדשינה משאר בכי דמתני' דקא' לא כתב לה כתובה, לא כ' לה אם חשתבאי אפרקינך וכו' לא כ' לה בנן דכרין וכו' וכאן קא' כתב לה שדה וכו' ולא כ' כל נכסי אלמא דאם לא היה כותב כלל לא היה חייב דמשועבדים ואפשר דאפי' למ"ד דס"ל בעלמא דאחריות לאו

כתב כתו' כלל. וגם בדבר האחרונים מצינו פלוגת', בענין זה דהבית יעקב ריש סימן זה כי בפשיטות דלענין משעבדי לא היה תנאי ב"ד ואי לאו דאחריות ט"ס לא היה גובה. ובהפלא"ה בסימן זה אות' ו' ב' דאנן קי"ל כמתני' דף נ"א דלא מהני מחילה בכתובה ולאחריות כל נכסיו אפי' אם הוא מיוחד לה לעולם וכו' דאינה יכולה למחול וכו' עיי"ש ופלא הוא שלא הביאו דברי הרא"ש הנ"ל. ועיין ג"כ בתשובת הרשב"א ח"ד סי' קפ"ו שהביא כל תנאי הכתובה כסדר מתני' בנערה שחל מצד עצמם ולא הביא זה דאחריות נכסים אף כדלא כתב לה.

ובשיטת הרמב"ם משמע דחל השעבוד אפי' בלא כתב לה כלל שכתב בפט"ו הלכה י': בזה"ל: "ועוד תקנו חכמים שיהיו כל נכסי הבעל אחראין וערבאין לכתובה וכו' וכל שימכור אתר הנשואין מנכסיו וכו' אם ירצה יש לה לטרוף אותן בכתובתה וכו'". עכ"ל וכי"כ בי"ש דף נ"א. וז"ל מהרמב"ם יראה היכא דלא כתב לה כתובה שהיא גובה כתובתה מנכסים משועבדים עכ"ל והק' ע"ז דלא שייך תנאי ב"ד לטרוף ממשעבדי ואין ע"ז תנאי ב"ד רק היכא דכ' כתובה בלי אחריות משום אחריות הרמב"ם, ומסתברא כן, דכן ס"ל לאביו הרא"ש בפרק נערה. אך בשו"ע סי' ק' סעיף ג' כ' בזה"ל אם נמצא קרקע ב"ה גובה ממנה ואם לאו טורפה מקרקע שמכר או שנתן הבעל וכו' עכ"ל ותימה היא דשינה מל' הרמב"ם וטור שכתבו שזה היה מצד תק' חכמים שיהיו כל נכסיו אחראיו. והיה נראה קצת דדוקא בכתב לה בפירוש כן. אך לפי"ז צ"ע מש"כ המחבר סי' ס"ז סעיף י"א בקטן שהשיאו אביו ובא עליה אחר שהגדיל י"ל עיקר כתובה אך אינה גובה העיקר מכת השטר הכתובה אלא מתנאי ב"ד לפיכך אינה גובה אלא מבני חרי ולא ממשעבדי

למ"ד אחריות ט"ס, רק קמ"ל שמוא' הגם דס"ל שמוא' בעצמו בעלמא דבשטר הקנאה אחריות לאו ט"ס ורק במלוה ס"ל דט"ס הוא כבא מציעא י"ד. אבל כתובה הגם דשטר הקנאה הוא כיון דתנאי ב"ד שייחייב א"ע כמשעבדי, הגם דנחתם בלילה מ"מ כיון שכתב הכתובה ביום החופה חל בו ביום חיוב אחריות נכסים דאמר' דדעתו בכתיבתו כדעת ב"ד ועם קנין החופה דקירוב חתנות חל השעבוד, וזהו דחל חיוב אחריות בלא תנאי ב"ד וגם לא כתב כן בפירוש כתב רש"י שם משום דקירוב חתנות גמיר ומשעבד נפשיה וגם קול יוצא שנשאת באותו שעה. ורב ס"ל דכ"ז שלא שעבד נפשיה כפרוש בשטר עם עדים או קנין לא. רק אם עסקים באותו ענין דהוה כאילו חתמו, [ועיין עוד מש"כ בענין זה סי' ס"ז סעיף י"א].

ובאמת בענין אם יש שעבוד נכסים בלי התחייבות בכתובה בסוג' דשב"ש יש ב' נוסחאות, אותו לשון הנ"ל דשב"ש תיקן שיהא כותב כל נכסיו וכו' הוא לשון הכרייתא שם, אבל בגמ' יש מימרא דרב יהודה דשב"ש תיקן שיהיו כל נכסיו אחראין, ומצינו ג"כ פלוג' ראשונים בענין זה דהרא"ש בכתובות פרק נערה סימן ד' דכ' שם דרבינו יונה כ' לפרש הגאונים וז"ל והא דפליגי באחריות ט"ס הוא בכתובה היינו כשנכתבה הנישואין דתקנת שב"ש (אגב משמע דלשון שיהיו כל נכסיו אין סתירה אם התק' הי' שיכתוב ואין ע"ז שעבוד ממילא) שיהו כל הנכסים אחראין וערבאין לכתובה בנשואין תיקן בזה נחלקו ר"מ ורבנן, רבנן סברי כיון שתיקן שב"ש שיהא כותב לה כל נכסיו וכו' אע"פ שלא כתב כמאן דכתב דמי, ור"מ סבר נהו דתיקן לכתוב אם לא כתב לא אמרי' ט"ס הוא עכ"ל ומוכח בפירוש כנ"ל. אך הרא"ש נקט בפשטות שם דגביא ממשעבדי בתנאי ב"ד אף כדלא כתב לה ומהמשך דבריו משמע אף דלא

דחייב מתנאי ב"ד וצריך לחוש לס"ד שלא יהא בעילתו ביז, ה"ה לאחריות דהוה ג"כ שלא יהא קלה בעיניו וחל מתנאי ב"ד צריך לחוש לס"ד ופלוג' דר"י וחכמים כמה צריכים לחוש לס"ד.

ונראה דשיטת התוס' הוא דאין חל מתנאי ב"ד וצריך לקבל מעצמו מדכ' פ"א: ד"ה התם דמשמע מריש אע"פ דבאשתו כשמיחד לה מטלטלין סתמא אין אחריותו עליו וכו' גבי אין עושין כתובת אשה מטלטלין בשלא קיבל עליו אחריות וכ"מ ממש"כ צ. ד"ה ל"ש גבי קטן שהגדיל דאין גובה ממשעבדי דמוקדם הוא, א"כ קבלת אחריות בסוג' הוא מעיקר הדין, ולכן הק' אין רבי אמי התפיס מטלטלין ותירצו דקיבל עליו אחריות. ואפשר דהוה ג"כ שיטת השו"ע כנ"ל דליכא אחריות מתנאי ב"ד. רק בדכתב כתובה מדין אחריות ט"ס, כנראה מל' בס"י ק' ולכן כ' יכול ליתן לה מטלטלין כנגד כתו' ויקבל עליו אחריות אם יאבדו או יזולו, אבל בסעיף א' כ' אלא צריך שיכתוב לה שטר ע"ש דמי הכתובה ויהיו כל נכסיו משנעבדים לה, ולא כ' דיקבל או יכתוב אחריות, רק משמע דממילא חל מדכ' לה כתו' וחל מדין אחריות ט"ס וזהו בזה מהני רק עד שיהא לו פנאי לכתוב ולא אלעולם מדקיבל אחריות וכ"מ מחוס' שם עיין בביאור הגר"א אות י"ב דמשמע דס"ל דגם זה חסר קצת בתק' שב"ש מדיכול לומר לה שלי כתובתיך ודאין אבל הרמב"ם ס"ל דבין כך חל השעבוד מתנאי ב"ד ורק משום ס"ד בעינין קבלת אחריות, ע"ז יש סברא דאם זה רק מדין ס"ד בשעה קלה כזו אינה חוששת שיאבד או יזול, וכמש"כ הח"מ וב"ש. וכן בטור לא כ' דין זה דיקבל אחריות וכנ"ל דס"ל כהרמב"ם וכדעת אביו כדמשמע בס"י ק', וכ"כ הטור בפירוש בס' נ"ה דגובה ממשעבדי אע"פ שלא כ' לה כתובה ובוזה אבשר לפרש

שנמכרו בקטנותו, משמע הא מגדלותו גובה מכת תנאי ב"ד בלא שטר, וגם בטור כ"כ ולהנ"ל הטור לשיטתו וכשיטת הרא"ש, אך בב"ח רצה למחוק שני תיבות אלו שנמכרו בקטנותו וטעה הסופר ודחוק לו' דגם בדברי המחבר טעה וכ"מ מב"ח שם. ובלא"ה צריכים ליישב המתברר לפ"ד הבית יעקב שראה ג"כ אותו הסעיף.

ולהרמב"ם ורא"ש דחל שעבוד נכסים מתנאי ב"ד צ"ל דלמדו זה ממתני' נ"א. בלא כ' כל נכסי אחראין חייב שהוא תנאי ב"ד. שהוה תנאי ב"ד וכשאר תנאים הנאמרים שם דחל מעצמו. והא דתנאי מתנאי כ' לה שדה וכו' ולא קא' כשאר התנאים לא כתב לה צ"ל כמש"כ התור"ד שם דמתני' תרתי קמ"ל חדא כנ"ל שהוא תנאי ב"ד, ועוד דאפי' ככה"ג דאוקיר לה שדה של ק' למאתיים אע"פ"כ לא מהני וצ"ע כוונת הגמ' לענין אחריות ט"ס.

והנה בגמ' נ"ו: אין עושין כתובת אשה מטלטלין מפני תיקון העולם במד"א שלא קיבל עליה אחריות אבל קיבל עליו אחריות (פרש"י אם אבדו) עושין ורבי יוסי סבר דעדיין יש חשש דלמא פחתי, ומשמע דאם יקבל עליו אחריות גם על זולא גם רבי יוסי מודה וכ"מ בתו' שם. לפי השיטות דאין אחריות מתנאי ב"ד. קבלת אחריות זו הוא מעיקר הדין דבלא זה לא יהא אחריות נכסים ועובר על תקנת שב"ש. ולפ"ז אפשר לפרש אין עושין כתובת אשה מטלטלין מפני תיקון העולם היינו שלא יאמר שלי כתו' ודאי וכ"ש הכא אם יאבד או יפחת דיהיה קל בעיניו להוציאה ועי' תוד"ה אבל קיבל, והמהרש"א הק' זה ל"ל טעם דתיקון העולם, ומצאתי ג"כ בב"י דמפרש כן הגמ' לפי דברי התוס' עי"ש. אבל להרמב"ם ורא"ש דיש אחריות נכסים בלא"ה צ"ל דקבלת אחריות זו אינו אלא משום סמיכת דעתה. וכמו דעיקר הכתו'

א"א לגבות משאר נכסים גיטין מ"א].
 אבל במטלטלין אפי' נתרצית ל"מ.

פז. מחבר: "ויקבל עליו אחריות",
 ויל"ע באם לא יקבל אחריות האם בעילתו
 ב"ז, ובפשטות נראה דזה תלוי באם
 שעבוד אחריות נכסים היה תנאי ב"ד גם
 בלא קבלתו וכנ"ל אות י"ד. אם תקנו
 חכמים כ"כ דחל גם בלא קבלתו אפשר
 דהוה דומה לעיקר כתובה דאם חסר ע"ז
 ס"ד הגם דבאמת יש לה הוה ב"ז, אך אם
 צריך קבלתו אז לא תקנו כ"כ דבלא זה
 הוה ב"ז, וכן משמע מדברי הבית יעקב
 ריש סימן זה דאין בעילתו ב"ז כיון דאין
 ע"ז תנאי ב"ד ועיין חזו"א סימן ס"ה ס"ק
 י' דנשא סתם נכסיו משועבדין מתקנת
 חכמים, אמר שאינו משעבד אין נכסיו
 משועבד ובעילתו ב"ז. אך יש סברה לומר
 דיש ב"ז הגם דאין ע"ז תנאי ב"ד, דהטעם
 דב"ז כשאין ס"ד על עיקר כתובה מדקלה
 בעיניו להוציאה, א"כ כיון דתקנת אחריות
 הוה ג"כ שלא תהא קלה בעיניו להוציאה
 יש גם על זה דין ס"ד ואם לא ב"ז.

ועיין הגה"ה נ"א על מתני' דכתב לה
 שדה שוה ק' תחת ר' וז"ל ואפשר
 דבעילתו הוי ב"ז משום דלא סמכא דעתה
 עד שיכתוב או עד שייחד לה מטלטלי
 כדאי' בפ"ק עכ"ל ובפשיטות נראה
 דכוונתו הוא על מנה בתרא, דעל ק' קמא
 דכבר יחד לה קרקע ועדיין חסר ע"ז ס"ד
 דאחריות מאי אולמיה בזה שיתפיס
 מטלטלין ולא יקבל אחריות וכי זה עדיף
 מקרקע בלא אחריות, רק ע"ז אין דין
 דס"ד רק על ק' בתרא דקיבלה עליה שדה
 שוה ק' כאילו שוה ר' ואעפ"כ גובה עוד
 ק' ע"ז נסתפק עם ב"ז. ולפי"ז משמע דעל
 דין דאחריות אין ב"ז.

כנת הח"מ דכ' דאין האשה יכולה לקבל
 המטלטלין על אחריות שלה ומביא רא'י
 כי היכא דקי"ל בכל אשה אם התפיסה
 צררי ונאבדו נאבדו לו כדאי' ר"פ אע"פ
 אם כוונתו על הגמ' דאין עושין כתר' אשה
 מטלטלין ודאי היינו כנ"ל דצריך לקבל
 רק אפי' אם כוונתו בדרך ג"ה וכו' ולכו'
 כוונתו בדרך ג"ה. מטלטלין וליתנהו
 בעינייהו בלא שבועה, הגם דהתפיס מ"מ
 חייב ליתן לה אחרת, ואם יש דין שעבוד
 בלא קבלתו והדין כאן הוא רק משום ס"ד
 מה ראה שם בגמ' דצריך לקבל עליו ולא
 היא עליה משום ס"ד, וכנ"ל א"ש
 דמשמע שם דא"י להתפיס צררי רק צריך
 שיקבל ע"ע על כל נכסיו.

פז. במחבר: "יכול ליתן לה מטלטלין
 וכו' ויקבל עליו אחריות", ופשוטו הטעם
 דכ' מטלטלין דוקא ולא קרקע, היא משום
 דבמטלטלין יש יותר סמיכת דעת
 מדאוחזת בידה משא"כ בקרקע, אבל
 משמע דטעם דכ' מטלטלין, דבמיחיד
 קרקע אפשר דא"צ לקבל אחריות, וכ"מ
 מתור"ה אבל נו: דכ' דכל הטעם דבעינן
 קבלת אחריות דבזה יכול להנות מן
 המטלטלין ולא יאמר טלי כתובתיך ודאי,
 והיינו טעמא בכתב שדה שוה ק' תחת ר'
 שיכול לייחד שדה לכתובתה בלא שום
 אחריות דכיון שי"ל הנאת אכילת פירות
 ודאי לא יאמר לה עכ"ל וכ"מ בחסדי דוד
 על תוספתא אין עושין כתר' אשה
 מטלטלין מפני תיקון העולם דלאחר תק'
 שבי"ש גם קרקע איו מייחדין ולא רק
 מטלטלין וכו' דבקרקע אם נתרצית ועשה
 לה אפותיקי מהני אפי' אינו מקבל
 אחריות אשאר נכסי נולפי רשב"ג ככה"ג

הערות וביאורים בשולחן ערוך חושן משפט

סימן ח'

דיין המתמנה בשביל כסף

ב. ובעיקר סברת הב"ח שמחלק בין דיין שנתן כסף כדי למנותו שעוברין אף כשהוא ת"ח לבין מי שנתמנה מחמת עשרו, אף ששניהם נלמדים מפסוק אחד.

