

ב"ה  
שנה כב  
גליון ו (קלב)  
אב - אלול תשס"ז

הועתק והוכנס לאינטרנט  
www.hebrewbooks.org  
ע"י חיים תשע"א

# קובץ בית אהרן וישראל

---

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

---

כתובת המערכת:

רח' אבינועם ילין 11

ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טל. 02-5370106 פקס. 02-5382581

E-mail: amachon@zahav.net.il

# 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 יארק  
ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים  
ישיבה קטנה "בית אשר" - רמות, ירושלים  
ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ביתר עילית  
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק  
ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יארק  
כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - רמות, ירושלים  
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יארק  
כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - ירושלים  
כולל אברכים "בית אהרן וישראל" - ירושלים  
כולל אברכים "נזר ישראל" - ירושלים  
כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים  
כולל אברכים "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה  
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק  
כולל אברכים ללימוד הוראה "משנת דוד" - ביתר עילית  
כולל אברכים ללימוד או"ח "סטאלין קארלין" - ביתר עילית  
כולל אברכים "תפארת אהרן וישראל" - ביתר עילית  
כולל אברכים ללימוד יו"ד - ביתר עילית  
כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת אהרן" - מודיעין עילית  
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית  
כולל אברכים ללימוד חו"מ - מודיעין עילית  
כולל אברכים ללימוד ש"ס "אהל שלמה" - מודיעין עילית  
כולל אברכים ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - גבעת זאב

# התוכן

## גנזות

עמוד

ה	רבי יצחק הלוי זלה"ה מרבני קושטא (- ת"פ)	תשובה בענין אונאה במרגליות והמסתעף
טו	רבי אליעזר בן שגני זלה"ה אב"ד קושטא (ת"ק - תע"ב)	הסכמה על הנ"ל
יז	רבי שמואל פרוינד זצ"ל מדייני פראג בעל "זרע קודש" (תקנ"ה -)	הערות על ירושלמי נזיקין

## שפתי ישנים

כא	רבי נחום טוב זצ"ל מחסידי קארלין סטאלין ( - תרצ"ט) ש"ר"ב דק"ק טבריה ת"ו	בענין מסירת מודעה לביטול שטר ובדיני מתנה, התחייבות ואונס
----	--	---

## חידושי תורה

כז	הרב צבי אליהו הלוי שטיינברג ר"מ בישיבת "ברכת יצחק", אור יהודה	קבלת עדות בפני קטן
לא	הרב בנימין פרידמן בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	בירור מקיף בשבועת המשנה והיסת שתקנו חז"ל בקרקעות
מב	הרב דוד פלק מח"ס "בתרתו יהגה"	בענין איסור ללמוד תורה עם עכו"ם
נט	צבי הירש ברגמן ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו	גדר אינו ברשותו לענין הקדש ומכירה
סו	נתן בר"ב פרידמן ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" קארלין סטאלין, ביתר	בענין הקנאת דבר שאינו ברשותו
עט	שמעון וגשל ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" קארלין סטאלין, ביתר	תקפו כהן להלכה

## בירורי הלכה

פה	הרב יהושע אשכנזי ר"כ פאג"י ור"כ רב אחא, ירושת"ו	בדין בשר ויין בט' הימים כשנמשכה סעודה שלישית ובגדר יחיד שנמשך אחר הציבור
צו	הרב צבי יהודה בן יצחק דיין בכיה"ד תל אביב מח"ס "משפטיך ליעקב"	נאמנות עד אחת כעגונה ובנחלה

קג	הרב יונה זאב וינברג ר"מ בישיבת טשערנוביל, ב"ב מח"ס "עיטורי סוכה"	דין בסיס כשהאיסור משמש את ההיתר ודין בסיס לאיסור ולהיתר והסיר את ההיתר
קח	הרב אליעזר רוט ר"ב חר"מ נתיבות המשפט, ב"ב	בענין אכילת לחם הנילוש בחמאה וחלב
קיז	הרב ישראל עקשטיין קארלין סטאלין, מודיעין עילית	בענין הסתכלות בצורות נוי

## מנהגי ישראל

קכא	יצחק יהושע שור מכון בית אהרן וישראל, ירושת"ו	מנהגי רבונ"ק מסטאלין קארלין זיע"א לחדש אלול ורח האיתנים (ב)
-----	---	--

## הערות

הערות וביאורים בפרשיות התורה (ב) - הרה"ג ר' יעקב חיים סופר, ראש ישיבת כף החיים, ירושת"ו / בענין ברכת שהחיינו בימי העומר - הרה"ג ר' שריה דבליצקי, מח"ס "זה השלחן" בני ברק / בענין נר הבדלה - הרב אפרים פישל שטיין, מח"ס גיילי אפרים ועוד, ב"ב / בענין חיוב נשים בבנין בית המקדש - הרב יהודה שביב, ר"מ בישיבת הר עציון / בביאור מדרש פליאה עה"פ אמרי נא אחותי את - הרב י. היילפרין, ירושת"ו / בענין בדיקת הסכין - הרב שלמה זלמן טרבילו, ביתר עילית / הערות במסכת חגיגה ויבמות - הרב יהודה קוק, בני ברק / בענין קידוש במקום סעודה באורז - הרב אברהם דורי, ירושת"ו / הערות שונות - הרב יעקב קאפיל רייניץ, מהדיר בעה"ט עה"ת, ירושת"ו / ביאורים בדיני חזרה בשבת - הרב נחום אברהם גולומב, ביתר עילית / קשירת נעל שמאל תחילה - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס "גם אני אודך", בני ברק / בענין תיבת ויהי - הרב י. מינסקי / הערות שונות - דוד זעליג זלצמן, ישי"ק זכרון אלימלך קארלין סטאלין, ירושת"ו.

## כתבים

קסה	הרב אברהם אביש שור	השפעתו הגדול של מרן רבי שלמה מקארלין זי"ע הי"ד בוהלין וגאליציה
-----	--------------------	---

מפתחות שנה כ"ב

# גנוזות

רבי יצחק הלוי זלה"ה

מרבני קושטא\*

## תשובה בענין אונאה במרגליות והמסתעף

לדרישת הגבון ונעלה כמה"ר שמעיא די מדינה על עסקי דין ודברים שהיה לו עם הגביר  
גבון ונעלה כמה"ר משה ישורון גר"ו בשנת התנ"ז

שאלה

ראובן מכר לשמעון זוג אחד נומים של מרגליות פירוש משקלם שלשים קילאמיש כל אחד  
מ"מ עם מש' איויש של יהלומים ששיויי המאש' איויש הם יותר ממאה גרוש'יש, ומכרם לו  
בחמש מאות גרוש'יש והמרגליות הנוכרות לעת הצורך אפשר שימכרו למלכות בכפלים,  
ושמעון סבר וקבלם ופרע כל מעות הנומים לראובן ושלחם לוינציאאה, ונתעכבו הנומים שם  
יותר משנה אחת, ואחר השנה זמן מה שלחום מוינציאאה לכאן באומרם שערכם רב יותר  
משווייהם הרבה, ושמעון שואל מראובן שיחזיר לו מעותיו ויקח הנומים מחמת שנתאנה  
בשווייהם הרבה מאד, וראובן השיב לו שאין במרגליות דין אונאה, ומלכד זה אפשר שאם  
הנומים היו כאן בהמשך כל הזמן שהלכו לוינציאאה ונתעכבו שם שהיו נמכרים כאן למלכות  
בערך רב כגו' לעיל, עתה יורנו אם טענת שמעון שמוען שנתאנה הרבה עולה בדיון, ואם יוכל  
לעכב מנכסי ראובן שיש לו במקום אחר בכח טענה זאת, על הכל יבא דברו הטוב ושכרו  
יהיה כפול ומכופל מן השמים אכ"ר.

תשובה

אל ברוך גדול דעה המלמד לאדם חכמה וכינה ותורתו התמימה והנוראה לנו האירה  
ומבינה בדעת נפלאה הוא ישלח בפי מענה לעשות פרי תבואה כי קמן אנכי ונער ולא אדע  
אנה אפנה, וגם דעת ממני פליאה ולא אוכל להבין דבר מתוך דבר בדעת ותבונה, אם כן לא  
יאות להשתמש בתנא דאורייתא כי חלף הלך המשתמש בתנא דנא אשר גדולי עולם  
משתמשים בהן הלא הם רבנא ומרנא הורים ומורים את הדרך אשר נלך בה הטובה היא אם  
רעה, אף כי כן הוא להתלמד בא אנא וכך היא דרכה של תורה הבא לטהר מסייעין אותו  
ללכת בדרך לא תוהו בראה, וכיון שכן אף שהדבר כזה צריכה רבה יודע בינה שמתני פני  
כחלמיש ולא אבוש כי כבר הוזהירו לנו רבותינו שלא הביישן למד, והיא שעמדה לי לצאת  
ממחיצתי לעשות כדת היום, וברחמי ה' קא בטחנא ועליה דידיה קא סמיכנא ובהרמנא מורי  
ורבותי קא אמינא, וזאת אחלי וד' א'להים יעזר לי.

\* כתבנו אודותיו בגליון קכח

פתח דברי וראשית אמרי כדי לבא את מקום שאלתינו צריך אני לפרש אם שמעון זה הלוקח לא הולך הנומים לוינציאאה אך עדיין היו עומדות כאן והיה טוען דמקחו מקח טעות והוא לקח הנומים בחמש מאות גרושיש בחשבו שהוא מקח חריף שהיה יכול למכרו בכל עת ובכל זמן שהיה רוצה מעותיו, ועכשיו שהוא רואה שאינו כן אלא זה הדבר אינו נמכר אלא במלכות רוצה הוא לחזור במקח מה היה משפטו ודינו, ואומר דנראה מדברי השואל דראובן ושמעון שניהם כאחד מודים שהנומים האלו לעת הצורך במלכות נמכרים בכפלים ממה שלקחה שמעון, ואף גם זאת נראה דבעת שלקח שמעון הנומים לא פירש שום דבר אלא לקחם בסתם, ועל כן אומר דלפי הנראה לע"ד אין דברי שמעון עולים לענין הדין, והטעם דאם הוא מהסותרים דלוקחים חפץ כזה וממתינין עד שיבוקש הדבר מאת המלך או אפילו הוא סוחר דלא ידענו מנהגו נראה דאין בדברי שמעון ממש דיכול ראובן לומר לו אני לא מכרתי לך זה החפץ כדי שתמכור אותה אלא במלכות, דומיא למה שאמרו בגמרא ריש פרק הפרה (ב"ק מו.) ופ' המוכר פירות (כ"ב צ.) המוכר שור לחבירו ונמצא נגחן רב אמר הרי זה מקח טעות ושמואל אמר יכול לומר לו לשחיטה מכרתיו לך, ובעי בגמרא אמאי ונחזי אי גברא דובין לרידיא וכו', לא צריכא בגמרא דובין להא ולהא עד רב אמר הרי זה מקח טעות בתר רובא אולינן ורובא לרידיא ושמואל אמר כי אולינן בתר רובא באיסורא בממונא לא אולינן, והטור סי' רל"ב כתב המוכר שור לחבירו ונמצא נגחן אם אין להוכיח מן הלוקח אם קנאו לרידיא או לשחיטה כגון שהוא אדם דקונה לזה ולזה וגם אין הוכחה ברמים כגון דאיקר בישראל וקם בדמי רידיא אז אינו מקח טעות שיכול לומר לשחיטה מכרתיו אף על גב דרובא מזבני לרידיא מ"מ לא אולינן בתר רובא להוציא מיד המוכר ע"כ הצריך לנדון דידן, והשתא נראה דדמייא חך מלתא דנרון דידן לההיא כמש דכפי הנראה מדברי השואל הנומים האלו שוים סך החמש מאות גרושי' לאיש דרוצה להמתין העת שיבוקש הדבר מן המלך כיון דבא בדבריו והמרגליות אפשר דימכרו במלכות בכפלים, וכיון שכן ודאי דאותו האיש דלוקח חפצים למוכרם למלכות ודאי דהיה לוקח זה החפץ בחמש מאות גרושי' כיון שיכול למוכרה בכפלים כמדובר, ואפי' אם אחר שלקחה עבר זמן רב ולא נתבקש הדבר מן המלך ודאי דמשום זה לא היו מקח טעות ואינו יכול לומר לא לקחתי אלא בחשבי דיבוקש מן המלך, דודאי אנן סהרי שבספק זה היה נכנס ואעפ"י שהוא אומר דעל דעת כן לקחה מ"מ ודאי לאו כל כמיניה.

וגדולה מזאת כתבו התוספות פ' נערה שנתפתתה (כתובות מו:) גבי שמעתין דכתב לה פירות כסות וכלים דאמרינן התם שלא כתב לה אלא על מנת לכונסה, כתבו התוס' (ד"ה שלא כתב) תימה א"כ כל אדם הלוקח פרה מן השוק ונמרפה או מתה נימא דהמקח בשל דודאי לאו להכי לקחה, וסוף דבריהם דודאי התם אנן סהרי שבספק זה היה נכנס כיון דאיכא דעת אחרת מקנה וכו' יעויין שם, ואם כן נראה ברור דלאותו האיש היה שוה חמש מאות גרושיש, והשתא כאיש הזה העומד לפנינו אם אין אנו יודעים היאך הוא מנהגו, ואף דרובא אינם לוקחים חפצים למוכרם למלכות מ"מ יכול לומר המוכר אני לא מכרתי לך אלא כדי שתמכור אותם למלכות דאוי הנומים האלו שוים חמש מאות גרושיש ויותר מהמה, ואם כה יאמר האומר דכל זה לא שייך בנרון דידן דהטעם דאמרינן דמצי לומר מוכר שור לחבירו לשחיטה מכרתיו לך היינו משום דכבר פרע הממון והוי הלוקח מוציא מחבירו, אך בנרון דידן דיש לו לראובן נכסים במקום אחר יעכבם זה ויאמר לו גם אני מוחזק, דומיא למה שאמרו התוס' בריש בבא מציעא כד"ה ויחלוקו ז"ל תימה דמאי שנא מההיא דכל דאלים גבר וכו' עד וכן

כמנה שלישי דמרמה נגמ' למלית חשיבא הוא שהנפקד תופס בחזקת שניהם כאילו שניהם מוחזקים וכו' עכ"ל, אם כן גם אנו נאמר כן בנדון דידן, הא ליתא דאפי' דמעוה המקח לא היו באים עדיין לרשות ראובן אלא הלוקח היה גותנם לאיש אחר שיתן לו ועדיין היו בידו של אותו האיש היה נראה לומר דשמעון הלוקח לא מיקרי מוחזק, וכן כתב בהדיא הרב בעל תרומת הרשן סי' שי"ד ז"ל ואם תאמר כיון דשמעון מוחזק בממון ראובן ולוי בזהובים שלהם בחזקת שניהם חשיב כאלו שניהם מוחזקים עד אבל לענין שתעמוד החזקה של ממון כנגד הרוב לדחותו בעינין חזקה גמורה שהוא עצמו מוחזק בממון וכו' עכ"ל.

וכן אני אומר בנדון דידן דראובן המוכר כבר מוחזק במעוה המקח אין ביד חזקה זאת שיש לו ממון ביד אחר לאפוקי חזקת דיריה, ועוד דנדון דידן עדיף מגדון הרב בעל תרומת הרשן דבנדון הרב בעל תרומת הרשן התביעה והטענה שראובן ולוי היה על אותו ממון דהיה תפוס ביד הפקיד, מש"כ [מה שאין כן] בנדון דידן דבאותו ממון דיש לו לראובן במקום אחר אין לו לשמעון עליו דין ודברים דאותו ממון אינו דמי המקח וכי האי גוונא אפי' דהיה תפוס שמעון בה לא היה מיקרי מוחזק כיון דאף כפי דבריו אין לו על אותו ממון דין ודברים, והיה נראה דדמיא למה שכתב הרב יצחק אדרבי ז"ל בתשובה סי' קכ"ד דכל תפיסה דאף כפי דברי התופס אין לו זכות באותו דבר לא חשיב תפיסה, והוכיח כן מגמ' מבוררת בבא מציעא כמו שיעויין שם.

איברא דיש לי דין ודברים בהך דינא ממה שכתבו התוס' בבבא קמא דף ט"ו בד"ה ואי תפס לא מפקינן וכו', וכן ממה שכתב הרא"ש בפסקיו עלה דההיא שמעתין דלכאורה העיני בשר המה יביטו ידאו הפך דברי הרב הגו', אך אמרתי אעלים עיני בו כיון דאינו ענין לנדון דידן, ועיין עוד במה שכתב מוהרשד"ם בח' ח"מ סי' קל"ה ולכן אני אומר שאם לוי שותף בחוב כו' מהני לו תפיסתו עכ"ל, העיני בשר המה יביטו ידאו דבלאו הכי לא היה מהני לו תפיסתו והוה מיקרי מוציא לפי דלוי שותפו תפוס, נקמינן דראובן הוא המוחזק בלא שמעון, ואם כן חזר הדין דיכול ראובן המוכר לומר ללוקח כדי שתמכור אותם בעת הצורך במלכות מכרתיו לך, וזהו נראה דהוא כונת השואל במה שכתב דראובן טוען שאם הנזמים היו כאן בהמשך כל הזמן שהלכו לוינציאיה ונתעכבו שם שהיו נמכרים במלכות בערך רב, כנראה דרוצה לומר הך טענה דכתיבנא ללמד עליו זכות והיינו אני לא מכרתיו לך כדי שתוליך אלו הנזמים לוינציאיה אלא שתמכרם כאן במלכות, ואם זו היא כונתו נתברר לן דשמעון בשעת שלקחם לא פירש דהיה לוקחם לשולחם לוינציאיה, ונפקא מינה טובא לענין נדון דידן כמו שאפרש לקמן בע"ה.

אך עבר עלי רוח אחרת ככונת השואל דאיפשר דכונתו הוא בהך טענה דכתיבנא דטוען ראובן דלמה זה יקחם הנזמים אחר זמן רב דנתעכבו שם בונינציאיה דאם היה מחזיר לו מיד והיה מודיע לו איפשר דהיה מוכרם הוא אלו הנזמים למלכות בערך רב, ושמעון פשע בדבר הזה ומדין מוזק אתי עליה דשמעון, אכן אומר דאם כונת השואל כמו שכתבינא בצד הראשון נראה דיפה טוען כמו שכתבינא, אך כל זה הוא אם לוקח זה אין ידוע לנו מנהגו, אך כפי מה שהוגד אלי ושמעתי דשמעון זה הלוקח דרכו ומנהגו לקחת מכאן מעיר טורקיה ולשלחם לוינציאיה ואין דרכו כלל לקחת ולמכרם כאן, וא"כ דמיא למ"ש הטור עוד ואם הוא גברא דלא זבין אלא לירידיא והמוכר מכירו הוי מקח טעות אפי' לא יהיב אלא דמי בישראל דהוי כמפרש, וכתב מרן ב"י ומה שכתב רבינו והמוכר מכירו משמע דאם אין המוכר מכירו דלא זבין אלא לירידיא לא הוי מקח טעות עכ"ל, והכא בנדון דידן גם ראובן המוכר מכיר בשמעון

דדרבו דאינו לוקח למכור למלכות, ואם כן יכול שמעון לומר לא לקחתי אלא בחשבי שהוא  
 מקח חריף דבכל עת שהייתי רוצה למוכרה הייתי מוכרה לפחות בערך שנתתי, אך השתא  
 שנודע לי דזה אינו נמכר לאנשים סוחרים אפי' בחצי דמיו מקחו מקח טעות ואפי' דאיפשר  
 דאם אמתין אמכור אותם למלכות בכפלים אני לא ע"ד כן לקחתי, דומיא למה שאמרו בגמ'  
 פ' הכותב (כתובות פג:): על מה שאמר מתניתין א"כ למה כתב לה שאם מכרה ונתנה קיים פריך  
 ואימא מפירי אמר אביי בוצינא טבא מקרא ופירש רש"י ואימא מפירי שלא יאכל פירות בחייה  
 והוא פחות שבכולן אבל אם תמכור שמפסיד אף גוף הקרקע שהיה ראוי לירש וכו', בוצינא  
 טב מקרא וכו', והאומר לחבירו קח לך דלעת קטנה בגינתי או המתן עד שיגדלו וקח גדולה  
 טוב לו ליקח הקטנה מיד כי לא ידע מה יולד יום, אף כאן חביבה עליו אכילת פירות שהוא  
 תדיר ומיד מביטול מכר שאינו מיד וכו' עכ"ל, הא קמן דאף דכביטול מכר מרויח טפי  
 מאכילת פירות מכל מקום ניחא ליה לאיניש אכילת הפירות משום דהוא מיד, אם כן איפוא  
 האיש הלז יטעון ויאמר דמקח טעות הוא כיון דאינו נמכר בשעתו במה שלקחה אלא לעתים  
 רחוקות אף דאפשר דימכרנה בכפלים מ"מ הוא לא ניחא ליה בהכי ולא ע"ד כן לקחה, א"כ  
 יצוא יצא לנו מזה דהוי המקח טעות, ומה שבא בדברי השואל דאין במרגליות דין אונאה אי  
 משום הא לא איריא דהנה אמת נכון הדבר דכן הוא סברת ר' יהודה פ' (המפקיד) [הזהב]  
 (כ"ט נ:), וטעמו משום דאדם רוצה לזווגם, אכן פליגי רבנן עליה ואמרו והא כל אדם רוצה  
 לזווגם, וכתב רב אלפסי ז"ל איכא מאן דאמר מדרחוינא סוגיא דשמעתין לפרושי טעמא דר'  
 יהודה שמעינן מינה דהלכתא כותיה, ורבינו הא"י גאון לא פסק כן וכו' יעויין שם, גם במור  
 ח"מ סי' רכ"ז כתב ובכל דבר שייך אונאה בין בפירות בין בבהמה בין באבנים טובות  
 ומרגליות, וכתב מרן ב"י טעמו משום דידוע דהלכה כתנא קמא, גם הרמב"ם פסק כן כמו  
 שיעויין שם, גם הרב ב"י בספר הקצר, אם כן איפוא כיון דאיכא כל אצילי רבנן הרי"ף  
 והטור והרמב"ם כולן ברבור אחד נאמרו דאין הלכה כר' יהודה א"כ מי יצפצף פיו כנגדם  
 אפי' לומר קים לי כההוא סברא דמייתי רב אלפסי דהלכה כר' יהודה, כיון דכבר למדנו  
 מתורת הרב מוהר"ק דאין לומר קים לי כפלוגי גאון היכא דכל חכמי ישראל חולקים עליו,  
 ואם כן ודאי דסברא זו מבטלת היא תבטל.

אך כל היד המרבה לבדוק יראה ויביט דראובן זה המוכר זכאי בדינו וטעמא דמילתא דכיון  
 דחפץ זה לעת הצורך במלכות נמכרת כפלי כפלים נראה לע"ד דאין בזה כלל דין אונאה כיון  
 דיש סוחרים לוקחים חפץ כזה בערך החמש מאות כמו שהוכחתי לעיל להמתין עד עת  
 שיבוקש הדבר מאת המלך, ובהדיא כתב הרמב"ם פרק ט"ו הלכות מכירה (ה"ה) ומביאו  
 הריב"ה (ח"ט סי' לג) כל מום שהסכימו עליו בני המדינה שהוא מום שמחזיר בו מקח מחזירין  
 ואי לאו אין מחזירין וכו' יעויין שם, ואי כמדם אמרו דחמיר דלעולם חוזר כל שכן בדין  
 האונאה, וכתב הרב המגיד דטעמו משום דהכל כמנהג המדינה, ועיינו הרואות כמה סוחרים  
 לוקחים חפץ כזה דאינו חריף ואם מוציאין אותו למוכרו בשוקא חריפא אינו נמכרת בחצי  
 דמיו ולוקחים אותו משום דבעת אשר יבוקש בבית המלכות נמכרת בכפלים, ואי אמרו  
 במוכר שור לחבירו וגמצא נגחן דאי גברא דזבין לרידיא והלוקח מכירו המקח בטל נראה  
 דהיינו דוקא בנגחן דהוי מום, מש"כ [מה שאין כן] בנדרון דידן כיון דנמימם האלו בעת הצורך  
 נמכרים בכפלים איפשר דאעג"ב דדרבו דזה הלוקח דאינו לוקח דבר דאינו חריף יתכן  
 דבשעת המכר חזר בו מדרכו והשתא נמלך ורוצה לחזור מן המקח, ואעג"ב דאיכא אומדנא  
 דמוכח ונכרת דמעולם לא נתרצית אלא במקח חריף דמצוי למוכרו בכל עת שירצה לפחות

בערך הדמים שנתן, והראיה מההיא דפ' הכותב דכתיבנא לעיל דמכח הך אומדנא אמרינן דמפירות לא סליק נפשיה, הא ליתא חדא דרב אשי פליג שם ומשני בנכסיך ולא בפירותיהן בנכסיך ולא לאחר מיתה, ובודאי דרב אשי היינו טעמו דבחר לו דרך בפני עצמו משום דלית ליה הך טעמא דבוצינא טב מקרא, וכן כתב מוהרי"ק שורש ז' ז"ל ופשיטא דאעג"ב דמסיק רב אשי שם בנכסיך ולא בפירותיהן לאו לאפלוני אאביי דאמר יד בעל השטר על התחונה הוא וכו' עד הרי לך דסבידא ליה לרב אשי יד בעל השטר על התחונה, והא דהוצרך לתרץ בנכסיך ולא בפירותיהן היינו משום דהוה קשיא ליה מאי דפריך סתמא דתלמודא ואימא מפירי סליק נפשיה ולית ליה שינויא דהתם דבוצינא טב מקרא וכו' עכ"ל, הא קמן דהרב מוהרי"ק כתב בהדיא דלית ליה לרב אשי האי טעמא כמדובר.

איברא דלעת כזאת נפלאתי על דברי התוס' שם דכתבו בד"ה רב אשי וכו' למאי דלית ליה לרב אשי יד בעל השטר על התחונה תימה אמאי קתני במתניתין שאם מכרה ונתנה קיים דיעבד לכתחילה נמי וכו' עכ"ל, כנראה מדבריהם אלו דמשמע דמאי דהוצרך רב אשי לשינויא דנכסיך ולא בפירותיהן הוי מטעמא דלית ליה יד בעל השטר על התחונה ולא משום דלית ליה טעמא דבוצינא טב מקרא, וא"כ צריך לתת לב מאי יענו שפתייהם לראיית הרב מוהרי"ק דאי אמרינן דטעמו דרב אשי היינו משום דלית ליה יד בעל השטר על התחונה קשיא דידיה אדידיה דרב אשי גופיה אית ליה האי טעמא במקום אחר כמו שכבר האריך בזה הרב מוהרי"ק בשורש הנו' לעיל, ועל מוהרי"ק עצמו תמהני איך לא הרגיש מדברי תוס' אלו דכתיבנא, איך שיהיה נראה דאפי' דנימא דטעמא דבוצינא טב מקרא הוא אליבא דכ"ע נראה דבגדון דידן אין טעם זה מספיק כיון דעינינו הרואות דכמה סוחרים קופצים על מקח כזה לקחת אותו ואף דאין נמכרת אלא לעתים רחוקות ולית להו הך סברא דבוצינא טב מקרא ואין מנהג הסוחרים כפי מה ששמעתי להקפיד בכי האי גוונא, ובודאי בכגון דא מנהג מבטל הלכה כמו שכתב הרב בעל מקור ברוך סי' נ"ה, וכל שכן דאף אם לא היה הדין כן אי נהיגי תגרי שלא להקפיד בכך מנהג מבטל הלכה וכמו שפסקו הפוסקים שבכל דיני ממונות המנהג הוא עיקר וכו' עכ"ל, אם כן בגדון דידן אי מנהג הסוחרים שלא להקפיד בכי האי גוונא ודאי דמנהג מבטל הלכה וכן ראוי דלידיינו דייני להאי דינא.

ואף גם זאת איכא בנ"ד דכא בשאלה דשמעון טוען דנתאנה יותר משויהם הרבה מאד, ואי דברים כפשטן האדם רואה את העינים בלבבו יבין דהוא יותר מכדי שהדעת טועה, וידוע דזאת הלכה פסוקה אליבא דרובא דרבואתא דביותר מכדי שהדעת טועה אין בו אונאה וכמו שמשתמש בזה הרב בעל מקור ברוך בסי' הנו' לעיל, וכל שכן בגדון דידן דשמעון איהו גופיה תגר ובקי במרגלויות מנעוריו דאעג"ב דקיימא לן דיש לתגר אונאה אי הוי האונאה יותר מכדי שהדעת טועה בהצטרפות דהוא תגר ובקי איפשר לן לומר דאליבא דכ"ע אין בזה דין אונאה כלל דידע ומחיל, אך אמרתי אחרל פי מלהאריך בהאי טעמא כיון דאין אנו יודעין הסך דטוען דנתאנה, וכל זה שכתבתי אם שמעון גם כן יודה לדברי ראובן דכעת הצורך במלכות נמכרת בכפלים, אך אם כה יאמר דדבר כזה הוא שוה לכל נפש דיש בו דין אונאה חוזר הדין דהוי המקח מקח טעות ולא מהני לן הנהו טעמי דכתיבנא לעיל, אך עדיין אני עומד בדיבורי ויצאתי ממחיצתי לחפש ולתור לו זכות לראובן לאוקומי ממנוא בידיה, ואמינא דכיון דזה הלוקח לקח חפץ זה זה שנה תמימה ויותר ממנו ונתעכב בעיר וינצייאיה משעת ששלחו שם עד בא ראובן כאן לערער על מקחו עד מלאת לו שנה תמימה וגם משעה שלקחו עד זמן שולחו לוינצייאיה הוגד לי שנתעכב בידו כמו חודש ימים עד שמצא ספינה ההולכת לשם

נראה ודאי דאין בזה דין אונאה כלל ועיקר, דידוע דחכמים נתנו דבריהם לשיעורין ברין האונאה עד כדי שיראה המקח לתגר או לקרובו כמו שזה פשוט מכל הפוסקים, וכתבו הטור סי' רכ"ז ז"ל עד מתי יכול לחזור ולתבוע אונאתו ולכטל המקח ויתר משתות עד כדי שיראה לתגר, ואם שהה יותר אפי' אם לקח שזה מנה במאתים אינו יכול לחזור בו, ולשון אדוני אבי ואם נתעצל ולא חקר וכו' עד ויש לדקדק בלשונו שאם מברר שאירעו אונם יכול לחזור בו עדיין עכ"ל, ומרן הקדוש ב"י נתקשה בדברי הטור למה הוצרך להוציא דין זה מדיוק לשון הרא"ש דהרי מבואר הוא בדבריו, ולי אני הדייט מה שנראה לי דכונת הטור במה שהוציא דין זה מדיוק לשון הרא"ש היינו משום דכונתו להוכיח דדוקא אם מברר בראיה ברורה שאירעו אונם הוא דיכול לחזור, דלכאורה יש לדקדק היפך מזה מדברי הרא"ש דהרי כתב ואם נתעצל ולא חקר אם נתאנה בלא עכוב אונם מוחל על אונאתו, מפשט דברים אלו משמע דדוקא אם ידענו ביה בהאי גברא דנתעצל הוא דאמרינן הכי אבל מסתמא תלינן באונם, אך הטור בעין שכלו הבין בדברי אביו דמה שנקט בדבריו ואם נתעצל בלא עכוב דמשמע דוקא דידענו דכן הוא הדבר, זה אינו דהרואה יראה דברי הרא"ש בפסקיו דבאו ליתן טעם למה נתנו חכמים שיעור זה לתגר ואמאי אינו יכול לחזור אפי' משנה לחברתה, לכן כתב דהטעם הוא משום דעליה ידידה רמי לאהדורי לאלתר, ואם נתעצל ולא הלך בלא עכוב אונם אזי ודאי דמחל, אבל אם אנו מסופקים אם היה אונם אי לאו ודאי דתלינן דלא היה עד שיביא ראיה שהיה כן נראה לע"ד ליישב קצת דברי הטור.

אך מצאתי להרב בעל מאירת עינים בחר לו דרך אחרת בכונת הטור ודייק לשונו במה שכתב יכול לחזור בו עדיין והבין ודקדק דרוצה לומר אפי' דהאונם לא היה אלא בתחילת המקח ואחר כך היה אומר הלוקח בריוח והצלה ולא הלך להראותו לתגר אפי' הכי יכול לחזור בו כמו שיעויין שם, והנה אמת דבזה הדרך דברי הטור באים מדוייקים, אך מכה הסכרא אתינא עליה דמר דלעניות דעתי סברא זרה היא עד מאד, אך הואיל ואתא לידן לשון הרא"ש ראיתי לדקדק בדברי הגהות אשרי דמייתי שם ז"ל ופירש הר' ברוך וכו' דהיינו דוקא אם נתן המעות אבל אם לא נתן מגו דיכול לומר לא נתתיו יכול לומר לו לא נתרציתי עכ"ל, והדברים ככתבם וכלשונם אין להם מובן לע"ד, אך נראה דטעות סופר נפל בספרים וצריך לומר מגו דיכול לומר לו נתתיו וכו' בוי"ו ורוצה לומר מגו דיכול לומר הלוקח נתתי המעות יכול לומר לו לא נתרציתי.

אך נראה לע"ד דלכאורה סברת הר' ברוך הנזכרת לאו כ"ע חתמי עליה, דידוע הוא מאי דאמרינן דבכל מקום שהכריעו חכמים דעתו אינו יכול לומר לכך נתכונתי כמו שזה פשוט, וכתבו הר"ן בההיא שמעתא דפ' ב' דקדושין דאתרא דרובא מקדשי והדר מסבלי יעויין שם דבריו דכתב דאם טעה היפך מה שהכריעו חכמים דעתו או היפך המנהג אינו נאמן, והיה נראה דאפי' במקום מגו אינו נאמן כמו שזה מצאנו דכן כתב המרדכי פ' המקבל גבי טוען תמורת המנהג דאפי' במקום מגו אינו נאמן ומשתמש בדברי המרדכי אלו הרב מוהרי"ק שורש י"ט יעויין שם, ואם כן היה נראה דהוא הדין לטוען היפך מה שהכריעו חכמים בדעתו, ואם כן הוא היה נראה דבג"ד אליבא דכל הני רבואתא אפי' אם עדיין לא נתן הדמים ואית ליה מגו אינו נאמן דכיון דחכמים הכריעו דעתו דאם נתעכב יותר בכדי שיראה לתגר ודאי דנתרצה ומחל אינו נאמן לומר דלא מחל אפי' במקום מגו.

אך נראה לע"ד לשים שלום ביניהם דכל דברי הרבנים האלו עולות בקנה א', והא דכתיבנא משם המרדכי דהטוען תמורת המנהג אפי' במקום מגו אינו נאמן היינו דוקא בטוען

תמורת המנהג ולא בטוען היפך מה שהכריעו חכמים בדעתו דאז במקום מגו נאמן, וכן משמע מדברי הרב בעל תרומת הדשן סי' ר"ז יעויין שם, איך שיהיה נקטינן מהמקובץ בנ"ד דשמעון אינו יכול לתבוע דין אונאה מראובן כיון דיש כל זה הומן דמכר לו ולא ידענא באונסו דראובן אפי' שעה אחת בחודש הראשון אפי' לפי דברי הרב בעל מאירת עינים דכתיבנא לעיל דהבין בדברי המור דפעם אחת בחודש דיים, אפי' הכי בנ"ד דלא ידענא באונסו דראובן עליה דידיה לאתויי ראייה דהיה בו אונס ומפני זה לא הראהו לתגר, אך עדיין צריכים אנו לדקדק דמדברי המרדכי משמע היפך מאי דכתיבנא, ומייתי אותו מרן ב"י ותמה עליו וז"ל כתב המרדכי בשם אבי"ה אם ידע הלוקח ושתק עד לאחר זמן ותבעו לדין לא הוויא שתיקתו מחילה, ואיני מבין דבריו שזוה היפך מה ששינינו עד מתי מותר לחזור עכ"ל, והרב בעל מ"ע גם בעד המרדכי יצא מליץ טוב בעדו וכתב תוך דבריו מזה למד המרדכי שהוא הדין אם ידע שיש בו אונאה וקנה ולא ידענו למה שתק אם דעתו היה לבטל האונאה או לחזור עכ"פ יכול לחזור בכדי שיראה לתגר, וקשיא לי דכיון דידענו ביה כהאי לוקח דידע דבמה שלקח יש בו אונאה ואעפ"י כן לקח ואפ"ה אמרינן דלא הוויא שתיקתו מחילה ודאי דהכונה הוא משום דנותן זאת לא במעשיו שעשה ולסבה מה שתק דומיא דמעשה דמייתי תלמודא גבי הנהו כיפי וכו' וא"כ מאי האי שיעור דנתן הרב בעל מ"ע בכדי שיראה לתגר דהאי שיעור דנתנו חכמים הוא משום דאי ידעינן דידע דיש בו אונאה ואעפ"י כן שתק אמרינן ודאי דמחל, אבל כהאי גברא דכבר ידענו דידע ואעפ"י כן מהגו דבריו מאי איכפת לן היכא דשהה יותר משיראה לתגר.

העולה מכל זה דאליבא דכ"ע היכא דשהה הלוקח בכדי שיראה לתגר שוב אינו יכול לטעון טענת אונאה, ובנ"ד דזה הלוקח כפי מה שאמרו לי דאחר שלקח אלו הנזמים אשר שלחם היו בידו כמו חדש ימים, וידוע הוא דיש כאן בקושטא נדינה תגרים ובקיאים במרגלויות, ועוד דשם בוינציאאה ג"כ נתעכבו זמן שנה תמימה, וכבר הוגד לי דבתוך זה השנה באו כמה פעמים ספינות מהתם לכאן ובוראי דאפי' אם יטעון דכאן לא היה בקי שם בוינציאאה ודאי דיש בקיאים, ואם אמת הדבר דיש בו אונאה כל כך ודאי דתכף ומיד שלחו לו לומר דבמקח שלקח יש בו אונאה, וא"כ הוא למה לא בא והגיד תכף ומיד לראובן, אלא בודאי דהאמת יורה דרכו דידע ומחל, ואעפ"י דכתב מוהר"ם בנבנשת ח"ב סי' נ"ה ז"ל זאת ועוד אחרת דבנ"ד דהמכר נעשה ע"ד לשלחה למדינת הים א"כ לא הוה רמי על הלוקח לבודקה פה וכו' עכ"ל, נראה דאעפ"י כן ראובן זכה בנ"ד בהך טענה דהרואה יראה דמוהר"ם בנבנשת עצמו לא סמך על טעם זה לחוד כמו שיעויין שם, ועוד דנראה דע"כ לא אמר הרב כן אלא בנ"ד דבריקת הבגד היה צריך טורח גדול לבודקה כמו שמפורש בשאלתו שם דנמצא שהסחורה לא היתה ממין הנזכר בשטר אלא ממין אחר גרוע שהיה דומה למין הנז' בשטר לכל מראה עיני האנשים ע"כ, כנראה דהיה דבר דהיה צריך כריקה וח'פוש יפה, מש"כ [מה שאין כן] בנ"ד דהנזמים האלו אם כנים דברי שמעון דיש בהן כ"כ אונאה ודאי דהבקי בהן תכף ומיד יאמר כן, ואף כי חילוק זה נראה דק מאד כיון דדברי מוהר"ם הם חידוש לע"ד דלכאורה לא מצאתי חילוק זה בשום חד מהפוסקים הבו דלא להוסיף עלה, ועוד דבנ"ד אין תלונתי על שמעון במה שלא ברקם כאן אלא גם כן במה שנתעכבו שם בוינציאאה שנה תמימה ובוראי דשם ברקו בדבר ואילו היה להם אונאה תכף ומיד היה לו לחזור, ובכי האי גוונא הרואה יראה מדברי מוהר"ם בנבנשת בתשובה הנז' דמתחלת דבריו יש לדקדק דטענה זאת ראויה להתכבד וכ"ש ראובן טוען הפסדתני במה שנתעכבו הנזמים כל כך זמן שם דאילו

תכף ומיד היית מביאה לי הייתי מוכרם כאן למלכות בכפלים דהו כונת השואל בטענת ראובן כפי הפירוש השני שכתבתי לעיל.

איכרא דאי משום תך טענה הוה פטירנא לשמעון מדין פושע, דמי הגיד לנו דכסיבתו שלא הביאם לשמעון תכף הפסיד, דאיפשר דאף אם היה מביאם לא היו נמכרים למלכות, וגדולה מזאת כתב המור בח"מ ס' ס"ו גבי מוכר שטר חוב ז"ל וכשמוכר המוכר או יורשו צריכין לשלם וכו' עד שלעולם אינו מתחייב מחמת מחילתו עד שיתברר שאין החוב נפסד ללוקח אלא מחמת מחילתו ע"כ, וכבי האי גוונא כתב ג"כ בס"י שפ"ו גבי שורף שטרותיו של חברו יעויין שם, הא קמז דאפילו במוכר אם אינו ברור דהפסיד מחמת מחילתו אינו חייב כמו כן ודאי דיש לנו לומר בנ"ד דמי יימר דאם היה מביאם לו תכף ומיד היה מוכרם למלכות, ואעג"כ דהכא ראובן המוכר מוחזק בדמי המקח מ"מ נראה לי דאפי' הכי לא מהני ליה תך טענה אף אי מהני גבי מוחל או שורף שטרותיו של חברו משום דשאני התם דבריא היזקא דכיון דשרף ומחל אינו יכול לנבות הלוקח חובו, מש"כ [מה שאין כן] בנ"ד דגם עתה יכול הוא למכור הנזמים למלכות, ואם יטעון ויאמר דהימים הראשונים היו טובים מאלו ואם היה מביאם לו מקדמת דנא היה מוכרם משום תך טענה אין נראה לפטור לראובן, אך ראובן כבר יצא זכאי בדינו לע"ד כמה שכתבתי, ולרווחא דמילתא אמינא דאיכא טעמא אחרינא בנ"ד לפטור את ראובן והוא דכפי מה שהוגד לי מרגליות האלו עולים ויורדים כפי הזמן והכל לפי הלקוחות והמוזמנים לצורך השעה שצריכין למרגליות האלו, וידוע דאיפשר דכזמן שלקחם הוא אלו הנזמים היו שוים בשוקא חריפא ג"כ ערך החמש מאות גרושי' בין כאן בין בוינציאאה ועד שהוא שלחם להתם הוולו, וידוע מאי דכתב הטור ס' ר"ל המקבל יין מחבירו בעיסקא על מנת שיוליכנו למקום פלוני וכו' עד אבל אם הוולו או החמיץ קודם שהגיעו למקום פלוני האחריות על המוכר, וכתב הר"י יונה אבל הלוקח יין מחבירו אעפ"י שאמר דעתי להוליכה למקום פלוני והוול קודם שהגיע לשם המקח קיים שהרי מקחו מקח גמור עכ"ל.

איכרא דהרב המגיד כתב דיש חולקים על רבינו יונה וסוברים דאם הזכיר בשעת המכירה דרוצה להוליכו למקום פלוני הרי הוא כמתנה שאם תוול קודם לכן שיחזירנה לו, וכן נראה דעת הר"י ו' מיגאש ודעת רבינו צריך עיון עכ"ל, והשתא כפי הנראה מדברי השואל שמעון זה הלוקח לא פירש בשעת המכר דלקח אותם לשולחם לוינציאאה אלא לקחם על הסתם וכבי האי גוונא נראה דאפי' דהוא גברא דאין דרכו ליקח חפצים מכאן למוכרם כאן אלא לשולחם לוינציאאה כל עוד דלא פירש בשעת המכר והוול אח"כ נראה דאפי' הר"י ו' מיגאש ודעמיה אזלי ומודו לר' יונה דהא מתורת תנאי נגעו בה כשפירש בשעת המכר ולא על הסתם, וא"כ אם יטעון ראובן המוכר ויאמר דכשהוא מכרם היו שוים אפי' בשוקא חריפא סך החמש מאות ודאי דאליבא דכ"ע יש בדבריו ממש, ולרווחא דמילתא אומר אפי' אם פירש הלוקח בשעת שלקח הנזמים שע"ד לשולחם למקום פלוני קנאם וא"כ אם הוולו קודם שהגיעו לשם הוי המקח חוזר אליבא דהר"י ו' מיגאש ור' חננאל ואליבא דהרמ"ה אם לא נתן עדיין הדמים כמו שכתב המור משמו נראה דבנ"ד הוא פטור דיטעון ראובן ויאמר דכשהלכו הנזמים לוינציאאה עדיין היו שוים סך החמש מאות אלא שאח"כ הוולו וכוה ודאי דכ"ע מודים דהמקח אינו חוזר, והאמת במה שהוא אמת יורה דרכו דאם לא כן למה נתעכבו שם שנה תמימה אלא דאיפשר דבחושבם להרויח יותר לא רצו למוכרם וביני וביני הוולו ופשעיה דידהו הוי.

ונראה דאפי' אם לא יטעון כן ראובן בטענת בריא אלא בטענת שמא עולים דבריו לענין הרין, וראיה מתשובת הרב אביגדור הובאו דבריו במרדכי סוף פ' המדיר ז"ל הגה שלחנו את

שליח צבור לפניך על דבר המעיל שקנה ר' ברוך בשליחות קהלינו וכו' כי הקהל אומרים דיש לו אונאה ולא שהה בידו בכדי שיראה לתגר, ור' יוסי הכהן שלח לכאן כי אדוני מחייב הקהל דעל הקהל להביא ראיה שבאותה שעה היה בו כדי אונאה וכו' עד זאת אשר השיב כלה בבית אביה ולקידושין וכו' עד ושער שבשוק עשויה להשתנות מבקר לערב הכל לפי הלכות והמוזמנים לצורך השעה שצריכין לחפצים הנמכרים, והיה דר' נתן דאזיל בתר השתא משום דמעיקרא רוב בני אדם בריאין הם וכו' עכ"ל, אם כן בנ"ד יכול למעון ראובן איפשר דבשעה דלקחת ממני הנומים היו שוים ולא היה בהן אונאה ואני פטור משום דלא פירשת בשעת המכר שע"ד לשולחם לעיר אחרת לקחת אותם, ואפי' אם פירש בשעת המכר יכול ראובן למעון ולומר איפשר דגם כשהלכו לוינציאאה אונאה לא היה בהם אלא דבעוד זמן רב דנתעכבו שם הוולו ועליך להביא ראיה כפי דברי הרב אביגדור דכתיבנא, אך אם ראובן מודה דפירש שמעון שע"ד לשולחם לוינציאאה קנאם וגם מודה דבשעת שהלכו לשם היתה בהם כדי אונאה אלא דאומר דאיפשר דבעוד שהלכו מכאן עד שהגיעו לוינציאאה הוולו ואני קים לי כהחולקים שכתב הטור דאית להו דאפי' אם הוולו קודם שהגיעו למקום שהתנה שהוא פטור, דכל זה ניהא אם ראובן בריא בטענתו, אך אם לדידיה ג"כ הוא ספק אם הוולו קודם או אח"כ נראה דלא מצי לומר קים לי דאפי' הנהו רבוואתא לא אמרו אלא בידוע בודאי דבשעת שלקחם לא היה בו כדי אונאה כנו' ומפורש בדבריהם, אבל כבר כתבתי דאפי' בטענת שמא יכול למעון ראובן באופן דיצא זכאי בדינו, וא"כ מעתה ודאי דנפשט מה ששאל עוד השואל אם יכול שמעון לעכב נכסי ראובן שהן במקום אחר, דודאי אינו יכול לעכב, ואעיקרא דדינא בדין העיכוב יש בו הרבה מן הספק כמו שהוא מפורש בפוסקים, ומה גם בספר מוהר"י אדרבי בכמה מתשובותיו יעויין שם, כל שכן בנ"ד דכפי הנראה לע"ד יצא ראובן זכאי בדינו בודאי שאינו יכול שמעון לעכב וכמו שיעויין בספר הרב בעל בני שמואל סי' כ"ב, והיה אתי מקום להאריך בפרט הלו אך אמרתי אעלים עיני בו כי השואל לא נתנני השב רוחי. ועיין בדין זה מוהר"ם מינץ סי' מ"ד ות"י סי' ר"ז והרשד"ם נ"ז וק"ג והרימ"ט בח"ב סי' ל"ג ומהרש"ך בח"א סי' קע"ט ובח"ג סי' נ"ח ובד"ר סי' מ"ג.

זאת תורת העולה דעל פי הדברים דכתיבנא נראה לע"ד דראובן זכאי בדינו כיון דשמעון היה לו זמן רב, זאת ועוד אחרת דשמא הוול אחר כך, על כל הדברים האלו צריך לאתויי ראיה לדבריו כדי להוציא מיד ראובן ולעת ראובן המוכר לפי הנראה לע"ד דראובן פטור מדיני אדם ומדיני שמים, זהו מה שהשיגה ידי יד כהה להלכה, ולמעשה עד הא'להים יבא דבר שניהם הרבנים המובהקים היושבים ראשונה על כסא ההוראה אשר מהם תורה יוצאה לכל ישראל ויורו המורים כדת מה לעשות כדת של תורה ועל פיהם יקום דבר כי הם רשאים ולא אני, צעיר אני מכל משפחתי ומכל בית אבי יצחק הלוי

והיום נועד משו יצחק לו בשושאר שזרוע שנתו יטפל בפניהם כלים וכלי ככלים  
 פירות יטעם פלגים לתימן את מחור של מול וכמו שזרוע הזרוע כון פסותים עם מנוחה ששם  
 שלקחם שטעון סבב וקבל וטחל על מנוחה כי מנעו להם לקחם גם קורא כי כדור  
 מימים יטעם רוח קרבן ופועד וכפ

אחרי יצחק מה נעמס לערך לפני מורו גור  
 כי לא קורא לו בשפופו קונטרסו  
 על פן להטעון מרור וזך קבל ולעיל נעץ  
 נסיה גם שני לבד פורבן משו מעט לו  
 כי קורא יפסו כי קורא נעם מעיקר  
 גלך ונחלק שטעון עם קרב אחד בקום  
 יפתחם כלפונם וכל כי לבד מרור קור  
 גלך ולפתח סמך שלקחם נעץ קול כליל

פירש בקהלת ענין מרמה כול ונתן משמחן לעם פלגיו לים ולעם פלגיו לים להם  
 שטחם כמחך מנוכר וקלוקל ויענין כבידו שגון לקם ששם ילעו ונמס ימפל טעורא תרילת  
 לה זעלק שזרוען כי גם נעמס מוקדם לה פכיו גל העבוד לקנו לעם וכלך נעם מחר מנס  
 וכמנוע נעץ מרע שטבר עליו נעם וימים ונל נעכר מ פלגיו למעם קדר נקם לה מנפני  
 מה וכל לפעל מנחת מרובע מרורו כי מקלו קור שבה לו נעל כי יכח ונעו קמייא למד  
 שושלשנו נעמס קל כלליו ולא שייכח מנחה לה כחפך שליו ויענין נעמס כפ בעומיא

מנוכר וקלוקל מכל ככל לכו שגון לטיו ויענין מה מנוכר כפם ומר מנוכר כפם מנפני  
 שפונר לכך ולי כטול לנל מר למנוכרין עם יפסוד בין גם יריות מועלה לו מוקל גם  
 נעני מוקלעלם חמ מ' שעתה ומקור נלך מ' נעץ ופי מלכ נלך שלפניו נעץ מן לועלו  
 קונטרס לכבב ילע וטחל מנפני קריות נעש יורקו לו לפי מקלו נעמס ככל יוס  
 מנחנו קרמים בעייה קונטרס בין פסותים וכן שלפני מר פוקס לכחור ורע כל לרתי  
 לנכח גם לנכח גם לרוא ומפסד קרומ נעמס משו ככפני לקממו קוי כביעשו  
 בקורן כלילי קולין מנוכר מנוכר וישב כמיש כורק נכח עק יצחק איתים וכל כן  
 חפיימני מניס טי ומלכב קרע ולנעו נעמס

**רבי אליעזר ן' שאנג׳י זלה״ה**

**אב״ד קושטא בעמח״ס ״דת ודין״**

נולד בערך בשנת ת״כ בקושטא לאביו הגאון רבי נסים בן להחכם השלם הרופא המובהק כמוהר״ר יהודה, נכדו של הגאון רבי אפרים בן שאנג׳י זלה״ה שהיה מן המגורשים בגלות ספרד ובא לקושטא.

למד אצל הגאון רבי יוסף קצבי זלה״ה בעמח״ס ״רב יוסף״ ובעודנו צעיר לימים בשנת תל״ט נמנה לדיין יחד עם רבו ועם הגאונים רבי אהרן רומאנו ורבי שבתי לילו ורבי יוסף אשכנזי זלה״ה.

היה נכבד ונערץ אצל גדולי דורו, הגאון רבי יעקב אלפאנדארי זלה״ה כותב עליו: ״... החכם השלם ארי שבחבורה סיני ועוקר הרים הפוסק נר״ו... דבריו הלכה למשה מסיני נאמרו״. (מוצל מאש בסוף חלק אש דת סי׳ ב׳ משנת תמ״ב), גם הרבה להשתעשע בהלכה והוראה עם הגאון רבי חיים ב״ר יצחק אלפאנדארי זלה״ה ובנו רבי יעקב כותב: ״אם לכה אמיץ זו כחו לאלקיני ואם למשפט מי לא ייראנו החכם השלם וכו׳ (שם).״

בשנת תמ״ז בהיותו כבן עשרים ושש כבר נמנה מצד העדה והרבנים לראש מורי ההוראה, ובנו הגאון רבי חיים ן' שאנג׳י זלה״ה כותב עליו: ״... והרב הזה לא שקט ולא ידע מנוחה, ולא היה אוכל ושותה על הסדר כדרך כל בני אדם, אלא שהקדיש כל כוחותיו וידיעותיו ועתותיו לשפוט העדה הגדולה שבחרו בו וימנוהו עליהם לדיין״.

אחיו היה הגאון רבי יעקב ן' שאנג׳י זלה״ה.

בשנת תע״ב היתה שריפה גדולה ברחוב היהודים וכל פסקיו וכתביו נשרפו ובאותה שנה נלכ״ע בהיותו בן חמשים ושנים שנה. ובנו רבי חיים זלה״ה אסף את שרידי כתביו ודרשותיו והדפיסם בשם ״דת ודין״ דרושים על פרשיות התורה ובסופו שו״ת.

הגאון הרחיד״א זלה״ה בשם הגדולים בערכו כותב: ״... אביר הרועים... קרוב להרב כנה״ג ושקיל וטרי עם הרב מהר״י רוזאניס ומהר״ם שלטון והוא ואחיו מהר״ר יעקב תנו רבנן וחברו כמה חיבורים ונשרפו כתבי הקדש, המורם מהם נדפס ס׳ דת ודין״.

להלן אנו מדפיסים הסכמתו על פסק הגאון רבי יצחק הלוי זלה״ה מחכמי קושטא הנמצא בתוך קובץ ספר תשובותיו אשר באוצרו של כ״ק אדמו״ר שליט״א מס׳ 781 ועתידי לצאת לאור עולם בעזה״י על ידינו.

## **הסכמה על הפסק הנזכר**

ראה ראיתי את השאלה ואת אשר נגזר עליה מאת גבר עמיתי עמית בתורה החכם השלם המעתיק הרים כמה״ר נר״ו עמד וימודד ונתח אותה לנתחיה לזכות את ראובן הבא בשאלה מפי סופרים ומפי ספרים בטעמים שונים כרשום בקונטרסו, ואמינא ליה ישר אך מבלתי יכולת עמוד על הענין במתון כאשר עם לבבי כי לא נתנני השב רוחי עד אשר ארשום שורותים אלו רגע כמימריה ולא יעבור עליו מה, אבוא ואראה לחזק דבריו לענין דינא דוקא, ואת היותר לא נצרכה אלא לחדודי אעזבה פני ואבליגה ולכשאפנה אשנה פרק זה כי בו חפצתי, ואען ואומר דלענין הדין הדין רין אמת ככל אשר פסק אהוביני ידיד נפשנו לזכות את ראובן לבלתי יוכל שמעון לבטל המקח ולא לתבוע ממנו האונאה, אף כי כפי הנראה אמת

יהגה חכו שאם יבא למכור המרגליות בשוקא יפסיד הרבה יותר מראי כאשר בא בשאלה, והוא כי מלבד כל הטעמים אשר הציג לנו עמיתנו עמית בתורה שיחיה אעיקרא דמילתא ג"ל לפי קיצורי דככה"ג דכ"ע ידעי תגר אומן ובקי ואשר לא ידע דבשער שבשוק אם יבא אדם למכור אותם שני קונים ע"ד אחד לא ישוו זה אומר במאה וזה אומר במאתים, ואפשר עוד לשליש ולרביע כי אין קונה אותם כי אם אחד מעיר ושנים ממשפחה שרוצים לקחתם ביותר משוייו בשוקא הרבה מאד למען ימצאון בידו לעת מצוא וליום נועד אשר יצטרך לו כשישאלו שאותה שעה ימכרו בכפלים וכפלי כפלים בריוח ממה שלקחם דאינן אלא סחורה של מזל וכמו שקורין אותן בין הסוחרים, א"כ מאותה שעה שלקחם שמעון סבר וקביל ומחל על אונאתו כי אדעתא דהכי לקחם גם הוא כי ברוב הימים ימצא ריוח הרבה וכמדובר.

ומה גם כפי דברי ראובן אשר אמר אלי כי הוא יכרר כי קודם גמר המקח הלך ונמלך שמעון עם תגר אחד בקי אם יקחנה כאותו סך, ועל פי דברי אותו תגר הלך ולקחה בסך שלקחה א"כ ה"ל כאילו פירש בהדיא ע"מ שאין אונאה בכל תנאי המצטרך למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה דהא שניהם כאחד המוכר והלוקח ידעין בבירור שאין להם שער ידוע, ואם ימכרו בשוקא חריפא לא יעלה שוייונן כי אם מעט מזער לא כביר, אלא דעידי דקנו לעת הצורך וזה אחד מהם וכאמור, א"כ אף שעברו עליו כמה ימים ולא נמכרו אי בעית אימא הכא והתם לא מפני זה יוכל לבטל המקח או לתבוע אונאתו כי מזלו הוא שגרים לו עד כי יבא יומו דומיא למה שהשרישנו הרא"ש ז"ל בכלליו דלא שייכא אונאה אלא בחפץ שרמיו ידועין ונתאנה בשומא המוכר והלוקח, אבל בכל דבר שאין דמיו ידועין זה אומר ככה וזה אומר ככה מפני שהוא דבר תלוי במזל להרע או להטיב בין אם יפסיד בין אם ירויח אומרין לו מולך גרם, ועיין מוהרשד"ם ח"מ סי' שע"ט ומקור ברוך סי' ג"ה, כי על כן בנדרן שלפנינו ג"כ אין לו עליו אונאה דכבר ידע ומחל מפני הריוח אשר יזדמן לו לפי מזלו ומעשים בכל יום אנחנו הרואים בעירנו הזאת בין הסוחרים, וכן שאלתי את פיהם דבסחורות כאלו לא ניתן ליתבע אם להפסד ואם לרויח, ואפשר דהוא הטעם אשר כתבתי דסתמו הוי כפירושו באופן דלדידי הדין דין אמת צדיק וישר כאשר הורה גבר ז"ה יצחק שיחיה ועל כן חתימתי אשים פי המדבר

הצעיר אליעזר ן' שנג'י

★ ★ ★

רבי שמואל פריינד זצ"ל  
מדוייני פראג בעמח"ס "זרע קדש"

## הערות על ירושלמי סדר נזיקין

ב"ק פ"ג ה"י פני משה ד"ה והתנינן שורו וכו' וא"כ הוא נמי דומיא דשורו מיירי ואפ"ה שייכא חיוב מיתה גבי ידידה וקשיא לר' יוחנן\* ומשני שורו צריך את האפר בשורו נמי משכחת לה שהוא צריך לזה ועושה במתכוין להבעיר את הגדיש להיות מתגלגל עצמו בתוך האפר. נ"ב פירושו תמוה דאם נמי א"צ לאפר הרי חייב על מעשה שורו ובנידון זה עצמו פטור על מעשה, אולם ברור שחסר כאן, ובירושלמי שבת פ"ב הל' ה' איתא כן בשינוי ובאריכות, ועיי"ש שבוה תבין שזהו קושייתם דהכי השור בצריך לאפר מיירי והת' חסר והוא שם כהוגן, ועיין במה שכתבתי עה"ג [על הגליון] שם.

שם פ"ט ה"ג א"ר מנא אזליה לקיסרין ואשכחית לר' חזקיה דדריש לה משום דר' יעקב בר אחא אין אית בר נש פליג על חילפיי שאין משלם חמץ יפה הכל מודין בחמץ\* שמשלם חמץ יפה. נ"ב עיין במפרש ובמראה הפנים, ועיין ביש"ש פ' הגזול קמא ס' ס"ח דלחד תי' ס"ל דאף בנשבע קודם פסח אומר לו הרי שלך לפניך, ובאמת צריך טעם למה בזה צריך השבה מעליא יותר מבשאר גזילה דהרי דין גזל שהוא ניתק לעשה כמבואר פ"ג דמכילתין לא למדנו רק מקרא דהשיב דכתיב גבי גזל ונשבע א"כ א"י לחלק בין נשבע לל"ג לענין ההשבה ואי לומר דהמעם מפני שנתיאשו הבעלים הרי הש"ס אמר הכל מודים בחמץ שמשלם חמץ יפה, ודברי המראה פנים ל"ג לי כלל דלמה יתחייב לו דמים ע"י השבועה והרי א"כ [אי בעי] מחזיר לו החמץ בעין וכו"ה המצוה והשיב את הגזילה וכו' דחייב ל[א]הרורי בעינא ומה לי שעת השבועה דיהיה חייב לשלם עליה כפ"מ ששוה או יותר משעת גזילה, גם קשה לפמש"כ הרא"ש דגם בנשבע לו אחר הפסח דמשלם דמים מעליא, ועיין יש"ש שם דתקשה ליה מהירושלמי הוה דמשמע דווקא נשבע לו קודם פסח דאו היה בר דמים, משא"כ בנשבע אחר הפסח, ולכאורה י"ל להיפוך דווקא נשבע אחר פ"ה דאי היה מודה או והיה נגנב מביתו קודם שיחזירה היה מתחייב בממון דווקא ולא בהחזרת החמץ דאפילו שילם לו דמי החמץ והיה מוצא הנגיבה אח"כ אינו יכול לומר לו החזיר לי מעותי והא לך החמץ הגזול א"כ ממנא קכפר ליה וחייב לשלם ממון שכפר אבל גזל ונשבע קודם פסח דגם אי לא נשבע ונאבד החמץ או נגנב לא מחייב בדמים עד שיגיע פסח וינגב אז דחייב בדמים ואם ימצא אח"כ החמץ א"א להחזירו, אבל בזה שכבר עבר עליו הפסח מיד כשינגב או יאבד מחייב בדמים ודו"ק.

ב"מ פ"ב ה"א מראה הפנים סד"ה אילו מציאות וכו' וכדי לברר הדבר בעיקר הדין דיאוש באבדה והנ"מ בין הלימודים האלו והיוצא מזה לדינא אדאח לאבד בהאי ענינא ומה דאשכחן בגויה בס"ד\*. נ"ב עיין בהקדמה כי לא הוציא מחשבתו לפועל ועיין בהל' ה' במראה הפנים משכ"ל מזה ע"ש.

שם פ"ב ה"א תני אי זהו רבן שלימדו חכמה כל שפתח לו תחילה דברי רבי מאיר, רבי יודן אומר\* כל שרוב תלמודו ממנו וכו'. נ"ב וכו' הר"מ ז"ל והמור, ואע"ג דרש"י פירש באיזה

דבר שיהיה הן מקרא הן משנה הן תלמוד דווקא בשלא למד רק דבר א' סגי בזה, אבל בלמד מקרא ומשנה ולא למד אצל רב א' רק רוב מקרא ואצל הב' למד משנה שהיא רוב חכמתו איפשר דל"ג [דלא נקרא] רבו זה שלמדו רוב מקרא כיון שי"ל רב אחר בדבר שהוא עיקר יותר, ואם הוא בעל תלמוד בזה שלמד אצלו רוב של התלמוד זה לבדו נקרא רבו אעפ"י שלא למד אצלו מקרא משנה כיון דהתלמוד הוא עיקר הלימוד נקרא זה שלימדו רוב התלמוד רבו שרוב חכמתו ממנו כן נ"ל ועדיין צ"ע. ועיין במפרש ד"ה ולא ידעינן ודו"ק.

שם פ"ט ה"ב א"ר יצחק בשיבש כל המעיין ברם אין הוה עמוק תרתין קומין ואת עביד\* שלשה קומין עמוק יכלין מימר ליה לעי ביה והוא סגני. נ"ב ואתעביד כצ"ל, כלומר שנעשה עמוק כלומר שמשפת הבור עד התחלת המים יש ג' קומות, ועיין בלבוש סי' שכ"א ותמצא כן להדיא, וכ"ה הגירסא בדברי הרא"ש והמור סי' שכ"א והמחבר בעל פ"מ שנה בזה.

ב"ב פ"ט ה"ו מראה הפנים ד"ה וכלכד ימים הסמוכים לגשמים כדפרישית\* ומכאן הביאו התוס' ראייה לפירושם בדף קנ"ג ע"ב דדברי רבא דהתם אדברי ר"א קאי. נ"ב במחכ"ת טעה בד' הק' דלה"ק הכי פירושו דלאו דווקא נשאל בימות הגשמים נשאלין לו כימות הגשמים אלא גם בימות החמה כשנשאל ואחר שגולד לו הספק (אם הלך בבקעה בימות החמה או בימות הגשמים) עברו עליו ימי הגשמים דינין ליה כאילו שאל בימי הגשמים כיון שהם הקרובים לזמן שגולד לו הספק, וזה נראה כוונת מהרש"ל בהגהותיו ע"ש ודו"ק.

סנהדרין פ"ב ה"ג פני משה ד"ה ומה כלי הדיוט וכו' שהרי אינו מייבם\*. נ"ב משמע שוהו המעם שאינו מייבם, ולפ"ז באלמנה מן האירוסין מצי מייבם וכן באלמנה מן הנישואין אפי' כשנמשח כבר למלך בחייו דכשמת אחיו ראוי לו וכשם שמשמשח בשרביטו של הראשון וכדומה נושא גם אלמנת המלך, ובמתני' פי' כפי' רש"י וה... מפני שאינו חולץ וס"ל דא"ר לחליצה אינו ראוי ליבום, ודבריו סותרים זל"ו, ונראה דיש נפקותא בטעם שנוכר כאן דאם אחיו שמת נשאה קודם שנתמנה למלך אין זה האח הקיים תחתיו יכול לייבמה מפני ששימש בה הדיוט ולא שייך טעמא דא"ע לחליצה כשעדיין לא נתמנה למלך כשמת אחיו דהרי היתה שעה א' ראויה לחליצה גם כן, ובנשאה הראשון אחרי המלכו ובשעת מותו כבר הועמד הראוי לייבמה למלך ואינו מייבם מפני שכל שא"ע לחליצה א"ע ליבום, אבל לא שייך המעם דכלי שנשתמש בו הדיוט אסור למלך להשתמש, ובלא"ה בנפלה מן האירוסין לדעתי לא שייך מעם זה וכמש"כ כבר ודו"ק. דבזה איכא סתירה בדברי המפרש דהב' טעמים אמת ואיכא נפקותא לדינא כ... מיהו באמת נראה דהא דאינו מייבם אינו מה"ט כלל דבמקום מצוה אין גנאי למלך לישא אלמנה, ועוד דבאלמנה מהאירוסין מאי איכא למימר אלא הכי קאמר דהרי המלך אינו נושא אלמנה אפי' אלמנה ממלך לת"ק דר"י במתני', וע"כ לא נחלק ר"י אלא באלמנה ממלך אבל באלמנה מהדיוט מודה אלמא דלהת"ק גנאי למלך להשתמש בכלי ששימש בה אדם אחר, ור"י מודה לו כשהאחר היה הדיוט, ומוזה מייתו רבנן דקסרין ראייה ודו"ק.

שם פ"ג ה"ט אם כן למה נאמר שני מופנה להקיש ולדון ממנו גזירה שוה, נאמר כן שני ונאמר להלן וישארו שני אנשים, מה להלן אנשים ולא נשים אף כאן אנשים ולא נשים ולא קמנים, הרי למדנו\* שאין האשה דנה ולא מעידה. נ"ב וגירסת הרא"ש בירושלמי הרי למדנו שאין האשה מעידה מעתה אין האשה דנה עכ"ל ר"פ שבועות העדות, ועיין במהר"ם לובלין ומהרש"א בנדה דף ג' שגם גירסתם בירושלמי כן הוא וזה גי' הר"ה, ולגירסת המ"פ צ"ל

דלעדות ל"צ גז"ש וע"כ דבא ללמד על הדיינים, ופירוש זה דחוק מאוד כאשר יראה עין כל רואה, והאי א"ם כן מה ת"ל ב' גם הוא א"ל מוכן דצריך לגז"ש, ונראה דה"ל ועמדו העדים אשר להם הריב וממילא נוקי אשר להם הריב בבכ"ד דגם הם בעמידה וע"ז תי' דיהיו ב' הבכ"ד שווים שלא יהיה א' עומד וכו', ועיין שבועות ד"ל ע"א ותבין ודו"ק.

שם רבי ירמיה בשם רבי אבהו אף הנידונין צריכינן לעמוד בשעה שמקבלין דינן שנאמר אשר להם הריב לפני ה' כתיב לא יומתו אבות על בנים והלא כבר נאמר איש בחטאו יומת מה ת"ל לא יומתו אבות על בנים לא יומתו אבות כעדות בנים\* ובנים לא יומתו בעדות אבות. נ"ב גירסת רב אלפס ומנן אף הדיינים שנאמר ובנים לא יומתו על אבות ע"כ, מיהו גם ברא"ש לא הביא דרשה זו ובאמת ק"ל דמה לי עדים מה לי דיינים שניהם בכלל לא יומתו אבות וכו'.

שם פ"ד ה"ז ר' לא בשם ר' ינאי מיכן לבתי דינין שלא\* יהו דינין בשבת מאי טעמא נאמר כאן בכל מושבותיכם ונאמר להלן והיו אלה לכם לחוקת משפט לדורותיכם בכל מושבותיכם מה להלן בב"ד הכתוב מדבר אף כאן בבית דין הכתוב מדבר. נ"ב אם הפשט משום החיוב מיתה שנאמר במלאכה ה"ל להביא דברי הברייתא דמייתי ביבמות דף ו' וכ"ה במכילתא, אבל אי אמרינן כדברי הר"מ דאסור לענוש אדם בשבת אפי' בעונש מלקות דליכא בחבלה רק משום דש לדברי הר"מ והוא מקלקל כשא"צ לדם ולחבלה לפיכך הביא זה בשם ר' ינאי האמורא שאין דינין הן דיני נפשות והן דיני מלקות בשבת ובי"ט דהרי אמרו לפי שצריך הלנה אין דינין בע"ש והרי מלקות ג"כ צריך הלנה וק' דידונו דיני מלקות בע"ש ויגמרו דיני למחר וילקוהו בשבת וי"ט, ודוחק לומר דחיישינן דימות תחת יד המכה כיון דאינו מתכוון להמית הרי א"ע א"י דאם באנו לחוש לזה גם בחול לא יכו איש המחוייב מלקות, א"ו דכל עונש אמרה הקרא שלא לעשות בשבת, ועיין ר"מ פכ"ד מהל' שבת והל' סנהדרין פ"א ודו"ק, ולדברי הר"מ ניחא דקשה דפשיטא דאין דינין [ב]שבת דהרי אפשר להמיתו אחר שבת, ודוחק לומר בגמרו דינו מע"ש מיירי הקרא וכדי שלא לענות הנידון אבל להר"מ השמיענו הקרא דאין עונשין את המחוייב עונש וכו' המחוייב שריפה ללמוד על הכלל שכל המחוייב עונש הגו' אעפ"י שאין בו משום מלאכה לא יענש בשבת ודו"ק.

שם פ"ז ה"א מראה הפנים ד"ה ולרשות לא ניתן אלא דין הרג בלבד וכו' וכן בהל' מלכים פ"ג הל' א"י. נ"ב ח' כצ"ל.

מכות פ"א ה"ה יאמר דיני ממונות ואל יאמר דיני נפשות, שאילו נאמר דיני ממונות ולא נאמר דיני נפשות\* הייתי אומר דיני ממונות הקלים שלשה מוממין את השנים וכו'. נ"ב כלומר דאכל? או עדים הייתי אומר דו' [ש] חילוק בין ב' לג' דבשארן מוממים יומת עפ"י ב' אבל כשיש המוממים ב' אז בעינן ג' שיעידו ואז אין המוממים הב' נאמנים להזימם דלעולם לא אולינן בתר העדים האחרונים רק בשווי (והא דנקיט ג' מוממין את הב' הוא לאו דווקא ונקיט כך משום דבעי למינקט ואין ב' מוממין את הג') וע"ז כתב רחמנא עדים יתירא (דלא הל"ל רק עפ"י ב' או ג' עדים) לומר דמאה כב' וממילא דלא לבר ששנים מוממים. מג' אלא גם ג' מוממים מב' וע"ז בא ב' או ג', ואכתי ה"א בר"מ הקל נתנה התורה הנאמנות לפטור הנתבע אבל בר"ג החמורה לא יהיו האחרונים נאמנים להזים הראשונים ולחייב מיתה להעדים המוממים ואי הוי כתיב קרא בר"ג ה"א בר"ג החמורים נאמנן הב' להזים הראשונים לפטור הנידון ובאמת אין

הג' נהרגין ע"י הב' עדים המזוימים אותם קמ"ל קרא בד"מ דהאחרונים נאמנים לחייב העדים אפי' הם מאה והמזוימים כ' וממילא גם בד"ג ממיתים הראשונים עפ"י המזוימים אפי' הם כ' נגר מאה ודו"ק ותבין ודלא בהמפרש.

שבועות פ"ג ה"ב מראה הפנים ד"ה חזר ר' יונה ופטר וכו' והכי פריך נמי התם דף כ"ג ע"א\* . נ"ב היינו בבבלי דשכועות כ"ג.

חזרות פ"ב ה"ה אמר רבי זעירא יהא רואה את החרב כילו מחתכת בבשרו וכל עמה\* רבי זעירא, רבי תנחומא בשם רב חונה ימות ראשי אצבעותיו בכותל ויהא מוצץ וכו'. נ"ב שמעתי בשם הגאון מהורא"י זצ"ל דצ"ל וכל עמא וכו' כלומר וכי כל אדם הוא כר"ז שהיה י"ש גדול (כמו שמצאנו בגדה\*) שיכול להעלות זה במחשבה ועו"א ר' תנחומא מה שאמר.