נראה דעיקר גדר האיסור הוא המינוי שנעשה רק משום כסף וזהב, ולכן כשמינוי ת"ח בשביל עשרו נמצא דבעצם רצו למנותו כדין משום חכמתו, רק הטעם שביירו והעדיפו ת"ח זה יותר משאר ת"ח הוא משום עושרו, ולכן אין עוברין, אבל כשנותן כסף כדי שימנהו אף אם הוא ת"ח נהי דהמנים לא עשו איסור בזה שהרי סוף סוף מינהו גם משום שהוא ת"ח אפ"ה הדיין עשה עצמו אלהי כסף דמולוץ בו משום שמצד עצמו בא להתמנות ע"י כסף.

ולפי"ז יל"ע בעיר שהיו מסופקים בין ב' רבנים מי למנות האם עוברים באיסור דאלהי כסף כשאמרו שמי שיתן יותר כסף יהיה לרב דהרי סוף סוף אפי' נתן כסף מ"מ בלי"ז היו רוצים למנותו.

ג. יל"ע בדין שנתמנה בשביל כסף וזהב האם מינויו בטל לגמרי או שיש רק איסור בהמינוי, ולכא"ו לפי מה שדמיוהו הפוסקים לע"ז, וכמבואר דמטעם זה מותר להתלוץ הגם דכל ליצנותא אסורא, כמ"ש בנתיבות, ובפ"ת מב"א לגבי דברים אחרים דהוה כע"ז, וא"כ נראה שאין המינוי חל כלל, אכן יש לעיין מזה דקא' שאסור לעמוד מפניו ואם אין המינוי חל מה קמ"ל דמה"ת צריך לעמוד בפניו, מיהו י"ל דמאחר דהרב"ם בהל' ט' איירי בכל הנותן כסף כדי שימנהו וקאי גם את"ח וכנ"ל בבית", א"כ י"ל נהי דאין המינוי חל מיהו מהו דתימא דס"ס יעמוד ימפניו ויכבדהו משום שהוא ת"ח קמ"ל דלא, דנעשה בזה רשע.

א. הב"ח מדייק מלשון הרמב"ם דיש ב' אופנים שעוברים בהם על האיסור, הא' כשנתמנה משום עושרו בלבד דהיינו שאינו ת"ח ורק מחמת העשירות מינהו ולכן אם הוא ג"כ ת"ח אין עוברין, והב' אם נתן כסף כדי שימנהו וזה אסור אפי' הוא ת"ח וכלשון הרמב"ם: "כל דיין שנתן ממון, וכ"מ מסידור ההלכות במי' דבהל' ח' מיירי כל ההלכה ממינוי דיין שאינו הגון ובס"ד כ' וכן אמרו חכמים לא תעשון וכו' זה דיין שימנהו בשביל עשרו בלבד, ואח"כ בהל' ל' כ' כל דיין שנתן וכו', ומדחילקם לשנים ש"מ דתרי מילי נניהו, ואמנם סיים הב"ח דמלשון הטור משמע שאין עוברין על האיסור כשנתמנה בשביל עשרו ואפי' אם הוא ע"ה, ולפי"ז מהמחבר שנקט כלשון הטור ולא כלשון הרמב"ם נמי מוכח דלא ס"ל כלל להך איסורא.

ולפי"ז צע"ק על הבאר הגולה (וקצוה"ח) שהביאו את מש"כ הב"ח דעוברין כשנתמנה בשביל עשרו רק אם אינו ת"ח דהרי לפי המחבר אין עוברין באיסור זה גם כשהוא ע"ה, וי"ל לבאה"ג דאפשר דהמחבר לא נחית לחלק בין מי' להטור, או דס"ל ג"כ אותו חילוק לפי הטור או דביסוד החילוק חלוק על הב"ח וס"ל דכל האיסור הוא בין במינוהו בשביל עשרו בין נתן כסף כדי למנותו הוא רק אם הוא ע"ה, וכן ס"ל הבית אפרים הנדפס בספר הזיכרון אבן ציון, וכ"מ ממשהרש"א סנהדרין ז: וכ"מ קצת מתוס' יבמות ס"א. כדלקמן, אבל מקצוה"ח משמע דס"ל כהב"ח.

מההיא דריב"ג ושם נתנה ארוסתו מכספה.

באיסור מינוי דיין שאינו ראוי

סעיף א. כ"ל המעמיד דיין שאינו הגון ואינו חכם בחכמת התורה ואינו ראוי להיות דיין אע"פ שהוא כולו מחמדים ויש בו טובות אחרות הרי זה שהעמידו עובר בל"ת.

והנה הסמ"ע פשיטא לי' דלאו זה עובר אף הממנה דיין שאינו הגון במדות טובות והוא חכם בחכמת התורה ע"ש, אמנם הב"ח מסתפק בזה וס"ל דאפשר דאינו עובר אלא כשאינו ת"ח אבל אם הוא ת"ח אינו עובר אף שאין בו מדות אחרות הצריכים לדיין ע"ש, וכ"כ המהרי"ק סי' קצ"ו והלח"מ דאינו עובר אלא כשאינו ת"ח, ואפשר דמחלוקתם תלוי' בפירוש הלאו דלא תכירו, דהנה בסנהדרין דף ז': דרשינן מפסוק זה אזהרה על הדיין שלא יכיר פני אוהבו בדין שעי"ז מתקלקל הדין, ונמצא לפי"ז דהא דילפינן מיניה נמי אזהרה על הממנה שלא יעמיד את קרובו ואוהבו לדיין היינו ג"כ כדי שלא יתקלקל הדין על ידו, ולפי"ז אפשר לומר דאינו עובר אלא כשממנה דיין שאינו ת"ח ומשום שעי"ז יתקלקל הדין משא"כ כשממנה דיין שהוא ת"ח אף שאין בו מדות אחרות שהרי אין מתקלקל הדין על ידו (ועי' בברכ"י), אמנם למש"כ הלבוש דהאי לא חכירו ע"כ לא מיירי בדיין עצמו דהא בפרשת מינוי הדיינים כתיב ועוד שכבר נאמרו כמה לאוין ואזהרות ע"ז וכו' אלא קאי רק אסנהדרין או מלך או ריש גלותא או בכל מי שיש כח בידו למנות דיינים שלא יכיר פני אדם וכו', והיינו דס"ל שהוא איסור מיוחד שלא למנות דיינים שאינם ראויים, א"כ אפשר דכל הממנה את מי שאינו ראוי לדיין ואפילו שחסר לו רק אחת מהמדות הנצרכות לדיין עובר על לאו זה ודו"ק.

מיהו נראה דדיין שמנוהו משום עושרו והוא ע"ה שמכח מצות מינוי דיינים א"א למנותו מדהוא לא דיין והוא כמינוי אשה וכל התוקף שלו הוא רק בקיבלו עליהו ואעפ"כ יש איסור למנותו בשביל עושרו במקום ת"ח א"כ י"ל דס"ס המינוי חל מאחר שקיבלוהו עליהו, משא"כ ת"ח שמנוהו לאחר שנתן כסף בלא קיבלו עליהו אה"נ אין המינוי חל, ואפשר דזו היא כוונת הרמ"א במה שמסיים על דין זה ועי' ס"ס ג' דשם מיירי במינוי הנעשה ע"י המלך דאפי' אם ל"מ מ"מ אם קיבלו עליהם בני העיר אפי' שלא ברצונם מהני, ומינוי המלך בדרך כלל הוא בכסף, עי' מהרש"א ז"ל.

ויש להעיר מהב"ח שמדמה מינוי דיין ע"פ כסף למינוי כ"ג ע"פ כסף והא דהיי' למינוי דין קשר רשעים הוא מדין אלהי כסף, ושם מינויו חל וכדמוכח מדהביאה המשנה ביבמות ס"א מעשה דר"י ב"ג דמינו אותו לכה"ג ואח"כ כנס אלמנה שקידשה קדם לכן והמשנה מביא מזה רא"י דמותר לכ"ג לעשות כן וצ"ע.

ד. כ' הב"ח דאפי' דיין שאין גדול כמותו אם נתן כסף למנותו הוא בכלל אלהי כסף, ובפ"ת הביא בשם שו"ת ח"ס דמת"י יומא י"ח. דשם היו גדולים ממנו לכן ה"י קשר רשעים, משמע דאם אין גדול כמותו אין איסור ודלא כב"ח, ובאמת בתו"י יבמות ס"א. כ' לתרץ הקושי' דב"ב מוכח דריב"ג ה"י צדיק מרתקן תקנתו ותירצו שאי"ז אותו ריב"ג דהוא ה"י צדיק משא"כ משמע דלא ה"י צדיק כל עיקר אבל אם ה"י ראוי אפי' היו גדולים ממנו לא ה"י איסור, וכן העלה האלפי מנשה והבית אפרים וכדמשמעות המהרש"א ז"ל.

ה. לפי הב"ח נמצא דמינוי הנעשה ע"י שילום כסף אפי' הוא ת"ח הוא בכלל אלהי כסף, לאו דוקא אם הוא נותן רק ה"ה אם אחרים נתנו כדי למנותו מדהביא

מדות וכו' לפי שנמצא מזכה את החייב", ומשמע מיניה דכל האיסור הוא רק במינוי דיין שאינו ת"ח אף שיש בו מדות טובות עיי"ש, וכידוע שבדרך כלל תפס החנוך את שיטת הרמב"ם, וכן משמע מלשון החינוך והרמב"ם במנינם שכתבו "שלא להעמיד דיין שלא למד חכמת התורה".

וכ"מ מסיום דבריהם שכ' והעובר ע"ז ומינה דיין שאינו חכם וכו' וענשו גדול מאוד שכל עונש דיני שקר שירון אותו דיין מחסרון ידיעתו תלוי עליו כי הוא הגורם, מכל זה מוכח שהאיסור לדעת הר"ם הוא רק על מינוי דיין שאינו ת"ח ודלא כהב"ח.

אמנם צע"ק ממש"כ: מדינה כגון מה שאמרו ז"ל שכשם שצריך שראוי להיות הדיין יודע דיני התורה כמו"כ צריך להיות בעל מדות ואדם כשר וכו' ע"כ.

והנה רש"י בחומש על הפסוק בפרשת שופטים דלא תכיר פנים (שהוא בפרשת מינוי הדיינים) מביא הדרשה דאף בשעת הטענות אזהרה לדיין שלא יא רך לזה וקשה לזה אחד עומד ואחד יושב, ולכאורה ראוי ה"ל יותר לדרוש האזהרה על הממנה את הדיין שאינו הגון כאן בפר' שופטים שהיא פרשת מינוי הדיינים ועל הפסוק דפרשת דברים לדרוש הדרשה דרד"ש הכא דאף בשעת הטענות לא יכיר פנים.

ונראה לתרץ עפ"מש"כ הסמ"ע נס"י י"ב ס"ק ב' שהאיסור דלא תגורו נאמר רק אשעת גמ"ד ומשום דכתוב בו משפט ומשפט היינו גמ"ד עיי"ש, ומה"ט מאחר דבפרשת דברים כתיב לא תכירו פנים ב"משפט" וע"כ לא מצי רש"י לאתויי עלה הדרשה דאף בשעת הטענות לא יכיר פנים, ומפרשו שהוא איסור על הממנה דיין שאינו הגון שעיי"ז יתקלקל הדין שהוא כולל הגמ"ד ולכן עובר גם הממנה אבל במקרא דשופטים שכתוב בו "לא

והנה בעיקר מש"כ הלבוש להוכיח דע"כ הפסוק איירי במי שממנה דיינים ולא בדיין עצמו ממה שכתוב בפרשת מינוי דיינים צ"ע, דהא מקור הדברים הוא בספרי ושם דרוש המקרא הכתוב בפר' דברים ולא את הנאמר בפרשת מינוי הדיינים שהוא בפר' שופטים, ועוד דבפרשת שופטים כתיב "לא תכיר פנים" ואנן דרשינן מ"לא תכירו פנים במשפט", וראיתי בספרי פרשת שופטים שדרשו על הפסוק לא תכיר פנים כזה"ל: "לא תטה משפט" בממון "לא תכיר פנים" בדין, ד"א זה מינוי הדיינים שהלא כבר נאמר "ושפטתם צדק לא תטה משפט", וכו' עיי"ש, הרי שהפ"י הב' בספרי הוא ממש כדברי הלבוש, נמצא שב' הפ"י הג"ל תלויים בב' דרשות הספרי, [אמנם קשה דבכבוש דריש ליה מפסוק לא תכירו פנים במשפט ובפר' שופטים כתיב לא תכיר פנים וצ"ע].

כתב הרמב"ם [פ"ג מהל' סנהדרין ה"ח:] "כל סנהדרין או מלך או ר"ג שהעמידו להן לישראל דיין שאינו הגון ואינו חכם כחכמת התורה וראוי להיות דיין וכו' אמרו חכמים שמה תאמר איש פלוני נאה וכו' נמצא מזכה את החייב ומחייב את הזכאי לא מפני שהוא רשע אלא מפני שאינו יודע".

ודייק הב"ח ממה דכתב הר"ם שאינו הגון ואינו חכם וכו' דיש ג' פסולים, ומשמע דעובר גם על מנוי דיין שאינו הגון אפי' אם הוא ת"ח עיי"ש, ואמנם יש להעיר דמש"כ "נמצא מזכה את החייב" ה"ל משמע וכל האיסור הוא מפני שמעוות הדין, ולפי"ז בת"ח אף שאינו הגון אינו עובר דמ"מ אינו מקלקל הדין, וכן מורה לשון החינוך (במצוה תי"ד) שכתב: "שנמנע ב"ד הגדול או ראש הגלות שלא יעמיד דיין לשפוט את העם שלא למד חכמת התורה וביאור משפטיה הישירים והצדיקים ואפי' ה"ל בו כמה

מה שציער את השליח ב"ד, והבי"א כנראה נקט ג"כ כפי' התוס' ולכן לא סמך על סוגיא זו, ולא למד דין נדוי רק מסוגיא דבי"ק, ולפירושו השני נקט דליכא כלל דין נדוי וסוגיא דבי"ק הוא במבזה ב"ד או מסרב].

הטור באה"ע [סי' קל"ד] כתב שהמוסר מודעא אגיטא משמתין אותו, ותמה עליו הבי"א דהא בגמ' (קדושין י"ב:) לא אמרו אלא דמנדינן ליה ומנ"ל דמשמתין ליה דעדיפא מנגידא, והניח בצ"ע, ובשו"ע שם סי' כתב דמכין אותו מכת מרדות, וברמ"א שם איתא דמשמתין ליה, ובביהגור"א אות י"ז כתב דמקור הרמ"א הוא בטור, ומקורו של הטור נראה שהוא מסוגיא דפ' עשרה יוחסין הג"ל דמשמע דהרשות ביד ב"ד לעשות כרצונם ולבחור בנדוי או בהכאה, ולא ג"ל לפרש כפי' התוס' הג"ל, עיי"ש, ודבריו מתאימין ליברי הדרישה והט"ז כאן, [והט"ז שם פירש בד"א דהטור איירי בדין כפייה לגרש כהן דבזה ודאי הרשות בידם לעשות מה שבידם].

ואכן הבי"א שציין כאן שהמקור לדין נדוי רק מההיא דבי"ק ולא מפ' עשרה יוחסין, ומשום דפי' שם כפירוש התוס' שפיר תמה על הטור באה"ע דמנ"ל שיכולים לנדות.

בפ"ת סק"ו: הביא מתשו' שבות יעקב (ח"א סי' ק"פ) שכ' וע"ד שהשליח ב"ד אינו רוצה לדון בפני ב"ד זה רק לפני ב"ד גדול שבעיר נראה פשוט כיון שנעשה הדבר בפני דיינים אלו אי"י לומר לדון לפני ב"ד אחר וכמ"ש בח"מ סי' רנ"א.

וגופא דעובדא התם הוי בשליח ב"ד שהכה בע"ד לפני ב"ד, ותובעו בע"ד לדין והשליח ב"ד רוצה לדון בפני ב"ד אחר, וכתב שא"י לומר כן וכמוש"כ התוס' פ' יש נוחלין (ק"י): ד"ה אורעה וכו' דאותן הדיינים העומדים שם בשעת

הכיר פנים" גרידא שפיר מצי רש"י להביא הדרשה דלא יכיר בשעת הטענות.

סעיף ד'. "כיון שנתמנה אדם פרנס על הציבור אסור לו לעשות מלאכה בפני שלשה".

ובישועות ישראל מביא ראי' מהגמ' פרק עשרה יוחסין [קדושין דף ע' ע"א] דאפי' מלאכת מצוה אסור לו לעשות בפני שלשה, דשם עשה ר"נ מעקה דהוא מצוה ע"כ, ולדעת הרבה אחרונים אין איסור במלאכת מצוה, ולדעתם צריך לומר בגמ' בקידושין הג"ל שאפשר שעשה המעקה במקום שהיה פטור בו מן הדין מעשית מעקה וכגון שהיה גג פחות מארבע אמות וכדומה, ודו"ק.

ועוד אפשר לומר שזו היא התשובה שהשיב לו רב נחמן פורתא דגונדריא וכו' דיותר לו לעשותו כיון שהוא דבר מצוה, וכ"כ שם בהגהות הדר"ל עיי"ש, ועי' במאירי שם שכתב ומכל מקום עשית מלאכה מועטת בביתו במקום מצוה כגון מעקה וכיוצא בו רשאי וע' שו"ת חוות יאיר תשובה ר"ה.

סעיף ה'. "והמצערו יש רשות לכ"ד להכותו" כו', ע' בב"י שביאר דברי הרמב"ם בכ' אופנים הא' דיש בידם רשות גם להכות לבר מהנדוי, והב' דאין בידם רק להכות, ומאחר שכאן העתיק ל' הטור שא"י להתפרש כאופן הב', נראה דנקט להלכה כפי' הא', [וע' פרישה דגם אופן הא' קשה להתפרש בדברי הטור].

ובדרישה ובט"ז הביאו הסוגיא דפ' עשרה יוחסין דמבואר שם דאף דבעלמא רק מנגיד למאן דמצער שליחא דרבנן מ"מ יש כח ביד ב"ד לנדות במקום הנגידא והכל לפי ראות עיני הדיין, וע' בב"ח שהביא ג"כ לסוגיא זו אלא דפירשה כפי' התוס' שם דמה שנידוהו הוא משום שביזה את הדיין בעצמו, והדרישה והט"ז פירשו הסוגיא כפשטה שנידוהו על

במתנת ש"מ נחלקו התוס' ור"י אם חשיב כנחלה לענין זה.

ושר"מ בישועות ישראל סי' י"ד בעי"מ סק"ה שתמה גי"כ ע"ד השבו"י, דלא נאמר דין זה רק גבי שכ"מ, והוא ז"ל ביאר שטעם הדבר הוא דדוקא גבי שכ"מ אמרינן דמסתמא רצה שאלו יהיו הדיינים והיו כהתנה בפירוש שנותן ע"מ שיהו אלו דיינים, עיי"ש, ולענ"ד זה אינו דהא מפורש כדברי התוס' דדין משונה הוא, ולא מחמת אומדנא וביותר מבואר הדבר בלשון רבינו יונה שדן לענין מתנת שכ"מ מדין כל תקון כעין דא"ו תקון, וא"י הוי מהני בנחלה משום אומדנא הוא לא ה"י שייך לדון מכח סברא זו, א"ע"כ דגוה"כ הוא גבי נחלה וכדמשמע בדברי הראשונים וכמ"ש, [וע"ע בתשו' נוב"י"ק אה"ע סי' נ"ח ד"ה ואמנם, דמפורש כמוש"כ].

סימן ט'

סעיף א. יוחייב להחזיר השוחד כשיתבענו הנותן

ומקורו בדברי הרמב"ם פכ"ג מסנהדרין ה"א, וכ"י הב"ח ריש סי' ט' דטעמא דמילתא משום דכל מילתא דאמר רחמנא ל"ת א"ע לא מהני, והנה אי משום הא לכא"ו לא מסתבר שיחול עליו חיוב תשלומין אלא סגי לומר שכל זמן שהשוחד בעין אמר' דעדיין לא קנאו הדיין משום דא"ע לא מהני, ואפשר דאם נאבד שלא בפשיעתו פטור מלשלם, ומיהו י"ל דמאתר שהשוחד נשאר בבעלותו של הנותן שוב נעשה הדיין כשומר ע"ז ומתחייב בשמירתה ואונסיה, ועי' באמרי בינה סי' ט"ז.

האחר' ביארו שלפיכך אין לוקן על הלאו של לא תקח שוחד וכדמשמע ברמב"ם, משום דהוי לאו הניתן לתשלומין מכיון דחייב להחזירו.

צוואה עושין דין ולא מצי האי למימר אינו רוצה לדון לפניכם אלא לפני ב"ד הגדול או לפני ב"ד שבעירכם, וכ"כ הרא"ש וכ"פ בטור וש"ע חר"מ סי' רנ"ג, וה"ה בנידון דין, עיי"ש.

ודבריו תמהין לכא"ו, דהא התם גבי נחלות ילפינן מקרא דכתיב חקת משפט שאורעה כל הפרשה להיות דין, וגוה"כ הוא דהוי כאלו צוה מתחלה שיהא אלו ב"ד לענין ירושה זו, וכמפורש שם בתוס' בסוף דבריהם דמשו"ה בעי קרא לפסול לילה דס"ד כיון דמשונה משאר דינים שדנין בע"כ הו"א דדנין אפי' בלילה.

ועיי"ש בתוס' שכתבו דע"כ לא איירי במתנת שכ"מ דהא לא קני רק מדרבנן, אלא מיירי כשקונה בקנין גמור במתנת בריא מעכשיו אם ימות וקרי לה נחלה לפי שהיא כעין נחלה שאינו קונה אלא לאחר מיתה, ולר' יוחנן בן ברוקה א"ש אפי' בלא קנין דאמר במתני' אם אמר על מי שראוי ליורשו דבריו קיימין מן התורה, ובשטמ"ק הביא מרבינו יונה החולק ע"ד התוס' וס"ל דבמתנת בריא אף במעכשיו אם ימות לא הוי נחלה, אלא קאי אליבא דר"י בן ברוקה, וסיים שם רבינו יונה והביאו הרא"ש בפסקיו דמ"מ במתנת ש"מ כירושא שוויה רבנן וכל דתקון כעין דאורייתא תקון ויש לו דין נחלה, דג' העומדין שם נעשים דיינים [ועי' בטור שם ובנו"כ דמבואר שיטת הג"ל].

וז"ל רש"י [סנהדרין ל"ד ע"ב] ד"ה להיות דין, דמשמע הפלת נחלות דין קצוב הוא בשעת המיתה הכל כמו שאמר המת ואין הדבר צריך דיינין אלא כל אחד מיורשיו יחזקוהו שומעי הצוואה בשלו, ועי' נמו"י שם.

והעולה מדבריהם עכ"פ דדוקא בנחלה חידשה תורה דין זה, אלא שנחלקו הראשונים באם מתנת בריא מעכשיו אם ימות חשיבא כנחלה לענין זה, וכמ"כ

חיוב השבה אפי' בפחות משו"פ, ולפי"ז עולה עכ"פ דבלוקה שוחד פחות משו"פ שפיר הוי לאו הניתן לתשלומין ומשום שחייב בהשבת השוחד (כל זמן שלא נאנס ונאבד עכ"פ) וכ"ז נכון אי נימא דהפטור בלאו הניתן לתשלומין הוא אפי' באופן ההחלומין אינם משום חיוב תשלומין.

טעמא א. "מאוד מאוד צריך הדיין ליותר שלא ליקח שוחד אפי' לזכות את הזכאי ואם לקחו צריך להחזירו כשיתבענו הנותן", ובסמ"ע סק"ג: "אבל בלא חביעה א"צ להחזירו כיון דלא קבלו אלא מרצון הנותן וכדי לזכות את הזכאי, ולא דמי לריבית דכתיב ביה וחי אחיך עמן עליך להחזיר לו כדי לחיות בו".

ומדברי הסמ"ע משמע שיש מקום לחלק בין שוחד שנתן לזכות את החייב לבין זה שניתן לזכות את הזכאי, וכעין זה מציינו במג"ח [מצוה פ"ג] שברר מהו מקור החיוב להחזרת שוחד, וכתב שאם נתן השוחד כדי להטות הדין וא"כ באמת הדין בטל ואין מגיע לו כלל שכירות בעד הפעולה, אך אם נתן לו עבור דין אמת לזכות הזכאי הדין קיים אמאי צריך להחזיר לו כו' ועיי"ש שלבסוף מסיק דצריך להחזיר מדין אי עביד לא מהני, וס"ל להסמ"ע דעכ"פ לענין חביעה איכא נ"מ, דכל שנתן לזכות הזכאי כיון דהדין קיים ועמ"כ נתן לו אע"ג דלא מהני ולא קנה המעות מ"מ שפיר מחזיק המעות ברשות ולכן כל זמן שלא תבעו יש לו רשות להחזיק במעות, משא"כ כשנתן לו להטות הדין שהוא לא נתן לו רק ע"מ שיטה הדין והדין בטל ולא קיים תנאו, לפיכך אין לו רשות להחזיק המעות בידו וחייב להחזירם אף בלא חביעת הנידון.

אכן מאי דפשיטא למג"ח דהלוקח שוחד כדי לזכות את הזכאי הדין קיים, עיין בב"ח סוס"ז שכתב להדיא גבי הא

והנה אם טעם הפטור של לאו הניתן לתשלומין ממלקות הוא משום דכל היכא דשייך חיוב תשלומין הוי לי' כלאו של גזילה דחידושה תורה דמשלם ולא לוקה, לא ה"י שייך זה כלל לגבי שוחד שהרי לא חל בשעת קבלת השוחד חיוב תשלומין אלא שמעיקרא נשאר השוחד בבעלותו של הנותן וא"כ אין זה מיקרי כלל "משלם" כדי שיפטר מחיוב מלקות מחמת כן, ובע"כ דס"ל שהוא דין מיוחד דלאו הניתן לתשלומין אינו לוקה עליו ועי' בזה בדברי חיים סי' ב' ובהגהו' האמרי בינה שם.

והנה המג"ח הק' אמאי הלוקח שוחד פחות משו"פ אינו לוקה וקושיתו היא למאי דפשיטא לי' דעובר בלאו דלא תקח שוחד אפי' בפחות משו"פ דלא בעינן כאן ממון, וא"כ היה לו ללקות שהרי בכה"ג לא הוי לאו הניתן לתשלומין דפחות משו"פ אינו בהשבה, ואמנם קושיתו נכונה רק אי נימא דענין לאו הניתן לתשלומין הוא משום דמשלם ואינו לוקה ומשו"ה ק"ל דבפחות משו"פ דליכא בהשבה ותשלומין שוב לא הוי לאו הניתן לתשלומין וילקה, אבל אי נימא כדרך האחרת דמשום כל מילתא דאמר רחמנא ל"ת א"ע ל"מ הוי כמו שהופקד השוחד ביד הדיין לא תיקשי שהרי פקדון שהוא פחות משו"פ נמי איתיה בהשבה.

ואף את"ל דרק פקדון שהופקד לדעתו של האדם איתא בהשבה אפי' בפחות משו"פ משא"כ כשהתפץ נשאר והוי רק כמו שהופקד בידו משום א"ע ל"מ אז ליכא חיוב השבה בפחות משו"פ מכיון שלא חייב עצמו אכת"י ל"ע שהרי מאחר דטעמא דפחות משו"פ ליכא בהשבה הוא משום מחילה, ובפקדון הרי נחלקו הראשונים אי מהני בו מחילה ועי' בקצוה"ח סי' רמ"א סק"ג, ונמצא א"כ שלהשי' הסוברת דלא מהני מחילה בפקדון אף בפקדון הבא ממילא איכא

מלוה קנאם לגמרי אלא דחייב ליתן לו הדמים, עיי"ש, וע' במחנ"א הל' מלוה דיני ריבית סי' ב' שכתב שהרשב"א חולק ע"ז, יעו"ש, ואמנם המל"מ [פ"ד ממלוה ה"ג] ביאר דלפימש"כ הנמ"ז בפ' א"ג והריב"ש (סי' ש"ה ותס"ה) בשם הרשב"א דבריבית אין יורדין לנכסיו ויליף ליה מהא דאין הבנים חייבים להחזיר וכדילפינן ליה בר"פ הגזול ומאכיל מקרא, וס"ל להרשב"א דאין זה גזה"כ, אלא דכאן גילתה תורה דליכא שעבוד נכסים לענין חיוב חזרת ריבית, ומוכח מזה ג"כ דקנה הדמים, דהא הבנים א"צ להחזיר אף כשהדמים בעין [רק בחפץ מסוים משום כבוד אביהם], והיינו כמוש"כ הריטב"א, יעו"ש, [ומש"כ המחנ"א להוכיח מדברי הרשב"א דלא כהריטב"א, נראה דמש"כ המחנ"א בשם הרשב"א כ"ה בתשו' הריב"ש בס"י תס"ה, אבל בטור ושור"ע יו"ד סי' ק"ס איתא מתשו' הרשב"א להיפך, ולפי"ז א"ש].

ומאחר דבשור"ע יו"ד סי' קס"א נפסק כדברי הרשב"א דאין יורדין לנכסיו מבואר דנקטינן נמי כהריטב"א [וע' ד"ח כאן ד"ה שוב].

ונמצא א"כ דגבי ריבית לכתר דילפינן מקרא דאין הבנים מחזירין ליכא לכללא דאעל"מ אלא לעולם קונה הדמים ומחויב להחזיר רק מדין וחי אחיך עמך, ומה דאמרו בגמ' תמורה גבי ריבית אעל"מ היינו מקמי' דילפינן מקרא דוחי אחיך כו' ואכתי לא ידעינן לפטורא דבנים, אבל למסקנא ולהלכה דהבנים פטורין לא אמרינן גבי ריבית אעל"מ, וכמשנת' [וע' שער משפט].

ועפי"ז יש לבאר את חלוק הסמ"ע דשאני ריבית משוחד והוא דגבי שוחד דליכא כלל חיוב תשלומין אלא דממונא ידידה מונח אצל הריין ושלו הוא נוטל, וכיון שהגדון הוא על גוף הדמים שנתן לו

דאמרו הנוטל שכר לדון דינו בטלים: "ונראה דכ"ש היכא דמקבל בתורת שוחדא דדינו בטלים".