★ ★ ★

# שפתי ישנים

הגה"ח ר' נחום טוב וצ"ל

שו"ב דק"ק טבריה ת"ו

נולד באלויסק בתמוז תרכ"ה לאביו החסיד רבי משה בער ז"ל, והיה חתן הגה"ח רבי יו"ט שמחה אב"ד לאהישין, היה מחשובי האברכים שהסתופפו בצל מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א, שיחד אליו את הדיבור בעניני חסידות.

לאחר הסתלקות מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א התקשר למרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד, ונסע עמו לחגיגת הנחת אבן הפינה של ישיבת חכמי לובלין שהתקיימה בל"ג בעומר תרפ"ד, יחד עם הגה"ח רבי חיים מנדל קוסטרומצקי ז"ל הי"ד. מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א ביקש אז מהרה"ק רבי ישראל מטשורטקוב זיע"א שיברך את רבי נחום מרדכי שיפקד בבנים, וענה ואמר שיעלה לארץ ישראל ויהיו לו צאצאים. בנסיעתו חזרה ציוה עליו כ"ק אדמו"ר הרא"א זיע"א להכין עצמו לנסיעה, ושישתקע בעיה"ק טבריה, שישימש שם כשוחט וימשיך בכך את החזקה של השוחטים שנמנו על חסידי קרלין-סטולין בעיר.

בי"ט כסלו תרפ"ה עלה לטבריה, והיה מחשובי החסידים שהאירו ביראתם וצדקתם, נפקד בבית יחידה, וביתו היה בית ועד לחכמים. פה מפיץ מרגליות בתורה ובחכמה. העלה בעלייתו לא"י נגונים עתיקים מאוצרם העשיר של רבותינו הקדושים, והיה מספר דייקן בדרכי הצדיקים ותולדותיהם והביא משמועתם של חסידים ותיקים. בקובץ באר"י ג-ד עמ' צד, מופיעה חתימתו על הצטרפותו, בניסן תרצ"א, בפנקס המשניות לחסידי קארלין בירושלים ת"ו. נלב"ע כ"א אב תרצ"ט, ומנוחתו כבוד בבית החיים העתיק בטבריה תו"ב.

מביאים אנו כזה פסקו בענין מסירת מודעה לביטול שטר וכדיני מתנה התחייבות ואונס, שהביאו הגאון רבי מאיר וועקנין זצ"ל רבה של טבריה בספרו "ויאמר מאיר", וחיבר בראשו דברי מבוא על גודל חסידותו של החסיד רבי נחום שוחט ז"ל.

## בענין מסירת מודעה לביטול שטר וכדיני מתנה,

### התחייבות ואונס

זכרו כ"ן לבנון

ראה זה מצאתי באמתחתי, קצור פס"ד בענין דין המודעה, וצוין בו כל מקורות ההלכה הנוגעות לדין המודעה, וסב' כל הפוסקים המדברים בזה מראשון ועד אחרון, והכל עשה יפה בעמ"ו באומנות גדולה, לישא קלילא, כדי לרוץ בו כל קורא, ובנקל ימצא את מבוקשו, בלא טרחא ויגיעה.

הלכה זו קיים איש צדיק וטהור, הוא ניהו רבה הרה"ג המפ' חקרי לב, טוב לשמים ומוב לבריות, ביתו פתוחה לרוחה, כל שרוח הבריות נוחה, שו"ב מומחה פקיע, חו"ב מלא וגדוש תורה ויראה טהורה, כקש"ת ר' נחום מרדכי טוב זצ"ל (אשר יצק מים על ידי כ"ק הרה"צ האדמו"ר מקארלין שליט"א), והוא היה תמיד סובל יסורין פנימיים, אבל כבוא אליו ההתקפה היה מתנהל איתה לאטה ברפואות ותעלות עד שמתגבר עליה ומגרשה, אך אהה! הפעם האחרונה תקפתהו התקפה חזקה ולא היה בכחו להתגבר עליה, ובאור ליום ב' ס' אותו תעבוד ובו תדבק כ"ב לח' אב שנת התרצ"ט, נצחו אראלים את המצוקים, דבקה נפשו באלהים, ותהי רוח סערה, ויצאה נשמתו במהרה, ווי על האי שופרא, דבלי בעפרא, צדיק תמיד מבחר עצמים, חכם וצדיק שמת אין לנו חליפתו, אין לנו תמורתו, ובפרט להאי דקמן, פרט למוזמן, כשמו כן הוא נחום שמו, והיו מעשיו כהתנא הקדוש נחום איש גם זו, עברו על ראשו מים הזדונים צרות צרורות מחלות ממחלות שונות, ובפרט מחלת אשתו הראשונה תנצב"ה שכל ימיה מכאובים, ומחסרון הבנים ועוד הרבה כיוצא בזה, ואת הכל סבל בשתיקה ושמחה, ובפה מלא היה אומר גם זו לטובה, מרדכי טוב שמו כי מרדכי הצדיק זיע"א שהיה דורש טוב לעמו, שהיה ביתו תמיד פתוח לכל עובר ושב כביתו של אברהם אבינו עליו השלום, קבל כל אדם כסבר פנים יפות, האכילם על שולחנו משופרא דשופרי, אפילו בימי עניו לא פסק אורח מעל שולחנו תמיד, ומתמיד על למודו עד שכל הלכות השו"ב היו שגורות לו על פיו, השחח סכיניו דבר יום ביומו, ובדקם לאור הבוקר בשעה שדעתו זכה וצלולה, ברוך שככה לו בעולמו, ביאור פסוקי תנ"ך ומילי דאורייתא ע"ד מילי דחסידותא לא פסקו מפומיה, תאמינו רבותי לא מפי השמועה אני אומר אלא בידעו ומכירו קא אמינא, כי רגיל היה לבוא אצלי להשתעשע בחד"ת, לכן זכרו הטוב לא ימוש מפי, וצורתו הרוחנית לא תוזז מבין עיני, ובכן למעבר נייחא לנפשו נפש הרוממה, כמו שכתבו הז"ל במסכת יבמות צ"ז, כל ת"ח שאומרים שמועה מפיו בעולם הזה שפתותיו דובבות בקבר, לכן הסכמתי להביא את קצור הפס"ד אשר אסף בחפניו מפי סופרים וספרים, אחת מהנה ואחת מהנה וחברם אחת לאחת ויעשם לחטיבה אחת, וכל רואיהם יקירו'ם כי הם זרע ברך ה', ויברכו את שמו הטוב על פעולתו הטובה, שהצריך לאותו ענין בנקל ימצא חפץ מבקושו, ולא יצטרך לחפש אנה ואנה.

ואני מגלה רזין, שכל דברי ריב ומצה שהיו בתוך הפס"ד, ביערתי אותם כביעור חמץ, שאין כונתי חס ושלום לצער לשום אדם, עדי במרומים שאין לי בזה שום מטרה ושום פניה כל שהיא, אלא רק לשם שמים להגדיל תורה, ולמעבר נייחא לנפשיה של אותו צדיק, שיהיה לו לזכר עולם ותנצב"ה זיע"א.

שאלה: במי שהוציא שמר כתוב בו כיטול מודעי וכו' ופיסול וכו' כנהוג, ושכנגדו הוציא כתב מודעא על שמר זה, וכתוב בה שגם אם אכתוב כיטול מודעי וכו', אין זה אלא מחמת האונס וכו', אי מודעא זו קיימת והשמר בטל או לאו.

תשובה: מרן בשו"ע ח"מ סימן ר"ה כתב, ואם אמר לעדי המודעא, הווי יודעים שכל קנין שאני לוקח לבטל המודעא, שהכל בטל, ואיני אומר כך אלא מפני האונס וכו', הרי המכר בטל, ואף על פי שקנו מידו לבטל המודעא.

וזהו דעת רב האי גאון והרי"ף והרמ"ה ז"ל, שהביא הבית יוסף בסימן ר"ה, וכן דעת הנ"י בב"ב דמ"ח עמוד ב' באלפס ד"ה אי לאו מודעא וכו', והביא לשון הרנב"ר ז"ל שאם מסר מודעא אף על פיסול וכו', לא מהני הביטול והפיסול, שאף זה מחמת אונסו הוא, וכבר קדם ומסר מודעא על זה.

וזהו דעת הרמב"ם גם כן בפ"י מהלכות מכירה ז"ל, אם מסר מודעא על ביטול מודעא אז המודעא, קיימת והביטול בטל, וכן דעת ה"ה שם, אף על פי שקנו מידו לבטל המודעא, וכתב וזו סברה נכונה, וכן כתבו כל המפרשים ז"ל עכ"ל. וכפסק מרן השו"ע פסק הרב המבי"ט ז"ל חלק א' שאלה ק"ב, והזכיר שכך פסקו הסמ"ג ובעל צרור הכסף ז"ל, והמודעא קיימת וכו' וחייב הקונה להחזיר לו הקרקע וכו' עכ"ל, וכן פסק בתשובה רכ"ה ורל"ח עיי"ש.

וכן פסק מהר"ם אלשיך ז"ל בתשובה סימן ל"ה, דסמכינן אדבורא קמא שמסר מודעא על ביטול מודעא באונס הידוע לעדים עכ"ל, וכן דעת הרב פני משה בתשובה בדיבור המתחיל מעתה וכו', שהביא דברי מהר"ם אלשיך הנוכר, וכתב וכן אנכי עמדי קודם ראות את דבריו עכ"ל.

וכן הוא בשו"ת דברי ריבות שאלה קנ"ט ז"ל, שאלה וכו' מסר מודעא וביטל כל ביטול וכן מה שיפסול העדים וכו', תשובה דסלקין לעילא ודנחתין לתתא ידעין דמודעא זו רבה וגדולה וקיימת וכו', ואין ביטולה ביטול, עכ"ל.

וכן פסק בשו"ת הרב ברוך אנגל ז"ל סימן י"א עיי"ש, וכן דעת שו"ת דרכי נועם למהר"ם הלוי ז"ל שאלה ט"ז, שראובן וכו' ושמעון טען וכו' והוציא שמר מודעא וכו', ואף על פי שאכתוב בביטול וכו' ובפיסול וכו', לדעת הרשב"א זה רק מפני האונס וכו', תשובה, הדין עם שמעון וכו' עיי"ש.

וכך פסק מהר"ם לובלין ז"ל בשו"ת שאלה פ"ג שכתב ז"ל, ואף אם ביטל מודעות הרי יש לו מודעות על הביטול, ורוב הפוסקים סבירא להו דלא מהני ביטול ככהאי גוונא, וכולם הסכימו שאם מסר מודעא על הביטול שהמקח בטל וכו' עיי"ש.

וגם היש אומרים (התוספות והרא"ש ז"ל), שהביא רמ"א ז"ל בהגה בשו"ע שם סימן ר"ה ס' א', מודים הם בנדרן דידן שהאונס ידוע לכל, כמו שכתב הרב נחלת שבעה ז"ל כסימן מ"ג, דהיכא דהאונס גלוי ומפורסם, אפילו התוספות והרא"ש ז"ל מודים דהמודעא קיימת והביטול בטל עכ"ל.

וזהו דעת מהרש"ל ז"ל בתשובה סימן כ"ה ז"ל, אבל אונס הידוע לכל גם התוספות והרא"ש מודים לדברי, שאין מועיל הביטול והקנין, וכהאי גוונא איתא בתשובות ע"ב, ובתשובת הרא"ש המובא להלכה בשו"ע ח"מ סימן י"ב סעיף י"א ז"ל, אם ראובן הפחיד את שמעון וכו' ועשו פשרה בקנין וביטול מודעא, יכול לחזור בו עכ"ל, הא קמן דהרא"ש ז"ל גופיה מודה, וכל שכן בנידון דידן.

וכר מן דין הרי נקטינן הלכה כמרן השו"ע ז"ל נגד זולתו, בשעה שהפוסקים האחרונים פסקו כוותיה כידוע, (הרב חיד"א בשה"ג כתב שהסכימו עם מרן כמאתים רבנים עיי"ש), ועל פי זה המודעא קיימת והביטול בטל.

מעתה אברר בנדרן דידן בגילוי דעת בעלמא סגי, ואפילו בלא מודעא, ואינו דומה למכר שצריך מודעא והכרת אונס, וגם אינו דומה לפשרה שדינה כמכר לענין זה (שו"ע ח"מ סימן

ר"ה ס"ג), אלא שנדון דידן דומה למתנה ומחילה שאינם צריכים למודעא והכר"א כמו שיתבאר לקמן בס"ד, וכוונתי בזה לרווחא דמלתא בריש מילין.

א) אין נדון דידן דומה למכר, דטעמא מאי דגבי מכירה באונם צריך מודעא והכרת אונם, משום דאמינא אנב זוזי גמר ומקני, דהא לית ליה פסידא, דהא יהב ליה כל דמי מקחו, (לשונו של מהר"ם לובלין ז"ל, ומדברי הרמב"ם הביאם המבי"ט בשו"ת חלק א' קל"ו), ובהכי מיירי הגמרא דתליוה זובין וביניה זביני, שהקונה שילם כל דמי המקח כידוע, לא כן בנדון דידן. ועדיפא מינה כתב הרמב"ן ז"ל הובא בבית יוסף סימן ר"ה ח"ל, שלא הצריכו חכמים מודעא אלא במי שמאנס או מגום להזיק וכו' חוץ מן המקח, אבל מי שתוקף המקח בזרוע ואחר כך קונה אותו וכו', ואין צריך מודעא.

ב) ולפשרה גם כן לא דמי, על פי מה שכתב המבי"ט ז"ל (פסק מרן השו"ע יבא בסוף מאמר זה) בשו"ת חלק א' שאלה קל"ו לוי חייב לראובן וכו', וקודם שהתחייב בשטר חוב עשה מודעה וכו', דאנס אותו להתחייב במה שאינו חייב ועושים פשרה על זה וכו', והוי כאונם אותו ליתן לו מתנה או שימחול לו במה שהוא חייב לו דהוי כדן מתנה וכו', לא מהני ביטול מודעי שביטל בשטר חוב וגם השבועה וכו' אינו חייב לקיימה וכו', נאום המבי"ט.

והרב בית יוסף בטור סימן י"ב בשם הרשב"א שנשאל על שמעון וכו', אבל כאן קצת הגולה הוא שהשיב וכו' עכ"ל, ועיין בשו"ת משפט צדק חלק ג' סימן י' תשובה וכו', ומביא דברי הרשב"א הנו"ל, וגם מביא דברי הרב"צ בתשובה הביאה מהרי"ק ביוורה דעה סימן רכ"ח וכו', שלא עשתה אתו טובה בהחזרת ממונו כיון דבגולה בא לידה וכו' עיי"ש, ובשו"ת מהר"ם לובלין ז"ל שאלה פ"ג תשובה וכו' אבל אם הוא בענין שאין חשש בדבר שיפסיד התובע תביעתו ונתפשר בינו ובינו, אותה הפשרה אינה אלא כמחל לחבירו מקצת חובו, ואם מסר מודעא על הפשרה אז יש לו דין מסירת מודעא של מתנה וכו' עיי"ש, באורך.

שו"ת פני משה שאלה כ"ו דף ס"ד אך יש צד אחד לדמויי הפשרה למתנה וכו', כיון דזוזי ליכא משל האנס וכו' ולא מקרי אנב אונסיה זוזי וכו', דומה למתנה ולא למכר והמודעא לעולם קיימת עיי"ש, ועיין בשו"ת מגן גבורים ח"מ סימן מ"ט שכתב, דהרמב"ם ז"ל שפסק פשרה דינה כמכר, מיירי בפשרה שעושים הדיינים והיינו פשרה מוכרת בתלמוד שאמרו קודם שאתה יודע היכן הדין וכו', אבל הפשרות שעושים אנשים אלו עם אלו שאחד רוצה לגזול ממון חבירו וכו', מה מכר שייך בזה, ואין גם אחד מהפוסקים שיתן לדון בזה דין מכר, ודינם כמתנה עיי"ש, כנדון דידן.

ועדיפא מינה כתב הרב הנזכר ז"ל בסימן ג"ב שם ראובן וכו', והוכרח לעמוד בפשרות הדיינים וכו' וכדי שלא לצאת ריקם וכו' מחילה ומתנה מקרי, ולא צריך הכרת אונם במודעא, ואם יש אונם אפילו לא מסר מודעא.

ובשו"ת מים חיים סימן ח"י דע"מ ע"א כל שנעשית הפשרה שלא על ידי דיינים ופשרנים אלא על ידי הבע"ד עצמם וכו' דינה כמתנה וכו', וכל שכן אם יטעון לוי שהוא שאל את פי חכם מומחה באותו פרק וידע בבירור שהדין עמו עיי"ש, ובנדון דידן התובע ידע בעצמו בהסכמת רבנים שהדין אתו.

ובשו"ת ושכ הכהן בח"מ סימן ר"ה סעיף ג' פשרה דינה כמכר, כתב בתשובה ד' מ' ע"א אבל אם הפשרה נעשית באונם והפסיד על ידי הפשרה מה בכך וכו', כיון שנתפשר לאנסו וכו' אין הפשרה כלום וכו', הוא הדין בפשרה באונם נמי אפילו בלי מסירת מודעא נמי לא הוי

פשרה עיי"ש. ובשו"ת הרב ברוך אנגל ז"ל בסימן ל"ז וז"ל, אבל בפשרה שהדין פשוט עם א' מהם בודאי דפשרה כזו דמיא למתנה ובגילוי דעת סני עכ"ל.

ועיקר זה בשו"ע סימן י"ב מתשובת הרא"ש ז"ל, אם ראובן הפחיד את שמעון וכו', ועשו פשרה בקנין ובימול מודעא יכול לחזור בו עכ"ל, ועיין בנתיבות משה"א בח"מ ר"ה סעיף קטן ט' פשרה דינה כמכר וכו', דאפילו בפשרה בדין מסופק אינו כמכר רק לענין מודעא בלא אונס מטעם וכו', אבל אונס בלא מודעא דה"ט דזביניה קיים הוא משום דגמר ומקני אגב אונסיה וזווי, מה שאין כן בפשרה יכול הלה לומר לדידי היה הדין ברור שהדין עמי, וממילא לא הוי רק כמי שהחזיר מקצת הגולה, כמו שכתב הרשב"א הביאו הבית יוסף בטור סימן י"ב וכו' עכ"ל, והבה"ט בהגה סעיף קטן ה' מביא דהגאון ר' עוזר ז"ל מפרש דהא דסימן ר"ה שכתב בשו"ע פשרה דינה כמכר, היא דוקא לענין שצריכים לידע אונסו, וההיא דשו"ע סימן י"ב איירי דידעינן באונסו, אז אפילו לא מסר מודעא במלה הפשרה דהוי כאנסוהו ליתן ע"כ. (כל זה כתבתי לרווחא דמלתא דבגדון דידן יש מודעא, והכרת אונס, והאונס ידוע לכל, ובמס' המודעא בימל הביטול מודעי').

### קצת דיני מתנה, והתחייבות, ואונס.

מתנה: ב"ב ד' מ' אמרי נהרדעי וכו', מודעא דמיא וכו', ודמתנתא גילויי מילתא בעלמא הוא, פי' רשב"ם הרבה בני אדם יוכלו לידע אונסו כיון דאינו מקבל ממון וכו', ד"ה גילוי מילתא כלומר די לנו בגילוי מילתא בעלמא וכו' עכ"ל. שו"ע סימן רמ"ב הנותן מתנה מחמת אונס אינה מתנה וכו', ואפילו אם אינו מוסר מודעא אי ידעינן באונס אינה מתנה, וכן כתב בהגה סימן ר"ה.

שם ס' ב' והיכא דידעינן באונסיה ומסר מודעא וביטלה לא מהני ביטול כיון דאנוס הוא.

שם סימן ר"ה סעיף ו' בד"א שצריך שידעו שהוא אנוס במוכר או בעושה פשרה, אבל במתנה או במחילה אם מסר מודעא קודם, אף על פי שאינו אנוס הרי המתנה במלה, שאין הולכים במתנה אלא אחר גילוי דעת הנותן, שאם אינו רוצה להקנות בכל לבו לא קנה המקבל מתנה, והמחילה מתנה היא. (סמ"ע סימן ר"ה סעיף קטן כח) המתנה גילוי דעת בעלמא דלא ניחא ליה לתת מבטל המתנה, וכן כתב בסימן רמ"ב סעיף קטן א'.

התחייבות: ש"ע סימן ר"ה ס' י"א בהגה, וכן אם הודה באיזה דבר שאינו חייב הוי כמתנה לכל דבר, סמ"ע סעיף קטן כ"ח והוא הדין כמודה לו בדבר שאינו חייב בו וכו', אלא שבא לחייב נפשו בהודאתו זו הוי כמתנה, וכן דעת כל הפוסקים הנו"ל, שהזכירו בתשובותיהם לשון התחייבות ופסקו דהוי כמתנה.

אונס: עיין בפ' רשב"ם בב"ב ד' מ' ע"א, ומה שמביא בשם הר"ח, ובמסו"מ ב"י סימן י"ב וסימן ר"ה, ש"ע סימן ר"ה ס"ז אחד האונס את חברו וכו', הגה בין אונס הגוף בין אונס ממון וכו', ושם סעיף ו', ובסמ"ע, וש"ך, והקצות והנתיבות, ובאה"ט ופ"ת שם.

סמ"ע סימן רמ"ב סעיף קטן א' אינו רוצה לומר דוקא אונס גדול וכו', אלא כל דלא ניחא ליה וכו' ולא בלב שלם. שו"ת מהר"ם מלובלין ז"ל שאלה כ"ג ד"ה ואם וכו', הרי מבואר שכל אונסים בעולם כל היכא שיש חשש שמא יפסיד ממנו הרי זה קרוי אונס, עיי"ש, שכל השאלה דומה לגדון דידן.

הרב פני משה ז"ל בתשובה כ"ו דף ס"ב ע"ד וז"ל אבל כשמסר מודעא אף דהאונס לא מקרי אונס וכו', מכל מקום קצת אונס, ואם מסר מודעא עליו המודעא מחשב עליו האונס ההוא ומקרי אונס לבטל המעשה שנעשה וכו', וכן דעת כל הפוסקים ז"ל עכ"ל, (זוהי שיטת הריב"ש בסימן רל"ב, ומהרח"ש בתשובה חלק א' סימן ע"א), עוד שם ד' ס"ג ע"א כתב, כבר נמנו כל גדולי האחרונים וכו', דאונס דגוים מקרי אונס, כפרט היכא דיש בידו לעשות וכו', כגון דא ברי היזקא הוי, והריב"ל כתב בסימן ר"י דאפילו לאפוקי ממונא עברינן כר"ח דחשיב ליה אונס וכו' עכ"ל, שו"ת הרב ברוך אנגל ז"ל סימן ב' במתנה לא בעי אונס גמור אלא באונס כל דהו סני, ועיין בסימן נ"ב דומה לנידון דידן.

ועיין בקצות סימן ר"ה סעיף קמ"ח ד"ה ולפי זה, דלדעת הרשב"ם והרמב"ן ז"ל וכו', אם בן אפילו לא ידעינן מאונסיה אמרינן מסתמא אנוס היה בדבר, ואפילו ביטל המודעא הוה ליה תליוה ויהיב והמתנה בטילה, ועיין בשו"ת נדיב לב סימן מ"ה.

שם במשפט האורים סעיף קמ"ן י"ז דידיעינן באונסא וכו', ועוד כיון דגילה דעתו מקודם במסירת מודעא שאינו רק מפני האונס, אין זו הודאה גמורה עכ"ל, ועיין עדות ביהוסף חלק ב', ובני אהרן סימן מ"ב, ועיין בשו"ת חקקי לב ד' ע"א סימן טו"ב, ועוד שם בדף ע"ז וז"ל, כל שכן וקל וחומר בנידון דידן שעיקר מה שהיה אונסו מליכנס בחזקתו וכו', הרי זה אונס גמור.

נחום טוב

שו"ב בעי"ק טבת"ו

★ ★ ★

# חידושי תורה

הרב צבי אליהו הלוי שמינברג

## קבלת עדות בפני קטן

כהריגת מזיק וכמו שמצינו שהורגים בע"ח שהוא מזיק לכולם, כמבואר בב"ק פ' ע"ב, ואין זה חיוב מיתה עליו כשור הנסקל אלא הוא סילוק מזיק.

וע' בשו"ת מהרי"ל דיסקין סי' א' ד"ה ב' אודות ש"ץ שנהג שלא כשורה ופסלוהו מלהיות ש"ץ וטען שקיבלו עליו עדות שלא בפניו, וכ' שם דאף אם לגבי לפסול אדם לעדות צריך להעיד בפניו כ"ז משום שהוא פסול בו משא"כ בש"ץ שאין זה פסול על הגבירא אלא דיש דין על הצבור לבחור ש"ץ שאינו עבריין אבל אין זה חלות פסול עליו והרא"י דאם אחר אינו יודע שהוא פסול לעדות ג"כ אסור לו להעיד אבל אם אין ידוע שהוא עבריין אין עליו איסור להיות ש"ץ דזה אינו פסול בו אלא רק דין על הצבור שלא לעשותו ש"ץ וע"כ א"צ בזה קבלת עדות בפניו. ובוזה הוא שנחלקו כנ"ל אם בן סו"מ הוא חיוב עליו וכמו פסול עדות וצריך לקבל עדות בפניו, או שאינו אלא דין להרגו וכמו ש"ץ שאין עליו פסול רק שהוא דין על הצבור שלא לקבלו לש"ץ.

ומה שהק' הגר"ח אין מקבלים עדות שלא בפני בע"ד, ת"י באבי עזרי דעל מה שמחייבים את הקטן וסגי בדעת שלו לחייבו שפיר הוי זאת בפני בע"ד, והביא רא"י לזה שבגדה מ"ו א' ס"ל לרב הונא מופלא הסמוך לאיש שהקדיש ואכל לוקה שנאמר איש כי יפליא לנדור לא יחל דברו כל שישנו בהפלאה ישנו

א. סנהדרין ס"ח ב' קטן מנלן דפטור מנלן דקתני טעמא שלא בא לכלל מצוות ותו היכא אשכחן דענש הכתוב דהכא ליבעי קרא למיפטריה אנן הכי קאמרינן אטו בן סורר ומורה על חטאו נהרג על שם סופו וכיון דעל שם סופו נהרג אפי' קטן נמי כו'. ובחי' ר"ח הלוי ה' גירושין פ"ו ה"ט הק' דאיך יקבלו עדים עליו והרי אין מקבלים עדות שלא בפני בע"ד כדאי' בב"ק קי"ד וקטן כשלא בפניו דמיא, ע' ב"ק קי"ג ושו"ע חו"מ כ"ח י"ח, וכ' הגר"ח "דשם שאני דכיון דבעינן לחייבו גם כשהוא קטן א"כ אין זה משום דחייב מיתה, וכמבואר בסוגי' שם דטעמא דבעינן לחייבו הוא משום דכיון דעל שם סופו הוא נהרג א"כ גם קטן נחייבי, ור"ל דמשו"ה הוי דינא בעלמא שצריך להורגו, ולא חיובא שמתחייב הוא במיתה, וע"כ שפיר מקבלים עדות גם כשהוא קטן דבכה"ג גם קטן כבפניו דמי".

ובס' אבי עזרי [א] ה' שגגות פ"ט [ה] ופ"ז מהל' ממרים ה"ז אות ב' כ' שלא מצינו סתם דין להורג אלא הוא חיוב מיתה, ומה שאמרו בגמ' על שם סופו הוא דמה"ט לא נילף מכל התורה שקטן לאו בר עונשין. ונמצא שלהגר"ח בן סו"מ אין עליו חיוב מיתה ורק דין להרגו, ולהאבי עזרי גם בן סו"מ הוי ככל חיוב מיתה. ולהגר"ח צ"ב מהו ד"ז שאינו חיוב מיתה אלא דין להרגו, וכפי הנראה שלהגר"ח הריגת בן סו"מ היא

בכל יחל, והרי אין מקבלים עדות שלא בפני בע"ד ומופלא קטן הוא לגבי כל הדינים, וע"כ דמאחר שיש לו דעת לנדוד חשיב לבע"ד אף להלקותו ומקבלין עדים וגומרים הדין על הקטן. והנה פעוטות מקחן מקח וממכרן ממכר במטלטלין כדאי בגיטין ס"ה א', והשתא יש לדון אם היה דין ודברים בזה אם אפשר להביא עדים על הקטן, ולכאור' להגר"ח יהא בזה חסרון של אין מעידין על הקטן, אבל למש"כ באבי עזרי הרי כל היכא שיש לו דעת לענין זה מקבלים עדות בזה. וע' תומים סי' ז' מש"כ ע"ד הטור דבן י"ג שלא הביא ב' שערות כשר לדון, והרי מי שאין דנים אותו אין דן אחרים, וכ' דהואיל ומצינו שפעוטות מקחן מקח במטלטלין א"כ מבואר שרבנן תיקנו דסגי בדיעה שלהם וכמו כן ע' רמ"א סי' צ"ו שנשבעין על טענת פעוטות ע"ש, וה"נ דנים אותם וכמו כן יכולים לדון אלא דמ"מ החמירו רק מבין י"ג ועכ"פ מבואר דהתקנה של פעוטות היא לא רק לענין מקח אלא דחשיב שיש להם דיעה לענין זה. וע"ע בקצה"ח סי' ק"מ ס"ק ה' שהביא ממהרש"ל ביש"ש ב"ק פ"י דהא דמקבלין עדי חזקה בפני הקטן הוא משום ממ"נ אי חשבת ליה לטענת הקטן תקבל נמי עדותו שהחזיק בה ואם אי אתה רוצה לקבלו וחשבת להאי קטן כמאן דליתיה א"כ תביעתו אינה תביעה דלמה יחשב תביעתו תביעה ותשובה נגד תביעתו לא יחשב, ומבואר להדי' דלענין מה שיש לו דעת חשיב כפניו.

ב. והנה לכאור' לפי תחילת ד' הגר"ח דאין זה חיובא שמתחייב אלא דינא בעלמא שצריך להרגו, ה"י מקום לומר דכיון שאין זה דין עליו ע"כ ל"ש לקבלת עדות שלא בפני בע"ד דאינו חשוב בע"ד לענין זה, אבל באמת שאינו כן, דאטו בבן סורר א"צ כלל קבלת עדות בפניו, וע"כ דהוא חשיב בע"ד, אלא שכי' הגר"ח דכה"ג קטן נמי בפניו דמי, ואינו מובן ד"ו שצריך בפניו ורק שקטן חשיב ג"כ בפניו.

והנה בעיקר דין אין מקבלין עדות שלא בפני בע"ד ע' ברש"י ב"ב כ"ח ב' שכי' כיון

דהעדאה לחייבו ממון על נגיחותיו היא באה ולהעמיד שורו בחזקת מועד בעינין בפני בעלים שידעו לטעון ולהכחיש העדים ולהביא אחרים להזימן, ובש"מ ב"ק קי"ב ד"ה וכתב הרמ"ה מבואר דמה שצריך לקבל עדות בפני בע"ד הוא דאי הוה הנתבע התם הוה מכספי מיניה ולאסהודי בשקרא ופרש"י, והנה בקובץ שעורים לב"ב כ' ע"ד רש"י דהוא משום שיוכל להביא להכחשתם, שבוה מוכן מה שמבואר בב"ק קי"ב דקטן כשלא בפניו דמי כיון שאין לו דיעה לזה, אלא שהק' בק"ש דהנה בב"ק מ"ה א' פליגי אם גומרים דינו של שור שלא בפניו, וא"י שם מ"ט דרבנן השור יסקל וגם בעליו יומת כמיתת הבעלים כך מיתת השור מה בעלים בפניהם אף שור בפניו ור' יעקב בשלמא בעלים בני טענה ניהו אלא שור בר טענתא הוא ע"ש, וע"ש בתו' ד"ה אלא שור בר טענה הוא ואפי' דרשינן בעלמא כמיתת בעלים כך מיתת השור להך מילתא אין סברא לדורשו, ועכ"פ מבואר דלרבנן דדרש"י כן גם לענין שור שצריך בפניו הרי מתקיים זאת בפני שור שאינו בר דעת וא"כ מוכח דבפניו אין זה משום שהוא בן דעת שיכול להכחיש, וכן ק' זאת לטעם הרמ"ה הנ"ל משום דמיכספי להעיד שקר, וכ' בקובץ שעורים שבאמת ב' דינים חלוקים הם דדין קבלת עדות בפני בע"ד הוא דילפי' מקרא דהוועד בבעליו (כדאי' בב"ק קי"ב) הוא כדי שיוכל להביא להכחישם (או כטעם הרמ"ה), אבל דין דאין גומרים דין אלא בפניו הוא מפסוק אחר ע' ברש"י ב"ק מ"ה א' מ"ה בעלים בפניהם כדכתיב עד עמדו לפני העדה למשפט, וכד"ז פליגי ר' יעקב ורבנן דר' יעקב ס"ל דהוא משום שבע"ד יוכל לטעון וע"כ ל"ש כלל ללמוד זאת לענין שור, ורבנן ס"ל דהוא גזה"כ ולא משום טענה וע"כ גם בזה כמיתת בעלים כך מיתת השור ושפיר מתקיים ד"ז בשור אף שאינו בר דיעה משום דד"ז אינו משום טענות.

ולפ"ו נמצא דמה שאמרו בב"ק קי"ב דקטן כשלא בפניו הוא רק לענין הך דינא

דבעינן בפני בע"ד לאו משום דלא מעיז הוא רק גזה"כ דהא אפי' בשור הנסקל בעינן בפני השור", ובאמת שהרי בגמ' מצינו שצריך בפני השור לענין גמ"ד ולא מצינו כן לענין קבלת עדות וכמש"כ בק"ש, וי"ל דבאמת גמ"ד בפניו הוא מגזה"כ שכן הוא צורת המשפט שהוא בפניו, ע"כ שייך זה גם בשור אבל קבלת עדות שהוא משום שיחששו לשקר או משום שהבעלים יוכל להכחישם בזה ל"ש בשור.

אבל בב"ק מ"א א' הק' בגמ' איך משכח"ל שור המועד וכי מאחר דמתם קטלינן ליה מועד היכי משכח"ל כו' אלא אמר רב פפא דקטל וערק לאגמא דקטל וערק לאגמא, ופרש"י "דקטל וערק לאגמא לאחר שהעידו בו ברח", ודקדק רש"י דאחר שהעידו בו ברח משום שבזמן העדות צריך להיות בפניו, ומבואר שגם קבלת עדות צריך בפני השור וכד' הנתה"מ, וא"כ מוכח דגם זה מגזה"כ שהרי הטעמים הנ"ל ל"ש בשור, וצ"ע לד' רש"י ב"ב שכ' כדי שיוכל להכחישם, גם במנ"ח מצוה נ"א כ' שצריך גם קבלת עדות בפניו וצ"ע.

ו' דאף כי הובא לעיל שטעם קבלת עדות בפני משום שחוששים לשקר בפניו וכן כ' גם בשו"ת מהרש"ל סי' ל"ג, אבל ע"ש בד"ה "והדרך השני שכ' אלא דקי"ל לרבותינו שאין מקבלין העדות אלא בפניו משום דהוי כמו דין ואין דנין את האדם לחוב שלא בפניו כדכתיב עד עמדו לפני העדה למשפט וה"ה לכל מילי דדינא", ומבואר טעם חדש דלהכי צריך לקבל עדות בפניו משום שכל דין הוא בפניו מקרא דעד עמדו לפני העדה למשפט, והנה מהך קרא הרי ילפי' לדין שצריך גמ"ד בפניו וכמבואר ברש"י ב"ק דף מ"ה, ובד' מהרש"ל מבואר דמה"ט צריך גם קבלת עדות בפניו, והיינו דלא רק גמ"ד צריך בפניו אלא כל הדין צריך בפניו וקבלת עדות כתחילת דין ע' ר"ה כ"ה ע"ב.

וביותר נ' דהנה בשבועות ל' ע"א אי' ת"ר ועמדו שני האנשים מצוה לבע"ד שיעמדו

דאין מקבלים עדות שלא בפני בע"ד שהוא משום שהם בני טענה וקטן אינו בר הכי, אבל לענין אין גומרים דינו של אדם שלא בפניו דזה אינו מחמת טענה בזה גם קטן כבפניו דמי, ומוכח כן ממה שלרבנן צריך בפני השור, וקטן לא גרע משור, וע' באבי עזרי פ"ז מהל' ממרים דכמו כן ק' מאי קס"ד שבן סורר הוא בקטנותו והרי אין גומרים דינו של אדם אלא בפניו וקטן כשלא בפניו דמי כמבואר בב"ק קי"ב, ולהנ"ל הרי כל מה שקטן הוא כשלא בפניו הוא רק לענין קבלת עדות בפני בע"ד שהוא משום שיוכל לטעון כנגדו או שהעדים חוששים לשקר בפניו, אבל לענין גמ"ד בפניו שזה מגזה"כ, שכן הוא צורת המשפט שהוא בפניו, בזה גם קטן בכלל וכמו ששור בכלל, ואמנם לר' יעקב דס"ל שבשור ל"ש אין גומרים דינו אלא בפניו משום דשור לאו בר טענה ומבואר דס"ל דגמ"ד בפניו הוא ג"כ משום טענה בזה שפיר י"ל שקטן חשיב שלא בפניו גם לענין זה, אבל לרבנן גמ"ד הוא משום גזה"כ ובוהו אין לחלק בין קטן לגדול.

והנה בקובץ שעורים שם כ' דלפ"ז מה שצריך בפני השור הוא רק גמ"ד בפניו אבל קבלת עדות בפניו א"צ בפני השור משום דקבלת עדות בפניו הוא משום שיוכל להכחיש ובשור ל"ש הכי, וא"כ בזה לכו"ע איתא לס' ר' יעקב דבזה לא ילפי' כמיתת בעלים כך מיתת השור.

והנה בתומים סי' כ"ח ס"ק ט"ו שתמה על הסוברים שעד יכול להעיד ע"י כתב, "דקשה כיון דקי"ל אין מקבלין עדות אלא בפני בע"ד מה יועיל כתבו ששלח לב"ד לו יהיה דהוי הגדה הא שלא בפני בע"ד הוא ודוחק לומר הואיל וקוראין הכתב בפני בע"ד הוי כמעיד לפניו דזה דוחק ואינו דומה ראית פנים דאינו מעיז לכתובה שלא בפניו מעיז ומעיז", והיינו דס"ל כטעם הרמ"ה בש"מ ב"ק קי"ב וע"כ הק' דמפי הכתב מעיז, (ולטעם דרש"י כדי שהבעלים יוכלו להכחישם שייך כן גם מפי כתבם), ובנתה"מ שם סק"ו כ' ע"ז "לק"מ דהא

שהרי נאמר דין של גמ"ד בפניו מקרא דעד עמדו לפני העדה וזה מגזה"כ וכמו שמצינו כן בשור ומהך דינא גופא צריך גם לקבל עדות בפניו משום שהוא ג"כ חלק מהדין, ונפ"מ בזה דאילו משום הך דינא דעד עמדו הרי גם שור וקטן בכלל בפניו כיון שאין זה משום שיוכלו לטעון, אך מטעמא דוהועד בבעליו בזה קטן חשיב כשלא בפניו, אבל באמת איתא גם מהך דינא דאין גומרים דינו של אדם שלא בפניו ה"נ דאין מקבלים עדות שלא בפניו והוא מגזה"כ.

מעתה א"ש ד' רש"י בב"ק דס"ל שגם בשור אין מקבלים עדות שלא בפניו והרי מה שצריך לקבל עדות בפניו הוא משום שיוכל להכחישם ובשור ל"ש ד"ז, ולהנ"ל א"ש דנהי דמשום והועד בבעליו ל"ש כן בשור דלאו בר טענה הוא אבל דין דעד עמדו לפני העדה למשפט שהוא גזה"כ נאמר גם בשור וכמו שאין גומרים דינו שלא בפניו ה"נ שאין מקבלים עדות שלא בפניו.

והשתא י"ל דאף שכ' הגר"ח דבבן סורר כיון דעל שם סופו ע"כ לא חשיב שיש עליו חיוב דכ"ז הוא לענין קבלת עדות שלא בפניו, אבל כיון שמ"מ יש עליו פס"ד של מיתה ע"כ צריך גמ"ד בפניו, והואיל וכן גם קבלת עדות צריך בפניו מה"ט דד"ז של גמ"ד בפניו הוא גם על תחילת הדין וע"כ צריך בפניו, אלא שבזה כיון שאינו משום טענות מתקיים גם בפני קטן וכמו שמתקיים בפני השור. ואמנם מס' אין זה ברור למה לענין קבלת עדות לא חשיב בע"ד ולענין גמ"ד חשיב בע"ד, אבל אם נימא כן מיושב ד' הגר"ח.

אמר ר' יהודה שמעתי שאם רצו להושיב את שניהם מושיבין כו', ובתוד"ה שאם כ' וההיא דסנהדרין פ' כהן גדול (יט.) אמר ליה שמעון בן שטח ינאי עמוד על רגליך ויעידו כך אתי ולא כר' יהודה ולדידיה בשעת גמ"ד הוה ולא בשעת קבלת עדות שהוא תחלת דין, ובתו' סנהדרין י"ט ב' כ' "אי נמי הכא הוי קבלת עדות וקבלת עדות כשעת גמר דין ובשעת גמר דין אמרי' פ' שבועת העדות דברי הכל דיינים בישיבה ובע"ד בעמידה", ומבואר שד' התו' בשבועות דשעת קבלת עדות לאו כגמ"ד ואפשר להושיב את הבע"ד, ולד' התו' בסנהדרין קבלת עדות כגמ"ד וא"א להושיב את הבע"ד, וע"ש בשבועות ל' ע"ב מחלוקת בשעת משא ומתן אבל שעת גמר דין ד"ה דיינין בישיבה ובעלי דין בעמידה דהא עדים כגמ"ד דמו וכתיב בהו ועמדו שני האנשים, ומבואר להדי' בגמ' דקבלת עדות כגמ"ד, אלא שי"ל שלגבי העדים ודאי דהוי כגמ"ד על עדותם, אבל לענין הבע"ד בזה ד' התו' בשבועות דקבלת עדות לא חשיב כגמ"ד לגביהם וד' התו' בסנהדרין שגם לגביהם חשיב כגמ"ד, ועכ"פ לפ"ד התו' בסנהדרין א"ש ד' מהרש"ל, שצריך קבלת עדות בפני בע"ד גם משום עד עמדו לפני העדה למשפט שמזה נלמד גמ"ד בפניו, כיון שקבלת עדות הוי כגמ"ד.

ולפ"ז נ' דבאמת הך דינא שצריך לקבל עדות בפניו הוא מתרי דיני, חדא מקרא דוהועד בבעליו ומזה ילפי' שצריך קבלת עדות בפניו ובזה מבואר ברש"י ב"ב הטעם כדי שיוכל להכחישם ובש"מ ב"ק בשם הרמ"ה מבואר כדי שלא ישקרו, אבל באמת

הרב בנימין פרידמן

## ביאור מקיף בשבועת המשנה והיסת שתקנו חז"ל בקרקעות

המבואר בשו"ע חו"מ סי' רכג / המבואר בסמ"ע וש"ך סי' עב / המבואר בכתובות פז: / קושי' הפנ"י, ותירוץ האחרונים / ביאור דעת הסמ"ע / ביאור דעת הש"ך פלוגתא דהרמב"ם והראב"ד בזה / טעמם דפליגי בגדר השבועה / הנפק"מ לשבועת ע"א ומודה במקצת / הנפק"מ לענין שבועת אישתבע לי / דעת הב"ח בזה.

הוא מ"מ לאו הילך גמור הוא. ועוד כתבתי טעם בפרישה שכמו שתקנו שבועה חמורה בשנים אוזוין בטלית שלא יהא כל אחד הולך ותוקף בטליתו של חבירו הכי נמי בזה עכ"ל.

וע"ע בפרישה שם וכתב עוד דמדיוק מלשון הרמב"ם דהוי בשבועה דרבנן ועיי' בשנויי נוסחות על הרמב"ם גורס בדברי הרמב"ם שהשבועה "בתקנת חכמים".

אמנם הט"ז בד"ה ישבע תמהו דבסוגיית הגמ' מבואר דהמשנה מיירי בשבועה דאורייתא וע"כ דגם כוונת המחבר כן והא דתמהו דהילך הוא. מיישב הט"ז דס"ל כבעה"ת (שכ' דהילך הוי דוקא בנתנו מיד ליד, וכאן מיירי בעומדת באגם, וא"כ לא הילך הוא לרידי' לכן צריך לישבע שבועה דאורייתא. ועיי' קהלות יעקב (ב"מ סי' נ') שמביא בשם הש"ך דכן ס"ל הראב"ד וכיו"ב הרמב"ם ודלא כרוב פוסקים החולקים. ומוכיח עוד דהמחנ"א (ה' שומרין סי' יא) דן לחלק בין שומרים למוכר ומבאר דפלוגתא דראשונים הוא ומוכיח קה"י דהרמב"ם ס"ל דמוכר כדין שומרים. וא"כ יתיישב דהכוונה כאן שבועה דאורייתא.

וע"ע בחידושי הר"ר העשיל על הטור סימן זה שמוכיח דשבועה זו בשבועה דאורייתא מיירי. וזה"ל: צר"ל דהרמב"ם איירי מזה במקום דחייב לישבע שבועה דאורייתא כגון בגוונא דאינו הילך ולא בא כאן להשיענו אלא בעבדים אין נשבעין. וע"ע בשושנת יעקב סימן שמוכיח כהט"ז

מבואר במתני" ב"מ דף ג"ו: שבועות דף מב: דקרקעות עבדים ושטרות נתמעטו משבועה של תורה מכלל ופרט וכלל. וכן הוא בטור ושו"ע חו"מ סי' צה ס"א וזה"ל המחבר בשו"ע: אלו דברים שאין נשבעין עליהם מן התורה קרקעות אפי' של ח"ל ועבדים ושטרות וכו' אבל שבועת היסת נשבעין אפי' על דברים אלו ע"כ.

וכ' הסמ"ע סק"ז וזה"ל: ולאו דוקא היסת אלא הוא הדין שבועת המשנה כגון שבועת השותפין או שבועה דנשבע ונוטל ג"כ נשבעין עליהן כל חד לפי דינו וכן מוכח מהגמ' ועיי' דרישה דס"ס זה וכ' בב"י ר"ס זה ובסופו עיי"ש. ע"כ. וכ"ה בש"ך סק"ה וזה"ל: והוא הדין כל שבועת דרבנן כגון שבועת המשנה וכה"ג וכו' ע"כ.

### המבואר בשו"ע חו"מ רב"ג

א. כ' המחבר המחליף פרה בחמור וכו' הלוקח טוען ברי והמוכר שמא על הלוקח להביא ראיה אפי' אין הפרה והשפחה ברשות מוכר אלא עומדת באגם ואם לא הביא ראיה ישבע המוכר על וולד הפרה בנקיטת חפץ ע"כ ומקורו מהרמב"ם (מכירה פ"כ ה"י) ובביאור שבועה זו מצינו כמה מהלכים לבארו.

בסמ"ע ס"ק ג' זה"ל: ויש לומר טעם לשבועה חמורה זו משום עובר ירך אמו וזה תבעו בפרה שהיתה מעוברת בשעת משיכה וזה מודה לו בפרה בלא ולדה ולית ביה הילך גמור דהרי אינו נותן לו פרה כמו שתבעו ממנו ואע"ג דבגמ' קאמר ע"ז הילך

החזיק, ועוד דאין תביעתו על הקרקע אלא על המעות.

ומוסיף עוד המחבר וכ' אבל אם החזיק בה ג' שנים נאמן המלוה בשבועת היסת ושקיל תביעתו מהקרקע, ותמה הסמ"ע בס"ק קכ"ד דהטוען על המשכון כדי דמיו צריך לישבע שבועת הגאונים דהיינו שבועת המשנה ובנקיטת חפץ, ומיישב הסמ"ע וזה"ל: שאני הכא דהחזיק בקרקע ג' שנים ואין נשבעים על הקרקעות שבועה חמורה כי אם היסת וכמ"ש לקמן סי' צ"ה (סק"ז) עי"ש. עכ"ל. המבואר בסמ"ע שכתב כדבריו כאן בסי' רכ"ג דאין נשבעין שבועה חמורה על הקרקעות וצ"ע שצ"יין לסי' צ"ה ששם כתב להיפוך דנשבעין על הקרקעות שבועת המשנה.

ויעויין בש"ך ס"ק קס"ה שתמה על הסמ"ע וזה"ל: ולפני כמה שנים נתקשו לי דברי הסמ"ע בזה דהא אפי' שבועת המשנה נשבעים הקרקעות וכדאיתא להדיא בש"ס פ' הכותב וכל הפוסקים וכמו שכ' הסמ"ע גופי' לקמן סי' צ"ה סק"ז עכ"ל.

אמנם בהמשך דבריו נחית ליישב דעת הסמ"ע דס"ל דשבועת הגאונים על המשכון אינו שבועת המשנה אלא מהגאונים והם תקנו אלא כעין דאורייתא על המטלטלי ושאני מכל שבועת המשנה שתקנו חז"ל גם אקרקעות, ובאריכות ע"ע בש"ך סי' קמט סקכ"ד וזה"ל: ונראה דכוונתו כאן לומר דשבועה זו שנשבעין על המשכון אינה מדין תורה אף במטלטלין ולא נמצאת בש"ס רק שהגאונים אמרו כן והלכך לא שייכא אלא במטלטלי דשייך בה שבועה חמורה דאורייתא משא"כ בקרקעות דאין נשבעין דבר תורה ומבאר כן דעת הסמ"ע, ומוכיח עוד דכן ס"ל הרמב"ם והמחבר.

אמנם לדינא חולק הש"ך וס"ל כהראב"ד דשבועת הגאונים מן המשנה ומוכיח כן מכל הפוסקים וכ"ה ברשב"א וע"כ ס"ל דגם במשכון נשבע שבועה חמורה בנקיטת חפץ

עי"ש ותמ"נ וכיו"ב מוכיח בדמשק אליעזר ומביא שכ"כ בשערי בינה עי"ש.

וע"ע בנתיבות סק"ד דהשבועה מדרבנן וכמבואר (בב"ק קיד'): מדין מכיר כליו וע"ע באולם המשפט בסימן זה ובאור שמח (ה' מכירה פ"כ) שכתבו לבאר שהשבועה כאן מדין חנוני על פנקסו ועי"ש.

ב. ומוסיף עוד המחבר וזה"ל: ועל ולד השפחה ישבע היסת. ומבאר הסמ"ע בסק"ד הטעם דאין נשבעין על העבדים שבועה חמורה כמ"ש הטור והמחבר בסי' צה עי"ש.

ומקורו מהרמב"ם בה' מכירה (פ"כ ה"י) וזה"ל: אבל על וולד השפחה אינו נשבע אלא היסת שאין נשבעין בנקיטת חפץ על העבדים ולא על הקרקעות כמבואר בה' טוען ונטען עכ"ל.

והנה דברי הסמ"ע אומר דרשני דצ"יין כאן למה שכתב בסי' צ"ה. והמע"יין שם יראה שמבואר להיפוך מדבריו כאן שכתב שם דגם שבועת המשנה נשבעים על הקרקעות וה"ה בדין ודבריו סותרים זה לזה.

ומצאתי שכבר עמד ע"ז ברמשק אליעזר בסי' רכ"ג והקשה הסתירה בדברי סמ"ע וזה"ל: באמ"ד והא שבועת המשנה שפיר נשבעין על עבדים וכמ"ש הסמ"ע בסי' צ"ה וכו'. ובשלמא לטעם הא' של הסמ"ע ניחא כיון דמדרבנן לא מיקרי הילך ממילא יש שבועה כעין דאורייתא מדין מודה במקצת וזה לא שייך בעבדים דבהו ליכא שבועה דאורייתא כלל. אבל לטעם הב' של הסמ"ע קשה, וכן ראיתי בשערי בינה (שער כ' דין י"ט אות ד') שהקשה כן על הסמ"ע והאריך בזה עכ"ל.

ג. ואח"כ מצאתי שכבר הקשה כן הש"ך המבואר שבסמ"ע ובש"ך סי' ע"ב על הסמ"ע מאותו ענין דהנה בסי' עב סע' מ"ב כ' המחבר המחזיק בקרקע ואוכל פירותיו וטוען כי במשכונא ירד בו, בלא החזיק נשבע שבועה דאורייתא כמודה במקצת ונוטל קרקעו. ומבואר שם בסמ"ע דהו"ל כתביעת ע"פ ולא כקרקע מאחר דלא

דהנה הטור בחר"מ סי' זה סי"ג כי וזה"ל: והא דאין נשבעין על כל הנך דוקא שבועה דאורייתא אבל שבועה דרבנן נשבעין עליהן ע"כ.

ובב"י דכ"כ הרי"ף בשבועות דף כ"ג: וכ"ה ברא"ש פ"ו (סי' כד) ומקורם מדאמרי' בכתובות פ' הכותב דף פז: דפוגמת כתובתה לא תפרע אלא בשבועה והוי מהנך שבועות המשנה נשבעין ונוטלים נשבעין שבועה חמורה בנקיטת חפץ. ואילו מן התורה בפוגמת כתובה ליכא שבועה מאחר שהנידון על הכתובה דהוי משועבד לקרקע ואין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות דהוי כקרקע דנתמעטו מן התורה. וע"כ דחז"ל תיקנו נשבעין עליהן.

ובדרכי משה כתב וכ"כ במדרכי סוף הכותב (כתובות סי' רכח) ובפ' לא יחפור (בב"ב סי' תקכ"א) אמנם בפ' שבועות הדיינים (סי' תשס"ח שבועות) כתב דיש חולקין בזה ועיי"ש.

וכן נפסק בשו"ע נשבעין שבועה דרבנן כמה פעמים בסי' ס"ו סעי' לט לענין שטרות ובסי' עד ס"ז בענין משכון הקרקעות ובסי' צ"ה בדיני שבועות ובסי' ק"מ ס"א לענין חזקת קרקעות ובסי' קמ"ט.

ו. ודעת החולקין שלא נפסק כן לדינא בשו"ע מובא בהגהות אשרי בפ"ק דב"מ ( ) וכתובה באריכות באור זרוע (ב"מ דף ד: ) וזה"ל מיכן השיב מורי ראבי"ה זצ"ל כי בשערים שלו וכן רבינו הרי"ף זצ"ל פ' שבועות הדיינים פסקו שנשבעין על הקרקעות שבועת היסת וכו'.

מיהו רבינו יב"א זצ"ל דוחה ראיות שלהם דשאני התם דטעמא דרבא דאית בהו פוגמת דפרע דייק דמיפרע לא דייק וכן גבי עד אחד מעידה וכו' כדי להפיס דעתו של בעל הבית אבל בעלמא דל"ש האי טעמא ודאי אין נשבעין אפי' מדרבנן וכו' ובאמ"ד אבל קרקעות דלא אשכחן בהו רמו שבועה מדאורייתא לא מסתבר דתקון בהו רבנן שבועה... ורבינו שב"ט והר"ר ברי"ש הביאו

ודלא כהסמ"ע והמחבר דס"ל דנשבע רק היסת.

ד. אמנם בדברי הסמ"ע נראה דקשה להעמיס דברי הש"ך דהטעם כאן משום שהגאונים תיקנו והם תיקנו כעין דאורייתא. דהרי הסמ"ע דימהו לכל שבועה דרבנן דאין נשבעין שבועה חמורה וצ"יין לסי' זה דשם מיירי מכל שבועת המשנה, וי"ל דס"ל כהש"ך שמוכיח דשבועת הגאונים מומן המשנה וכדמוכח מהרכה פוסקים. ואפי' א"נ דס"ל דתקנת הגאונים מ"מ לא ניחא לחדש דהגאונים תיקנו כעין דאורייתא מאחר דמצינו דמן המשנה נשבעין ודו"ק.

וביותר דהש"ך ניחת ליישב בסמ"ע המבואר בסי' ע"ב אמנם כבר הבאנו דתמוה דברי הסמ"ע בסי' רכ"ג סע"א ס"ק ושם דן בענין שבועת המשנה דשנים או חזין בטלית וכיו"ב צריך ביאור דברי הסמ"ע בענין שטרות בסי' ס"ו סעי' ל"ט דכ' המחבר דשטרות נתמעטו מן התורה מדין שבועה ובסמ"ע סק"ט כ' וזה"ל: וע"ל ריש סי' צ"ה ואפי' אם טוען עליו התובע שראה שהזיקן בידים והוא כופר א"צ לישיבע ע"ז שבועה דאורייתא כ"א היסת מדרבנן ע"כ, הרי הדגיש רק היסת וצ"ע שצ"יין לסי' זה ושם מבואר דנשבעין בנקיטת החפץ שבועת המשנה.

וכיו"ב עיי' בשו"ע בה' חזקת קרקעות סי' ק"מ ס"א כ' המחבר. וזה"ל: ואם אין עדים לראובן שהיה שלו א"צ שמעון חזקה אלא נשבע ועומד בשלו אע"פ שלא החזיק ובהוספה שם על המחבר בסוגריים וזה"ל: ועיי' לעיל ריש סי' זה דאין נשבעין על הקרקעות רק היסת ע"כ ועיי"ש בש"ך סק"ג שכ' וה"ה שבועת המשנה אמנם הרבר אומר דרשני מהא דהדגיש דנשבעין "רק" היסת משמע שבדוקא הוא וצ"ב.

### המבואר בכתובות דף פז:

ה. וכדי ליישב דעת הסמ"ע נראה דיש לעמוד על מקור הדין מן הגמ' ועפ"ז בעז"ה יתבאר הכל כמין חומר.

שנשבעין שבועה מאחר שדין תורה שאין נשבעין עליהם.

ומצאתי שכבר נתקשה בזה גדולי האחרונים, על הגמ' דעיי' בפני יהושע שם בכתובות דף פז: שנתקשה על הרי"ף והרא"ש מה הוכיחו מסוגיא זו דנשבעין מדרבנן וזה"ל: ולכאורה הוי ראי' לסתור דאדרבה איצטריך לטעמא דפרע דייק ובסמוך נמי יהיב טעמא בעד אחד כדי להפיס דעתו אלמא דהיכא דליכא טעמא לא משתבע אפי' מדרבנן.

וליא למימר דכל היכא דשייך ענין שבועה דאורייתא אלא שפטור מגזיה"כ תיקנו רבנן שבועה כדי להפיס דעתו דא"כ תיקשי היא דהכא אמאי איצטריך לטעמא דפרע דייק אלא על כרחך דל"ש האי טעמא דלהפיס דעתו אלא בע"א המכחישו. ולכאורה היה נ"ל בזה דמה שכתבו הרי"ף והרא"ש וסייעתו דשייך שבועה דרבנן בקרקעות היינו שבועת היסת ולא שבועת המשנה ולא מייתו ראי' משמעתין אלא לענין דשייך מיהו ענין שבועה בקרקעות וממילא דכיון דתיקן רב נחמן היסת בכל מילי תיקן אלא שהסמ"ע בסי' צ"ה כ' דחייב נמי שבועת המשנה בקרקעות היכא דשייכי ע"ש וכן נראה מלשון הש"ך. וא"כ קשה ההיא דהכא דאע"ג דהוי שייך שבועה דאורייתא אלא דפטור מגזיה"כ ואפ"ה לא קאמר רבא דחייב בשבועת המשנה אלא היכא דאיכא טעמא. ולדעת צ"ע בזה ודו"ק היטב. עכ"ל.

ח. וכדי ליישב דעת הרי"ף והרא"ש מצינו כמה מהלכים. א. עיי' ברא"ש (כתובות פז:): בהגהות שם בתפארת שמואל דמיישב כהא דכתב הפני יהושע דהרא"י מדין ע"א מעידה דנשבעין להפיס דעתו וקושי' הפנ"י מתרץ דמיפרע לא דייק דכ"ז הוצרכו קודם שתייצו שנשבעין להפיס דעתו אמנם לאחר שתייצו בע"א יתיישב בזה גם בפוגמת מהאי טעמא.

ב. בהמש"ד כ' בפנ"י ליישב דהטעם דמיפרע לא דייק הוצרך רק בגוונא דליכא

ראי' דאין נשבעין על הקרקעות אפי' שבועת היסת מההיא דחוקת הבתים גבי רבה בר שרשום וכו'. וכן פירש הרשב"ם התם עכ"ל. ועיי' שדוחה הראי' מהתם דאפ"ל כמבואר בתוס' שם דף לג. ד"ה.

ומו"ע שרבו חילק בין כפירה על קרקעות או על שעבוד קרקעות והא דהכותב בפוגמת דנשבעין משום דהוי רק שעבוד קרקע, אמנם כ' בשם הראב"י דוחה חילוק זה ומסיים דאין נשבעין אפי' היסת בכפירה על שעבוד קרקעות ע"ש.

ודעת הרשב"ם ג"כ דאין נשבעין היסת בסוגיא דרבה בר שרשום (בב"ב דף לג) וכיו"ב בדף קכח. בד"ה רצונך וזה"ל פטור לגמרי זה המחזיק מכל שבועות שבעולם דקיי"ל אין נשבעין על העבדים בשבועות (מב:) ואינו מחויב בשבועה כלל עכ"ל. ועיי' בבעי חיי ( ) שאין לחלק בין שבועת היסת לשבועת המשנה דנאמר דשם נשבעין דמלשונו הזהב משמע דנתמעטו מכל וכל מכל השבועות וס"ל דדוקא בה מבואר להדיא בגמ' נשבעין וטעמו עמו. כמו שהקשה באור זרוע על הרא"י מפוגמת וע"א מעידה. [וע"ע בפרחי ציון ( ) שכ' דהרשב"ם לשיטתו דס"ל בפסחים דף קטז דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון].

[ועיי' בתורת חיים בב"ב דף קכח שתמה על הרשב"ם מהמבואר ברי"ף והרמב"ם הרא"י מפוגמת דמשיבעין שבועת המשנה וברוחק אפ"ל דס"ל דשבועת היסת לא נלמד משבועת המשנה ולא ס"ל כרב האי גאון וס"ל דקרקע דלא שייך טעמא דאישתמוטי לא תיקנו שבועת מאחר דהוי דבר בעין וצ"ב].

### קושיית הפנ"י, ותירוץ האחרונים

ז. והנה מאחר שמצינו כמה מהראשונים חלוקים עכ"ז וטעמם עמהם דאין הרא"י מוכחת דאפשר דחז"ל תיקנו דוקא בפוגמת וע"א דנשבעים על הקרקעות מטעמא דמיפרע לא דייק ובע"א מעידה כדי להפיס דעת בעה"ב. משא"כ בשאר אנפי מנין לנו

הנוטלים דשבעת התורה נשבעין ונפטרין. וכיו"ב שבועת השותפין שמן התורה נשבעין רק על טענת וודאי ובוה תיקנו שנשבעין על שמא. ולענין שבועת היסת אין דומה כלל רק אינו בנקיטת חפץ כשבועה דאורייתא.

ועפ"ז נוכיח שבכל המקומות שהדגיש הסמ"ע דנשבעין רק היסת היינו בגוונא דהוי מן הנשבעין ונפטרין וטוען וודאי ואין ראי' מפוגמת לזה דשם אין לו דמיון לדאורייתא. ועפ"ז מיושב המבואר בסי' עב וסי' קמט לענין שבועת הגאונים דאפי' א"נ דס"ל הסמ"ע כהש"ך דמומן המשנה תוקן מ"מ מאחר דאינו מהא דהנשבעין ונוטלים המבואר בהכתוב. ע"כ מנין לנו להוכיח דעל הא נשבעין שבועה חמורה. וע"כ כתב הסמ"ע דנשבעין רק היסת.

ולענין שבועת היסת צר"ל דטעמם דרב האי גאון והרי"ף וכו' כמבואר בפני יהושע וזה"ל: ולא מייתי ראי' משמעתיך אלא לענין דשייך מיהו ענין שבועה בקרקעות וממילא דכיון דתיקן רב נחמן היסת בכל מילי תיקן עכ"ל וטעמו עוד נראה מאחר דאינו נשבע בנקיטת חפץ אין לו דמיון לדאורייתא וסברי מאחר דמצינו בהכתוב דבכל מקום שאינו דומה לדאורייתא נלמד משם דחז"ל חייבו ותיקנו שבועה וזהו הראי' לשבועה דרי"ג היסת.

וכיו"ב יתיישב בסי' רכ"ג דכ' הסמ"ע במהלך הב' דשבועה דשנים אוחזין הוא וכו' דבשפחה דדינו כקרקע נשבעין רק היסת דמנין לנו לחדש בזה דישיבעו שבועה חמורה ולא דמי לגמרי לפוגמת ומצינו נידון באחרונים אי הוי כנשבע ונפטר או נוטל, ומ"מ אינו נוטל ממש.

וכיו"ב לענין שבועת רב הונא דמשביעין שבועה שאינו ברשותו שמא עיניו נתן בה נראה דס"ל הסמ"ע דמאחר דהוי כעין שבועה דאורייתא מנין לנו לחדש בזה בקרקעות שישבעו שבועה חמורה וע"כ פסק המחבר דאין נשבעין כהא על קרקעות כלל מאחר דהוי על שמא ושבועת היסת אין

עדים וזה"ל למאי דפרישית בסמוך איכא למימר דאיצטריך לטעמא דפרע דייק דלא נימא דניהמניה במיגו, וע"ע בדבריו ד"ה אבל דטעמא צריך בדליכא עדים ע"ש.

ג. עיי' בשערי משפט סי' צה סק"ב שהביא תמיהת הפני" ומיישב וזה"ל: באמ"ד דלא עקרו חז"ל דינא דאורייתא בדבר שפטרה רחמנא בפירוש מהשבועה ולכך הוצרך רבא לשנויין דטעמא דפוגמת מדרבנן משום דמיפרע לא דייק וכו'. וכיון דחז"ל תיקנו שבועה חדשה משום סייג וגדר דידהו ולא משום מעליותא דמודה במקצת או העדאת ע"א (דנשבעין מן התורה) לא חילקו חז"ל בין מטלטלין לקרקעות ותיקנו להשביע בכל גווני. ולכך ה"ה בשבועת היסת כיון דחז"ל תקנו שבועה חדשה משום חזקת א"א טובע אא"כ יש לו עליו והוא סייג וגדר דידהו וודאי אין חילוק בין מטלטלין לקרקעות ותיקנו להשביע בכל ענין עכ"ל, המבואר מדבריו דראיית הרי"ף וכו' שמכאן ראי' דבכל שבועה דרבנן שתיקנו מטעמם מבואר בפוגמת דכולל מטלטלין וקרקע ומנין לנו לחלק בטעמים מאחר שמצינו שבאחד לא חילקו ה"ה בכל שבועת דרבנן.

המבואר מכ"ז דכל אחד מהם תירצו ליישב הראי' מסוגיא דפוגמת וכו'.

### ביאור דעת הסמ"ע

ט. ונראה ע"פ דרכם לבאר פלוגתא דהסמ"ע והש"ך בתוספת נופך וכיאר הדברים דנראה דפליגי בהא דמבואר בפוגמת כתובתה וע"א דנשבעין על הקרקעות, ומכאן המקור לכל שבועת היסת והמשנה דנשבעין על הקרקעות דפליגי מה למדו ואיזה שבועות למדו משם.

דנראה דהסמ"ע מנה ג' סוגי שבועות שנשבעין אקרקעות א. שבועת היסת אטענת ברי ב. שבועת השותפין נשבעין בטענת שמא. ג. נשבעין ונוטלים. ונראה דדעתו דלמדו בדומה לפוגמת שדוקא בשבועה שאין לו דמיון לשבועה דאורייתא שבועת

נשבעין אלא על טענת וודאי כמבואר בסי' שא ובסי' זה סע' וע"ע לענין שטרות בסי' סו סע' ל"ט.

נשבעין על הקרקע וכמ"ש הרי"ף והרא"ש פ' הכותב עכ"ל.

וכיו"ב לענין שבועה שאינו ברשותו על שטרות בסי' ס"ו סעל"ט שכ' הסמ"ע דנשבעין רק היסת כ' הש"ך ס"ק קכד וזה"ל: דנהי דאימעטו מכל שבועות היינו מדאורייתא אבל כיון דמדרבנן נשבע ג"כ שאינו ברשותו א"כ הא קיי"ל דמדרבנן נשבעים על עבדים שטרות וקרקעות וכדאייתא בש"ס פ' הכותב דאפי' שבועת המשנה נשבעים עכ"ל. וכיו"ב כ' בסי' זה ס"ד דהמחבר ס"ל כהטור דאין נשבעין כלל אפי' מדרבנן שבועה שאינו ברשותי והש"ך בס"ק יז בסו"ד ציין לסי' ס"ו דנשבעין אשטרות שבועה דרב הונא.

ועי' בשערי משפט סי' זה סק"ב דמוכח כהמחבר והסמ"ע וזה"ל: חז"ל חששו אף כשמשלם, שמא עיניו נתן בה בגוף החפץ אבל לא מצינו שעשו סייג וגדר בגוף השבועה יותר מדינא דאורייתא וכיון דרחמנא פטרה משבועה זו בשטרות מה"ת יבואו חז"ל להחמיר מדרבנן בטענת ספק דא"כ במודה במקצת קרקעות נמי יתחייב שבועת המשנה וכן מוכח מפ' השואל דף ק' הא דלא מוקי הא דקתני נשבעין לענין עבדים היינו שבועת המשנה. אלא היכא שהיה להם טעם חדש להשביע מחמת סייג וגדר עכ"ל. וע"ע במקצוע בתורה סי' סו ס"ק זה וזה"ל: בסו"ד גם חכמים לא תיקנו שאינו ברשותו רק היכא דכוותה בדאורייתא ובהך דפטורין מן התורה מכל שבועות לא תיקנו כלל וכדעת הט"ז והמחבר והכי נקטינן עכ"ל. וכיו"ב המבואר בסי' ק"מ בסוגריים על המחבר כידוע שהרבה מהסוגריים הגהות של הסמ"ע הם וע"פ דברינו יתבאר דהסמ"ע לשיטתו אזיל שביאר בכל המקומות דרק היסת משיבועין.

וכן הוא בסי' ק"מ סק"ג ציין הש"ך על דברי הגה דה"ה דנשבעין על קרקעות שבועת המשנה ועי"ש בתומים שכ' על דברי הש"ך דפשוט הוא. ולבאר טעמו אפ"ל דהש"ך לשיטתו אזיל שמוכח בסי' פ"ט ס"ק דס"ל דיש מהם שמזמן המשנה תוקן וע"כ ס"ל דאין שום סברא לחלק בניהם וע"ע מש"כ באות בדברי המרדכי שכתב הש"ך שטעות הוא וברעק"א הביאו כפשוטו ונראה דתלוי בהאי פלוגתא דהסמ"ע והש"ך.

### ביאור דעת הש"ך

י. אמנם הש"ך פליג עכ"ז וס"ל דבכל הני נשבעין שבועה חמורה וס"ל דמפוגמת וע"א נלמד על כל שבועות המשנה דרבנן דנשבעים ופליג על הסמ"ע כמו שהבאנו מקודם באות ד' שבכל המקומות שכתבו המחבר והסמ"ע שבועת היסת כ' הש"ך דשבועת המשנה בכלל. וע"כ צר"ל דס"ל דמכאן נלמד על כל השבועות כמבואר בדבריו בסי' עב וסי' קמ"ט ס"ק כ"ד דמוכח דשבועת הגאונים מזמן המשנה הוא ופליג על המחבר והמבואר בסמ"ע דבמשכון על הקרקע נשבעין שבועת הגאונים שבועה חמורה על הקרקעות וזה"ל: וקשה דהא אפי' שבועת המשנה

אמנם צ"ע בהא דסי' רכ"ג דנצטרך לומר דהש"ך יסבור דנשבעים כאן בשפחה שבועה חמורה בנקיטת חפץ. והתמי' דלא מצינו אחד מן הראשונים שיחלוק וסובר כן דמשיבועין שבועה חמורה. וכדי ליישב צר"ל או דהש"ך יבאר דברי המחבר כמהלך הראשון בסמ"ע דהוי שבועה כעין דאורייתא ועפ"ז יתבאר למה בשפחה נשבע רק היסת.

וביותר אפ"ל דיבאר כהט"ז והר"ר העשיל רבו של הש"ך דהכי לאו הילך הוא והוי שבועה דאורייתא ממש משום דלאו מיד ליד הוא. וס"ל כהראב"ד בזה ובפרט לדברינו שנבאר דהש"ך אזיל בכל הסוגיא כהראב"ד.

דכ"ה במאירי (בב"ב כט.) וזה"ל: דהופקע משבועת התורה והמשנה.

וע"ע ברמב"ם (בה' טוען ונטען פ"ה ה"א) ושם באבן האזל (ה"ו) בסו"ד וזה"ל: איברא שהטור בס"י זה כתב דאין נשבעין על כל הנך דווקא שבועה דאורייתא אבל שבועה דרבנן נשבעין והוא מדברי הרי"ף והרא"ש פ' שבועת הדיינין ולמדו זה מהא דאמרי' בפ' הכותב הפוגמת כתובתה לא תפרע אלא בשבועה דהיינו שבועה דרבנן דמדאורייתא אין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות, וכתב שם ב"י שכן פסק הרמב"ם בפ"ה מה' טוען, אבל מדברי הרמב"ם פ"ה מה' טוען ה"א מבואר דאינו אלא בשבועת היסת, דאחר שכתב כל אלה אין נשבעין עליהן כתב ועל כולן נשבע שבועת היסת אם היתה שם טענת וודאי חוץ מן ההקדשות שאע"פ שאינו חייב עליהם שבועה מן התורה, תיקנו חכמים שישבע עליהם כעין של תורה כדי שלא יזלזלו בהקדשות ומבואר דדוקא בהקדשות נשבעין כעין של תורה ורק בפוגמת דאינה שבועה לפטור אלא שבועה ליטול ולא שייכא בגדר שבועה המשנה לפטור עכ"ל.

המבואר מדבריו דהרמב"ם סובר דרק שבועת היסת וכיו"ב בכה"ג דלא דמי לשבועת התורה דהיינו הנשבעים ונוטלים ובסמ"ע הוסיף שכיו"ב שבועת השותפין דתקנו חז"ל שנשבעין על שמא, ובכך נוכיח ליסוד זה כמבואר ברמב"ם להדיא שבשבועת המשנה שהנשבעין ונפטרין ס"ל אין נשבעין כלל על קרקע ועבדים ושטרות. א. כמבואר בה' מכירה פ"כ ה"י שהבאנו קודם דהוי שבועת המשנה ונפטר וכי הרמב"ם דרק היסת נשבעים. ב. לענין שבועת הגאונים על המשכון שנשבע ונפטר עיי' בה' טוען ונטען פי"ד ה"ט דעת הרמב"ם דבאית לי' חוקה אינו נשבע כלל ושם מבואר דהיסת ליכא ג"כ משום דמיירי שם דליכא טענת ברי וע"כ ליכא שבועת היסת.