ואמנם אף אי ננקוט כשי' הב"ח אכתי איכא נ"מ היכא דרוצים לקיים הדין, וכעין מש"כ הב"ח גבי נוטל שכר לדון דא"צ להחזיר הדמים, וביאר בדברי חיים (הל' דיינים סי' ג' והור"ד בפ"ת סי' זה סק"ט) דהיינו כשרוצים לקיים הדין ואין חוזרים ממה שפסק להם ולפי שפסק כדת, [והיינו באופן שהדין לא היה כי אם לברורי מילתא ולא לשם כפייה] ולכן אין הדמים חוזרים שהרי נתקיים תנאו דאהני מעשיו, וכמו"כ י"ל דכוונת הסמ"ע היא במקום שאין חוזרים בהם מקיום הדין וממצא שנתקיים תנאו, ולכן יש לו רשות להחזיק הדמים עד שיתבענו שיבטל רשותו, והנה הסמ"ע עמד בחילוק שבין שוחד לריבית אך חלוקו צ"ב.

וכתב דלא דמי לריבית דכתיב וחי אחיך עמך דהא גבי שוחד נמי לא קנה הדמים ואפ"ה מכיון שנתן לו מדעתו יש לו רשות להחזיק המעות, וא"כ מ"ש גבי ריבית דאין לו רשות להחזיק המעות, דאף דמחויב ליתן לו הדמים מ"מ למה לא תהני נתינת רשות מהלווה להחזיק בדמים, [בפרט לשי' הרמב"ם (פ"ד ממלוה) דמהני מחילה גמורה בריבית].

והנה הא דצריך להחזיר שוחד כתב הב"ח דהוא מדין כל מילתא דא"ר לא חעביד אעל"מ, [וכ"כ במנ"ח שם ובתנה"מ], ובריבית כתב ג"כ הב"ח דהוא מדין זה, וכן מבואר בגמ' תמורה דף ר', דמסיק שם דאף למ"ד א"ע מהני מ"מ חייב להחזיר משום דקרא כתיב וחי אחיך עמך, ומשמע דלמ"ד אעל"מ גם בלאו קרא צריך להחזיר ומשום דלא קנה הדמים.

אך יעוין בחי' הריטב"א [קדושין ו' ע"ב] שכתב דמעות רבית אחר שבאו ליד

ולשי' ההפלאה דגם בנוטל משניהם איכא חשש הטיה צ"ל מה דמשמע בגמ' דבנוטל משניהם ליכא למחש דאחי לאצלווי דינא היינו דאין חשש שנטלו ע"מ להטות המשפט, וע"ז פריך דהא אף לזכות את הזכאי אסור.

וע"ע בדרישה יו"ד סי' שי"ב סק"א (ולהעיר שבדפוסים שם נתחלפו הדרישה והפרישה) שכתב דגבי דיין שנוטל שכר בטלה משלם ליכא חשדא דהא א"א שיוכו שניהם בדין, עיי"ש, ולשיטתיה אזיל, ואע"ג דודאי אסור שוחד משניהם היינו מגזה"כ אבל חשש חשדא ליכא.

בתומים סק"א כתב הטעם שנהגו העולם ליתן שוחד לדיין עכ"מ אע"פ שב"ג מצווה על הדינים וא"כ היה צריך ג"כ לאסור לב"ג ליקח שוחד לדון, וכתב לפי שהאיסור שוחד אמרי' בגמ' (כתובות ק"ה ע"ב) דכיון דקביל ליה שוחדא מיניה איקרבא ליה דעתיה והוי כגופיה ואין אדם רואה חובה לעצמו ע"כ, ע"ש, וזהו בישראל דקרובים אסורים לדון אבל בב"ג שכל הקרובים מותרים לדון א"כ מותר גם ליקח שוחד והוסיף שדעת האב קרוב לבן יותר מאדם אחר שנותנים לו אלף דינרים ומ"מ האב כשר לדון בנו הב"ג א"כ אף ליתן שוחד להצדיק לצדיק מותר דמ"ש מקרובים עכ"ד.

ודבריו צ"ע, דמאי דאמרי' בעלמא דהטעם דאין אדם מעיד על עצמו הוא משום דאדם קרוב אצל עצמו וכן לדון עצמו זהו רק שמעיד או דן לחובתו שמשום עצמו רשע וכדו', אבל לזכותו א"צ לטעם דאדם קרוב אצל עצמו דהלאו בע"ד הוא ואין יכול בע"ד לדון על עצמו לזכותו ואף במקומות דאין פסול קרוב, אינו נאמן, תרע שהוא כן דהרי כל ב"ג שיש לו דין עם חבירו צריך לילך אצל ב"ג אחר לדון אותו ולא אמרינן שירון הבע"ד את עצמו ויחייב את חבירו דכדבריו מאחר שבב"ג סגי בדין אחד ועד אחד, ומאחר

ודמים אלו הוא מחזיק בהם ברשות לפיכך צריך לחובעם, משא"כ גבי ריבית דגוף הדמים כבר קנה המלוה, והנדון הוא על חיוב תשלומין מחודש שעל חיוב זה לא גלה דעתו כלל מעולם שנותן לו רשות לעכבו, ולכן חייב להחזירו מיד ואף בלא תביעה.

סמ"ע סק"ב: "והטעם מפורש בקרא כי השוחד יעור כו' ואפי' משניהם יחד אע"ג דלא שייך שם ה"ט וכמ"ש בדרישה" ע"ש, ע"כ, [ועי' בי"ח סי"ט], וכדבריו משמע בגמ' כתובות ק"ה ע"א גבי קרנא דאמרו וכי תימא ה"מ היכא דלא שקיל מתרווייהו דילמא אתי לאצלווי דינא קרנא כיון דשקיל מתרווייהו לא אתי לאצלווי דינא, וכי לא אתי לאצלווי דינא מי שרי והתניא כו' אלא אפי' לזכות את הזכאי ולחייב את החייב כו', ומבואר דבשקיל מתרווייהו ליכא חשש הטיית הדין.

אך צ"ב לפי"ז מאי מוכיח מברייתא, דהא רבא פריש טעמא דשוחדא משום דאין אדם רואה חובה לעצמו, והיינו בלוקח לזכות את הזכאי כדפרש"י, וכיון דבלוקח משניהם ליכא חשש הטיה מני"ל דאסור.

וע' הפלאה כתובות שם שפירש שדייקו כן מכפל הלשון שאמרו לזכות את הזכאי ולחייב את החייב דמשמע דקמ"ל דאף בנוטל משניהם אסור, אלא דהוא פירש שם שדייק חשש הטייה גם בזה, ומשום דשניהם נעשים כגופו ניחא ליה לצאת ידי שניהם ויעשה פשרה שלא כדון, עיי"ש בטו"ט, אך למש"כ הסמ"ע צ"ע דאף דברייתא מוכח דאף בנוטל משניהם אסור מ"מ צ"ע דמגלן באמת דקרא אף בנוטל משניהם, ול' הבי"ח בסי"ט משמע דאסור משום דשם שוחד עליו, אך ל' הדרישה הוא דלא חילקה תורה בין שוחד לשוחד וצ"ע דמגלן דלמימר הכי.

נותנים לו אלא משום שצריכים לדינו ע"כ חשבינן ליה כשכר דין ואע"ג דמפרש שהוא לבטלה אנן סהדי דאין נותנין לו רק משום הדין, אבל כשמפרש שהוא שכר דין לעולם [אסור].

ולהלן בסי' רס"ה גבי השבת אבידה כתב הטור שאף דבסתם אינו נוטל אלא שכר בטלה מ"מ אם היה בפני בעלים ואמרו לו שיתנו לו שכר משלם אף יותר ממה שראוי לו חייב ליתן לו, ולכאור הביאור הוא דאף דאסור ליטול שכר בהשבת אבידה מ"מ בנותן לו מדעתו מותר לקבל, וצ"ע דמ"ש גבי דין דמשמע דאסור אף בנותן מדעתו בלא הכרח.

[ויעוין באמרי בינה דיינים סי' י"ח ד"ה וראיתי שחילק בין דין להשבת אבידה, ולפי"ד יש ליישב הנ"ל, אך דבריו צ"ב דהא גם גבי אבידה איכא סברת מה אני בחנם כו' כבכל המצוות וכמבואר בטור יו"ד סי' של"ו וע' שד"ח כללים מערכת שי"ן כלל כ"ג, גם גוף הדין שכתב הש"מ הא כל הראשונים לא חילקו כוונתה אלא דימו דין לאבידה וצ"ע].

אמנם ע' בטור יו"ד סי' של"ו שכתב בשם הרמב"ן גבי רופא דאף דמחויב לרפא בחנם משום השבת גופו מ"מ אם קצבו לו שכר גדול חייבים ליתן לו, דכל מצוה דרמיא אכולי עלמא ונודמן אחד ואינו רוצה לעשות בחנם וקצבו לו אין מפקיעין חיובו, עיי"ש, ולפי"ז י"ל דמה"ט שגם בהשבת אבדה י"ל דאף דאסור לו לקצוב מ"מ אם קצבו צריך ליתן לו.

שו"ר בשו"ת הב"ח סי' נ"א ביאר ג"כ כל חילוקי הדינים בשכר דיינים וחזר על דבריו כאן, ושם בחילוק הג' כתב בשינוי לשון, ובוה"ל: "הג' אם אינו נוטל אלא שכר בטלה ולא יותר אעפ"י שאין לו מלאכה ידועה לאותה שעה אלא שאפשר שיודמן לו או מלאכה שהיה רגיל

שכן כיון דשוחד אסור משום דהו"ל כגופיה ויזכה את מי שנותן לו שוחד א"כ הו"ל כמי שדן את עצמו לזכותו, ומה שהביא מאב שדן את בנו הבי"ע הלוא בזה לא אמרו בגמ' דהו"ל כגופיה ואם באמת הדבר שיש לו קרובות דעת גדולה לבנו אה"ג שאסור לדון את בנו ליזכותו כיון שיש בדבר חשש משקר ואין זו ענין לפסול קורבא, וצ"ע.

סעיף ה. "כל הנוטל שכר לדון כל דינו שדן בטלים כו' ואם אינו נוטל אלא שכר בטילחו מותר", כו', ובסמ"ע סקט"ז באר דג' אופנים הם, אם עוסק במלאכה בשעה שבאו לפניו מותר לכתחלה ליטול שכר בטלה, ואם לא עסק במלאכה רק שידוע שיש לו מלאכה אף שאינו מתעסק בה עתה מכוער הדבר ליטול ואם נטל דינו דין, ואם אין לו מלאכה כלל אלא שאומר אולי אמצא מלאכה אין דינו דין, וע' דרישה דכתב ד"ל דאף באופן הג' דינו דין בדיעבד, [וגם בסמ"ע כתב דאין מוכח כ"כ דאין דינו דין], אך בנתה"מ העתיק מהאורים שכתב כן להלכה.

[וע"ע כדרישה דגם באופן הא' אם אינו ידוע לכל הוי נמי מכוער, עיי"ש].

והבי"ח העלה דשכר בטלה דמוכח היינו דיש לו מלאכה ובטל ממנה מותר, ובאינו מוכח חילק בין אם מכריח אותם שלא לומר הדין אא"כ יתנו לו אותו שכר דאז הו"ל אגר דינא ודיינו בטלים, אבל אם אינו מכריח רק מבקש אחר הדין שיתנו לו שכר זה או שהם נותנים לו מדעתם אף קודם הדין מותר אלא שמכוער הדבר, עיי"ש.

ומשמע מדברי הבי"ח שכשאינו מכריחם הותר ליטול רק שכר בטלה אבל שכר דינא אסור אף כשנותנים מדעתם, ושכר בטלה דמוכח מותר אפי' במכריחם, [והסברא דמכין שהוא מוכח חשבינן ליה כשכר בטלה וכל שאינו מוכח בע"כ אין

סי' י'

כפיף ג. "אבל ידע שיש שם ראוי להוראה ומונע עצמו מההוראה ה"ז משוכח", וכב"י האריך שמקור דין זה הוא ממה שכתב הרמב"ם בפ"כ ונראה שטעמו מהא דתנן רבי ישמעאל אומר החושך עצמו מן הדין פורק ממנו איבה וגזל ושבועת שוא וע"כ לאו בשאינו ראוי להוראה מיירי דא"כ מאי פורק ממנו דקאמר שאם היה מורה לא הוה ריעותא אחריתי במילתא והא אסור להורות הוא אלא בראוי להוראה מיירי ואי בשאין שם אחר ראוי להוראה הרי אסור לו לחשוך עצמו מן הדין שהרי אמרו ועצומים כל הרוגיה אלא ודאי בשיש שם אחר ראוי להוראה עכ"ל.

וצ"ע דלשיטת הרא"ש המובא בסימן ג' דהא דג' הדיוטות דיכולין לדרון, פירושו הוא דדי באחד גמור והשנים א"צ להיות גמירי, אי"כ ע"כ דלדידהו הא דאמרין תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה היינו רק כשרוצה לדרון יחידי או להיות הגמיר אבל בתור שאר ב' הדיינים יכולים להיות אפי' לא הגיעו להוראה, וא"כ קשה דאפשר לומר דזהו מה דאמרין במתני' באבות דפורק איבה וכו'.

והוא שימנעו השנים דלא גמירי מלהצטרף לאחד הגמיר וע"ז תני דמונע עצמו מן האיבה וכו' אבל הגמיר אפשר דאין יכול למנוע את עצמו מן הדין אפי' כשיש אחרים כמותו, וצ"ע, אכן דברי הב"י וראייתו נכונה מאחר שהרמב"ם לא כתב דהג' הדיוטות סגי בחד גמירי אלא אדרבה דכתב בפ"ב ה"ז דהב"ד של שלשה צריך להיות בהם ז' דברים ע"ש דמשמע דס"ל דבאמת כל הג' צריכים להיות גמירי ולשיטתו באמת מוכח ההוכחה בב"י ודו"ק.

להשתכר בה כו"כ זהו אגר בטלה ולא מוכח וע"ז תניא מכוער הדיין שנוטל שכר לדרן אלא שדיניו דין, ונראה דאפי' באגר דינא דיניו בטלין היינו דוקא כשמכריח לבע"ד שיחננו לו כן וכך אבל אם אומר להם הדין ומבקש מהם שכר כו"כ יותר משכר בטלתו אין זה בכלל אגר דינא אלא דיניו דין אלא דמכוער הדיין, דכיון שכבר א"ל הדין והם נותנין לו אח"כ יותר מכדי בטלתו מתנה בעלמא הוא דיהבו", ע"כ, [וע"ע בתשו' גאוני בתראי סי' מ"ח כתב ג"כ כלשון זה וסיים דבתשו' משאת בנימין סי' צ"ח לא משמע כן, עיי"ש].

ומבואר בדבריו דגם בפירוש להדיא שנוטל בתורת אגר דינא מותר כל שמבקש אחר הדין, [ומסתמא ה"ה כשנותנים מעצמם אף קודם הדין וכמוש"כ בב"ח], דהוי מתנה בעלמא וליכא איסורא אלא מכוער הדיין.

וצ"ע דלפי"ז מאי רבותא דשכר בטלה דלא מוכח דמשמע בגמ' דקיל יותר מאגר דינא, ולהמבואר הא אין שום חילוק ביניהם שהרי במכריח אף בשכר בטלה דל"מ אסור ואין דינו דין כמבואר בב"ח [וגם בדבריו בתשו' משמע כן מדקבע דבריו בחילוק הג'], ובאין מכריח רק מבקש גם באגר דינא מותר, וצ"ע.