[ועוד הראוני ליישב לדעת הש"ך עפ"ד החידושי הרי"ם בס"י קמ"א סי"ט בסו"ד דכתב דשבועת שנים אוחזין לא תיקנו בקרקע ומוכיח כן מהריב"ש וזה"ל: לעיל סי' קל"ח כ' הרמ"א בשם הריב"ש גבי גג של שניהם שכל אחד אמר כולה שלי דחולקין כמו בטלית עיי"ש, ולא הזכיר ג"כ שבועה ומשמע דבקרקע אין נשבעין אף דשבועת המשנה ג"כ בקרקע כמ"ש הגאונים מהא דפוגמת מ"מ י"ל כאן דהתקנה היה רק שלא יהיה כל אחד הולך ותוקף וכו'. ובקרקע לא שייך זה דלא שכיח שלא יהיה עדי אבהתא כנ"ל. וכו' רק היסת נראה דלכו"ע יכול כל אחד להשביע ל"ב אף לדעה דסי' ק"מ דבחזקת ג' שנים א"צ מ"מ כאן החזיק כל אחד כנ"ל עכ"ל].

#### פלוגתא דהרמב"ם והראב"ד בזה

יא. ואחר כ"ז שביארנו פלוגתא דהסמ"ע דהש"ך נראה דיש להביא עוד סמך לדעת הסמ"ע ונראה דמוכח דכ"ה דעת המחבר והרמב"ם, ומאידך גיסא נראה להוכיח דהש"ך דפליג ס"ל כהראב"ד שחולק על הרמב"ם כמה פעמים בזה.

והנה לראשונה נדייק בלישנא דהמחבר דבכל המקומות שהזכרנו והבאנו קודם כ' המחבר לענין קרקע ועבדים ושטרות דנשבעין שבועת היסת אלא שהסמ"ע והש"ך דנו לענין שבועת המשנה. ומקורו דהמחבר מדברי הרמב"ם שכ' ג"כ בכל המקומות דנשבעים שבועת היסת ולא הזכיר יותר ולראשונה נביא המבואר ברמב"ם (ה' מכירה פ"כ ה') וזה"ל: אבל על וולד השפחה אינו נשבע אלא היסת שאין נשבעין בנקיטת חפץ על העבדים ולא על הקרקעות [ובשנויי נוסחאות גורס עוד ולא על תקנת חכמים] וכדבריו כ' המחבר בס"י וכ"ג דעל השפחה נשבעין היסת וע"ע בעיר שושן שכ' דהשפחה אין נשבעין לא שבועת התורה ולא שבועת המשנה. וכמבואר בסמ"ע דאין נשבעין שבועה חמורה, וע"ע

**מעמם דפליגי בגדר השבועה**

יג. ונראה לבאר יסוד המחלוקת דהרמב"ם והראב"ד דתלוי בפלוגתא שלהם לענין חשוד ולשיטתם אולי ויתבאר טעמו ונימוקו כמין חומר.

דעיי ברמב"ם ה' טוען פ"ב ה"ה וזה"ל: נתחייב החשוד שבועה מדבריהם אם היה מן הנשבעין ונוטלים אינו יכול להשבע וליטול אלא הנתבע שכנגדו ישבע היסת ויפטר, וכן פוגם שטרו וכל כיו"ב שהיה חשוד או שטען הלוה שפרעו ואמר ישבע לי הרי הנתבע נשבע היסת ויפטר מן השטר עכ"ל. והראב"ד פליג וז"ל: א"א איני מודה בזה אלא נוטל בלא שבועה שאין פוסלין שטר מקויים מפני שבועה דרבנן וכו' עכ"ל.

ובביאור פלוגתא זה דנו האחרונים ועיי' בחדושי ר' ארי' לייב. ב"מ סי' ונראה דמתבאר דיסוד ונימוק המחלוקת דפליגי בגדר השבועה כנשבע ונוטל אם הוי שבועה לברורי ככל נשבע ונפטר או שנאמר שכדי שיטול הוצרכה שבועה ותקנה חדשה שהוסיפו חז"ל שבועה כדי ליטול ועפ"ז נבאר דמהרמב"ם מוכח דס"ל דהשבועה הוי כדי ליטול ובלא שבועתו אינו נוטל והחפץ נשאר אצל המוחזק וא"כ יתבאר דעתו דס"ל דלא נלמד משבועת פוגמת על קרקע שנשבע כל שבועות המשנה אקרקעות דמנין לנו לדמות זה לזה מאחר דמצינו להדיא רק בשבועה דהוי כדי ליטול ובלא זה אינו נוטל בזה חידשו חז"ל שנשבעין, ואין לדמות שבועה דנפטרין דלא דמי זה לזה.

אמנם הנשאר לבאר דהאיך נלמד שבועת היסת מאחר דהוי משבועת הנפטרין והנה בפנ"י כחך באמת דאין ראי' להדיא מהתם, אלא שמצינו שחז"ל לא חשו להשביע אע"ג דמדאורייתא נתמעט א"כ ה"ה כל שתיקנו חז"ל חדשה אמרי' דנשבעין על הקרקעות וביותר צ"ב להרמב"ם שכי' בכל המקומות שרק היסת תיקנו שנשבעין וכמו שהבאנו דיוקו של האבן האזל, וצ"ב מהו ראייתם מן הש"ס ומסוגי' דהכותב. ואולי אפ"ל

ג. לענין שבועה שאינו ברשותו שבועת רב הונא ס"ל הרמב"ם דאינו נשבע כלל (בה' שומרים) ושם ליכא ג"כ היסת משום דבשומרים משביעין על טענת שמא.

יב. ומאידך גיסא מוכח דהראב"ד פליג בכל הני גזוני על הרמב"ם וכדבריו ס"ל הש"ך בכל האי גזונא. כמו שביארנו כבר מקודם, ובכל הני הוכחות שכתבנו הש"ך ס"ל כהראב"ד דהנה שם בסי' עב ס"ק קס"ה דנחית הש"ך ליישב דעת הסמ"ע ומ"מ מוכיח דס"ל דהרמב"ם והמחבר מבואר כהסמ"ע אמנם מ"מ מוכיח כהראב"ד דשבועת הגאונים מזמן המשנה כבר תוקן וכי' דכן דעת רוב הפוסקים ומוכיח דהרשב"א ס"ל כהראב"ד (ועיי' ש' דנחית ליישב התמי' מרבה בר שרשום עיי"ש) עיין ה' טוען פי"ד ה"ט דהנידון שם בחזקה על קרקע משכון וכי' הראב"ד וזה"ל: ועוד אני אומר שלא יועיל לו שום מיגו לגבות לכתחלה בלא שבועה מידי דהוי אנשבע על המשכון שהוא נשבע ונוטל, עכ"ל.

וכיו"ב בסי' רכ"ג וכתבנו דאפ"ל דהש"ך יבאר כרבו הר"ר ר' העשיל דהוי שבועה דאורייתא וליכא החסרון דהילך דס"ל כהראב"ד דהילך הוי רק מיד ליד והט"ז מוכיח כן לדינא. וכיו"ב מבואר בבעה"ת ויתבאר דלכן ס"ל דבשפחה נשבע רק שבועת היסת.

וכ"ה לענין שבועה שאינו ברשותו שהבאנו מקודם דעת המחבר והרמב"ם כמבואר בסי' ס"ו סל"ט ובסי' צה ס"ד ובסי' ש"א דבקרקע פטור משבועה והש"ך בכל המקומות חולק ומוכיח וס"ל כהראב"ד דס"ל דנשבעים בקרקעות שבועת המשנה זו.

וזה"ל הראב"ד בהשגה על הרמב"ם בה' טוען ונטען פ"ה ה"ו וזה"ל אמר אברהם תימה גדול הוא זה ואולי ברשותו הוא וכופר הוא בו ואם פטרוהו משבועת פשיעה משבועה שאינה ברשותו לא פטרוהו עכ"ל וכשיטתו הוכיח הש"ך לדינא. המבואר מכ"ז דס"ל על כל שבועות דרבנן נשבעים.

המשנה ובפרט למ"ש הש"ך סי' פ"ז דגם היסת בימי המשנה תקנוה ע"כ.

אמנם בדעת הרמב"ם כתב להדיא דנתקנה בזמן הגמ' בה' שבועות פי"א והובא דבריו בשו"ע סי' פז סעי' ז' וזה"ל: ויש שבועה אחרת שנתקנה בדורות אחרונים מחכמי הגמ' והיא שבועת היסת עכ"ל ועפ"ד יתיישב וע"כ סובר הסמ"ע דרק שבועת היסת משיבועין בקרקעות וע"ע זכרון צבי דף רצ"ג סתירה בדעת רש"י בזה ותיורצו עי"ש ותמ"ג.

### הנפק"מ בע"א ומודה במקצת

טו. וכיו"ב נראה דאפשר לחדש עוד נפק"מ בכ"ז לענין שבועה נגד ע"א דחייב מדאורייתא לישבע ויש לדון בקרקע אם צריך לישבע מדרבנן והנה בשער משפט סי' צה סק"ב שהבאנו קודם כ' להדיא דאינו נשבע לא בע"א ולא במודה במקצת וזה"ל. משא"כ במודה במקצת קרקעות או העדאת ע"א אינו חייב שבועת המשנה כלל דחכמי המשנה לא הוסיפו על דינא דאורייתא ואינו חייב אלא היסת עכ"ל המבואר דס"ל דחייב לישבע רק מטעם היסת ונראה דדוקא בטוען ברי וליכא לחייבו אלא מטעמי דר"ג שתיקן היסת.

(וע"ע באולם משפט שכ' שהשבועה לחייבו מטעם היסת בשבועה שאינו ברשותו דברי ע"י אחר ברי הוא).

אמנם הראוני שברעק"א משמע שאיכא שבועה מדרבנן בע"א על הקרקעות והנידון הוא בכל מקום שאינו שייך לישבע מדאורייתא אם מ"מ צריך לישבע מדרבנן להכחיש מדין ע"א העד, והנה בשואל ומשיב מ"ד ח"א סי' כג כ' זה"ל: ושבועת היסת דתיקן ר"ג פשיטא דל"ש בע"א דלא שייך חזקה דהא מהראוי להתחייב בלא"ה בשביל שיש ע"א וכו' עכ"פ שבועה דרבנן לא תיקו ר"ג, דממילא חייב מחייב עכ"פ שבועה דרבנן וכו', יעו"ש. ומבואר דאפי' בלא תקנת ר"ג איכא שבועה דרבנן.

וכמבואר בשערי משפט בתוספת נופך דמ"מ שאני דהנשבעים מן התורה בגונוי שאין נשבע משלם כמבואר דאמרי' לי' או ישבע או שלם ובוזה מיעטה התורה משבועה משא"כ בהיסת דהשבועה רק לחייבו לברר אבל אין בו כתשלום, ועוד דהיסת מאחר שאין נשבע בנקיטת חפץ לא דמי כלל לשבועת התורה ולא צריך לחדש כלל דמותר ויכול לישבע אלא שהביא סמך מפוגמת דנשבעין אפי' שבועה חמורה וכ"ש דנשבעין היסת.

יד. ולאידך גיסא הראב"ד פליג וס"ל דנוטל בלא שבועה המתבאר מדבריו דהשבועה הוי לפייסו ולבירוורו והוי ככל הנשבעין ונפטרין דהשבועה לברר הדין וע"כ סובר דליכא לחלק ביניהם ומאחר דמציינו דכפוגמת נשבע ונוטל א"כ כל שבועות המשנה שנשבעין ונפטרין בכלל דליכא סברא לחלק ועפ"ז כ"ש דמשביעין היסת. וכיותר התבאר על שבועת היסת ע"פ דברי הש"ך בסי' פ"ז סקל"א דכ' דשבועת היסת יש מהם שתוקן בזמן המשנה וזה"ל: רש"י כ' כפ' כל הנשבעין דגם קודם רב נחמן היה שבועת היסת בקצת ענינים וכ"ה במרדכי פ' האיש מקדש וז"ל ולרבנותינו שפירשו דבימי התנאים תקנו שבועת היסת וכו' אם כן גם דעת הר"מ יכול להיות כן וא"כ מה שכתב ואין לך שבועה שתהפך אלא היסת וכן רצה לומר גם הנך שבועות שכתבתי דבכלל היסת גינהו. ודוק עכ"ל.

וע"כ ס"ל דאין לחלק ביניהם כלל ודמי להדדי וע"כ הוכיח הש"ך בכל המקומות ומוכח דס"ל דהא דנקט המחבר לאו בדוקא אלא ה"ה דשבועת המשנה בכלל זה. וכיו"ב נראה דלמד בדעת הרמב"ם דהיסת הכוונה על כל שבועות דרבנן. וע"ע בשושנת יעקב סי' רכ"ג סק"א שמוכיח כהט"ז שם דהנידון מדין שבועה דאורייתא וזה"ל: וגם ממה דפריך בש"ס דהא אין נשבעין על העבדים והרי מבואר בסמ"ע סי' צ"ה דשבועת המשנה נשבעין על העבדים וא"כ מאי פריך דילמא במתני' אינו נשבע רק שבועת

מקורבי"ל במרדכי ובהג"ה אשרי שם שהקשה אמאי נשבעין שבועה דאישתבע לי דלא פרעתין הא הו"ל כפירת שעבוד קרקע וכו' צל"ע ואולי ט"ס הוא שם כי ראיתי בתוס ס"פ גט פשוט (דף קעה) ובהגהות מ"י ויש ה' טוען ונטען הביאו בשם הר"י מקורבי"ל שהקשה האיך נשבעין במודה במקצת הא אין נשבעין על כפירת ש"ק וכו' ולא הזכירו שבועה דאישתבע לי) עכ"ל. וכנראה לשיטתו אזיל דס"ל דבכל שבועה דרבנן משיבועין ושבועת אישתבע לי וזהו הכריחו לומר דטעות סופר הוא.

אמנם מצינו ברעק"א שו"ת קמא סי' קנג ומבואר ועיי' ברעק"א (החדש על כתובות ב' דף תקי"ז תקי"ח) שן בכ"ז ונראה שנקט הדברים כוכתבין במרדכי זה"ל: על תמיהת מעכ"ת במ"ש המרדכי פ' הכותב בסוגיא דפוגמת בשם הר"י מקורבי"ל להקשות איך משיבועים באומר אישתבע לי דלא פרעתין הא הוי שעבוד קרקעות, ותיירץ דמירי במחל השעבוד והקשה מעלתו דהא אדרבה בסוגיא דפוגמת אמרי' אלא מדרבנן הרי דמדרבנן משיבועים גם בכפירת ש"ק וצריך לדחוק דדוקא בפוגמת תקנו רבנן משום טעמא דפרע דייק, אבל בעלמא ליכא שבועה דרבנן בשע"ק ולפי"ז יקשה איך פרכינן בשבועות וכי מה בין זה לפוגם שטרו הא שני ושני דפוגמת אף דלא מחל השעבוד משיבועין משא"כ בלא פוגמת לא משיבועין אלא במחל השעבוד דוקא ע"כ.

מ"ש דדוחק לחלק בין פוגמת לשארי שבועות דרבנן אין זה דוחק דלהדיא מבואר כן במרדכי רפ"ו דשבועות בשם הריב"א. אולם תמיהתו מפירכת הש"ס וכי מה וכו' זה תמוה לכאורה. עכ"ד.

ובסו"ד תו הקשה ג"י על הגהת אשרי פ"ק דמציעא דהיסת לא משיבועין על קרקעות. הא בסוגיא דפוגמת מבואר דשבועה דרבנן איכא גם בקרקעות ורצה מעלתו לחלק בין שע"ק לקרקע ממ"ש דחוק מאוד, כיון דקיי"ל שע"ק קרקע אין הבדל ביניהם. אבל כבר הראיתי לדעת דשיטה זו

וכיו"ב מדויק מהרעק"א סי' צג על דברי הש"ך סק"א שכ' דאין נשבעין היסת על כפירת שבועת השותפין משום דהוי תקנתא לתקנתא ומשיג הרעק"א דאם יש ע"א שהיו שותפין חייב לישבע היסת ע"כ המבואר דכיון דהוי להכחיש לא הוי תקנתא לתקנתא. דמתויב מדרבנן להכחיש העד, דהוי דין דרבנן מיוחד, ולכאורה מקורו מהא דהכותב דמשם נלמד שכל השבועות תיקנו רבנן על הקרקעות (וע"ע בזכרון צבי דף רע"ג).

טז. וע"פ דברינו אפ"ל דזהו פלוגתא דהאחרונים אם דימו כל השבועות או לא, ועוד מצאתי עפ"ז דהמשיג ברעק"א (החדש) בכתובות כ"א ד"ה מהו דתימא וכיו"ב מדויק מהרעק"א בהגה בשו"ע סי' כח עיי"ש ויש לדון בדבריו מדויק ג"כ דהרעק"א ס"ל דתוקן בע"א מדרבנן לישבע על הקרקעות ועפ"ז מיישב תמיהה עצומה דיעויין באור זרוע שהבאנו קודם באמ"ד וזה"ל: ואמאי הו"ל לעולם בטוענו עבד ונשבע שבועת היסת מדרבנן אלא מדלא קאמר הכי ש"מ דאין נשבעין אפי' מדרבנן מיהו י"ל דאיצטריך לאוקמי בטוענו דמים משום קושי' דהילך עכ"ל. ותמוה דבשבועת ליכא הפטור דהילך ושם הנידון בגמ' מדין מודה במקצת וצ"ע ג.

ונראה דע"פ יסוד הקדום נאמר דס"ל להאור זרוע דה"ה דבכל מודה במקצת הקרקע משיבועין מדרבנן כעין דאורייתא וצ"ל דשם יהיה הפטור דהילך מאחור שתוקן על הדאורייתא וכעין דאורייתא תוקן, אמנם חידוש הוא שלא מצינו להדיא וצ"ב. [ולהוסיף נופך עיי' באור שמח ה' מכירה פ"כ שמבאר הטעם דאין נשבעין על הקרקעות וכו' מן התורה משום שדברים אלו איכא תמיד עדים ונעשה בקול וכו'. ועפ"ז אפ"ל שחז"ל חשו ותיקנו בגוונא דליכא עדים וכירור לפנינו שנברר בשבועה].

### הנפק"ם לענין שבועת אישתבע לי

יז. ועיי"ש עוד בש"ך (בסי' קמט סקכ"ד) מה שהביא בסוגריים וזה"ל (ודברי הר"י

הדיינין והביאו ראיי לזה מפ' הכותב הפוגמת לא תפרע אלא בשבועה. וההיא שבועה דנשבעין ונוטלין היא, אבל מאי דנשבעין היסת אכל הנך ונפטרים לאו מפ' הכותב למדנו אלא מסוגיא דפ"ק דמציעא דף ו' כמו שכי' הסמ"ג על שם רב האי גאון בעשה צ"ה (דף קפב). ורבינו רמזו בתחילת סימן זה שכתב אלו דברים שאין נשבעין עליהן מן התורה וכו' כלומר אבל היסת נשבעין, וכאן כ' דאפי' כעין דאורייתא נמי נשבעין וק"ל ודלא כמו שהבין הרב המגיד בריש פ"ה מטוען, דשבועת היסת בקרקעות נלמד מההיא דפ' הכותב עכ"ל.

ועיי'ש בש"ך סק"ה שתמה על דברי הב"ח וזה"ל: והב"ח כ' בסעי' י"ג דמאי דנשבעים היסת לאו מפ' הכותב למדנו אלא מסוגיא דפ"ק דמציעא (דף ו') וכו' ולא דק, דלא מוכח שם בש"ס מידי, ולא כתב שם הסמ"ג הוכחה מסוגיא דפ"ק מציעא, רק כ' שם כן בשם רב האי גאון ויישב שם הסוגיא דפ"ק דמציעא. ועיי' תוס' (ד"ה אלא) שכתבו שם בשם רב האי גאון עיי'ש ודברי המגיד משנה נכונים עכ"ל.

המבואר שם בסוגיא דבקרקע משביעין היסת אע"ג דל"ש טעמא דאישתמוטי ודוק דלא פלוג חז"ל בתקנתם וזהו סברת תוס', והב"ח חילק דאין ראיי משם על כל שבועת המשנה אמנם לדברינו לעיל התבאר להש"ך דפליג על הב"ח דס"ל דאין לחלק בין שבועת המשנה לשבועת היסת דס"ל דהיסת בכלל שבועת המשנה וליכא טעמא לחלק וזהו תמיהתו דהש"ך. על הב"ח וכל חד לשיטתו אזיל.

מבואר במדרכי. בשם הריב"א וכתב לחלק דדוקא בפוגמת דמפרע לא דייק ולא בעלמא. ומה דרצה מעכ"ת להסתייע בחילוקו כנ"ל בין שע"ק לקרקע ממש וליישב בזה דברי הסמ"ע (סי' עב סכ"א) להצילו מהשגת הש"ך שם ז"א דלהדיא כתב הסמ"ע (סי' צה סק"ה) דלאו דוקא היסת אלא שגם שבועת המשנה משביעין קרקעות עכ"ל.

וכל דבריו יתיישב עפ"ד בדעת הסמ"ע דלאו כל שבועות דרבנן משביעין אלא הדומה לפוגמת וכיו"ב שבועת היסת אמנם שאר השבועות דנשבעין ונפטרין אין ללמוד מההיא דהכותב וכנראה דכל חד לשיטתו יתבאר הכל כמין חומר דהש"ך ס"ל דאין לחלק בין השבועות ועיי'כ ס"ל דגם שבועת אישתבע לי בכלל זה ומאידך דברי הרעק"א יתיישב כמין חומר לדעת הסמ"ע שחילק ביניהם וס"ל דרק הנשבעים ונוטלים נשבעין מדרבנן משא"כ הנשבעים ונפטרים אין נשבעין אפי' מדרבנן וכל חד לשיטתו.

וע"ע בגמ' שבועות ברעק"א החדש (דף מא) דף קצ"א שם ותמצא שדן עוד בדברי המרדכי אלו ותמ"נ.

### דעת הב"ח בזה

יח. וכיו"ב נביא עוד סמך וראיי שהש"ך למד דליכא לחלק בין השבועות והכל בכלל דיעויין שם בב"ח סי' צ"ה סי"ג, שמדייק לישנא דהטור שכי' דנשבעין שבועה דרבנן על הקרקעות, ומבאר הב"ח וזה"ל: כל הנך נשבעין ונוטלין שנשבעים עליהם מדרבנן כדתנן פ' הנשבעין אין חילוק בין קרקע למטלטלין וכן מבואר ברי"ף והרא"ש פ'

הרב דוד פלק

## בגדרי אסור לימוד תורה לעכו"ם

בזה, בגמרא לא אמר אסור למסור תורה לעכו"ם רק אין מוסרין דמשמעות זה שאין ראוי למסור כי לא ניתן להם רק לנו, כמשמעות הפסוק מגיד דבריו חוקיו ומשפטיו לישראל לא עשה כן לכל גוי עכ"ל.

ואולי י"ל בדעת התוס', דהמוסר ד"ת לגוי עובר על המ"ע דמגיד דבריו ליעקב שיסודה לשומרה ולמוסרה לישראל, וכדאיחא במדרש רבה משפטים פרק ל' ט', על הפסוק ואלה המשפטים, וז"ל הה"ד מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל לא עשה כן לכל גוי ומשפטים כל ידעום, אר"א בריב"ח משל למלך שהיה לו פרס והיה נוטע בו כל מיני אילנות ולא היה נכנס לתוכו אלא הוא שהיה משמרו, משעמדו בניו על פרקן א"ל בני הפרדס הזה אני הייתי משמרו ולא הנחתי אדם להכנס בתוכו, אתם תהיו משמרין אותו כדרך שהייתי אני משמרו, כך א"ל ה' לישראל עד שלא בראתי את העולם הזה התקנתי את התורה שנאמר ואהיה אצלו אמן וכו', כיון שעמדו ישראל ואמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע מיד נתנה להם, הוי מגיד דבריו ליעקב עכ"ל, הרי שקודם שנתנה התורה לישראל, היתה התורה שמורה בגנוי מרום, ומשהורדה לארץ נצטוו לשמרה, וכשמלמדה לישראל מקיים שמירתה שהם לה כתיקה ונרתיקה, כלשון המקונן (קנינות לת"ב פי' כ"ה) בקוננו את קדושי קהלת מגנצא, וז"ל וכיום נתינתה כמו כן אז חזרה עלתה לה למרום למקום מדורה "עם תיקה ונרתיקה הדורשה והחוקרה" עכ"ל, (ומטעם זה יהודי שנפטר דמי לספר תורה שנשרפה, עיי' שבת ק"ו ע"ב), וכן הוא לאידך גיסא כשמוסרה לגוי פוגם בשמירתה, ובפרט למובא בתנחומא משפטים עה"פ הנ"ל אם אין אדם נימול אינו יכול ללמוד תורה

א. המלמד תורה לעכו"ם עובר בעשה

דמגיד דבריו ליעקב

מצות עשה שתהיה התורה שמורה

אצל ישראל

חגיגה י"ג ע"א, אמר רבי אמי אין מוסרין דברי תורה לעובד כוכבים שנאמר (תהלים קמ"ז) לא עשה כן לכל גוי ומשפטים כל ידעום, בפשטות הוי ל"ת שנאמר ומשפטים כל ידעום, אולם עיין תוס' ב"ק ל"ח ע"א ד"ה קראו ושנו ושלשו, שכתבו אמרינן בחגיגה המלמד תורה לעכו"ם עובר בעשה דמגיד דבריו ליעקב, הרי דס"ל דעובר בעשה.

והנה דברי התוס' הנ"ל צריכים באור וכמו שהקשה בשו"ת יד אליהו (לובלין) סימן מ"ח, וז"ל צ"ע קצת מ"ש התוס' בב"ק בשם ש"ס בחגיגה שם, הלומד לעכו"ם עובר בעשה דמגיד דבריו ליעקב, ממה נפשך מנ"ל עשה, אי ילפינן מסיפא דקרא לא עשה כן לכל גוי, וכמ"ש בגמרא בפירושו, א"כ הו"ל לא תעשה ולא עשה, ואי ילפינן מרישא דמגיד דבריו ליעקב דמשמע דר"ל דוקא יעקב ולא עכו"ם, קשה מנ"ל למילף אסורא לעכו"ם כלל, דילמא ליעקב חיובא ולעכו"ם רשות, דהא לא מזכיר עכו"ם ברישא דקרא כלל, ודומה למ"ש בפ"ק דקדושין ולמדתם את בניכם, בניכם ולא בנותיכם, וכתב הטור דאינה רק כשאינה מצווה ועושה אבל אינו עובר בעשה רק חכמים אמרו כל המלמד בתו תורה וכו', ולא דמי למ"ש בפ"ק דיומא י"ט ודברת במ ולא כדברים בטלים שעובר בעשה דהא היה יכול ללמוד באותו שעה ומאן הא לא עבד הא וא' תלוי באידך, דכשמדבר דברים בטלים מבטל מ"ע עצמו, אבל הכי מצי ללמוד עם ישראל והעכו"ם ג"כ שומע, ומנ"ל שעובר בעשה

בם כשלהם בפירוש דעתם ושרירות לבם וכו', ואם החמירו רבינו ז"ל ללמדה לבנות הישראל הכשרות, באמרם במסכת סוטה כל המלמד את בתו תורה כאלו לומדה תפלות וכו' מפני שרוב הנשים אין דעתם מכוונת להתלמד אלא הן מוציאות ד"ת לדברי הבאי וכו', על אחת כמה וכמה תכבד הטענה הזאת וכו' על מלמדי תורה לנכרים המגלים בה פנים שלא כהלכה וכו', אוי לעינים שכך רואות אותה נשכית לבין האומות, אף היא תשיב אמריה ושמלת שביה עליה חוגרת שק מול פני יוצרה, רבונו של עולם עשאוני בניך ככלי זמר שמזמרין בו לעבודה זרה, כי נתן אותי למשיסה יעקב וישראל לכוזים ביד זרים כבודי לאחר ממירים ותהלתי לפסילים, ואנן מה נעני אבתרה הי תורה והי מצות שמירתה בטהרה דמגנא עלן עכ"ל.

וכעין שדייק הדבר שמואל הא דנקיט אין מוסרין ד"ת לעכו"ם ולא נקיט אין מלמדין, כמו כן דייק העין יעקב חגיגה שם, ומטעם זה פירש דאירי בוי מצוות דהגם שמותר ללמדם בעל פה מכל מקום אינו רשאי למוסרם בכתב משום חילול קדושת אותיות התורה שהם שמות של הקב"ה, וז"ל מדקאמר הלשון אין מוסרין ד"ת ולא קאמר אין לומדין ד"ת לעכו"ם, אלא ודאי דמותר ללמוד עמם שבע מצוות דידהו, אבל למסור להן בכתב ככתוב בתורתנו זה ודאי דאסור, כי אותיות התורה רק שמות של הקב"ה ויש בהן קדושה ואין למסור אותם לעובד כוכבים, וכה"ג מבואר להדיא בזהר פרשת אחרי מות דף ע"ג עכ"ל.

יש שאסרו מטעם הנ"ל ללמד לגוי גם תורה שבכתב ופשוטי הדברים

בב"ק ל"ח ע"א, שלחו מושלי רשעה שני סרדיוטות אצל חכמי ישראל למדונו תורתכם, קראו ושנו ושלשו, בשעת פטירתן אמרו דקדקנו בתורתכם ואמת היא, והקשו בתוס' ד"ה קראו, הא עברו בעשה כמבואר בחגיגה המלמד לגוי עובר בעשה דמגיד דבריו ליעקב וכו', ועיין על זה

שנאמר מגיד דבריו ליעקב למי שהוא מל כיעקב עכ"ל.

דכיון שהתורה בת שמים היא יש לשמור על כבודה לכל יחולל, וכדאיתא שם במד"ר קודם לכן אות ה', על הפסוק כי ימכור איש את בתו לאמה לא תצא כצאת העבדים, שאמר הקב"ה לישראל, וז"ל בת אחת היתה לי ומכרתיה לכם שאין אתם מוציאים אותה אלא חבושה בארון, לא תצא כצאת העבדים נהגו בה כבוד ששביתם אותה מאצלי שנאמר עלית למרום שביית שבי עכ"ל, הרי שהתורה בת שמים היא וכאלו שבויה בארץ לא לה בשבילם של ישראל, וכדאיתא בפסיקתא פרשה מ"ז א"ר פנחס אף משה שעלה למרום ושבה את התורה לא בכחו אלא בזכות ישראל שנאמר ואתנה צאני צאן מרעיתי אדם אתם, (עי' בר"ר פל"ד, האדם אלו ישראל שנאמר ואתנה צאני צאן מרעיתי אדם אתם).

ועיי"ש בהמשך המדרש שאחר שהביא הפסוק שנאמר עלית למרום שביית שבי, סיים וכן דוד משבח הללויה כי טוב זמרה אלוקינו כי נעים עכ"ל, וברש"ש וברז"ו שם ביארו אולי כוונתו לטוף המזמור מגיד דבריו ליעקב, ובאמרי יושר שם הוסיף לא תצא מהיכלה כצאת העבדים משולחת ומגולה רק נהגו בה כבוד יותר והיא חבושה ומכוסה בארון, כי כל האוחז ס"ת ערום נקבר ערום מאותה מצוה, וכן דוד אמר כי טוב זמרה אלוקינו מגיד דבריו ליעקב לא עשה לכל גוי, וזהו לעם נכרי לא ימשול למכרה עכ"ל, נמצא דהמסירה לנכרי היא בטול השמירה שנצטוו עליה ישראל.

והנה כבר כתב כן להדיא בשו"ת דבר שמואל (אבוהב) סימן ע"ה, וז"ל ומה מאד עמקו דבריו של ר' אמי במסכת חגיגה באומרו "אין מוסרין דברי תורה לגוי" ולא אמרו אסור ללמד תורה וכו', (אלא) יחד האסור עם טעמו ונמוקו עמו, כלומר שכל המלמד דברי תורה ואמירות לגבוה "הוי כמסירתם להדיוט המועל בקדשים", וכאלו מוסר חפצי שמים בידם וברשותם להשתמש

אותיות התורה רק שמות של הקב"ה ויש בהן קדושה ואין למסור אותם לעובד כוכבים עכ"ל.

וכבר מפורש כן בזה"ק (אחרי ע"ג ע"א) עיי"ש לפי תרגום מתוק מדבש, וז"ל כל אותם שאינם רשומים ברושם של אות ברית קדש בכשרם כלומר שאינם נמולים וכו' אסור להודיע להם אפילו פשטות דברי התורה לפי שכל התורה היא שמו של הקב"ה וכל אות של התורה מתקשרת בשם הקדוש, לכן כל מי שאינו נרשם ברושם של ברית קדש בבשרו אסור להודיע לו דברי תורה וכ"ש שאסור לעסוק עמו כלומר להסביר לו דברי התורה עד שיבין, כי עיי"ז זה הוא מושך ומוציא את אותיות התורה לחוץ מן הקדושה ומשפיעים לקליפות וכו', וכל מי שלא נימול ומוסרין לו אפילו אות קטנה של התורה כאלו החריב את העולם ומשקר ומועל בשמו של הקב"ה כי הכל תלוי במצות ברית מילה והתורה נקשרת בברית מילה דכתיב אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי ושניהם נקראים ברית עכ"ל, ומבואר בזה מש"כ העין יעקב בחגיגה שם (הובא לעיל), שאפילו בז' מצוות שמותר ללמדן כל זה בע"פ אבל לא למוסרין בכתב דעל זה אמרו אין מוסרין ד"ת לעכו"ם דהוי חילול השמירה.

ומה שהביאו ראייה מההיא דסוטה ל"ה שכתבו התורה ע"ג האבנים כדי שילמדו אומות של אותו הזמן תורה, (עיין להלן מאמר עכו"ם העוסק בתורה עובר בגול), יש לדחות כמו שכתב המהר"ץ חיות עצמו שם בתירוצו השני וז"ל ועוד בדוקא נקט עובד כוכבים של אותו הזמן, דלהם הותרה מטעם שהביא רש"י כאן שלא יהא להם פתחון פה לומר לא היה לנו מהיכן ללמוד עכ"ל, (והביאו ביפה ללב ח"ג סי' רמ"ו ס"ק כ"א), וכן כתב בשו"ת שלו (שו"ת מהר"ץ חיות סי' ל"ב), וז"ל תחלת נתינת התורה היה בכל לשון למען ילמדו גם הם, ואם כן מה קול הרעש במה שנעתקה בזמן תלמי המלך,

בשו"ת מחנה חיים או"ח סימן ז', וז"ל לכאורה יפלא למה הקשו מחגיגה שהוא עשה ולא הקשו מגמרא סנהדרין דגוי חייב מיתה, ואם כן עובר ישראל על הלאו דלפני עור וצע"ג, אלא יען שלמדו רק דינים בלי פלפול וסלסול, תורה שבכתב עם הפירוש על פי הדין, ואין בזה לאו דלפני עור, דגוי לא נתחייב מיתה על זה עכ"ל.

וכן כתב בשו"ת שאלת יעקב סימן ס"ז ג', לתרץ קושית התוס' בחגיגה דף י"ג שהקשו אהה דאמר ר' אמי דאסור למסור ד"ת לעכו"ם שנאמר מגיד דבריו ליעקב, דהא אמר ר"י בסנהדרין דנכרי העוסק בתורה חייב מיתה, וא"כ הישראל עובר על לפני עור, ותירץ שם, וז"ל ונלענ"ד על פי מ"ש הט"ז או"ח סי' מ"ז דכרכת לעסוק בדברי תורה היינו ביגיעה להבין כל דבר על בוריו וכו', לפי זה ר' יוחנן בסנהדרין אמר נכרי העוסק בתורה היינו בעיון חייב מיתה וכו' וקמ"ל ר' אמי בחגיגה דהישראל לא ימסור לו כלל אפילו הדינים עכ"ל.

ולהאמור לעיל א"ש דמסירת ד"ת לגוי הוי בטול עשה גם במקום של"ש גרדי גזילה, דמטעם זה נמי יש שאסרו ללמד לגוי אפילו תורה שבכתב הגם של"ש בזה גרדי גזילה (כמובא להלן סימן ב') וכמו שכתב הדבר שמואל שם קודם לכן לאסור ללמד לגוי אפילו אלף בית, וז"ל גם הלום ראיתי אחרי רואי דברים הללו מובאים באריכות לשון יותר מאת הרב החסיד ומומחה בדורו כמוהר"ר ישעיה סגל מקהל קדוש אשכנזים ז"ל בספרו היקר שני לוחות הברית דף קפ"ה, והוסיף עליהם דברי הרב כמוהר"ר מאיר גובאי ז"ל בעל ספר תולעת יעקב שכתב בכלל לשונו על סוד המילה טעם איסור לימוד תורה לגוי, וז"ל ולפיכך אין מלמדין אותו אפילו אלף בית, וכל המלמדו תורה משקר וכו' ומעיד על עצמו עכ"ל, וכן הובא בחרדים סימן ל"ט ס"ק ל"ז לעכו"ם אסור ללמד אפילו אות אחת מן התורה ועוון גדול הוא עכ"ל, ועיין עוד בעין יעקב חגיגה י"ג ע"א בהא דאין מוסרין ד"ת לגוי, כי

ב'), וכן משמע ממה שאמרה התורה בהקהל וגרף אשר בשעריך, והכוונה גר תושב דעיי"ש אכן עזרא וגרף אולי יתייחד, הרי שהותר ללמד לגוי תורה שבכתב, וכ"כ בשו"ת מהרי"א (יהודה יעלה) או"ת ח"א סוסי' ד' בהגה מבין המחבר, הא דאסור ללמד תורה לעכו"ם היינו רק בתורה שבע"פ שאינה בכתב רק נמסרה לישראל בעל פה מפה לאזן, אבל תורה שבכתב בודאי נמסרה לכל כדמצינו במדרש ובגמרא שהקב"ה גילה את התורה לכל אומה ולשון עכ"ל.

וכן כתב בשו"ת משיב דבר (להנצי"ב) סימן ע"ז, וז"ל ללמוד תורה שבכתב לנכרי אין אסור, וה' צוה ליהשע לכתוב התורה בשבעים לשון בשביל אומות העולם, ופי' ומשפטים כל ידעום הוא דינים הנלמד מחוקי התורה שהיא נדרשת בהם וכו', אבל תורה שבכתב אין שום אסור ללמד לגוי עכ"ל.

וכבר מוכח כן במאירי חגיגה שם בהא דאין מוסרין דברי תורה לגוי שכתב, וז"ל אין מוסרים סתרי תורה אלא לאדם הגון ואין מוסרין סתרי תורה לגוי והוא מי שעובד ע"ז, שמאחר שהוא כופר בעיקר היאך אנחנו מלמדין אותו תורה ועל זה נאמר מגיד דבריו ליעקב וכו', לא עשה כן לכל גוי עכ"ל, ויותר מפורש כתב בשו"ת באר שבע (קונטרס באר מים חיים אות י"ד), וז"ל ועוד נראה לי דאף רבי אמי עצמו לא אסר אלא דוקא למסור לו דברי תורה עם טעמן ונמוקן וסודותיה ודבר הלמד מענינו הוא דבהכי מיירי שם כל הסוגיא וכן דייק הלשון שאמר רבי אמי אין מוסרין ולא אמר אין לומדין דברי תורה, אלא מחזורתא כדפרישית עכ"ל, וכ"כ בשו"ת שרידי אש (ח"ב סי' נ"ה ס"ק א') וז"ל אפשר דהתם מיירי בסתרי תורה בטעמי המצוות וסודותיה כמו שמוכח מהמשך הענין שם, ואעפ"י שר' אמי משנה את לשונו בתחלה הוא אומר אין מוסרין סתרי תורה אלא למי שיש בו חמשה דברים, ואח"כ הוא אומר אין מוסרין ד"ת וכו', מכל מקום הלשון מוסרין ד"ת לגוי

וצ"ל כיון שנחתם אז גזר דינם על זה, ואמר ע"ז כ' ע"ב ראה והתירן אפילו מקיימין שבע מצוות אינם מקבלים שכר, שוב העתקה בזמן האחרון אך למותר כיון שלא הועילה מאומה דהרי לא יקבלו שכר כמצווה ועושה וכו', ומפני זה היה רע בעיני החכמים מימי תלמי המלך העתקת התורה עכ"ל, וכ"כ בשו"ת קרית חנה דוד סימן י"ג, וז"ל שאני התם דעשה ה' כל זה כדי שלא יהיה להם לאחר זמן פתחון פה לאותן האומות לומר לא היה לנו מהיכן ללמוד תורה וכמו שהחזירה מתחלה על האומות מהאי טעמא, ועיין בתוס' שם בסוטה ד"ה על דבר זה נחתם גזר דינם לבאר שחת, ולכן כיון שמתחילה הכינה וגם חקרה לכל האומות כדי שילמדו את התורה והם לא רצו בה ולא בלימודה נאסר להם ללמוד תורה מעתה כיון שלא רצו בה גם השם יתן הטוב ולא רצה בהם עוד ליכנס בתחומה ובשעריה שכבר נתקדשה נתארסה לנו, ודינה כנערה המאורסה ואין שום אחד שאינו מבני ישראל יכול ליכנס בתחומה דלנו מורשה ולא להם עכ"ל, ועיין עוד שו"ת דברי יששכר סימן צ"ו.

ואולי י"ל עוד דמאחר דלעכו"ם עצמו הותר תורה שבכתב דל"ח גזל (כמובא להלן סימן ב'), רק שלישראל אסור למסור להם מדין ביטול מ"ע דמגיד דבריו ליעקב, התם שכתבו ע"ג האבנים ל"ח שמסרו להם בידים, אלא רק שאיפשרו להם ללמוד כן מעצמם, ואולי זה הטעם שאחרי שכתבו את התורה סדו את האבנים בסיד שלא יחשב מסירה בידים רק אפשרות שהם יטלוה מעצמם, וגם אין לפנ"ע כי לעכו"ם בעצמם הותר.

סברת המתירים ללמד לגוי תורה שבכתב

אמנם מצינו דיש שהתירו ללמד לגוי תורה שבכתב ולא חשו בה להא דמגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל וכדאשכחן בסוטה שנצטוו לכתוב את התורה על גבי האבנים (עי' להלן סימן

המאורסה וכו' או מטעם גזל, והכוונה אחת היא "גזילת הברית שכרת ה' עם עמו ליחדו ולהפליאו מכל האומות" עכ"ל.

ודבריו יתבארו יותר על פי המובא בתנחומא (פרשת כי תשא) בטעם שתורה שבעל פה לא הותרה ליכתב, וז"ל לפי שצפה הקב"ה שאומות העולם עתידים לתרגם התורה ולהיות קורין בה יונית והם אומרים אנו ישראל ועד עכשיו המאזניים מערין, אמר להם הקב"ה לאומות העולם אומרים שאתם בני, איני יודע אלא מי שמיסטורין שלי אצלו הם בני, ואיזה זה המשנה אשר ניתנה על פה, אמר ר"י בר שלום אמר להם הקב"ה מה אתה מבקש שתהא המשנה בכתב ומה בין ישראל לעכו"ם עכ"ל, וכמו שנחבאר בשו"ת מהר"ץ חיות (סי' ל"ב עמוד תש"ו), וז"ל דעל ידי זה שהתורה נעתקה ליונית הם אומרים דהמה ישראל, ורק ע"י התורה שבעל פה אנו מבררים שקרותם, כי תורה שבעל פה מלמד אותנו כי אין דברי תורה ככתבם רק תתפרש באופן אחרת על פי המקובל והנמסר לנו עכ"ל.

הרי שעכו"ם העוסק בתורה שבעל פה מגרע ביתרון שבין ישראל לעמים, ואולי לזה גם כוונו הראשונים בכאדם הא דעכו"ם העוסק בתורה עובר בגזל, עיין מאירי (סנהדרין נ"ח ע"ב ד"ה בן נח), וז"ל אם עסק בתורה שלא לכוונת קיום עיקרי מצוותיה אלא שלבו חפץ לירד לידיעת תורתנו ותלמודנו ראוי ליענש "מפני שבני אדם סבורים עליו שהוא משלנו מתוך שרואים אותו יודע ויבואו לטעות אחריו", ומ"מ כל שהוא עוסק בעיקרי שבע מצוות וכו' אין כאן חשש לטעות, אחרי שהרי אף בשלו הוא עוסק עכ"ל, וכעין זה כתב גם בשו"ת בשמים ראש סימן שכ"ז, וז"ל אסור גמור להוציא קדושתנו וסגולתנו "אשר בה נבדלנו מן עמי הארץ" לתתה לגויי הארצות, ומי יתן והיתה התורה אתנו בני ישראל אמן מוצנע כאשר מלפנים עכ"ל.

היינו דוקא בסתרי תורה, וכ"כ גם האג"מ (יור"ד ג' סי' צ') על פי המהרש"א בחגיגה שם, וז"ל עיין בח"א מהרש"א דמדייק מלשון אין מוסרין ולא קאמר אין מלמדין דהוא רק טעם וסוד המצוות, וכתב שם דנלמד מענינו, כוונתו דהא ר' אמי אמר ב' דברים אין מוסרין סתרי תורה אלא למי שיש בו חמשה דברים, וגם מימרא אין מוסרין ד"ת לעכו"ם, שלכן שכמו בסתרי תורה הוא רק סודות וטעמים, (דהא הדינים מכל עניני התורה הם בחלק התורה הנגלה שהוא במשניות ותוספתות ושני התלמודים ושנקרא הוויות דאביי ורבא ולא נחסר כלום מדיני התורה שליכא בחלק תורה זו), כך אף ד"ת שאסור למסור לעכו"ם שהוא אף בנגלה אין זה אלא הטעמים והסודות וכו', אבל עצם הדין כמו שנאמרה במשנה ואף בספר פוסקים כשו"ע בלא טעמים מותר עכ"ל.

והבאור בזה כמו שכתבנו להלן סימן ב' בדעת המאירי שאסור מסירת ד"ת לעכו"ם מקרא דמגיד דבריו ליעקב אינו אסור עצמי, אלא חופף הוא להא דעכו"ם העוסק בתורה עובר בגזל, ומטעם זה עכו"ם הבא להתגיייר מתיר המאירי ללמדו תורה עיין שם, ועל דרך יש להחזיר נמי ללמד לגוי תורה שבכתב דלא שייך בזה גזילה וכמו שיתבאר להלן.

## ב. עכו"ם העוסק בתורה עובר בגזל

### גזילת הברית שבין ישראל להקב"ה

סנהדרין נ"ט ע"א, א"ר יוחנן עכו"ם שעוסק בתורה חייב מיתה, שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה ולא להם, וליחשבה גבי שבע מצוות, מ"ד מורשה מיגזל קא גזיל לה ע"כ, והדבר צ"ב את מי הוא גזול, והנה בשו"ת שרידי אש ח"ב סימן נ"ה ס"ק ז' כתב דהוי גזילת הברית שבין ישראל להקב"ה, וז"ל מכל האמור נראה שעיקר האסור לעכו"ם ללמוד תורה הוא החשש שלא יבואו אח"כ ליטול התורה מישראל ולהכחיש יתרונם של ישראל בזה, וזהו המכוון בדברי חז"ל שהיא להם מעין נערה

הקב"ה ושיגרו נטרין שלהם וקילפו את הסיד והשיאווה, ועל דבר זה נחתם גזר דינם לכאר שחת שהיה להן ללמוד ולא למדו ע"כ, הרי שתורה שבכתב לא נאסר לעכו"ם וכמו שכתב באהבת יונתן (אייבשיץ) הפטרת פרשת בשלח, וז"ל יש להקשות על מה דאמרינן גוי שלמד חייב מיתה וכו', הלא כתיב באר היטב ור"ל בשבעים לשון כרי שילמדו האומות העולם, אמנם י"ל דזו קאי על תורה שבכתב והאסור הנ"ל הוא על תורה שבע"פ עכ"ל.

ולהאמור א"ש דכל האסור מצד גזילת הברית שבין ישראל להקב"ה דשייך דוקא בתורה שבע"פ שבה ניכר ההבדל שבין ישראל לעמים, וכמו שכתב המהר"ץ חיות סוטה שם וז"ל הנה כבר חלקו הפוסקים בין תורה שבע"פ דאסור, אבל תורה שבכתב שרי, ועיקר הא דלא ניתנו תורה שבע"פ בכתב כדי שלא יאמרו האומות ישראלים אנחנו עכ"ל, וכתנחומא המוכא בראשית דברינו שרק בתורה שבע"פ ניכר יתרונו של ישראל עיי"ש.

### אם יש היתר לעמוק בתורה בעכו"ם הבא להתגייר

ועל דרך זה יתבאר נמי המתירים לעכו"ם הבא להתגייר לעסוק בתורה, דכיון דיסוד האסור גזילת הברית שמבטל ההיכר שבין ישראל לעמים, זה שעומד להתגייר ולהסתפח לנחלת ה' ל"ש בו טעם הנ"ל, דמה לי שנראה כישראל הלא עומד הוא להיות ישראל, ומבואר מש"כ המאירי (סנהדרין ג"ט ע"א) ח"ל כל שהוא עוסק בעיקרי ז' מצוות וכו' מכבדין אותו אפילו ככה"ג וכו', "וכ"ש אם חקירתו על דעת לבא עד תכלית שלימות תורתנו עד שאם ימצאנה שלמה יחזור ויתגייר" עכ"ל, דהמאירי לשטתו דהאסור מצד גזילת הברית כדלעיל, ויש שדייקו כן גם מהרמב"ם (שו"ת פאר הדור סי' ג') שכתב וז"ל יכול ללמד המצוות לנוצרים והשכר והעונש כי יש כמה מהם שיחזור למוטב והם אומרים

ועל דרך זה יתבאר מש"כ היד רמה (סנהדרין ג"ח ע"ב) על הא דאמר ר"ל עכו"ם ששבת חייב מיתה, וז"ל אפילו היכא ששבתין בשבת לשום שמים כיון דלא אפקוד עליה "הוי כגזל" עכ"ל, דעיין בברכת אברהם שם אות ז' שהקשה וז"ל מה שכתב דבשבת הוה גזל צ"ב את מי גזל בזה שנוהג מנהג ישראל, ואמנם בעכו"ם שלמד תורה ילפינן מורשה ולא להם וכו', ולכן קרי ליה מיגזל גזליה, אבל לא אמרו כן על שבת, ולהאמור א"ש שאף הוא גזול הברית שבין הקב"ה לישראל, וכדאיתא בדברים רבה פרשה א' כ"א, וז"ל ומה ראית לומר עובד כוכבים ששמר את השבת חייב מיתה, א"ר חייא בר אבא ורבי יוחנן, בנוהג שבעולם מלך ומטרונה יושבין ומסיחין זה עם זה מי שבא ומכניס עצמו ביניהם אינו חייב מיתה (בתמיה), כן השבת הזו בין ישראל ובין הקב"ה שנאמר ביני ובין בני ישראל, לפיכך כל עובד כוכבים שבא ומכניס עצמו ביניהם עד שלא קיבל עליו למול חייב מיתה עכ"ל, ושו"ר במאירי שם שבאמת הוה לענין זה בין שבת לת"ת, וז"ל בן נח שראינוהו מתחסד וקובע לעצמו ימי מנוחה ושבת או יו"ט ראוי ליענש וכו', שאין מניחים אותו לחדש בו ולקבוע יום חג לעצמו לשבות בו מתורת חג "שזה נראה כמו שהוא מבני עמנו וילמדו אחרים ממנו" וכו', וכן הדין אם עסק בתורה עכ"ל.

ויתבאר בזה ההיתר לעכו"ם בלימוד התורה שבכתב, שהרי מטעם זה כתבו את התורה בע' לשון ע"ג האבנים כדי שילמדוה העכו"ם, וכדאיתא בסוטה ל"ה ע"ב, ת"ד כיצד כתבו ישראל את התורה רבי יהודה אומר על גבי אבנים כתבוה שנאמר וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת ואחר כך סדו אותן בסיד, אמר לו ר"ש לדברין היאך למדו אומות של אותו הזמן תורה (פי' הלא לא נצטוו לכתבה בע' לשון אלא לבא וללמדה כל הרוצה שלא יהא פתחון פה לאותם האומות לומר לא היה לנו מהיכן ללמדה, רש"י), אמר לו בינה יתירה נתן בהם

ידעום, ולכאורה אסור זה ל"ש לגדרי גזל שהוא גזילת הברית וכו', אלא ל"ת מדברי קבלה שלא למסור תורה לעכו"ם, ומה לי שדעתו להתגייר.

ולהנ"ל י"ל שבאמת גם הדין דאין מוסרין תורה לעכו"ם הוא חופף להדין שעכו"ם העוסק בתורה עובר בגזל, וכדמוכח התם בתוס' שהקשו אהה דאין מוסרין תורה לעכו"ם תיפוק ליה דעכו"ם העוסק בתורה חייב מיתה וכו' והמלמדו עובר אלפני עור, ותירצו דהכא מיירי אפילו היכא דאיכא עובר כוכבים אחר שרוצה ללמדו דליכא לפני עור, כדאמרינן בע"ז ו' ע"ב גבי המושיט כוס יין לנזיר דעובר אלפני עור, הני מילי דקאי אתרי עברא דנהרא שבלאו נתינתו אי אפשר להביאו אליו, אבל אי לאו הכי אינו עובר אלפני עור, הכא נמי אפילו במקום שעובר כוכבים אחר רוצה ללמדו דליכא לפני עור, מ"מ אסור משום מגיד דבריו ליעקב עכ"ל, מוכח מקושייתם שהבינו שהאסור ללמדו הוא דוקא באותו מצב שגם העכו"ם עצמו עובר בגזל, ועל דרך זה י"ל דה"ה לאידך גיסא במצב שאין העכו"ם עובר בגזל כגון שדעתו להתגייר, גם אין אסור על הישראל ללמדו, ומבואר בזה המדרש המובא בודעת זקנים לבעלי התוס' (משפטים כ"א א') באונקלוס הגר בן אחותו של אנדרינוס שבא לרבי אליעזר ורבי יהשע וביקש שילמדוהו תורה, ואמרו לו אין ד"ת מתקיימין אלא במי שנימול שנא' מגיד דבריו ליעקב וכו', ואמאי לא השיבוהו יותר דמהאי קרא אסור להם ללמדו, אלא אפשר דכיון שהיה מוכן להתגייר ל"ש אסור זה, ומ"מ ד"ת אינם מתקיימים אצלו.

אמנם מצינו דיש שאסרו ללמד לגוי גם כשבא להתגייר, וכמו שהעיר בשו"ת רע"א (ח"א סי' מ"א) על דברי המהרש"א הנ"ל, וז"ל כתבתי בגליון מהרש"א בקושיה הא אין מקבלים גרים וכו' בזה הלשון, כך הקשו התוס' בפרק כיצד (יבמות דף כ"ד ד"ה לא בימי דוד), ותירצו דבטוח היה הלל דסופו לשם שמים וכו', הרי דס"ל לתוס' שגייריה

ומודים כי תורה זאת היא מן השמים היא הנתונה לנו ע"י משה רבינו ע"ה והיא כתובה אצלם בשלמותה וכו', "וכמה מהם חוזרים למוטב ואין בזה מכשול לישראל" עכ"ל, וכמו שכתב על זה בשו"ת וישב יוסף אר"ח סי' ג', וז"ל שמא י"ל דהרמב"ם מיירי בגויים שמגמתם להביין את התורה מה מצוה ומה טעם יש בה כדי להתגייר ויש רגלים לדבר מאחר שתלה טעמא דידיה שיש כמה מהם שיחזרו למוטב וכו', ותבלין מצאתי לחילוק זה בספר עיני כל חי על הש"ס במסכת חגיגה וכו' דאם יש הבטחה דע"י שילמד לגוי תורה"ק יתגייר מותר עכ"ל.

והמהרש"א שבת ל"א ע"א פירש בזה הא דאיתא התם מעשה בנכרי אחד שהיה עובר אחורי בית המדרש ושמע קול סופר שהוא אומר ואלה הבגדים אשר יעשו חושן ואפוד ואמר הללו למי, אמרו לו לכה"ג, אמר אותו נכרי בעצמי אלך ואתגייר בשביל ששימוני כה"ג וכו', בא לפני הלל גייריה, א"ל כלום מעמידין מלך אלא מי שידוע טכסיסי מלכות הלך וקרא כיון שהגיע והזר הקרב יומת וכו' נשא אותו גר ק"ו בעצמו, ומה ישראל שנקראו בנים למקום וגו' כתיב עליהם והזר הקרב יומת, גר הקל שבא במקלו ובתרמילו על אחת כמה וכמה ע"כ, וכתב על זה המהרש"א, הא דקאמר בא לפני הלל וגייריה וכו' לאו דוקא וכו' אלא שקיבל עליו לגייר וכו', ואין להקשות דאם כן היאך לימדו תורה קודם שנתגייר הא אמרינן בפרק ארבע מיתות דעובר כוכבים הלומד תורה חייב מיתה, ד"ל דהכא כיון שבא לגייר שרי ללמדו תורה עכ"ל, ולהאמור א"ש דלא שייך גזילת הברית במי שבא להכניס עצמו תחת הברית, ולכך עכו"ם הבא להתגייר אין מניעה מללמדו תורה.

אמנם יש להעיר על כך דמלבד הא דעכו"ם העוסק בתורה עובר בגזל, מצינו אסור נוסף מצד הישראל המלמדו וכדאיתא בחגיגה י"ג ע"א אמר רבי אמי אין מוסרין דברי תורה לעובר כוכבים שנאמר (תהלים קמ"ז) לא עשה כן לכל גוי ומשפטים כל

דפוסים עירובין י"ח, כבר העירו שהוא ט"ס ואולי שייך לדבור הקודם שאומרים מקצת שבחו בפניו ע"ש.

אמנם בירושלמי מגילה פ"א הלכה י"א אשכחן כה"ג, וז"ל טהורים אבל לא טמאים מנין ר' אבא בריה דר' פפי, ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי, הגה נח תורה מתוך תורה, כבר נאמר לי כירק עשב נתתי לכם את כל לאיזה דבר ריבה הכתוב בטהורים, לקרבנות עכ"ל, וכן איתא בבר"ר (בראשית כ"ו א') כי אם בתורת ה' חפצו אלו שבע מצוות שנצטווה, ובתורתו יהגה יומם ולילה, כשהגה דבר מתוך דבר, אמר מה טעם ריבה הקב"ה בטהורים יותר מטמאים, לא שהוא רוצה להקריב בהן קרבן (בתמיה), מיד ויקח מכל הבהמה הטהורה.

אלא שהקשה המהר"ל כגור אריה דהיאך נח למד תורה, הא אמר בפרק ד' מיתות (סנהדרין נ"ט ע"א) שגוי שלמד תורה חייב מיתה, והנה היה מקום לומר דכשם שמותר לגוי ללמוד שבע מצוות בן נח, (כדלהלן סימן ד') ה"ה שאר דינים הנוגעים אליו כמו דיני הקרבת הקרבן, וכמו שהובא ברמב"ם סוף מעשה הקרבנות, מותר להורות להם וללמדם היאך יקריבו לשם האל ברוך הוא עכ"ל, ועיי' על זה בתפארת ישראל (זבחים י"ד ד' אות ל"ו) שהביא מבנו להקשות דהא אסור ללמד לעכו"ם, ותירץ נ"ל דאפ"ה לא גרע מנשים דגם כן אסור ללמדן תורה ואפ"ה מצוות דשייכי בהו מותר ללמדם עכ"ל, אמנם כבר הבאנו לעיל מהגמ' ביכמות שנח לא הוצרך לידיעת הדינים מה טמא ומה טהור, שהרי מאליהם באו לתיבה, ומש"כ רש"י מכאן שלמד נח תורה, הוא מזה גופא שאמר לו הקב"ה מכל הבהמה הטהורה הרי שידוע טהורה מהי, וכמו שכתב ביריעות שלמה דאי לא למד תורה א"כ מה זיבר אתו טהורה הלא לא יבין לשון טהורה וטמאה, וזה הוכחה שכבר קודם לכן למד עניני טמאה וטהרה הגם שעדיין לא היה נוגע לו למעשה, וא"כ שוב

קודם שלמדו, א"כ אזדא ראיית מהרש"א דאחר הגירות אף דעדיין לא הוי לש"ש, מ"מ בדיעבד הוי גר ומותר ללמוד תורה ובסוף קיבל הגירות לש"ש ע"כ לשוני, וקצת מוכח בהיפוך דס"ל לתוס' דאסור ללמוד קודם גירות מדלא תירצו כמהרש"א דלא גייריה עד שלמדו וכו', אלא ודאי דאסור ללמדו מקודם עכ"ל, ולהאמור הרי שדברי הרע"א צ"ב, דאם יסוד אסור ת"ת בעכו"ם מצד גזילת הברית, מה שייך במי שעומד להתגייר.

ואולי י"ל בדעת הרע"א דהא דאין מוסרין תורה לעכו"ם אינו שייך כלל לגזילת הברית, אלא הוא אסור עצמי שלא למסור תורה לעכו"ם, ואין זה מצד גזילת ישראל אלא מצד מעלת וקדושת התורה כדי שזו לא תתחלל מקדושתה, עליה הוזהרנו בשמירתה מעת שניתנה לנו בהר סיני, וכבר מוכרחים לומר כן בדעת התוס' בב"ק ל"ח ע"א ד"ה קראו ושנו ושלשו, שלא כתבו דהמלמד תורה לעכו"ם עובר בל"ת דמשפטים בל ידעום (כגירסה שלפנינו בחגיגה), אלא כתבו שעובר בעשה דמגיד דבריו ליעקב, הרי דס"ל דמ"ע למסור את התורה לישראל וכשמסרה לעכו"ם מבטל מ"ע זו, וכמו שנתבאר לעיל סימן א'.

### היתר נח ושאר האבות בלימוד התורה קודם נתינתה

רש"י (נח ז' ב') על הפסוק מכל הבהמה הטהורה תקח לך, וז"ל הטהורה העתידה להיות טהורה לישראל למדנו שלמד נח תורה עכ"ל, והנה רבים חפשו מקור לדברי רש"י הנ"ל, דהא בזבחים קט"ז ע"א מקשינן ומי הוה טמאין וטהורין בההיא שעתא, א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן מאותן שלא נעבדה בהן עבירה, ומקשינן מנא הוה ידעי, ומתרצינן כדרכ חסדא, דאמר רב חסדא העבירן לפני התיבה כל שהתיבה קולטתן בידוע שהוא טהור אין התיבה קולטתן בידוע שהן טמאין ע"כ, וא"כ מהיכן המקור לרש"י שנח למד תורה, ומה שציי' בכמה

להתחבר עמהם ואסור לדבר עמהם בדברי סודותיו של הקב"ה ואסור להודיע להם אפילו פשטות דברי התורה, לפי שכל התורה היא שמו של הקב"ה וכל אות של התורה מתקשרת בשם הקדוש, לכן כל מי שאינו נרשם ברושם של ברית קדש בכשרו אסור להודיע לו דברי תורה וכ"ש שאסור לעסוק עמו כלומר להסביר לו דברי תורה עד שיבין, כי על ידי זה הוא מושך ומוציא את אותיות התורה לחוץ מן הקדושה ומשפיעם להקליפות עכ"ל.

ובלבוש האורה נח שם תירץ גם על זה, וז"ל נראה לי דלא קשה שהרי נח מהול היה כדכתיב גביה תמים תהיה והוי כגר שנימול שמותר ללמוד תורה, וכן י"ל גבי יעקב ובניו דאמרינן שלמדו תורה שהיו גם כן נמולים עכ"ל.

אלא שהיה מקום להעיר על זה דלכאורה בעינן לזה מעשה מילה ולא די שנולד מהול, דעיין תנחומא משפטים ה', באונקלוס הגר שביקש ללמוד תורה והלך ונתגייר ומל את עצמו, ואמר ליה אנדרינוס על מה עשית הדבר הזה, א"ל שבקשתי ללמוד תורה, א"ל היה לך ללמוד תורה ולא לימול, ועי"ש בעץ יוסף שהשיבו וז"ל וכי כלום נתת לאיש מלחמה שום מתנה של שמחה ביום נציחת אויביו וכיבוש מדינות אלא א"כ נטל כלי זינו עליו דמוסר נפשו בעבודתך, כן לא נתן ה' התורה ובפרט שבע"פ שע"י מצליח האדם את נפשו אם לא ימסור נפשו לעבודתו יתברך וזה במה שמתיהר ונימול עכ"ל, דמילה חשיבא מסירות נפש כדאיתא בגיטין נ"ז ע"ב, כי עלך הורגנו כל היום זו מילה, (עיין אמרי שמאי).

אולם עיין דעת זקנים מבעלי התוס' (משפטים כ"א א') דמשמע שדי בנולד מהול דעיין שם שכך השיב אונקלוס לאנדרינוס, וז"ל אין יכולת ללמוד בלא מילה שנאמר מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל "למי שהוא מהול כיעקב שנולד מהול" וכתיב לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום עכ"ל, וסייעתא לזה מהילקוט רמו

צ"ב כיצד למד נח תורה, הא עכו"ם שעסק בתורה חייב מיתה.

והנה תירץ שם המהר"ל דגוי שלמד תורה חייב מיתה היינו אחר שניתנה לישראל, כדמוכח התם (בסנהדרין) משום שהיא מאורסה לישראל אבל קודם מתן תורה יש לו ללמוד שפיר עכ"ל, אמנם יש להעיר על זה דאיתא בחז"ל שהתורה בבחינת מאורסה לישראל עוד קודם נתינתה, כדאיתא בשמו"ר ל"ג ז', מה חתן זה נל זמן שלא נשא ארוסתו הרי הוא (מהלך) לבית חמיו, משנשאה היה אביה בא אצלה, כן עד שלא ניתנה תורה לישראל ומשה עלה אל האלוקים, משנתנה תורה אמר הקב"ה למשה ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם עכ"ל, וברז"ז שם, התורה בדמיון כלה והשי"ת אבי הכלה ועד נתינת התורה הרי היא כדמיון הארוסה כיון שבשביל ישראל נבראת התורה, ולאחר נתינת התורה הרי היא בדמיון נשואה לכלל ישראל עכ"ל, נמצא שכבר קודם נתינתה הרי היא בבחינת מאורסה ודלא כמהר"ל, אלא שעדיין י"ל דרק מזמן יעקב אבינו ואילך נעשית מאורסה להם לישראל וכדאיתא בספרי וזאת הברכה על הפסוק תורה צוה לנו משה, וז"ל לא ממש לבד אנו אווזים את התורה, שאף אבותינו זכו בה שנאמר מורשה קהלת יעקב עכ"ל, ולפי"ז על יעקב ויוסף ל"ק היאך עסקו בתורה (כמו שהקשה הפרשת דרכים דרך האתרים דרוש ראשון) כיון שהיתה התורה מאורסה להם, ועל נח ודכוותיה ל"ק דעדיין לא היתה התורה מאורסה לישראל.

אם יש היתר קודם שנימול לעסוק בתורה

אלא שעדיין יקשה דהנה מלבד הא דתורה צוה לנו משה מורשה מאורסה, יש אסור נוסף ללמוד תורה למי שאינו נמול כדאיתא בזה"ק אחרי ע"ג ע"א (לפי תרגום מתוק מדבש) וז"ל כל אותם שאינם רשומים ברושם של אות ברית קדש בכשרם כלומר שאינם נימולים הם אינם של הקב"ה והם ניכרים שכולם באים מצד הטומאה ואסור

פתוחים להבין ולהשכיל (הובא גם בשו"ת רעק"א קמא סימן מ"ב ע"ש), והשתא י"ל דה"ה הדבקים במדת החסד שאף זה מהני להסיר ערלת לבבם, דשורש מצות החסד הוא מקדושים תהיו דעיין רמב"ם (דעות א' ו') בבאור מצות והלכת בדרכיו, וז"ל כך למדו בפירוש מצוה זו, מה הוא נקרא חנון אף אתה היה חנון, מה הוא נקרא רחום אף אתה היה רחום מה הוא נקרא קדוש אף אתה היה קדוש עכ"ל, הרי שכלל רחום וקדוש בחדא מחתא, וכמו שדקדק בזה בהקדמה לשערי יושר (להגר"ש שקופ זצ"ל), וז"ל רצונו יתברך שנהלך בדרכיו כאמור והלכת בדרכיו, היינו שנהיה אנחנו בחירי יצוריו מגמתנו תמיד להקדיש כחותינו הגופנים והרוחניים לטובת הרבים כפי ערכנו, ולדעתי כל ענין זה נכלל במצות ה' של קדושים תהיו וכו', וביחס זה מתדמה ענין קדושה זו לקדושת הבורא יתברך באיזה דמיון קצת שכמו שבמעשה של הקב"ה בהבריאה כולה וכן בכל רגע ורגע שהוא מקיים את העולם, כל מעשיו הם מוקדשים לטובת זולתו, כן רצונו יתברך שיהיו מעשינו תמיד מוקדשים לטובת הכלל ולא להנאת עצמו עכ"ל, וכן כתב המהר"ל (נתייע נתיב הגמ"ח פרק א'), וז"ל בעל הגמ"ח יש בו הטוב הגמור שהוא מטיב לאחרים ולאדם כזה יש לו זכות ודקות החמרי, ואינו אדם חמרי גמור, כי החומר אינו משפיע רק הוא מקבל תמיד וכו', ולכן בעלי גומלי חסדים שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים אינו חמרי, רק יש לו זכות החומר עכ"ל, ועל דרך יתבאר קצת מש"כ הלבוש שאצל אברהם אבינו ע"ה דבקוהו במדת החסד גרמה לו שגם קודם מילתו היה לבבו פתוח להשכיל בתורה.

ג. עבו"ם העוסק בתורה הרי זה

כבא על נערה מאורסה

אירוסין של ישראל עם התורה

סנהדרין נ"ט ע"א, ואמר ר' יוחנן עובד כוכבים שעוסק בתורה חייב מיתה שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה, לנו מורשה ולא

ע"ד על הפסוק ומלכי צדק מלך שלם הוציא לחם ויין, וז"ל מלך שלם שנולד מהול, הוציא לחם ויין הלכות כהונה גדולה מסר לו וכו', תורה גילה לו שנאמר לכו לחמו בלחמי ושתו בין מסכת עכ"ל, (עיין ספר עטרת שלום נח עמוד ס"ה).

ושב ראיתי כן בעוללות אפרים ח"ג מאמר שצ"ב שכתב כן לגבי אדה"ר, וז"ל בפרקי אבות דרבי נתן אדם הראשון נברא מהול שנאמר ויברא אלוקים את האדם בצלמו, ויש לדקדק מאי משמע האי בצלמו שנברא מהול, ונ"ל ע"ד שנאמר בצלמנו כדמותינו, פ"י רש"י להבין ולהשכיל והוא הצורה הפנימית, וכבר אמרו שמילה חצונית זו היא סיבה למילה פנימית מערלת הלב, כשימול ערלת לבו אז יהיו חדרי לבו רחבים והמה פתוחות להבין ולהשכיל כד"א ולבי ראה הרבה חכמה עכ"ל, וכן כתב שם במאמר ת"ד לענין משה רבינו ע"ה וז"ל המילה היא פתיחת האור השכלי לחזות בנועם המושכלות כמ"ש ומבשרי אחזה אלוך וכו', וכן אצל משה אמרו שנולד מהול, ולפיכך אמרו במדרש שנתמלא כל הבית אורה כשנולד עכ"ל, ולפי"ז מיושב הא דנח עסק בתורה כיון שנולד מהול.

אולם עיין שם עוד בלבוש האורה שהקשה מאברהם אבינו ע"ה שעסק בתורה עוד קודם שנימול דכתיב גביה עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמתי חוקותי ותורותי, ותירץ דאולי מדותיהם גרמה להם כידוע באברהם שהיתה מדתו חסד עכ"ל, והקשה על זה בצדה לדרך שם, וז"ל קשה איך כתב ואולי מדותיהם גרמו להם וכו', מה ענין מדותיהם לענין תלמוד תורה שהרי הוא בעצמו כתב שאסור לתלמוד תורה לגוי הוא מפני הערלה שבו שלא להכניס הטומאה בהיכל הקדש, אם כן מה מועיל מדותיהם קודם שנימול עכ"ל.

ואולי י"ל דהנה כבר הובא לעיל מהעוללות אפרים שמילה חצונית היא סיבה למילה פנימית מערלת הלב, וכשימול ערלת לבו אז יהיו חדרי לבו

תורה אמר הקב"ה למשה ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם עכ"ל, וברז"ו שם וז"ל התורה בדמיון כלה והשי"ת אבי הכלה, ועד נתינת התורה הרי היא בדמיון הארוסה כיון שבשביל ישראל נבראת התורה, ולאחר נתינת התורה הרי היא בדמיון נשואה לכלל ישראל עכ"ל, הרי להדיא שכבר קודם מתן תורה היתה התורה בבחינת מאורסה, וכמשמע קצת בספרי וזאת הברכה על הפסוק תורה צוה לנו משה, וז"ל תורה צוה לנו משה, לא ממש לבד אנו אוחזים את התורה שאף אבותינו זכו בה שנאמר מורשה קהלת יעקב עכ"ל, ואורכה מתן תורה ואילך נעשית התורה בבחינת נשואה וכדאיחא בבמדבר רבה נשא פרק י"ב י' ביום חתוננו זה סיני, חיתונין היו שנאמר וקדשתם היום ומחר.

ואולי מטעם זה אמרו בהמשך השמות רבה שם שעכו"ם הלומד תורה נחשב לו שבא על אשת איש, וז"ל אל תהי קורא מורשה אלא מאורסה וכו', ומנן שהיא כאשת איש לעובדי כוכבים שנאמר (משלי ו' כ"ו) היחתה איש אש בחיקו ובגדו לא תשרפנה, אם יהלך איש על הגחלים ורגליו לא תכרינה, כן הבא על אשת רעהו עכ"ל.

ובאמת מצינו בכמה ספרים שהשוו חיובי האדם לתורה כחיובי האיש לאשה, וכמו שכתב החיד"א (אבות ו' א'), וז"ל התורה נמשלה לאשה וכדו"ל אשת חיל על התורה ולכן יש ללמוד מחיוביו כלפי אשתו לחיובו ללימוד התורה שחייב בעונתה לא לבטל גם קביעות עתים לתורה, וחייב במצות פריה ורבייה לחדש חדושים בתורה, ודקי"ל באור"ח סי' ר"מ שלא יכוין להנאתו כן הוא בתורה, דכשם שאחז"ל (קדושין ע') הנושא אשה לשם ממון הויין לן בנינים שאינם הגונים והממון אבר, כן העוסק בתורה לקנות ממון לא סליק שמעתתא אליבא דהלכתא וחדושו אינם מהוגנים, וכמו שאחז"ל (תענית כ"ו ע"ב) שאסור לישא אשה לשם יופי כן אסור ללמוד על מנת לקרוא רבי עכ"ל.