ועכ"פ לפי"מ המבואר בתשו' הב"ח א"ש הא דסי' רס"ה גבי השבת אבידה דבפסקו בעלים מדעתם ליכא איסורא, דה"נ גבי דין אם נתנו מדעתם מותר, דדינא דמה אני בחנם כו' הוא רק כמכריחו לתת לו שכר, אבל כשמבקש אח"כ או שנותנים מדעתם מתנה בעלמא הוא דיהבי ליה.

כתבי קודש



יסוד כולל וואהליון

ראיתי בקובץ בית אהרן וישראל חוב' ה (יא) סיון-תמוז תשמ"ז, מאמרו של אברהם אביש שור על חלקו של הרה"ק הרא"ש מסטאלין ביסוד כולל וואהליון בארה"ק בשנת תקנ"ז. הוא מעתיק שם (ע' קכ"הו) את אגרת הרה"ק ר' ברוך ממעזבוז שפרסמתי ב"גדיל תורה" והסתפקתי בתוכנו ובתאריכו והוא הולך ומוכיח ומבאר בארוכה שהיא נכתבה לאחר הסתלקות הרה"ק ר' מרדכי מנסכיז בח' ניסן תק"ס, במענה לבקשה שפנו אליו שיכהן כנשיא כולל וואהליון בחו"ל. ואומר יישר לחילו שביאר הדברים בטיב טעם ודעת.

בהמשך לזה מתעכב בהערה 51 שם, גם על האגרת השניה של הרה"ק ר' ברוך ממעזבוז, שפרסמתי ביגדיל תורה, והבעתי ההשערה שנכתבה בשנת תק"ע, וכותב על כך:

תאריך תק"ע נרשם כנראה בטעות, וצ"ל, תקע"א, כי הכותרת באגרת הנדפסת בחל"ט לפי צילום כתה"י המופיע בנספח ליגדיל תורה ח' נ"ח רשום: "אגה"ק מהרב הק' וברוך שי' .. משנת תקע"א!"

מ"מ נראה לי שאין שום טעות בקביעתי התאריך תק"ע. נכון הדבר, שבכתה"י יש איזה קשקוש אחרי האותיות תק"ע, אך בהחלט לא האות "א". ולא רק אות אחת רשומה שם אלא שלוש אותיות, והכתב מאד לא ברור. מסתבר שרצה לכתוב שם "לפ"ק". את התאריך תק"ע שיערתי רק ע"פ התוכן, שיש בו תנחומין לפטירת הרה"ק ר"א מקאליסק, שנפטר בח' שבט תק"ע. לא מסתבר לאחר את התנחומין עד לשנת תקע"א. כיון שלא הצלחתי לברר התאריך ע"פ הכותרת כנ"ל, לכן לא הזכרתי שום תאריך בחוב' לט, ששם פרסמתי. מ"מ בחוב' נח הבעתי ההשערה שהיא משנת תק"ע.

ועוד מוסיף בהערות שם:

וכנראה שאגרת זו של הרה"ק ממעזבוז באה כתשובה לעדת החסידים בטבריה על מכתבם למדינות ליטא ורייסין, לאחר הסתלקותו של הרה"ק הר"מ מלעכוויטש זיע"א .. ואשר עליה נרשם "העתק מאה"ק מאנשי קודש משנת תקע"א".

ואני לא כן עמדי, אלא אדרבא, מכתבם של שנת תקע"א נכתב בהמשך למכתבו של הרה"ק ר' ברוך הנ"ל. ואם תאמר כדבריו, איך זה משיב ר' ברוך על מכתב שנכתב למדינות ליטא ורייסין (ולא לוואהליון)? גם סגנון לשונם "וברוך ה' אשר לא עזב חסדו ולא השבית לנו גואל ברוך" מורה שמודיעים אל אנ"ש שבליטא ורייסין אודות הרה"ק ר' ברוך, ולא שפונים אליו בבקשה שיכהן כנשיא כולל זה.

אמנם עיקר מגמתי במאמרי זה היא כללות סדר השתלשלות המאורעות, שלענ"ד, גם לאחר האירכות הגדולה שבאמרו זה, לא עמד על דיוקם של דברים.

אם נסכם את דבריו, היה סדר השתלשלות המאורעות כך:

כשעלה הרה"ק הרי"ש משפיטאווקע לטבריה ורצה לקבוע כולל מיוחד לאנשי פולין שבטבריה, התנגד לזה הרה"ק הר"א מקאליסק. בפולין עצמה יסד הרה"ק הר"מ מנעסכיז את הכולל והרה"ק ר"ב ממעזבוז התנגד לזה. הרה"ק בעל התניא והשו"ע כותב

על זה באגרת שלו אשר "הצדיקים המפורסמים דמדינות הנ"ל מכניסין עצמן בעובי הקורה השבית ריב ומדון ולתווך השלום" ואין אנו יודעים מי הם. על כך עומד ומפרסם מכתב מהרה"ק הרא"ש מסטאלין שכתב בזה אל הרה"ק ר"ב ממעזבוז, להטות דעתו לפתיחת כולל מיוחד לאנשי פולין. הרה"ק ר"ב ממעזבוז שוכנע וכעבור שנים אחדות אף עמד בראש הכולל הזה. והוא יסודו של כולל וואהלין, שהתקיים בשנים המאוחרות יותר.

ואני עומד ותמה על הדברים האלה:

(א) האגרת של הרה"ק בעל התניא והשו"ע, שפרסמתי באגרות קודש אגרת ל', ושכותב בה על הצדיקים שהכניסו עצמן בעובי הקורה, נכתבה בחורף תקנ"ו. מכתבו של הרה"ק הרא"ש מסטאלין נכתב בכסלו תקנ"ז, וא"כ איך אפשר לומר שמתכוין בזה להנ"ל?³

(ב) באגרת הנ"ל מספר הרה"ק בעל התניא והשו"ע, שצדיקי פולין "אין לאל ידם לגמור הדבר בלי ידיעת והסכמת שד"ר הכולל שלנו". אשר לכן שולח לארה"ק שני שדרים שיהיו בטבריה בזמן הפסח [תקנ"ו] וישתדלו לפשר ביניהם.

הם אמנם פישרו ביניהם באותה שעה. הפשרה נזכרת באגרת לג ובאגרת לה. נראה שם גם שהיתה ע"ז הסכמת הרה"ק ר"א מקאליסק. ואחר כל הנ"ל מה מקום יש להתנגדות הרה"ק ר"ב ממעזבוז ולהשתדלות הרה"ק רא"ש מסטאלין, בחורף תקנ"ז?⁴

(ג) ידוע ממקורות אחרים, והזכרתי זאת בהערות לאגרת ל, שעוד בשנת תקנ"ט השתדל הרה"ק ר"ג מברסלב להשכיח השלום בענין הזה. ומה מקום לכל זה, אחר שכבר באו להסכמה, בשנת תקנ"ו, כאשר באו לאה"ק שני השד"רים ששלח הרה"ק בעל התניא והשו"ע לאה"ק, כדי לפשר ביניהם?⁵

(ד) לא ראיתי אינה ראיה, מלבד בדבר הרגיל. וא"כ איך זה שמכל האגרות של עשרות השנים הבאות, לא נראה שום רמז שהיה כולל נפרד לחסידי פולין שבאה"ק ולחסידי רייסין שבאה"ק, רק כולל חסידים אחד ויחיד?⁶

יחד עם זאת נראה לי, שבעיון הראוי באגרות הרה"ק בעל התניא והשו"ע ועוד, אפשר לקבל תמונה ברורה למדי מכל השתלשלות המאורעות, בענין כולל וואהלין, במשך השנים האלה:

עד שנת תקנ"ו היה הרה"ק בעל התניא והשו"ע נשיא מעות אה"ק שבחור"ל, שעל ידו עברו כל המעות הנאספים, בין בליטא ורייסין ובין בוואהלין ופולין. הוא היה שולח לכל מקום שד"רים לאסוף המעות בצירוף אגרות מיוחדות, בהן מעורר להרבות בתמיכת החסידים שבאה"ק.

אגרות אלו הנם חלק מ"אגרת הקודש" הנדפס ב"תניא" ומהספר "אגרות קודש".

הסיבה לכך, שגם מעות וואהלין נאספות ונשלחות ע"י הרה"ק בעל התניא והשו"ע דווקא, היתה כפי שכותב הוא עצמו באגרת לה שב"אגרות קודש": "אסיפות הכסף הכולל דמדינת וואלין הנשלח ג"כ ע"י השד"ר שלנו כמצוה עליהם מפי אדמו"ר הרב הקדוש המנוח זצלה"ה" – הוא הרה"ק הרמ"מ מוויטבסק, שנפטר בר"ח אייר תקמ"ח.

לא כל השד"רים ששלח למדינת וואהלין ידועים לנו. על אחד מהם, ששלח בין השנים תקנ"ב-ה, כותב באגרת מיוחדת אל הרה"ק הרמ"מ מטשערנאביל ונדפסה באג"ק אגרת כ"ז:

במחתי ברוב חסדו וענותו תרבוני להטריח אותו צדיק בתוכיח הרבה למחול עב"ה, לכתוב לכל הסרים למשמעותו ומסתופים בצלו על אודות חיזוק ישיבת אה"ק, לבא על החתום על מעמרות נכונות לשלוח תמידים כסדרן מידי שנה בשנה, לפרנסת אחיני יושבי אה"ק, ומלכם בראשם הרב הכהן הגדול מאחינו מו' אברהם שי' ולא נצרכה אלא להעדרה, כנהוג במדינתנו, וכאשר יפרש שיש מוכ"ז הרבני המופ' בתורה ויראה מו' חיים הלוי שד"ר.

השתתפית החסידים שבוואהלין בזה נזכרת אף באגרת נוספת שכתב בשנת תקנ"ד (שם אגרת נו) "כידוע לכל כי גם הם מחזיקי אה"ק ויושביה שיחי".

כך נמשך עד שנת תקנ"ו, שאז נוסד ע"י הרה"ק הרי"ש משפיטובקה בטבריה וע"י הרה"ק הר"מ מנסכיז בוואהלין, כולל נפרד, כמובא במאמרו בארוכה. הם נפשו בהתנגדות נמרצת מצד הרה"ק הר"א מקאליסק בטבריה והרה"ק הר"ב ממעזבו בוואהלין. הרה"ק בעל התניא והשו"ע התבקש לפשר ביניהם. הוא שלח שני שד"רים לטבריה לחה"פ תקנ"ו ושם באו להסכמה כללית, שמעתה ואילך ישלחו מעות וואהלין בנפרד, שלא ע"י שד"רי הרה"ק בעל התניא והשו"ע ושלא יתחלקו באה"ק ע"י הרה"ק הר"א מקאליסק. את ההסכמה הזאת מזכיר (שם אגרת לה):

ע"י סיבות שונות עלה במוסכם באה"ק שהשד"ר שלנו ימשוך ידו ממעות הכולל שבוואלין, שלא להיות להם שליה להולכת, רק ישלחו ע"י אחד מאנשי פלניא שבאה"ק והשד"ר שלנו לא ימחין עליו כלל וכלל.

יש כאן שני פרטים שאינם תלויים זה בזה: (א) שלא ישלחו מעות הכולל שבוואלין ע"י השד"ר של הרה"ק בעל התניא. (ב) שלא יתחלק באה"ק ע"י הרה"ק הר"א מקאליסק אלא ע"י אחד מאנשי פלניא שבאה"ק" – הוא הרה"ק הרי"ש משפיטובקה.

שני החלטות אלו גררו עוד החלטה נוספת, הנזכרת בהמשך אותה אגרת לגמור בני טוב כל עסק גביות ואסיפות כסף הקדשים וסילוקו כסידורו קודם הפסח. את הקשר בין תקנה זו לשני התקנות הקודמות מוסיף לבאר באותה אגרת "אך עד עתה לא עלתה בידינו, בסיבות עיכוב ואיחור אסיפות הכסף הכולל דמדינת וואלין הנשלח ג"כ ע"י השד"ר שלנו". ומפורשת יותר תקנה זו באגרת לג "כבר עלה במוסכם אצלנו, בהסכמת אדמו"ר הרב הכהן הגדול מאחינו שי', שלא לקבל שום מעות אה"ק אחר הפסח".

וכאן רואים אנו הפרש גדול בין התקנות הראשונות שבהן כותב רק "עלה במוסכם באה"ק", לבין התקנה השלישית שבה כותב "עלה במוסכם אצלנו בהסכמת הרב הכהן". משינוי זה, וגם משאר המקורות ידוע לנו, שהרה"ק הר"א הכהן מקאליסק לא השלים עם אותה הסכמה שהמעות יחולקו באה"ק ע"י הרה"ק הרי"ש משפיטובקה. סכסוך זה נמשך, כמדומני, עד לפטירתו בג' סיון תקס"א. הסכסוך התנהל בין בטבריה ובין בחו"ל. הרה"ק הרא"ש מסטולין עמד לצד הרה"ק הר"מ מנסכיז וכתב בנידון הזה אל הרה"ק הר"ב ממעזבו. הרה"ק הר"מ מברסלב ועוד מצדיקי הדור השתדלו בהשגחת השלום.

התנגדות זאת היתה רק באשר להסכמה שהמעות יעברו מעתה ע"י הרה"ק הרי"ש משפיטובקה. משא"כ בקשר לשתי ההסכמות האחרות, לא רק שהסכים עליהם אלא אף עודד אותן: בקשר לתקנה "שלא לקבל שום מעות אה"ק אחר הפסח" כותב באגרת לג הנ"ל "כאשר כתב אלי הרב הכהן הגדול שי' באריכות המענה טעמו ונימוקו אשר עמו, מלבד הנגלות לכל".

ובאשר להסכמה שמעות וואהל'ן יתאספו וישלחו בפני עצמם שלא ע"י שד"ר הרה"ק בעל התניא, כותב א.א.ש. במאמרו הנ"ל (ע' קי"ח ובהערה 32) שהרה"ק הר"א מקאליסק שלח אגרת להרה"ק הר"מ מנסכיז שבה הוא מבקשו שימשיך בעבודת הקודש למען עולי פולין. וזוהי נראית הסכמתו לפשרה הנ"ל. הוא מוכיח זאת מאגרת הרה"ק הר"א ש'מסטולין שפרסם, שבה כותב:

וכעת בא אלוי מכתב פיתוחי חותם ק' ממרנא ורבנא ד'ישראל ה"ה כבוד הרב המפורסם שמו ק' ר' אברהם הכהן שיחי' לאורך ימים להרב הנ"ל [הרה"ק הר"מ מנסכיז] וגם מהרב אב"ד דק' שיפוט'סק' בשנה העברה אודות נדבה חדשה, והתחיל לעיין ולפקח בדבר זה.

אני אינני רואה בזה שום הוכחה, שהרי כאן מדובר בבקשתם בחורף תקנ"ו שישתדל בדבר נדבה חדשה. עדיין לא התהווה הסכסוך בדבר יסוד כולל מיוחד לאנשי פולין. מ"מ נראה שגם לזה הסכים, שהרי זה תלוי בתקנה השניה שלא לקבל שום מעות אחר חה"פ, שתלויים זה בזה כנ"ל, וכיון שהסכים לראשון הסכים גם לשני. ועדיין דבר זה צריך תלמוד, שלקמן יובא מכתבו משנת תקס"ו שעדיין מתלונן על השילוח הנפרד.