להם, וליחשבה גבי שבע מצוות, מ"ד מורשה מיגזל קא גזיל ליה, מאן דאמר מאורסה דינו כנערה המאורסה דבסקילה, וברש"י והא קא חשיב גזל וכן נערה המאורסה דהא בכלל גלוי עריות הוא עכ"ל, ובכללי המצוות לר"י גיקאטיליה ערך גוי הוסיף מאן דאמר מאורסה קא בעיל נערה מאורסה דבסקילה עכ"ל, והגם שבגמ' אמרו שדינו כנערה המאורסה ולא אמרו דהרי זה כבא על נערה המאורסה (כמו שאמרו למ"ד מורשה הוא מגזל גזלה), ומשמע דהגוי הוא כנערה המאורסה, מ"מ עי' פסחים מ"ט דלמ"ד מורשה מאורסה פירושו שהתורה היא המאורסה, דתנא רבי חייא כל העוסק בתורה לפני עם הארץ כאלו בועל ארוסתו בפניו שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה אל תקרי מורשה אלא מאורסה (עיין ספר התורה והתלמוד עמוד של"ט).

והנה בספר פרשת דרכים (דרך האתרים דרוש ראשון) העיר מכח הנ"ל, וז"ל מי החיר ליעקב ויוסף לעסוק בפרשת עגלה ערופה, והלא הלכה רווחת עכו"ם שעסק בתורה היה חייב מיתה, ולא הותר להם ללמוד אלא בשבע מצוות דידהו, כדאיחא בפרק ד' מיתות משום דמידי הוא טעמא אלא משום דכתיב תורה צוה לנו משה מורשה לנו מורשה ולא להם וחייבים עליה משום גזל, ואיכא מאן דאמר משום גלוי עריות ואל תקרי מורשה אלא מאורשה, ותירץ דכל הני טעמי לא שייכי אלא מסיני ואילך שניתנה תורה אבל מקמי דהכי לא שייכי כלל עכ"ל, הרי דס"ל שהתורה בבחינת מאורסה לישראל רק ממתן תורה ואילך.

ויש להעיר על זה דבמדרש משמע שכבר קודם מתן תורה היתה בבחינת מאורסה, וממתן תורה ואילך נעשית גם בבחינת נשואה, דעיין שמות רבה פרק ל"ג ז', וז"ל מה חתן זה כל זמן שלא נשא ארוסתו הרי הוא פראדורן (מהלך) לבית חמיו, משנשאה הרי אביה בא אצלה, כך עד שלא נתנה תורה לישראל ומשה עלה אל האלוקים, משנתנה

התורה בבחינת אירוסין עם ישראל, וז"ל אמר ר"י דסכנין למה הדבר דומה למלך שקידש את בתו ועשה לה קדושין גדולים וכו', כך כשבא הקב"ה ליתן תורה לישראל בסיני עשה לה פומבי גדולה כמ"ש וכל העם רואים את הקולות ולא היה אלא דוגמת קדושין כמ"ש לך אל העם וקדשתם עכ"ל.

הרי שבמתן תורה היתה התורה רק בבחינת ארוסה לישראל, ורק אחר שעמל ויגע בה נעשית לו נשואה לגלות לו סודותיה, וכמו שכתב המהרש"א (פסחים מ"ט ע"ב) בהא דאמרינן דהלומד בפני ע"ה כאלו בועל ארוסתו בפניו, וז"ל בתחלת נתינתה לישראל הרי היא כארוסה עד אחר שילמדה שנעשית לו כאשה, דאם כן ע"ה שאיננו לומד הרי היא נשאת לו כארוסתו עכ"ל, (ועיין עוד באבן שלמה פרק י"א עמוד קכ"ו בהגה שכ"כ), וסייעתא לדבר ממש"כ בפירושי התפלות והברכות לר"י בן יקר עמוד צ' בבאור התפלה ותן חלקנו בתורתנו, שתהיה התורה ארוסתי וכו', וכתוב מורשה קהלת יעקב אל תקרי מורשה אלא מאורשה עכ"ל, הרי שלכל אחד חלק בתורה והוא בבחינת מאורסה עם התורה, אלא שיש שחלק זה רדום אצלם כעם הארץ, ועל דא תפלתנו ותן חלקנו בתורתך.

ועיין גם במשך חכמה וזאת הברכה על הפסוק תורה צוה לנו משה מורשה ד"ה ורז"ל דרשו בפסחים, וז"ל כל מה שאינו מייגע עצמו בשלימות התורה לאמיתה לשון דיהא כי אינו נתגלה אליו עמקי חכמה וסתריה ואז הוא לשון ארוסה (שאינן שמחה בלא סעודה יבמות מ"ג ע"ב, הוא הנאת החומר והטבע), אבל אם האדם מייגע על דברי תורה לשמה ואז נעשה כמעין המתגבר וזוכה להבין התורה, אז היא בגדר נשואה דשמח בעצמות התורה בלא הנאת החומר עכ"ל, ועי"ש דפירש בזה הירושלמי (ב"ב ח' ב') כל מה שנאמר מורשה לשון דיהא (ספק) הוא וכו', מן דו לעי היא משכח כולה, ובפני משה בתחלה

וכן כתב בספר ראשית חכמה (שער הקדושה פ"ז אות ל"ג) על מי שמבטל קימת חצות לעסק התורה, וז"ל כיון שתלמיד חכם זה אינו קם השכינה תתרעם עליו שאין לו אהבה בה שהרי מבטל עונתה ואינו חושש לה והקב"ה גם כן יתרעם עליו כי מבטל עונת בתו שהיא התורה, וכבר נמשלה התורה לבת מלך עכ"ל, וכן הובא בספר קב הישר פרק נ"ז בשם הזה"ק (ואתחנן) לענין היכול ללמוד תורה ואינו לומד, וז"ל והוא מה שאמר ר"א מאן דיכול ללמוד תורה ואינו לומד הרי הוא כאדם שיש לו אשה צנועה ונעימה במעשיה הטובים והבעל עוזב אותה ואינו עושה עמה כפי החיוב הראוי לה מן התורה שארה כסותה ועונתה, והאשה ההיא צועקת על בעל נעוריה שעזב אותה, כמו כן התורה צועקת עליו דין על מי שיכול ללמוד ואינו לומד עכ"ל.

וכן הובא בשם הגר"א (ספר מעלות התורה עמוד כ"ג) לענין הלומד תורה לפרקים, דאיתא בגמרא (סנהדרין ק"ה), נואף אשה חסר לב זה הלומד תורה לפרקים וז"ל לכאורה מה ענין זה לזה, ואמר הגאון ז"ל כי התורה נקראת אשה כנ"ל, ומי שהוא נואף בודאי אינה מיוחדת לו וכו' בכל עת כאשתו, שהיא מיוחדת לו תמיד, כן הלומד תורה לפרקים אין התורה מיוחדת לו תמיד עכ"ל, וכעין זה הובא בשם הרשב"א (מנחת הקנאות) לענין מי שמצרף לתורה לימוד שאר חכמות חזוניות, וז"ל ולא תשגה בורה שהוא עוון פלילי כי הוא זימה ואלוקינו שונא זימה, תורתנו ודברי חכמינו תורה צוה לנו משה מאורסה ומזבח מוריד דמעות על המגרש אשתו הראשונה אשר נשא עכ"ל.

ולאור כל זה צ"ב מש"כ הפרשת דרכים שער מתן תורה לא היתה התורה בבחינת מאורסה לישראל, דהא מהאמור מוכח שכבר קודם לכן היתה בבחינת מאורסה, וממתן תורה ואילך נעשית גם נשואה ככל הנזכר לעיל, ויש לומר דהפרשת דרכים יסבור כפסיקתא רבתי עה"פ ויהי ביום כלות משה, דמשמע מינה דרק ממתן תורה ואילך היתה

הרא"ש עה"ת (שמות כ' י"ג) שהיה קדושי כסף כי התורה נמשלה לטבעת (עי' קונטרס ביום חתונתו), ואיך זה מסתדר עם המובא לעיל שנתנית התורה היה אירוסין בין ישראל לאורייתא.

וי"ל דתרווייהו אמת שהקב"ה אירס את ישראל והם לו לכלה, ושוב אירסו את עצמם עם התורה ושם הם כחתן והיא ככלה, וכמו שכתב בספר עוללות אפרים (ח"ג מאמר שפ"ב) וז"ל ויאמר ה' מסיני בא (וזאת הברכה), פירש רש"י יצא לקראתם להתייבב בתחתית ההר כחתן היוצא להקביל פני כלה, שנאמר לקראת האלוקים למדנו שיצא כנגדם, נמצא לפי הנחה זו המשיל במתן תורה הקב"ה לחתן וישראל מקבל התורה לכלה, ואח"כ נאמר תורה צוה לנו משה וארז"ל אל תקרי מורשה אלא מאורשה, שהתורה מאורסה לישראל נמשלו מקבלי התורה לחתן, ובאמת שהקב"ה אירש אותנו בתורה זו כמ"ש וארשתיך לי באמונה, ואנחנו ארשנו לנו תורת ה' ככלה כמ"ש ויתן אל משה ככלותו שנמסרה למשה ככלה לחתן, זה שדרשו חז"ל במסכת יומא פרק בא לו, אליכם אישים אקרא, א"ר ברכיה אלו ת"ח שיושבים ודוממים כנשים ועושים גבורה כאנשים, כי בערך הקב"ה ית' שמו הרי הם כלה צנועה וענוה, ובערך התורה הם כחתן לעשות גבורה כי נמסרה התורה לחכמים כנודע עכ"ל.

ועיין על זה עוד בכלי יקר (במדבר א' א') שנתנית התורה היתה בבחינת אירוסין ישראל עם הקב"ה, והקמת המשכן היה בבחינת נשואין, וז"ל מצינו לרז"ל (תנחומא תשא ט"ז) שהמשילו זווג ישראל להקב"ה לזווג כלה לחתן בבי' זמנים האחד הוא בשעת מתן תורה וכו', השני הוא ביום חנוכה המשכן שנאמר ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן, פירש רש"י שביום שהוקם המשכן נמסרו ישראל להקב"ה ככלה לחתן, ש"מ שמתן תורה הוא זמן אירוסין ויום הוקם המשכן הוא זמן הנשואין עכ"ל עי"ש בהרחבה.

כשכא להתעסק וללמוד בתורה כמה וכמה ספיקות יבואו לו ואין מבין על בוריה, מן שהוא לעי, ואחר שהוא יגע הרבה בה, הוא מוצא אז כולה עם טעמה ונימוקה עכ"ל.

ובראשית חכמה (שער הקדושה פרק ד' ל"א) כתב כן לענין הלומדה עם כל מ"ח קנייניה, וז"ל הנה הדין הוא שהאשה נקנית בשלושה דרכים וקנין זה הוא קדושין, כן מציאות התורה הנקראת בת מלך וקדושה שיתן לה האדם עד שתהא נשואה לגלות סתריה הוא על ידי מ"ח דברים הנזכרים עכ"ל, וכן כתב הגר"א משלי ל"א כ"ט כשהאדם זוכה למ"ח דברים שהתורה נקנית נקרא אשת חיל, חיל בגמטריא מ"ח.

#### אירוסין של ישראל עם הקב"ה

נמצא עכ"פ שבמתן תורה נעשה לישראל קשר אירוסין עם התורה, ויש להעיר דהנה מצינו בכמה מקומות שבמתן תורה נעשה לישראל קשר אירוסין עם הקב"ה, עיין ילקוט שמות רע"ט כך הלכה המקדש אשה נותן שכר הסופר שכותב שטר אירוסין ונשואין מנין מהקב"ה שנאמר בסיני וקדשתם היום ומחר ומשה כתב הקדושין שנאמר ויכתוב משה את התורה הזאת ונתן לו הקב"ה זיו פניו נתן לו שנאמר כי קרן עור פני משה עכ"ל, וכן הובא בתשב"ץ קטן למהר"ם מרוטנבורג סוף סימן תס"ה, וז"ל נקוט האי כללא בידך כל המנהגים של חתן ושל כלה אנו למדין ממתן תורה, שה' היה מראה עצמו כחתן נגד כלה שהם ישראל עכ"ל, וכן כתב המהרש"א (כתובות ז' ע"ב) בבאור הברכה מקדש עמו ישראל ע"י חופה וקדושין, וז"ל יש לפרש דמסיים בה הכי על פי מ"ש בכמה דוכתין דכיון ישראל לגבי הקב"ה כאשה לכעלה וז"ש דהוא מקדש לי ג"כ עמו ישראל בדוגמא זו כקדושין שהיו נתנית התורה עכ"ל, הרי שנתנית התורה היתה בבחינת אירוסין בין ישראל להקב"ה, וכמו שהובא בבעל הטורים (יתרו י"ט ד') שנתנית התורה הוא כמו קדושי שטר, או כמו שהובא במחזור וטרי סי' רפ"ז, וכפ"י

שנתגרשו וחזרו לחיבתן ראשונה לתחלת חיבתן שאין גסין זה בזה עכ"ל, הרי שמאז החורבן חזרו להיות בבחינת כלה מאורסה עדי יעדה עלינו רוח ממרום ויקריים בנו מקרא שכתוב והיה ביום ההוא נאום ה' תקראי אישי ולא תקראי עוד בעלי.

### ד. עכו"ם העוסק בלימוד שבע מצוות הרי זה ככהן גדול

סנהדרין נ"ט ע"א אמר ר' יוחנן עובד כוכבים שעוסק בתורה חייב מיתה שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה, לנו מורשה ולא להם, וליחשבה גבי שבע מצוות, מ"ד מורשה מיגזל קא גזיל לה, מאן דאמר מאורסה דינה כנערה המאורסה דבסקילה, מיתיבי היה ר"מ אומר מנין שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול שנאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם (אחרי י"ח ה'), כהנים לויים וישראלים לא נאמר אלא האדם, הא למדת שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול, התם בשבע מצוות דידהו, וברש"י עוסקין בהלכות אותן שבע מצוות להיות בקיאין בהן עכ"ל.

ועיין בשו"ת שרידי אש (ח"ב סימן נ"ה ס"ק ז') שהביא השטמ"ק בכתובות סוף פ"ב שעכו"ם אסור בת"ת הוא דוקא בתורה שבע"פ אבל תורה שבכתב מותר (וכדמוכח בסוטה ל"ה ע"ב דמטעם זה כתבו את התורה על האבנים עיין רש"י שם), והקשה מכח זה דא"כ אמאי לא תירצה הגמ' הנ"ל דהא דר"מ אומר שעכו"ם העוסק בתורה הרי הוא ככה"ג דאיירי בתורה שבכתב.

ועל דרך זה הקשה גם בספר גבורת יצחק (שבועות סימן ו' עמוד י"ג) וז"ל צ"ע דנא לן לר"מ למילף מהאי קרא דעכו"ם שעוסק בתורה הרי הוא ככה"ג כשהפסוק לא איירי בלימוד התורה אלא בעשיית המצוות, והנה בתו"כ הגירסא נכרי ועושה את התורה הרי הוא ככה"ג, אבל הגמרא יליף דעכו"ם מותר ללמוד תורה וצ"ע דהך קרא לא איירי בת"ת אלא בקיום המצוות עכ"ל.

וסייעתא לדבריו דכן איתא ביומא נ"ד ע"א, אמר רב קטינא בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת ומראים להם את הכרובים שהיו מעורין זה בזה וכו', מתיב רב חסדא ולא יבואו לראות בבלע את הקדש (וברש"י הלויים שבמדבר אף על פי שהיו נושאים כלי הקדש בכתף לא היו רשאים ליכנס וכו'), ומתצינן אמר ר"נ משל לכלה כל זמן שהיא בבית אביה צנועה מבעלה, כיון שבאת לבית חמיה אינה צנועה מבעלה (וברש"י בבית אביה, באירוסיה, אף ישראל במדבר עדיין לא היו גסין בשכינה עכ"ל), הרי שקודם עשיית המשכן היו ישראל בבחינת כלה מאורסה, ומשנבנה המשכן הרי הם כנשואה שבאת לבית חמיה.

ויש להעיר על כך מגמ' פסחים פ"ז ע"א, דמשמע שרק לעת"ל יהיה לישראל בחינת נשואין עם הקב"ה דעיין שם עה"פ (הושע ב') והיה ביום ההוא נאום ה' תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי, אמר ר"י ככלה בבית חמיה ולא ככלה בבית אביה, ויותר מפורש בשמו"ר ט"ו ל"א עה"פ החדש הזה לכם, משל למלך שקידש אשה וכתב לה מתנות מועטות, כיון שבא ללקחה כותב לה מתנות רבות כבעל, כך העולם הזה אירוסין היו שנאמר וארשתין לי לעולם ולא מסר להם את השמש אלא הלבנה בלבד, שנאמר החדש הזה לכם, אבל לימות המשיח יהיו נשואין וכו', באותה שעה מוסר להם את הכל עכ"ל.

ובישוב הדבר עיין ספר בד קדש (מועדים) עמוד רמ"ט, וז"ל לאחר חורבן ביהמ"ק נתרופף הקשר של ישראל עם הקב"ה והתורה, ונעשו שוב רק בגדר אירוסין, דנפקע החלק של הנשואין שהקשר של ארוסין הוא עולמי ואינו נפקע גם לאחר החורבן, וכמ"ש (הושע ב' כ"א) וארשתין לי לעולם עכ"ל, ושו"ר כעין זה ברז"ו על השמו"ר עיין שם, וכן מוכח מהמשך הגמ' ביומא שם, אמר ליה נתגרשה קאמרת, נתגרשה חזרו לחיבתן הראשונה, וברש"י הא מעשה בבית שני הוה לאחר

שמצווה ועושה למי שאינו מצווה, אבל להשיג זהר השלימות הרוחני ועוצם התקרבות לאלוקים אין בזה סוג וערך כלל מי שמצווה ועושה למי שאינו מצווה ועושה שנועם העליין ודביקות האלוקי אינו אלא רק למי שמצווה שעוסק בתורה, ולכן נתקבלה חפלת משה שלא תשרה שכינה באומות כיון שאינם מצווים אף אם יהיו עושים לא ישיגו דביקות האלוקים השוכן בתוך תורתו עכ"ל.

וכמו"כ כל שלא נימול אינו יכול להביין בתורה לעומקה, וכמו שכתב בשו"ת שואל ומשיב (כרך ב' תנינא ח"ג סוף סימן ס"ד), וז"ל מצאתי במדרש תנחומא פרשת משפטים שכן השיב עקילס לאנדרינוס המלך דודו שכל שאינו נימול א"י ללמוד תורה יעו"ש, וכן הוא במדרש רבה פרשת משפטים סי' ט' יעו"ש ביפ"ת הטעם בזה וא"כ אינו בכלל יהדות כל שא"י ללמוד תורה ולהביין עמקי יסודותיה עכ"ל, ולפי זה אי אפשר לפרש וחי בהם לענין גוי בעמילות התורה, וא"כ שוב צריך באור כיצד יליף מהך קרא דגוי העוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול.

ואולי י"ל באופן נוסף דהנה בב"ק ל"ח ע"א אמרו דהך דר"מ דנכרי שעוסק בתורה הרי הוא ככה"ג איירי לענין קבלת השכר, דעי"ש אמר ר' יוסף עמד וימודד ארץ ראה וכו', מה ראה ראה שבע מצוות שקבלו עליהם בני נח ולא קיימום, עמד והתירם להם, איתגורי איתגור א"כ מצינו חוטא נשכר, אמר מר בריה דרבנא לומר שאפילו מקיימין אותן אין מקבלים עליהם שכר, ולא, והתניא ר"מ אומר מנין שאפילו נכרי ועוסק בתורה שהוא ככה"ג ת"ל אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, כהנים ולויים וישראלים לא נאמר אלא אדם, הא למדת שאפילו נכרי ועוסק בתורה הרי הוא ככה"ג, אמרי אין מקבלים עליהם שכר כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה, דא"ר חנינא גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה ע"כ, וזהו וחי בהם וכדמתרגם, וחי בהון לחיי עלמא, ובתרגום יונתן וחי בהון בחיי עלמא וחולקיה עם צדיקא.

ואולי י"ל, דהנה בשבת פ"ח ע"ב אמרו דברי תורה יש בהם להמית ולהחיות, והיינו דאמר רבא למיימינים בה סמא דחיי, וברש"י למיימינים בה עסוקים בכל כחם וטרודים לדעת סודה כאדם המשתמש ביד ימינו שהוא עיקר עכ"ל, ועל זה האופן נחשב סם חיים וכן הוא לעניננו, וכמ"ש בשו"ת מחנה חיים (או"ח סימן ז') וז"ל ר"מ אומר גוי העוסק בתורה אם עמל בה ומיגע לדעת שרשן של המצוות וכו' או נחשב ככה"ג "כי ע"י הלימוד ופלפול חי אדם בתורה" דכתיב אלה המצוות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם שכל עצמותיו יאמרו הודו מגודל השגה וכו' ולפי זה מיושב לשון הגמרא דוקא גבי העוסק בתורה הרי הוא ככה"ג דוקא אם לומר הלכות בפלפול לדעת כל ענפי המצוות בשרשם עכ"ל, וכן איתא במכות י' ע"א תלמיד שגלה מגלין רבו עמו שנאמר וחי עביד ליה מידי דתהוי ליה חיותא, ובנמוקי יוסף ציין על זה את הפסוק כי היא חייך, והיינו חיי עה"ז כמו שכתב הט"ז (אה"ע סימן ג' ס"ק ה') וז"ל טבע הנשים שיבטלו בעליהם מתורה בשביל שהם סוברים שמכח זה יתעסקו בסחורות ויהיה להם העה"ז, מה שאין כן אם יעסקו בתורה לא יהיה להם רק עה"ב לחוד, ובאמת אינו כן "אלא היא חייך בעה"ז" ואורך ימך בעולם שכולו ארוך שהוא עה"ב עכ"ל, וכן כתב הרמב"ם (רוצח ז' א') חיי בעלי החכמה ומבקשיה בלא תלמוד תורה כמיתה חשובין עכ"ל.

אולם יש לדחות דלכאורה עכו"ם אינו בכלל זה, דאפילו בנשים כתב השאגת אריה סימן דל"ש אצלם ד"ת משמחי לב גינהו משום שאינן מצוות, וכ"ש עכו"ם, וכמו שכתב המשך חכמה סוף וירא שעל זה האופן אמרו שהרי הוא ככה"ג למעט שאינו בכלל הדביקות בנועם האלוקי כיון שאינו מצווה ועושה, וז"ל ועל זה אמרו עכו"ם שיושב ועוסק בתורה הוא ככה"ג שנכנס לפני ולפנים, פירוש שכה"ג נכנס להסיר הרע לכפר ולשלוח העוונות אל ארץ גזירה שזה ענין הסרת הרע בזה הוא גדר אחד מי

האור העליון "כי לא נסה בזה מעודו בזה העולם" והוא מגורש ונכרת מאליו מעדן גן אלוקים יתברך שמו עכ"ל.

אולם כל זה אינו מיישב עדיין לשיטת התוס' בסנהדרין ע"ד ע"ב, שוחי בהם אינו נאמר בגוי אלא בישראל, ולדבריהם צ"ל דהא דיליף ר"מ דאפילו עכו"ם העוסק בתורה הרי הוא ככה"ג היינו מרישא דקרא דאשר יעשה אותם האדם, דעי"ש בגמרא בעו מיניה מרב אמי בן נח מצווה על קרה"ש או לא, והקשו בתוס' ואת"ת והא וחי בהם בישראל כתיב ואפילו ישראל היה מחוייב למסור עצמו אפילו בצנעה אי לא דכתיב וחי בהם עכ"ל, ועיין על זה בברכת אברהם (סנהדרין נ"ט ע"א אות ג'), וז"ל צ"ל דהתוס' כתבו מסברא דרק על מש"כ אשר יעשה אותם האדם נתרבה בן נח, אבל בודאי לא נאמר להם וחי בהם, דחיות התורה רק לישראל שיחיו בהם, אבל בעשיו נאמר על חרבך תחיה, ולהם המצוות רק לקיום העולם ולא מצד שהוא חי על ידם עכ"ל, ולהנ"ל עדיין צ"ב דמנא לן דאשר יעשה אותם האדם פירושו על לימוד השבע מצוות ולא על קיומן בפועל.

אמנם עיין שם בערוך לנו שהדבר תלוי במחלוקת תנאים, ולפי זה הסוגיא ברף נ"ט ס"ל דהאדם וחי בהם כולל גם גויים, וכמו שכתב להדיא ביראים סימן של"ג בהא דאמרינן בכריתות דהסך משמן המשחה לעכו"ם פטור, משום דכתיב על בשר אדם לא יסך ועכו"ם לאו אדם מקרי, וז"ל והא דאמר בסנהדרין וכו' מנין לעכו"ם העוסק בתורה שהוא ככה"ג שנאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם כהנים לויים וישראלים לא נאמר וכו', הא לא קשיא דכיון דכתיב וחי בהם כל צרכי חיות (פי' כל הצריכים חיות) קאמר, ועכו"ם כיוצא בהן, דאמרינן בקדושין פ"ק למען ירבו ימיכם וימי בניכם ולא ממעט בנותיכם מהאי טעמא דבכל צריכין רבוי ימים משתעי קרא, ואטו גברי בעו חיי נשי לא בעו חיי, ה"נ לא שנא עכ"ל, ולהאמור הרי שגם עכו"ם בכלל וחי

דגם עכו"ם בכלל שכר העה"ב וכמו שהראני ש"ב הרה"ג אליהו רוטנר שליט"א ממתניתין סנהדרין צ' ע"א שלשה מלכים וארבעה הדיוטות אין להם חלק לעה"ב וכו' בלעם דואג ואחיתופל וגיחזי, וכמו שכתב שם הרע"ב אע"ג דבלעם מעובדי גלולים היה ואכן כל ישראל יש להם חלק לעה"ב תנן, משום דקיי"ל חסידי עכו"ם יש להם חלק לעה"ב אשמעינן דבלעם לא מחסידי עו"ג הוא עכ"ל, (ועיין על זה באריכות אבות ג' י"ד בתוי"ט ובתפא"י בועז).

וכן הוא לענין שכר הת"ת כדאיאת בעבודה זרה ב' ע"א, לעתיד לבא מביא הקב"ה ספר תורה ומניחו בחיקו ואומר למי שעסק בה יבא ויטול שכרו, מיד מתקבצין ובאין עובדי כוכבין בערבוביא, שנא' כל הגויים נקבצו יחדיו וכו', נכנסה לפניו מלכות רומי תחלה וכו' אומרים לפניו רבש"ע הרבה שווקים תקננו הרבה מרחצאות עשינו הרבה כסף וזהב הרבינו וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל שיעסקו בתורה ע"כ, וכ"כ הרמב"ם אגרות (אגרת לרבי חסדאי הלוי) לענין נכרי העוסק בעצמו בתורה, וז"ל חסידי אומות העולם יש להם חלק לעה"ב אם השיגו מה שראוי להשיג מידעת הבורא והתקינו נפשם במדות הטובות, ואין בדבר ספק שכל מי שהתקין נפשו בכשרות המדות וכשרות החכמה מאמנות הבורא יתברך בודאי הוא מבני העולם הבא, ועל כן אמרו, חכמי האמת רבותינו ע"ה, אפילו עכו"ם ועוסק בתורת משה רבינו ע"ה הרי הוא ככהן גדול עכ"ל.

והשתא י"ל דמטעם זה לא פירשו וחי בהם על גוי שקיים שבע מצוות, אלא על גוי שעסק בהלכותיהן משום שאי אפשר לזכות בעה"ב למי שלא טעם מעודו מאור התורה עודנו בזה העולם, וכמו שכתב הנפה"ח (שער ד' פכ"ד) על מי שלא עסק בתורה מעולם שעליו הכתוב אומר הכרת תכרת הנפש וכו', וז"ל למה לו חיים אמיתיים כי הלא תחשכנה עיניו מראות והבט באור החיים הנצחיים ולא יוכל לסכול גודל עוצם

ויש ליישב בהקדם מה שיש להעיר על המובא לעיל דגם גויים בכלל שכר העה"ב, דהנה אמרו ביבמות מ"ז ע"א, ת"ר גר שבא להתגייר בזמן הזה אומרים לו וכו' הוי יודע שעד שלא באת למדה זו אכלת חלב אי אתה ענוש כרת, חללת שבת אי אתה ענוש סקילה, ועכשיו אכלת חלב ענוש כרת, חללת שבת ענוש סקילה, וכשם שמודיעים אותו עונשן של מצוות כך מודיעין אותו מתן שכרן, אומרים לו הוי יודע שהעה"ב אינו עשוי אלא לצדיקים ע"כ, וכן כתב הרמב"ם (אסורי ביאה י"ד ג') ואומרים לו הוי יודע שהעולם הבא אינו צפון אלא לצדיקים והם ישראל עכ"ל, הרי שגוי אינו בכלל שכר העה"ב, וקשה מכל האמור לעיל דגם גוי יש לו חלק לעה"ב, והרמב"ם עצמו כתב (תשובה ג' ה') דחסידי אומות העולם יש להם חלק לעה"ב.

ובישוב הדבר עיין בספר רנת יצחק (תהלים כ"ז י"ג), וז"ל ותירץ הגר"מ הלוי סאלאבייצי'ק שליט"א דאף דיש לעכור"ם עה"ב מ"מ עה"ב דצדיקים אין להם ורק יש להם עה"ב דבעלי תשובה, וזהו מדויק בלשונו של הרמב"ם שכתב שהעה"ב אינו צפון אלא לצדיקים והם ישראל, וע"כ במה שמוסיפים לו אינו צפון, אלא דבמד"ר סוף פרשת כי תשא ביקש משה לראות עה"ב, אמר לו הקב"ה עין לא ראתה וכן הוא אומר מה רב טובך אשר צפנת ליראיך, הרי דעה"ב דכתיב בהו עין לא ראתה הוי עה"ב הצפון, וזהו מאי דאומרים לגר דעה"ב הצפון אינו אלא לצדיקים, ואף דגם ב"ג יש להם חלק לעה"ב, אין להם כי אם עולם הבא דבעלי תשובה עכ"ל.

והשתא א"ש הא דמקשינן נשים במאי זכיין, דודאי עה"ב דעכור"ם יש גם לנשים בלימוד ההלכות הנוגעות בהם, אבל שאלת הגמ' על עה"ב הצפון לצדיקים במאי זכיין, וכדאמרינן התם קודם לכן עה"ב וכו' צדיקים יושבים ונהנים מזיו השכינה, ומתריצין באקריוי ואתנווי בנייהו חולקות בהדייהו.

בהם משום דע"י עיסקם בתורה זוכים גם הם לחיים האמתיים חיי עולם הבא.

אולם יש להעיר על כך מהא דאיתא בברכות י"ז ע"א, העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה וכו' אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה וכו', אמר ליה רב לר"ח נשים במאי זכיין, ומתריצין באקריוי בנייהו לבי כנישתא ובאתנווי גבדייהו בי רבנן וכו', והנה יש שפירשו עיקר השאלה דנשים במאי זכיין על עיקר שכר העה"ב, וכמו שכתב שם האוה"ח הק' בספר חפץ ה', וז"ל נראה דקאי אדלעיל דקאמר דצדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, וסובר הש"ס דהא מילתא ליכא למיזכי לה אלא בזכות התורה דוקא והם הם העטרות כתר תורה וזיו השכינה, לזה מהדר במאי זכיין הנשים כיון שאין בהם תורה וכו', ולזה קאמר באקריוי ובאתנווי וכו', וכיון שהם סיבה ללומדים כאלו הם עצמם לומדים עכ"ל, וכן כתב בספר תורת האהל (הגרפס בשו"ת מהרי"ל דיסקין בסופו) וז"ל הני נשים במאי זכיין וכו', באורו לפי ששכר עה"ב ענינו התעצמות הנפש במשוכלות, וכל שאין בו ניצוץ התורה מחייו לא יטעם צוף נופת ההשגה, וכן הני נשי שאין חיובם, כלל בלימוד התורה במה יהיה זכותם לעה"ב להשיגם עונג ההשגה, ולזה קאמר שעכ"פ יש עליהם חיוב להחזיק ידי לומדי תורה עכ"ל, והנה להאמור שאפילו גוי העוסק בשבע מצוות שלו יש לו חלק לעה"ב, מה הקושיה על הנשים במאי זכיין, תיפוק ליה שלומדות את המצוות שנוהגות בהם, דנשים עדיפי מגויים בזה, וכמו שכתב הכ"ח (או"ח סי' מ"ז ד'), וז"ל נראה שהנשים ג"כ מברכין ברכת התורה וכו' דהנשים שייכות בדברי תורה כשלומדות מצוות הצריכות לה, דאפילו גוי דאם עסק בתורה חייב מיתה, אמרינן בפרק ד' מיתות דכעוסק בשבע מצוות בני נח עדיף מכהן גדול כל שכן אשה עכ"ל.

צבי הירש ברנמן

## גדר אינו ברשותו לענין הקדש ומכירה

דמי וכו' במעמד שלשתן קנה ואי לא לא קנה וכו' ואנן ליכא למשמע מינה הכי דבהדיא אמרי' בפ"ך זו צדקה אלמא בדיבור מחייב, והאי דאיצטריך רב יוסף הכא למימר ואע"ג דליכא עניים הכא דליזכו ביה אנן יד עניים אנן דאלמא דאי לאו הכי הוה מצי למיהדר ביה לאו משום דדין עניים כדין הדיוט דמי אלא משום דההוא פלגא דזוזא לאו ברשותיה הוה קאי דהא לא אתא לדידה כדאמרינן כל ממון שאינו יכול להוציאו בדיינים והקדישו אינו קדוש ואקשינן הא יכול להוציאו בדיינים והקדישו קדוש והא"ר יוחנן גזל ולא נתיאשו הבעלים ממנו שניהן אינן יכולין להקדיש זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו ואוקמינא להא דרב במקרקעי דכי יכול להוציאו בדיינין ברשותיה קאי, וש"מ דבמטלטלי אפילו ממון שהוא יכול להוציאו בדיינין והקדישו אינו קדוש ומשום הכי א"ל רב יוסף אנן יד עניים אנן דלא גרע מדינא דהדיוט דקני במעמד שלשתן אבל מידי דאתא ברשותיה ואמר הרי הוא לעניים כבר זכו ביה עניים וכו' עכ"ד, ומבואר דשיטה הראשונה המובא ברי"ף ס"ל דאין דין אמירה והקדש בצדקה כלל [רק דין גדר, וההוא גברא הקדיש ולא גדר כמ"ש תוס'] והרי"ף ס"ל דיש דין אמירה בצדקה מיהו אין אדם יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו וחוב "אינו ברשותו" הוא.

וז"ל בעל המאור ומ"ש הרב אלפסי ז"ל סיוע לדבריו גזל ולא נתיאשו הבעלים שניהם אין יכולין להקדיש זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו לא זו הדרך ולא זו העיר, דלא אמרינן אינו ברשותו בדבר שאינו מסרב הלה ליתנו לו עכ"ד וכתב ע"ז הרמב"ן במלחמות ה' ותמה על עצמך האיך אדם יכול להקדיש מלוה שלו שאינה לא ברשותו ולא ברשות גבאי בעין ורצה הלה

## פלונתת בעה"מ ומלחמות

## בגדר אינו ברשותו

א. ב"ק לו: התוקע לחבירו נותן לו סלע. ההוא גברא דתקע לחבריה א"ל ההוא גברא הואיל ופלגא דזוזא הוא לא בעינא ניתביה לעניים, הדר א"ל ניתביה ניהלי איזיל ואברי ביה נפשאי, א"ל רב יוסף כבר זכו ביה עניים ואע"ג דליכא עניים הכא אנן יד עניים אנן.

ובתוד"ה יד עניים אנן וז"ל וא"ת בלא יד עניים נמי מחייב צדקה באמירה כדדרשינן בפ"ק דרי"ה בפ"ך זו צדקה וי"ל דכמו שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם ה"נ אין אדם נותן צדקה דבר שלא בא לעולם וכשאמר ניתביה לעניים הרי זה החוב כמו שלא בא לעולם וכן אם היה אומר ניתביה להקדש לא היה הקדש קונה, ונהי שאם היה אומר חוב זה לכשיבא לידי אתנהו להקדש או לצדקה דומה שמתחייב מטעם גדר אבל זה לא אמר כן אלא אמר תנהו לעניים ולא גדר, ור"ח פירש שזה לא היה רוצה לחזור בו מן הצדקה אלא היה רוצה ללוותו לפי שעה ולהחזיר אחר כך לעניים תחתיו וא"ל רב יוסף דיד עניים אנן וזכינן בה במעמד שלשתן וכו' עכ"ד. ומבואר מדבריהם דיש ב' סוגי חלות חיובי צדקה א' מדין גדר במקבל עליו ליתן לצדקה, דהוא דין חיובא דגברא וכל שקיבל עליו מדין גדר חל גם על חוב, ב' דין דהקדש ואמירה בצדקה באומר הרי"ז לצדקה דהוא חלות חיובא דחפצא כמו דאמרינן בהקדש מיהו אם הקדיש חוב לפי תוס' אינו חל דהיה דבר שלא לעולם, ולפי הרי"ח גם חוב יכול להקדיש.

וז"ל הרי"ף איכא מאן דפשט מהא דמאן דיהיב מידי לעניים באמירה ובעא למהדר ביה מצי הדר ביה ואמר הכי מדאמר רב יוסף ואע"ג דליכא עניים הכא דליזכו ביה אנן יד עניים אנן ש"מ דדינא דעניים כדינא דהדיוט

רק הרמב"ן הוסיף דגם מצד קנין גזילה לחדו נחשב דאינו ברשותו [ומה"ט כשהגנב אינו מסרב להחזירו הו"ל עדיין אינו ברשות הבעלים מצד הקנין גניבה] ולכן בשנים אוחזין בטלית אין להגנב שום קנין בו, שהרי מן הדין שנים שהגביהו טלית אין שניהם יכולים לקנות לולא הדין שהגביה מציאה לחבירו קנה חבירו כמבואר בסוגיין דף ח. דנחשב כעדיין מונח ע"ג קרקע, ולכן בהקדישה דאין להגנב האוחז שום קנין בה וגם אינו מסרב מלהחזירו. נחשב הטלית ברשות הבעלים להקדישו גם לפי רמב"ן, והחזו"א [ב"ק סי' כ'] כ' דדעת הרמב"ן הוא דאינו תלוי בקניני גזילה כלל רק כל שבא לידו דרך גניבה וכל זמן שהוא ביד הגנב אין הדבר נחשב ברשותו אפילו אם אין הגנב מסרב מלינתו לו דבפועל עדיין מונח בידו והודאתו לאו כלום הוא. ומבואר דיש לנו פלוגתת אחרונים בגדר דאינו ברשותו לפי שיטת הרמב"ן, אם היינו מכח הקנין גזילה לחדו או גם במה שהוא ביד הגנב כמצב של גניבה [ע"ד שיטת בעה"מ] או מצד מציאת המצאות הגניבה ביד הגנב [כדרך החזו"א] [וע' הג' מלואי חושן שם די"ל דהקצוה"ח ס"ל כדרכו של החזו"א דאינו ברשותו אינו תלוי בקנין גזילה כלל אלא מה שמונח ביד גנב ולכן ס"ל דשתיקת הגנב הגם דנחשב כהודאה אכתי נחשב אינו ברשותו].

### בשיטת רעק"א נביאור שיטת הרמב"ן

ג. בב"מ ז. לענין ההיא מסותא דהוה מנצו עליה כי תרי האי אמר דידי הוא והאי אמר דידי הוא קם חד מינייהו אקדשה, ופשיט ליה מהא דא"ר נחמן כל ממון שאין יכול להוציאו בדיינין הקדישו אינו הקדש, הא יכול להוציאו בדיינין הקדישו קדוש אע"ג דלא אפקיה והא"ר יוחנן גזל ולא נתיאשו הבעלים וכו' מי סברת במסותא מטלטלין עסקינן במסותא מקרקעי עסקינן דכי יכול להוציאו בדיינין ברשותיה קיימא, והק' הגרעק"א בגליון הש"ס דגם מטלטלין כל זמן שאין להגזול קנין ואינו חייב באחריותו

ליתן לו, מ"מ לא קנה מעולם ולא בא לרשותו ואפילו א"ת בגזל ולא נתיאשו הבעלים שהוא יכול להקדיש כשהלה רוצה ליתן לו במלוה א"י להקדיש שהרי ממון זה אינו שלו ולא קנאו וכו', ובגזל ולא נתיאשו הבעלים וכו', אע"פ שהלה רוצה ליתן לו אינו קדוש כיון שבתורת גזל הוא אצלו עכ"ל, הרי פליגי בעה"מ והרמב"ן בתרתי, בגדר החסרון דאינו ברשותו דלפי בעה"מ היינו דוקא במצב שהלה מסרב ליתנו לו, ולפי הרמב"ן כל שהוא ביד הזולת בתורת גזל, ופליגי גם אם חוב שחייבים הוא ברשותו או לא.

### פלוגתת האחרונים

#### נביאור שיטת הרמב"ן

ב. ובב"מ ו. מספק"ל הש"ס בשנים אוחזין בטלית והקדישה אחד מהן מהו, דאת"ל תקפה א' בפנינו אין מוציאין אותה ממנו, הקדישה בלא תקפה מהו כיון דאמר מר אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי כמאן דתקפה דמי, או"ד השתא מיהא הא לא תקפה וכתוב ואיש כי יקדיש את ביתו קודש מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו, וכ' התוס' נביאור בעית הש"ס דמיירי דשתק בשעה שהקדיש ולבסוף צווח, ומבעיא ליה כיון דאמירתו לגבוה כמסירה להדיוט הו"ל ההקדש כתקפה וכיון ששתק אודי ליה והוה הקדש, וכ' דלא דמי לגזל ולא נתיאשו הבעלים דשניהם א"י להקדיש זה לפי שאינו שלו וזה לפי דאינו ברשותו, דכיון דאודי ליה הוה כפקדון שיש לו ביד אחרים דיכול להקדיש.

וכתב הקצוה"ח [ס' ריא סק"ג] דדברי התוס' קאי בשיטת בעה"מ דגנב המחזיק בתורת גניבה בזמן שרוצה להחזיר ואינו מסרב מלינתו, יכול הבעלים להקדיש משא"כ לפי הרמב"ן סוף סוף מונח ביד השני בתורת גזילה וכתב ע"ז בדברי יחזקאל [סי' נ"ד] דהרמב"ן מודה לבעה"מ דגדר דאינו ברשותו תלוי גם במצב של גזילה דבמציאות אין החפץ ברשותו ובשליטתו,

## פלוגתת יש"ש וקצוה"ח

### לענין שאלה ושכירות

ד. בקצוה"ח סי' ריא סק"א הביא שיטת היש"ש דהא דיכול להקדיש ביתו הממושכן או המושכר [שיהא קדוש אחר פרעון החוב ואחר שנגמר ימי השכירות] משום דרקקע לעולם ברשותא דמאריה, אבל בהמתו או שאר מטלטלין שהם בידי אחרים בתורת משכון או שאולין או מושכרין א"י להקדישן דאינן בגדר דברשותו, והגם דהרי"ף כ' בסוגיין דיכול להקדיש פקדון דמטלטלין היינו דוקא פקדון אבל משכון ושכירות שיש לחבירו בה קצת שעבוד, והקצוה"ח חולק וס"ל דיכול להקדישן.

ובמושכל ראשון נראה דפלוגתתם תלוי בפלוגתת בעה"מ והרמב"ן, שהרי סברת בעה"מ הוא דתלוי במה שהלה מסרב מלהחזיר לו וכ"ה בשואל או שוכר אם יבקש הבעלים שיחזירו לו תוך זמן השאלה והשכירות יסרב להחזיר לו, והדין הוא שיסרב לו כיון דהם משועבדים וקנוים לו למשך זמן השאלה והשכירות ולכן ס"ל היש"ש דמוגדרים כאינם ברשות הבעלים וא"י להקדישן, והקצוה"ח קאי בשיטת הרמב"ן דיסוד דברי הרמב"ן הוא כל שמונחים ביד גנב בתורת גניבה הן מצד קנין גזילה והן מצד שמחזיק בהם בתורת גזילה לפי כ"א מסברות האחרונים הנ"ל, א"כ בנד"ד דאין השואל והשוכר והמלוה מחזיק בהם בתורת גזילה, שפיר נחשבים ברשות הבעלים שיהא יכול להקדישן.

### בגדר קנין גזילה

ה. מיהו בביאור שיטת הרמב"ן לפי כ"א משיטות הנ"ל, דהנה להמהלך דתלוי בקנין גניבה יל"ע בגדר קנין זה. דהנה תוס' ב"ק עט ד"ה או שהוציאו משמע דקניית גנב אינו אלא להתחייב באונסין ולאידך גיסא מצינו בב"ק צו. דהתוקף ספינתו של חבירו אדעתא דגזלנותא ועשה בה מלאכה אינו משלם שכירות, אע"ג דהוה ספינה דעבידא לאגרא,

יכולים הבעלים להקדישן, וכתב בקו"ש דרעק"א קאי בשיטת הרמב"ן דגדר דאינו ברשותו תלוי בקניני גזילה, ולכן הק' דמסותא דמטלטלי כל זמן שלא עשה בו קנין הו"ל ברשותו וכדין דמסותא קרקע אך כיון די"ל דגם להרמב"ן אין הדבר תלוי בקנין גזילה רק במציאות שליטת הבעלים על חפציו, י"ל דמטלטלין כיון שיכול הגנב להבריחם ולהצניען נחשב כאינו ברשותו, משא"כ קרקע כל שיכול להוציאו בדיינין נחשב ברשות הבעלים להקדישן.

ויל"ע בהבנת דברי הקו"ש במה דס"ל דזה שהגנב יכול לקחת המטלטלין מרשות הרבים ולהבריחן, דנחשב משום כך דאינו ברשות הבעלים שהרי גם הבעלים יכולים לעשות כן ולא יצאו המטלטלין מרשותו, ועי' ג"כ כנה"ג חו"מ סי' רי"א דמי שחפציו מונחים בר"ה, עדיין נחשבים ברשותו הגם דגנב יכול להבריחם ולהצניעם.

ויל"ע דתלוי בזה, דהא דבעינן ברשותו כדי להקדיש האם קפידת התורה הוא לאפוקי כשאינו ברשותו דהיינו בשליטת אחרים דרך שלילי, או דקפידת התורה הוא שיהא בשליטתו דוקא דרך חיובי, ונפק"מ בנד"ד דהקו"ש ס"ל דגדר דברשותו הוא דהם רק בשליטתו ולא בשליטת אחרים וכל שהם בשליטתו מ"מ גם אחרים יכולים להשתלט עליהם אין זה בכלל ברשותו, והגם דא"כ כשהם מונחים בר"ה (כאופן של הכנה"ג) י"ל דאינם בגדר דברשותו מדאחרים יכולים להשתלט עליהם, בקל יש לחלק בין מטלטלין המונחים בספק שמתוכחים עליה למטלטלין דעלמא, אבל ברעת רעק"א י"ל דאפילו אם נאמר דס"ל ע"ד האחרונים דאין גדר דאינו ברשותו תלוי רק בקנין גזילה, רק גם במה שהגנב משתלט עליה, מ"מ ס"ל דבנד"ד אין אחרים משתלטים עליה יותר מהבעלים עצמו. וכל שהבעלים יכולים להשתלט עליהן עדיין נחשב ברשותו הגם שגם אחרים יכולים להשתלט. וע"ע לקמן אות

למסקנא קי"ל שם דשמינ לשואל, מ"מ דוחק לומר דחולק בזה על שמואל וס"ל דהא דחייב באונסין אינו משום הקנין גזילה].

### בביאור פלוגתת יש"ש וקצוה"ח

ז. ובזה יל"פ לענין הקדשות הבעלים בדבר השאול לאחרים דשיטת היש"ש הוא דאין הבעלים יכולים להקדיש כנ"ל, ויל"פ שפיר שיטתו לפי שיטת הרמב"ן דס"ל דגדר דא"ב תלוי בקנין גזילה ע"ד רעק"א הנ"ל ולפי המהלך דגדר דקנין גזילה הוא קנין בעצם הגזילה, וי"ל דשיטת הרמב"ן הוא דגדר דאינו ברשות הבעלים הוא מכח הקנין גזילה שיש להגזול דהיינו דיש לו קנין עצמי בגוף החפץ, וי"ל דגם קנין שאלה הוא כגדר קנין בגוף החפץ וכעין קנין דגזילה ולכן ס"ל היש"ש דגם שאלה הוא בכלל אינו ברשותו.

מיהו עדיפא לפרש שיטת היש"ש גם ע"ד הס"ל דקנין גניבה אינו קנין בעצם החפץ, וכן להס"ל דהא דשואל חייב באונסין אינו מכח קנין רק משום דכל ההנאה שלו דהלא שיטה זו דס"ל דאין להגנב קנין בעצם הגניבה הוא שיטת רבא בסנהדרין כנ"ל, דס"ל דברשותא דמרייהו קיימא ואוקמה רחמנא ברשותיה דגנב רק להתחייב באונסין אבל לענין מקנא ברשותיה דמרייהו קיימי מידי דהוה אשואל ומבואר מדברי הש"ס דשואל ודאי אינו קנוי לו ונחלקו רב ורבא רק לענין גניבה וכדעת רבא כ' רש"י וז"ל דאע"ג דהיכא דיש לו דמים חייבין באחריותו לאו קנין הן לו להיות כשאר נכסיו דכי אוקמיה רחמנא ברשותיה וחייב את הגולנים לשלם, ה"מ לענין שלומי דלא מצי למימר ליה נאנסו וכו' משום דלא גרע גולן משואל דמשום כל הנאה שלו אוקמינהו רחמנא ברשותו לשלומי אם נאנס וכו' הא נמי כל הנאה שלו ומחייבי לשלומי עכ"ד, ומבואר מדברי רש"י דיסוד חיוב אונסין דגולן ושואל שוים, דאינו משום דקנוי לו רק רחמנא מחייבם אתשלומי אונס משום דבשניהם כל הנאה שלהם.

וה"ט דקנה ליה לגולן והוה כמשתמש בשלו. ולכא"ו נידון זה תלוי בפלוגתא רב ורבא בסנהדרין עב. בבא במחרת ונטל כלים ויצא דאמר שם רב דפטור מפני שקנהו בדמים דהיינו מדין קם ליה בדרכה מיניה, והק' עליו רבא דהרי הכלים ברשותא דמרא קיימא ולא קנאו, ולכן ס"ל רבא דפטור דקלב"מ מהני רק היכא דשיבך את הכלים דפטור מדין מזיק, אבל אם הכלים בעין חייב להחזירם ע"י שם רש"י והר"ן שם פלוגתתם דנחלקו בדין דקנין גזילה דלרב קונה והוה כשלו ולרבא אינו קונה, ועי"ש בעה"מ ומלחמות דנחלקו להלכה בזה אם קנוי לו לגמרי רק חייב במצות והשיב או לא קנה לו כלל.

### בגדר קנין שאלה ושכירות

ז. ולפי"ז יש לבאר גדר דקנין שאלה ומקודם יל"ע בשורש חיוב אונסין דשואל אם הוא משום דגדר קנין שואל הוא דהחפץ קנוי לו לזמן, וחייב להחזירו אחר זמן השאלה בכל אופן שהוא, או דהחפץ אינו קנוי לו כלל רק משעבד א"ע לחיובי אונס דהנה תוס' כתובות נו, סוד"ה הרי"ז מקודשת כתבו דהא דשואל חייב באונסין היינו משום דכל ההנאה שלו ומה"ט משעבד א"ע ולא משום דהוה שלו וכקנויה לו, ולאידך גיסא בב"ק יא. אמר שמואל אין שמין לא לגנב ולא לגולן אלא לניזקין, פרש"י שאם גנב וגזל בהמה או כלים ונפחתו אצלו אין שמין הנבילה והשברים לבעלים שיחזיר גנב הפחת אלא ישלם בהמה וכלים מעולים והשברים שלו עכ"ד ומספק"ל שם הש"ס לענין שואל, וכ' התוס' וז"ל וה"ט דגנב וגולן קנו מיד כשהוציאו מרשות בעלים אבל מזיק לא נתחייב אלא כמו שהזיק, וה"ט דמ"ר אף לשואל כיון דנתחייב באונסין נמצא שקנאו משעה שהוציא מיד הבעלים והדמים הוא דנתחייב כמו גנב וגולן עכ"ל, הרי מבואר מדבריהם דשורש חיובי אונסין דשואל הוא משום דקנאו לו וכדין גנב וגולן [והגם

וכוננת היש"ש הוא דדוקא קרקע דהויא בגדר ררשותו מהני להקדישו אלאחר זמן הפרעון ופדיית המשכון משא"כ משכון דמטלטלין, ולפי"ז הקצוה"ח דחולק על היש"ש בשאלה ושכירות לכאוי צ"ל דפליג גם במשכון.

ובביאור פלוגתתם במושכל ראשון י"ל ג"כ כנ"ל דתלוי בפלוגתת בעה"מ ומלחמות דלפי בעה"מ דכל דמסרב הלה ליתנו אינו בכלל ברשותו ה"ה משכון המונח ביד המלוה דאינו ברשות הלוה מה"ט ואילו לפי הרמב"ן דדוקא קניני גניבה או מה דהוא ביד הגנב בדרך גניבה הוא הקובע שיהא דבר הגנוב אינו ברשות הבעלים משא"כ משכון.

ויש לכאוי פלוגתתם גם לפי הרמב"ן, דתלוי בגדר קנין דמשכון, עיי' ש"ך סי' ע"ב סק"ט דס"ל דהמשכון קנוי לגמרי להמלוה ומן הדין יש לו אפילו התר השתמשות לולא איסור צדדי כמבואר שם, וכן י"ל בדעת יש"ש, אך הקצוה"ח סי' צז סק"ח חולק על הש"ך וס"ל דאין קנוי לו קנין גמור ואינו אלא שעבוד בעלמא י"ל לשיטתו ס"ל דהו"ל בכלל ברשות הלוה למוכרו ולהקדישו.

מיהו זהו אינו שהרי הש"ך קאי שם בדעת בעה"מ פ"ו דשבועות אבל הרמב"ן במלחמות שם חולק וס"ל דאינו קנוי לו קנין גמור, מ"מ י"ל נהי דס"ל הרמב"ן דאין קנוי להמלוה לגמרי, מ"מ יש בכח קנין דר"י שם קנין עכ"פ כקנין שכירות ושאלה שיהא בכלל אינו ברשותו, וכדס"ל היש"ש בשכירות ושאלה ועי' ג"כ רמב"ן קידושין ח: דמה"ט אין המשכון נעשין מטלטלין אצל בניו דקניו לו קצת קנין.

ט. וכדעת בעה"מ דגדר אינו ברשותו הוא דמסרב ליתנו לו, דכ' לעיל דלפי הקצוה"ח דס"ל דשאלה שכירות ומשכון הויין ברשות הבעלים הוא לכאוי דלא כדבריו דגם בנידונים אלו מסרב השוכר והשואל והמלוה ליתנו לו, ואעפ"כ ס"ל הקצוה"ח דהויין ברשותו, י"ל שאני סירוב דנידונים

ומבואר דגם לפי שיטת הרמב"ן ע"פ מהלך של האחרונים דגדר דאינו ברשותו הוא בגלל הקנין גזילה, יש לומר דה"ה קנין שאלה, [הן ע"פ שיטת רב דגדר דקנין גזילה הוא קנין בעצם בעלות הגזילה, די"ל דה"ה קנין שאלה דקנוי להשואל למשך ימי השאלה וכנ"ל] גם ע"פ שיטת רבא דגדר הקנין הוא רק להתחייב באונסין דה"ה קנין שאלה וכדדימוהו הש"ס אהרדי כנ"ל ואתי שפיר לפי המבואר לעיל כשם הרמב"ן במלחמות סנהדרין שם דס"ל לדינא דאין להגנב קנין בעצם הגזילה באופן שגם היש"ש קאי בשיטת הרמב"ן.

מיהו כל זה לענין שאלה אבל שכירות דגם כזה כ' היש"ש דאינו ברשות המשכיר להקדישו, ניתן להסביר רק לפי המהלך דסברת הרמב"ן הוא משום קנין גזילה אם נאמר דגדר דקניני גזילה הוא הקנין בעלות שבו, שהרי אין כל ההנאה שלו וכההיא דשואל משא"כ לטעם דקנין בעלות י"ל כיון דאיתא בש"ס ב"מ נו: דשכירות ליומא ממכר הוא הנה דומה לקנין גזילה ואינו ברשות המשכיר.

מיהו עדיין הדבר תלוי בביאור הא דשכירות ליומא ממכר הוא, עיי"ש תוס' דהיינו רק לענין אונאה ולא לענינים אחרים, אבל לפי הנמוק"י הוה כמכר לכל עניני השתמשות, ולפי"ד שפיר י"ל דשכירות אינו ברשותו כגזילה וניחא שפיר דברי היש"ש, ואולי הקצוה"ח החולק קאי בדעת התוס' דאינו כמכר ושפיר הויא ברשותו להקדישו.

### משכון לענין ברשותו

ח. ע"ע יש"ש שם דכתב גם לענין משכון שאין הלוה יכול להקדישו משום דאינו בכלל רשותו וכדין משכיר ומשאל כנ"ל, והנה בכ"מ עג: איתא דרב מרי בר רחל משכן ליה ההוא נכרי ביתא הדר זבנא [הנכרי] לרבא, וכ' תוס' [ד"ה השתא] דמשמע דיכול אדם למכור מה שהשכיר ביד אחרים אלאחר זמן השכירות ומיירי שם בקרקע דהויא בכלל רשותו כמבואר שם ז.

למוכרו ולהקדישו מציאות הדברים הוא דבשעה שמכרו או הקדישו המשכון נמצא ביד המלוה באופן שאינו מחזיקו עבור הבעלים ואדרבה מונע הלוה ממנו ומחזיקו לגוביינא ומפורש בדברי הרמב"ן דמשכון הוי"ן ברשות הלוה.

ויש להסביר דברי הרמב"ן בקידושין במה דס"ל דמשכון בכלל איתא ברשות הלוה, לפי שני מהלכי האחרונים בגדר אינו ברשותו בכיאר שיטת הרמב"ן במלחמות רפ"ד דב"ק, דלפי השיטה דתלוי בקנין גניבה, [לא מיבעיא אם נאמר דקנין גניבה היינו דקנוי לו לגמרי כנ"ל בדברי סנהדרין שם י"ל כיון דהרמב"ן במלחמות פ"ו דשבועות ס"ל דמשכון לא קנוי לו לגמרי שפיר ס"ל דמשכון ברשותו הלוה הוא אך בלאו הכי ס"ל הרמב"ן סנהדרין שם דגדר דקנין גזילה אינו משום דקנוי לו לגמרי רק דאוקמא רחמנא ברשותו לענין חיובים] י"ל כיון דס"ל הרמב"ן בקידושין שם דקנין משכון תלוי למפרע, ואם הלוה פדאו נתבטל קנין המלוה למפרע לכן כיון שהלוה מקדישו אלאחר שיפדנו ואז נתבטל קנין המלוה למפרע שפיר הויא ברשותו להקדישו, אלא גם לכיאר האחרונים דכוונת הרמב"ן בגדר דא"ב הוא מה דמעוכב בידו בתורת גזילה וס"ל היש"ש דה"ה בתורת שכירות ושאלה, ולכאור' י"ל דה"ה בתורת משכון אפ"כ י"ל דשאני משכון דבידו לפדותו שפיר הויא בכלל איתא ברשותו, ויש להסביר בזה כוונת רעק"א לעיל אות ג' דכל שבידו הויא בכלל איתא ברשותו, וה"ה מטלטלין דמסותא המונחים ברה"ר דבידו לתפסו ולהקדישו כיון דבידו הוא הויא בכלל רשותו.

ועכ"פ מוכח מדברי הרמב"ן דמסכת קידושין במה דס"ל דהלוה יכול להקדיש משכון, דהוא דלא כדברי היש"ש ועכ"פ מוכח דהיש"ש קאי בשיטת בעה"מ, וכן מוכח מדברי הרמב"ן ב"מ מג. אהא דאמר רבה האי מאן דגול חביתא דחמרא מחבריה מעיקרא שויא זוזא השתא שויא ארבעה,

אלו מסירוב דגנב, דבנידונים אלו הבעלים נתנו להם הרשות להחזיק בהם עד זמן מסוים, והואיל וחזקתם בא מיד הבעלים והם הם שהרשוהו להחזיקו עד זמן מסויים אין זה נחשב בכלל סירוב נגד הבעלים.

מיהו זהו דוקא במשכון דבשעת הלואה שהלוה השכינו ונתנו מדעתו להמלוה, אבל משכון שלא בשעת הלואה ששליח ב"ד הוציאו מיד הלוה, והמלוה מסרב מלידת הלוה עד שיפרע חובו, לכאור' הוא בגדר אינו ברשותו, אם לא נחלק בין סירוב זמני לסירוב עולמי ולומר דהבעה"מ לא ס"ל דסירוב הוא בכלל אינו ברשותו אלא כשהוא מסרב עולמי מלידתו לו, משא"כ סירוב זמני, ולכאור' דוחק הוא דסוף סוף בשעה שמוכרו ומקדישו הלה מסרב ליתנו לו. וגם לפי"ז יודה בעה"מ בגזול ע"מ להחזיר ודוחק לומר כן.

ואולי י"ל דהקצוה"ח אינו חולק על היש"ש אלא בשאלה ושכירות ולא במשכון דבמשכון י"ל דמודה להיש"ש לפי שיטת בעה"מ וכן יש לדייק קצת בלשונו שהק' על היש"ש בשאלה ושכירות ולא הק' ע"ד במשכון, א"נ י"ל הואיל ומודה בעה"מ דגם גניבה משעה שאינו מסרב ליתן לו הו"ל ברשות הנגזל, י"ל דגם במשכון כיון דמקדישו אלאחר שיפדנו ואותו שעה תו לא יסרב מלידתו לו חל ההקדש.

### בדברי הרמב"ן לענין משכון

י. מיהו צ"ע ברעת היש"ש בדין דמשכון, דבקידושין ח: מבואר דקידשה במשכון דאחרים מקודשת ונתקשה שם הרמב"ן במציאות הדברים, דקי"ל דבע"ח הגובה מן המשכון למפרע הוא גובה דהויא שלו מעיקרא, וכדי לקדש האשה בעינן שיקדשנה בגוף המשכון, ואם הלוה יפרע החוב אח"כ ויפדה המשכון נמצא דהוא של הלוה למפרע מעיקרא ואם מכרו וקידשו (הלוה) מכירתו מכר והקדשו הקדש, לפי היש"ש הלא אין המשכון ברשות הלוה, ואפילו אם למפרע הויא שלו מ"מ מצד דין דבעינן ברשותו כדי

תברה או שתייה משלם ארבעה איתבר ממילא משלם זוזא, וכתב הרמב"ן ד"ה הא דאמרינן וז"ל אני חמה כיון דאמרי דכי איתא הדרא בעינה ורחמנא חייביה לגזולן באונסין אמאי לא מיחייב באונסין דהשתא וכדאמריי בעלמא נהי דאוקמינהו רחמנא ברשותיה לענין אונסין לענין מיקנא מי אוקמינהו ברשותיה והילכך כי אייקר ודאי ברשותיה דמריה אייקר, ותברא דממילא נמי איהו מחייב עליה דהא חייב באונסין כשואל אטו שואל כה"ג מי לא משלם ד' וי"ל דשאני שואל דמשעת משיכה מחייב

במזונותיה ולא מחייב באונסין עד שעת שבורה ומתה וברשותא דמאריה היא למכירה וק"ו להקדש, אבל גולה כיון דמשעת משיכה מיחייב באונסיה ונפקא נמי מרשות בעלים להקדש לא מחייבין ליה באונסיה אלא משעת משיכה, דמשעת משיכה דגולה כשעת שבורה ומתה דשאלה לה היא שעתא חייב חיוב עכ"ל, הרי שוב מפורש בדברי הרמב"ן דגם שאלה איתא ברשות הבעלים ודלא כהיש"ש ומחזורתא דהיש"ש קאי רק לשיטת בעה"מ ולא בדברי הרמב"ן.

★ ★ ★

נתן בר"ב פרידמן

## ביאור המחלוקת דהרמב"ן והבעה"מ בענין הקנאת דבר שאינו ברשות

כברשותו של הנחבל שמכיון שהתוקע מחויב ליתנו לו ואינו מסרב ליתנו לו הוא כמו שהיו כבר ברשותו של הנחבל דסובר דלא אמרינן דנחשב אינו ברשותו בדבר שאין הלה מסרב ליתנו לו. [ומבאר דהא דבעי התם שיקנה במעמד שלשתן הוא משום דיד עניים הוא כהדיוט שלא קנה באמירה רק במעמד שלשתן].

וביסוד דברי בעל המאור דאינו נחשב אינו ברשותו בדבר שאין הלה מסרב ליתנו לו, חולקים הראב"ד והרמב"ן במלחמות שם. וסוברים דאפי' דאינו מסרב ליתנו לו אינו נחשב כברשותו, וזה לשון הרמב"ן "ותמה על עצמך היאך אדם יכול להקדיש מלוה שלו שאינה לא ברשותו ולא ברשות (אביו) [גבאי] בעין רוצה הלה ליתן לו מ"מ לא קנה מעולם ולא בא לרשותו, ואפי' אם תאמר בגזל ולא נתייאשו הבעלים שהוא יכול להקדיש כשהלה רוצה ליתן לו, במלוה אינו יכול להקדיש שהרי ממון זה אינו שלו ולא קנאו ואי בעי לאחלופי באחרינא מצי עבדי, כל שכן בנזיקין שלא הגיעו לידו "מעולם" ומביא לזה הוכחות שבמלוה לא היה כברשותו, ולאח"כ מוסיף שגם הא דביאר הבעה"מ שבגזל ואין מסרב ליתנו הוא כברשותו ולא היה בגזל ולא נתייאשו הבעלים דשניהם אינם יכולים להקדישו... וזה לפי שאינו ברשותו. וע"ז מבאר וזה לשונו "ולא זו בלבד אלא שאף ההפרש שפירש בגזל ולא נתייאשו הבעלים אינו כלום שאע"פ שהלה רוצה ליתן לו אינו קדוש כיון שבתורת גזל הוא אצלנו, וא"כ כפשוטו נראה דפליגי בין בגזילה ובין בסתם מלוה ונזיקין אם היה כברשותו או לא, ולבע"מ בכל אופן היה כברשותו [ויבואר לקמן בעז"ה דיש לחלק].

בגמ' (ב"מ דף ז:): "אמר ר' יוחנן גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולין להקדישו זה לפי שאינה שלו וזה לפי שאינה ברשותו, ובגמ' (שם דף ו.) מבארת דהלימוד לזה דאין יכול להקדישו כשאינו ברשותו הוא מהא דכתיב "ואיש כי יקדיש את ביתו קדש וגו' מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו".

א. ובגדר ודין דבר שאינו ברשותו שאין יכול להקדישו איכא מחלוקת בעל המאור והרמב"ן (ב"ק דף י"ח בדפי הרי"ף) אם היה גם בדבר שאין הלה מסרה ליתנו לו כגון במלגה ונזיקין שמחויב ליתנו לו ואינו מסרב ליתנו אם גם בזה היה כאינו ברשותו ולא יוכל להקדישו או דיחשב ברשותו ויוכל להקדישו ומחלוקתם קאי על הא דאיתא בגמ' (ב"ק דף לו:): דהוא גברא דתקע ליה לחבריה באזנו והלך זה שתקעו לו באזנו לקמיה דרב יוסף למיבעי אם הא דתנן התוקע לחבירו נתן לו סלע אם הוא סלע צורי או סלע מדינה ופשטוה דהוי סלע מדינה ואמר הנחבל (ע"י התקיעה) שכיון שזה רק חצי זוו יתנו התוקע לעניים שכסיפא ליה למישקליה, ואח"כ תזר בו הנחבל ואמר שכן רוצה את החצי זוו ויתנו את זה לעצמו, ואמר רב יוסף שכבר זכו בו העניים ואין יכול לחזור ואפי' שלא היו שם עניים מ"מ רב יוסף יד עניים, דהוי גבאי צדקה וכבר זכו בו העניים ואין יכול לחזור בו, והרי"ף מבאר שם דאע"ג דלא היה החצי זוו ברשותו של הנחבל מ"מ כיון דהקנהו לו במעמד שלשתן מועיל דלא גרע מהדיוט דקונה, ומבאר דיד עניים וצדקה הוא כהקדש דקני באמירה ומ"מ בעי שיקנה במעמד שלשתן כיון דלא היה ברשותו, אמנם בעל המאור חולק ומבאר דהתם נחשב החצי זוו

שנשאר מונח במקומו כבשעת ההפקדה יסבור הרמב"ן דיוכל להקדישו כיון דלא קנאו ואפי' דאינו בבעלותו, ולפי"ז פליג על הבעה"מ בתרתי דהרי בזה יסבור הבעה"מ דלא יוכל להקדישו כיון דבמציאות אינו בבעלותו, ואפשר דפליג על הבעה"מ רק כחדא דגם הרמב"ן יודה לטעמא דאינו בבעלותו דכיון דאין לו שליטה על הנכסים לא הוי כברשותו אלא מוסיף דגם כשהוי בבעלותו כשאיכא קניני גזילה לא יוכל להקדישו, וא"כ לפי"ז בכופר הפקדון גם לרמב"ן לא יוכל להקדישו ופליגי רק בדבר שאינו מסרב ליתנו אם הוי כברשותו או לא.

ועיין בקובץ שיעורים (שם) דמבאר דעל כרחך צר"ל דגם הרמב"ן ס"ל מהאי טעמא דאינו בבעלותו, אלא דמוסיף דגם כשאיכא קניני גזילה אפי' דהוי בבעלותו לא יוכל להקדישו, אמנם עיי' בדברי יחזקאל דמסתפק בזה, ועיין באחרונים דמבארים דלפי"ז יש לומר דכופר בפקדון ולאח"כ מודה ורוצה להחזירו לכו"ע יועיל ההקדש ויהא כברשותו דהרי הברכת שמואל מוכיח מהתוס' דבכופר בפקדון אפי' דהוי גזלן לגבי חיוב אונסין מ"מ אין לו ע"י הכפירה קניני גזילה, ומבאר דלפי"ז הא דלא יוכל להקדיש בכופר בפקדון הוי רק משום שאין החפץ בבעלותו ואין לו שליטה על זה, וא"כ מבואר דלפי"ז בכופר בפקדון ורוצה להחזירו יועיל ההקדש גם לרמב"ן דהרי הוי בבעלותו ע"י הא דאינו מסרב ליתנו וגם ליכא קניני גזילה.

ג. אמנם בקצות החושן (סי' ר"א ס"ק ג') מבאר על הא דנפסק בשו"ע דמי שהיה לו פקדון ביד אחר הרי זה מקנהו במכר או במתנה לפי שהפקדון ברשות בעליו הוא והרי הוא בחזקת שהוא קיים, ואם כפר בו זה שהופקד אצלו אינו יכול להקנותו, וע"ז מבאר הקצות דאם הגזלן רוצה להחזיר הגזילה דהיינו דמודה שהוי פקדון נראה דהדר הו"ל פקדון ויכול להקדישו ומבאר דכן סבר הבעה"מ אבל הרמב"ן חולק על זה וסובר דאינו יכול להקדישו וגם פקדון

ב. ובהסבר המח' דהבעה"מ והרמב"ן מבארים הדברי יחזקאל (בסי' נ"ה) והקובץ שיעורים (ב"ק אות ט') דפליגי בטעמי דמילתא דאמרי' דאין אדם מקדיש דבר שאינו ברשותו דהבעה"מ סבר דאין יכול להקדישו משום דבמציאות אינו בבעלותו ואין לו שליטה על הנכסים וא"כ לפי"ז סובר הבע"מ דהיכא דהגזלן הודה או במלוה ונזיקין דצריך רק לתובעו ואין הלה מסרב ליתנו יוכל להקדישו דכיון דאין הלה מסרב ליתנו הוי בבעלותו ולפיכך יכול להקדישו, אבל הרמב"ן סבר דהא דאין יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו הוי משום הקניני גזילה דהגזלן קונהו ע"י קניני הגזילה וא"כ לפי"ז סובר הרמב"ן דאפי' אם הלה אינו מסרב ליתנו מ"מ כיון דהגזלן קנאו לא הוי כברשותו דהרי נקנה גזולן ולא יוכל להקדישו, וצריך לומר דאע"ג דהרמב"ן סבירא ליה גם במלוה ונזיקין דלא הוי כברשותו והרי התם ליכא קניני גזילה מ"מ פשיטא דכיון דסבירא ליה דהחסרון דאינו ברשותו הוי משום הקניני גזילה א"כ כל שכן במלוה ונזיקין דלא הוי מעולם הדמים שלו א"כ פשיטא דלא מיקרי ברשותו דהרי קניינים למזיק וללוה ולא יוכל להקדישו, וכן לבעה"מ כיון דסבירא דכל החסרון דאינו ברשותו הוי משום דאין לו שליטה על הנכסים אבל אפי' קנאו הגזלן מ"מ כשיש לו שליטה מיקרי ברשותו א"כ גם במלוה ונזיקין אפי' דלית ליה כלל שייכות עם הממון שלא היה מעולם שלו מ"מ כיון שאין הלה מסרב ליתנו לו הוי בבעלותו ויוכל להקדישו.

המבואר עפ"ז דלהבעה"מ הוי החסרון דאינו ברשותו רק משום דאינו בבעלותו ולא משום הקניינים, אמנם בשיטת הרמב"ן יש להסתפק אם סבר דהחסרון דאינו ברשותו הוי רק משום הקניינים ולא יסבור מטעמא דאינו בבעלותו, ולפי"ז בגזלן דלית ליה קניני גזילה כגון בכופר בפקדון דהוי אינו בבעלותו של הבעלים משום דכופר ומסרב ליתנו אבל לא קנאו בקניני גזילה כגון

לא יחול ההקדש, ומוכח בתוס' בדבר שאם תקפה נעשה שלו א"כ גם בלא תקפה יחול ההקדש והוי כתקפה.