בכל אופן ברור שגם אם היתה בזה הסכמת הרה"ק הר"א מקאליסק, לא היתה ההסכמה אלא לאסיפות ושילוח המעות בנפרד ממעות אנשי ליטא ורייסין, אבל לא היתה כאן שום הסכמה מצד הרה"ק הר"א מקאליסק, שיושלחו ויתחלקו המעות ע"י הרה"ק הר"יש משפיטובקה ולא על ידו. שבה בודאי נמשך הסכסוך גם בשנים הבאות.

זאת היתה תמונה המצב בין השנים תקנ"ד-תקס"א. כל הענין הזה התבטל כשנת תקס"א, עם פטירתו של הרה"ק משפיטובקה. מעתה ואילך לא ראיתי בשום מקום שכולל וואהל'ן יהיה נפרד בארה"ק מכולל החסידים הכללי. נראה שמעתה ואילך עברו שוב כל מעות החסידים באה"ק ע"י הרה"ק הר"א מקאליסק¹⁰.

כך נמשך עד לבין השנים תקס"ג-ד, שאז גבה טורא בין הר"א מקאליסק ובין הרה"ק בעל התניא והשו"ע, בין בקשר להנהגת החסידים ובין בקשר לניהול קופת מעות ארה"ק, עד אשר נפרד הר"א מאת הרה"ק בעל התניא והשו"ע ומינה את הרה"ק הר"מ מלעכוויטש על מעות אה"ק שברוסיה.

הר"מ מלעכוויטש מינה מצדו שני גבאים כלליים למעות אה"ק, שיעבדו תחת פיקוחו. שני הגבאים הם ר' אהרן ור' ישראל מאוסטראוונא.

תאריך זה למינוי שני הגבאים הנ"ל ע"י הר"מ מלעכוויטש קבעתי בהוספות לאג"ק אדמו"ר הזקן ע' תסז ש'שנתמנו בשנת תקס"ג-ד". ובהערה שבע' קז שם כתבתי 'בשנת תקס"ג'. ועל כך משיב הר"ר אברהם אביש שור בגליון יב ע' קכא-ב:

במחצית השניה של שנת תקס"ה .. מינה הרה"ק רבי אברהם מקאליסק את הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש זי"ע"א .. ונראה שבטעות כתבו במקורות והערות באגרות קודש .. שנתמנו (ר' אהרן ור' ישראל) ע"י הר"מ מלעכוויטש בשנת תקס"ג .. ואיני יודע על מה הסתמכו בקביעתם.

ואני על שלי אעמודה שאין כאן שום טעות, וקביעתי בנויה על:

(א) באגרת הרה"ק בעל התניא והשו"ע (שם אגרת נא) מסיים "מה שכתב [הר"א מקאליסק] עלי היו כולנה [כיון שלא הגיע שום תמיכה מחו"ל בשנים תקס"ג-ד] ..

ההוספה שבלעחווין עם הנלווים, עולה לכפל שליחות מוה"ר"ס" [הגבאי הכללי מטעם הרה"ק בעל התניא והשו"ע, ר' יעקב מסמיליאן], א"כ מפורש כאן שכבר בשנים תקס"ג אסף הר"מ מלעכוויטש ושלח מעות תמיכה לאה"ק.

ב) בהערה הנ"ל ציינתי לאגרת שכתב הר"א מקאליסק בחורף תקס"ה ונמצא בכתובים בכת" 582 שבספריית כ"ק אדמו"ר שליט"א. בכת" הנ"ל אין תאריך, אך בתחלת באגרת מספר:

ויהבשרו ענוים חן וחסד ה' מלאה ארץ בביאת שלוחינו ידד ה' וידד נפשינו עזו הרב המופלג בחורה יראה הוותיק וחסיד ירא ושלם כק"ש כמו"ה צבי הירש סגל ג"י ביום א' דהנוכה.

ידוע לנו מכמה מקורות שהרצ"ה חזר משליחותו בחנוכה תקס"ה, כמובא בקובץ הנ"ל ע' קטז. א"כ נכתבה האגרת בחורף תקס"ה. ובהמשך לזה מספר:

הגיע לירנו כל כסף הח[...]. אשר הורמו מתוך העדה ע"י הני תרי צוותא דדהבא הגוים נאמנים המה מאהבי נפשנו טובים השנים כרב אהבה המופלגים יראים הוותיקין ואנשי מעשה כמו"ה אהרן מאסטרואונא וכמ"ו ישראל חברי אש[ר] הונף ואשר הורם עי"ד ליד הגדולה גדולת מרדכי הוא ניהו רב רחומא הרב החסיד המפורסם בפרסומא נשא חסידא ופרישא עמודא דנהורא אור זרוע לצדיק ונמשע קדוש הוא לאלקים כבוד ק' שמו מו"ה מרדכי מלאבאוויץ ג"י ויופיע הולך יאור עד ביאת המושיע, ועי"ד הושע לנו שהגיע לנו מעין השלוח כל כסף הקרשים משני שנים העבר.

ואחר כל הנ"ל לא נתברר לי איזה סתירה מצא לקביעה הנ"ל ממש"ה הר"מ מלעכוויטש ב"א כסלו תקס"ז וימי לד' אלי ישמע והחי יתן אל לבו להיות מעשה הצדקה שלם .. ליד הני רבנים המופלגים גזברים נאמנים שד"ר כבוד .. מו"ה אהרן מאוסטרואונע וחד דעמיה .. מו"ה ישראל". נכונה אמנם קביעתו שאגרת זו נכתבה בשנת תקס"ו ולא בשנת תקס"ב, אבל היכן כתוב כאן שזה עתה ממנה אותם לגזברים, עד שבעטיוi כותב עלי שבטעות כתבתי שהתמנו בשנת תקס"ג!?

נודע לנו אם כן, שמיד בשנת תקס"ג, בעת שהשיבו המשולחים אל הרה"ק בעל התניא והשו"ע "שיסבבו בעצמם ויעשו להם מעמדות חדשים .. [ו]שיש להם הבטחה נאמנה מהצדיקים דוואלין ואקריינא על סך שיספיק להם", מיד אז מינה הר"מ מלעכוויטש את ר"י ור"א מאוסטרואונא לגבאים, שאליהם נמסכים דברי הרה"ק בעל התניא והשו"ע הנ"ל "ההוספה שבלעחווין עם הנלוים".

כשם שאיני מסכים עמו בקביעת מועד מינוי הר"מ מלעכוויטש והגבאים הר"א והר"י מאוסטרואונא, כן איני מסכים עמו בקביעת תאריך אגרת הרא"ש מסטאלין בענין חילוקי הדעות על שיטת חב"ד, הנדפסת באגרות בעל התניא ע' קפד.

בהערות שם משער בצדק שנכתבה בין השנים תקס"ג. ובקובץ הנ"ל ע' קי"ח חולק עליו ורוצה להוכיח שנכתבה "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".

ואני איני יודע היכן מצא שבסוף תקס"ב ובתחילת תקס"ג היו חילוקי הדעות בעיצומה. וההיפך מזה כותב הרה"ק בעל התניא והשו"ע (אג"ק שלו אגרת נא) אל הר"א מקאליסק:

אינו נאמן לחזור בו ממכתבו דשנת תקס"א .. אהבה עזה מוסף וחולך בו .. השמיעו קול בכל עיירות שנסעו, בשקלאב ובעיירות השדה כהאי גיוגא .. וגם באגרת תקס"ב, אחרי נסיעתם... לאה"ק שלחו אלי מכתב חבה וריעות בשנים קדמוניות כיתר שאת ויתר עו ע"י חיים משרת .. בחורף תקס"ג באו אלי הני .. נסעו מאתי בשלום. ובבואם מוויטפסק היתה רוח אחרת אהם .. חריפים רבים עלי ועל כל אנ"ש ועל הגלויים.

מפורש כאן שלא התחילו חילוקי דעות אלו עד סוף חורף תקס"ג. חילוקי הדעות היו בעיצומה בקיץ תקס"ג ובחורף תקס"ד, שבמשך זמן זה עמד הרה"ק דלוי"צ מברדיטשוב לצד הרה"ק בעל התניא והשו"ע והרה"ק ר' ברוך ממעזבז עמד לצד הרה"ק הר"א מקאליסק. ובשלהי חורף תקס"ד רצו השנים האלו לגמור השלום, כמסופר באגרת הרה"ק בעל התניא והשו"ע (אג"ק שלו אגרת מט):

מקרוי הגיעני מכתב ממחיתני הרב הגאון אב"ד דק"ק בארדיטשוב, איך ... ממעזבז נתחרט ושלה שלוחין נכבדים .. למחוי' הגאון הג"ל לבקש שלום .. היו אצלו בבארדיטשוב סמוך לפסח.

השלום לא נגמר אז, וא"כ אפשר גם שהאגרת הזאת נכתבה אחר חורף תקס"ד. ועל כך כותב בהערות, שמסגנון לשון האגרת נראה שנכתבו בתקופת הארוסין שבין נכד הרה"ק הרלוי"צ מברדיטשוב ובין נכדת הרה"ק בעל התניא והשו"ע. כיון שר' יהושע מונדשיין כותב שהחתונה היתה בסיון תקס"ד א"כ נכתבה לפני קיץ תקס"ד.

אמנם כן הוא שהסגנון מורה שהיה זה לפני החתונה, אך כבר הוכח שהחתונה לא היתה בסיון תקס"ד אלא בסיון תקס"ז, כמבואר בס' מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ז ובכ"מ. מכל הנ"ל נראה שהאגרת נכתבה בין קיץ תקס"ג לבין תקס"ו, כהשערותו בס' אגרות בעל התניא.

בשולי המאמר

1. גם לאחר עיון נוסף בצלום כתה"י הנ"ל, נלע"ד שרשום 'משנת תקע"א' ולאחריון מופיעות האותיות 'לפ"ק' כשאות 'ל' נפרדת, ו'פ"ק' כשהן מחוברות בסלסול כנהוג, האות 'א' והה לאותיות 'א' שבהמשך כתה"י.

2. לא כתבתי שעת החסידים בטבריה ביקשו מהרה"ק ממעוזכו שיהיה **כנשיא** כולל רייסין, — אדרבא, הדגשתי (בסוף הערה 51) שביקשו את החסידים ברייסין שיקבלו את **דעתו** הק' של הרה"ק ממעוזכו, ו**נצתו** הק' בעניני כולל רייסין.

אם כי נראה לי להסכים לדבריו של הרב שלום דובער לז"ן ש' כותב המאמר, ש'מכתב של תקע"א' (מערת החסידים בטבריה שנרפס ביגד"ת נ"ח ס"ו נ"ו) נכתב בהמשך למכתבו של הרה"ק ר' ברוך' — ולא כפי שכתבתי ההיפך, ואכן מצאתי בכת"י העתק מכתבם זה של עדת החסידים בטבריה ורשום עליה 'תקע"ב'.

3. ברטם אשיב על דבריו של כותב המאמר, חייב אני להקדים, שדבריו מבוססים על גישתו בהשתלשלות המאורעות כפי שדייק מאגרותיו הק' של הרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א באגרות: ל' (חורף תקנ"ו), ל"ג (חורף תקנ"ז), ל"ה (חורף תקנ"ח), ושאותם ערך בספר 'אגרות קודש' (ג.י תש"ם).

תמצית גישה זו מכיא העורך במבוא לספר הנ"ל (עמ' 8):

'בשנת תקנ"ד מגיע לטבריה הר"ש משפיטובקה, העומד בראש חסידי פולין שבטבריה, ושאינו רוצה להיות כפוף להר"א מקאליסק בעניני מעמדות וואלין ואוקריינא. בשנת תקנ"ו שלח רבינו [בעל התניא והשו"ע] שני שלוחים לפשר ביניהם ומסכמים שמעות מדינות הנ"ל לא יושלחו ע"י רבינו [בעה"ת והשו"ע] לר"א, כפי שצוה בתחלה הרמ"מ מויעפסק, אלא יאספו ויובאו לאה"ק ע"י שלוחי חסידי פולין שבטבריה.'

וכן בהערותיו על האגרות הנ"ל בשוה"ג ובמקורות והערות שבסוף הספר, וביתר ביאור והרחבה במאמרו המתפרסם עתה בקובץ זה. מכאן נובעים השגותיו על גישתי השונה בהשתלשלות המאורעות.

מתוך עיון ודיוק באגרותיו האמורים של הרה"ק בעה"ת והשו"ע, נלע"ד להסיק מסקנות שונות והפוכות ממה שכתב הנ"ל, ולא רק שתוכנם אינם עומדים בסתירה למה שכתבתי במאמרי, אלא אף מסייעים, מחזקים ומשלימים את הנאמר עליידי.

אנסה איפוא ללמוד מהדברים הנאמרים באגרת ל' — חורף תקנ"ו:

השד"ר ר' דובער מדובראוונה — שהיה שד"ר לאה"ק בשנת תקנ"ה, ובנסיעתו חזרה מארה"ק (בשנת תקנ"ו), נתעכב, (וליתר דיוק, עוכב — ראה להלן —) כאחד מהגבולות של אוקראינה או הסמוכות לאיזור: 'אשר נתעכב שם על הגבול',

מחמת מאורע הידוע והמפורסם, נראה שישם הכוונה למדינות הנ"ל — כי בקטע הקודם הוא כותב: 'והנה הצדיקים המפורסמים דמדינות הנ"ל' — והיינו 'במדינות ואלין ואוקריינא' הנזכרים בראשית האגרת.

מנוסח הדברים: 'המאורע הידוע והמפורסם' שבגיננו התעכב על הגבול, מבלי לפרט את המאורע, מצביע לעני"ד על מאורע מסויים הקשור בעבירה על חוק המדינה כנסיון להברחת גבול וכדו', — מסוג הדברים שאין לפרטם מיוחד השלטונות, וכך גם משתמע מדברי הרה"ק בעה"ת והשו"ע באגרת ל"ג (תקנ"ז) בשעה שהוא מתייחס לשד"ר הנ"ל הריהו כותב: 'והיה בסכנות עצומות בהליכה ובחזרה'.

לאחר ש'הצדיקים המפורסמים דמדינות הנ"ל (וואלין ואוקראינה), מכניסים עצמן בעובי הקורה ... ולתווך השלום, [בנושא חילוקי הדעות שהתגלעו עם יסוד הכולל המיוחד ליוצאי פולין] אך אין לאל ידם לגמור הדבר בלי ידיעת והסכמת שד"ר הכולל שלנו [רייסין] ולאחר שהשד"ר ר' דובער הנ"ל הנמצא על הגבול באיזור המדינות הנ"ל איננו רוצה להעמיד על דעתו בזה איך ומה להתפשר עמהם שם', לכן שלח במכתב לשאול בדעתו הק' של הרה"ק בעה"ת והשו"ע ובעצתו של השד"ר ר' רפאל, שהיה אמור להיות 'שד"ר הכולל דהאי שתא [תקנ"ז]', ומכיון שר' רפאל ידוע ובקי בטיב הנהגת והצטרפות חיזוק ישיבת אה"ק' הריהו מבקשו שישע ששם' לסייע בידו 'לגמור השלום בכי טוב עצהיו'ט'.

עם סיום פעולת הפשרה המקווה, יסע מ"ו דוב שד"ר לדרכו נכח ה" — והיינו לאה"ק, כפי שכתב בתחילתו של הקטע 'ובקרוב יסע לדרכו והילוכו בקדש אי"ה' (כנראה עם צרור כסף הקדשים של האי שתא תקנ"ו), 'ומ"ו רפאל נ"י יחזור למדינתנו' — והיינו רק ר' דובער השד"ר יסע לאה"ק, ואכן באגרת ל"ג (תקנ"ז) הריהו מדגיש: 'כי לא הי' שליח אחר זולתו'.

לעני"ד לא הצליחו השדרים הנ"ל, בעת שהותם באיזור וואלין — אוקראינה להביא להסכם פשרה עם הצדיקים המפורסמים דמדינות הנ"ל, שכן חילוקי הדעות בענין כולל זה לעולי פולין עדיין היו קיימים בחו"ל בחורף תקנ"ז, שכה הם דבריו של הרה"ק מקאליסק, המיצר על כך, באגרתו משנת תקנ"ז, אל הרה"ק בעה"ת והשו"ע: 'אהובי אחי [חביבין], לקול השמועה מכל באי הארץ מקרוב... קול ברמה נשמע בקולי קולות... צר לי מאד, ומיום באה השמועה ממחצית בני ישראל אשר חצו ויחצו אחת הנה ואחת הנה בדבר שבממון, כל אחד בפני עצמו, תיחא קא חזינא, אז אמרתי מאי מחציתא דא פלגותא, ובמחלוקת היא שנוייה... (לקו"א ח"ב מכתב ל"ז, אבעה"ת סי' נ"ח), אגרת זו משנת תקנ"ז אין להקרימה לפני סוף החורף, כי הוא מזכיר את 'ספר הבינונים שהדפוס כת"ר', שתחילת הדפסתו בסלאוויטא היתה אמנם בשנת תקנ"ו, אך נגמר בכסלו תקנ"ז, (בסוף הספר נדפס: 'ותשלם המלאכה יום ג' כסלו תקנ"ז) ויש לקחת בחישוב פרק זמן סביר של מספר חדשים עד שהגיע לאה"ק בתנאים של אז).

מנוסח הדברים משתמע שהרה"ק מקאליסק מתייחס רק לחילוקי הדעות שעדיין קיימים בחו"ל, בעוד שבאה"ק הסכימו כנראה לפשרה בנושא, ואכן באותה שנה

תקנ"ז שלח הרה"ק מקאליסק אגרת להרה"ק מנסכיו, שבו הוא מבקשו שימשיך בעבודת הקודש למען עולי פולין כמובא באגרת מרן הרא"ש הגדול מטסאלין.

ואין כל פשרה בנושא נזכרת באגרת ל"ג (תקנ"ז) של הרה"ק בעה"ת והשו"ע כפי שרוצה להוכיח ר' שלום דובער לרין שי', וכל מה שהוזכר בה מתייחס להסכמה בענין אחר לגמרי, שלענ"ד אין לה ולא כלום עם נושא הקמת הכולל המיוחד לאנשי פולין, והנני איפוא לציטט מאגרת ל"ג, את הקטע הבא, שכביכול מתייחס לעניננו:

וְגַם לֹא יִדְמָה אָדָם בְּנַפְשׁוֹ כִּי מַה שֶׁלֹּא [סילקן] לִיד הַשְּׁד"ר מוֹכ"ז חִיכָף וּמִיד, יִשְׁלַח לוֹ אַח"כּ, כִּי כָּבַר עֲלָה בְּמוֹסָכְס אֲצִלְנוּ בְּהַסְכַּמַּת אֲדַמ"ר הֶרֶב הַכְּהֵן הַגְּדוֹל מֵאֲחֵיו שִׁי', שֶׁלֹּא לִקְבֹּל שׁוּם מַעוֹת אֲה"ק אַחַר הַפֶּסַח, בְּכַדִּי שֶׁלֹּא יִהְיֶה שׁוּם מְנִיעָה מְלִסְדֵר וּלְגַמּוֹר הַפְּנִקְסָאוֹת מִיד אַחַר הַפֶּסַח, כְּדִי לְמַהֵר הוֹלֵכֵת כֶּסֶף הַקְּדוּשִׁים לֵאח"ק, בְּכַדִּי שִׁיעֲלָה וִיבֹא וַיִּגִיעַ שְׁמָה לֹא יֵאוּחַר מֵר"ח מֵרַחֲשׁוֹן, כֹּאשֶׁר כָּתַב אֵלַי הֶרֶב הַכְּהֵן הַגְּדוֹל שִׁי' בִּאֲרִיכוֹת הַמַּעֲנָה טַעֲמָו וַיִּנְמְקוּ אֲשֶׁר עִמּוֹ, מְלַבֵּד הַגְּלּוֹת לְכָל, עוֹרֵף הַיּוֹקֵר שֶׁנִּתְקַרְּךְ.... בְּחֹרֵף יוֹתֵר מִבְּמִרְחָשׁוֹן סָךְ עֲצוּם רַב וּלְפַעֲמִים קָרֹב לְכַפְלִיִּים...

ענין זה של זירוז גביית הכספים לפני הפסח, וההקפדה שהשד"ר יגיע עם כסף הקדשים לפני חג האסיף — היה קיים מיד עם יסוד מערכת גביית הכספים למען אה"ק, ומוזכרת לראשונה באגרת הרה"ק בעה"ת והשו"ע בשנת תקמ"ד — ה' בערך (אגרת ט'): "ע"י הקדמת ביאת הכסף לשם, מלבד העולה על כולנה ריוח עצום כשיעלה ויבא ויגיע לשם בעת האסיף שהיא עת זול", וענין זה מוזכר באגרות פעמים מספר (ראה הערה 10 בפרק ב' שבמאמרי), ודינו כדן התקנות השונות שהנהיגו הצדיקים באה"ק ובחור"ל בעניני מעות אה"ק, כדוגמת התקנה 'שלא ירים איש את ידו להלוות מקופת אה"ק אפילו פרוטה אחת' שבאגרת צדיקי רייסין לפני שנת תקמ"ב (אגרת א') — תקנה שחזרת ונישנית פעמים רבות באגרות אלו ובאגרות מאה"ק.

במשך השנים היתה כנראה התרופפות בענין זה של השלמת הגביה לפני הפסח, וע"כ הסכימו הרה"ק מקאליסק והרה"ק בעה"ת והשו"ע לגזור 'שלא לקבל שום מעות אה"ק אחר הפסח' ושאותה מזכיר לראשונה בשנת תקנ"ז באגרת ל"ג.

כבר הזכרתי (בהערה 10 בפרק ב' שבמאמרי) את מסלול נסיעתו של השד"ר לאה"ק, שהיה יוצא את רייסין מיד לאחר הפסח, שאז סיימו ליסדר ולגמור את הפנקסאות מיד אחר הפסח (אגרת ל"ג), עבר דרך וואהלין שעומדת באם הדרך אל ערי הנמל, שם היה מתעכב ואוסף את כסף הקדשים שנגבו ע"י הגוברים והגבאים של מדינות וואהלין ואוקראינה, בחודש תמוז היה שם פעמיו לעיר הנמל איסטמבול שבתורקיה, (בשנים תקמ"ח-מ"ט חזקה מלחמת רוסיה-תורקיה ונאלצו לנסוע דרך נמל טריעסט), ומשם הי' מפליג ברי"ח אלול לאה"ק.

פירוט מסלול וסדר הנסיעה אנו מוצאים במכתבו האחרון של הרה"ק הרמ"מ מריטעפסק זיע"א בשנת תקמ"ח, המתאונן על עיכוב יציאת השד"ר וביאתו לאה"ק באיחור רב: 'שהרי השד"ר הי' תמיד מוכן במדינת וואלין לנסוע בחודש תמוז ולא

יאורח, שעדיין אפשר להגיע בטאמבול ספינת הכולל (שנחכרה מידי שנה ע"י 'פקידי קושטא'), שהיא בטוחה לעולם, וזמנה בר"ח אלול (לקו"א ח"ב מכתב כ"ו, אבעה"ת סי' כ"ב).

התעכבותו של השד"ר מרייסין בוואהלין לשם ריכוז הכספים גרמה, כנראה, לא פעם, לעיכוב יציאתו של השד"ר מוואהלין בזמן, וע"י כך השתבש סדר נסיעתו והגיע במאוחר לאה"ק — עיכוב שגרם נזק רב לאנשי הישוב.

סדר זה של מסלול נסיעת השד"ר דרך וואהלין לאה"ק היה קיים עד שנת תקנ"ח, שאז שלחו לראשונה שד"ר נפרד מוואהלין לאה"ק, — לאחר שבשנת תקנ"ז הוסכם באה"ק על קיום כולל נפרד לעולי פולין, ולאחר שהצדיקים בחו"ל גם הסכימו, במרוצת השנה הנ"ל להסכם הפשרה: הרה"ק בע"ת והשר"ע קיבל אז כנראה את דעתו של הרה"ק מקאליסק שהביע אז את צערו על חילוקי הדעות בחו"ל, והרה"ק ממעוזבו הסיר את התנגדותו לפעולת הרה"ק מנסכ"ו לאחר קבלת אגרתו של מרן הרא"ש הגדול מטאלין שנשלחו אליו בשנה הנ"ל.

כתוצאה מההסדר החדש של יציאת שני שלוחים נפרדים, האחד מרייסין והשני מוואהלין, הרי לא היה להשד"ר מרייסין להתעכב זמן רב בוואהלין בדרך לאה"ק, ועקב כך חשש הרה"ק בעה"ת והשר"ע שיולולו אנשי רייסין בתקנה שנתקבלה בשנת תקנ"ו 'שלא לקבל שום מעות אה"ק אחר הפסח' — כיון שלרשות השד"ר עומד עתה מירווח של זמן נוסף לאחר הפסח, לזאת כתב באגרת ל"ה מחורף תקנ"ח:

והנה הרבה טרחנו לזרז ורוזין ביתר שאת לגמור כל גביות ואסיפות כסף הקדשים... קודם הפסח... אך עד עתה לא עלתה בידנו בסיבות עיכוב ואיתור אסיפות הכסף הכולל דמדינת וואלין הנשלח ג"כ ע"י השד"ר שלנו כמצוה [עליהם] מפי אדמו"ר הרב הקדוש המנוח וצללה"ה, אך עתה הפעם ע"י סיבות שונות עלה במוסכם באה"ק שהשד"ר שלנו ימשוך ירו ממעות הכולל שבוואלין שלא להיות להם שליח להולכה, רק ישלחו ע"י אחד מאנשי פלניא שבאה"ק והשד"ר שלנו לא ימחין עליו כלל וכלל, ולזאת הנני יוסף שנית ידי לחזק... לגמור בכי טוב כל עסק גביות ואסיפות כסף הקדשים וסי'זקן כסידורו קודם הפסח דווקא', — וטעמו כי ריווח הזמן דרוש: 'בכדי לגמור כתיבת הפנקסאות עד חג השבועות הבע"ל ויוכל השד"ר להרים פעמיו למסעות והילוכו בקודש מיד אחר חג השבועות...' — ולא כאשר היה הסדר עד עתה שסיימו 'לסדר ולגמור הפנקסאות מיד אחר הפסח' כמובא באגרת ל"ג.

ועתה אתייחס להשגתו של כותב המאמר באות א':

באגרתו מזכיר מרן הרא"ש הגדול מטאלין פעילות שעשה לתווך השלום בחשוך כסלו תקנ"ז: 'שכבר נסעתי באלה מסעי אליו קודם חנוכה העבר שבביל זה', נסיעה שלא יצאה לפועל כמובא בהמשך מכתבו, וגם מזכיר פעילות קודמת לכך: 'כי ידעתי שרצונו וחפצו וחשוקותו של כבוד הרב המפורסם הנ"ל להיות בצוותא

חדא ובסימא עם כבודו דמר, **ועיני ראו** ולא זר, הכתב והמכתב מכתב אלקים שכתב לכבודו דמר בהתאמצות גדול **בעש"ק עד אחר חצי היום כמה שעות'** סגנון הדברים מצביעים על כך שמרן הרא"ש הגדול נפגש עם הרה"ק מנסכיו בענין זה, ומסתבר מאד לקבוע תאריך פגישה זו לא יאוחר מקיץ תקנ"ו.

כותב המאמר ועורך האגרות של הרה"ק בעה"ת קובע במקורות והערות לאגרת ל' שהאגרת נכתבה בשבט־אדר תקנ"ו, ולצורך הבנת השתלשלות המאורעות אנסה איפוא לסכם את המידע על הפעולות ותאריכיהם כדלקמן:

(א) הפעילות המעשית בפולין להקמת הכולל: שבט־אדר א' תקנ"ו — תמוז תקנ"ז

שבט־אדר תקנ"ו — (תאריך מכתב הרה"ק בעה"ת והשו"ע, אגרת ל')

אדר א' תקנ"ו — (תאריך מכתב הרה"ק מנסכיו)

אדר ב'־איייר תקנ"ו — (תאריך משוער מכתב הרה"ק מלובלין)

איייר תקנ"ו — (תאריך מכתב הרה"ק מאפטא)

תמוז תקנ"ו — (תאריך מכתב הרה"ק מקאזניץ)

(ב) ההתנגדות להקמת הכולל: שבט־אדר תקנ"ו — סוף חורף תקנ"ז

שבט־אדר תקנ"ו — (תאריך מכתב הרה"ק בעה"ת והשו"ע, אגרת ל')

סוף חורף תקנ"ז — (תאריך מכתב הרה"ק מקאליסק, לקו"א ח"ב מכתב ל"ז).

(ג) נסיגות לפשרה: שבט־אדר תקנ"ו — חורף תקנ"ז

שבט־אדר תקנ"ו — (פגישת השדר"ם מרייסין בוואלין ואוקראינה שבאגרת ל')

קיץ תקנ"ו — (פגישת הרה"ק מנסכיו עם מרן הרא"ש הגדול מסטאלין)

חשוון־כסלו תקנ"ז — (הנסיעה של מרן הרא"ש הגדול אל הרה"ק מנסכיו — שלא

יצאה לפועל)

חורף תקנ"ז — (תאריך מכתב מרן הרא"ש הגדול אל הרה"ק ממעזבוז)

(ד) ביצוע הסכם הפשרה: חורף תקנ"ח.

חורף תקנ"ח — (מכתב הרה"ק בעה"ת והשו"ע, אגרת ל"ה).

אנו רואים שתהליך הקמת הכולל, ההתנגדות ונסיגות הפשרה נמשכו כשנה תמימה, וכשם שבאגרת הרה"ק בעה"ת והשו"ע (אגרת ל', תקנ"ו) אנו מוצאים **לראשונה** את הידיעה על תהליך הקמת הכולל שנמשכה עד סוף קיץ תקנ"ו, ועל תהליך ההתנגדות שנמשכה עד סוף חורף תקנ"ז, כך גם אנו מוצאים בה **לראשונה** את הידיעה על תהליך נסיגות הפשרה שנמשכו עד חורף תקנ"ז, שבה נטל חלק נכבד מרן הרא"ש הגדול מסטאלין.

4. במבוא כבר הוכחתי את הנראה לענ"ד:

(א) שני השדר"ים לא נסעו לאה"ק אלא שהו באיזור וואלין — אוקראינה.

(ב) לא נראה שהגיעו לפשרה.

(ג) אין כל פשרה נזכרת באגרת ל"ג (תקנ"ז).

ד) הפשרה הנזכרת באגרת ל"ה (תקנ"ח) מתייחסת לפשרה שהושגה הן באה"ק והן בחור"ל רק בשנת תקנ"ו, ומתאימה למה שכתבתי בפרק ב' של מאמרי על חלקו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין בפעילות הפשרה בשנת תקנ"ו.