ועפ"ז נראה דיש לבאר גם את שיטת הבעה"מ דסבר דאע"פ דלא הוי כלל ברשותו מ"מ כיון שאין הלה מסרב ליתנו לו ואם היה הולך הבעלים ותוקפה ממנו היה מסכים והיה נשאר אצל הבעלים כיון דבאמת אינו מסרב ליתנו לו אלא עדיין לא נתנו א"כ כיון דאם תקפה היה מועיל והיה נשאר אצלו הוי ג"כ כברשותו ויוכל להקדישו, ואפי' דהתם במסותא פושטת הגמ' דלא יוכל להקדישו מ"מ הוי רק משום דהשני יכול לחזור ולתוקפה ולא יועיל התקפה וגם משום דהוי ממון שאין יכול להוציאו בדיינים אבל הכא דאם תקפה היה מועיל וגם הוי ממון שיכול להוציאו בדיינים יכול להקדיש.

וכן נראה לתרץ על הא דקשה דהגמ' שם מיבעי ליה בשנים אוחזין בטלית והקדישה אחד מהם אם הוי כתקפה ויחול ההקדש או לא והגמ' מבארת "או דלמא השתא מיהא הא לא תקפה וכתוב ואיש כי יקדיש את ביתו קדש, וגו' מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו" ולכאורה מוכח מהגמ' דהיכא דאם תקפה היה מועיל דהרי התם תקפה אין מוציאין מ"מ לא יחשב כברשותו, וצריך לתרץ כמו"כ דהא דלא הוי ברשותו הוי רק היכא דאין הלה מסכים ליתנו אבל היכא דמסכים ליתנו ומחויב ליתנו יהא ע"י הא דיכול לתוקפה כברשותו, ואפי' אם נאמר דלפי הקצוה"ח גם לבעה"מ הוי החסרון דאינו ברשותו משום הקניני גזילה מ"מ ע"י הא דיכול לתוקפה הוי כמו דהוי ברשותו שנפקעים הקניני גזילה ויוכל להקדישו ולהקנותו.

ד. אבל לכאורה יש לדון דהא דנחשב כברשותו משום הא דיכול לתוקפה, יהא תלוי בצדדי החקירה דהאבן האול ובמחלוקת דהקצוה"ח והנתיבות דהאבן האול (בהלכות שכנים פרק ב' הלכה י') מבאר דיש לחקור בהא דבאדם שקנה חפץ

דכפריה אע"ג דלא אתא ליריה בתורת גזילה מ"מ לאחר שכפר בו נעשה כגולן ממש ואפי' דאח"כ יודה ויסכים להחזירו מ"מ הוה כגזילה ולא יוכל להקדישו דלא הוי כברשותו, ומוכיחים מזה האחרונים דהקצות לא סבר כביאור הדברי יחזקאל במחלוקת דהבעל המאור והרמב"ן דהרי לפי ביאור הדברי יחזקאל נתבאר דבכופר בפקדון לכו"ע יכול להקדישו כיון דליכא קניני גזילה וגם הוי בבעלותו, אבל מ"מ ע"י הוי אפשר למידחי דהקצוה"ח חולק רק על הא דכופר בפקדון לית ליה קניני גזילה דסבר כמבואר בנימוקי יוסף (ב"ק דף י"א) דכופר בפקדון יש לו גם קניני גזילה דהנימוקי"מ מבאר דכופר בפקדון אין שמין משום דקונה בשנינו וא"כ מוכח דיש לו קניני גזילה ולפיכך סבר דחולקים גם בפקדון דכפירה, אבל יבואר לקמן הוכחה ברורה דהקצות לא סבר כביאור הדברי יחזקאל, וא"כ צריך ביורו לפי הקצות מה ההסבר במח' דהבעה"מ והרמב"ן.

ונראה לענ"ד לבאר לפי שיטת הקצות דההסבר במחלוקתם הוא, דיש לבאר את שיטת הבעה"מ לפי המבואר בב"מ דף ו'. בסוגיא דתקפו כהן דמיבעי ליה לגמ' במסותא דהוו מינצו עלה בי תרי האי אמר דידי הוא והאי אמר דידי הוא קם חד מינייהו אקדשה ומיבעיא בגמ' אם יועיל ההקדש ותוס' מבאר שם בד"ה והא הכא וכו'. נראה דהכי מיבעי ליה במסותא כיון דמקרקעי היא והוה דינא כל דאלים גבר וכיון דאם תקפה האחד והקדישה כשהיא בידו מסתמא תו לא פקע אפי' חזר חבירו ותקפה ממנו כי הקדישה בלא תקפה נמי הוי הקדש או דלמא כיון דאפי' גבר האחד אם יכול השני לחזור ולתוקפה ממנו זוכה הוא הדין הקדיש בלא תקפה לא יחול הקדש כלל כיון דחבירו אם תקפה היה זוכה דלא אלים הקדש מתקפה. עכ"ל, וא"כ למעשה מבואר בתוס' דצדדי האיבעיא הוי בשעה ששניהם תפוסים בזה אם יועיל ההקדש כיון דאם תקפה היה מועיל או דכיון דיכול השני לחזור ולתוקפה

ברשותו הוי משום דאינו בבעלותו או משום דיש לגזול קניני גזילה אלא לכו"ע הוי החסרון משום דאינו בבעלותו אבל לא נאמר דאיכא לגזול קניני גזילה שיועילו שלא יהא ברשותו של הבעלים א"כ ניחא שיטת הבעה"מ דע"י הא דאינו מסרב ליתנו ויכול לתוקפו הוי בבעלותו, אבל אם נאמר דלכו"ע הוי החסרון משום הקניני גזילה א"כ לכאורה קשה לפי הקצוה"ח דסובר דגם במכירה ובמתנה צריך שיהא דעת מוכר ונותן בחלות הקנין א"כ לכאורה קשה דכאן שהגזולן קנאו בקניני גזילה א"כ צריך עכשיו הבעלים לקנותו ממנו וכן במלוה ונויקין לכאורה בעי דעת מקנה וא"כ קשה דאיך נחשב ברשותו הרי לא יועיל התקיפה ואפי" דאינו מסרב ליתנו לו מ"מ צריך שיהא דעת בעלים בחלות הקנין וא"כ לא יועיל התקיפה וקשה הא דאמרי' דנחשב ברשותו ויכול להקדישו ולהקנותו, הרי גם התקיפה לא יועיל.

ה. ועפ"ז יש לומר דנתלה גם את המח' דהבעה"מ והרמב"ן בב' צדדי החקירה דהבעה"מ סבר דא"צ דעת מוכר ונותן בחלות הקנין וא"כ אם אינו מסרב ליתנו יכול לתוקפה ויועיל ע"י התקיפה שיקנה לעצמו וא"כ גם בלא התקיפה יחול ההקדש והמכירה דנחשב כברשותו, אבל הרמב"ן סבר דצריך דעת המוכר גם בחלות הקנין ולפיכך סבר דלא נחשב כברשותו ואפי" דאינו מסרב ליתנו מ"מ כיון דגם אם תקפה לא יועיל כיון דבעי דעת מקנה א"כ אינו נחשב כברשותו ולא יוכל - להקדישו ולהקנותו, אבל א"כ יהא קשה לקצוה"ח לשיטתו דסובר דבעי דעת מקנה בחלות הקנין האיך יבאר שיטת בעה"מ דהרי גם אם תקפה לא יועיל וא"כ למה יחשב כברשותו, ואפשר לתרץ דהכא לא דמי כלל להתם ולא יהא תלוי כאן בצדדי החקירה דהכא הא דהוי דברשותו הוי משום דהיה יכול לתוקפה גם מדעת המקנה דגם אם המקנה יודע שלוקחה מסכים דאינו מסרב ליתנו וחישיב ברשותו משום דהיה יכול לתוקפה

שלא בפני המקנה דצריך שהמקנה יאמר לו לך חזק וקני דאפשר' לומר דהוי משום דאם אין אומר לו לך חזק וקני אפי" דכבר גמרו בנייהם שמוכר לו הקרקע בכך וכך מ"מ יכול לחזור בו כל זמן שלא אמר לו לך חזק וקני, ואפשר דבאמת לא חיישינן לשמא יחזור בו אלא הא דצריך שיאמר לך חזק וקני הוי משום דבכל הקנאת חפץ אפי" דהסכים המוכר על המכירה מ"מ אינו מועיל עד שיהא הסכמת המוכר גם על עצם חלות הקנין שצריך שהמוכר יראה באיזה קנין קונה ויסכים לקנין ולפיכך ע"י זה שאומר לו לך חזק וקני מועיל קנין הלוקח דאפי" דיקנה שלא בפני המוכר מ"מ המוכר כבר הסכים ונתן דעתו לחלות הקנין.

ומבאר דתלוי במחלוקת דהקצוה"ח והנתיבות בסי' רמ"ד דהקצוה"ח מבאר שם דאם אדם עשה שליח להוליך מתנה לחבירו אין השליח יכול לעשות שליח אחר במקומו ואפי" דבגט יכול השליח לעשות שליח אחר במקומו מ"מ במתנה אינו יכול משום דהוי כגדר מילי דמבואר (בגיטין ס"ו:) דלא מימסרין לשליח שאין השליח יכול לעשות שליח אחר במקומו, אבל ע"ז חולק הנתיבות וסובר דהשליח יכול לעשות שליח אחר דהכא במתנה לא בעי כלל שליחות שא"צ כאן דין שליחות דהוי כמעשה קוף בעלמא להוליך המתנה ולפיכך יכול למוסרו לשליח אחר, ומבאר דזה תלוי בצדדי החקירה דאם אומרים שא"צ במכירה ונתינה רק הסכמה לקנות אבל א"צ דעת מוכר ונותן בחלות הקנין א"כ נכונים דברי הנתיבות שיכול למנות שליח אחר כיון דא"צ דעת מוכר לחלות הקנין, אבל שיטת הקצוה"ח היא דצריך דעת המקנה גם בעצם חלות הקנין וא"כ כיון דמינה שליח זה להקנאה אין השליח יכול למנות שליח אחר דלא הוי לדעת המקנה ורק השליח הראשון הוי לדעת הבעלים אבל אין יכול למנות שליח אחר דליכא דעת המקנה. אמנם נראה דיש לרדן דבשלמא אם נאמר לביאור זה דלא פליגי הבעה"מ והרמב"ן אם החסרון דאינו

דהקצות והנתיבות דהכא מועיל משום דיכול לתוקפה גם מדעת המקנה, ואפשר לומר דהכא גם לקצות לא בעי דעת מקנה דבמלוה וגזילה ונזיקין כיון דמוכת ליתנו לא בעי דעת מקנה דהרי אין תלוי בדעתו.

ועכשיו צריך לבאר לפי הא דביארנו דסברת הבעה"מ דהוי כברשותו משום דיכול לתוקפה וכדמבואר בתוס' דע"י דיכול לתוקפה נחשב כברשותו א"כ צריך לבאר למה חלקו ע"ז הרמב"ן והראב"ד וסוברים דלא נחשב ברשותו, וכבר הקדמנו לבאר דכפשוטו הוי אפשר לומר דחלקו משום דסברו כדעת הקצות דבעי דעת מקנה בחלות הקנין וסברו דגם במלוה גזילה ונזיקין בעי דעת מקנה ולפיכך אינו נחשב ברשותו דהרי לא יועיל גם התקיפה, אבל לפי שאר הביאורים דנתבאר דהכא לא בעי דעת מקנה או דיועיל כאן תקיפה גם מדעת המקנה א"כ לכאורה קשה למה סוברים דאינו נחשב כברשותו הרי לכאורה מבואר בב"מ דף ו' דאם יועיל התקיפה שישאר אצלו גם בלא התקיפה נחשב ברשותו.

ו. ונראה דאפשר עוד לחדש ולומר דהבעה"מ והראב"ד והרמב"ן חלקו במח' דהרמב"ם והתוס' דהגמ' התם מביאה ראי' לאיבעיא דמסותא מספק בכורות דהמע"ה ותני עלה דאסורים בגיזה ועבודה והגמ' סברה דהא דאסורים בגיזה ועבודה הוי משום דהכהן יכול לתוקפה וכי תקפו כהן אין מוציאין ולפיכך גם עכשיו יש עליה קדושה ואסורים בגיזה ועבודה כיון דיכול לתוקפה והגמ' מוכיחה מזה דהיכא דיכול לתוקפה נחשב גם עכשיו ברשותו ויוכל להקדישו, והגמ' דוחה דאפי' אם נאמר דתקפו כהן מוציאין אסורים בגיזה ועבודה משום דהוי קדושה הבאה מאליה וכזה חולקים תוס' והרמב"ם מה הוי מסקנת הגמ' דתוס' מבאר שם "וכן הוא מסקנא דאם תקפה כהן מוציאין מידו" אבל הרמב"ם חולק על תוס' ופוסק דאם תקפה כהן אין מוציאין, ולפ"ז הוי אפשר לומר דבזה פליגי הבעה"מ והרמב"ן דהבעה"מ סבר כהרמב"ם

גם מדעת המקנה וא"כ ניחא דעת הבעה"מ גם לפי הקצוה"ח דהכא חשיב ברשותו משום דיכול לתוקפה גם מדעת המקנה דאז נקנה לו וכיון שיכול לתוקפה נחשב בלא כך ברשותו ויוכל להקדישו ולהקנותו.

אמנם יש מקום לרדן דהכא יחשב כמו שתקפה שלא מדעת מקנה ויהא תלוי כאן בצדדי החקירה דעצם ההקדש והמכירה שמקדישו ומוכרו, כשאין הלה מסרב ליתנו הוי שלא מדעת המקנה לו, וא"כ כדי שיחשב כברשותו ע"י הא דיכול לתוקפה צריך שיועיל התקיפה גם שלא מדעת המקנה ורק אם יועיל התקיפה שלא מדעת מקנה יחשב כברשותו ויוכל להקדישו ולהקנותו גם בלא דעת המקנה וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה דלשיטת הקצוה"ח למה סובר הבעה"מ דנחשב כברשותו, ואפשר לתרץ גם לקצוה"ח דבעי דעת מקה בחלות הקנין הוי רק במכירה ובמתנה, אבל במלוה וגזילה ונזיקין כיון דהלווה והגזולן והמזיק מחויב ליתנו לבעלים א"כ אפי' אם נאמר דהבעלים בעי קנין כשמקבל את החוב מ"מ לא בעי דעת מקנה דכיון דמוכרח ליתנו ואין תלוי בדעתו אם ליתנו או לא, א"כ בחלות הקנין כיון דאין מסרב ליתנו יכול הבעלים לקנותו גם בלא דעת המקנה ויועיל התקיפה ולפיכך סבר הבעה"מ דנחשב ברשותו כיון דאינו מסרב ליתנו והיה מועיל התקיפה גם שלא מדעת המקנה א"כ גם בלא תקיפה נחשב ברשותו ויוכל להקדישו ולהקנותו.

היוצא מכ"ז דפלוגתא דהקצוה"ח והנתיבות אפשר לבאר דבזה תלוי גם המח' דהבעה"מ והרמב"ן דלבעה"מ לא בעי דעת מקנה ומשום כך יועיל התקיפה ונחשב ברשותו אבל לרמב"ן בעי דעת מקנה ולפיכך לא יועיל התקיפה ולא יחשב כברשותו, ואפשר לבאר דלכו"ע הוי החסרון משום דאינו בבעלותו ולא משום דאיכא קנינים. וא"כ א"צ שיקנו לו הגזולן והלווה והמזיק וניחא דעת הבעה"מ שיועיל התקיפה כיון דא"צ שיקנה לו ולא בעי דעת מקנה, ואפשר לבאר דלא תלו כלל במח'

רק היכא שהבעלים יתפסוהו לו מדעתן, ומבאר דכן דעת הש"ך בספרו תקפו כהן סי' נ"ט ומבאר לפי"ז דהא דבציור תוס' מביא דהמשכיר בית לחבירו לשנה ונתעברה השנה אם בא המשכיר לתובעו בסוף החודש הוי כולו לשוכר דהוי משום שאם היה המשכיר יודע שכן הוי הדין היה מתפסו לו על-דעת כן מתחילה, אמנם כתב דהמוהר"י בן לב והגידולי - תרומה חולקים ע"ז וסוברים דכל שלא בא ליורו בדרך תפיסה ותקיפה הויא תפיסה ברשות, וא"כ לפ"ז ניהא דהרמב"ן סבר כדעת התרומת הדשן דתפיסה ברשות הוי רק היכא דהלה התפס לו את החפץ מדעתו ולפיכך הכא סבר שלא הוי תפיסה ברשות, אבל הבעה"מ סבר כדעת המוהר"י בן לב דכל היכא דלא הוי בדרך תפיסה ותקיפה הוי תפיסה ברשות וא"כ גם כאן דאינו מסרב ליתנו והיה נותנו לו גם מדעת הוי תפיסה ברשות, ולפ"ז אפשר דבזה יסבור גם רש"י דמהני תפיסה לפי התרומת הדשן דתפיסה ברשות הוי רק כשהתפסוהו הבעלים דאפשר דבזה יודה גם רש"י דיועיל התפיסה והא דאפשר דלא יועיל הוי רק בשתק בתחילה דצריך שיהא לו איזה תביעה לתקוף ואין הכוונה דהוי ברשות ממש. אמנם עיין בהמשך דברי הקונטרס הספיקות דמביא דכתב הש"ך (בספרו תקפו כהן סי' ס"א) דהיכא דלוה רוצה לתפוס מהמלוה מהדמים שהלוה לו ומשום דהמלוה הזיקו מהני תפיסה גם לדעת התרומת הדשן משום דכיון דמלוה להוצאה ניתנה הוי כמו שנעשה הלוה בעלים על הממון ויכול לתפוס בלא התפסת המלוה, והקונטרס הספיקות חולק וסובר דגם בהלוואה לא יוכל הלוה לתפוס דהמלוה לא נתנו לו על דעת שיהא של הלוה אלא הלוה ולאח"כ צריך להתזיר דמים למלוה ולפיכך לא יועיל תפיסה, ונלענ"ד דאפשר לתלות בזה את המח' דהבעה"מ והרמב"ן דהרי לכאורה לדעת הש"ך נעשה כבעלים ויכול לתפוס וא"כ לא יוכל המלוה לתפוס מהלוה כיון דהלוה נעשה כבעלים אבל לדעת הקונטרס

דאין מוציאין ויועיל התקיפה ולפיכך סבר גם הכא דהיכא דאינו מסרב ליתנו יכול לתקפה וזהו הגורם שיהא אסור בגיזה ועבודה משום דתקפו אין מוציאין וא"כ אפשר להוכיח דהיכא דיועיל התקיפה יחשב גם עכשיו ברשותו, אבל הרמב"ן סבר כתוס' דהמסקנא דמוציאין ולפיכך גם הכא לא יועיל התקיפה ואפי"אם נאמר דיועיל התקיפה מ"מ א"א להוכיח דחשב גם לפני שתקפה ברשותו דהרי הכא בתקפו כהן מוציאין ואסור בגיזה ועבודה משום דהוי קרושה הבאה מאליו.

אמנם קשה דלכאורה ביאור זה אפשר לבאר רק לשי' הרמב"ן דאפשר דפסק כתוס' דמוציאין מידו אבל בשי' הראב"ד א"א לבאר כן דהרי הקונטרס הספיקות (בתחילת כלל ב') מבאר דנראה דהראב"ד סבר כרמב"ם מדשתיק ליה ואינו חולק עליו, וכן קשה ע"ז דלכאורה ביאור זה אפשר לבאר רק לפי שיטת רש"י שם דמבאר בד"ה המוציא מחבירו וכו' דבתקפו כהן איירי "אם תקפה כהן ושתיק ישראל והדר צוות" ועיין שם בפני יהושע דמבאר את שיטת רש"י דהא דצריך להיות דווקא בשתיק ישראל והדר צוות הוי כדי שיתפוס הכהן ברשות דבזה הוי הו"א דיועיל תפיסת הכהן ואפי"א דאיירי ברשות מ"מ סוברת הגמ' למסקנא דמוציאין מידו וא"כ ניהא שיטת הרמב"ן דלא יועיל התפיסה אפי"א אינו מסרב ליתנו דהוי תפיסה ברשות אבל לשיטת התוס' דמבאר שם בד"ה פוטר ממונו וכו' דאפי"א דהמסקנא הוי דתקפו כהן מוציאין מ"מ כשתפס בהיתר וברשות פשיטא דמועיל התפיסה וכן הוי דעת הרמב"ן (ב"מ דף ו:ו) דתפיסה ברשות מהני וא"כ לכאורה קשה למה סבר דלא יועיל תקיפה ולא יחשב משום כך גם בלא התקיפה ברשותו כיון דיכול לתקופה.

ז. ונראה לתרץ וליישב לפי המבואר בקונטרס - הספיקות (כלל ז' אות א') בגדר תפיסה ברשות דמביא מהתרומת הדשן (בסי' שכ"א) דכתב דתפיסה ברשות הוי

יחשב בלא התקיפה ברשותו דעכשיו הוי השני תפיס בה, אבל הבעה"מ סבר דכיון דהיכא דיכול לתוקפה נחשב גם עכשיו כתקפה ומשום כך הוי כברשותו א"כ אפי' היכא דעכשיו מוחזק בה השני מ"מ כיון דנחשב כברשותו משום דיכול לתקפה נחשב גם עכשיו כתקפה והוי כמו שלא הוי בחזקת האחר.

היוצא מכל הנ"ל בביאור המח' דהבעה"מ והרמב"ן והראב"ד לגבי מלוה לשי"י רש"י דגם בתפיסה ברשות אפשר דמוציאין [ואפי' אם נאמר דלפי התרומת הדשן יסבור גם רש"י כתוס' דבתפיסה כשמתפיסו הבעלים יועיל התפיסה מ"מ איכא שיטת הסמ"ג דמובא בקונטרס הספיקות (בתחילת כלל ז') דמבאר דלא יועיל גם תפיסה ברשות] א"כ לפי"ז אפשר לומר דפליגי במח' הרמב"ם ותוס' אם להלכה בתפס מוציאין או לא, ולשי"י התוס' והראב"ד דא"א לומר כן איכא למימר דפליגי בגדר תפיסה ברשות או במלוה אם נעשה הלוה בעלים על הממון או לא, ובזה איכא למימר גם דפליגי אי בעי דעת מקנה ולפי"ז לא יועיל תפיסה או דלא בעי דעת מקנה ומשום כך יועיל תפיסה, ובגזילה ונוזיקין צריך לומר דפליגי בהא דנחשב ברשותו בדבר שיכול לתקופה אם הוי גם בדבר שיש אחר שמוחזק בה דמ"מ נחשב כתקפה או הוי רק במסותא ובכחור דליכא אחר שמוחזק בה דרק בזה אפשר דיתחשב ברשותו.

ט. ומענין לענין לכאורה קשה עוד על דעת הבעה"מ דסבר דיכול להקדיש ולמכור גם דבר שאינו ברשותו כשאין הלה מסרב ליתנו לו, וסובר כן גם במלוה ונוזיקין דהרי הרי"ף והבעה"מ מירי בנוזיקין בתוקע לחבירו וגם בזה סוכר הבעה"מ דהוי כברשותו, וכן מבואר בקצוה"ח (בסי' רי"א ס"ק ב') דלדעת הבעה"מ יכול להקדיש המלוה את הדמים שהם אצל הלוה כיון שאינו מסרב ליתנו לו, וע"ז קשה דאיך יוכל להקדישו הרי אפי' דע"י הא דאין השני

הספיקות דלא נעשה הלוה כבעלים יוכל המלוה לתפוס מהלוה וא"כ לפי"ז נראה דהבעה"מ סבר כדעת הקונטרס הספיקות דהמלוה יכול לתפוס מהלוה ומשום כך גם בלא התפיסה יחשב ברשותו כיון דיכול לתופסו והרמב"ן סבר כדעת הש"ך דהלוה נעשה כבעלים ולא יכול המלוה לתופסו ולפיכך לא יחשב ברשותו דהרי אין יכול לתופסו.

ח. אמנם כ"ז ניחא לבאר כן דעת הראב"ד והרמב"ן דסברי דאינו יכול לתפוס הוי רק במלוה אבל בגזילה ונוזיקין ליכא למימר כן דהרי מבואר דעביד איניש דינא לנפשיה וא"כ בגזילה ונוזיקין למה סבר הרמב"ן דלא נחשב ברשותו הרי יכול לתופסו וא"כ יחשב גם בלא התפיסה ברשותו כיון דיכול לתוקפה, דבשלמא במלוה ניחא דמבואר בקצוה"ח (סי' ד' ס"ק א') דבהלואה אסור לתפוס דבהלואה הקפידה תורה דלא למיעבד איניש דינא לנפשיה, אבל בגזילה ונוזיקין לכאורה קשה למה לא יחשב ברשותו הרי יכול לתפוס משום דין עביד איניש דינא לנפשיה, ונלענ"ד דצריך לתרץ דהראב"ד והרמב"ן סברו דהא דהוי איבעיא בגמ' במסותא ויש צד דע"י הא דיכול לתוקפה יחשב גם בלא התקיפה ברשותו ויכול להקדישו הוי רק היכא שאין אחר מוחזק בה דהיינו במסותא דהוי הדין כל דאלים גבר וכשעדיין לא תפסו אחד מהם כיון דהוי ספק למי שייך ויכול לתוקפה יועיל גם בלא התקיפה שיחשב ברשותו כיון דיכול לתוקפה ועכשיו אין אחר מוחזק בה.

וכן בכחור דהגמ' רוצה להביא מזה ראי' לאיבעיא במסותא מבואר בשב שמעתתא ובקה"י (ב"מ סי' ט') דליכא לישראל חזקת מרא קמא ולפיכך בזה אפשר דע"י הא דיכול לתוקפה יחשב ברשותו, אבל הכא במלוה וגזילה ונוזיקין שיש ללוה והגזולן והניזק חזקה בוודאי דהרי הגזולן קנאו בקניני גזילה וכן מלוה להוצאה ניתנה א"כ לא יחשב ע"י הא דיכול לתוקפה ברשותו דהרי עכשיו תפיס בה האחר ואפי' שמותר לתופסה לא

לשונו "האיך אדם יכול להקדיש מלוה שאינה לא ברשותו... שהרי ממון זה אינו שלו" דלשיטתו לא הוה שלו דלא מועיל התחייבות ולא ברשותו משום הקניני גזילה או דלא נחשב ע"י הא דיכול לתוקפה ברשותו.

י. אמנם לכאורה יש לרזן דלפי ביאור הנ"ל דהוה שלו משום ההתחייבות נראה דהא דיכול להקדיש ולהקנות הוה רק בגזילה ונוזיקין או במלוה והתחייב הלוח למלוה בפירוש לאחר שהגיע זמן הפרעון שישלם לו דאז הוה כשלו אבל בסתם מלוה לא דהרי הריטב"א (ב"מ דף ע"ז:) גבי הא דמוכר וקונה לגבי חזרה לפני ששילם את כל הרמים ורשב"ג אומר "דמלמדין אותן שלא יחזור כיצד כותב לו אני פלוני בן פלוני מכרתי שדה פלונית לפלוני באלף וזו נתן לי מהם מאתים וזו והריני נושה בו ח' מאות וזו" ומבאר שם הריטב"א וזה לשונו "פירוש דכיון דזקפן במלוה הרי הוא כאילו קבלם וחזר והלום לו, ובדין הוא דאפי' לא נתן לו כלום אלא שזקף כל האלף וזו במלוה היה קונה מדין כסף דאע"ג דמלוה אינה קונה בקרקעות כדאיתא בירושלמי דקידושין, התם הוא במלוה שעמו מקודם לכן אבל זה שזוקף עליו הכסף במלוה ואומר הריני כאילו התקבלתי זה כפרעון גמור חשיב עכ"ל.

והמבואר מדברי הריטב"א דהא דמועיל התחייבות הוה רק היכא דמתחייב בפירוש ואפי' דמבאר דלא הוה בכל הזמן כברשות הבעלים אלא כאילו קבלם וחזר והלום לו מ"מ הכא דאיירי במלוה וגזילה ונוזיקין שחייב להחזיר לו ואינו מסרב הוה כל הזמן כאילו קבלם דאין כוונתו להלוותו בחזרה, אבל מ"מ קשה דאפשר למידק דבסתם מלוה לא הוה כברשות הבעלים ורק בזמן ההתחייבות הוה כשל הבעלים אבל בסתם מלוה א"א לקנות בלא התחייבות וא"כ קשה לפי המבואר בקצוה"ח דלדעת הבעה"מ גם בסתם מלוה הוה כברשותו ויכול להקדישו

מסרב ליתנו הוה כברשותו מ"מ הרי אינו שלו דבשלמא בגזילה ניחא דהוה שלו וע"י הא דאין מסרב ליתנו (ויכול לתוקפה) הוה גם ברשותו אבל במלוה ונוזיקין הרי כל זמן שאין נותנו לו לא הוה שלו ואיך יכול להקדישו, ודוחק לומר דע"י הא דאינו מסרב ליתנו הוה גם כשלו דהרי אין נראה דהוה קנין, ורק לאחר שהוה שלו ניחא דאפשר דיחשב ברשותו ע"י דאינו מסרב ליתנו אבל בדבר שאינו שלו לכאורה קשה דלמה יוכל להקדישו.

ונראה לתרץ לפי המבואר בקצוה"ח (סי' ל"ט ס"ק ח') דבכל מלוה אפי' דניתן להוצאה מ"מ ע"י השעבוד הוה כשל הבעלים, וזה לשונו: ולכאורה נראה דמי שמכר קרקע והלוקח נתן שטר חוב על הרמים נקנה הקרקע בתורת כסף כמו דאמרינן (קידושין ט"ז) גבי עבד אילימא דכתב שטר אדמיה היינו כסף ומבאר דשטר חוב לא גרע מכסף ואפי' למ"ד שעבודא לאו דאורייתא כיון דנתחייב לשלם, וכן מבואר בפירוש בריטב"א (קידושין דף ח'): וזה לשונו: אבל אם נתחייב לה מנה בקנין חצר וחזר וקדשה בו או שלוקח ממנו שדה אשה מקודשת ושדה מכורה, וא"כ מבואר בקצוה"ח ובריטב"א דע"י התחייבות דכסף הוה כמו שנתנו כבר ויכול לקדש ולקנות בזה, אמנם עיין שם בקצוה"ח דמביא דהרמב"ן חולק ע"ז וסובר, דא"א לקדש ולעשות שום קנין רק כשמוציא את הכסף לגמרי מרשות הקונה.

וא"כ להמבואר בראשונים דהתחייבות הוה ככסף והוה כפרעון גמור ניחא דעת הבעה"מ דסבר דכשאין הלה מסרב ליתנו יכול להקדישו ולהקנותו דע"י הא דמתחייב את עצמו הוה כמו שהחזירו והוה של הבעלים וע"י הא דאינו מסרב ליתנו הוה בבעלותו וברשותו, אבל הרמב"ן לשיטתו דבהתחייבות א"א לקדש דלא הוה כמו שכבר נתנו ולפיכך סובר דלא יכול להקדישו ולהקנותו דלא הוה שלו ולא הוה ברשותו ומשום כך כתב על הבעה"מ וזה

האיכא דקשיא ליה סברו דגם בעצם זמן המלוה חייב לו ולא נעשה כבעלים ולפיכך אין נחשב כהפסידוהו דגם עכשיו חייב.

ולפי"ז נראה דגם כאן לגבי מלוה אם יכול להקדישו כשאין הלה מסרב ליתנו תלוי במח' הראשונים דאם סוברים דאין עליו חיוב עד זמן הפרעון א"כ לא יכול להקדישו דכיון דליכא התחייבות א"כ לא הוי ככל שעבוד דהוי כמו שכבר נתנו, אבל אם סוברים דיש עליו חיוב גם בתחילה הוי ככל התחייבות דהוי כמו שכבר נתנו ויכול להקדישו, ולפי"ז ניחא דעת הבעה"מ דגם בסתם מלוה הוי כמו שהוי של הבעלים לדעת האיכא דקשיא ליה דגם בתחלה הוי התחייבות יהא המלוה כשלו ויכול להקדישו, ושיטת הרמב"ן ניחא דהוי לשיטתו בג' הדינים דסובר דאין יכול להקדישו ולא הוי שלו, ובסתם מלוה פשיטא כן דסבר דלא הוי התחייבות עד זמן הפרעון וגם כשאיכא התחייבות מ"מ סבר דלא יכול לקדש בזה דלא הוי כשלו, וגם הא דביארנו לעיל דשיטת הרמב"ן הוי כהש"ך דסובר דבסתם מלוה נעשה הלוה כבעלים ולא יכול המלוה לתפוס ממנו ניחא דהוי לשיטתו דעד זמן הפרעון אין הלוה חייב כלום למלוה.

יד. ועכשיו נבאר עוד דלכאורה נראה דבעצם דעת הבעה"מ איכא למימר דהא דסבר דיכול להקדיש כשאין הלה מסרב ליתנו לא הוי בסתם מלוה דבסתם מלוה יודה גם הבעה"מ דכיון דניתן להוצאה וגם אפשר דהלוה יכפור בו א"כ פשיטא דלא יכול להקדישו ורק בגזילה כשמודה או במלוה ונוזיקין שנתחייב בפירוש להחזירו או שחייבוהו ב"ד הוי כברשותו דרק כעין התם בציוור דפליגי הבעה"מ והרי"ף דאיירי בתוקע לחבירו שכבר חייבוהו ב"ד הוי כברשותו אבל בסתם מלוה כשלא הגיע זמן הפרעון ולא נתחייב להחזירו לא הוי כברשות הבעלים, וא"כ מבואר דבעצם דעת הבעה"מ אפשר לומר דלגבי סתם מלוה סבר כדעת הרמב"ן דסבר דלא הוי

ולהקנתו הרי לכאורה מ"מ לא הוי כשלו ולמה יוכל להקדישו ולהקנתו.

ונראה לומר דהא דבסתם מלוה הוי כשל הבעלים ויכול להקדישו יהא תלוי במחלוקת הראשונים במכות דף ג' דקתני התם במתני' "מעידין אנו באיש פלוני שהוא חייב לחבירו אלף זוז על מנת ליתנן לו מכאן ועד ל' יום והוא אומר מכאן ועד י' שנים וכו'" וע"ז מביא שם הרמב"ן מהראשונים שמקשים למה חייבים העדים לשלם ללוה הרי לא הפסידוהו כלום כיון דבכל אופן חייב הלוה למלוה והא דהיה יכול להרויח מהדמים א"כ לשלם דכל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה וזה לשונו "איכא דקשיא ליה כיון דהאי גברא מחייב לחבריה הנהו אלפא זוזי דמסהדי, הני מאי עבדי ליה, רווחא דרווח מכאן ועד עשר שנים אמאי משלמי, לא יהא אלא דקא גזלי מיניה אלפא זוזי ובטלוה ולא רווח 'בהו משלמי כלום, הא קיי"ל דכל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה", וע"ז מתרץ הרמב"ן וזה לשונו "ולאו קושיא היא דהכא כיון דהשתא לא מחייב ליה כלום כמאן דמפסדי מיניה אלפא זוזי דמי דהא איהו לא מחייב ליה כלום ואינהו מחייבי ליה אלפא זוזי" דהרמב"ן מתרץ דחייבים לשלם לו כיון דעכשיו אין מחויב הלוה כלום למלוה עד י' שנים והם מחייבים אותו.

יא. ועיין באחרונים דמבארים דהאיכא דקשיא ליה והרמב"ן פליגי בכל מלוה אם בזמן ההלואה הוי כמו שיש ללוה התחייבות לשלם למלוה או שבזמן ההלואה אין לו התחייבות ורק כשמגיע זמן הפרעון חל עליו חיוב לשלם למלוה, ונראה דאפשר לתלותו גם במח' דהש"ך והקונטרס הספיקות דנתבאר לעיל דפליגי אם בכל מלוה יכול הלוה לתפוס ונעשה כבעלים או לא דאם נעשה כבעלים יכול לתפוס ואם לאו לא יכול לתפוס, והכא פליגי גם בהא דהרמב"ן סבר דכל זמן שלא הגיע זמן הפרעון אין לו כלל התחייבות ולפיכך תירץ דהעדים הפסידוהו ללוה לגמרי עד זמן הפרעון וכן סבר דהלוה נעשה כבעלים ולפיכך הפסידוהו, אבל

התוס' אפשר דיש לדחות דרק בהקדישה בלא תקפה סבר דהוי כברשותו משום דהוא גם מוחזק בה בחצי השני מ"מ מלשון התוס' נראה דכיון דאודי ליה הוי בכל אופן כפקדון שיש לו ביד אחרים, וא"כ מוכח מתוס' לחלק דרק בגזילה הוי ברשותו, ואפי' דתוס' סובר גם במלוה ונוזיקין כשהלה התחייב ליתנו ולא הוי ברשותו דהרי תוס' מבאר על התם בתוקע לחבירו דאיירי בחייבוהו לשלם דהוי כדבר שלא בא לעולם מ"מ בדעת הבעה"מ אפשר לחלק בין היכא דנתחייב או חייבוהו ב"ד להיכא ולא נתחייב.

יג. ולפ"ז נראה דיתיישבו כל קושיות הראב"ד והרמב"ן דהרי מקשים מסתם מלוה ולפ"ז ניחא דבסתם מלוה גם לדעת הבעה"מ לא הוי כברשותו ורק כשמתחייב בפירוש הוי כברשותו, וגם הא דמקשה הרמב"ן מהא "דשור תם שהזיק והקדישו ניזק לר' ישמעאל לא קדיש אע"ג דאגביה ניהליה בדמי הזיקא" ומוכיח מזה הרמב"ן דאין יכול להקדיש כשאינו ברשותו ואפי' דאין הלה מסרב ליתנו לו לא יכול להקדישו, וגם זה יש ליישב לדעת הבעה"מ משום דאין מוכרח שהמזיק ירצה ליתן לו את הבהמה שיכול ליתן לו דמים או שיכול להודות לפני שיבואו עדים להעיד ופטור וכדמבאר הרמב"ן עצמו דשם אינו יכול להקדיש "משום דלאו דיליה הוא דמצי לסלוקי בדמים אי נמי משום דמודה ומיפטר" וא"כ לפ"ז מתורץ שפיר דעת הבעה"מ ולא סבר דיכול להקדיש רק כשהלה מתחייב ליתנו או חייבוהו ב"ד אבל לא בסתם מלוה ונוזיקין דעדיין יכול לכפור, וא"צ עכשיו להחזירו.

וניחא עפ"ז הא דמקשים הרמב"ן והראב"ד מהא דאין יכול לקדש במלוה ששם לא נתחייבה להחזיר לו את המלוה עכשיו וכן מהא דאין כותבין הרשאה על מלוה וגם אין הלואה נקנה רק במעמד שלשתן ולא באגב וכן אין יכול להקדיש סתם מלוה דבסתם מלוה פשיטא ולא יכול להקדיש ויודה שם הבעה"מ לזה ורק

התחייבות עד זמן הפרעון ורק כשהגיע זמן הפרעון ויתחייב לשלם יחשב כברשות הבעלים.

ולפ"ז נראה דבסתם מלוה לא פליגי הבעה"מ והרמב"ן אם יכול להקדישו או לא ופליגי רק בגזילה ומלוה ונוזיקין כשהתחייב לשלמו או שחייבוהו ב"ד דלרמב"ן לא הוי כברשותו ולא יכול להקדישו ולבעה"מ הוי כברשותו ויכול להקדישו אלא מ"מ מלשון הראב"ד נראה דלגבי גזילה הסתפק אם הוי כברשותו ויכול להקדישו או לא דמבאר "ואילו גניבה וגזילה הרי הן ממש בעלים בעין ואפי' חל עליהם ההקדש אין מן הדין שיחול על זה וכו'" דמשמע מלשונו דלגבי גזילה הסתפק אם יכול להקדישו או לא, אבל הרמב"ן מבאר בפירוש דגם גזילה לא יכול להקדיש דכתב וזה לשונו "ולא זו בלבד אלא שאף הפרש שפירש בגזל ולא נתיישבו הבעלים אינו כלום שאע"פ שהלה רוצה ליתן לו אינו קדוש כיון שבתורת גזל הוא אצלו" וא"כ למעשה לפי הרמב"ן מוכח דפליגי גם בגזילה ולראב"ד אפשר דפליגי רק במלוה ונוזיקין שהתחייב בפירוש ליתנו.

ועיין באחרונים דמוכיחים כן משיטת התוס' לחלק בין מלוה לגזילה דרק בגזילה כשמודה יחשב כברשותו ויכול להקדישו אבל בסתם מלוה לא, דמתוס' ב"מ דף ו' מוכיח הקצוה"ח (בסי' רי"א ס"ק ג') דסבר כשיטת הבעה"מ דיכול להקדישו דתוס' באיבעיא דהגמ' בשנים אוחזין בטלית והקדישה אחד מהם מבאר תוס' ולא דמי לדבר שאינו ברשותו דע"י ההודאה הוי כפקדון שיש לו ביד אחרים ומוכח כשיטת הבעה"מ דגזילה שמודה יכול להקדישו, משא"כ בתוס' ב"ק דף לו: מוכח כשיטת הרמב"ן דתוס' מבאר שם בדי"ה "יד עניים אנן" לגבי התוקע לחבירו דמחויב ליתן סלע והקדישה הנחבל כשעדיין לא נתנה לו דמבאר שם דהוי כדבר שלא בא לעולם והוי משום דאינו ברשותו וא"כ מוכח מתוס' לחלק דרק בגזילה הוי כברשותו ובמלוה ונוזיקין לא הוי כברשותו, ואפי' דבשיטת

לגבי הדיוט יכול למכור ולהקנות גם כשאינו ברשותו וא"כ כל שכן דבהקדש לא יחשב ברשותו וא"א לומר דרק לגבי הקדש יחשב ברשותו ולגבי הקדש לא, ולפיכך מבאר הקצוה"ח בפירושו (שם ס"ק ג) דלדעת הבעה"מ יכול בין להקדישו ובין להקנותו, וכיון דסבר דפליגי גם בכל מלוה ובין בהקדש ובין בהדיוט מתרץ הקצוה"ח רק על הא דהרמב"ן מקשה מהא דקיי"ל דהמקדש במלוה אינה מקודשת ולא היא כברשותו וע"ז מקשה הקצוה"ח דמה ראייתו מהמקדש במלוה הרי הא דהמקדש במלוה אינה מקודשת הרי רק משום דבקיודשין צריך שיהא לה הנאה מחודשת ואפי' אם יחשב כשלו אינה מקודשת משום דאין לה הנאה מחודשת שלא נתן לה כלום, ומבאר דהרמב"ן דכן הקשה כן סבר כדעת הר"ן בקידושין (דף כ' בדפי הרי"ף) דמבאר דהא דבמלוה דידה אינה מקודשת ובמלוה דאחרים מקודשת הוי משום דבאמת מלוה לאו כסף מיקרי ולא שוה כסף אלא במלוה דאחרים מקודשת משום דדעתא להתקדש בהנאה שתוכל לגבות את החוב אבל בסתם מלוה דעתה על עצם המלוה וא"כ אינה מקודשת דלא הוי כסף ולפיכך הקשה הרמב"ן דמוכח דלא מיקרי כסף, ודעת הבעה"מ מתורץ דסבר כדעת התוס' שם דטעם החילוק הוי משום דבמלוה דידה אין לה הנאה מחודשת ובמלוה דאחרים יש לה הנאה מחודשת ואפי' אם הוי ככסף וכשלו אינה מקודשת במלוה דידה שאין לה הנאה מחודשת.

טו. אבל לענ"ד גם לפי הקצוה"ח דסבר דמחלוקתם הוי גם בסתם מלוה מ"מ אפשר לתרץ גם את קו' הראב"ד דמקשה על הבעה"מ מהא דאין כותבין הרשאה במלוה ואם נחשב כברשותו יכול גם לכתוב ע"ז הרשאה, ונראה לתרץ לפי התוס' (כ"ב דף ע"ז:) בהא דרב פפא היה לו תריסר אלפי זוזי בי חוזאי ואקניניהו לרב שמואל בר אתא ע"ז הרשאה ותוס' מבאר שם דיש גורסים בגמ' "ומסיק" דהיינו דאיירי במלוה ומ"מ

כשהגיע זמן הפרעון ומתחייב להחזירו סובר הבעה"מ דהוי כברשותו ויכול להקדישו. אבל לפ"ז לכאורה קשה מה הקשו הראב"ד והרמב"ן על הבעה"מ הרי פשיטא דבסתם מלוה לא יסבור הבעה"מ דיכול להקדישו ולהקנותו ורק כשמתחייב בפירוש להחזירו סובר דיכול להקדישו, וצ"ל דהרמב"ן הקשה לשיטתו דגם בהתחייבות לא הוי כפרעון ולא יכול לקדש בזה ולפיכך הקשה דגם בהתחייבות הוי כסתם מלוה ופשיטא דלא יכול להקדישו, אבל מ"מ קשה מה הקשה משור תם שהזיק והקדישו ניזק דהרי התם פשיטא דשאני כדמבאר הרמב"ן עצמו דיכול להודות או לסלקו בדמים, אבל דעת הבעה"מ ניהא דסבר כן רק כשמתחייב בפירוש להחזירו.

יד. אמנם בקצוה"ח מבאר בפירושו (בסימן רי"א ס"ק ה') דגם בסתם מלוה פליג הבעה"מ וסובר דהוי כברשותו, ולפ"ז צ"ל דהבעה"מ סבר כדעת ה"איכא דקשיא ליה" (במכות דף ג') דחולקים על הרמב"ן וסוברים דבמלוה הוי התחייבות בה גם בתחילה ולפיכך גם בתחילה הוי שלו וברשותו ויכול להקדישו ולהקנותו, וא"כ לכאורה קשה על הבעה"מ קושיות הראב"ד והרמב"ן, ודוחק לומר דהבעה"מ סובר דהוי כברשותו רק לגבי הקדש להקדישו משום דחזינן דאפי' דאין הקדש חל כשאינו ברשותו מ"מ ע"ז נדר מתחייב משום "ככל היוצא מפיו יעשה" וכן התם בעניים אפי' דיד עניים כהדיוט לגבי אמירה מ"מ ע"ז נדר מתחייב משום "ככל היוצא מפיו יעשה" וכן התם בעניים אפי' דיד עניים כהדיוט לגבי אמירה מ"מ כיון דיש בזה גם כח כנדר משום כח ההקדש והצדקה יחשב גם כשאין הלה מסרב ליתנו כברשותו דהרי כל הפסוק דצריך שיהא ברשותו כתיב לגבי הקדש.

וביותר תמוה דאיכא שיטת הרשב"א והרשב"ם ומובא ברעק"א (סי' רי"א סעיף ז') דסוברים דהא דהוי דבר שאינו ברשותו כדבר שלא בא לעולם הוי רק לגבי הקדש משום דכתיב איש כי יקדיש את ביתו אבל

כשנתחייב וניחא כל קושיות הראב"ד והרמב"ן.

טז. ועכשיו נביא המשך קושית הקצוה"ח על הרמב"ן ומהא גם מוכח דלא ביאר כביאור הדברי יחזקאל במח' דהבעה"מ והרמב"ן דהקצוה"ח בשם ס"ק ג' מקשה על הרמב"ן מהא דהגמ' במס' ב"מ דף ו' איבעיא לה בשנים אוחזין בטלית והקדישה אחד מהם מהו מי אמרינן כיון דאמר מר אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט כמאן דתקפה או דלמא השתא מיהת הא לא תקפה וכתוב איש כי יקדיש את ביתו קדש מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו לאפוקי האי דלא ברשותו, ותוס' מבארים שם דהאיבעיא הוא דאיירי בשתק ולבסוף צווח ומיבעיא ליה אם הוא השתיקה כהודאה וע"י כך אפי' דהשני אוחזו גם את הטלית מ"מ ע"י ההודאה חשיב ברשותו דהוי כפקדון שיש לו ביד אחרים או דלמא דשתק משום דלמה יצווח בשביל דבריו כיון דאין תוקפו ולא הוי משום דמורה ועכ"פ מבאר דמשמע מתוס' דאפי' דהתם הוי לפי טענתו גזילה שגזלו התוקף ממנו מ"מ ע"י ההודאה חשיב ברשותו כיון דאינו מסרב ליתנו, וא"כ מקשה דלדעת הרמב"ן דסבר דבגזילה אפי' דמורה לא חשיב ברשותו וא"כ קשה דמהו הצד בגמ' דמועיל ההקדש הרי אפי' דמורה מ"מ לא חשיב ברשותו כיון דכא לידו בתורת גזל.

והנה בקצוה"ח מתרץ דלדעת הרמב"ן צ"ל דהאיבעיא בגמ' הוי הא גופא אם יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו וזהו צדדי הגמ' אי אמרינן כיון דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט והוה ליה כתקפה ואודי ליה ומהני הקדש אפי' דאינו ברשותו או דהשתא מיהא לא תקפה וא"כ הוי אינו ברשותו ואפי' דאין הלה מסרב ליתנו דילפינן מאיש כי יקדיש את ביתו מה ביתו ברשותו עד דפשיט הש"ס ת"ש ממסותא והמסקנא במסותא הוי ברף ז' דאינו יכול להקדישו מדר' יוחנן דגזל ולא נתייאו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדישו זה לפי שאינו שלו וזה לפי

היה יכול לכתוב הרשאה, ולפ"ז נאמר דהבעה"מ גרס "ומסיק" ולפיכך פליג על הראב"ד וסובר דכן כותבין הרשאה במלוה, ואפי' דתוס' מבאר שם דגם למאי דגרסינן ומסיק הוי רק מתקנת חכמים ולא מדינא מ"מ נאמר דעת בעה"מ הוי דהוי גם מדינא משום דנחשב ברשותו ע"י הא דאינו מסרב ליתנו, אבל הראב"ד לא גרס "ומסיק" ולפיכך סובר דאין כותבין הרשאה במלוה, או דנאמר דכן סבר דגורסים ומסיק אבל דאייתו דלא נחשב ברשותו הוי משום דסבר כתוס' דרק מתקנת חכמים אפשר לכתוב ודאייתו הוי מדינא דאין כותבין אבל מלשונו משמע דסבר דאין כותבין כלל דמקשה על הבעה"מ דהלא אין כותבין הרשאה על המלוה. וגם הא דמקשה מהא דשור תם שהזיק והקדישו ניזק דלר' ישמעאל לא קדיש וכן מהא דאמרינן בפסחים ל"א. דלרבא דבע"ח מכאן ולהבא הוא גובה אם הקדישו המלוה אינו קדוש ומוכיח מזה הרמב"ן דלא חשיב כברשותו דאם חשיב ברשותו יכול להקדישו. גם זה

אפשר לתרץ כנתבאר דהתם שאני דאיירי לגבי החפץ שמשועבד לחוב ולפיכך אינו קדוש משום דהלוה יכול לסלקו בדמיים, וכדמבאר הרמב"ן עצמו דמשום כך אינו קדוש ובשור שהזיק יכול המזיק גם להודות וליפטר, אבל בסתם מלוה אפשר דחשב ברשותו ויכול להקדישו אבל מ"מ הקושיא דמקשה הרמב"ן דאמאי קיימא לן דהלוואה לא מיקניא במתנת בריא במעמד שלשתן ואם חשיב ברשותו יכול לקנות גם באגב דמטבע נקנה, זה צריך עריין עיון.

וא"כ למעשה בעצם דעת הבעה"מ אפשר לומר דסבר כן רק במלוה ונזיקין שהתחייב בפירוש ליתנו, אבל הקצוה"ח מבאר דהוי בכל מלוה ולשיטתו הוי שיטה מחודשת דבכל מלוה איכא דעת הבעה"מ דחשיב ברשותו ויכול להקדישו, ובכל מקום אין משמע כן, וכן קשה הקושיא דאגב ולפיכך נראה דגם דעת הבעה"מ לא הוי רק

וגם הוי בבעלותו של הראשון כיון דהודה לו ולפיכך יכול להקדישו גם לדעת הרמב"ן, וגם לדעת הרמב"ן אפשר לכאר את צדדי האיבעיא כביאור התוס', אבל מ"מ מבאר דמוכח מתוס' דלא סובר כהרמב"ן דאם סבר כהרמב"ן מה מקשה תוס' דבהקדישה בלא תקפה לא יוכל להקדישו דחשיב אינו ברשותו הרי פשיטא דהכא חשיב ברשותו דהרי ליכא קניני גזילה אלא על כרחך דסבר תוס' דחשיב אינו ברשותו גם כשאינו בבעלותו ולפיכך הוי קשה למה חשיב הכא ברשותו, וע"ז תירצו התוס' דהוי גם בבעלותו ע"י דמודה לו, ולכאורה אם נאמר דהרמב"ן גם סבר מטעמא דאינו בבעלותו אלא מוסיף דהוי גם משום קנינים כן ניחא כדעת הרמב"ן. ומוכיחים מכ"ז האחרונים דשיטת הקצות לא הוי כביאור הרברי יחזקאל במחלוקתם דמהא דהקשה דלדעת הרמב"ן לא ניחא הביאור באיבעיא ולא ביאר כדברי יחזקאל מוכח מזה דלא ביאר במחלוקתם כדברי יחזקאל, וניחא לפי הביאור שביארנו דפליגי אם מועיל הא דיכול לתוקפה כדי שיחשב ברשותו או דלרמב"ן אין מועיל תפיסה במלוה, ולפיכך לדעת הרמב"ן אפי' כשאין קניני גזילה והוי בבעלותו מ"מ כיון שאינו במציאות לא נאמר דנחשב ברשותו ולא יועיל הא דיכול לתוקפה. אבל מ"מ נלענ"ד דגם לפי ביאור הקצות"ח במחלוקתם מ"מ אפשר לומר דגם הרמב"ן ביאר את צדדי האיבעיא בגמ' כשיטת התוס' דהכא יורה גם הרמב"ן לבעה"מ דחשיב ע"י ההודאה ברשותו דכיון דמוחזק בטלית אפי' דגם הגזלן מחזיק בחציה השני מ"מ ע"י הודאה אינו מוחזק ואפי' אם נאמר דכן נחשב מוחזק מ"מ הוי חזקה בלא טענה שהרי שותק ולפיכך לא הוי חזקה ויודה גם הרמב"ן דיחשב ע"י דאינו מסרב ליתנו ברשותו כיון שנעשה מוחזק בכל הטלית והגזלן אינו מוחזק.

שאינו ברשותו, וא"כ גם בהקדישה בלא תקפה אפי' דאין הלה מסרב ליתנו חשיב אינו ברשותו ולא חל ההקדש, ומתורץ גם לרמב"ן.

י. וע"ע בדברי יחזקאל סי' נ"ד שמבאר דלפי ביאורו דהבעה"מ והרמב"ן פליגי אם החסרון דאינו ברשותו הוי משום הקניני גזילה או משום דכפועל אינו בבעלותו אפשר לכאר גם לדעת הרמב"ן את האיבעיא כביאור התוס' ולא קשה כלל לדעת הרמב"ן דאפי' דיש להסתפק בדעת הרמב"ן אם סבר דהחסרון דאינו ברשותו הוי רק משום דאיכא קניני גזילה אבל אפי' אם הוי אינו בבעלותו כגון בגזלן דלית ליה קניני גזילה יסבור דהוי ברשותו או דפשיטא דיודה לטעמא דאינו בבעלותו, ומוסיף דהוי גם משום הקנינים, מ"מ פשיטא דהיכא דליכא קניני גזילה וגם הוי בבעלותו פשיטא דיודה גם הרמב"ן דהוי כברשותו וא"כ לפ"ז מבאר דאפשר לכאר את צדדי האיבעיא גם לדעת הרמב"ן כביאור התוס' והכא יחשב ברשותו ע"י ההודאה משום דמבואר בב"ק (דף ע"ט) דבלא קנין לא נעשה גנב לא לחיוב אונסין ולא לקניני גזילה וא"כ ניחא. דהרי הכא מבואר (בב"מ דף ח') דשנים שהגביהו מציאה וכן שותפין שגנבו לא היו קונים לולא טעמא דהמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו דאי לא קנה חבירו נחשב כאינו מגביה כלל את הטלית דחשיב כמו שכולה מונחת ע"ג קרקע דהרי הגבהת חציה לאו שמה הגבהה ורק מטעם המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו קונים שניהם ויחלוקו, ולפ"ז מבאר דאם אחר יתפוס טלית מיד הבעלים שאוחזים בחציה השני לא קנה כלל דהרי הבעלים אין מתכוון להקנות לו וא"כ הוי רק הגבהת חציה ולא הוי הגבהה, וא"כ לפי"ז מבאר דניחא גם הכא לדעת הרמב"ן דהרי ע"י שתיקתו מודה שתקפה מהבעלים שאחזו בה תחילה וא"כ ע"י כך מבורר דלא קנאו השני כלל דהוי גזלן בלא קניני גזילה

שמעון ווגשאל

## תקפו כהן להלכה

טמאים המוציא מחבירו עליו הראיה ותני עלה אסורים בגיזה ובעבודה והא הכא דאמר תקפו כהן אין מוציאין אותו מידו דתני המע"ה וכי לא תקפו אסורין בגיזה ובעבודה, אמר לך רבה קדושת בכור קאמרת לעולם אימא לך תקפו כהן מוציאין אותו מידו ואפילו הכי אסורים בגיזה ובעבודה דקדושה הבאה מאליה שאני, דהגמ' רצתה להביא ראיה לההיא מסותא מהא דאיתא בברייתא שספק בכור נשאר ביד ישראל משום דהמוציא מחבירו עליו הראיה [ועל כן אמרינן שהכהן צריך להביא ראיה לישראל שהוא בכור ובלא זה אינו יכול להוציאו ממנו], אולם אם תקפו הכהן מן ישראל זה נשאר ביד הכהן דהרי אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה, ועכשיו שתקפו הכהן נמצא שעכשיו המוחזק הוא הכהן, ועל כן צריך ישראל להביא ראיה דשלו היא בשביל להוציאה מיד הכהן. והראיה לכאן דהא התם מכיון שאם תקפה הכהן אין מוציאין אותו מידו מ"מ כשזה עדיין ביד ישראל הוא אסור בגיזה ובעבודה אע"פ שעכשיו המוחזק הוא ישראל, וא"כ חזינן שמכיון שכשתקפנה זה יהא שייך לכהן? חל ע"ז קדושה כבר מעתה וא"כ גם כאן במסותא בהקדישה בלא תקפה יועיל ההקדש. וע"ז הפריך רבה, דלא הוי ראיה ואיכא למימר דהקדישה בלא תקפה אין מועיל הקדש, והתם אפילו אם תאמר דתקפו כהן מוציאין אותו מידו משום שרק ישראל קרי מוחזק בזה, וזה שתקפה ממנו הכהן לאו שמה מוחזק בזה, ומ"מ אסורין בגיזה ובעבודה משום שזה קדושה הבאה מאליה וקדושה הבאה מאליה שאני, ועכ"פ? אין ראיה דהקדישה בלא תקפה הוי הקדש.

והגמ' רצתה להביא ראיה לרבה וז"ל הגמ' "אמר ליה רב חנניה לרבה תניא

א. בגמ' במס' ב"מ דף ו. איתא "בעי ר' זירא תקפה אחד בפנינו מהו היכי דמי אי דשתיק אודויי אודי ליה ואי דקא צווח מאי הוה ליה למעבד לא צריכא דשתיק מעיקרא והדר צווח מאי מראשתיק אודויי אודי ליה או דלמא כיון דקא צווח השתא איגלאי מילתא דהאי דשתיק מעיקרא סבר הא קא חזו ליה רבנן" דאיבעיא לה להגמ' בשתק והדר צווח אי הויה הודאה או לא [ובשתק כל הזמן ודאי דהוי הודאה, ובצווח כל הזמן ודאי דלא הויה הודאה, ורק בשתק ולבסוף צווח הויה איבעיא].

והגמ' לא פשטה את איבעיא זו, אולם מוסיפה לשאול בתר הכי "אם תמצי לומר תקפה אחד בפנינו מוציאין אותה מידו הקדישה אינה מקודשת, אם תמצי לומר תקפה אחד בפנינו אין מוציאין אותה מידו הקדישה בלא תקפה מהו כיון דאמר מר אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי כמאן דתקפה דמי או דלמא השתא מיהא הא לא תקפה וכתיב ואיש כי יקדיש את ביתו קדש וגו' מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו", דפשיטא לה לגמ' דאי בתקפה אחד בפנינו מוציאין אותו מידו בלא אלימא הקדש מתקיפה וכשם שבתקפה מוציאין אותה מידו יוציאו זאת מידו אף בהקדישה. אבל לפי הצד דבתקפה אין מוציאין אותה מידו מבעיא לה להגמ' אי הקדש הוי כתקיפה או לא [ועיין בתוס' את צודי האיבעיא].

והגמ' רוצה לפשוט את האיבעיא מההיא מסותא "ת"ש דההיא מסותא דהוה מנצו עלה בי תרי האי אמר דידי הוא והאי אמר דידי הוא קם חד מינייהו אקדשה פרשי מינה רב חנינא ורב אושעיא וכולהו רבנן, וא"ל רב הושעיא לרבה כי אזלת קמיה דרב חסדא לכפרי בעי מיניה כי אתא לסורא א"ל רב המנונא מתני' היא, ספק בכורות אחד בכור אדם ואחד בכור בהמה בין טהורים בין

דמסייע לך הספיקות נכנסין לדיר להתעשר ואי ס"ד תקפו כהן אין מוציאין אותו מידו אמאי נכנסין לדיר להתעשר נמצא זה פוטר ממונו בממונו של כהן, דעל כרחק הא דיכול לעשרו הוי משום שלא חל כלל ההקדש עי"ז שיכול לתוקפו, דאם מכיון שיכול לתוקפו חל ההקדש אזי לא היה יכול לעשרו. משום דאפשר שמפריש שה ששייך לכהן למעשר, והרויח שאינו צריך להפריש שה משלו ופטר את ממונו בממונו של כהן. [הוי ראייה ג"כ למסותא דהקדישה בלא תקפה אין חל ההקדש].

והגמ' מביאה שאבוי הפריך את הראיה "אמר ליה אבוי אי משום הא לא תסייעיה למר הכא במאי עסקינן כגון דלית ליה אלא תשעה והוא דמה נפשך אי בר חיובא הוא שפיר קא מעשר אי לאו בר חיובא הוא תשעה לאו בר עשורי ניהו" פ"י דאבוי ס"ל שאין ראייה לרבה מדמעשרין, משום דאיכא למימר דאיירי שיש שם רק תשעה והספק, דמש"ה, ממ"נ יצא ידי חובת מעשר, ואח"כ הפריך אבוי את דבריו "הדר אמר אבוי לאו מילתא היא דאמרי דספיקא לאו בר עשורי הוא דתנן קפץ אחד מן המנויין לתוכן כולן פטורין ואי ס"ד ספיקא בעי עשורי לעשר ממה נפשך דאי בר חיובא הוא שפיר מעשר ואי לאו בר חיובא הוא נפטר במנין הראוי דאמר רבא מנין הראוי פוטר אלא מאי אית לך למימר עשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק הכא נמי עשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק".

ב. הגמ' בתר הכי (בדף ז.) דנה מה הכוונה ספיקות וז"ל הגמ': מאי ספיקות אילמא ספק בכורות יהיה קדש אמר רחמנא ולא שכבר קדוש אלא ספק פדיון פטר חמור וכדרב נחמן דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבהו ישראל שיש לו עשרה ספק פטרי חמור בתוך ביתו מפריש עליהן עשרה שיין ומעשרן והן שלו. דהגמ' פשטה דאיירי בספק פדיון פטר חמור.

(וביארור הגמ' מבואר בהקהלות יעקב (סימן ח') וז"ל: "הש"ש שמעתתא א' פ"ג

כתב להוכיח כשיטת הרמב"ן ז"ל ורשב"א ז"ל דספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה, מהא דפריך פ"ק דב"מ בהא דתנן הספיקות נכנסין לדיר להתעשר אילמא ספק בכורות יהיה קודש אמר רחמנא ולא שכבר קודם אלא ספק פדיון פטר חמור ע"ש. והשתא אי נימא דספק מותר מן התורה א"כ ספק בכור הזה מותר מן התורה בגיזוה ועבודה כחולין גמור, והיכי הוי "שכבר קדוש", ואע"פ דקיי"ל דעשירי ודאי ולא עשירי ספק הא אפילו ודאי בכור אינו פטור אלא מטעם שכבר קודש ואם הספק אינו קודש מה"ת ויוצא לחולין ליגזו וליעבד א"כ כודאי חולין הוא ואין כאן שכבר קדוש אע"כ מוכח דספיקא אסור מה"ת את"ד הש"ש וע"ש מש"כ לתרץ בזה. ולענ"ד נ"פ דגם אי ספיקא דאורייתא מה"ת לקולא מ"מ אם האמת שהוא בכור פטר רחם, שפיר הוא נקרא שכבר קדוש [אע"פ שלא אסרינן ליה בגיזוה ועבודה] לפי שהחפצא הוא עכ"פ חפצא של קודש אע"פ שהתורה לא חייבה להזהר בספיקות היינו שלא הזהירה תורה בו על גיזוה ועבודה כל זמן שאינו יודע איסורו מ"מ קדושה איכא עליה דקדושתו לא פקעה בכדי משום שזה לא ידע איסור. וראיה לזה מדברי הר"ן ז"ל ספ"ק דקדושין בהא דאמרינן דהלכה היא בערלה של חו"ל דספיקו מותר וכתב הר"ן ז"ל שאין מכאן ראייה דבכל איסורין שליכא הלכה למשה מסיני ספיקו אסור מה"ת [דאל"כ למ"ל הלכה מיוחדת להתיר ספק של ערלת חו"ל] דאפילו את"ל כשיטת הרמב"ם ז"ל דספ"ד א מה"ת לקולא מ"מ זה שיודע שהוא איסור ודאי אסור ליתן למי שאינו יודע וקעבר על לפני עור ואילו הכא בספק ערלה בחו"ל שרי לספוקי להדדי ע"ש, הרי מבואר דאע"פ שספ"ד א לקולא מ"מ זה נקרא "מכשול" והנותן לו קעבר על לפני עור לא תתן מכשול, והיינו לפי שאע"פ שלא הזהר הגברא להזהר מספיקות מ"מ החפצא נקרא חפצא דאיסורא והאוכלו חשיב שנכשל

כהן. (ולפי"ז נחלקו ג"כ אם מתני' דקתני המע"ה דוקא מישראל או ג"כ מהכהן דלתוס' דווקא מישראל דהא תקפו כהן מוציאין מידו, ולרמב"ם אף מכהן, דס"ל דתקפו כהן אין מוציאין מידו).

והרשב"א (בשו"ת תשובה שי"א) מבאר את שי' הרמב"ם באופן אחר דודאי מודה הרמב"ם דאם מעשרין את הספיקות ע"כ דתקפו כהן מוציאין מידו, והא דפסק דתקפו כהן אין מוציאין אותו מידו בכבור קמיירי, דס"ל דכשאוקמי בגמ' מאי ספיקות ספק פטר חמור, נפרך הראיה מבכור, וכיון דאין מעשרין בכור תקפו כהן אין מוציאין והא דפסק דמעשרין גבי פטר חמור ובאמת בפטר חמור תקפו כהן מוציאין מידו. והנפק"מ דפטר חמור הוי ליה חזקת מרא קמא דהא שה זה שלו הוא, ולחמור אין שום קדושה ושייכות לכהן. אבל בכור דאין לו חזקת מרא קמא דבמע"י אמו אין נעשים מוחזק, ומיד כשנולד הוי כבר ספק שהוא שייך לכהן, א"כ מספיקא מונח אצלו, ועל כן תקפו כהן אין מוציאין, והקהילות יעקב (סימן ט.) מקשה דלכאורה אף בכור הוי חזקת מרא קמא, דבמע"י אמו ג"כ מוחזקים כלקמן (דף ק' ע"א) גבי מחליף פרה בחמור מקשה הגמ' ונוקמא אחזקת דמרא קמא, וע"כ משעה שנולד כבר הוי הספק, ומ"מ הקשו דנוקמא אחזקת דמרא קמא וע"כ פי' דיהא מרא קמא מוחזק משעה שהיה במע"י אמו, וראים מכאן דבמע"י אמו ג"כ מוחזקים, ומתרץ דהתם גבי מחליף פרה בחמור דאם לא היה מחליף לא היה כאן ספק נעשה מוחזק במע"י אמו, (וכן הוא בפטר חמור דאם לא היה פודה לא היה ספק מוחזק הוא בה) אבל בכור דבלא שום פעולה שיעשה כשנולד הוא ספק אינו נעשה מוחזק במע"י אמו.

אבל לכאורה צריך ביאור לתוס' (ולכאורה גם להרמב"ם לפי הכסף משנה), דהאיך הביאו ראייה מפטר חמור דמעשרין מספק לבכור דתקפו כהן מוציאין מידו, והא לכאורה כמו שביארנו א"א להביא ראייה

דבכור איסור. [ואח"כ מביא הקה"י ראייה לזה ועוד, עיי"ש, ואכמ"ל].

ג. ובתוס' (בדף ז' בד"ה פוטר ממונו בממון כהן) מפרש וכן הוא מסקנא דאם תקפה כהן מוציאין מידו, והרמב"ם חולק (הלכות בכורות פ"ב הל' ו') ופוסק דתקפו כהן אין מוציאין אותו מידו וז"ל הרי הוא ספק בכור לפיכך יאכל לבעלים, ואם תפסו כהן אין מוציאין מידו, ולגבי מעשר בהמה (בהלכות בכורים פ"ב הל' כ"ג) פוסק דמעשרין את הספיקות. וז"ל הפרישו על ספק פטר חמור הרי הן כחולין לכל דבר ומתעשרין כשאר הבהמה, עכ"ל.

וכבר מקשים על שיטת הרמב"ם דהוא מאוד תמוה, דלכאורה מפורש בגמרא דאם ס"ל דמעשרין את הספיקות ע"כ דתקפו כהן מוציאין מידו. דאם אין מוציאין מידו פוטר ממונו בממון כהן הוא.

והכסף משנה (שם) מבאר דהרמב"ם ס"ל דבמסקנת הגמ' טוברים דכל זמן שהוא אצל הישראל נחשב כשלו ואפילו לעשר יכול, ולפי"ז צ"ל דהא דאמר אביי לאו מילתא היא דאמרי אין כוונתו לומר דע"כ הוי כראיה, אלא כונתו דמשום מה שאוקים אין פירכא דא"א לאוקמי בזה כמו שמבאר דעשירי ודאי אמר רחמנא, אבל ראייה בכל אופן לא הוי וכמו שביארנו דודאי א"ל דתקפו כהן אין מוציאין מידו אבל עכ"פ כל זמן שהוא מונח אצל הישראל כשלו הוא לכל דבר.

ועוד אפשר להוסיף דתוס' והרמב"ם נחלקו בחקירת קונטרס הספיקות מהו המע"ה אם פסק הוא. דשלו הוא עכ"פ כל זמן שהוא מונח אצלו, וע"כ מעשרין את הספיקות. ומ"מ אפשר דתקפו כהן אין מוציאין מידו, וכן סבר הרמב"ם, או אם ספיקא הוא ומספק אמרינן דיהא מונח אצלו עד שיביא אחר ראייה, וכן סבר תוס' ע"כ, ועל כן ס"ל לתוס' דאם מעשרין ע"כ דתקפו כהן מוציאין מידו, דאם אין מוציאין מידו, ע"כ דמונח אצל הישראל מספק ומספק לא היו מעשרין דיכול שפוטר ממונו בממון

כשתקפו כהן בככור, דבככור וודאי תקפו כהן מוציאין מידו והא דקתני הממע"ה גבי ישראל, או בפטר חמור ואפילו גבי כהן, דלא נראה לחלק דאם לא היה מיירי בככור כשתקפו כהן, היה צריך תנא לחלק, ולהיפך שיטת הרמב"ם צ"ב מדוע אין כאן ראייה מפטר חמור לבכור (וע"כ דלהו"א של הגמ' דברייתא דמעשרין מיירי גם גבי בכור, ג"כ סבר הרמב"ם כך כמו שביארתי לעיל, בשם הרשב"א דשיטת הרמב"ם הו"י רק למסקנת הגמ' דמוקמינן ברייתא דמעשרין בפטר חמור), ולכאורה צריך להבין מדוע במסקנא ס"ל דאין ראייה, ולכאורה לביאור הנ"ל אף למסקנת הגמ' הו"י ראייה.

וע"כ צ"ל דאין כוונת הרשב"א סתם דבפטר חמור הו"י חזקת מרא קמא לבעל החמור ובככור לא הו"י חזקת מרא קמא לבעל הבכור ועל כן לא הו"י ראייה לבכור, אלא כונתו דבפטר חמור דהו"י לבעל החמור חזקת מרא קמא נפסק דתפיסתו הו"י תפיסה ומוחזק הוא ומהני חזקתו דאם תקפו כהן מוציאין מידו ומעשרין אותו, אבל בכור דלית ליה חזקת מרא קמא תפיסתו דהשתא ג"כ לאו כלום היא, ובודאי לא נוציאו מידו של ישראל דמשום מה ניתנו לכהן, אבל ודאי אם תקפו כהן לא נוציאו מידו של כהן, ובהו"א של הגמ' ס"ל דע"כ אי ברייתא דמעשרין את הספיקות איירי אף בככור ע"כ תפיסה דהשתא עשהו מוחזק דהא אין כאן חזקה של מרא קמא. אבל במסקנת הגמ', ס"ל דמוקמינן ברייתא בפטר חמור. ע"כ פטר חמור דוקא דהו"י ליה חזקת מרא קמא דמשום זה תפיסתו תפיסה אבל בכור דלית ליה חזקת מרא קמא תפיסתו לאו כלום היא, דאין לו חזקה דנימא תפיסתו תפיסה.

ותוס' שחולק וסובר דהו"י ראייה מפטר חמור לבכור ע"כ צ"ל דס"ל דאף אם אוקמינן בפטר חמור לאו משום חזקת מרא קמא מעשרין דלהיפך סובר דאף בפטר חמור לא הו"י חזקת מרא קמא דיש כבר זיקא לכהן, (דזהו שיטת הראב"ד) ולכאורה משמע מהגמרא כתוס', דהגמרא מבארת

דפטר חמור דוקא מפני שיש לו חזקת מרא קמא, והאחרונים מתרצים דתוס' ס"ל כראב"ד דהרמב"ם והראב"ד (הלכות בכורים פי"ב הל' א') נחלקו אם אין הישראל רוצה לפדות את חמורו דהרמב"ם ס"ל דהו"י מצוה לערפו וז"ל מצות עשה לפדות כל אדם מישראל פטר חמור בשה ואם לא רצה לפדותו מ"ע לעורפו שנאמר וכו' עכ"ל והראב"ד חולק עליו וס"ל דעבירה היא דמפסיד הוא ממונו של כהן וז"ל אבל היא עבירה ומזיק נקרא ומפסיד ממונו של כהן, עכ"ל, וע"כ דס"ל דאף בחמור יש כבר זיקא לכהן וא"כ אף בפטר חמור לא הו"י חזקת מרא קמא, אלא משום שעכשיו מוחזק הוא, וע"כ ראייה הוא לבכור, והרמב"ם כשיטתו דאין בחמור שייכות לכהן והו"י מצות עשה לערפו, וע"כ יש לישראל חזקת מרא קמא, (ולפי"ז אף הרמב"ם יודה לתוס' דמתני' דהמע"ה מישראל דוקא, דאע"ג דבכור אין מוציאין מידו של כהן, מ"מ פטר חמור הא מוציאין מידו של כהן. ולא תני חילוק בין בכור לפטר חמור).