5. תמיהה זו נשאלת דוקא על הערתו באגרת ל', כל המעיין היטיב בפרק ב' שבמאמרי יראה שפעולתו של הרה"ק מברסלב להשכנת השלום בתקנ"ט היתה, לאחר שאז התעררו מחדש חילוקי הדעות עם ביאתו של הרה"ק משפיטובקא באותה שנה משליחותו למען כולל לעולי פולין (וואלין), — ואין לפעולתו של הרה"ק מברסלב שום קשר לתקופה הנידונה המתייחסת להקמת הכולל, ולהתנגדות ומאמצי הפשרה בשנים תקנ"ו — נ"ז (ראה להלן הערה 9).

6. מכאן מסיק הכותב בהמשך מאמריו: 'כל הענין הזה התבטל בשנת תקס"א, עם פטירתו של הרה"ק משפיטובקה, לענ"ד הדברים אינם כך!.'

הוכחתי בפרק ב' של מאמרי כי בשנת תק"ס, לאחר הסתלקות הרה"ק מנסכיו, התמנה הרה"ק ממעזבוז לכהן כנשיא כולל וואהלין, באותה תקופה התמנה גם הרה"ק רבי יוסף מיאמפולי זיע"א כנשיא כולל זה, — ושניהם השתמשו בכתר אחד, הרה"ק מיאמפולי עסק בענין הכולל, ובסוף שנת תקס"א כותב עליו הרה"ק מבארדיטשוב שאת הכספים ממאיהלוב שעל הדינעסטער שבפודליה יעבירו לידי הרה"ק מיאמפולי שבוואהלין 'כי הוא השליט', (יווא בלעטער, כרך 34, עמ' 130).

במכתבו של הרה"ק מקאליסק אל הרה"ק מבארדיטשוב (משנת תקס"ו) (נדפס ביגדית חורב ס"ח סי' י"ג) הוא כותב על ביאתם של שני שלוחים מוואהלין.

גם הרה"ק רבי משה טייטלברג מאוהל זיע"א מציין באגרתו משנת תקצ"ג להגה"ק ה'חתם סופר' ש'מקום התחלת ארץ הגר (הונגריה) ניתן (מעוט אה"ק) משנים קדמונים להצדיקים אשר בפולין ... ואח"כ בכואי לכאן מארץ פולין זה בערך כ"ה שנה (תקס"ח), כתב לי הרב הצדיק מקאלוב זצ"ל שגם אני אתן יד לחוק הצדקה הלז' (חוט המשולש החדש, דרהוביטש, תרס"ח, ת"א עמ' ל"ט).

ולאחר הסתלקותם בשנת תקע"ב של נשיאי כולל וואהלין, הרה"ק ממעזבוז והרה"ק מיאמפולי התמנו במקום נשיאים חדשים, הרה"ק מאפטא והרה"ק רבי מרדכי מקרמניץ. (ראה אגרות האוהב ישראל, ירושלים תשמ"א, אגרות ד', י"ז, כ', כ"ז ובהערות).

יש לנו איפוא ידיעות על קיומו של כולל וואהלין משנים תקס"א, תקס"ו, תקס"ח, ומתקע"ב ואילך, העובדה שכיום אין בידנו אגרות של כולל וואהלין כדרך שנשתמרו אגרותיהם של החסידים מכולל רייסין, עדיין אין בה כדי לקבוע שכולל וואהלין הפסיק מלהתקיים באותם שנים, כי לדאבונו אבד חלק הארי מהמכתבים והתעודות של אותה תקופה, ומהמעט שנשאר יש בהם ללמד על הכלל כולו.

7. אין אני רואה שמשממע מתוך אגרת זו על הפרטים כפי שדייק אותם, לענ"ד אין באותה פסקא ללמד על הפרט השני, אלא אך ורק על הפרט הראשון, דהיינו שלא ישלחו מעות הכולל שבוואהלין ע"י השד"ר מרייסין רק ישלחו ע"י אחד מאנשי

פלניא שבאה"ק' ותו לא, ואיני יודע מהיכן יצא לו לקבוע שהכוונה על הרה"ק משפיטובקא, הלא האגרת היא משנת תקנ"ח, והרה"ק משפיטובקא הגיע לאה"ק רק בשנת תקנ"ט, ואולי יותר מסתבר לומר שהכוונה לשד"ר ר' אפרים פישל מזסלב שיצא מאה"ק לפולין — וואהלין בשנת תקנ"ו, הנזכר באגרות צדיקי פולין למען כולל לעולי פולין (וואהלין) מאותה שנה והמובאים בפרק ב' שבמאמרי, ואולי הכוונה לאחד מהשדר"ים שיצאו באותה תקופה מאה"ק לפולין ר' יהושע מסמאטריץ ור' שמריה ב"ר יצחק והידועים לנו ממקורות אחרים.

עכ"פ אין אני רואה בפסקא המצוטטת כוונה כלשהיא האומרת 'שלא יתחלק באה"ק ע"י הרה"ק מקאליסק' — כדיוקן של כותב המאמר, ולענ"ד נראה כי בהסכם הפשרה הוחלט לשלוח שד"ר נפרד לכולל וואהלין אך החלוקה תהיה ע"י הרה"ק מקאליסק, וראה להלן הערה 9.

8. כל הנאמר הוא לפי דיוקנו באגרות ל"ג ל"ה של הרה"ק בעה"ת והשו"ע, וקושר אותן בלימוד זה לאגרת ל', לענ"ד הדברים אינם כן, וכבר ביארתיים במבוא לתשובתי.

9. בפרק ב' שבמאמרי ציינתי שעל פרטי הפשרה אנו יודעים רק מעט, בכל זאת נראה כי ההסכם היה שישלחו כולל וואהלין שד"ר מיוחד, אך החלוקה תהיה ע"י הרה"ק מקאליסק, רק לאחר שהרה"ק משפיטובקא הגיע, בשנת תקנ"ט, לאה"ק, עם כסף הקדשים, 'וחילק את הכסף המקובץ לכל אנשי פולין והחיי את נפשם ומזה נצמח מחלוקת הגדולה' (ר' משה ריישר, שערי ירושלים, לבוב תרל"א), ואז התעוררו מחדש חילוקי הדעות: באה"ק — עם הרה"ק מקאליסק (והרה"ק מברסלב פשר ביניהם, אך כנראה שחילוקי הדעות היו קיימים עוד בשנת תקס"א כפי שמשמע ממכתב הרה"ק מקאליסק אל הרה"ק בעה"ת והשו"ע משנת תקס"א) (אבעה"ת סי' צ"ד), ובחול' — עם הרה"ק ממעוזבו שבראשית תקס"א פנה אליו הרה"ק משפיטובקא בדברי פיוסין כמובא בפרק ב'.

יש לשער שבהסכם בין הצדיקים מרייסין ומוואהלין שבאה"ק, שנערך כנראה בשנת תקנ"ז, לא השתתף הרה"ק משפיטובקא, כי היה אז במסעו למען כולל זה בארצות המזרח, ארם-נהרדים, מצרים וצפון אפריקה, ולאחר מכן בליטא ופולין, ולכן כשהגיע בתקנ"ט לאה"ק עם כסף הקדשים לא הסכים על תנאי זה. (ראה גם בפרק ב' שבמאמרי בהערה 20, שבתחילת תקנ"ו שהה עדיין באה"ק).

10. ראה תשובתי בהערה 6.

11. תשואות חן להרב שלום דובער לויין שי' שהעמידני על טעותי, ואני חוזר בי מהדברים שנכתבו ושהם הסתמכתי על המקורות שפורסמו עד כה. ולא ידעתי על תוכנה של אגרת זו הנמצאת כאמור בכת"י 582 שבספריית כ"ק האדמו"ר מליובאביטש שליט"א ושקטע ממנה רואה עתה את אור הדפוס לראשונה.

12. חילוקי הדעות בין הרה"ק מקאליסק לבין הרה"ק בעה"ת והשו"ע התרכזו בשני ענינים, וכלשונם הק' באגרותיהם: 'במילי דשמאי' — שיטת החסידות, ו'במילי דארעא' — מעות אה"ק.

השגותיו של הרה"ק מקאליסק ב'מילי דשמיא' התחילה בשנת תקנ"ז, שנת הדפסת התניא (אבעה"ת סי' נ"ח נ"ט) ונמשכה גם במשך השנים הבאות, אך לא באופן הגלוי (כמבואר באר היטיב באגרות בעה"ת סי': צ"ד, צ"ו, צ"ז, צ"ח, צ"ט, ק). בחורף תקס"ג החל בהשגותיו גם בענין 'מילי דארעא' — מעות אה"ק.

וואת היתה כוונתי בהדגשתי בהערותי הנ"ל 'חילוקי הדעות בשו"ת החסידות', ומכיון שכל תוכן מכתבו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין הוא רק ב'מילי דשמיא' בענין שיטת החסידות, ואין בו שום רמז ל'מילי דארעא' — יש לשער שנכתב לפני חורף תקס"ג.



**מלואים למאמר "על תקופת שהותו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין
בזעליחוב שבפולין וחקונו ביסוד כולל לעולמי פולין באה"ק
בשנת תקנ"ו" פרקים: א' ב' ג'**

פרק א

להערות: 7, 29.

ההערה שבהקדמת המו"ל (ר' בצלאל ליעוון) לס' "חיים וחסד" מהרה"ק רבי חיים חייקא מהמדורא זיע"א, הבאה מתחת שמו של הרה"ק רבי אהרן מזעליחוב והאומרת: "בע"מ ס' אור הגנוז עה"ת, ונתיב מצוותיך וכתר נהורא פי' על התפלה" — היא תוספת מאוחרת של מהדירי הספר בירושלים, שבהוצאת "המוסד להוצאת ספרי מוסד וחסידות", והם הם שטעו בכך ששורבבו את שני רבי אהרן שהיו בזעליחוב, ונעו בעקבותיו של רבי אהרן וואלדען בספרו "שם הגדולים החדש", ואכן בהוצאה המקורית של הספר "חיים וחסד" שהו"ל ר' בצלאל ליעוון כורשא תנ"ט, לא קיימת הערה זו.

להערה 34.

"בית רבי", עמ' 128, נכתב במפורש: "...הרה"ק ר' אשר (מסטאלין) נ"ע, בסיפורים הנדפסים מכבר כתוב שכשהלשינו את רבינו [בעה"ת והשו"ע] הלשינו גם אותו, אך אותו לא לקחו למאסר".

להערה 35.

אולי יש קשר בין מאורע זה עם מה שכתב הרה"ק רבי יצחק יהודא יחיאל מקומרנא זיע"א, בהקדמה לספרו "אוצר החיים" היכל הברכה: "...וכמו שעשו להקדוש מופת הדור מוה"ר לוי יצחק [מבארדיטשוב] זצ"ל, שסיפר לי מו"ח "הרה"ק רבי אברהם מרדכי מפינטשוב שהי' מחלישין דעתו מאד... ובשנת תקנ"ג מרוב חלישת הדעת הרבה... והיה מתפלל בתוך סידור קטן... שההמגיד הקדוש מקאנזין תלמידו עזרו הרבה, ואמר שבודאי לא היו מניחין אותו מן השמים... אלא שגם בשמים ממעל בשנת הוצאת ה' עליו קטרוג שהתגרה עצמו עם שרי מעלה בשנה הזאת, ע"כ לא היה באפשרות לעזרו, ומו"ח היה אצלו בשנת תקנ"ד אחר המעשה הנ"ל... והיה לו חלישות הדעת הרבה מאותן... וקרא למו"ח ואמר לו ראה בני שאני מפיל גורל... ותמיד נפל הגורל שהם אינם כדאים להיות אצלי...".

וראה גם מה שכתב הרה"ק מבארדיטשוב זיע"א בספרו הק' "קדושת לוי" על "שיר השירים" עה"פ לרח" שמונך טובים: "...אך להבין למה ברא השם ית' לזה, שיפול צדיק ממדרגתו... דבר זה אמר הבעש"ט ז"ל ומורי הצדיק מו' דוב בער זצ"ל... והוא כמו מי שרוצה להעלות את חבריו מט"ט ורפש שצדיק גם הוא לירד סמוך להט"ט ורפש להעלות אותו".

להערה 36.

נישואי נכדו של הרה"ק מלובלין בזעליחוב נערכו, לפי הנראה, בשנת תקס"ח-ט, כי עד הראיה הוא רבי אברהם זוסמאן ז"ל בעמח"ס "בית אברהם" ועוד, המספר על כך בספרו "ברוך מננים", וילנא תרכ"ט, עמ' מ"ט, שנוכח במאורע כשהי' בן שבע או שמונה שנים והוא נולד בתנוכה תקס"ב, מכאן משמע שאפילו באותם שנים מאוחרות היתה "הרבנות מזעליחוב... שייך לו [להרה"ק מבארדיטשוב]".

פרק ב

להערה 7.

לנוהג של "שיינק של איי" שהיה בבית מדרשו של מרן הרש"ק לגביית מעות אה"ק — להוסיף את מה שמביא הרה"ק הר"ם מקאנזין בכתביו, את ששמע מא"ח מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א: "דער קארלינער האט נישט פארוואלט קיין יונגע לייט טרינקען קיין בראנפין, נאר נאכן דאבינען איז געווען א קליין כלישקל, און דאס איז געווען האלב וואסער, און דער פאר האט מען בעדערפן צו געבן א גרוניג איי געלר".

לתקנות שהתהגו אצל מרן הרש"ק לגביית מעות אה"ק, יש להוסיף שהיה דרכו בשלחן שהיו חזקות של מקומות מושכרים לכאור"א... על פי מעות אה"ק, (כתבו קודש לדבי משה מידנער זצ"ל, בני ברק, חש"ד, עמ' ע"ה. ראה גם "חורת אבות" עמ' רע"ד אות ז').

בסוף הערה. לגבי פעילותו של הרה"ק רבי ברוך ממעוזבזו זיע"א למען א"י — יש לציין את מכתבו של הרה"ק הרמ"מ מויטעפסק זיע"א בשנת תקמ"ו (לקור"א מכתב י"ג) שבו הוא מבקש מהרה"ק רבי ישכר בער מזאסלאב שבואהלין, להעתיק את המכתב ולשלוח "לכל אה"נ הצדיקים, ובפרט לנכדי הבעש"ט אשר נפשי קשורה בנפשם".

להערה 9.

לפעולתם של צדיקי וואהלין למען אה"ק באותה תקופת-בראשית של ישוב החסידים בא"י יש להוסיף את הרה"ק רבי ישכר בער ב"ר בתם מזאסלאב, (שעלה אח"כ, בשנת תקנ"ד, לאה"ק וראה שם בהערה 17) שהיה גובר מעות אה"ק בוואהלין ושאליו היפנה הרה"ק מויטעפסק אגרות בשנים תקמ"ד-מ"ז.

להערה 14.

יש להוסיף עוד השערה, שתאריך המכתב הוא שנת תקס"א, כי מאז יצא הרה"ק מברסלב את אה"ק באמצע תקנ"ט, שלח הרה"ק מקאליסק לחול"ל שני שדר"ם, מ"אשתקד" ומ"האי שתא" — כמובא באגרת זו.

פרק ג

להערה 29.

לצורך זיהוי של רבי אהרן מחזנתו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין, שאליו מופנה מכתב קודש זה, חיפשתי את מקום מנוחתה של (בתו?) הרבנית דאברושקע אשת הרה"צ רבי משה מסטאלין, שעלתה לאה"ק ומנ"כ בהר היתים בחלקה של כולל וואהלין. אך גם על המצבה לא נחרת שם אביה, אלא שם בעלה בלבד: "פ"נ הא' דאברושקע א' הר"ר משה ז"ל מסטאלין נ' ג' שבט תרמ"ם, תנצב"ה", וכן לא מצאתי שם אביה בפקסי ח"ק.