אבל לכאורה צ"ב מדוע נדחקו האחרונים לכאר את תוס' כשיטת הראב"ד שהיא ג"כ שיטה דחוקה כמו שרואים שמקשים עליו דאין לכהן שייכות כלל לחמור, ומדוע לא ביארו דתוס' ס"ל דכיון דעכשיו תפוס בפטר חמור לכן מעשרים, והו"י ראייה לבכור דהא אף בכור תפוס בה עכשיו, ואף אם נימא דבפטר חמור הו"י ליה חזקת מרא קמא ובככור לא הו"י חזקת מרא קמא (דלא כראב"ד), מיושב דנימא דהא דמעשרין את הספיקות כיון דהשתא תפוס בה, וראייה הוא לבכור. דתקפו כהן מוציאין מידו, דהא בככור ג"כ תפיס בה השתא ודומה הוא לפטר חמור.

ולכאורה מוכרח לומר דמשום תפיסה דהשתא מעשרין, א. דדבר שעכשיו הוא תפוס בה האם צ"ל שפעם היה תפוס בה, ב. דאף במתני' דהמע"ה לא משמע דהו"י חילוק בין תקפו כהן לנשאר ביד ישראל בין בכור לפטר חמור, ואע"ג דאפשר דלא איירי

ומעשרין, וע"כ משום תפיסה דהשתא כביאור התוס' או היה צריך לפסוק אף בבכור תקפו כהן מוציאין מידו (כתוס') והיה צריך לחלוק על הרמב"ם אף לגבי תקפו כהן, ומדוע אינו חולק או היה צריך לפסוק ועיין].

ולכאורה מקושיית הקהלות יעקב (בסימן י"א) אפשר להביא ראיה שכן הוא כונת הרשב"א, דחזקת מרא קמא שיש לו, פוסקת על תפיסתו שהיא חזקה, דמקשה (על הגמרא) דמהכא משמע דחזקת מרא קמא עושהו בעלים, א"כ מדוע לגבי שתי אילנות בב"ב אמרינן דמספק מביא ואינו קורא, לא יביא כלל דהא המוכר בעלים הוא דהוי ליה חזקת מרא קמא, ולכאורה צריך להבין מה ראה כאן הקהלות יעקב כאן יותר מבכל מקום דאמרינן בגמרא ונוקמיה אחזקת מרא קמא, ולהפך כאן בגמרא לא הזכיר כלל חזקת מרא קמא, ולפי מה שביארתי בשיטת הרשב"א מובן, דכאן מבואר בגמרא יותר מבכל מקום. דמי שיש לו חזקת מרא קמא נפסק אף לעכשיו ונעשה בעלים, ומי שאין לו חזקת מרא קמא אף עכשיו אין תפסיתו כלום. (ואין זה מבואר בכל מקום) ועכשיו מובן מדוע מקשה מהגמרא דהכא ולא ממקום אחר, ודו"ק היטב.

דבריייתא לא מיירי בבכור דאין מעשרין בכור מספק. דיהיה קודש כתיב ולא שכבר קודש, ולא משום שאין לו חזקת מרא קמא. אך אפשר דאין זה ראיה לתוס' והא דאמרינן בגמרא דמשום הקרא נתמעט בכור דאין מעשרין ולא משום שאין לו חזקת מרא קמא, דע"כ אף לפי הרמב"ם צ"ל דמשום שנתמעט בכור מקרא דאי לאו משום דכתיב יהיה קדש ממעטינן בכור לא הוי מוקמינן בפטר חמור. וממעטינן בכור מסברא דאי משום סברא דבכור לא הוי חזקת מרא קמא אוקמינן בפטר חמור, הוי לתנא לפרש בהדיה דמיירי בפטר חמור, ומדלא פירש ע"כ דמקרא ממעטינן בכור.

אבל השתא צ"כ לתוס'. דמדוע משום תפיסה בלבד יהא מוחזק. ועוד דמשום תפיסה זו תקפו כהן מוציאין מידו. ואולי א"ל דתוס' כשיטתו (דף ב' ע"א) בר"ה ויחלוקו דמבאר דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דיריה הוא. וע"כ אף הכא נתקבל דשלו הוא. [א. אבל לכאורה אין זה נכון. דהתם אין דררא דממונא פיי ספק בלא טענותיהם, וע"כ א"ל דאנן סהדי אבל הכא הא הוי דררא דממונא משום מה נקבע דשלו הוא (וצ"ב), ב. ועל שיטת הראב"ד גבי תקפו כהן צ"ב דאם הראב"ד ס"ל דהוי זיקא לכהן,

★ ★ ★



# בירורי הלכה

הרב יהושע אשכנזי

## בדין בשר ויין במ' ימים מר"ח אב, כשנמשכה סעודה ג'. ובגדר יחיד שנמשך אחר הציבור

בס"ד ערש"ק חזון פרשת דברים, ג' מנ"א תשס"ב פיעה"ק ירושת"ו

בין המצרים יזרח אור לישרים ה"ה מע"כ ידידינו הגאון המפורסם חובר חיבורים מחוכמים, מזכה את הרבים כש"ת רבי יהושע ישעיה נויבירט שליט"א, בעמח"ס שמירת שבת כהלכתה, אחרשה"ט בכבוד הראוי.

הנני בזה ע"ד מש"כ מעכ"ת שליט"א בספרו החשוב שש"כ ח"ב בנוגע הלכה למעשה, כעת לשבת הקרובה שבת-חזון.

וז"ל בפרק נ"ט סי"ט: המאריך בסעודה שלישית בשבת שבתוך תשעת הימים שמר"ח אב ואילך וסעודתו נמשכה עד שהחשיך היום, אם הציבור כבר התפללו תפילת ערבית של מוצאי שבת, הרי מכיון שחובה היא להשתתף עם הציבור בצער החורבן-לא יאכל עוד בשר ולא ישתה עוד יין. (ועל זה ציין בהערה עד: סי' תקנ"א במ"ב ס"ק נ"ו ובשעה"צ ס"ק נ"ז.) ואולם יש מן האחרונים החולקים-ולדעתם כיון שהוא עצמו טרם התפלל תפילת ערבית וגם לא הבריד על הכוס, והוא מזכיר בברכת-המזון מעין המאורע, גם מותר לו לאכול בשר ולשתות יין (וע"ז ציין בהערה עה: שם במ"ב ס"ק נ"ו), עכ"ל. - הרי למד מע"כ שליט"א דהמ"ב מיירי ש'סעודתו נמשכה עד שהחשיך היום', ובכה"ג נחלקו שני הדיעות הנ"ל באם היחיד נגרר אחר הציבור שהתפללו כבר ערבית. ומזה - עפ"י דברי מע"כ - מובן מאליו, דאם הציבור עדיין לא התפללו ערבית או שיש בעיר כמה בתי כנסיות ואין לו להיחיד מנין קבוע היכן שהוא מתפלל-דבכה"ג אינו נמשך אחרי ציבור (וכמש"כ מג"א בסי' רס"ג ס"ק כ"ד ושעה"צ סי' תקנ"א ס"ק נ"ו), מותר לו לדעת כולם לאכול בשר ולשתות יין בתוך סעודתו השלישית הגם שכבר נחשכה הלילה. - ולענ"ד דברי הדור"ג שליט"א בזה לכאורה צ"ע כאשר אבאר בעזהשי"ת, ואשמח לשמוע חו"ד עלה.

א

מ"ב מדבר באם מותר בשר ויין כשעדיין לא נחשכה-והתפללו ערבית

א) הנה לפני שנבוא למקור דברי המ"ב הנ"ל, ה"ה מג"א ואליה רבה ודרך החיים-ובהסבר דבריהם, נעתיק לשון המ"ב שממנו שאב מעכ"ת את דבריו הנ"ל. וז"ל המ"ב בסי' תקנ"א ס"ק נ"ו: ומיד שהתפללו הקהל ערבית במוצ"ש אע"פ שהיחיד לא התפלל עדיין והוא בתוך סעודתו אסור בבשר ויין, וה"ה בראש-חודש לדין (מג"א). אבל שאר אחרונים

(בשעה"צ ס"ק נ"ח ציין שהוא: א"ר ודה"ח) כתבו דבמוצ"ש אם הוא לא התפלל עדיין מותר בבשר ויין דכיון שאומרים 'רצה' בברכת המזון שיין אצלו שבת, עכ"ל מ"ב.

הרי לא הזכיר המ"ב דמיירי שהקהל התפללו ערבית בזמן שכבר נחשכה הלילה. ואדרבה מדברי שעה"צ שם ס"ק נ"ז כשמביא את דברי פמ"ג החולק על המג"א מוכח להדיא שמיירי שהציבור התפללו כשעדיין לא נחשכה הלילה. דו"ל שעה"צ: ועי' בפמ"ג שהביא מיו"ד סי' שע"ה משי"ך וט"ז שם דלא ס"ל כן כיון שבעצם יום הוא והוא לא התפלל עדיין, עכ"ל שעה"צ. (ולשון הפמ"ג בסי' תקנ"א א"א סקכ"ו הוא: עי' מג"א אם הציבור התפלל ערבית במוצ"ש אע"פ שיחיד לא התפלל אסור בסעודה שלישית תו לאכול בשר, וה"ה מר"ח לדין. ועי' יו"ד שע"ה בשי"ך י"ד וט"ז ד' משמע דוקא כשהוא התפלל ערבית דהוי תרי קולי דסתר אהרדי, ועי' א"ר אות כ"ו מיקל כה"ג, עכ"ל פמ"ג. וע"ע להלן אות יב.) הרי כ' שעה"צ 'כיון שבעצם יום הוא, ומוכח כנ"ל. - ונראה פשוט דלפי"ז לא נחית המ"ב לדבר כלל מאופן שאדם עדיין באמצע סעודתו כשכבר נחשכה. אלא בס"ה מביא את מחלוקת האחרונים באם נגרר היחיד אחרי הציבור לענין אכילת בשר ושתיית יין בתשעת הימים שמר"ח עד ת"ב, ודו"ק. (ובדבר הסברא שהביא המ"ב בשם האחרונים שאמירת רצה בברהמ"ז משנה את הדין, עי' להלן באות יד.) - ולענין השאלה מה הדין אם כבר נחשכה הלילה במוצ"ש - האם מותר בשר ויין כשעדיין באמצע סעודתו - הוא נידון בפני עצמו, ואין ללמדו כלל מנידון המ"ב.

## ב

### ממנ"א וראיותיו מוכח דמיירי שעדיין יום הוא

(ב) כעת נעיין בדברי המג"א - שהוא מקור הדברים לכל הדין הנ"ל שיחיד נגרר אחרי ציבור לענין בשר ויין בסעודה שלישית. וז"ל מג"א בסי' תקנ"א ס"ק כ"ו: נ"ל דמיד שהתפללו הקהל ערבית במוצ"ש אע"פ שהיחיד לא התפלל עדיין אסור בבשר ויין וה"ה בר"ח לדין. ועמ"ש סי' רס"ג ורצ"א ס"ב ובטור סי' קי"ז וכיו"ד סוסי' שע"ה. ויש נמנעין אחר שקיעת החמה, עכ"ל מג"א. (מש"כ המג"א בסוף דבריו הוא ענין בפני עצמו. ועי' להלן בסוף אות יח בשם הפמ"ג.) - ואעיר, דהגם שבדברי מג"א לא כתב לפרש דמיירי שהיחיד נמצא בתוך סעודתו, אולם במ"ב ס"ק נ"ו הנ"ל מסביר דמיירי בכה"ג, וכלומר דאפי' נמצא באמצע סעודה שלישית אעפ"כ אם הציבור כבר התפללו ערבית אסור לו לאכול בשר ולשתות יין, ודו"ק. הנה עכ"פ רואים דגם בדברי המג"א לא כתב שמיירי שכבר נחשכה הלילה.

(ג) ונראה דאדרבה מראיותיו של המג"א מוכח שמיירי שעדיין יום הוא. וכזה יובן ד' שעה"צ (הנ"ל באות א') שמוכח מדבריו שהבין בגוף דברי המג"א שהוא מדבר כשעדיין יום. - דהנה הראיה הנ"ל שהביא המג"א לדבריו מהל' שבת סי' רס"ג, מסביר הלבושי שרד כאן דר"ל לסי' רס"ג סעי' י' שכ' המחבר 'שכיון שאומר החזן ברכו הכל פורשין ממלאכתן'. ובמחה"ש כאן כ' דכוונת המג"א לסי' רס"ג ס"ב שכ' המחבר 'אם רוב הקהל קיבלו עליהם שבת המיעוט נמשכין אחריהם בעל כרחם', עכ"ל. ובאמת דהיינו הך-ושניהם הלבושי"ר והמחה"ש נתכוונו לדבר אחד דר"ל דמשם ומשם ראה דהיחיד נמשך אחרי הציבור שקיבלו עליהם שבת, ודו"ק.

ועל כרחק צריך לפרש דשם מיירי דעדיין יום הוא, ומצד עצם הזמן הי' מותר להיחיד לעשות מלאכתו, וקמ"ל דמכיון שכבר קיבלו הציבור עליהם את השבת - הרי היחיד נגרר אחריהם מכיון דהציבור עשאוהו ללילה (דהרי אם כבר נחשכה הלילה - בודאי אסור היחיד במלאכה אפי' שהקהל לא התפללו). וא"כ י"ל דה"ה מיירי כאן לענין סעודה שלישית באותו

מציאות כמו שם- דהיינו שיחיד נמצא בתוך סעודתו כשעדיין יום הוא (ומצד עצם הזמן הי' מותר להיחיד בשר ויין) ואז התפללו הציבור ערבית ועשאוהו ללילה, דהרין הוא דמכיון שלהם נאסר בשר ויין הגם שבמציאות עדיין יום הוא ה"ה נאסר כן להיחיד. (ובהסבר הדבר ע"ע בהמשך דברינו באותיות ט' י' דאפשר לפרשו בתרי אנפין, או דהיחיד נגרר אחר הגברא של הציבור, או דהציבור כאילו משנים את החפצא.)

ד) הנה ראיית מג"א (בסי' תקנ"א ס"ק כ"ו הנ"ל- לדבריו שיחיד נגרר אחרי הציבור) מסי' רצ"א ס"ב- מפרשים לבושי שרד ומחה"ש דהוא מדברי המג"א בסי' רצ"א סק"ד שמביא את דברי מהרי"ל בזה"ל אם יצאו הקהל מביהכנ"ס אפי' הוא (היחיד) לא התפלל אסור לסעוד עד אחר ערבית עיי"ש. (ומקשה המג"א) וצ"ע וכי בשביל זה תדחה סעודה ג', עכ"ל מג"א. ומפרש לבושי"ר בסי' תקנ"א דמהרי"ל ר"ל דאם הקהל התפללו 'ערבית' אסור היחיד לאכול סעודה ג' אע"פ שהוא לא התפלל עכ"ד. הרי מוכח דדברי מהרי"ל מיירי כשהוא עדיין יום, דהרי אם לא כן וכבר נחשכה- הרי גם בלי תפלת הציבור אסור לו להיחיד לאכול סעודה ג'.

ולפי"ז נבין קושיית המג"א הנ"ל שכו' וצ"ע וכי בשביל זה תדחה סעודה ג' עכ"ל, ור"ל מכיון דעדיין יום הוא וביכלתו עדיין לקיים מצות סעודת שבת (שלי"א הוא מה"ת ולי"א הוא מדרבנן-וכנודע) ככה"ג לא אמרינן שיחיד נגרר אחרי הציבור לקולא, ודוק"ן.

ומכאן, דהמג"א בסי' תקנ"א הנ"ל דמביא ראי' לשיטתו שיחיד נגרר אחר הציבור לענין בשר ויין הנ"ל, י"ל דמיירי באותו מציאות שעדיין יום הוא. ואי לאו שהי' הציבור עושהו ללילה הי' מותר בבשר ויין. (ופשוט שהגם שהמג"א בסי' רצ"א חולק על המהרי"ל בענין הנ"ל, אולם מודה הוא שהיכן שהגרירה הוא רק לחומרא- ככה"ג נמשך הוא. ולכן שפיר מביא המג"א בסי' תקנ"א ראי' מדברי המהרי"ל.)

וכדרך אגב אעיר, דדברי מג"א בסי' רצ"א סק"ד הנ"ל קאי ע"ד רמ"א שם שכו' שי"א שאין לאכול סעודה שלישית בין מנחה לערבית ראולי יבוא גם לשתות, דבר שאסור לעשותו אז (משום דהרשעים חוזרין לגיהנם ושותין ממי הנהרות) עיי"ש. ולדברי הלבושי"ר הנ"ל שמפ' את דברי מהרי"ל דר"ל דהקהל התפללו 'ערבית'- צ"ע דא"כ מה הקשר בין דברי מהרי"ל לדברי הרמ"א, עיי"ב. ולהדיא משמע בדברי מהרי"ל גופא (מהרי"ל מנהגים-ה' שבת סי' יא) שמדבר באופן שהקהל התפללו 'מנחה' עיי"ש. ובוזה נבין את דברי ליקוטי חבר בן חיים (להגאון רבי פייביל פלוט צ"ל תלמיד החת"ס זי"ע) שמקשה על הצ"ע הנ"ל של המג"א (שמקשה על המהרי"ל) בזה"ל צ"ע למה לא, כיון דלר"ת יש סכנה בדבר משום שהנשמות חוזרות, ולמעלה בטר ציבור אולא עכ"ל. (נדפס בשו"ע הדרת קודש ע"ד מג"א בסי' רצ"א.) משמע שר"ל דמיירי אחר תפלת מנחה ומטעם הסכנה המוכח ברמ"א.

ה) גם בדברי המחבר והאחרונים בהל' אבילות כיו"ד סי' שע"ה סי"א- שהוא אחד הראיות של המג"א בסי' תקנ"א הנ"ל- מיירי שהציבור התפללו ערבית מבעו"י, דהמחבר כ' מי שהתפלל ערבית ועדיין הוא יום ושמע שמת לו מת י"א שאותו יום אינו עולה למנין שבעה ומונה מיום המחרת. ועיי"ש בנו"כ שנחלקו האחרונים באם האכל לא התפלל והציבור כן התפללו אי נגרר אחריהם לענין זה עיי"ש. ומזה מביא המג"א ראי' לענין נידו"ד הנ"ל- א"כ י"ל דמיירי באותו גוונא ומציאות וכהסבר הנ"ל.

ודאתאן לכל זה, שכו' להדיא בשעה"צ שהתפללו הציבור ערבית כשעדיין מבעו"י - וכן נראה מדברי המג"א וראיותיו, א"כ פשוט שאין להביא ראייה מדבריהם להקל ולהתיר לאכול בשר ולשתות יין אם נמשך סעודתו לתוך הלילה. - ואין להקשות על השעה"צ דהאיך מותר להתפלל ערבית מבעו"י; דעי' בשו"ע סי' רצ"ג ס"ג ובנו"כ דבשעת הדחק מותר להתפלל של מוצ"ש בשבת אחרי פלג המנחה.

ג

מנידון ר"ח נראה שהתפללו הציבור ערבית מבעו"י

ו) עוד נראה להביא רא"י לדברינו- שדברי המג"א כאן מיירי באופן שהתפללו הקהל ערבית בזמן שהוא עדיין מבעו"י; והוא מדכ' המג"א בס"ק כ"ו הנ"ל "וה"ה בר"ח לדידן" (ע"י כל לשונו לעיל באות ב'), וכלומר דלדידן דנוהגים שלא לאכול בשר ויין כבר מר"ח אב- הדין כן גם בר"ח שאם היחיד התחיל סעודתו בערב ר"ח לפנות ערב ואח"כ מתפלל הציבור תפלת ערבית של ר"ח אסור כבר גם להיחיד לאכול בשר ולשתות יין דהרי הוא נגזר אחריהם, עיי"ב. -ומשמע מדברי המג"א דאי לאו הציבור הי' מותר לו להיחיד לאכול או בשר ויין, עיי"ב. א"כ מוכח מזה דעל כרחך מיירי דעדיין יום הוא. דהרי אם כבר נחשכה הלילה- פשוט הוא ביותר דאסור לו בשר ויין הגם שהתחיל סעודתו מבעו"י (דבשלמא בשבת הי' אולי אפשר לומר דיש צד דמטעם תוספת שבת ומטעם שעדיין צ"ל 'רצה' בברהמ"ז מותר לו בשר ויין גם כשתחשך [וע"ע בדברינו להלן אותיות יד ויח- בענין זה]. אבל בער"ח אין כזה סברא כלל, דאטו יש תוספת על ערב ר"ח, הא תימא !?). - וא"כ מדהציור של ר"ח מיירי שעדיין מבעו"י, א"כ ה"ה הציור שמביא המג"א לענין שבת- מיירי בכה"ג. ודוחק לומר, דלא מיירי באותו אופן (והמג"א רק כותב דכל אחד-שבת וער"ח-כגוונא דילי, נגזר היחיד אחרי הציבור), ודו"ק. (וע"ע להלן באות יד דעל כרחך מוכרח מדברי האחרונים דמוצ"ש ור"ח איירו באותו אופן).

ז) ובהיותי בזה לא מובן מש"כ הדר"ג שליט"א דבריו שהעתקנו לעיל בתחילת דברינו. וגם לא הבנתי מש"כ מע"כ בפרק נ"ט בהערה עה "ומשמע במ"ב ס"ק ס"ט ושעה"צ ס"ק ע"ה- דכן הוא העיקר" עכ"ל (ר"ל היינו כדעת א"ר ודה"ח הנ"ל באות א'). ושם במ"ב ושעה"צ כתב דמותר לשתות כוס ברהמ"ז של שבת גם אם כבר חשיכה ע"כ (ובדברי המ"ב והשעה"צ ע"ע מש"כ להלן אות ט"ו). ולכל הוכחות הנ"ל- אין לה כל קשר עם דברי המ"ב בס"ק נ"ו (המביא שיטת א"ר ודה"ח) שמייירי מבעו"י. ומה עוד שי"ל שהשעה"צ בס"ק ע"ה לא מיירי כלל כשהציבור כבר התפללו ערבית ודו"ק. ובזה גם לא מובן מש"כ מע"כ בהערה ע: והמ"ב מדבר לפי הדעה השניה דלעיל במ"ב ס"ק נ"ו עכ"ל, דלהנ"ל אין לה כל קשר כלל.

ד

הא דיחיד נמשך אחר הציבור אפשר להגדירו דתלוי בהגברא או בהחפצא, והנפק"מ להלכה

ח) ודאתאן לכל זה (שהמג"א-והמ"ב שמביא את דבריו-מדברים באופן שעדיין יום הוא, וכונתם דאם הציבור התפללו או ערבית-הרי היחיד שאוכל כעת סעודה שלישית נמשך אחריהם ואסור בבשר ויין הגם שבעצם יום הוא [ע"י כל הנ"ל, ובאות א' שהבאנו דברי שעה"צ בס"י תקנ"א ס"ק נ"ז]), הרי אפשר לכאורה לדייק מדברי המג"א והמ"ב דמוכרח מדבריהם דכשממשיך-היחיד או הציבור-את סעודה שלישית לתוך הלילה במוצ"ש (והציבור עדיין לא התפללו ערבית, או אפי' כן התפללו אלא שהיחיד לא נמשך אחריהם וכגון שבעיר יש הרבה בתי כנסיות ואין להיחיד מנין קבוע- ע"י מג"א ס"י רס"ג ס"ק כ"ד ושעה"צ ס"י תקנ"א ס"ק נ"ו וכפה"ח ס"ק קכ"ב) שיהא אסור לאכול בשר ולשתות יין כשכבר נחשכה הלילה. דהרי אם לא נימא כן אלא נאמר שבכה"ג מותר בשר ויין כשתחשך, א"כ האיך כ' המג"א והמ"ב דאם היחיד נמצא באמצע סעודתו כשעדיין יום הוא והתפללו או הציבור

ערבית ועשאוהו ללילה דאסור בבשר ויין (עכ"ד), הרי דיו לבא מן הדין להיות כנידון-דהרי אם הדין דכשנחשכה הלילה ממש במציאות מותר באמצע סעודתו בבשר ויין, א"כ ה"ה וק"ו בתפילת ציבור שרק עשאוהו כלילה היא מותר להיחיד בבשר ויין באמצע סעודתו, ודו"ק. אלא מזה לכאורה מוכח דאם נחשכה הלילה במציאות הדין שאסור, וע"ז מחדש המג"א דאפי' לא נחשכה אלא שהתפללו הקהל ערבית עשאוהו ללילה לענין שיהא היחיד אסור בבשר ויין- הגם שעדיין במציאות יום הוא, ודו"ק.

ט) אמנם מה שביארנו והוכחנו מדברי מג"א כנ"ל, י"ל דיהא זה תלוי האיך נלמד גדר הדין שיחיד נמשך אחרי הציבור שהתפללו ערבית. דהנה נראה דאפשר לפרשו בתרי אנפין ובב' הבנות וצדדים (ולהלן נבאר דתלוי בלשונות הראשונים). א' דהציבור בהתפללם תפלת ערבית ביום עושים אותו לדין לילה, וכלומר כאילו שמשנים את "החפצא" של הזמן, שהגם שבמציאות עדיין יום הוא אעפ"כ דין הזמן הוי כאילו כבר לילה עיי"ב. ולכן גם להיחיד כאילו נשתנה 'החפצא' וצריך לדון לעצמו כאילו כבר נחשכה הלילה, ודו"ק. ולפי צד זה מובן שפיר מה שביארנו לעיל דיהא מוכח מדברי המג"א- דאם נחשכה במציאות אסור בבשר ויין, עיי"ב.

י) ולעומת זה אפ"ל פשט אחר בגדר הטעם שיחיד נגרר אחרי ציבור, והוא שנמשך אחרי "הגברא" של הציבור- וכלומר שדין היחיד כמו דין הציבור- ובמה ש'הם' אסורים גם הוא אסור עיי"ב. ואם נימא כן, י"ל דאולי המג"א ס"ל דבאופן שיחיד נמצא בסעודתו השלישית ונמשכה לתוך הלילה (ובאופן שלא התפללו הציבור ערבית) אולי באמת מותר לו בשר ויין (משום שהוא סעודת מצוה וכדו' [ע"י להלן]); אולם אעפ"כ אם התפללו הציבור ערבית (אפי' ביום) אסור לו בשר ויין, דכמו שהגברא של הציבור אסורים בבשר ויין (מכיון שהתפללו ערבית [ושלא באמצע סעודתם]) - ה"ה להיחיד, ודו"ק.

## ה

### חקירה הנ"ל תלוי בדברי ראשונים ואחרונים

יא) ונראה דחקירה הנ"ל האיך לפרש גדר הדין שיחיד נגרר אחרי הציבור תלוי בדברי הראשונים. דהנה במדרכי במס' שבת סוף פרק במה מדליקין (סי' רצ"ז) כ' בזה"ל והיכא שרוב הקהל קיבלו עליהם שבת- המיעוט על כרחם נמשכין אחריהם ואסורין במלאכה עכ"ל, והעתיק דבריו בב"י סי' רס"ג וכן פוסק המחבר שם בסעי' י"ב. ומהלשון 'נמשכין אחריהם' מבואר שר"ל שהיחיד נמשך אחרי הגברא של הציבור, וכמו ש'הם' אסורין במלאכה ה"ה שהיחיד 'נמשך אחריהם'. אולם בתרה"ד סי' רמ"ח כ'- ומובא ברמ"א יו"ד סי' קצ"ו ס"א- דאם התפללו הקהל ערבית ועדיין היום גדול אין האשה יכולה להפסיק או בטרהה דמכיון דהקהל "עשו אותו מקצת היום לילה לענין תפלה שוב אין לעשותו יום לענין הפסק בטהרה" עכ"ד. והיינו דענין תפלת ציבור כאילו משנה את החפצא מיום ללילה, ודו"ק.

יב) וע"ע בפמ"ג סי' תקנ"א א"א ס"ק כ"ו שמקשה על המג"א שם (הנ"ל) שס"ל שבסעודה שלישית נגרר היחיד אחרי הציבור לענין אבילות של תשעת הימים, ועי' כ' הפמ"ג בזה"ל ועי' יו"ד שע"ה בש"ך יו"ד וט"ז ד' משמע דוקא כשהוא התפלל ערבית דהוה תרי קולי דסתרי אהדדי עכ"ל (ומובא דבריו בשעה"צ שם ס"ק נ"ז, והבאתי דבריו לעיל באות א'). ור"ל דלענין שבעת ימי אבילות אין היחיד נמשך אחרי הציבור להתחיל למנות ימי השבעה רק ממחר (עמ"ש"כ מזה לעיל באות ה'), ע"כ. ומתרח' שעה"צ בס"ק נ"ז את דברי המג"א, וכ' בזה"ל ולפי מה שכתב הפתחי תשובה לתרץ קושי' החי"א אפשר לחלק גם בזה, משום דחייב אדם לצער עצמו עם הציבור, עכ"ל שעה"צ. וכלומר דמחלק בין שבעה ימי

אבילות דיחיד, לבין אבילות דציבור של תשעת הימים דאז כן היחיד נגרר אחרי הציבור "משום דחייב אדם לצער עצמו עם הציבור" עכ"ד. (והוא כעין שמתרץ הפתחי תשובה את קושיית החי"א בכלל קל"ג סט"ז על המג"א הנ"ל, שמקשה דהא בהל' תפילין בסי' ל' סק"ז כ' המג"א גופא דאם רק הציבור התפללו ערבית מבעו"י מותר להיחיד שעדיין לא התפלל להניח תפילין דהא איסור תפילין בלילה אינו אלא מדרבנן ע"כ; וא"כ למה לענין בשר ויין בסעודה שלישית כ' מג"א דהיחיד נגרר אחר הציבור. ומתרץ פ"ת דהכא שאני דחייב אדם לצער עצמו עם הציבור, ע"כ.) - הרי רואים מדברי פ"ת ושה"צ דלמדו דענין גרירת היחיד אחרי הציבור הוא מחמת 'הגברא', וכמשנ"ת לעיל.

יג) ובאמת י"ל דהצדדים הנ"ל - שניהם אמת. והיינו דמצד אחד אומרים דהציבור משנה את 'החפצא' - וע"י תפלת ערבית שלהם מבעו"י - כאילו עושים את הזמן שהוא ללילה, וצריך היחיד להחמיר בכל דבר שלילה הוא חומרתו. (ומה"ט לענין אבילות לי"א צריך להחמיר להתחיל למנות ממחר, עיי"ש ביו"ד סי' שע"ה סי"א ובנו"כ; והגם שלא שייך לומר שהיחיד נגרר אחרי 'הגברא' של הציבור - דהרי אין הם באבילות, עיי"ב. - וכמו"כ לענין הפסק טהרה כ' בתרה"ד ונפסק ברמ"א ביו"ד סי' קצ"ו ס"א דאם התפללו הקהל ערבית אין האשה יכולה להפסיק בטהרה ע"כ; והגם דדבר זה שייך רק אם נלך אחר 'החפצא' הנ"ל, ודו"ק.)

ומצד שני י"ל דהגם שלא משנים את החפצא (וכגון לי"א לענין אבילות דיחיד או לענין דין דרבנן - וכמש"כ מג"א בסי' ל' הנ"ל), אעפ"כ יש ולפעמים דצריך היחיד לילך אחר 'הגברא' של הציבור (אם הוא אבילות שלהם) ולהחמיר כמותם (וכנ"ל בפ"ת אליבא דדעת מג"א).

ולפי"ז באנו למסקנא שאין ראי' מוכרחת מדברי מג"א לאסור בשר ויין אם נחשכה (הנ"ל באות ח'), די"ל דהא דאסור המג"א בתפלת הציבור היינו מחמת דגריר אחר 'הגברא' וכנ"ל באות י'. (אולם ברור דאין שום ראי' ממג"א ומ"ב שמותר בשר ויין כשנחשכה הלילה כאמצע סעודתו השלישית, וכנ"ל באותיות א-ו באריכות.)

י

בדברי א"ר ודה"ח שיחיד לא נגרר אחר הציבור לענין בשר ויין

יד) הנה המ"ב בס"ק נ"ו (הנ"ל באות א') מביא את דברי האחרונים החולקים על המג"א הנ"ל שס"ל שיחיד נגרר אחרי הציבור לענין איסור בשר ויין בתשעת הימים, אולם הם חולקים ע"ז. וכ' המ"ב בזה"ל אבל שארי אחרונים כתבו דבמוצ"ש אם הוא לא התפלל עדיין מותר בבשר ויין דכיון שאומרים רצה בברה"מז שייך אצלו שבת עכ"ל. ומציין בשעה"צ דאחרונים אלו הם דרך החיים ואליה רבה. (וע"ע לעיל באות א' בשם פמ"ג.)

המעין בדברי דה"ח וא"ר יראה דגם מדבריהם מוכח דאיירי שהתפללו הציבור ערבית כשעדיין מבעו"י. דהנה ז"ל דה"ח בהל' בין המצרים (סעי' ט'), אסור לאכול בשר ולשתות יין מר"ח עד אחר ת"ב. ואם התפללו הקהל ערבית ערב ר"ח אב אף שהיחיד לא התפלל עדיין אסור בבשר ויין. אבל במוצ"ש אף שהתפללו הקהל ערבית אם היחיד לא התפלל עדיין מותר בבשר ויין, עכ"ל דה"ח. הרי כ' דה"ח להדיא לענין ר"ח-שהתפללו הקהל ערבית בערב ר"ח כשעדיין יום הוא. (ומובן הדבר, דהרי אם כבר נחשכה הלילה - אז היחיד בין כך אסור בבשר ויין - אפי' שלא התפללו ערבית. וע"ע מש"כ לעיל באות ו'). - ובזה מחלק בין ר"ח למוצ"ש דבמוצ"ש אינו נמשך אחר הציבור ע"כ. ועל כרחק כוונתו לאותו הזמן שמירי בה מקודם לענין ר"ח - דהרי עיקר כוונתו לחלק בין דין ר"ח לדין מוצ"ש. והיינו שאם התפללו הקהל ערבית של מוצ"ש מבעו"י אין היחיד נגרר אחריהם.

גם מדברי א"ר משמע כנ"ל. דהנה ז"ל בסי' תקנ"א ס"ק כ"ג, כתב מג"א מיד אחר שהתפללו הקהל ערבית במוצ"ש אף שהיחיד לא התפלל עדיין אסור בבשר ויין ע"כ. ואין דעתי להחמיר בזה כיון שאינה אלא מנהגא - ואומרים רצה בברהמ"ז שייך עוד לשבת. ונראה דמותר לברך ברהמ"ז על היין, עכ"ל א"ר. - הנה עיקר כוונתו לחלוק על שיטת המג"א הנ"ל. ועפ"י מה שהוכחנו לעיל באריכות דהמג"א מיירי שהתפללו מבעו"י, וכן הבין בדבריו השעה"צ וכמש"כ להדיא; הרי נמצא שבאופן כזה ובכה"ג הוא שחולק א"ר, מצד הסברא שיאמרו רצה בברהמ"ז. וכלומר דסברא זו מהני לענין שיחיד לא יהא נגרר אחר הציבור. ואין לומר דנילף מזה דכמו דמהני סברת 'אמירת רצה' לענין שאין היחיד נגרר אחר הציבור, ה"ה נימא דיהני סברא זו לענין דאם נתארכה סעודה שלישית עד 'חשיכה' דיהא מותר בבשר ויין-מכיון שיאמר רצה בברהמ"ז; דהא שפיר יש לחלק ולומר דאולי לענין להמשיך את 'הזמן' של יום השבת לא מהני אמירת רצה שנימא שבגלל זה שייך 'זמן' זה עוד לשבת, ודו"ק. (ואגב, אעיר שגם מא"ר משמע כדה"ח הנ"ל, שלענין ר"ח מודה להמג"א שהיחיד נגרר אחרי הציבור, דהא ברי"ח לא שייך הסברא- כמו בשבת שאומרים רצה, עיי"כ. - בענין מש"כ א"ר בסוף דבריו הנ"ל, עי' להלן באות טז.)

1

### חילוק בין היתר שתיית כוס ברהמ"ז, ליין בתוך הסעודה

טו) לכאורה אפשר להביא רא"י דמותר בשר ויין בתוך סעודה שלישית גם אחרי שנחשכה, מדברי שעה"צ בסי' תקנ"א ס"ק ע"ה. דהנה כ' באליהו זוטא (מבעל א"ר) בפירושו על הלבוש סי' תקנ"א ס"ק י"ב (על הא דכתבו הרמ"א בסעי' י' והלבוש שם שאין לשחות יין מכוס ברהמ"ז) בזה"ל ופשוט דכל דין דיין ברכת המזון מיירי בחול, דבשבת בשלש סעודות ודאי מותר, עכ"ל א"ז. ומכאיו מ"ב בס"ק ס"ט בזה"ל פשוט דכל זה מיירי בברהמ"ז דחול אבל בברהמ"ז דשבת של ג' סעודות פשיטא דשרי, עכ"ל מ"ב. ומוסיף שעה"צ בס"ק ע"ה 'ואפי' נמשך הסעודה עד חשיכה' עכ"ל. והנה ציון האות ע"ה של השעה"צ- ציון במ"ב בתחילת דברי המ"ב (כשם הא"ז) כשמייירי בענין איסור שתיית כוס ברהמ"ז דחול. וצ"ב מהו כוונתו. וברוחק הי' אפ"ל דר"ל דהא דאסור לשחות כוס ברהמ"ז דחול- הוא אפי' אם התחיל הסעודה בערב ר"ח אב לפנות ערב ונמשך הסעודה עד חשיכה כליל ר"ח- ג"כ אסור לשחות כוס ברהמ"ז מכיון דכעת כבר ר"ח, עיי"כ. (ולפי"ז דברי שעה"צ הוא לחומר.) אולם כאמור דוחק גדול לפרש כן, דראשית א"כ העיקר חסר מן הספר דמיירי דהתחיל סעודתו בער"ח. ועוד, דהא מלשון שעה"צ משמע דהחידוש הוא אפי' נמשך הסעודה עד חשיכה, ולהסבר הנ"ל החידוש (לאיסור) הוא אפי' התחיל סעודתו מבעו"י (בער"ח).

ולכן נל"פ דהשעה"צ קאי על סוף דברי המ"ב (כשם הא"ז) דמתיר לשחות כוס ברהמ"ז של כל ג' הסעודות דשבת. וע"ז קאמר השעה"צ שאפי' נמשך הסעודה שלישית עד חשיכה- דהיינו עד מוצ"ש אעפ"כ מותר לו לשחות כוס ברהמ"ז. (והיינו למי שנוהר תמיד בכל השנה לברך על כוס ברהמ"ז- דאז מותר לשחות כוס ברהמ"ז הנ"ל אף שהוא קודם הבדלה דכוס של ברהמ"ז שייך לסעודה, וכמש"כ במג"א סי' רצ"ט סק"ז ובמ"ב שם ס"ק י"ד.) ולפי"ז דברי שעה"צ הוא לקולא. ומקום ציון אות ע"ה הוא טעות הדפוס, וצריך לציינו בסוף הדיבור של המ"ב ולא בתחילתו.

טז) ואעיר, דבא"ר שהבאנו באות יד לעיל כבר כ' בזה"ל ונראה דמותר לברך ברהמ"ז על היין עכ"ל (פשטות דבריו הוא המשך לדבריו הקודמים דמיירי בסעודה שלישית). ומסתבר דר"ל דמותר אפי' לשחות את הכוס, דהרי אל"כ מה החידוש עיי"כ. הנה עפ"י מה שביארנו

באות יד דברי א"ר מיירי באופן שהציבור מתפללים מבעו"י עיי"ש, נראה פשוט דאין ראי' שהא"ר ס"ל כחידוש שעה"צ הנ"ל שמותר לשתות כוס ברהמ"ז אף שכבר נחשכה מוצ"ש, דהא כל דברי א"ר מיירי כשעדיין יום הוא, ואין הכרח לומר שמיקל גם כשנחשכה, ודו"ק. (וחידוש הא"ר הוא שאפי' התפללו ערבית- מותר לשתות כוס ברהמ"ז.)

(ז) ודאטאן לפרש את דברי שעה"צ הנ"ל דר"ל דמותר לשתות כוס ברהמ"ז דסעודה שלישית גם אחרי שכבר נחשכה; הי' אפשר לכאורה ללמוד מזה דמותר לשתות יין בתוך הסעודה לפני ברהמ"ז אף שנחשכה. ומקופיא הוא אפי' ק"ו דמה אם מותר לשתות יין אחרי הסעודה- א"כ ק"ו דמותר בתוך הסעודה עיי"ב.

אולם לענ"ג דיש סברא לחלק בין הנידונים ואין ללמוד היתר שתיית יין בתוך הסעודה מהיתר שתיית כוס ברהמ"ז לאחר הסעודה, דהא י"ל דדוקא כוס ברהמ"ז שייך יותר לכל הסעודה- דהרי מיד כשנטל ידיו ואכל פת מתחייב כבר בברהמ"ז, ולכן כוס ברהמ"ז שייך לעצם הסעודה ולהתחלתו (שהי' מבעו"י), דהרי תחילת הסעודה 'מחייב ומביא' את הכוס ודו"ק; ולכן מובן דמותר לשתות היין של כוס ברהמ"ז. (וכמו בסעודת ברית מילה או שאר סעודות מצוה בתשעת הימים, דמותר לשתות כוס היין של ברהמ"ז שלו מכיון דשייך להסעודה, וכמש"כ מ"ב ס"ק ע"ב בשם פמ"ג בא"א ס"ק ל"ב. וכן פוסק מחה"ש ס"ק ל"ב בזה"ל בסעודת מצוה דהותר בשר ויין- גם כוס ברהמ"ז רשאי לשתות דלא גרע מיין שבתוך הסעודה דהותר, עכ"ל מחה"ש). משא"כ שתיית כוס היין שבסוף הסעודה לא שייך כ"כ לתחילת הסעודה, דהרי אין התחלתו 'מחייב ומביא' שתיית הכוס בסופו; וא"כ לא מוכרח לומר שמכיון שמותר בשר ויין בתחילת הסעודה- כשעדיין מבעו"י- מותר גם בסופו אחרי שנחשכה, ודו"ק. (ולפי"ז לא הבנתי מש"כ מע"כ שליט"א בספרו פנ"ט הערה עה 'ומשמע במ"ב ס"ק ס"ט ושעה"צ ס"ק ע"ה דכן הוא העיקר"; דלפי מה שביארנו שפיר יש לחלק בין הנידונים.)

אמנם נראה למעשה דאם עדיין לא שתה יין בסעודה שלישית ונזכר מזה בסוף הסעודה- מותר לשתות יין גם אם נחשכה, דהא עפ"י מש"כ במג"א סי' רצ"א ס"ק ט' ובמ"ב שם ס"ק כ"א להדר לשתות יין בסעודה שלישית כדי לצאת דעת הרמב"ם עיי"ש (ובמקום אחר הארכתי טובא בזה), א"כ יש לו קשר לתחילת הסעודה (שהי' מבעו"י), דהרי תחילתו כבר מחייב שתיית היין, ודומה לכוס ברהמ"ז דמתיר השעה"צ.

## ח

### אין להתיר בשר ויין ממעם תוספת שבת, ובגדר תוס"ש

(ח) הנה לכאורה הי' אפשר להתיר בשר ויין גם אחרי שנחשכה- מטעם דין תוספת שבת, דהרי מוסיף וממשיך את השבת ע"י סעודתו לתוך מוצ"ש ונמצא דאצל הסועד עדיין 'שבת' הוא, ובפרט דבאפוקי יומא חביב כל מה דמאחרנין ל'י וכדאיתא במס' פסחים ק"ה ע"ב. אולם נראה דשפיר אפשר לחלק בזה, דהנה ע"י בתוס' כתובות דף מ"ז. ד"ה דמסר דמבואר דתוס"ש ויו"ט הוא רק לענין מלאכה ולא לענין אין מערבין שמחה בשמחה וכדו'. וכן כ' מג"א בסי' תפ"ט סק"ז דאפי' נמצא בתוך סעודה שלישית "מותר לספור אחרי צאה"כ דהא לילה הוא לכל מילי...דבאמת שבת כבר חלף והלך לו רק שאסורים במלאכה עד שיבידיל" עכ"ד מג"א. וכעיי"ז כ' בש"ץ ביו"ד סי' קצ"ו סק"ד בשם המהר"ל לעין הפסק טהרה שאפי' הקהל קיבלו שבת בעוד היום גדול יכולה האשה להפסיק בטהרה "כי ההיא תוספת לא שייך לענין נדה" עכ"ד (ועע"ש לענין אם גם היא התפללה אז). וכ"כ שם ביאור הגר"א סק"ו "מכלל דלשאר דברים דלא שייך לשבת ודאי לאו לילה הוא" עכ"ל. - וא"כ י"ל דה"ה

בנידוד שעדיין אוכל סעודה שלישיית כשנחשכה - אז הגם שיש לו תוס"ש לענין איסור מלאכה וכדו' בדבר הנוגע לשבת, אבל לדבר שאינו שייך לשבת - דהיינו שתיית יין בתשעת הימים י"ל שלילה הוא לכל מילי דבאמת יום השבת כבר חלף והלך לו, ודו"ק.

ואכן ראיתי בשו"ת יפה נוף (להגאון רבי יצחק מזיא זצ"ל רב ארבע קהילות בדרום גרמניה משנת ש"כ עד ש"ס [הס' י"ל ע"י מכון ירושלים]) שכ' לאסור בכה"ג, וז"ל השאלה על הסועדים בשבת ר"ח אב ונמשכה סעודתן תוך הלילה אי שרו לאכול בשר ולשתות יין כל זמן שלא התפללו ולא בירכו ברהמ"ז. תשובה ...כאן יש צד קולא דכאן עדיין שבת הוא לדידהו דהא נוהגין עפ"י מהר"ם לברך רצה כשנמשכה סעודתן תוך הלילה. והטעם דסעודה שייכא עדיין לשבת.... אכן לכי דייקת שפיר אין מכאן רא"י דאע"ג דמוסיפין מחול על הקודש ביציאת שבת היינו לעילויא דשבתא אבל לא לאכחושי בזה שאר מצוה.. וא"כ ה"נ המנהג שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין דהוי כמו גדר אין להכחישו בתוספת שבת הלז ואין להקל, עכ"ל שו"ת יפה נוף. וכן מסיק שם להלכה למעשה דאסור או בבשר ויין. ולדבריו יש לאסור כבר משקיעה"ח והוא עפ"י דמג"א הנ"ל באות כ' שכ': ויש נמנעין אחר שקיעת החמה, ומסביר הפמ"ג שם: היינו תחילת שקיעה"ח אף שעדיין ביה"ש ולא התפלל ערבית.

## מ

### בשר ויין מותר מטעם סעודת מצוה

ט) נראה להתיר בשר ויין בסעודה שלישיית אפי' כשכבר נחשכה - מטעם אחר. דהנה מצינו היתר מיוחדת לענין תשעת הימים דבכל סעודות מצוה כגון מילה ופדין הבן וסיום מסכת אוכלים בשר ושותים יין וכמש"כ ברמ"א סי' תקנ"א ס"י, עיי"ש. וא"כ י"ל דה"ה בנידוד הרי הסעודה שלישיית הוא סעודת מצוה שמקיים בה סעודת שבת ולא גרע מכל ס"מ שמותר בשר ויין עיי"ב. ואפשר להוסיף בנידוד את דברי הרשב"ם בפסחים ק"ה ע"א בד"ה הברלה אינה קובעת, שכ' בזה"ל דכיון שהתחיל בסעודת שבת מבעו"י זה כבוד שבת שיהא גומר סעודתו אף לאחר שהחשיך ולאחר שגמר סעודתו יבדיל עכ"ל. ויובן דגם אם ממשיך ומאריך בס"ש הו"ל סעודת מצוה - ויהא מותר בבשר ויין, ודו"ק.

ומקופיא ה"י אפ"ל דדין זה תלוי במחלוקת הפוסקים באם מקיימים סעודות שבת בתוספת שבת. דהמג"א בסי' רס"ז סוסק"א מביא בשם תוס' והרא"ש ותרד"ה, וכן ס"ל להט"ז בסי' רצ"א סק"ו דהמקדים לקבל שבת בער"ש יוכל לגמור סעודתו מבעו"י. אולם בספר חסידים ס"י רס"ט ובשמו בשלה"ק (מס' שבת פרק נר מצוה ד"ה ראוי - בהג"ה), והב"ח בסי' תע"ב בשם מהר"ל מפראג ס"ל דצריך לאכול כזית בליל שב"ק. וטעמם דמכיון דהשלש סעודות ילפינן ממה דכתיב תלתא היום בקרא 'אכלוהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאוהו בשדה' - בעינן שיקיים אותם כיום שבת עצמו ולא בתוספת ע"כ. במג"א הנ"ל ובמ"ב ס"י רס"ז סק"ה כתבו לחוש לדבריהם לכתחילה עיי"ש. - וא"כ לענין נידוד הנ"ל, הרי לדעת תוס' והרא"ש ותה"ד וט"ז הנ"ל בודאי הוי סעודת מצוה דהרי בזה שמאריך את סעודה השלישיית לתוך הלילה בתוס"ש מקיים גם בזה מצות סעודת שבת. אולם לס"ח ושל"ה וב"ח ומהר"ל הנ"ל דלא יוצאים סעודות שבת בתוס"ש, הרי לכאורה אין זה ס"מ במה שמאריך בסעודתו.

אולם נראה פשוט דלכו"ע בנידוד הו"ל סעודת מצוה, דהא מכיון דהתחיל סעודתו מבעו"י - א"כ חל שם סעודת מצוה על כל הסעודה דהרי לא שייך לחלקו לשנים, ופשוט. וממילא י"ל דלכו"ע מותר לאכול בה בשר ולשתות יין אף שנחשכה הלילה. (ועפ"י סברא זו, נראה דאולי אפילו אם אמר המבדיל בין קודש לחול באמצע ס"ש דככה"ג מותר לו כבר

לעשות מלאכה וכמש"כ בשו"ע סוס"י רצ"ט ובמ"ב סוס"י רס"ג ס"ק ס"ז, אעפ"כ מותר בבשר ויין. והגם שמסתפק שם המג"א ומ"ב אם יכול עדיין לומר רצה עיי"ש, אולם לענין נידוד הריהו סעודת מצוה דמותר בהג"ל [ועי' שעה"צ סי' רצ"ט סק"ח דבכה"ג יכול להמשיך בסעודתו עדיין לא חל עליו חובת הברלה].

ודאתאן לסברא הנ"ל, נראה דאלו שמקדימים להתפלל בער"ש מפלג המנחה ומקדשין על היין ואוכלים סעודתם כשעדיין יום הוא (עי' שו"ע בסי' רס"ז ס"ב ונו"כ), ויש נוהגים כן בימי הקיץ במקומות שהימים ארוכים מאוד; דמותר להם (בתשעת הימים) לקדש על היין ולאכול בשר בהסעודה הגם שלא נחשכה דהא סו"ס עושים כן למצוה. ובפרט אם ממשיכים את הסעודה לתוך הלילה - דעפ"י הג"ל - לכו"ע מותר בזה.

אמנם עי' לעיל באות הקודם שבשו"ת יפה נוף אוסר בשר ויין כשכבר נחשכה וכנ"ל. וצ"ב למה לא התיר מטעם הג"ל.

### קיצור החלכות בזה

(כ) זאת התורה העולה מכל המדובר בס"ד. אם יחיד אוכל סעודה שלישית בשבת (שבתוך תשעת הימים מר"ח אב) והתפללו הציבור ערבית מבעו"י (עי' לעיל סוף אות ה'), נחלקו מג"א וא"ר ודה"ח באם היחיד נגרר אחריהם ליאסר בבשר ויין בס"ש - הגם שעדיין יום הוא. והיינו באופן שיש רק ביהכנ"ס אחד בעיר, או אפי' יש הרבה - והיחיד דרכו להתפלל עם אותו הציבור (עי' מג"א סי' רס"ג ס"ק כ"ד ובמחה"ש שם, ובשעה"צ תקנ"א ס"ק נ"ו). אולם אל"כ מותר לו בשר ויין כל זמן שעדיין יום הוא.

ואם נחשכה הלילה, ויחיד (באופן שלא נגרר אחרי הציבור - וכגון שיש כמה בתי כנסיות בעיר או שאף אחד עדיין לא התפלל ערבית) או ציבור עדיין נמצאים אז באמצע סעודה שלישית, הדין לענין בשר ויין הוא כדלהלן:

אין לנידון זה קשר עם דברי האחרונים הנ"ל. דשפיר מוכח מדברי מג"א בסי' תקנ"א ס"ק כ"ו ושעה"צ ס"ק נ"ז שהם לא מדברים כלל מאופן שכבר נחשכה הלילה, אלא מדברים כשהתפללו הציבור ערבית כשעדיין מבעו"י (וכנ"ל באריכות באותיות א-ז). ולכן אין להביא ראיה מדבריהם שמותר בשר ויין כשממשיך הסעודה לתוך הלילה. ואדרבה - אם נימא שגדר הענין שיחיד נגרר אחר הציבור הוא מחמת שהציבור כאילו משנה את 'החפצא' של יום ועושהו ללילה, א"כ מוכח מדברי מג"א שאם ממש נחשכה אסור בבשר ויין. אמנם אם נימא שגדר הנ"ל משום שהיחיד גריר בתר 'הגברא', אין רא'י לזה (וכנ"ל באותיות ח - יג). - גם מדברי א"ר ודה"ח מוכח שהם לא מדברים כשנחשכה הלילה, ואין להביא רא'י מדבריהם להתיר כשנמשכה הסעודה לתוך הלילה (וכנ"ל באות יד).

השעה"צ מחדש להקל לשתות כוס ברהמ"ז של סעודה שלישית הגם שכבר חשיכה ע"כ. אולם נראה דאין מזה רא'י להקל לשתות יין בתוך הסעודה, דהא כוס ברהמ"ז יותר שייך להסעודה. - אמנם אם עדיין לא עשה הידור שכ' הפוסקים לשתות יין בתוך ס"ש, נראה דאפשר להקל בזה (וכנ"ל באותיות טו-יז).

אין נראה להתיר בשר ויין בס"ש כשנחשכה - מטעם תוספת שבת, דהא י"ל דתוס"ש אינו עושהו ליום לגבי שאר דברים שאינם שייכים לשבת. - בשו"ת יפה נוף אוסר או בשר ויין משום דס"ל דתוס"ש הוא רק לעילויא דשבתא אבל לא לאכחשי בזה שאר מצוה כגון המנהג שלא לאכול בשר ויין בתשעת הימים (וכנ"ל באות יח).

לכאורה אפשר להקל בבשר ויין כשנחשכה באמצע סעודתו, דהא הו"ל סעודת מצוה (וכנ"ל באות יט). אולם שו"ת יפה נוף דאוסר כנ"ל - כנראה לא ס"ל כן. ולסיכום נראה למעשה, דאם עדיין לא שתי' יין בס"ש - מותר לשתות אפי' שכבר נחשכה. ואם כבר שתי' מסתבר להקל בבשר ויין מטעם סעודת מצוה, אולם שו"ת יפה נוף אוסר. גם להמקדימים סעודתם בער"ש מפלג המנחה, נראה להתיר בשר ויין. והגני בזה דושתה"ר ויזכה להמשיך עבודתו בקודש לזכות את הרבים עד ביאת גוא"צ, ואחתום בכל חותמי ברכות

### יהושע אשכנזי

והשיב לי הגמח"ס הנ"ל שליט"א, וזה תו"ד - "ובדין מוצאי שבת שחל בתשעת הימים האם מותר להמשיך סעודתו בבשר ויין לאחר צאת השבת. בדבר הערתו שהאחרונים דיברו בגוונא שעדיין לא היה חשכה, דאם חשך היום יהיה אסור להמשיך לאכול בשר ויין.

ראשית, על כרחך לא איירו בהכי האחרונים דהרי אין להתפלל ערבית במוצ"ש לפני הזמן דהא צריך לומר הבדלה ואיך יבריל לפני הלילה. - זאת ועוד, גם בדברי דה"ח שהוכיח דאיירי לפני הלילה מהא שדימא זאת לר"ח אב. אינו מוכרח דמסתבר דאיירי גם בכה"ג, שהתחיל סעודתו בחודש תמוז לפני השקיעה והמשיכה סעודתו לר"ח, וכלל לא איירי בגוונא שנכנס ר"ח והוא לא התפלל, דבכה"ג ודאי שאסור לאכול.

ובדבר חילוקו בדין כוס על ברהמ"ז של ברית מילה לבין להמשיך בסעודתו בבשר ויין במוצ"ש, אינו מוכרח כלל דטעמא בברית וכדומה שמותר לשתות כוס יין לאחר ברהמ"ז בתשעת הימים, שהוא חלק מסעודת ומשמחת הברית שמתירה לשתות יין וכנ"ל במוצ"ש, ולא דוקא בגלל שזה דין מיוחד בכוס של ברהמ"ז ששייך לתחילת הסעודה. ע"כ תו"ד.

א"ה. שוב החזרתי וכתבתי למח"ס הנ"ל, וזה תו"ד - "והנה במש"כ מע"כ דעל כרחך לא איירו האחרונים בגוונא שעדיין לא הי' חשיכה עכ"ד. אמנם לכאורה בשעה"צ מבואר לא כן, דהא כ' להדיא "כיון שבעצם יום הוא" ע"כ. וכן נראה משאר אחרונים וכמו שהוכחנו באריכות. ? ועל דבר קושייתו דהרי אין להתפלל ערבית במוצ"ש לפני הזמן; נראה דלא קשה מזה על שעה"צ וש"א, דהא יש אופנים כגון בשעת הדחק גדול שכן מותר להתפלל כשלא נחשכה-וכמש"כ הפוסקים בסי' רצ"ג, ואכמל"ב.

ומש"כ מע"כ שליט"א בדברי דה"ח, לא הבינותי, דהא מכיון שמוכרח מד' דה"ח בנידון ר"ח שהקהל התפללו ערבית של ר"ח מבעו"י (דהרי אם נכנס ר"ח-ודאי שאסור לאכול), א"כ כהאי גוונא גם מדבר בנידון מוצ"ש שלא נמשך אחר הציבור אם התפללו ערבית מבעו"י; דהרי עיקר כוונת דה"ח לחלק בין דין ר"ח לדין מוצ"ש (ע"ע לשון דה"ח שהבאתי במכתבי הקודם [באות יד]).

ועל מש"כ כד"ה ובדבר חילוקו, נראים דכריו שיש 'צד' לפרש את היתר שתיית כוס ברהמ"ז בברי"מ-משום שהוא חלק מסעודת הברית. אמנם נראה 'דלא מוכרח' לפרש כן, ושפיר יש צד לבאר כמו שביארנו דתחילת הסעודה הוא שמחייב את כוס ברהמ"ז. וא"כ אין כאן ראייה להתיר שתיית יין באמצע הסעודה כשכבר נחשכה.

ובזה אסיים, ואמינא דאידי דחביבין עלי מאוד יקרת דבריו וחוו"ד, נתתי א' לבי להעמיק בהן ולהעמיד הדברים על דיוקן. ע"כ תו"ד.

צבי יהודה בן יעקב

## נאמנות עד אחד בעגונה ובנחלה

אפקעינהו לקדושין. וכן מבואר מדברי הרשב"א בכתובות ג,א, וז"ל:

"כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקעינהו רבנן לקידושי מיניה. וא"ת, מאי שנא מטבע במים שאין להם סוף, ולא אפקעינהו רבנן לקידושיה משום עגינות. י"ל, דבכדי לא מפקיעי להו רבנן לקידושי אלא היכא דאיכא סרך גיטא כדהכא. אי נמי, בעד אחד מעיד שמת בעלה, דההיא נמי משום תקנת עגונות היא, כדאיתא בריש פרק האשה רבה פח,א, דסמכה אהימנותיה דעד ואפילו בגוי מסיח לפי תומו, ועיקר טעמא דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושיה מיניה, וכן פירש"י ז"ל בשבת (קמה,ב) גבי אין עד מפי עד כשר אלא בעדות אשה בלבד..."

מבואר דעיקר הכח שיכלו חכמים להקל בעגונה הוא האפקעינהו. ומ"מ י"ל לרש"י והרשב"א דמעיקר דין תורה בעינן שני עדים, ובאו חכמים והקלו מכח האפקעינהו. ובתוס' יבמות פח,א (ד"ה מתוך) מבואר ג"כ דמעיקר דיני הראיות בעינן שני עדים, וחכמים הקלו, אך מכח אחר, כיון שאין כאן עקירת דבר מהתורה, וז"ל:

"נראה לר"י דלית לן למימר אנן סהדי דדייקא ומינסבא ונאמן עד אחד בכך מן התורה

אלא מתקנת חכמים הוא דנאמן, ואין זה עקירת דבר מן התורה כיון שדומה הדבר הגון להאמין כמו שאפרש לקמן בפרקין (פט,ב) שבדבר שיש קצת טעם וסמך לא חשיב עוקר דבר מן התורה."

ונראה דכיון שהתורה התירה אשת איש במיתת הבעל, והשאלה כאן הנאמנות אם מת אם לאו, דאף שמדין תורה בעינן שני עדים שמת בעלה, נראה לחכמים טעם נכון

נדרשנו לשאלת אדם שנפטר, והביאו קרובי משפחתו עד אחד שיודע שנפטר ומי מוחזקים כיורשיו, ונשאלנו ע"י היוורשים מדוע לא מספיקה עדות העד בצרוף תעודת הפטירה ורישום משרד הפנים מי ילדיו, דלכאורה הוי מילתא דעבידא לאיגלויי.

### א. טעם נאמנות עד אחד בעגונה

איתא ביבמות פח,א דעד אחד נאמן בעדות אשה שמת בעלה; אמר ר' זירא, מתוך חומר שהחמרת עליה בסופה הקלת עליה בתחלה. לא ליחמיר ולא ליקיל. משום עיגונא אקילו בה רבנן. ומבואר שמכח הטעם של מתוך חומר שהחמרת בסופה וכו', הוא סיבה להקל במקום עיגונא. ובגמ' יבמות קטו,א איבעיא אי סגי בעד אחד שמת הבעל במלחמה, טעמא דעד אחד מהימן משום דמילתא דעבידא לאיגלויי הוא לא משקר, הכי נמי לא משקר, או דלמא טעמא דעד אחד - משום דהיא גופא דייקא ומינסבא, והכא כיון דזימנין דסניא ליה, לא דייקא ומינסבא. וכן לענין עד אחד בקטטה (יבמות קטז,ב). ולכאורה, אי מטעם מילתא דעבידא לאיגלויי, הרי מעיקר הדין סגי בעד אחד. אולם מתוך חומר שהחמרת בסופה ודייקא ומנסבא, הוא טעם לחכמים להקל בעיגונא, אף שמעיקר הדין לא סגי בעד אחד.

והנה בגדר נאמנות עד אחד בעגונה, נחלקו הראשונים בטעם הדין. רש"י בשבת קמה,ב (ד"ה לערות אשה) שהוא מטעם אפקעינהו, וז"ל:

"לומר לאשה מת בעליך, דאקילו בה רבנן משום עיגונא, וכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקועי רבנן לקדושין מיניה."

מבואר מרש"י דמעיקר הדין בעינן שני עדים, ומה שהקילו חכמים בעגונה, מכח

הקלו חכמים בדבר זה ... כדי שלא ישארו בנות ישראל עגונות", הרי שחזר הדין להיות הנאמנות מכח תקנת חכמים, לא מעיקר הדין אלא מכח תקנה הקלו, כדי שלא ישארו בנות ישראל עגונות. וקושיא זו הקשה גם בלחם משנה, עיין להלן בתרוצו.

ולשון דומה בין תקנת חכמים לדאורייתא, מצאנו גם בריטב"א יבמות פח,א, הובא דבריו גם בנימוקי יבמות (כח,א בעמוה"ד), וז"ל:

"רי"ל דקים להו לרבנן דבמילתא דעבידא לאגלווי שהחמרת עליה בסופה כ"כ, ודאי קושטא קא מסהיד, וכי דייקא ומנסבא כדין מנסבא, ואנן סהדי במילתא ופרסום כזה, נחשב בכל מקום כעדות גמורה ואפילו מדאורייתא, והכתוב מסרו לחכמים לדעת איזהו דבר מפורסם וניכר דברי אמת שיהא חשוב כעדות, וזה כפתור ופרח מ"ה הר"ם ז"ל. והא דאמרינן משום עגונא אקילו בה רבנן, כלומר חכמים שהם מחמירין בכל מקום הקילו בזה לחשבו פרסום ולדונו כעדות ברור כל זמן שלא באו עליו עדי הכחשה כראוי, והיינו דאמר עולא כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים, אלמא עדות עד

אחד שנאמן כשנים בעדות אשה דאורייתא הוא."

מדברי הריטב"א מבואר דנאמנות עד אחד בעגונה הוא מהתורה, בדבר גלוי ומפורסם, לא הצריכה התורה שני עדים, ונתנה התורה לחכמים את הכח להחליט מהו דבר מפורסם. וגם זה יש להבין, מהו דבר מפורסם, ומתי חכמים יכולים להכריע שאין צורך בשני עדים יקום דבר.

### ב. בין מציאות למקרה

והנראה בבאור דברי הרמב"ם והריטב"א, דיש לחלק בין עדות על ארוע שארע, ובית דין צריך לדעת שהארוע המסוים ארע בזמן מן הזמנים, שבזה התורה אמרה ע"פ שנים עדים יקום דבר, ובזה אין כח ביד חכמים לעקור את דין התורה שע"פ שנים עדים

להאמין גם עד אחד. והיינו שחכמים לא אמרו שהיא ניתרת גם בלי גט או מיתת הבעל, אלא אמרו מה הראיה שצריך למיתת הבעל, וכיון שנראה להם טעם הגון להקל בעד אחד, אין כאן עקירת דבר מהתורה, דייגי הראיות הם היכי תימצי לברור שמת הבעל, ואם נראה לחכמים שסגי בברור של עד אחד, לא עקרו את הנישואין ללא מיתת הבעל אלא כנאמנות אחרת ממה שאמרה תורה. ואף שיש כאן לכאורה עקירה של חיובי התורה להעדת שני עדים, כיון שיש טעם נכון והגון לכך, אין בזה עקירת דבר מהתורה.

והנה מדברי הרמב"ם נראה פרוש שונה בבאור הדין. הרמב"ם כה"ל גרושין יג,כט, כתב וז"ל:

"אל יקשה בעיניך שהתירו חכמים הערוה התמורה כעדות אשה או עבד או שפחה או גוי המשוח לפי תומו ועד מפי עד ומפי הכתב ובלא דרישה וחקירה כמו שבארנו, שלא הקפידה תורה על העדת שני עדים ושאר משפטי העדות אלא בדבר שאין אתה יכול לעמוד על בריו אלא מפי העדים ובעדותן, כגון שהעידו שזה הרג את זה או הלוח את זה. אבל דבר שאפשר לעמוד על בריו שלא מפי העד הוה ואין העד יכול להשמט אם אין הדבר אמת, כגון זה שהעיד שמת פלוני, לא הקפידה תורה עליו, שדבר רחוק הוא שיעיד בו העד בשקר, לפיכך הקלו חכמים בדבר זה והאמינו בו עד אחד מפי שפחה ומן הכתב ובלא דרישה וחקירה, כדי שלא ישארו בנות ישראל עגונות. ראב"ד - שדבר רחוק הוא שיעיד זה שקר, לפיכך הקלו חכמים בדבר זה. א"א: אי נמי דהיא דייקא ומינסבא מפני חומר שהחמירו עליה בסופה."

דברי הרמב"ם צריכים ביאור. דהתחיל הרמב"ם שהנאמנות של עד אחד בעגונה הוא מדרבנן ("... שהתירו חכמים"). וממשיך הרמב"ם: "שלא הקפידה תורה ...", א"כ מהתורה צריך עד אחד להיות נאמן ככהאי גוונא. וממשיך הרמב"ם: "לפיכך

ולא רצו חכמים להחמיר בזה ולהצריך שני עדים, דמשום עיגונא שלא ישארו בנות ישראל עגונות, לא רצו להחמיר והעמידוהו על דין תורה שמסרוהו לחכמים שקבעו דסגי בעד אחד. וזה הסבר דברי הריטב"א הנ"ל, ובמש"כ דזה באור דברי הרמב"ם.

והנה הרמ"א בחו"מ ליד הביא מדברי הריב"ש סי' קפא דבדיני ממונות אין חילוק בין מילתא דעבידא לאיגלוויי או לא. ובסמ"ע מא צי"ן דמילתא דעבידא לאיגלוויי מהני בעגונא דוקא. והקשה השמעתתא ז"ב דהא ילפינן דבר דבר מממון, וכמו דלא מהני עד אחד במילתא דעבידא לאיגלוויי בממון, הוא הדין דלא מהני בדבר ערוה, עיי"ש מה שתיריך. ולפי מש"כ אתי שפיר, דמדדן תורה הן בממון והן בדבר שבערוה לא בעינן שני עדים אלא מסרו הכתוב לחכמים, ובממונות סברו חכמים שהראיה תהיה רק ע"פ שני עדים אף במילתא דעבידא לאיגלוויי, ורק בעגונה שיש סכרא של דייקא ומינסבא, ומשום עיגונא אקילו בה רבנן, לא העמידו את תורת הראיות בשני עדים אלא הסתפקו בעד אחד, דבממונות אין את הסברות של דייקא ומינסבא או את הסכרא של משום

עיגונא אקילו בה רבנן, ולכן סברו חכמים שתורת הראיות תעמוד כפי שקבעה התורה במקרה של עובדות, ולא ראו חכמים לנטות ממה שאמרה התורה בדבר שאינו מילתא דעבידא לאיגלוויי, ולא חילקו בין מקרה למציאות. משא"כ בעגונה שיש סברות אחרות, קבעו חכמים ע"פ הכח שנתנה להם התורה, להעמיד את הראיה גם על עד אחד וקרוב וכו'.

ולפ"ז מובן מדוע חכמים לא האמינו עד אחד לענין נחלה, אף שהאמינו לענין עגונה שמת ולענין ההכרה שזה אחיו של המת לענין יבום וחליצה, ולא האמינו שפלוני מוחזק כבן המת ושהמוריש מת לענין ירושה. דהנה הרמב"ם בהל' נחלות דז, כתב לענין הראיה שצריך היורש להביא שהוא מוחזק כקרוב של המוריש, כתב וז"ל:

יקום הדבר, כגון, שפלוני הזיק, לזה, הרג, קידש, גירש וכו'. לבין מציאות הקיימת כעת, כגון שזה אחיו, שזה אביו, שפלוני לא חי. יש גדר של גלוויי מילתא בעלמא, שאינו מדבר על ארוע מסוים אלא על מציאות, ובזה ס"ל לגמ' יבמות לט"ב, דגלוויי מילתא בעלמא היא, וסגי בעד אחד ואפילו קרוב, מפני שאין כאן הציווי של התורה ע"פ שנים עדים יקום דבר, שנאמר על מקרה שארע וכו"ל, ולכן יכולים חכמים לפי הבנתם לקבוע על אופן הראיה בדבר שהוא מציאות קיימת. כך גם אם אדם מת או חי, אין השאלה על ארוע המיתה אלא על המציאות, חי או מת, ובזה לא אמרה תורה ע"פ שנים עדים יקום דבר, והכתוב מסרו לחכמים לדעת הדרך ילכו בה להוכיח שפלוני במציאות מת. אמנם יש הבדל בין גילוי מילתא לבין מילתא דעבידא לאיגלוויי, גילוי מילתא פירושו שהמציאות פרוסה לפנינו ואין צריך אלא לגלותה. משא"כ מילתא דעבידא לאיגלוויי, המציאות קיימת אך אינה פרוסה לפנינו, אף שהיא עשויה להתגלות, כיון שסו"ס זו מציאות, או מחמת שאומר דבר בשם אומרו, כההיא דבכורות לו, א: נאמן הכהן לומר בכור זה נתן לי ישראל במומו, שאף שמדובר במקרה של נתינת בכור מישראל לכהן, כיון שאמר בשם הישראל, הו"ל מילתא דעבידא לאיגלוויי, ובזה לא אמרה תורה ע"פ שנים עדים יקום דבר. [וע"ע בתשב"ץ ח"א סי' פג (במו"מ עם הריב"ש, מדברי הריב"ש) בחילוק שבין גילוי מילתא כאשתמודענהו (יבמות לט"ב), לבין מילתא דעבידא לאיגלוויי].

וזה נראה בהסבר דברי הרמב"ם הנ"ל, דהתורה לא אמרה ע"פ שנים עדים אלא על ארועים שארעו, זה הרגו או לזה, ובשאר ענינים שהם מציאות, הכתוב מסרו לחכמים, וחכמים לפי שיקול דעתם קבעו באיזה מקרה יצטרכו שני עדים ובאיזה יספיק עד אחד, ובעגונה הואיל ודייקא ומינסבא, כיון שזה שאלה של מציאות אם חי אם מת, קבעו חכמים שסגי בעד אחד ואפילו אשה.

ולפ"ז נראה לישב את דברי הרמב"ם בהל' עדות ה,ב, דמבואר מדבריו דנאמנות עד אחד כעגונה הוא מדרבנן, וז"ל:

"בשני מקומות האמינה תורה עד אחד, בסוטה שלא תשתה מי מרים ובעגלה ערופה שלא תערף כמו שביארנו, וכן מדבריהן בעדות אשה שיעיד לה שמת בעלה."

והיינו דדין עד אחד בסוטה ובעגלה ערופה, נאמר במפורש בתורה. בסוטה דסגי בעד אחד להעיד שנטמאת - שלא תשתה, יליף לה בגמ' סוטה לא, ב מ"עד אין בה". הרי מפורש בתורה שאם יש בה

עד אחד (עיי"ש בגמ' הלימוד) לא שותה. ובגמ' סוטה מז,ב מדייקים מהמשנה שם שאם עד אחד אומר ראיתי את ההורג, לא עורפיים את העגלה, ויליף לה מדכתיב: "לא נודע מי הכהו", הא נודע מי הכהו, אפילו אחד בסוף העולם, אין עורפין. הרי מפורש בתורה שסגי בעד אחד לומר שהכהו שלא יערפו את העגלה. אולם בעד אחד בעגונה, אין מפורש בתורה שסגי בעד אחד, דהתורה מסרה לחכמים לקבוע באיזה ראייה יתירו מילתא דעבידא לאיגלווי שהיא עובדא מציאותית, שפלוני מת, לפי נסיבות הענין, וקבעו חכמים שסגי בעד אחד ובעד מפי עד וכו'. לא התורה נתנה את הנאמנות לעד אחד. נאמנות לעד אחד נתנה התורה בסוטה ובעגלה ערופה. בעגונה התורה נתנה כח לחכמים, והם נתנו נאמנות לעד אחד. הגם שהנאמנות היא מדאורייתא, בזה לא "האמינה תורה עד אחד". כך נראה בבאור הדברים.

לפ"ז נראה נראה גם לישב את דברי הרמב"ם בהל' יבוס וחליצה ג,ה, שהקיש דין עד אחד לענין יבוס, שמת הבעל שתתיבם, ולענין מת היבוס או נולד בן למת, לעד אחד בעגונה, וז"ל:

"נאמן עד אחד להעיד ליבמה שמת בעלה ומתיבמת על פיו או שמת יבמה או שניתן לבעלה בן להתירה לזר, ואפילו עבד או אשה או גוי משיח לפי תומו מעיד במיתת

"כל היורשים יורשין בחזקה. כיצד, עדים שהעידו שזה מוחזק לנו שהוא בנו של פלוני או אחיו, אע"פ שאינם יודעים יחוס ולא ידעו אמיתת יחוסין, הרי אלו יורשין בעדות זו."

ובהל' נחלות ז,א כתב בענין הראיה שצריכים היורשים להביא שמת מורישם, וז"ל:

"אין היורשים נוחלים עד שיביאו ראייה ברורה שמת מורישן, אבל אם שמעו בו שמת או שכאו גויים משיחין לפי תומן, אע"פ שמשיאין את אשתו על פיהם ונוטלת כתובתה, אין היורשין נוחלים על פיהן."

הרי שהרמב"ם לא הזכיר שני עדים אלא ראייה ברורה, וגם מה שהזכיר בפרק ד,ז, "עדים" היינו לכאורה בגדר "ראייה ברורה" ולא מדין תורה שע"פ שנים עדים יקום דבר, דכיון שהמציאות שמת ושפלוני קרובו של המת הוא מילתא דעבידא לאיגלווי, מדין תורה לא בעינן שני עדים אלא התורה מסרה לחכמים, וחכמים קבעו שצריך שני עדים, שלא היה כאן טעמים כבעגונה להאמין עד אחד ואפילו קרוב.

ובלחם משנה הקשה ג"כ את הסתירה בלשון הרמב"ם עצמו, וכתב לישב דבריו ע"פ מש"כ התוס' יבמות פתא, (הג"ל), דכל הנאמנות של עד אחד בעגונה הוא מדרבנן, אלא שהקשה הקושיא שהקשו התוס' דאין עקרו חכמים דבר מן התורה, ותיירץ הרמב"ם שלא הקפידה תורה שלא נעקור ממנה אלא בדבר שאינו עשוי להגלות אבל בדבר עשוי להגלות, אע"פ שמן התורה צריך שני עדים, מ"מ כשנעקור הדבר לא הקפידה התורה על עקירתו, כיון שהוא הגון להאמין, וכמו שכתבו התוס'. מבואר מדברי הלח"מ דמעיקר דין תורה גם בדבר העשוי להגלות בעינן שני עדים, אלא שהתורה לא הקפידה שיעקרו דבר מן התורה בדבר שיש בו טעם הגון לעקירת דבר מן התורה. ובעגונה כיון דדייקא ומינסבא ומשום עיגונא, עקרו חכמים דין תורה כיון שהוא מילתא דעבידא לאיגלווי.

דאף שהשאלה אם האחות מתה אם לאו, אם הבעל מת לענין יבום או אם היבם מת, הן שאלות של מציאות, חי או מת, והיו מילתא דעבידא לאיגלווי ולא חייבה התורה שני עדים בכה"ג, מ"מ מהכח שנתנה התורה לחכמים לקבוע את הראיה הנצרכת, קבעו חכמים כל דבר לפי עיניו, ובמקום שיש חשש שמא יהיה קל בעיניה או שמא עיניו נתן בה, קבעו חכמים שצריך שני עדים, ובמקום עיגונא ודייקא ומינסבא, סגי בעד אחד. והכל מאותו כח שנתנה התורה לחכמים לקבוע

מה הראיה הנצרכת בשאלה שאינה על ארוע שארע אלא על מציאות.

### ג. בין עד אחד בשר לעד אחד פסול או עד מפי עד

והאחרונים האריכו בבאור דעת הרמב"ם ובישוב הסתירה בדבריו. במיוחד מצאנו אריכות בדברי הנודע ביהודה (קמא, אעה"ז סי' כז, כט, לג, לר, לה). בס"י כז כתב הנודע ביהודה בהסבר בעית הגמרא בעד אחד בקטטה (יבמות קטו, א), אם מטעם מילתא דעבידא לאיגלווי או מטעם דייקא ומנסבא, דיש תרי גוויי של מילתא דעבידא לאגלווי, האחד דבר שודאי עשוי להגלות ויש בידינו לעמוד על הכירו בודאי, כגון האי דהרי שמואל וב"ד קיים, שיש בידינו לשאול את ב"ד של שמואל. כלומר, כשאומר דבר בשם אומרו, ובפרט בשם בית דין, הרי זה מילתא דעבידא לאיגלווי ממש. והשני - עד אחד האומר שמת בעלה, שאין בידינו בודאי לבוא לידי בירור, שיתכן ואף שהוא חי, לא נודע מקומו ואפשר ישחקע הדבר ולא יתודע, אלא שיש על העד אימת הספק פן יבא הבעל ויודע שקרו. וודאי שיש הפרש גדול בין מלתא דעבידא לאיגלווי הראשון לשני. ובפרוש בעית הגמ' אי סגי בע"א בקטטה או במלחמה י"ל, דדייקא ומינסבא ג"כ שייך למלתא דעבידא לאיגלווי, וכך הפירוש בגמרא, עד אחד בקטטה מהו, טעמא דעד אחד משום דמלתא דעבידא לאיגלווי, וסמכינן אהאי טעמא לחוד, או

היבם, כמו שמעיד לאשת איש להתירה כמו שביארנו בהלכות גירושין."

והראב"ד השיג על הרמב"ם דזה הדמיון אינו מחזור; "אם אמרו בעדות מיתה דמהימן עד אחד אפילו בדבר שהיא אינה נאמנת משום דמילתא דעבידא לאיגלווי היא ולא משקר, יאמרו בניתן לבעלה בן דאפשר דמשקר, דאפילו בעל עצמו שאמר יש לי בנים והוא מוחזק באחים ובלא בנים אינו נאמן להתירה בלא חליצה". ונראה בכוונת הרמב"ם דהן להעיד ליבמה שמת בעלה לענין שתתיבם על פיו, וכן לענין שמת היבם או ניתן בן לבעל, כל אלו הם שאלה של מציאות עכשוית ולא ארוע שארע, מת או חי, יש לו בן אם לאו, דלא כהלואה או הרג את הנפש שהנידון הוא ארוע שארע, דבזה הצריכה התורה ב עדים, משא"כ בדבר של מציאות עכשוית, בזה נתנה התורה את הכח לחכמים להחליט מהי הראיה הראויה. וזו כוונת הרמב"ם, דנאמנות עד אחד ליבמה הוא כמו עד אחד בעגונה, ששניהם מהתורה לא בעינן שני עדים אלא התורה נתנה כח לחכמים, והם אמרו בכל דבר לפי עיניו, וביבום לא נתנו נאמנות לבעל עצמו וכמבואר. אבל עצם הנאמנות של עד אחד בעגונה וביבום, הוא מאותו שורש - הכח שנתנה התורה לחכמים לקבוע מהי הראיה הנצרכת בשאלה של מציאות, חי או מת, יש לו בן או אין לו בן. ומזה הטעם פסק הרמב"ם בהל' יבום ג, יא, וז"ל:

"אע"פ שהאשה נאמנת לומר מת בעלי ותנשא או תתיבם, אין היבמה נאמנת לומר מת יבמי שתנשא לזר הואיל והוא איסור לאו, שמא יהיה קל בעיניה. וכן אין היבם נאמן לומר מת אחי שייבם את אשתו, שמא עיניו נתן בה. ואין האשה נאמנת לומר מתה אחותי שתכנס לביתה, ואין האיש נאמן לומר מתה אשתי שישא את אחותה, עד שיעידו שני עדים שמתה אחותה ואחר כך תכנס לביתה, שלא האמינו עד אחד אלא משום התרת עגונה כמו שביארנו."

הנו"ב מחלק בין נאמנות של העד לבין התייחסות אל דברי העדות ופעולה על פיה. נאמנות של עד היא גזירת הכתוב, ללא טעם. התורה לא נתנה נאמנות גורפת לעד אחד בעגונה אלא קבעה שיש להתייחס לעדות והתיר את האשה על פיה, דכיון שיש כאן טעם של לא משקר, כיון דמירתת לשקר, אפשר לנהוג על פי העדות ולהתיר את האשה. אבל אין כאן נאמנות גורפת לעד. הנאמנות

תלויה בטעם. כאשר הטעם לא קיים, כגון בעד מפי עד דלא מירתת, אם היתה כאן נאמנות לעד, לא איכפת לנו בטעם הדבר, אולם אם אין כאן נאמנות לעד אלא נוהגים ע"פ העדות מכח נסיבות מיוחדות (של מירתת), בעד מפי עד לא נאמן דבר תורה אלא מדרבנן. (ובעונג יו"ט סי' קלא הקשה על הנו"ב, דעדיין מירתת לשקר שמא יבוא העד שהעיד מפיו ויאמר שלא אמר לו, עיי"ש, ועיין להלן מה שהבאנו מהשואל ומשיב). ועיין בתשב"ץ ח"א סי' פכ שהביא שם ג"כ חילוק מעין חילוקו של הנו"ב, וז"ל התשב"ץ בבאור דברי הרמב"ם:

"ופירש לנו בכאן שלא הקלו חכמים בדבר זה אלא אם אותו שמעיד הוא מעיד מפי אחר, דהשתא מצי לאשתמוטי, אבל אם אותו שמעיד הוא מעיד ע"פ הראיה הוא נאמן מד"ת, שהרי לא הקפידה התורה בדקדוקי עדות בכיוצא בזה, דכיון דמד"ת הוא נאמן ולא מתקנת עגונות בלחוד, אפי' בנחלה הוא נאמן, שלא חלקה התורה בעדות בין ממון לערוה, אבל אם אותו שמעיד הוא מעיד מפי אחרים, השתא ודאי מקילין החכמים משום תקנת עגונות ואינו נאמן להכניס לנחלה."

ובסי' שאח"ז הובאה תש' הריב"ש שכתב לחלק בין עד כשר לעד פסול, דעד אחד כשר נאמן מן התורה במילתא דעבידא לאיגלווי, בין לעדות אשה ובין להוריד לנחלה, דאיפשיטא הבעיא דעד אחד במלחמה נאמן היכא דאמר קברתי, וע"כ מטעם מילתא דעבידא לאיגלווי, וכמו שעד אחד נאמן לומר שקידשו בי"ד את החרדש. וכל

דלמא האי טעמא לחוד לא מהני כיון שאין כאן ודאי עבידא לגלווי אלא הטעם הוא דרייקא ומינסבא, ומתוך כך מתירא העד שמא תידוק הרבה ויודע לה שהוא חי, ומתוך כך מתירא לשקר.

ובישוב דעת הרמב"ם כתב הנו"ב, דלא נתנה התורה נאמנות אלא לעד אחד אלא במקום שהעד יכול לחשוש שיודע שקרו, והיינו דוקא כשהעד מעיד שמת, שאם יתברר שחי, לא תהיה לו אפשרות להתחמק. משא"כ בעד מפי עד או מפי שפחה, בזה תמיד יוכל לטעון שהעד שאומר בשמו הוא שיקר, וע"כ אין לו את המירתת לשקר, ובזה לא נתנה לו התורה נאמנות. והרמב"ם בסוף הלכות גרושין מיירי בשתי המציאויות: כשכתב על נאמנות מן התורה, כתב על עד אחד המעיד שראה שמת, וכשכתב דמשום עיגונא הקילו בה חכמים, כתב לענין נאמנות של עד מפי עד. ובמש"כ הרמב"ם בהל' עדות ה"ב דנאמנות ע"א הוא מדרבנן, כתב הנו"ב (סי' לג ד"ה וכוה) לישב, וז"ל:

"וכזה מבואר לנו קצת ועל משמתי אעמודה, שהרמב"ם סובר שעד אחד המעיד שמת בעלה, נאמן מן התורה. ומה שכתב בפ"ה מהל' עדות: בשני מקומות האמינה תורה ע"א, בסוטה ובעגלה ערופה, וכן מדבריהם בעדות אשה שיעיד לה שמת בעלה, וכתבתי לעיל לתרץ דבריו ששם בסוטה ובעגלה ערופה האמינה תורה את העד, אבל באשה שמת בעלה אף שנאמן מן התורה, מ"מ לא האמינה תורה את העד כי אם הדבר הזה אנו מחזיקין לאמת מצד אמתת הדבר שרחוק שיעיד שקר, אבל מדבריהם האמינוהו ממש, שהרי אפילו עד מפי עד נאמן. והיה נראה הדבר דוחק אצלי בלשון הרמב"ם לומר אף שנאמן מן התורה לא מקרי בזה האמינה התורה, ועכשיו מצאתי און לי חילוק הלשון בגמ' בין לשון מהימן לבין לשון נאמן, ולא דבר ריק הוא בדברי הגמ' וכל דבריהם בדיוק ובטעם הגון, כנלע"ד."

הכתב "... דעד מפי עד הוא נאמנותו היא ג"כ מהתורה כיון דמירתת, ורק מפי עבד או שפחה שאינם יכולים להכחיש, בזה נאמן רק מדרבנן, כיון דלא מירתת.

ועיין בתש' ושב הכהן (סי' כט ד"ה והנה לענ"ד) שחילק בין עדות עד לעדות האשה עצמה, דאשה עצמה שהיא בעלת דבר, לא אמרינן גבה מילתא דעבידא לאיגלווי לא משקרי, עיי"ש. ועיין עוד בבית יצחק (חאהע"ז ח"ב יב, יב) שכתב בישוב דברי הרמב"ם, דאף שמצאנו דבמילתא דעבידא לאיגלווי אנשים משקרים, מ"מ על הרוב אינם משקרים. ואף שמהתורה אפשר להתיר אשת איש ע"פ רוב, רק מדרבנן אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה, וכדקיי"ל במים שאין להם סוף, וכיון דהוי חומרא מדרבנן, משום עיגונא הקלו חכמים, כיון דמדאורייתא עד אחד נאמן מן התורה מכח רוב. אבל לענין ממון, כיון דלא אזלינן בממון אחר הרוב, לא מהני עדות עד אחד.

ומ"מ לענין נדו"ד להוריד לנחלה, לרוב הפוסקים, לא מהני מילתא דעבידא לאיגלווי, אף אם נאמר דמדאורייתא מהני עדות עד אחד במילתא דעבידא לאגלווי, מ"מ חכמים לא הסתפקו בעד אחד אלא במקום שהיה נראה להם, כיון שמסרו הכתוב לחכמים. או דלענין ממון לא אזלינן בתר הרוב, וכל מילתא דעבידא לאיגלווי הוא מטעם רוב, וכמש"כ בבית יצחק. אמנם למש"כ הריב"ש עד אחד נאמן גם לענין נחלה. וכל זה לשיטת הרמב"ם, אבל למש"כ הראשונים והאחרונים דנאמנות עד אחד בעגונה הוא רק מדרבנן, לא מהני לנחלה, דרק בעיגונא קלו. ולמש"כ נראה דגם לשיטת הרמב"ם שמסרו הכתוב לחכמים לקבוע מה תהיה הראיה, אין להאמין עד אחד לנחלה.

לאור האמור, יש להצריך שני עדים שמת, ומי מוחזקים כיורשיו, ואין להסתפק בעד אחד.

שהוקשה לרמב"ם הוא לא על עדות עד אחד כשר בעגונה אלא בעדות אשה או עבד, אבל עדות עד אחד לא הוקשה לרמב"ם, כיון שעד אחד נאמן במילתא דעבידא לאיגלווי. (ועיין באחייעזר ח"ג ח, ב דלשון הרמב"ם משמע כדברי התשב"ץ, דלא כריב"ש). ועיין במראות הצובאות (בפתיחה לדיני עגונא דאיתתא) שנו"נ בדברי הריב"ש, וכתב דעד אחד נאמן במילתא דעבידא לאגלווי בעגונה מן התורה אבל לא לענין ממון, וז"ל (שם אות י):

"דהואיל והוא דבר גלוי שאין העד יכול להשטט בזה, ודבר רחוק הוא שישטט העד בזה, דין תורה הוא להאמינו בזה, דאנן סהדי בדבר וחשיב כעדות גמורה. ומה שסיים (הרמב"ם) לפיכך הקלו חכמים וכו' כדי שלא תשאונה בנות ישראל עגונות, דמסרו הכתוב לחכמים לדעת איזהו דבר מפורסם וניכר דברי אמת, ומה שהכניסו חכמים עצמן לדבר זה להקל משיקול דעתם ולדונו כעדות גמורה, הוא משום תקנת עגונות בלבד אבל לא לענין ממון."

ועיי"ש עוד באריכות הדברים מה שהקשה וישב בדעת הרמב"ם. אמנם למסקנה כתב דדעת הרמב"ם דנאמנות עד אחד אפילו כשר, אינו אלא מדרבנן, עיי"ש. אמנם בשואל ומשיב (מהדו"ק ח"א סי' שי ד"ה ודרך) כתב להקשות על הסברא דעד מפי עד לא מירתת, מדברי הרמב"ן בפרק המדיר דכשאומר פלוני חכם טיהר לי את הכתם, דעד המעיד מפי עד הראשון נאמן. א"כ גם בעד מפי עד מירתת לשקר, שהרי מי שיאמר מפיו יהיה נאמן. ומוזה רצה השו"מ להוכיח שאין העד המעיד צריך להזכיר השם של העד שמשמו הוא מעיד, וע"כ לא מירתת לשקר. אולם כתב דנראה דצריך להזכיר שם העד, והא דלא מירתת, י"ל לפמש"כ הח"מ י"ז, דאם אומר מפי עבד ושפחה לא יוכל אח"כ להכחישו, א"כ אם אומר מפי עבד ושפחה לא מירתת, ולכן כתב הרמב"ם; "... לפיכך הקלו חכמים בדבר זה והאמינו בו ע"א מפי שפחה ומפי

הרב יונה זאב וינברג

## דין בסיס כשהאיסור בא לשמש את ההיתר

א. רש"י (קמב.) דכשנעשה בסיס אסור גם ניעור. ורש"י (קכ"ה:) דאינו אסור רק לטלטלה. ב. רש"י (מ"ט.) דבגיוזי צמר שמשמשים לקדרה אינה נעשית בסיס. קו' הגרעק"א ל' החבית נעשית בסיס להאבן שבא לשמשו. ג. תי' דכשמשמש להיתר לא שרי רק לנער ולא טלטול. ד. ק' מש"כ רש"י (נא.) בכיסה בדבר שאינו ניטל שנעשה בסיס. ה. להגרעק"א ניחא דבניעור שרי וטלטול אסור. ו. ב"י (סי' ש"ט) כתב לחלק נמי בזה, משמע דהב"י ביאר דגיוזי צמר מונחים רק באקראי. ז. מבאר הא דטלטול מותר בשוכח ואסור כשהמוקצה משמש להיתר. דאז א"א לומר כאילו לא נמצא שם, רק אינו מתבטל להאיסור. ח. מיישב בזה מש"כ רש"י בכ"מ דכשיש איסור והיתר ה"ז מטלטל האיסור אגב ההיתר. דאל"ה הי' מותר רק ניעור. ט. קו' תוס' (קכ"ג.) בפוגלא ל' הוה בסיס. לרש"י מיושב דעכ"פ טלטול אסור דאיירי בהניח ואיסור משמש לההיתר.

ב. והנה לעיל (דף מ"ט ע"א) תנן: טומנין כו' בגיוזי צמר ואין מטלטלין אותן (דמוקצות הן לטוות ולארוג. רש"י), כיצד הוא עושה, נוטל את הכיסוי והן נופלות. ופירש שם ברש"י: כיצד הוא עושה, זה שטמן בהן, כיצד יטול קדרתו, הואיל ואסור לטלטלן, שהרי היא טמונה כולה בהן, נוטל כסוי. של קדרה שיש תורת כלי עליה, ואף על גב שהן עליה, לא אכפת לך, דלא נעשית בסיס להן, שאין עשוי בסיס אלא לשמש הקדרה עכ"ל. מבואר בדברי רש"י יסוד בגדרי בסיס, דאף היכי דהניח במכוון המוקצה על כיסוי הקדרה, לא נעשה כיוסוי הקדרה בסיס לאיסור, שהרי הן באות לשמש הקדרה לכסותה ולשמור את חומה, וכל גדר בסיס הוא שההיתר בא לשמש אל המוקצה ונטפל אליו, אבל הכא אדרבה המוקצה בא לשמש אל ההיתר. ותמה הגרעק"א (קכ"ה, ע"ב) ועיין עוד בהגהות הגרעק"א סי' ש"ט סעיף ד' דא"כ אמאי הכא באבן שהניחה על פי החבית, נעשה החבית בסיס להאבן, והרי האבן בא לשמש להחבית, כדי לכסות אותה, וא"כ הרי זה כמו קדרה שלא נעשה בסיס

א. במתניתין (שם קמ"ב ע"ב) תנן: האבן שעל פי החבית, מטה על צידה והיא נופלת. תו תנן התם, היתה בין החביות, מגביה ומטה על צידה, והיא נופלת. בהגמרא התם איתא: אמר רב הונא אמר רב לא שנו אלא בשוכת, אבל במניח, נעשה בסיס לדבר האסור. ופירש שם ברש"י: לא שנו. מטה על צידה דחבית עכ"ל. ושם הלאה כתב רש"י: נעשה חבית בסיס לדבר האסור, ואסור להטותה, שאף החבית מוקצה עכ"ל. ומבואר מדברי רש"י אלו, דהיכי דהחבית נעשה בסיס לדבר האסור לא רק שאסור להגביה אותה, אלא אסור גם להטותה על צידה, שכן פירש דמ"ש ברישא דמתניתין מטה על צידה, היינו דוקא בשוכת, אבל במניח אסור להטותה על צידה, דאפילו ניעור אסור.

א. במתניתין (שם קמ"ב ע"ב) תנן: האבן שעל פי החבית, מטה על צידה והיא נופלת. תו תנן התם, היתה בין החביות, מגביה ומטה על צידה, והיא נופלת. בהגמרא התם איתא: אמר רב הונא אמר רב לא שנו אלא בשוכת, אבל במניח, נעשה בסיס לדבר האסור. ופירש שם ברש"י: לא שנו. מטה על צידה דחבית עכ"ל. ושם הלאה כתב רש"י: נעשה חבית בסיס לדבר האסור, ואסור להטותה, שאף החבית מוקצה עכ"ל. ומבואר מדברי רש"י אלו, דהיכי דהחבית נעשה בסיס לדבר האסור לא רק שאסור להגביה אותה, אלא אסור גם להטותה על צידה, שכן פירש דמ"ש ברישא דמתניתין מטה על צידה, היינו דוקא בשוכת, אבל במניח אסור להטותה על צידה, דאפילו ניעור אסור.

טמן בדבר שאינו ניטל בשבת וכיסה בדבר הניטל בשבת, הרי זה נוטל ומחזיר. וכתב שם ברש"י (ד"ה הרי זה נוטל ומחזיר) ז"ל: דהואיל והכיסוי ניטל, מגלה הקדרה ואוחזה, אבל טמן וכיסה בדבר שאינו ניטל כו' לא יטול כו'. ואם תאמר יפנה סביבותיה הואיל ודבר הניטל הוא, ויאחזה בדופניה [ויגביהנה. הגהות הב"ח] ויטנה על צידה ויפול הכיסוי, כי ההוא דתנן לקמן האבן שע"פ החבית מטה החבית על צידה והיא נופלת, ואם היה בין החבית מגביהה ומטה על צידה והיא נופלת. הא אוקימנא התם בשבת, אבל במניח נעשה בסיס לדבר האסור עכ"ל.

ובתוס' שם (ד"ה או שטמן) הביאו דברי רש"י, והקשו עליו: וקשה דאי חשוב הכא כמניח, אם כן במגולה מקצתה, האיך נוטל ומחזיר, מה בין זה לאבן שע"פ החבית, דאסרינן במניח אפילו להטותה על צידה. ועוד קשה לר"ת דהא תנן נוער את הכיסוי והן נופלות, אפילו אינן מגולות מקצתן ע"כ. וביותר קשה טובא, דלפי מה שפירש רש"י עצמו (בדף מ"ט ע"א) דאין הקדרה נעשית בסיס להגיזי צמר, כיון דהגיזי צמר באים לשמש להקדרה, א"כ הכא גם כן הול"ל דהקדרה לא נעשית בסיס, ואמאי לא יגביהנה ויטנה על צידה.

ה. אלא דלפי היסוד שהניח לנו הגרעק"א בשיטת רש"י, א"ש הכל היטב כמין חומר. דרש"י לעיל בדף מ"ט ע"א דכתב דהיכי דהמוקצה בא לשמש להיתר לא נעשה בסיס, היינו רק לענין דשרי לנער, וכדאיירי התם לגבי להוציא הכיסוי שהוא היתר והגיזי צמר נופלות, והא דהכא בדף נ"א ע"א, איירי לענין לטלטל האיסור בהדיא, שמגביה את החבית עם הכיסוי שהוא מוקצה עליו, ובכה"ג אף בכא המוקצה לשמש להיתר אסור וכנ"ל. ומיושב גם קושיות התוס' דדוקא להגביה החבית דהוא טלטול להדיא אסור, אבל במגלה מקצתה נוטל ומחזיר, דהו"ל נייעור דשרי, ודברי רש"י בדף מ"ט ע"א ודף נ"א ע"א משלימים אלו את אלו.

לגיזי הצמר, כיון שהגיזי צמר באין לשמש להקדרה, והכא נמי בא האבן לשמש את החבית, ולמה נעשה החבית בסיס להאבן.

ג. ותירץ הגרעק"א על פי דברי התוס' (לקמן קכ"ג ע"א ד"ה האי פוגלא) דישנם ג' חילוקי דרגות: א' השוכח שרי אפילו לטלטלה להיתר, והב' במניח ע"מ ליטול בשבת, דאז אסור לטלטל המוקצה בהדיא ע"י החבית, ולא הי' לו להניח באופן שיצטרך לטלטל מן הצד, אבל שרי בנייעור, והג' במניח שאז אסור אף בנייעור ע"ש. וה"נ י"ל אליבא דרש"י, דהיכי דהמוקצה בא לשמש להיתר, אמנם לא נעשה ההיתר בסיס, אבל היינו רק לענין דשרי לנער, אבל לטלטלה טלטול גמור אסור (ועיין לקמן אות ז' ביאור הדברים).

והשתא א"ש הכל היטב, בדף מ"ט ע"א דהתיר רש"י בגיזי צמר שעשויות לשמור חומן של הקדרה, היינו דוקא להטות כיסוי הקדרה על צידה, ובהך דף קכ"ה ע"ב ע"כ איירי דמניח האבן ע"ד לכסות הקדרה, מדמקשה רבה על עצמו מהאבן שבקירוייה דהתם בא האבן להכביד על הקירוייה, וה"נ כהאי גוונא איירי שבא לכסות החבית, ולכן הוצרך רש"י לפרש דקאי דוקא אסיפא שמטלטל החבית להדיא, אבל ברישא דאיירי בלנער שרי, ואף אם הוא מניח, כיון שהמוקצה בא לשמש להיתר.

והך דלקמן דף קמ"ב ע"ב, יל"פ דרש"י ס"ל דאיירי במניח האבן על פי החבית, שלא לצורך כיסוי, אלא שזה הי' מקומו של האבן. ולכן פירש כפשוטו דקאי ארישא דמתניתין דקתני מטה על צידה והיא נופלת, דהיינו דוקא בשוכח, אבל במניח אסור אפילו נייעור גרידא. ועיין שם בהגרעק"א שדעת הרז"ה (בעל המאור בדף מ"ח ע"ב מדפי הרי"ף) דהיכי דהניח האבן ע"ד לכסות הקדרה, כיון דבא המוקצה לשימוש ההיתר, שרי אף לטלטלו להחבית להדיא ע"ש.

ד. והנה לקמן (דף נ"א, ע"א) איתא בביתא: טמן וכיסה בדבר הניטל בשבת, או

ז. מתוך דברי הגרעק"א בכיאור דעת רש"י נמצא שישנם ב' אופנים של מוקצה המונח על ההיתר ואינו נעשה בסיס. א' בשכח המוקצה על ההיתר. ב' כשהמוקצה משמש להיתר. אולם חלוקים ביניהם זו מזו. דהיכי דשכח המוקצה על ההיתר. לא נעשה בסיס כלל. ומותר אף לטלטל המוקצה עם ההיתר בהדיא, אמנם היכי דהניח המוקצה על ההיתר, אלא שהמוקצה משמש להיתר, שרי לנער המוקצה מעל ההיתר, אבל אסור לטלטל להדיא הבסיס עם ההיתר שעליו, וצ"ב הטעם מאי שנא זה מזה. ואשר יראה לומר בזה, דבשוכח כיון שלא הי' לו נוחותא ורצון שהמוקצה יהי' על ההיתר, הרי הוא כאילו לא נמצא כלל עליו. ולכן מותר אף לטלטלו להחבית בהדיא. דהרי מצד רצונו לא הי' נוח"ל שיהי' שם. משא"כ לגבי מניח אלא שהמוקצה משמש להיתר, אי אפשר לדון כאילו אין המוקצה על ההיתר, דהא הניחו עליו בכוונה תחילה, ורק שאין ההיתר מתבטל ונעשה בסיס להאיסור, כיון שהאיסור משמש להיתר, לכן אין זה היתר רק לענין נייעור, אבל לטלטלה כשעדיין המוקצה עליו אסור.

ח. ובזה יתבאר כמין חומר מה שתמהו החברים על מה שפירש רש"י בדף מ"ז ע"א דהא דשרי לטלטל כשיש איסור והיתר על ההיתר, משום דאינו מטלטל האיסור רק אגב ההיתר, וז"ל שם: דאית בי' קרטינן. שנשתיירו מן האור, ולבונה דחויא להריח, ואגב לבונה מטלטל מחתה עם אפרה, דומיא דכלכלה מלאה פירות והאבן בתוכה עכ"ל. וכ"כ רש"י עוד לקמן קמ"ב ע"א בהא דא"ר יוחנן הכא בכלכלה מלאה פירות וז"ל (בד"ה מלאה פירות): דעיקר נעשית בסיס לפירות, הלכך אבן מיטלטלת אגב כלי ופירות שהוא מותר עכ"ל. ולכאוי תמוה למה הוצרך רש"י לסברא זו שמוקצה מיטלטלת אגב ההיתר, הלא גם בלא זה, כיון שההיתר חשוב יותר מהאיסור, לא נעשה בסיס להאיסור.

ו. שוב מצאתי בדברי מרן הבית יוסף (בסי' ש"ט) שגם כן ביאר דדברי רש"י אלו שמשלימים זה את זה, ושמחתי על דבריו כמוצא שלל רב, דאהא דהביא הטור שם מדברי בעל התרומות דאם אין דעתו שישאר שם כל השבת לא נעשה בסיס, כתב שם הבית יוסף דרש"י חולק על זה, דהרי הוצרך הכא (בדף מ"ט ע"א) לגבי גיזי צמר טעם אחר ל"ל נעשה בסיס כיון דבא לשמש להקדרה, והביא דברי רש"י בדף נ"א ע"א דאינו יכול להגביה כיון דהניח הכיסוי שהוא מוקצה, וקושית התוס' מ"ש מנוער גיזי צמר. וכתב שם הבית יוסף ח"ל: ורש"י נזהר מזה, שכתב במתני' כו' דלא נעשה בסיס אלא לכסות הקדרה עכ"ל, כלומר דגיזין הללו לא להניחם על כיסוי הקדירה נחכוין, אלא להטמין הקדרה, הלכך ליכא למימר בהו בסיס, כדשייך למימר באבן שעל פי החבית עכ"ל הבית יוסף. הרי דלמד דרש"י במתניתין ורש"י הכא בברייתא משלימין זה את זה, דאע"ג דהתם אינו נעשה בסיס, אבל הכא אסור להגביה, וכמו שמדויק בלשונו של הב"י "ליכא למימר בהו בסיס כדשייך למימר באבן כו'", והיינו דאמנם גם בכה"ג נעשה בסיס, אבל לא בסיס אלימא כאבן שע"פ החבית, דהתם אסור אף נייעור, והכא לטלטול להדיא אסור אבל נייעור שרי.

איברא דמלשון הבית יוסף שכתב "הגיזין הללו לא להניחם על כיסוי הקדירה נחכוין, אלא להטמין הקדרה כו'" משמע דמבאר דמטעם אחר לא נעשה הקדרה בסיס להגיזי צמר, והוא על פי דברי המגן אברהם (סי' ש"ט סק"ו) דהיכי דהניח המוקצה באקראי על ההיתר, ולא היתה כוונתו שיהי' מונח שם דוקא ההיתר, לא נעשה בסיס עיי"ש, והכא נמי במתניתין בגיזי צמר לא היתה כוונתו דוקא שיהיו הגיזי צמר על הקדירה, אלא כוונתו היתה רק שהקדרה תהיה טמונה בתוך הגיזי הצמר בפנים והוא דלא כדביאר הגרעק"א הנ"ל (אות ב') דברי רש"י (דס"ל כעין הרז"יה) דכיון דבא לשמש להקדרה לא נעשה הקדרה בסיס.

לטלטל להדיא אסור, ומשו"ה ניחא מאן דאוסר בפוגלא מלמטה למעלה, דדוקא באבן שע"פ החבית, דשכח האבן ע"פ החבית ולא נעשה בסיס כלל שרי, אבל פוגלא שבתוך העפר, שהניחו שם לדעת אסור לטלטלו.

### בשיטת רבינו משולם איגרא

#### בדעת סה"ת

#### בדעת הפמ"ג בבסיס איסור והיתר

#### ומסיר ההיתר

א. דעת סה"ת דלא נעשה בסיס רק אם דעתו שיהי' האיסור כל השבת. מש"כ רבינו משולם איגרא דכמו כן אם לא חשב שיהי' ההיתר השהו יותר כל השבת נעשה בסיס. ב. דעת הגרעק"א דסה"ת מתיר רק בניעור. ג. לפ"ז ליתא לסכרת הגר"מ איגרא דכל שהי' בביהשמי"ש נעשה בסיס. ד. ביאור מחלוקת שו"ע הרב ופמ"ג בהסירו ההיתר באמצע השבת. ו. במש"כ רש"י שביש היתר ואיסור מטלטל האיסור אגב ההיתר. ז. השו"ע הרב לשיטתו דהיכי דשרי נייעור שרי טלטול להדיא.

א. בטור (סי' ש"ט) הביא דעת בעל התרומות ורבינו תם דאם הניח איסור ע"ג היתר, אבל הי' בדעתו להסירו תוך השבת, לא נעשה בסיס. (והובא דיעה זו בשו"ע שם (סעיף ד') בשם י"א, אחרי שהביא בסתמא דעת המחמירין). ומפורסם בשם הגאון רבינו משולם איגרא ז"ל (בשו"ת שלו, הובא בארחות חיים סי' ש"י) דכמו דלקולא לא נעשה בסיס רק אם הי' בדעתו שיהי' האיסור מונח כל השבת, כמו כן אם הי' מונח על השלחן איסור והיתר, שההיתר שוה יותר מן האיסור, אבל הי' בדעתו להסיר ההיתר בתוך השבת, אזדא לה ההיתר טלטול מחמת דנעשה בסיס לאיסור ולהיתר, דהא לסה"ת בעינן שיהי' בסיס לכל השבת, ולא סגי במה שהי' בסיס בין השמשות בין לקולא בין לחומרא, וכיון דהיה דעתו להסירה לההיתר תוך השבת, שוב נעשה בסיס.

אולם לפי דברינו הנ"ל א"ש היטב, דהא דהכלי נעשה בעיקרו בסיס להיתר ששוה יותר, אין זה סברא רק להתירו בניעור, דהרי סוכו"ס האיסור נמצא גם כן על ההיתר, ואינו כשוכח שלא הי' לו כלל רצון שהאיסור יהי' מונח כאן, ולזה הי' עדיין קשה לרש"י דא"כ לענין טלטול החבית להדיא הו"ל להיות אסור, דומיא דאופן דהאיסור משמש לההיתר. שניעור שרי וטלטול להדיא אסור.

לזה כתב רש"י עוד, דנחשב כאילו הוא עושה כל הטלטול עבור ההיתר שהוא שוה יותר, ומה שהוא מטלטל גם האיסור אינו רק אגב ההיתר, ואין הטלטול מתייחס אליו כלל, וכל זה באופן שישנו איסור והיתר וההיתר שוה יותר, אבל הכי דאיכא רק איסור, אלא שהאיסור בא לשמש להכלי ההיתר, בכה"ג באמת נייעור שרי וטלטול להדיא אסור, דהרי מחשבתו גם איסור.

ט. בגמרא שבת (קכ"ג ע"א) אייתי הא דאמר רב נחמן האי פוגלא מלמעלה למטה (שהרחב מלמעלה והקצר מלמטה, וכששולפו מן האדמה אינו מזיז עפר ממקומו) שרי, מלמטה למעלה (שמזיז עפר ממקומו) אסור ומסיק דהדבר הי' מההיא, דטלטול מן הצד לא שמי' טלטול. והקשו שם בתוס' (ד"ה האי פוגלא) דהיכי דמי, אי במניח מדעת הפוגלא בתוך העפר, הרי נעשה בסיס להעפר, א"כ מ"ט דמאן דשרי מלמטה למעלה, הא אפילו נייעור אסור כיון דנעשה בסיס, ואם איירי בשכח מ"ט דמאן אסור, דהא אפילו טלטול גמור שרי היכי דאינו יכול לנער, כמו באבן שע"פ החבית. וע"ש מה שתירצו.

והנה לפי מה שהתבאר בדעת רש"י יש ליישב קושית התוספות באופן אחר, דהנה הכא אף שטמן הפוגלא בעפר, אין הפוגלא נעשה בסיס להעפר, דהא העפר בא לשמש את הפוגלא בשביל לשמור אותו בתוכו ויתקיים לימים רבים, וה"ז כגיוז צמר שבאו לשמש את הקדירה, שאין הקדירה נעשה בסיס, ומ"מ אין זה היתר רק לנער, אבל

מן הצד. ואמנם בשו"ע הרב חולק אפרי מגדים, וכתב בסי' רע"ז (סעיף ו') שאם הי' בבין השמשות על השולחן נרות וחלות, דנעשה בסיס לאיסור ולהיתר, שרי לטלטל השולחן עם הנרות אף אחרי שהסירו את החלות ונשארו הנרות בלבד.

ה. וליישוב דעת הפמ"ג יש לומר. דהנה רשי כתב בכמה מקומות (מ"ז ע"א ד"ה דאית ב"י קרטיין, קמ"ב ע"א ד"ה מלאה פירות) דהא דשרי לטלטל כשיש עליו איסור והיתר משום דאגב ההיתר מטלטל להאיסור. וביארנו (לעיל פרק הקודם אות ח') דלא סגי בזה שההיתר שוה יותר מן האיסור. דמצד הא לא הי' כאן היתר רק לנער אבל לא לטלטל בהדיא, וכמו שכתב הגרעק"א (קכ"ד ע"ב) בדעת רש"י באופן שהמוקצה משמש לההיתר, לכן הוצרך רש"י לבאר דההיתר הוא מחמת שאינו מטלטל להאיסור רק אגב ההיתר, ולכן שרי גם בטלטול להדיא.

ולפ"ז א"ש היטב שיטת הפרי מגדים, דכיון דכל ההיתר הוא מחמת דאגב ההיתר קא מטלטל להאיסור, א"כ היינו דוקא כשההיתר עדיין עומד על השולחן, אבל אם הסיר ההיתר מן השולחן, אע"ג דבבין השמשות היו מונחים על השולחן עם המוקצה, כיון דכשבא עכשיו לטלטלו ליתא הכא לההיתר והרי האיסור הי' מונח הכא במכוון בין השמשות, ולא שייך לומר שמטלטל להאיסור אגב ההיתר, עדיין אסור לטלטלו להדיא ורק לנערו שרי.

ו. והשו"ע הרב שחולק על הפמ"ג, ומתיר לטלטל השולחן אף אחרי שהסיר החלות, הוא לשיטתו שכתב בסי' ש"ט (סעיף ז') ובסי' רנ"א (קונטרס אחרון סק"ב) דהיכי דשרי נייעור שרי גם טלטול להדיא, א"כ ל"ב לההיתר דמטלטל האיסור אגב ההיתר, ולכן היתר לטלטל השולחן שהי' מונח עליו נרות וחלות, אף אחרי שהסירו את החלות.

ב. איברא דלשיטת הגרעק"א יש לשדות בזה נרגא, דהנה בהגהותיו לשו"ע סי' ש"ט (שם) כתב הגרעק"א לשיטתו כנ"ל (פרק הקודם אות ב') דאף לדברי הבעל התרומות, דבעינן שיהי' מונח לכל השבת, ואי לאו הכי לא נעשה בסיס, היינו רק לענין היתר נייעור, אבל לענין טלטול להדיא, כל שהי' מונח בין השמשות אסור בטלטול, והיינו שכל שהי' מונח עליו במכוון בין השמשות, נעשה בסיס ואסור בטלטול, אבל אינו נעשה טפל אל המוקצה רק אם ישנם עוד תנאים כגון שהמוקצה לא ישמש לההיתר אליבא דרש"י, ושיהיה בדעתו שיהי' המוקצה עליו כל השבת אליבא דהסה"ת, דרק אז בטל ההיתר להמוקצה ואסור אף בנייעור.

ג. ולפ"ד של הגרעק"א ליתא לסברתו של הגר"מ איגרא, דהרי גם לסה"ת נעשה בסיס אף שהי' מונח רק בבין השמשות, ואסור אז בטלטול, וא"כ באופן ההיפוך כשהי' בבין השמשות עליו איסור והיתר אע"ג שהי' דעתו להסיר ההיתר בתוך השבת, מ"מ אכתי השתא נעשה בביהשמ"ש בסיס לאיסור ולהיתר ושרי.

אבל לדעת השו"ע הרב דלא מחלק בין נייעור וטלטול (כאשר מבואר לקמן), ולפ"ז לסה"ת אם לא הי' מונח ע"ד שיהי' שם כל השבת שרי אף בטלטול, דלא נעשה כלל בסיס, א"ש שיטת הגר"מ משולם איגרא, דה"ה להיפוך אמרינן כה"ג לחומרא שאם לא הי' דעתו שיהי' ההיתר על השולחן כל השבת, לא נעשה בסיס לההיתר רק להאיסור ואסור לטלטלו.

ד. הפרי מגדים (כאשל אברהם סי' רע"ט סוסקי"ד) כתב דכל בסיס לאיסור והיתר בין השמשות (וכשההיתר שוה יותר מן האיסור), אם באמצע השבת הסירו את ההיתר מן הבסיס, והאיסור עדין מונח עליו, אסור לטלטלו. וכבר הקשו עליו דכאן דלא נעשה בסיס בין השמשות, א"כ הו"ל טלטול

הרב אליעזר רום

## בדיני אכילת לחם הנילוש בחמאה וחלב בחג השבועות

כמקצת נשים שמהפכין אותה על צדה השני, דהא בלוע מעבר אל עבר משמנונית. עיין ביו"ד סימן ק"ח סעיף ג". עכ"ל המג"א. - והנה כשיהפכו את המרדה, אחר שדרו בה פת העשויה בחמאה, שנבלע במרדה שומן. ולאחר מכן ירדה בצידה השני. מה דין הפת שדרו בו. יעויין בפרמ"ג (על דברי מג"א אלו) שכתב בזה"ל: "אם מרדה בשר והופכו ולקחו לחם חלב, י"ל אוסר רק כדי קליפה, אף בלוע שמן במרדה. עיין יו"ד [סימן] ק"ה, בש"ך אות כ"ג. ועיין מגן אברהם [סימן] תנ"א אות ל"ז כו". עכ"ל הפרמ"ג.

ג) ועיין בשו"ע הגר"ז (סי' תצ"ד סעיף ט"ז) שכתב להך דינא דמרדה, שפסק המג"א, והוסיף בזה"ל: ואף שאם עבר ועשה כן מותר לאכול לחם ההוא עם בשר, לפי שהוא נותן טעם בר נותן טעם של היתר, כמו שנתבאר ביו"ד סי' צ"ד, מ"מ הרי לכתחלה אסור לעשות נותן טעם בר נותן טעם כמו שנתבאר ביו"ד סי' צ"ה כו". עכ"ל שו"ע הגר"ז. - והנה אי"ז ענין לדברי הפרמ"ג. דהפרמ"ג קאירי בגוונא דאיכא לחם שבתוכו בשר שנגעו בליעת שומן הנפלט ממנו לכלי, ללחם חלבי.

ובעיקר דבריו דשו"ע הגר"ז, הנה לפור"ד חזינן לכאורה מלתא חדתא, בהלכות בליעות איסור והיתר. דדן לחמאה שבתוך הפת, כנותן טעם, ודינו כבלוע. ולפ"ז אין בלוע יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, ליכא קמן רק נו"ט.

אולם ה"בית מאיר" (סי' צ"ד, ע"ד הט"ז שם ס"ק י"ד) כתב דבלוע מיקרי רק מה שנבלע ע"י חום מחתיכה לחתיכה. אבל כשנשפך חלב לתוך תבשיל עב ונבלל בתוכו, או בלל דם בקמח ונעשה בצק, ונגע התבשיל או הבצק באוכל אחר, נאסר האוכל כדי נטילה, כדין נגע בחתיכה האסורה מחמת עצמה. - וכ"כ החזו"א

(א הרמ"א (סי' תצ"ד ס"ג) כתב: ונוהגין בכל מקום לאכול מאכלי חלב ביום ראשון של שבועות כו' אוכלים מאכל חלב ואח"כ מאכל בשר, וצריכין להביא עמהם ב' לחם על השלחן שהוא במקום המזבח, ויש בזה זכרון לשני הלחם שהיו מקריבין ביום הבכורים". עכ"ל הרמ"א. ובפשוטו מש"כ דצריכים להביא עמהם ב' לחם על השלחן, הוי משום שהשלחן הוא במקום המזבח ויש בזה זכרון לשני הלחם שהיו מקריבין ביום הביכורים.

אולם המג"א (סק"ח) ביאר שהטעם למש"כ הרמ"א דצריכים להביא עמהם ב' לחם על השלחן הוא משום: "דאסור לאכול בשר וחלב מלחם אחד".

אכן הביאור הוא, דמחמת דבעינן לאכול מאכלי חלב בשבועות, והרי גם מחוייב לאכול בשר. וממילא בהכרח צריך לאכול שתי לחמים, ומהלכות בשר בחלב הוא. - מהאי טעמא מתקיים המנהג דאכילת שתי הלחם ביום הביכורים.

ב) וכתב עוד המג"א, שצריכים ליהזר בחששות דבשר וחלב. וז"ל: "ולכן נהגו לאפותו [ללחם] עם חמאה, דאז בודאי יצטרך להביא לחם אחר לאכול עם בשר". (וע"ש במחצית השקל שכתב, דאע"ג דאין לשין עיסה בחלב, מ"מ כה"ג מותר, וכמ"ש ביו"ד סי' צ"ז [ס"א] דהוי דבר מועט, וגם יש בו שינוי צורה). והוסיף המג"א בדיני עשיית אותם הלחמים: "ויזהר להסיק התנור יפה כמ"ש סי' תס"א". והיינו שילבן באופן שיהיו נצוצות ניתזין ממנו כדי להפליט ממנו את הרוטב של בשר שנשפך עליו לפעמים ונבלע בתוכו, ושיהיהו גחלים מהלכים על פני כולו.

עוד כתב המג"א: "וגם צריך מרדה חרשה, כמ"ש סי' תנ"א סעיף י"ט. ודלא

הכריע החכמ"א (כלל נ"ז דין ג') כהמג"א (בסי' תנ"א ס"ק ל"ז) דאפילו איסור שמן אינו אוסר טפי מכדי קליפה.

ואכן יש להוכיח מדברי הש"ך במקו"א, דהכרעתו דסגי בכדי קליפה. וכבר העלה כן הגרעק"א (בסי' צ"ד ס"ק י"א), שמדברי הש"ך (שם, בסי' צ"ד ס"ק ל"ג) מבואר דסגי בכדי קליפה. - דע"ש שהש"ך הביא דבלוע בכלי אינו אוסר מאכל יבש רק כדי קליפה, ושאינו מבלוע במאכל שאוסר בכלולו לדידן דפסק הרמ"א ביו"ד (סי' ק"ה סעיף ה') דאין אנו בקיאין בין כחוש לשמן. וכתב הש"ך: "ואע"ג דכתב בסי' ק"ה ס"ז דכלי עדיף, שאוסרת היתר שנוגע בו באיסור שאינו שמן אפילו בלא רוטב. י"ל דנהי דעדיף דמפליט בלא רוטב לאחר שאין בו פליטה מגופו, מ"מ אינו פו"ט בלא רוטב רק כדי קליפה כו". ומבואר דס"ל להש"ך דאיסור שמן הבלוע בכלי אינו אוסר אלא רק כדי קליפה. דאם ס"ל דבבלוע שמן בכלי אוסר כולו, לא קשה מהדין דמבואר בסי' צ"ד ס"ח, דהבלוע בכלי אוסר מאכל יבש רק כדי קליפה, להדין דסי' ק"ה ס"ז בענין בלוע באונ"ל דהלא פשוט די"ל דשאני ההיא דסי' צ"ד, דהו"ל בלוע יבש. אלא בהכרח דס"ל להש"ך דגם בלוע שמן בכלי אינו אוסר אלא כדי קליפה. וזהו שמקשה דמדבלוע בכלי אינו אוסר טפי מכדי קליפה, ה"ג לא יאסור בבלוע שמן בכלי טפי מכדי קליפה.

ויעוי' בש"ך (סי' צ"ד ס"ק כ"ז) דמשמע שם לחד תירוצא, דבכה"ג אוסר בכלולו. דתירץ הקושיא דבינא דבשר וותח שחתכו בסכים חולבת דכל החתיכה אסורה, והלא קיי"ל (בסי' ק"ה ס"ג) דכשנפל איסור על החתיכה שבקדירה שהוא חרץ לרוטב סגי בקליפה. ות"י הש"ך דמירי בסכין שבלוע משמנונית חמאה. ע"ש. ויש לחלק.

אכן מדברי הש"ך (בסי' צ"ד ס"ק ל"ג) משמע דפשיטא ליה דבכה"ג אינו אוסר אלא רק כדי קליפה. וכבר העלה כן הגרעק"א (שם, בסי' צ"ד ס"ק י"א) שמד"י הש"ך שם מבואר דסגי בכדי קליפה. - דע"ש שהש"ך

יו"ד (סי' כ"ב ס"ק ז'). והחזו"א דימה ד"ו לחתיכה שיש בה דם של עצמה, ודעת המהרש"ל [הובא בט"ז סי' ק"ה ס"ק י"א] דבכה"ג הו"ל חתיכה שנאסרה מחמת בלוע. [וי"ל דהמהרש"ל אויל לטעמי' שהובא בש"ך (סי' ק"ה ס"ק י"ז) דכמליחה וצליה אמרינן דמפעפע מחתיכה לחתיכה גם בלא רוטב, אפי' באיסור שאינו שמן. ועיי' בחזו"א שם]. ועיי' חכמ"א (כלל ס' דין ט').

אך י"ל דכוונת השו"ע הגר"ז לאו משום דהו"ל בלוע, אלא כיון דקאיירי רק בשמנונית הנסרכת במרדה, בזה הוי שפיר נ"ט בר נ"ט. דמפני דהמרדה הו"ל רק בליעת חלב, ואח"כ נבלעה בפת הו"ל נ"ט שני.

## ענף ב'

מאכל יבש שנגע בכלי חם

שבלוע בו איסור שמן

(א) הש"ך ביו"ד (סי' ק"ה ס"ק כ"ג) נסתפק בכלי שיש בו בליעת איסור שמן, שנגע בהיתר יבש חם בלא רוטב, אם אוסר בכלולו, או שמא רק כדי קליפה. וסיים דצ"ע לדינא.

וביאור דבריו, דהנה בדין מאכל יבש שנגע בכלי חם שבלוע בו איסור שמן, נסתפק בזה הש"ך ביו"ד (סי' ק"ה ס"ק כ"ג), וסיים בצ"ע לדינא. - ויעוי' בש"ך (סי' צ"ד ס"ק כ"ז), דמשמע שם לחד תירוצא דבכה"ג אוסר בכלולו. ודו"ק. אכן המג"א (סי' תנ"א ס"ק ל"ז) פסק דמאכל יבש שנגע בכלי שיש בו בליעת שמן דאינו אוסר אלא רק כדי קליפה. וצינו ה"דגול מרבבה" בש"ך שם. ובשו"ת נוב"ק (יו"ד סי' ל') כתב דלא שבקינן פשיטותא דמג"א להיתר, מפני ספיקו דהש"ך. [ויעוי' בשו"ת מהרש"ם ח"ה סי' ע"ו].

ועיי' בפרמ"ג באו"ח, בהנהגת איסור והיתר (סדר שני אות כ"ד) שלא הכריע לדינא. אך בא"א (סי' תנ"א ס"ק ל"ז) הכריע דסגי בכדי קליפה. וכן הכרעתו כאן. - וכן

בש"ך ס"ק כ"ג). וכתב בנו"ב (קמא יו"ד סי' ל') דלא שבקינן מה דפשיטא למג"א להיתר, מפני ספיקו דהש"ך. (ועיי' בפרמ"ג באו"ח בהנהגת איסור והיתר, סדר שני אות כ"ד, שלא הכריע לדינא. אך באשל אברהם סי' תנ"א ס"ק ל"ז, ובסי' תצ"ד סק"ח, הכריע להיתר). - וכן הכריע החכמ"א (כלל נ"ז דין ג') כהמג"א דאפילו איסור שמן אינו אוסר טפי מכדי קליפה<sup>1</sup>.

ד) אמנם יעוי' בשו"ת מהרש"ם (ח"ה סי' ע"ו) שפסק לאסור בכולו, ואפילו בכחוש. וסיים: לפע"ד הדין ברור דאין חילוק בין אוכל לכלי ולא מיבעי' בשמן בודאי אוסר בכולו, רק גם בכחוש כיון דא"א בקיאים בין כחוש לשמן, אוסר בכולו עד ס', כנלע"ד. ע"כ.

ונימוקו עמו: בעיקר הדבר שהוציא הש"ך דאף דכלי פולט בלא רוטב טפי ממאכל מ"מ אינו פולט רק כדי קליפה, אף שכל האחרונים נמשכו אחריו והוסיפו להקל גם בשמן. נלע"ד ברור להיפוך. ואם כי אינני כדאי לחלוק על הש"ך, מ"מ האמת יורה דרכו. וגם מצאתי תנא דמסייע לי, וכמו שיבואר. ולכן צריך אני להאריך, וראיות יתנו עדיהן ויצדקו. והנה גוף הסברא תמוה מאד, דכיון שהסכימו הפוסקים דכלי פולט גם דבר הבלוע בתוכו, משום שאין לה

הביא דבלוע בכלי אינו אוסר מאכל יבש רק כדי קליפה, ושאינו מבלוע במאכל שאוסר בכולו לדידן דפסק הרמ"א (סי' ק"ה ס"ה) דאין אנו בקיאים בין כחוש לשמן. וכתב הש"ך: "ואע"ג דכתב בסי' ק"ה ס"ו דכלי עדיף, שאוסרת היתר שנוגע בו באיסור שאינו שמן אפילו בלא רוטב. י"ל דנהי דעדיף דמפליט בלא רוטב מאחר שאין בו פליטה מגופו, מ"מ אינו פולט בלא רוטב רק כדי קליפה כו". ומבואר דס"ל להש"ך דאיסור שמן הבלוע בכלי אינו אוסר אלא כדי קליפה. דאם ס"ל בבלוע שמן בכלי אוסר כולו, לא קשה מהדין דמבואר בסי' צ"ד ס"ח, דבלוע בכלי אינו אוסר מאכל יבש רק כדי קליפה, להדין דסי' ק"ה ס"ז בענין בלוע באוכל. דהלא פשוט די"ל דשאני ההיא דסי' צ"ד, דהו"ל בלוע כחוש. אלא בהכרח דס"ל להש"ך דגם בלוע שמן בכלי אינו אוסר אלא כדי קליפה. וזהו שמקשה דמדבלוע שמן בכלי אינו אוסר טפי מכדי קליפה, ה"נ לא יאסור בבלוע כחוש אף כדי קליפה.

ג) ולדינא פסק הפרמ"ג (בסי' צ"ה שפ"ד סק"ד, ובסי' ק"ה ס"ק כ"ג) דביבש אפילו בלוע שמן בכלי אינו אוסר אלא רק כדי קליפה. - ובאמת דכן פסק המג"א (סי' תנ"א ס"ק ל"ז), וציינו הדגול מרבבה (סי' ק"ה

1 מבואר בפרמ"ג, בדעת הש"ך דכשהתתאה צונן, והאיסור שמן בלוע בו, אינו אוסר עלאה חם, אפי' כדי קליפה. דהיינו בין בתתאה דהוי אוכל ובין בתתאה דהוי כלי.

הש"ך ביו"ד (סי' ק"ה ס"ק כ"א) דקדק מלישנא דשו"ע (שם) דדבר הבלוע מאיסור שמן והוא צונן, אינו אוסר דבר היתר חם, שהונח עליו, ואפילו כדי קליפה (ועיי' בפרמ"ג דרך בהפסד מרובה יש לסמוך ע"ז, מאחר והפרי"ח (ס"ק כ"ו) והפרי תואר (ס"ק י"ב) פליגי). - וטעמא דמלתא, עיי' בש"ך, דמאחר והאיסור הוא בלוע, מתקור העליון קודם שיבלע מאיסור תתאה.

והפרמ"ג בספרו "ראש יוסף" חולין (ק"א): בד"ה ודע דהש"ך כו', הקשה ע"ד, ממש"כ הרשב"א (שם, בד"ה אסור לאכול בה רותח), שקערה שבלועה מאיסור אוסרת כדי קליפה דהיתר חם שניתן לתוכה. ע"ש. והרי ודאי דהיינו מחמת דינא דתתאה גבר שאוסר כדי קליפה.

וכתב הפרמ"ג שם: "אם לא שנחלק בין כלי ובין אוכל". והיינו דשאני כלי לענין מה שבלע מבחוץ, שממהר לצאת למאכל שעליו. ומשא"כ מאכל שבלע ממקום אחר, הואיל ויש לו להוציא גם טעם המאכל עצמו, אינו ממהר להוציא. (ולפי"ז השך איירי רק כשהתתאה הוא אוכל. ובכלי יאסר כ"ק).

אולם יעוי"ש בפרמ"ג, שדחה ד"ו, דמסתברא איפכא, דמאכל ממהר טפי בפליטתו מאשר כלי. וז"ל: "ואורבה בדבר זה איפכא מסתברא, דנהי דכלי פולט אף בלא רוטב איסור בלוע, [משום] שאין לה מה לפלט מגופה. משא"כ לענין שתתאה הכלי נוח לפלוט יותר מן האוכל, אין נראה". עכ"ל. (ולפי"ז מסקנת הפרמ"ג, דהש"ך איירי הן באוכל והן בכלי). - ויעוי' עוד בפרמ"ג בשו"ע (סי' ק"ה שפ"ד סק"י), ודו"ק.

שבתוכו, משא"כ בכלי גוף הכלי אינו אסור רק מחמת שיש בו בליעה של איסור. - הנה גם בזה לא יונח, דהא מקור דברי הש"ך נלמדו מדברי הרשב"א שהובא בב"י סי' ס"ט, ובש"ך שם ס"ק ס"ד, ובסימן צ"ד ס"ק ל"ב, שכתב דרותח נגוב בקערה אינו נאסר רק כדי קליפה, ומזה למד הש"ך דכלי אינו מפליט יותר מכדי קליפה, והרי גבי בלוע של דם כתב הרשב"א דגם במאכל יוצא בלוע בלא רוטב, דדם נקל להפליט, דמשריק שריק. א"כ כיון דגם ממאכל יוצא בלא רוטב, שוב תיקשי מהא דכתב הרשב"א שבסי' ס"ט, לענין קערה שמלח בה בשר, דגם להראב"ד דהקערה רותחת אפ"ה אינה אוסרת דבר נגוב שבתוכה רק כדי קליפה. ואם יש בו רטיבות קצת, כדי נטילה. הרי כלי מפליט יותר הבלוע שבתוכו ממאכל שיש בו בלוע, וכיון דמאכל מפליט דם הבלוע לחם שבצדו בכדי נטילה, איך נימא דבכלי אינו אסור רק כדי קליפה עכ"ל המהרש"ם.

ויעוי"ש עוד שכתב: אבל באמת מצאתי ברשב"א חולין קי"א ב', בד"ה קערה שמלח בה בשר, שכתב וז"ל, כתב הראב"ד דבין מנוקבת כו' קאמר שאסור לאכול בה רותח, ואיכא מ"ד דדוקא בשאינה מנוקבת כו'. והרמב"ן כתב דנ"ל כהראב"ד משום דלא עדיפא קערה מחתיכת נבילה, דאמרי' טהור מליח וטמא טפל מותר. וזה ההכרעה שלא כדברי הראב"ד ז"ל, שהוא ז"ל סובר דקערה שמלח בה בשר כרותח היא לעולם וכמ"ש, ולא דמי לטהור מליח וטמא טפל אלא לשניהם מלוחים, ע"ד שכתב הרב ז"ל, שאם נתן בה רותח שצריך ליטול את מקומו כדין חם לתוך חם, כמו שאנו עתידים לכתוב משמו כו', ואע"ג דדם משריק שריק אפ"ה קערה מנוקבת נאסרת ואוסרת משום דהו"ל כטמא מליח וטהור תפל דאסור, דכיון דלא טריד למיפלט בלע לכ"ע, וה"נ אמרינן לענין דם, וכענין דגים ועופות שמלחן זע"ז וכו', עכ"ל, ואח"ז העתיק דברי הראב"ד דאם נתן בה רותח נגוב שא"צ אלא כדי קליפה,

פליטה מגופה, אך נימא דלענין כניסת הבליעה לתוך המאכל גרע מאוכל. ובפרט אם הבלוע שמן, דגב"י אוכל מבליע בכולו, וגבי כלי אינו מבליע בכולו, והיא סברא הפוכה מהיפוך להיפוך. ובאמת שגוף הדין דכלי פולט בלא רוטב מצאתי טעמו מבואר ברשב"א חולין ק"ח ב', בהא דלא נייער ולא כיסה מיפלט לא פליט. והקשה ע"ז מדין קערה שמלח בה בשר אסור לאכול בה רותח, ודגים שעלו בקערה מותר לאכלן ברותח, משום דהוי נ"ט בר נ"ט, אלמא דפולטת גם בלא רוטב. וגם מש"ס שילהי ע"ז. ועל זה תירץ וז"ל, דשאני כלים מאוכלין דכלים אין בליעתן מסתרכת בהן אלא עומדת בתוכן כעין כנוס, ובמעט רתיחה יוצאת בליעתן מהן, כולן או מקצתן. משא"כ באוכלים שהיא נסרכת ומתפשט בתוכן ואינו יוצא בנקל כל כך, הלכך אינו יוצא בלא רוטב. ותדע שהרי יש הגעלה לכלים משא"כ לאוכלין, וכ"ז לקלות פליטתן של כלים, ואפילו כלי חרס שאין להם הגעלה מ"מ יש להם תקנה בחזרת כבשונות, ולענין יין נסך ע"י הכשר ומילוי משא"כ באוכלין מאחר שנאסרו אין להם הכשר עולמית, וה"נ אף שהכלים פולטים בליעתן ע"י רותח יבש, אין דנים מכלים לאוכלים. וע"ש שהקשה מהא דפסחים ע"ד. והעלה דחתיכה שנאסרה מחמת בליעת דם אוסרת חתיכה שבצדה אפילו ביבש, דדם נקל יותר להפלט דמשרק שריק, והניח ד"ז בצ"ע. עכת"ד שם. והרי מבואר דהרשב"א יליף לה מדין הגעלה שפולט בכלים, וא"כ איך נימא דאינו נבלע רק בכדי קליפה, וקיל בזה מאוכל. - וגם אי נימא דאף דכלי פולט טפי מאוכל היינו לענין בלוע שבתוך המאכל דאינו יוצא בלא רוטב, ומכלי יוצא. אבל לענין שיבליע בהמאכל של היתר יותר מכדי קליפה אינו יכול להבליע, ואיננו קל בזה מאוכל שיש בו בלוע, דהתם אינו מפליט כלום. והא דבמאכל שאסור בעצמו אוסר מאכל שבצדו יותר, היינו משום דגוף המאכל אסור כולו, ולא מחמת בלוע

דאע"ג דשניהם רותחים כיון דרותח נגוב וקערה נגובה הוי כסיכה דמשהו עבדי לה, ובקליפה סגי. אבל אם אותו רותח דבר שיש בו רטיבות קצת כעין בשר רותח שאי אפשר לו בלא רוטב קצת צריך שיטול מקום מגעו, וכהא דנטף מרוטבו על החרס כו', ע"ש. ומבואר דהרשב"א מדמה דין קערה לחם לתוך חם, והא דברותח נגוב סגי בקליפה היינו משום דס"ל דגם בחם לתוך חם בנגובים לגמרי סגי בכדי קליפה, דדמיא לסיכה בעלמא. ותדע שהרי הבית יוסף סי' ק"ה, הביא בשם הרשב"א גופי', שהביא דעת הסוברים דבצלי אינו אוסר רק כדי קליפה, וי"א דבעי כדי נטילה, והכריע הרשב"א גופי', שהביא דעת הסוברים דבצלי אינו אוסר רק כדי קליפה, וי"א דבעי כדי נטילה, והכריע הרשב"א להחמיר בדאורייתא בכדי נטילה, הכריע הרשב"א להחמיר בכדי קליפה. והרי דם שملחו דרבנן, לשיטת הרשב"א גופי', ועי' בבית יוסף ופרי חדש סי' ס"ט. ועי' ברשב"א שם [ק"א]: ד"ה צונן כו', שהאריך בדין סכין שחתך בו רותח, דאיכא מ"ד דבקליפה סגי, ודעת הראב"ד דבעי נטילה, ומדמי לה לדין צונן שחתכו בסכין, דמשמע דבעי כדי נטילה כנטף מרוטבו על החרס דבעי כדי נטילה, והיינו משום דשמנוניתו מדובק על פניו, וכמ"ש הרשב"א שם בתחלה, ע"ש. - ועכ"פ מבואר דהראב"ד מדמי לה לדין חם לתוך חם, וסובר דבנגוב לגמרי סגי בקליפה, ולא נזכר שום חילוק בזה בין כלי לאוכל, ואיך יעלה על הדעת לומר דכלי שפולט טפי מאוכל לא יבלע במאכל כמו אוכל". עכ"ל המהרש"ם.

עיקר דיוקו של הש"ך מלשון הדרכי משה סי' ק"ה שכתב על דין כלי דאוסר בלא רוטב, וז"ל ופשוט הוא שאינו אוסר רק כדי קליפה בלא רוטב, וכמו שנתבאר לעיל. עכ"ל. וביאר הש"ך כונתו דאף דבמאכל קי"ל דאוסר בכלו, בכלי שאני. - במח"כ הוא תמוה, דאם כונת הדרכי משה לחדש חילוק בין כלי לאוכל, דגבי אוכל אוסר כדי נטילה, ולדידן בשישים. ובכלי אינו אוסר רק כדי קליפה ולא יותר. א"כ איך כתב הדרכי משה ע"ז: ופשוט הוא כו' וכמו שנתבאר לעיל. והרי לא נזכר לעיל שום רמז לחלק בכך. וגם אינו פשוט. ומנ"ל לחדש מסברא כזה. וגם מה שהכריח הש"ך בסי' צ"ד ס"ק ל"ג דבר זה בדעת רמ"א, אין לו שום יסוד. ומה שלא הגיה רמ"א שם י"ל דסמך עמ"ש בסי' ק"ה. ודבר זה מצוי בשו"ע כמה פעמים. ותדע דאל"כ מדוע השמיט הרמ"א בסיומן ק"ה בהג"ה מלהביא דבר חדש כזה שחידש בדרכי משה. וגם אף פירושו של הש"ך בסי' צ"ד שם בדעת הב"י ושו"ע הוא תמוה מאד, חדא מנ"ל להב"י להמציא דטבע לביעה שבסכין דמי לטעם גבינה, ולהקשות עיי"ז ע"ד רבינו ירוחם. ועוד שהרי הב"י שם סיים וכתב, וז"ל, א"נ התם היינו טעמא דסכין שמנוניתו קרוש עליו כו', משא"כ קערה. עכ"ל. והא לדברי הש"ך לא מיירי כלל בקערה, רק שנפל על גוף מאכל הפאנדש. ולכן הדבר ברור דכונת הב"י כמ"ש המשכ"ז סי' צ"ד שם סוס"ק ט"ו. וגם הט"ז שם בע"כ מפרש כן, וס"ל דבשמן אוסר גם בכלי, יעו"ש בפמ"ג ותבין. ואמנם בכונת רמ"א בדרכי משה, מצאתי בדברי חמודות על הרא"ש פרק גיד הנשה, אות ק"ג, שהביא ג"כ דברי הדרכי משה הנ"ל, וכתב שהדבר פשוט דלא מיירי בשמן, שהרי נתבאר לעיל דבשמן אוסר בכלו. והא דלא העתיק הדברים בהג"ה, משום דסמך עמ"ש לעיל, ולדידן אין אנו בקיאים בין כחוש לשמן בצלי, וה"נ בכלוע בכלי כיון דיוצא בלא רוטב. והקשה אמאי נקט רמ"א בדרכי משה כדי קליפה, ולדידן בעינן כדי נטילה.

עוד כתב שם המהרש"ם: "גם כמה שכתב הש"ך, דביש בו רטיבות, כיון דאוסר כדי נטילה, שוב אין אנו בקיאים בין כחוש לשמן, אבל היכי דאוסר רק קליפה שפיר בקיאים, צ"ע דהא במליחה אוסר ג"כ רק כדי קליפה, ואפ"ה קיימ"ל דאין אנו בקיאים בין כחוש לשמן, וה"נ בזה. - גם

שנבלע בו איסור, שאינו יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב.

ובספר "תורת יקותיאל" (סי' ק"ה סק"ח) האריך בנידון החילוק בין מאכל לכלי, והביא דברי הרשב"א בחידושו לחולין (ק"ח:) ד"ה אילמא לא נייער כו', וכתב דדברי הרשב"א הם לא מטעמא דהגהות שערי דורא דמהתם מייחי הדרכי משה (סק"כ) לדבריו לחלק בין פליטת כלי לפליטת מאכל. והוסיף הדרכי משה, שכן פסק האיטור והיתר הארוך (כלל ל"ו דין ה'). - ושם באיסור והיתר הארוך, הוסיף דלא הוי דבר האסור, דהא יש לו היתר בקליפה. וכיו"ב כתב האו"ה (כלל ל"א דין י"ז) בשם הראב"ד, דדבר שאינו של מאכל מאחר שאין לו טעם מגופו, פולט שפיר מדבר שאצלו בלא רוטב, מידי דהוה קערה שמלחו בו בשר שאסור לאכול בה אפילו אותה יבש כו'. ע"ש. וב"תורת יקותיאל" שם כתב ע"ד שהביא מהראב"ד: "איני יודע אם בפירוש אמרה הראב"ד דבכלי יוצא בלא רוטב, או מכללא שמעינן מיניה ממ"ש הראב"ד הביאו הרשב"א בתוה"א [כ"ד ש"ד] ובחידושו [חולין קי"א: ד"ה צונן אמרי], דקערה שמלח בה בשר רותחת היא לעולם, ואם נתן בה רותח נגוב צריך קליפה, ואם הוא דבר שיש בה רוטב צריך נטילה, ואם הוא לח גמור כולו אסור כו' ע"ש, ומיניה שמעינן דס"ל דשפיר בולע אפילו בלא רוטב". - וכתב ע"ז התו"י: ולפענ"ד אי משום הא לא איריא, דיש לחלק כמ"ש הרשב"א [חולין ק"ח: ד"ה אילמא לא נייער] משום דדם שאני שיוצא אפילו בלא רוטב, ואף שהרשב"א נסתפק דבר, אפשר דלהראב"ד פשיטא ליה. וצ"ע."

וע"ש שהביא דברי הרשב"א חולין (ק"ח:) ד"ה אילמא לא נייער כו', שחילק בין אוכל לכלי, אבל לא מה"ט. דהלא כתב הרשב"א ללק בין דם לשאר איסורים, דחתיכה שנאסרה מפני בליעת דם אוסרת חתיכה ורותחת שכצידה, אפילו ביבש. וא"כ לפ"ז ליכא למסקנא לראיתו דבליעה מכלי

וחירץ דכיון שהדרכי משה העתיק לעיל ד' הרשב"א דסובר דגם בצלי סגי בקליפה, ולכן לא דקדק כל כך בלשוננו, וסיים שהוא דוחק. ולפע"ד אין זה קושי כלל, דהא הש"ך בעצמו סו"ק י"ז ביאר כן דברי או"ה שכתב דחתיכת בשר שנבלעה ונגעה באחרת צריך קליפה, דלאו דוקא נקט. וכוונתו דבעי נטילה, וזהו ג"כ דעת הדרכי משה, ובפרט שהרי כתב כמו שנחבאר לעיל, וכבר מבואר למעלה דלשיטת קצת פוסקים סגי בקליפה, ולדין בנטילה. ודבר זה ברור. ודברי הדברי חמודות הנ"ל היה בהעלם עין מכל האחרונים. - ולכן לפע"ד הדין ברור דאין חילוק בין אוכל לכלי, ולא מיבעי' בשמן כודאי אוסר בכלול, רק גם בכחוש, כיון דאין אנו בקיאים בין כתוש לשמן אסר בכלול עד שישם, כנלע"ד. עכ"ל המהרש"ם בתשו'. [וע"ע בתשו' המהרש"ם ח"ב סי' י"ג].

ה) אכן בדעת הש"ך ודעימי, י"ל דהן אמת דמש"כ המהרש"ם מדחזינן שכלי פולט גם דבר הבלוע בחוכו, ואילו באוכל לא מפליט בלא רוטב, הרי להדיא דגדר הפליטה בכלי קיל מפליטה מאוכל. אך עדיין לא נילף מיניה לאופני הפליטה, היאך תהלוכתם. - דבאוכל הבלוע מתמזג ונבלע טפי מבכלי. דבכלי האיטור עומד בעין. וכל מקום בכלי זהו מקומו של האיטור. ויסוד הדברים מפורש בחזו"א (סי' כ"ב סק"ז). - וכל דברי הרשב"א הוא באופני הפליטה, וזהו דמייתי לה מהגעלה. אבל להמצאות הבליעה בדפנות הכלים לא השמיענו. - ומעתה כיון והבלוע נמצא בעין, הר"ז ככלל חלב אסור או דם בקמח, דאוסר גם בלא רוטב. וכמ"ש ה"בית מאיר" (סי' צ"ד ב'י' הט"ז ס"ק י"ד). והחזו"א (סי' כ"ב סק"ז).? רק יל"ע מחולין (ק"ח.) בטפת חלב שנפלה על חתיכת בשר דאמרין דאין בלוע יוצא מחתיכה. (וי"ל עוד, דאין הכלי חשיב כבלוע בעין).

ואמנם המהרש"ם (כח"ג סי' שס"א) נקיט דגם כשבלל איטור בתוך היתר, ואח"ז אפהו, דין הנוגע בו כדין הנוגע מהיתר

מאוכל, דחוינן שיצא מכלי גם בלא רוטב, ואפ"ה אינו בולע מכלי אחרינא. וא"כ מכל שכן דלא יוכל לבלוע ממאכל, אפילו הבלוע שומן.

והנה ז"ל החו"ד (סי' ק"ה ס"ק ט"ו) בתו"ד: "ונראה דאין כלי נאסר אפילו ממאכל שיש בו איסור בלוע, אפילו שמן. דהא אין כלי אוסר אפילו בבלוע שמן, כדמוכח בסי' צ"ז בט"ז ס"ק ג' ד'. ומכלי יותר ממהר טעם הבלוע לצאת יותר ממאכל. וע"כ הטעם שאין מפליט ומבליע בכלי, שהוא קשה כענין שכתב הש"ך בסי' צ"ה ס"ק כ' ע"ש. א"כ ממאכל שאינו ממהר לצאת ממנה הבלוע יותר מכלי, מכ"ש שאין מפליט ומבליע ממאכל לכלי שהוא קשה כו". ע"ש.

וכיו"ב כתב החו"ד (בסי' צ"ז סק"ד) בזה"ל: "נראה דהעיקר כמ"ש לקמן בסימן ק"ה (ס"ק ט"ו) דטעם הבלוע בחתיכה אינו מפליט ומבליע בכלי שהוא קשה, וכמו שאין הבלוע הולך מכלי לכלי בלא רוטב, אפילו כשהבלוע שמן, כן אין הבלוע הולך מחתיכה לכלי בלא רוטב, אף כשהבלוע שמן, דיותר יוצא טעם הבלוע מכלי, ממה שיצא מהחתיכה, כמבואר בסימן ק"ה (ס"ז בהג"ה). ואפ"ה אין הכלי מקבל טעם מכלי, ואפילו בשמן. ועל כרחק הטעם דאין מפליט ומבליע בכלי שהוא קשה, כעין שכתב הש"ך בסימן צ"ה ס"ק כ' ע"ש. מכל שכן שאין הכלי מקבל טעם בלוע מחתיכה אפילו בשמן כו". עכ"ל.

[וכע"ז כתב החו"ד (בסי' ע"ג סק"ג) כשבישלו הכבד בקדירה, בלא צליה שנוהגים לאסור הקדירה שבישלו בה, אבל הכבד מותרת. וכ' הש"ך (שם סק"ח) מהאו"ה דהקערה שאכלו בה הכבד כשירה. והקשה ע"ז המנח"י דהוא עירוי אפילו נפסק הקילוח אוסר עכ"פ כדי קליפה, ובפרט בדבר גוש שהוא ככלי ראשון, למהרש"ל. ויישב החו"ד, דהרי חתיכה שנאסרה מחמת דם, הרי כאיסור בלוע, וכמ"ש הש"ך (סי' ק"ה ס"ק י"ח). והרי

יוצאת בלא רוטב. דהרי ראייתו היא מקערה שملח בה בשר, והלא י"ל דשאני התם דבלעה דם. - ורק משאר ראיותיו שמעינן לחלק בין בליעה בכלי לבליעה באוכל. ואע"פ שהניח בחידושו בצ"ע, מ"מ בתוה"א (כ"ד ש"א) כתב הרשב"א דדם אינו מפעפע מחתיכה לחתיכה. וא"כ בהכרח דצריך לחלק כמ"ש בחידושו.

ובעיקר הסברא דשמן הבלוע בכלי גרע מבלוע באוכל. שנתקשה בטעמו במהרש"ם, יעוי' בסי' י"ד יהודה" (סי' צ"ב ס"ק נ"ו, בפיה"א) שביאר, דכלי כיון שהוא קשה אינו מפליט בלא רוטב.

ובמש"כ הש"ך (סי' ק"ה ס"ק כ"ג) דאע"ג דלא מחלקינן בין כחוש לשמן, היינו דוקא לענין בעין, אבל לענין הבלוע לא מחמירינן. - יעוי' בסי' י"ד יהודה" (סי' ק"ה ס"ק מ"ג בסופו, וכן בסי' ע' ס"ק י"ד) דהביאור הוא, כיון ש"א דגם בלוע שמן לא מפעפע מחתיכה לחתיכה, נהי דבשמן ממש מחמירינן, אבל לגבי בלוע שפיר מוקמינן דבקיאים אנו. וכ"כ בחו"א (סי' כ"ב סק"ז, ד"ה ואנחנו). - אלא דלפ"ז בבלוע בכלי דודאי יוצאת הבליעה, יש לנו לומר דלא סמכינן על בקיאותינו. - ומעתה צ"ע מש"כ הש"ך דגם בכה"ג סמכינן על בקיאותינו. (ובחו"א שם עמד בזה).

ויעוי' ב"יד יהודה" (סי' ק"ה ס"ק ל"ו), וכן בסי' צ"ד ס"ק ל"ח) שבאמת העלה דלא סמכינן על בקיאותינו בבלוע בכלי.

אך בחו"א (שם) דאפשר דגם מאי דמחמירינן בשמן, היינו דוקא מספק. ולכן בכחוש אין להחמיר.

## ענה ג'

**מאכל הבלוע מדבר שמן אינו אוסר כלי**

(א) בדין מאכל הבלוע מדבר שמן, שהניחוהו בכלי, האם בולע הכלי מהשומן שבמאכל. יעויין ב"חווות דעת" (סי' ק"ה ט"ו, ובסי' צ"ז סק"ד) שכתב דאינו בולע ונימוקו, שהרי מכלי פולט טפי מפליטה

ג) ונהדר לעצם דברי החוור"ד. דהנה בשו"ת מהרש"ם (ח"ה סי' ו') נשאל דהאי כלא דכיל החוור"ד, דכלי נוח לפלוט וקשה לבלוע. לכאורה הוא דלא כמ"ש הט"ז (יור"ד סי' י' סק"ו) בדעת הרשב"א, דהבליעה בסכין הוא יותר קל מהפליטה. ממנה. וע"ש מש"כ. - והוסיף המהרש"ם להוכיח מד' הט"ז (סי' ק"ה ס"ק ט"ז) דס"ל דדובר המפעפע בולע שפיר, גם בכלי.

עוד הביא מהט"ז (סי' צ"ב ס"ק כ"ט. וסי' צ"ז סק"ג) דמשמע שלא כהחוור"ד. וכיו"ב משמע במג"א (סי' תס"ז ס"ק ל"ו), אלא שהחוור"ד (סי' צ"ז סק"ד) יישבו, עכ"ז הוא דוחק, ובפשטות משמע דלא כהחוור"ד מדבריו.

ד) והנה החוור"ד (סי' ק"ה ס"ק ט"ו) הוכיח כדבריו, מדינא דכתב הרמ"א (סי' צ"ז ס"א) דאין לאפות שום פת עם פשטידא ממולאת בחמאה, בתנור. דחיישינן שמא יזוב מן השומן אל הפת, ואם זב דינו כאילו נילוש עמו. - ודוקא זב, אבל לא זב מותר. ואמאי הא השומן מפעפע דרך העיסה להכלי. אלא ודאי דאין כלי מקבל טעם בלוע ממאכל.

ובתשו' המהרש"ם שם, השיב דלפמ"ש האחרונים, ובראשם רבינו ה"בית אפרים" (יור"ד סי' צ"ז) והובא בפ"ת (סי' צ"ה סק"א. וסי' צ"ז סק"ה), דפליגי ע"ד החוור"ד (בסי' צ"ה סק"א, ובסי' צ"ז סק"ה) דס"ל דכשנבלע כשעת בישול לא שייך בזה ג"ט בר ג"ט, אלא חשיב ג"ט ראשון. וכ"כ הגרעק"א בתשו' (ח"ה סי' ל"ה). וא"כ י"ל דהחוור"ד אויל לטעמי', ומשו"ה קשה לדידיה, דהא השומן מפעפע דרך העיסה להכלי. אבל לפמ"ש האחרונים, דגם בני"ט ראשון הו"ל ג"ט בר ג"ט (עי' פרמ"ג סי' צ"ב וק"ח), ודאי דלא קשה מהא דהשומן מפעפע דרך העיסה להכלי, דהא הוי ג"ט בר ג"ט, ולכן מותר. (ובעיקר שיטת הפוסקים, דהו"ל ג"ט בר ג"ט, עי' באר יצחק (יור"ד סי' ט'), ומהרש"ם (ח"א סי' נ'). ועי' שות עצי חיים (סי' ט') וכן הכרעת הפ"ת בסי' צ"ה

כתב הש"ך (סי' ק"ה ס"ק כ"א) שאינו מבליע כדי קליפה רק מגוף הדבר, אבל מאיסור בלוע אינו בולע אפילו בשמן, וכ"ש דם דכחוש הוא ודאי דאינו יוצא מחתיכה בלא רוטב, ואף שעירה הכבד עם רוטב לקערה, מ"מ כשנפסק הקילוח לא הוי כרוטב להבליע מחתיכה לחתיכה. ע"ש].

ב) ובתחילת הדברים, יש לציין מה שדן בשו"ת "בית שלמה" (יור"ד ח"א סי' קס"ז) כשבישלו מאכל פרווה, בקדירת חלב בן יומו. ושפכוהו אח"כ לתוך קערת הגשה חולבת שאינה בן יומו. ותחבו כף של בשר בן יומו בתוך המאכל המונח בקערת הגשה. והיה יד סולדת במאכל. ושהה הכף בתוכו. - מה דין המאכל, והקדירה, והכף. - והעולה מדבריו שם: דמדינא המאכל אסור, והכלים מותרים. אבל המחמיר יפה עושה.

ובתו"ד כתב: לדעתי יש להקל כיון שאין בלוע יוצא בלא רוטב מהמאכל לקדירה, כמ"ש הפרמ"ג [בסי' צ"ד משב"ז סק"ז]. א"כ מה בכך שנגע הכף תוך כדי נטילה להקדירה או לקדירה עצמה, דכיון שאינו יוצא בלא רוטב מחתיכה לחתיכה, אף שהוא בתוך קדירה ויש שם הבל הקדירה, כמבואר בטושו"ע סי' ק"ה. ומבואר כן מהך דטיפת חלב, בחולין דף ק"ח, דקאמר מיבלע בלע מיפלט לא פלט, לשיטת רוב הפוסקים, כו'. ומ"מ אם הקדירה או הקערה הוא אינו בן יומו, שאין האיסור רק מצד המנהג, יש להקל". וע"ש שצירף דברי החוור"ד הנ"ל, דמאכל הבלוע מדבר שמן אינו יוצא לאסור הכלי. ומסתמא לא חיישינן לשמן כמ"ש החוור"ד (סי' צ"ה סק"ז) והוי בבלוע בקיאים אנו בין כחוש לשמן כמ"ש הש"ך (סי' ק"ה ס"ק י"ח). וממילא אין יוצא ממאכל בלוע בלא רוטב. - ומה שהמחמיר, יפה עושה, היינו מפני מש"כ בפרמ"ג (סי' צ"ד סק"ז) דשמא הכף שתחבוהו לאוכל נגע בקערה או בסמוך כדי נטילה, ויוצא מדופן לדופן בלא רוטב ע"י ההבל. אך כתב הב"ש דאין לגבב חומרות, ע"ש.

סובר כרשל, ע"ש ותבין. אבל כיון שדעת כמה פוסקים כרמ"א. ועי' תוס' זבחים צ"ו ריש ע"א, דמוכח ג"כ כן. וכן הוא ברדב"ז ח"א סו"ס ר"י. א"כ גבי בשר בחלב עוף, דרבנן, בודאי יש להקל. א"כ לפימ"ש הש"ך סי' פ"ז סק"ל דבשר בחלב דרבנן לא הוי איסור מחמת עצמו, וע"ש בחוות דעת [סק"ג]. ועיין בשפתי דעת סי' ק"א סק"ג להיפוך, ודבריו צ"ע כמ"ש במקור מים חיים שם. וע"ש במשכ"ז סק"ג וסק"ד, ובפתיחתו לא"ח הנהגת איסור והיתר סדר ב' אות ל"ד, בזה. א"כ לפימ"ש הש"ך סי' ק"ה סק"כ"א דגבי בליעה לא אמרינן אדמיקר ליה בלע כדי קליפה, א"כ הקערות מותרות. ואף שהמנ"י חולק, וע"ש בשפ"ד, יש לצרף דברי החוות דעת [סי' ק"ה] סק"ט"ו, דגם בלוע שמן בחתיכה אין נבלע בכלי. ואף שבמקום אחר השגתי עליו, וגם בשו"ת "בית שלמה" סי' קס"ח חולק עליו, מ"מ חזו לאצטרופי במקום הפסד מרובה. ועמ"ש בדעת תורה סי' כ"ב סק"ו בשם תשו' כתב סופר דהיכי דמותר לבטל בידים לא אמרינן חניני, ובשם פרמ"ג דבתרי דרבנן מותר לבטל, א"כ בנד"ד שהוא בכ"ח עוף, ודרך טיגון דלש' כמה פוסקים דרבנן כו', וא"כ בתרי דרבנן לא אמרינן חניני, א"כ פשיטא דהוי רק בלוע. א"כ יש צד הקערות. ובפרט דלשיטת כמה פוסקים גם בכלי שאי אפשר לקולפו מותר, ועי' בקונטרס אחרון של הט"ז לסי' ק"ה, מ"ש בזה, דאי איכא עוד דעה להקל יש לצרף שיטת הסוברים דבאי אפשר לקלפו שרי ע"ש. ובפרט בשר בחלב. ועי' ביד אפרים סי' צ"ב [ע"ש מש"כ בסעיף ו', בהג"ה]. ותשו' רעק"א סי' קפ"ג. ונודע מ"ש החתם סופר סי' צ"ה, דגם בדבר גוש יש להקל. ובתשו' ר"מ שיק סי' קי"ג דבעירווי שנפסק הקילוח יש להקל בכלי פארציליין להגעיל ג' פעמים. א"כ ה"נ בנד"ד יש לעשות כן אחר שכבר שהו מעת לעת, בצירוף דברי המקילים בכלי פארציליין. עכ"ל המהרש"ם בתשו'.

סק"א, וסי' צ"ז סק"ה). ויבואר להלן סימן נ"ה בענף ב'.

ה) עוד הוכיח החו"ד, בזה"ל: "וכן מעשים בכל יום כשעומדין בשר וחלב אצל הכירה, ותחת כל קדירה לח ממאכל הנשפך, והרי נאסר הכירה הוותחת ממאכל שתחת קדירה זו, ואוסר להקדרה. אלא ודאי דאין כלי מקבל טעם בלוע אפילו ממאכל אפילו שמן, כנ"ל".

וכזה תמה המהרש"ם, דאכתי ניקשה מרתיחת קדירות דעלמא, שנשפך באמת ע"פ רוב רוטב, וא"כ יאסר גם הקדירה השניה אם נשפך ממנה ג"כ ע"י רוטב, אף שהיא מרחוק. והנידון הוא בכירות דידן שעשויות מברזל, וכבר כתב בן הגרעק"א בתשו' (סי' כ"ו) דאין להקל בזה מספק אם נשפך מחמת הרתיחה, כיון דשכיח כן ע"פ רוב. ולכן צריך ליזהר בזה מאוד".

וסיים המהרש"ם: "ועכ"פ פשטות הדברים בוודאי הם נגד ד' החוות דעת. ובוודאי אין להקל כהחוות דעת בזה כו'".

ו) בדין תתאה גבר בכלי במקום הפסד מרובה יש לצרף שיטת החו"ד שמאכל הבלוע משמן אינו אוסר כלי, גם לדעת מהרש"ם.

דיעו' בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' של"ב) שנשאל בדבר שטגנו לביבות במחבת ברזל, עם חמאה. ולא הודחה המחבת. ואחר כמה ימים טגנו בה תרנגולת חתוכה לכמה חתיכות, ונתנו אותם לאחדים על קערות של פארציליין, והוא הפסד מרובה. - וע"ש מש"כ. - ובתו"ד כתב: אך לענין הקערות יש לצדד לפימ"ש הרמ"א סי' ק"ה ס"ג, דגם בכלי אמרינן תתאה גבר. ואף דרש"ל חולק. ובאמת שכן הוא בתוס' רי"ד פסחים ע"ו, ועי' בתורת הבית הארוך, שער ה' בית ג', שהרא"ה בבדק הבית, ס"ל כרש"ל. ועי' בכית יוסף סו"ס צ"ב בשם "מצאתי כתוב", בדין העמידו קדירה בתוך חלב שנטף מנו, ובורכי משה שם, וי"ל דה"מצאתי כתוב"

הרב ישראל עקשטיין

## בענין הסתכלות בצורות נוי

שהם דברים המושכים לבו של אדם ומפנים אותו לבטלה ומייאשים אותו מעבודת בוראו עכ"ל. והר"ן ג"כ מביא את דברי רש"י ועוד פי' בשם הערוך וז"ל והרב בעל הערוך פי' אל תפנו אל מדעתכם בזמן שאתם מסתכלין בהם אתם מפנין אל-ל מדעתכם. מב' בזה שלכל אלו הראשונים קאי איסור זה על צורות של נוי שהתורה אסרה להתסכל בהם כדי שלא ימשוך דעתו לדברים שאינם שייכים לעבודת בוראו.

אולם התוס' שם בד"ה ודיוקני כתבו וז"ל נראה דבעשויה לשם עבודת גילולים אמר אבל לשם נוי מותר כדמשמע מבנין של קדושים דלא הוו מסתכלי בצורתא דזוזא מכלל דאחריני הוו מיסתכלי עכ"ל, והיינו דהוקשה להתוס' מהא דאיתא במס' ע"ז דף ג. שר' מנחם בר' סימאי נקרא בנין של קדושים משום שלא היה מסתכל בצורתא דזוזי, ואם נאמר שהאיסור מיירי בצורות של נוי א"כ הרי אסור מדינא ואינו מדת חסידות שיקרא משום זה בנין של קדושים, וע"כ הוכיחו דמיירי רק בצורה של ע"ז אבל בצורה של נוי אין איסור להסתכל, וכן כתב הרא"ש כדעת התוס'.

וכן הרמב"ם בפ"ב מהל' ע"ז הל' ב' כתב איסור זה לגבי צורה של ע"ז ופי' טעם האיסור שזה גורם להפנות אחר ע"ז. וכ"כ החינוך במצוה ר"ג פי' לאו זה דלא תפנו אל האלילים דקאי על ע"ז ופי' הטעם שאסור להסתכל שהוא סבה לטעות אחריה ועוד טעם כתב כדי שלא יתבטל חלק מהזמן ויתעסק באותם ההבלים והאדם איננו נכרא רק לעסוק בעבודת בוראו (וצ"ע שהרי לטעם זה צריך ליאסר גם צורות של נוי וכשיטת הראשונים הג"ל), וכן הרמב"ן בפי' לתורה כתב דקאי על ע"ז וכן כתבו הסמ"ג היראים ור' ירוחם.

א. איתא בשו"ע אר"ח סי' ש"ז סעיף ט"ז מליצות ומשלים של שיחת חולין ודברי חשק כגון ספר עמנואל וכן ספרי מלחמות אסור לקרות בהם בשבת, ואף בחול אסור משום מושב לצים ועובר משום אל תפנו אל האלילים, לא תפנו אל מדעתכם, עכ"ל השו"ע. הנה מפ' כאן חידוש גדול שבקריאת ספרים של דברי חולין איכא איסור דאל תפנו אל האלילים, וצריך לברר מהו המקור לפסק זה והאם נקטינן כן להלכה למעשה.

והנה מקור הדברים במס' שבת דף קמ"ט. ת"ר כתב המהלך תחת הצורה ותחת הדיוקנאות [פירש"י כגון בני"א המציירים בכותל חיות משונות או דיוקנות של בני"א של מעשים כגון מלחמת דוד וגלית] אסור לקרותו בשבת, ודיוקנא עצמה אף בחול אסור להסתכל בה משום שני' אל תפנו אל האלילים, מאי תלמודא אמר ר' חנין אל תפנו אל מדעתכם, ופירש"י אל אשר אתם עושים מדעת לבבכם וחלל שלכם, אלילים לשון חללים עכ"ל. מב' בזה שלדעת רש"י לא מיירי הגמ' בצורות של ע"ז אלא בסתם צורות שנעשו לנוי ועל זה קאי האיסור דאל תפנו אל האלילים, דהיינו שהתורה אסרה לפנות ולהסתכל בצורות שאדם עשה מדעת לבו.

וכן פי' ג"כ התוס' רי"ד להדיא וז"ל אלא ש"מ זהו פי' של אלילים דבר ריק, שאע"פ שלא עשיתם אותם לצורך לעבדם אלא מדעתכם ורצונכם עשיתם אותם לציוור בעלמא אל תפנו בהם, וכן הריטב"א מביא את דברי רש"י ומפ' מהו טעם האיסור בזה וז"ל פירש"י אלילים לשון חלל וה"ק אל תסתכלו למה שעשו ידיכם ויצא מחלל לבכם לומר שאין ראוי להסתכל אלא במעשה השי"ת כדי להכיר נפלאותיו ובענין כי אראה שמיך וכו'. וכ"כ המאירי פי' כע"ז וז"ל ודיוקני עצמה אסורה אף בחול להביט בה

וביותר קשה שהב"י עצמו ביו"ד סי' קמ"ב ס' ט"ז הביא דברי התוס' והרא"ש שמירי רק בע"ז ולא הביא שום חולק וא"כ אמאי פסק הכא בסתמא שלא כשיטתם וצ"ע. ועיין בשו"ע הרב שהשמיט מילים אלו ולא הזכיר אלא דהוי מושב לצים ומשמע דפליג אשו"ע ופוסק כהשיטה דקאי רק על ע"ז.

ועיין במג"א ס"ק כ"ג שהוא באמת מזכיר שיש שני שיטות בזה ומביא דהתוס' והרא"ש בשבת כתבו שדוקא בדיוקנא העשויה לשם ע"ז אסור והתוס' בע"ז כתבו שבכל דיוקנא אסור, ומסיים המג"א והעולם נוהגין כסברא ראשונה ונ"ל דראיה בעלמא שרי לכו"ע עכ"ל. ומשמע דלא ברור לו הפסק בזה אלא שהעולם נוהגים להקל דלא כהשו"ע, ועוד חידש בזה שאפי' לשיטת השו"ע אינו אסור אלא להסתכל בהתבוננות והתעניינות אבל ראי' בעלמא מותר והיינו כיון שטעם האיסור הוא משום חשש שימושך לבו כנ"ל וזה שייך רק כשמתעניין בדבר.

והא"ר שם מק' באמת על פסק השו"ע מהראשונים שכתבו דמירי רק בע"ז ע"ש שמביא את התוס' בשבת והרא"ש ור' ירוחם והאגודה בפ' כל הצלמים, וכתב דאף שהתוס' בע"ז לא כתבו כן יחידאה הוא נגד כל הני פוסקים, והנה מש"כ דיחידאה הוא לכ' קשה שהרי הבאנו לעיל שזהו שיטת הרבה ראשונים, אלא שקשה על השו"ע אמאי סתם כשיטה זו כנ"ל, ומסיים שם הא"ר דאפשר שדברי חשק גרע מדיוקנאות ובוה לכו"ע שייך האיסור דאל תפנו, ודבריו צ"ב שהרי השו"ע מירי גם בספרים של שיחת חולין, ואולי כונתו גם על אלו דכל ספר מושך הלב יותר מדיוקנאות, אולם לכ' משמע בהפוסקים הנ"ל שהאיסור קאי רק על ע"ז ולא על דברים שמושכים לבו וצ"ע.

והנה פיתחא זוטא מצאתי בשו"ת הרדב"ז ח"ד סי' אלף קע"ח (דף ל') וז"ל ודיוקנא עצמה אף בחול אסור להסתכל בה דכתיב אל תפנו אל האלילים ופי' רש"י

אמנם התוס' במס' ע"ז הק' ג"כ כנ"ל דאמאי נקרא בנן של קדושים משום שלא הסתכל בצורתא דוויזי שרגיל לראות בה תדיר לא שייכא בה הפנאה ומותר, ומב' שהתוס' שם ס"ל שקאי גם על צורות של נוי ולא ס"ל כהתוס' בשבת שמירי רק בצורה של ע"ז, אלא שחידשו שבצורה שרגיל לראותה תדיר מותר והיינו ע"פ הטעם הנ"ל שטעם האיסור הוא משום שמושך לבו ומפנה דעתו מעבודת בוראו ודבר שרגיל לראותו תדיר אינו מושך לבו.

נמצינו למדים שהוא פלוגתא גדולה בראשונים על איזה צורות קאי האיסור דאל תפנו אל האלילים, דשיטת רש"י והתוס' במס' ע"ז והתוריד והערוך והריטב"א והר"ן והמאירי שקאי על צורות של נוי, ושיטת התוס' במס' שבת והרמב"ם והרא"ש והרמב"ן והחנינוך והיראים והסמ"ג ור' ירוחם שקאי רק על צורה של ע"ז.

ב' והשתא הא דפסק השו"ע הנ"ל שבקריאת ספרים של דברי חולין עובר באיסור דאל תפנו אל האלילים מוכח שנקט להלכה כשיטת הראשונים דס"ל שלא מיירי בצורות של ע"ז אלא בצורות של נוי, ועוד הוסיף בזה שלא רק בצורות אלא ה"ה בקריאת ספרי חולין, דגם בזה שייך האי טעמא שמושך לבו לבטלה ומפנה דעתו מעבודת בוראו, אלא דפלא הדבר מ"ט נקט בפשיטות כשיטה זו ולא הזכיר כלל שיש שיטה החולקת בזה ובפרט שהרמב"ם והרא"ש נקטו כהשיטה החולקת דמירי רק בע"ז ודרכו של השו"ע לפסוק כמותם וא"כ אמאי סמך כאן לפסוק בפשיטות שלא כשיטתם, וגם בב"י לא הזכיר כלום מפלוגתא זו אלא שהראה מקור הדין שאסור לקרות ספרים אלו מהתוס' פ' כל כתבי קט"ז: והרא"ש בפ' שואל שהם כתבו דאסור לקרותם משום מושב לצים ולא הוסיפו שעובר באל תפנו אל האלילים (והיינו משום שלשיטתם קאי רק על ע"ז) והשו"ע הוסיף מדעתו שעובר גם באל תפנו אל האלילים ועל זה לא ביאר מה מקורו,

שנהנה בראיה. ועיין בעין משפט במס' שבת שם גבי גמ' זו שאסור להסתכל בדיוקנא משום אל תפנו אל האלילים, שציינן להל' זו בשו"ע, משמע שהבין דמקור השו"ע בזה הוא מגמ' הנ"ל דאסור משום אל תפנו אל האלילים ופי' דמיירי בצורה של ע"ז, אולם דבריו תמוהים שהרי השו"ע עצמו פסק באו"ח שגם ספרי חולין נכלל באיסור זה ומוכח שנקט כהשיטה דלא מיירי בע"ז, וטעם הלכה זו שאסור להסתכל בנוי אלילים מב' בכ"י בשם ר' ירוחם דמשום איסור הנאה הוא ולמד זאת מהא דאיאת בפסחים קול ומראה וריח אין בהם משום מעילה ומשמע שדוקא מעילה אין אבל איסור יש וע"כ אסור ליהנות מראיית ע"ז.

ברם גם הש"ך שם בס"ק ל"ג כתב ג"כ על דברי השו"ע הנ"ל וז"ל אבל צורות שנעשו לנוי ולא לעבוד מב' בתו' והרא"ש דמותר עכ"ל, ומב' ג"כ שפי' כהעין משפט דמקור השו"ע הוא משום איסור דאל תפנו אל האלילים ונקט כהשיטה שמיירי רק בע"ז, ותימה גדולה הוא איך לא הזכירו דברי השו"ע באו"ח סי' ש"ז. וצע"ג.

ולהלכה למעשה נראה שהמקיל להסתכל בצורות נוי יש לו על מי לסמוך כדביארנו שכמה גדולי הפוסקים נקטו להקל, הרי הם המג"א שכתב דמנהג העולם להקל, והש"ך, ונראה שגם השו"ע הרב נקט כן מהא דהשמיט באו"ח שם את דברי השו"ע שעובר משום אל תפנו אל האלילים, אבל מ"מ נראה לכ' שבעל נפש צריך להחמיר בזה כיון שכן הוא פסק השו"ע וכן הברכ"י נקט להחמיר, ועיין גם בחכמת אדם כלל פ"ו סעיף ט' שספק לאסור אלא שהוא חידוש שם שהאיסור הוא רק בצורת אדם משום שנקרא פסל ולא בשאר צורות נוי, וגם המג"א הרי לא פסק בפשיטות נגד השו"ע אלא שכתב דמנהג העולם להקל ומשמע שם שלא ברור לו הפסק בזה, ולפי דברינו שיש להחמיר צ"ע איך מצאנו ידינו ורגלינו וצ"ע למעשה עד שירינו המורה.

והר"ן ז"ל כגון בנ"א שצרים בכותל חיות משונות או דיוקנאות של בנ"א כמו מעשה דוד המלך ע"ה וגלית הפלשתי, הרי לך בהדיא דשאר צורות של חיות אסור להסתכל בהן אף בחול מפני שמפנה א-ל מדעתו וכו', ואע"פ שכתבו התוס' דאיירי שעשאוה לשם ע"ז ועדיין לא עבדום, הרי רש"י והר"ן חלוקים וכל פוסקי ההלכות כתבוה סתם משמע דבכל גונא איירי, וכן הדין דכיון דטעמא הוי משום שלא יפנו א-ל מדעתם מה לי צורת ע"ז מה לי אחרת, ומה"ט נמי לא מפלגינן בין דיוקנאות לשאר צורות חיות משונות עכ"ל. חזינן בדברי הרדב"ז שהוא גם נקט בפשיטות לאסור והביא שכל פוסקי ההלכות כתבוה סתם ומזה הוכיח דס"ל שמיירי בכל צורות.

ועיין בברכי יוסף יו"ד סי' קמ"ב ס' ט"ו שמביא את דברי הרדב"ז וכתב על זה קצת קשה במ"ש דכל פוסקי הלכות כתבוה בסתם, שהרי הרמב"ם וסמ"ג הביאה גבי ע"ז וכן דעת הרא"ש והטור ור' ירוחם, וכעת לא אשכתן אלא הערוך ורש"י והר"ן דמתרגמה אף בצורה דעלמא עכ"ל, ונר' לומר שכונת הרדב"ז להרי"ף ובה"ג והראב"ה שהם כתבו הלכה זו בסתם ולא פי' שמיירי בע"ז, ולפי"ז יש ליישב קצת על מה סמך השו"ע דכמה גדולי הפוסקים ס"ל כן וכדחזינן שגם הרדב"ז סמך בפשיטות לפסוק כן אלא דמ"מ צ"ב למה לא הזכיר שיטת הרמב"ם והרא"ש.

ג. והנה הברכ"י שם כתב בסיום דבריו וז"ל ומ"מ הירא את דבר ד' יחוש לדעת הערוך ורש"י והר"ן והרדב"ז דאסרי בכל צורה דעלמא ויש לקצר בזה משום מוטב וכו' עכ"ל. הרי מב' שהברכ"י נקט הלכה למעשה להחמיר בזה אע"פ שלא ראה את כל הראשונים שס"ל כשיטה זו ותמה על הרדב"ז ומ"מ נקט להחמיר, אלא שפלא הדבר אמאי לא הזכיר כלל שזהו פסק השו"ע באו"ח סי' ש"ז כנ"ל וצ"ע.

והנה השו"ע ביו"ד סי' קמ"ב סעיף ט"ו פסק דאסור להסתכל בנוי אלילים כיון

אמנם בשני אופנים יש להתיר אף פסק החכמת אדם הנ"ל. ב. באופן שרואה  
להאוסרים א. בצורה שרגיל לראותה כגון ראייה בעלמא ואינו במתבונן ומתעניין בזה  
צורות שעל המטבע כדכתבו התוס' בע"ז וכן כדברי המג"א הנ"ל, וד' ינחני בדרך אמת.

★ ★ ★

# מנהגי ישראל

יצחק יהושע שור

## מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין לחודש אלול וירח האיתנים

(ב)

ב. ימי הסליחות.

- א. הסליחות הראשונות אומרים במוצאי שבת קודש אחר (א) חצות". ונהג אז מרן אדמו"ר הזקן זיע"א לעבור בעצמו לפני התיבה.<sup>1</sup>
- ב. בסליחות הראשונות אומרים את כל סדר הסליחות, עד גמירא'. הש"ץ מתעטף (ב) בטלית'.<sup>2</sup>

א. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור "בית אהרן": "...הסליחות הראשונות אמר... אחר חצות...". וכ"ה ב"דברי אהרן" ב"מנהגי קארלין" עמי רכד: "הסליחות הראשונות במוצאי ש"ק אחר חצות עד גמירא...". וכ"ה בסבאו"י. ב. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור "בית אהרן": "...הסליחות הראשונות אמר בעצמו לפני התיבה אחר חצות...". וכ"ה ברשימות אחד מבאי ביתו של מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד: "...הרבי לובש את הטלית, ומתחיל בקול אדיר: 'אשרי... ואין פותחים את ארון הקודש באמירת שמע קולינו...'. ב. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור "בית אהרן": "...הסליחות הראשונות אמר... ונפל על פניו, גם אמר רחום וענינו, מי שענת, עד גמירא...". וכ"ה ב"דברי אהרן" (ראה לעיל), וכן בסבאו"י (תשבי"י - תשד"מ). ד. סדור בית אהרן וישראל. וראה לעיל בציון ממרן אדמו"ר

ישראל (אפטא) הביא מנהג מז'בוז' שאמרו סליחות הראשונות במוצאי שבת חצות הלילה.

(ב) עיין מטה אפרים (תקפא, יד), ובאלף המגן שם שענין עטיפת הטלית מפני כבוד הציבור, ובפרט בסליחות שאמרינן בגמרא שהקב"ה נתעטף בציצית ואמר י"ג מידות, ויש להתעטף בשאולה, שלא להכנס בספק ברכה.

(א) יעויין שו"ע או"ח (תקפא, א) לומר סליחות באשמורת הבוקר. וע"ש במ"א הטעם. אולם המנהג לומר סליחות בחצות כבר הונהג בהרבה מקומות ובפרט במדינות רוסיא. והובא בתהלה לדוד סימן קלא אות ב' ועיין דברי תורה ח"א אות ע"ו, והוא עפ"ד המג"א סי' א' סק"ד שבחצות הלילה הוה עת רצון. ובילקוט אוהב

ג. בסליחות שאמרו במוצאי שבת ור"ה נהגו רבוה"ק ללבוש בגדי (א) חול"י. ולפעמים לאחר מכן סעודת מלוה מלכה' בבגדי שבת'.

ד. בכל ימי הסליחות אומרים סדר הסליחות בלילה (ו) לפני חצות, ואומרים עד (ה) 'הרחמים והסליחות'.

ה. כשחל ראש השנה ביום שלישי, אין אומרים סליחות במוצאי שבת שלפני ראש השנה'.

הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד. ובסליחות בית אהרן וישראל (ירושלים, תשנ"ו): "השי"ץ מתעטף בטלית [שאינה שלו] באמירת סליחות". ה. כך נהג מרן אדמו"ר זיע"א בהיותו פה בארה"ק, וראה להלן בציון. וכ"ה בסבאו"י. ו. ברשימות אחד מבאי ביתו של מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד: "...אומרים את כל סדר הסליחות, אך לאחר סליחות עורכים סעודת מלוה מלכה כיד המלך, דגים מלוחים ועוד מאכלים, ויוצאים ברכידה..." ז. בהיות מרן אדמו"ר זיע"א בארה"ק בשנת תשט"ו, אמר מרן זיע"א סליחות בבית הכנסת באמצע סעודת מלוה מלכה שערכו החסידים, ואמר לנאמן ביתו החסיד ר' פייבל אווערבוך ז"ל שיביא אליו את כובעו של חול לאמירת הסליחות. לאחר הסליחות התיישב מרן זיע"א במלבוש שטריימל לזמירות אליהו"ס. ח. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור "בית אהרן": "...והסליחות עד זכור ברית אמר שי"ץ בשעה י"א..." ברשימות אחד מבאי ביתו של מרן. אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד: "בכל ימות השבוע אמרו סליחות בשעה 9 בלילה, ולא אמרו 'עננו'..." ו. בסדור ובסליחות בית אהרן וישראל שאומרים לפני חצות הלילה. ט. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור "בית אהרן": "...והסליחות עד זכור ברית אמר... ולא נפלו על פניהם ולא אמרו אל רחום והלאה..." וכ"ה ב"דברי אהרן" ב"מנהגי קארלין" עמ' רכד: "שאר הסליחות אומרים עד הרחמים והסליחות, ואין אומרים אל רחום והלאה, ואין נופלים על פניהם... ואין אומרים ג' פעמים אשמנו, רק פעם אחת - כמנהג הארז"ל..." וכ"ה בסליחות בית אהרן וישראל. י. ב"יומן" מביקורו של מרן אדמו"ר זיע"א בעיה"ק ירושלים בשנת תשט"ו (קובאו"י תשיח): "אחרי מעריב [במוצאי שבת] נצבים

בעצה" (מהגאון החסיד רבי יעקב נתן אב"ד טוראו מתלמידי מרן אדמו"ר זיע"א) קונטרס פרפראות לחכמה סי' ח', והמבואר בדבריהם שכן היה מנהג נפוץ בגלילות אלה שלא חשו לאזהרת המקובלים שלא לומר י"ג מידות קודם חצות [כדברי מהר"ם זכותא שהובא בכרכ"י סימן תקפ"א, ובשע"ת שם, ובמ"א סי' תקס"ה ס"ק ה] ושם במשמרת שלום ובמחשבות בעצה רצו לומר בכמה אופנים. ברם נראה שרבוה"ק זיע"א סברו דכיון שנתפשט המנהג במקומות אלו לומר י"ג מדות (עכ"פ בימי הרחמים) קודם חצות מ"מ דלא נהגו לחשוש לכך. ולא נחתו לחלק בזה.

(ה) אולי הטעם בגלל שאמרו הסליחות בלילה, ואין אומרים נפילת אפיים ווידוי בלילה.

(ג) המג"א (רסב, ב) כתב שילך בבגדי שבת עד מוצאי שבת אחר הברלה, ובכפה"ח (סי' ש' אות יד) הביא מהמקובלים שלא להסיר בגדי שבת עד אחר סעודת מלוה מלכה. יעוש"ד. וע"ע בתורת חיים (סופר) סי' רסב אות ו' ובסי' רנ"ב אות ל"ט. ובפרט שמנהג רבוה"ק זיע"א שהקפידו שלא לעשות מלאכת חול בבגדי שבת, וכיון שאין אומרים סליחות בשבת רק בחול, הקפידו לאומרה בבגדי חול. וכן נהגו גם בקריאת שמע שעל המטה, לקראה במוצ"ש בבגדי חול, כי הוא שי"ך ליום ראשון (כך נהג הגאון החסיד רבי חיים מענדל קאסטרומעצקי ז"ל).

(ד) מנהג זה לומר סליחות בלילה היה נהוג בכמה מקומות. וכפי שעולה גם ב"משמרת שלום" (קורניריב) סימן מ"א, ובספר "מחשבות

- ו. רבים מאנ"ש החסידים הקדימו עלייתם לרבוה"ק לחצר קדשם לישבת (1) סליחות"י אשר רבוה"ק דברו מקדושתו וסגולתו".
- ג. ערב ראש השנה.
- א. נהגו החסידים לעלות לרבותינו הקוה"ט זיע"א להסתופף בצילם בימי ראש השנה".

שאל אחד מתי אומרים היום סליחות, וענה כ"ק אדמו"ר שבמוצש"ק זה אין אומרים סליחות". ולאחר מכן בזמירות אליהו"ס במלון "דיבר מזה שאין אומרים אצלנו סליחות במוצש"ק השני לפני ר"ה, ואמר: מיר האבן אמאל געזאגט, מלכותא דרקינא איז דאך כמלכותא דארעא, להבדיל, מ'זעהט דאך ביי תכסיסי מלחמה ווער ס'ווייסט, פאר די (התקפה) איז שא שטיל, מ'הערט גארניט, נאר די קאמאנדירערס זיצן מיט די אנגעשטעלעטע זייגערס, און ווי ס'קומט די מינוט גיט מען א שיש אויס. אזוי דא, די סליחות פון "זכור ברית" איז דאך הויך, איז א נאכט פאר דעם איז שטיל, מ'זאגט גארניט, און אז ס'קומט "זכור ברית" שיסן אויס אלע קאטאנען, דער אויבערשטער זאל העלפן ס'זאהל טרעפן...". (כתבי קודש). וכ"ה בסבאו"י: "אם חל ר"ה ביום ג' שאז מקדימים לומר סליחות משבוע שלפני ר"ה, אין אומרים סליחות במוצאי שבת שלפני ראש השנה". יא. במכתב ששלח הרה"ח ר' נחום מרדכי שו"ב ז"ל מטבריה, ונדפס ב"ברכת אהרן" (עמ' קמא), הוא מתאר מתקופת מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א: "בשבת של סליחות היה עולם גדול...". יב. ראה בהערה מדברי רבוה"ק על קדושת שבת זה. ובמכתבו הנ"ל של הרה"ח ר' נחום שוחט ז"ל הביא את דבריו הק' של מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א בשבת סליחות: "...מ'דארף זאגן משהין (ז'אנדאר) אז היינטיגער שבת איז א כולל פון אלע שבתים פון א גאנץ יאהר, על כן דארף מען מאכין א גרויסין קוגיל, די גרויס וויא אלע קוגלען פון א גאנץ יאהר... נו, ס'איז דאך באוואוסט אז היינטיגער שבת איז דער כללות פון אלע שבתים, און איז גרעסער פון ראש השנה, און יעדער יוד דארף מאכין א חשבון פון זיינע גישעפטן פון א גאנץ יאהר...". וראה שם המשך שיחתו הק'. אולי מכך נובע את שנהגו בחצר קדשו של מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד, כפי שאנו קוראים ברשימות אחד מבאי ביתו: "שבת פרשת נצבים... השבת כרגיל, אך קוגלען גדולים יותר...".

א. מרן אדמוה"ז זיע"א אמר: "ווען חסידים זאהלן וויסן וואס טוהט אויף א נסיעה אויף ראש השנה, און זיין מיט דעם רבי'ן, וואלטין זיי מיט גיבריינגט זייערע קינדער אין דיא וויגאלאך" (ישע אהרן). וכן אמר: "כשנוסעים אל הצדיק על ראש השנה - וואס מער א יוד איז מער גאט", ועל יום הקדוש: "אפילו איינער אין א וואלד". (ברכת אהרן עמ' קעז). ב"ישע אהרן": "בזמן רבינו אדמו"ר הזקן היה המושל של המחוז בסביבות קארלין גוי רשע ערץ, ורבינו היה מפצה אותו בסכום כסף הגון, ע"י נאמן ביתו, כדי שלא יבוא לבדוק את הדרכונים של החסידים אנשי שלומו, שהגיעו מרחוק לימים הנוראים...", וכן מסופר שם: "...בראש

תחילה למקראי קודש כי הוא קודם הרגל, והרגל מקבל ממנו חיות וקדושה, וזה ידוע שבכל מקום שנאמר היום הוא ראש השנה לכן קורים זה הפרשה קודם ר"ה אתם נצבים היום היינו שצריך כל אדם להיות ניצב לפני הקב"ה קודם ר"ה...", עכ"ל. וע"ע בדף קכ"ט טו"ד.

(1) בספה"ק בית אהרן דף קכט טו"ב איתא: "השבת שלפני ר"ה הוא העליה מכל השנה, וגם השבת שלפני הרגל הוא הכנה לרגל אשר לזה נקרא השבת תחילה למקראי קודש כי שבת נקרא קודש ורגל נקרא מקראי קודש כי הוא מקבל חיות וקדושה מן השבת קודש ולזה נקרא שבת

ב. לפני ראש השנה למד מרן אדמו"ר הזקן זיע"א במסכת (א) ראש השנה, ולשנה האחרת המשיך במקום שפסקי.

ג. סליחות 'זכור ברית' בערב ראש השנה אמר מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בעצמו לפני התיבה בטלית שאולה, לפנות בוקר.

השנה היו מגיעים הרבה חסידים מכל הסביבה ומכל העיירות, עד כדי כך שלא הכיל המקום לכולם, כי הצפיפות היי גדול מנשוא, על כן הקימו אוהל ליד הביהכ"נ שיהיו משתחוים רוחים... (ראה שם המשך הסיפור. וזה היה בקארלין, אך בסטאלין התפללו בתקופת מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א בבית הכנסת הלבן. ואולי גם בתקופת מרן אדמוה"צ זיע"א בהיותו בסטאלין התפללו בביהכ"נ הלבן, כנרמז ביד רושם מנהגיו הקי: "...והלך לבית הכנסת הגדולה"). וכן מסופר בכתבי הרה"ח ר' מאיר ברנשטיין ז"ל שאצל מרן אדמוה"צ זיע"א "היה חסיד אחד מדראהיטשין שהלך רגלי 2-3 שבועות על ראש השנה, ושהה שם כל היו"ט, ואח"כ הלך חזרה לביתו, ולא דיבר אפי' דיבור הקל עם הב"א, רק נתן לו ידו לקבל ממנו ברכת הפרידה, והבי"א הלך ללוותו, ואמר לעומדים שם: אט דאס איז חסיד...". ובקובאו"י (תשי"ח - עמ' טו) מובא הסיפור שסיפר מרן אדמו"ר הזקן זיע"א על החסיד שנהג לעלות כל ימיו לקארלין לימי ר"ה, ובשנה שנערך לי"ע, טען לפני ב"ד של מעלה שרוצה להמשיך גם השנה לקיים מנהגו של כל השנים, ובדקו האם אכן לא החסיר אפילו פעם אחת, וכשנתברר שכן. אכן היה, נתנו לו להגיע לקארלין, ומרן אדמוה"צ זיע"א ובנו הקי מרן אדמוה"צ זיע"א עסקו בתיקון נשמתו. סיפור זה סיפר גם מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד ששמע מחסיד שסיפר לו זאת מרן אדמוה"צ זיע"א. (ישע אהרן). ובכתבי הרה"ח ר' מאיר ברנשטיין ז"ל: "על ראש השנה שנהג היונגער [מרן אדמוה"צ] זצ"ל היה עולם גדול מאד עד שלא היה להם מקום ללון בסטולין, והוא ז"ל עמד אצל הבעל תפילה". ובכן ב"ישע אהרן": "כאשר הגיע ראש השנה, נסעו לרבינו [מרן אדמוה"צ] קהל גדול... וכדי שיהיה מקום לכל הבאים, הקימו שם סוכה גדולה, עם קורות חזקים שיוכלו האנשים לעמוד עליהם...". ומרן אדמו"ר מוהר"א מקארלין זיע"א הי"ד סיפר מאביו הקי מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א (ברכת אהרן עמ' קפו): "אויף ראש השנה איז גיוועזין איין עולם אין טוויזינטער...". ברשימות אחד מבאי ביתו של מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד: "...באים הרבה חסידים, מי ברכבת, מי בעגלה, חסידים בני 80 ומעלה, התאספו כ-140 חסידים מעשרים ערים ועיירות. ישנם כאלה ההולכים ברגל 8 או 6 וויארסט... מתפללים בבית הכנסת הגדול, כי בית הכנסת צר מהכיל, ואת השלה"ט עורך הרבי בבית הכנסת בהויף...". ובמכתב הרה"ח ר' אהרן לעווין ז"ל לרעהו הרה"ח ר' ישראל בנימין גלייברמן ז"ל מחצה"ק בקארלין: "על ראש השנה נתאספו אנ"ש מכל המקומות, בערך קרוב לחמשה עשר מנינים, ולפי מצב העת הרעה השורר עתה אצלנו, הוא קבוץ גדול...". ב. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור "בית אהרן": "...קודם כל רגל למד המסכתא השייכת לזה הרגל, ולשנה הבי' התחיל במקום שפסק משנה העברה...". ג. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור "בית אהרן": "...ערב ראש השנה אמר זכור ברית בעצמו לפני התיבה בטלית שאולה...". כך נהג גם אביו הקי מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א (ישע אהרן עמ' קטז). ד. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור "בית

(א) עיין סוף מסכת מגילה שם תיקן להם לישראל שיהיו שואלים ודורשים בעניני של יום וכו'. ובשלה"ק כתב שיש ללמוד בכל מועד את המסכת השייכת למועד זה, והביאו בכפ"ה (תכט, ו), וכן ציין לדברי הגמ' (סנהדרין קא). כל הקורא פסוק בזמנו מביא גאולה לעולם.

ד. כשמאיר הבוקר ועדיין לא גמרו את סדר הסליחות - אין נופלים (ב) על פניהם".  
ה. כשחל ערב ר"ה ביום ראשון, אמרו את סדר הסליחות 'זכור ברית' - במוצש"ק בחצות הלילה.

ו. אחר הסליחה המסתיימת "מלטם מכל רעות בזאת השנה" מדלגים את (ג) הסליחות 'אך כך לדל מעוז'; 'אדם איך יזכה'; 'אך במתח דין ומרוץ חבל'; 'אל אמונה עזרה הבה'; ומתחילים הסליחה 'חיים ארוכים'.

ז. ערב ראש השנה יום ההילולא של רבוה"ק מרנן רבי אשר רובי משה מסטאלין זיע"א הי"ד, ואמם הצדקנית מרת ברכה שיינדיל ע"ה א' מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א. מרן אדמו"ר זיע"א היה עובר לפני התיבה בתפילות יום זה".

אהרן": "...ערב ראש השנה אמר זכור ברית... לאור הבוקר...". וכ"ה ב"דברי אהרן" ב"מנהגי קארלין" עמ' רכד: "זכור ברית לפנות בוקר, עד גמירא". ה. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור "בית אהרן": "...וכשהאיר היום לא אמר תחנון...". וכ"ה ב"דברי אהרן" ב"מנהגי קארלין" עמ' רכד: "וכשמאיר היום אין לומר יותר". וכן נהג מרן אדמו"ר זיע"א בהיותו בארה"ק שראו שהניח הסליחות כשהאיר היום. וכ"ה בסידור בית אהרן וישראל. ו. ב"דברי אהרן" ב"מנהגי קארלין" עמ' רכד: "ואם חל ערב ראש השנה במוצש"ק, אומרים זכור ברית אחר חצות מוצאי שבת קודש...". וכך היה רצון קדשו של מרן אדמו"ר זיע"א בהיותו כאן בארה"ק בשנת תשי"ז שחל אז ערב ראש השנה ביום ראשון. וכן אנו מוצאים ברשימות אחד מבאי ביתו של מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד: "במוצאי שבת [פרי נצבים תרצ"ה] מכריזים שסליחות זכור ברית יאמרו בשעה 12.30 לאחר חצות, כי השנה חל ערב ראש השנה ביום ראשון...". במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור "בית אהרן": "...ולימי זקנתו אמר הסליחות לערב ראש השנה אחר חצות הלילה...". יצויין שבשנים תרכ"ז, תרכ"ח, תרל"א, תרל"ב, שהם השנים האחרונות לפני עלות מרן אדמו"ר זיע"א לאור באור החיים, חל ער"ה ביום ראשון. ז. ב"דברי אהרן" ב"מנהגי קארלין" עמ' רכד: "אחר הסליחה שמסתיימת "מלטם מכל רעות בזאת השנה" אומרים אל מלך יושב, ומדלגים עד חיים ארוכים". וכ"ה בסידור ובסליחות בית אהרן וישראל. ח. במשך כל ליל זכור ברית עד אשמורת הבוקר של ערב ראש השנה תשי"ג נרצחו בגיא ההריגה בקרחת יער זאטשישה ליד סטאלין למעלה מרבבה של יהודי העיר סטאלין והסביבה, הי"ד, אשר עלו על קידוש השם, ובראשם משפחת שלשלת הקודש הרבנית הצנוה"ח מרת ברכה שיינדיל ע"ה א' מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א, ובניה הקי' מרנן רבי אשר רובי משה מסטאלין זיע"א הי"ד, בנו הרה"ק רבי נחום שלמה זצ"ל הי"ד, גיסם הרה"ק רבי אברהם יעקב מגוואדזיץ זצ"ל הי"ד, בניהם ובנותיהם, הי' יקום דמם. ט. ב"יומן" מביקורו של מרן אדמו"ר זיע"א בשנת תשט"ו (קובאוויי תשי"ח):

ארבע סליחות כדי למהר ולסיים את אמירת הסליחות עוד בטרם האיר היום, וביכרו אמירת הסליחה החשובה 'חיים ארוכים' המיוסדת על פסוקי התורה והנביאים, וכולה ברכת חיים, ולאחריה פיוט הסליחות 'שלוש עשרה מידות' ושאר הסליחות שאתם מסיימים את הסליחות.

(ב) נראה משום שבער"ה אין נופלים על פניהם, עיין סי' תקפ"א סעיף ג', ועיין מטה אפרים סי' תקפ"א סעיף מ"ט.

(ג) נראה שאחר שסיימו לומר את פיוטי הסליחות המתחילות 'אדון', מדלגים כאן

ח. לא נהגו (ה) להתענות בערב ראש השנה.

ט. בערב ראש השנה בבוקר העמיד מרן אדמו"ר הזקן זיע"א את השופרות על הלונות ביתו.

י. היה מרן אדמו"ר הזקן זיע"א מתפלל לפני התיבה בערב ראש השנה שחרית, עד חזרת הש"ץ. לאחר התפילה - שתיית לחיים.

יא. אחר התפילה ערכו סדר התרת (ה) נדרים (וקללות).

"לתפילת מעריב ניגש לפני התיבה אדמו"ר (בערב ר"ה הוא היארצייט של אמו הצדקת הקוה"ט הרבנית הי"ד ואחיו הרה"צ הקוה"ט אדמו"ר ר' משה מסטאלין הי"ד, וקדושי העיר סטאלין הי"ד), אחר תפילת ערבית ישב האדמו"ר ע"י השלחן וחלק מזונות ולחיים...". ובהמשך היומן: "...מתחילים תפילת שחרית, התפילה בהתלהבות גדולה, ל"ברוך שאמר" ניגש אדמו"ר לתיבה והתפלל עד חזרת הש"ץ, כמה שונה קולו של רבינו בתפלתו היום מזה שלפני שמנה שנים. אז היה בקול אדיר, והיום קול דממה דקה, ובכל זאת קול נעים ומושך הלבבות...". י. ב"יומן" מביקורו של מרן אדמו"ר זיע"א בשנת תשט"ו (קובאו"י תשי"ח): "אחר התפלה מחלק מזונות ומשקה לחיים - כפי המנהג בסטולין, שלא להתענות בערב ראש השנה...". (היו מזקני החסידים שנהגו עד אז להתענות בעריה, וכשמרן זיע"א חילק את המזונות בעריה, התירו נדרם וטעמו). ברשימות אחד מבאי ביתו של מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד: "לאחר התרת נדרים מחלק לעקאך מיט בראנפין, ושותים לחיים...". גם ברשימות מחצר קדשו של הרה"ק הר"מ מקאזיניץ אנו קוראים: "בערב ראש השנה אין מאריכים התפילה. לאחר התפילה בא ר' יצחק המשמש בקודש ומביא יי"ש ועוגות לקינוח...". (רשימות מ. שפירא). יא. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור "בית אהרן": "...בערב ראש השנה שחרית היה מעמיד כל השופרות על כל חלוני ביתו...". כך גם נהג הרה"ק הר"מ מקאזיניץ זיע"א: "...המשמש מנקה את השופרות המונחים על אדן החלון...". (רשימות מ. שפירא). יב. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור "בית אהרן": "...והתפלל שחרית לפני התיבה עד חזרת הש"ץ, ואחר התפילה למד כדרכו, וסעד סעודת הצהרים וישן מעט...". יג. ב"יומן" מביקורו של מרן אדמו"ר זיע"א בשנת תשט"ו (קובאו"י תשי"ח): "אחר התפלה מחלק מזונות ומשקה לחיים...". וראה לעיל בציון י, מהרה"ק הר"מ מקאזיניץ זיע"א. יד. סדור בית אהרן וישראל (תשכ"י - תשד"מ). וברשימות זקני החסידים בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד: "אח"כ התרת נדרים בבית הכנסת...". ברשימות אחד מבאי ביתו של מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד: "לאחר תפילת שחרית נכנס הרבי לביתו, לערוך סדר התרת נדרים...". וכן ב"יומן" מביקורו של מרן אדמו"ר זיע"א בשנת תשט"ו (קובאו"י תשי"ח): התרת נדרים אחר התפילה. וכ"ה בסידור בית אהרן וישראל (תשי"ב - תשד"מ). ב"דברי אהרן" עמ' רכד: "התרת נדרים אחר סליחות". ואינו ממנהגי קארלין. טו. בסדור בית אהרן וישראל (תשכ"י) נדפס בתוך סדר התרת נדרים לפני מסירת מודעה: "הריני מבקש ממעלתכם להתיר לי קללות ונזיפות

(ד) עיין סי' תקפ"א סעיף ב', ובכ"י שם משמע  
ג' ובמטה אפרים שם סעיף מט כתב: "נוהגים  
אנשי מעשה" יעו"ש כל דבריו.

(ה) מנהג התרת נדרים בער"ה מוכא בשל"ה

יב. נהגו רבוה"ק להתיר את הנדרים בפני (ו) עשרה בכיתם נאוה קודש"י, ושתנו לחיים".  
 יג. הנוסח: "לדעת רבי שמעון בן יוחאי ורבי אלעזר בנו ולדעת הרב רבינו יצחק לוריא  
 אשכנזי זכרונו לברכה ולדעת רבינו רבי ישראל בעל שם טוב זכרונו לברכה ועל דעת  
 רבותינו הקדושים והטהורים זכותם יגן עלינו אמן".  
 יד. אחר תפילת שחרית נהגו רבוה"ק זיע"א ללכת על (ו) בית החיים" להעתיר בתפילה,  
 ואמרו שם שבעה מזמורי תהלים?

ודברים אסורים לבטל עין הרע הן וכיוצא בהן". ב"דברי אהרן" עמ' רכז כתב שאומרים  
 התרת קללות, וכן בסדור בית אהרן וישראל (תשד"מ) נדפס סדר התרת קללות: "מנהג  
 חסידים בעה"ק ירושלים ת"ו לומר התרת קללות בערב ראש השנה אחר התרת נדרים". אך  
 מאחר ולא נהגו בו רבוה"ק - לא נדפס במהדורות האחרונות. טז. ברשימות זקני החסידים  
 בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד: "ומנן מיוחד בבית אדמו"ר  
 שליט"א עבורו...". וכן ברשימות אחד מבאי ביתו של מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א  
 הי"ד: "...נכנס הרבי לביתו, לערוך סדר התרת נדרים...". וכן ב"יומן" מביקורו של מרן  
 אדמו"ר זיע"א בשנת תשט"ו (קובאווי תשי"ח): "אדמו"ר כינס בתדרו מנין מזקני וחשובי  
 אנ"ש להתרת נדרים...". ובכתבי קודש מובא מה שאמר מרן אדמו"ר זיע"א אז: "אז מיר  
 קומען צו צו די ווערטער - ווערן מיר פשוט דערשראקן...". יז. ב"יומן" מביקורו של מרן  
 אדמו"ר זיע"א בשנת תשט"ו (קובאווי תשי"ח): "...אחר התרת נדרים שמה אתם  
 לחיים...". וכן ברשימות אחד מבאי ביתו של מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד:  
 "לאחר התרת נדרים מחלק לעקאך מיט בראנפין, ושותים לחיים, והחסידים עוברים  
 לקבלת שלום...". יח. סדור בית אהרן וישראל (תשבי"י - תשד"ס). וכ"ה ב"דברי אהרן"  
 ב"מנהגי קארלין" עמ' רכז: "ואומרים הריני מוסר מודעה מהריה"ק, לדעת רשבי" ור'  
 אלעזר בנו, הר"י לוריא, ולדעת הבעש"ט ותלמידיו הקדושים, ולדעת רבותינו הקוה"ט,  
 זיע"א...". יט. מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א נהג לילך בערב ר"ה על ציונו של הרה"ק  
 רבי מרדכי מלעכוויטש זיע"א שמנו"כ בסטאלין (החסיד ר' צבי פאטשעניק ז"ל מסטולין),  
 וכך אנו קוראים גם ברשימות אחד מבאי ביתו של מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א  
 הי"ד: "הרבי נוסע לציון של הלעכוויטשער שמנו"כ בסטאלין, על ידו לא נטמן שום איש.  
 הרבי הולך לטבול ולוקח את השטריימל ובגד של שבת ונוסע בעגלה לציון. נכנסים לבית  
 העלמין, הרבי לובש את השטריימל והקאפאטע ואומר מזמורי תהלים מסויימים... ולאחר  
 מכן קורא קוויטלאך. הציון של הלעכוויטשער הוא באהל, והציון בתוך ארון של עץ עם  
 מכסה מעליו. הרבי פותח את המכסה, ומכניס לתוכו את הקוויטלאך, ויוצא מהאהל...".  
 ברשימות זקני החסידים בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד: "אחר  
 כך הלכנו על בית החיים אדמו"ר שליט"א נסע, עם ר' אברהם יצחק, ועם ר' חיים מענדיל,  
 ור' צבי ברעגמן, און מיר זאנען גילפין צי פיס, ועמדנו על יד השער...". וב"ישע אהרן":  
 "...עוד התנהג רבינו הקארלינער, שהיה הולך עם הציבור בערב ראש השנה לבית החיים של

(ז) כמובא ברמ"א סו"ס תקפא: ויש מקומות  
 נוהגים לילך על הקברות וכו', ועיין מטה אפרים  
 סעיף ג'.

(ו) מעיקר הדין סגי בהתרה של ג' אנשים, והמנהג  
 להתיר בפני עשרה והטעם יעויין באלף המגן  
 דכיון שאומרים בין בהקיק בין בחלוט, והתרת  
 נדבר שבחלוט צריך עשרה. יעויין יור"ד סי' ר"ו.

טו. בערב ראש השנה חותכין (ח) הצפרניים, וטובלין (ט) לכבוד הרגליים.

טז. על החלות שאופין לראש השנה עושים (י) צורת ידיים.

יז. מנחה של ערב ראש השנה התפללו בקול רעש גדול (יא) ובהתלהבות, ומרן אדמו"ר

קארלין, לקברותיהם של רבינו הגדול, ושל בנו הרה"ק הרא"ש מסטאלין, ובסוף ימיו הלך רבינו לבקר גם את קברו של הרב החסיד המפורסם ר' אברהם יצחק [המלאך] מהורדוק, כי בסוף ימיו הי' דר בקארלין, סמוך ליד רבינו, כי הי' חלוש מאד, ומנוי"כ בביה"ח בקארלין. (מפי הרה"ח ר' נחמן שניידר ז"ל). כ. ברשימות אחד מבאי ביתו של מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד: "...ואומר מזמורי תהלים מסויימים, והעולם אומר אחריו, אומרים הקאפיטלאך יט, צא, צב, קב, קג, מט, קמד. ולאחריהם מתוך "ליקוטי צבי", וקטע מתוך ספר זוהר ישן...". וכן ברשימות זקני החסידים בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד: "...ואמרו הז' מזמורים...". אולי הם אותם ז' מזמורים הרשומים לעיל אצל מרן הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד, ואולי הם ז' מזמורים שאמר מרן הרא"א זיע"א בטו"ב סיון תרפ"ח על ציון האוה"ח הק' בהר הזיתים שבירושלים: טז, יט, לג, נא, קג, קד, קמד. כא. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור "בית אהרן": "...וישן מעט, וחתך צפרניו, וטבל...". וב"ברכת אהרן" (עמ' קיט): "בערב ראש השנה כשחזר מהמקוה, מצא הרבה אנשים שעומדים ורוצים לקבל שלום, ואמר עליהם: די הויט ציטערט אויף מיר, און איהר שטייט דא און קרייט מיר אין די אויגין...". ובכתבי הרה"ח ר' ישראל בנימין גלייברמן ז"ל: "פעם אחד עמדתי בביתו בערב ראש השנה כשנטל ידיו, וכמה אנשים רצו לקבל שלום מאתו, וענה ואמר להם די הויט ציטערט אויף מיר, און איר דער קוצעט איצט? כב. כך עלה בשיחת קדשו של מרן אדמו"ר זיע"א בסעודת הושענא רבא תשי"ח בחיפה: "ראש השנה מאכט מען די חלות מיט א "האנט" (מציירים יד על החלות)...". (כתבי קודש). וכ"ה בדברי אהרן, מנהגי קארלין, עמ' רכט ("החלה בראש השנה דוגמת ידי"), וכן בסדור באו"י (תדש"ס). כג. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור "בית אהרן": "...ותפילת המנחה היה בקול רעש גדול באימה ובריאה...". וב"ישע אהרן" מסופר שבשנה האחרונה לחיי מרן אדמו"ר זיע"א, בראש השנה שנת תרל"ב, "יהיה חלש מאד בגופו וברגליו, עד כדי כך שנשארו אותו על הכסא לבית הכנסת, למנחה של ערב ראש השנה, שהיה רגיל להתפלל בעצמו לפני התיבה, וההתלהבות עלתה בשלהבת גדול, ועתה צריך לשאת אותו בלי עוצם כחו. והנה קול קורא ושאג: ווער איז נישט גיוונט, דער האלבער גוף? אבער אויבין איז דער קערפער גיוונט, וואס פאר א שייכות האבין מיר מיט דעם! וקם רבינו מלא קומתו

(ח) כמבואר בטור ובש"ע סו"ס תקפ"א להראות שאנו בטוחים כי נצא זכאים בדין.

(ט) כמבואר ברמ"א סו"ס תקפ"א יעו"ש"ד.

(יא) וע"ע במטה אפרים סי' תקפא סעיף נו: "בערב ר"ה נכנסין להתפלל מנחה בכיהכנס" בעוד היום גדול, כדי להתפלל תפילה מנחה בכוונה הרבה. ומאריכין בה קצת מאחר שהיא מנחה אחרונה בצאת השנה והקדמת תפילה טרם בא היום הגדול...". עכ"ל.

ובמט"א (תקפא, ג), ובאלף המגן שם: "ויתקדש בקדושה יתירה, ותהיה מגמת פניו לרחוק ולטהר לכבוד היום, ולהשליך מעליו כל זוהמתו ומחשבותיו אשר לא טובים, כי טהרת הגוף במקוה הוא סגולה נפלאה לטהרת הנפש...".

הזקן זיע"א היה עובר לפני התיבה<sup>י</sup>, ואמר 'ברך עלינו את השנה (יב) הזאת'<sup>י</sup>. כשחל בער"ש מתחילין 'ידיד נפש'<sup>י</sup>.

יח. אחר תפילת המנחה אומרים (יג) 'אחות קטנה'<sup>י</sup>.

המשך מנהגי ירח האיתנים: ראש השנה, יום הכיפורים וחנו הסוכות  
במאמרים הבאים בעזה"י

וזרק את הכסא לאחוריו, וניגש להתפלל לפני העמוד בקול חוצב לחבות אש כדרכו מתמיד, וכך עמד בשני הימים של ראש השנה...". ובידברי אהרן<sup>י</sup> ב"מנהגי קארלין<sup>י</sup> עמ' רכד: "אומרים אשרי בנוסח דסליחות...". ברשימות זקני החסידים בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד: "תפילת מנחה בשעה 6, המתפלל לפני העמוד ר' פיניע ברעגמאן מתחיל ידיד נפש בקול רם בכל כוחו, והקהל אחריו בקול, חזרת השי"ץ ארך 15 מינוט, מעולם לא שמעתי תפילה כזו, הוא התפלל עם מסירת נפש, ער האט זיך געריסין מיט אלע כוחות...". פד. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור "בית אהרן<sup>י</sup>": "...והלך לבית חכנסת הגדולה, והתחיל וידבר בקול רם...". וראה לעיל שבשנה האחרונה לחיי מרן אדמוה"ז זיע"א "...למנחה של ערב ראש השנה, שחיה רגיל להתפלל בעצמו לפני התיבה... וניגש להתפלל לפני העמוד בקול חוצב לחבות אש כדרכו מתמיד...". פה. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור "בית אהרן<sup>י</sup>": "...ובחזרת השי"ץ אמר ברך עלינו...". ובשולי סידורו של הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזיניץ זיע"א רשם לפני ברך עלינו: "ובמנחה ער"ה ובעשיית אומרים ברך וכו' ותן ברכה". וכן בדפי ההכנה לסידור בית אהרן וישראל (תשי"ב) כותב החסיד ר' פייבל אווערבוך ז"ל: "בער"ה בחזרת השי"ץ אומרים ברך עלינו". ובידברי אהרן<sup>י</sup> ב"מנהגי קארלין<sup>י</sup> עמ' רכד: "ברך עלינו רק השי"ץ...". וכ"ה בסידור ובמחזור בית אהרן וישראל. פו. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור "בית אהרן<sup>י</sup>": "...וכשחל א' דראש השנה בשבת פתח המנחה ערב ראש השנה בידיד נפש...". ובידברי אהרן<sup>י</sup> ב"מנהגי קארלין<sup>י</sup> עמ' רכד: "כשחל בערב שבת, מתחילים מנחה מידיד נפש...". וכ"ה בכתבי המנהגים של הרא"א מקיוב ז"ל וחר"מ סופר ז"ל. וכך בסידור ובמחזור בית אהרן וישראל. פז. בידברי אהרן<sup>י</sup> ב"מנהגי קארלין<sup>י</sup> עמ' רכד: "אחר מנחה אומרים אחות (לנו) קטנה וכו' עד תחל שנה וברכותיה". בסידורו הקיף הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזיניץ זיע"א את תפילת 'אחות קטנה', וציין "אין אומרים", אך מרן אדמו"ר זיע"א אמר תפילה זו, וכן אנו מוצאים ברשימות אחד מבאי ביתו של מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד שאמרו תפילת 'אחות קטנה' לאחר מנחה. ונדפס בסידור בית אהרן וישראל (תשי"ב - תשד"מ), ובמחזור בית אהרן וישראל לראש השנה.

קודם ערבית אומרים תפילה זו, וכן נהגו בירושלים תובב"א, וחתום בראשי החרחים שם המחבר אברהם חזן חזק...". ובמס"א (תקפא, נז) כתב: "ולעת ערב קודם תפילת מעריב מתחנן לפני ה' שתכלה שנה וקללותיה ותחל שנה וברכותיה, ותנהיג לומר פיוט אחות קטנה הנדפס בליקוטי צבי".

(יב) בימות החמה נהגו רבוה"ק לומר 'ברכנו', ובמנחה של ערב ראש השנה נהג מרן אדמוה"ז זיע"א לומר 'ברך עלינו את השנה הזאת', שגם בשעת דמדומי חמה של שנה, מקצת שנה כשנה.

(יג) תפילה זו חיברה רבי אברהם חזן, ומופיעה ב"ליקוטי צבי": "מנהג ספרדים בליל א' דר"ה



# הערות

הרב יעקב חיים סופר

## חידושים וביאורים לחומש שמות (ב)

### ז. בענין לך ענו שירה בשמחה רבה

שמות (ט"ו א'): "או ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה' ויאמרו לאמר אשירה לה' וגו'. ובסידור ב"אמת ויציב" דבוקר: "תהלות לאל עליך, גואלם ברוך הוא ומבורך, משה ובני ישראל לך ענו שירה בשמחה רבה, ואמרו כולם מי כמכה באלים ה' מי כמוך נאדר בקדש נורא תהלות עושה פלא". וכיוצא בזה בתפילת ערבית ב"אמת ואמונה" דלילה: "ומלכותו ברצון קבלו עליהם, משה ובני ישראל לך ענו שירה בשמחה רבה, ואמרו כולם מי כמכה באלים ה' מי כמוך נאדר בקדש נורא תהלות עושה פלא".

תחילה וראש צריך אתה לדעת שמצאתי חידוש נפלא, הפלא ופלא, לחד מקדמונינו רבי משה ן' מכיר ז"ל בספרו היקר סדר היום (בביאור אמת ויציב דף ל"ג) שכה כתב: "ושמעתי ששבח של אמת ויציב שלחו בני הגולה שהיו רחוקים מירושלם ולא היו עם עזרא כבבל, ושלח עזרא אחריהם ולא רצו לעלות, באמרם שכין שהיו עתידים להגלות פעם אחרת, ובית המקדש עתיד ליחרב, למה לנו להכפיל יגוננו פעם אחרת, טוב לנו לעמוד במקומונו ולעבוד את השיי"ת, ושמעתי שהם אנשי טוליטולה [שבארץ ספרד] והקרובים אליהם, וכדי שלא יחזיקו אותם כאנשי רשע ומחוסרי אמונה ח"ו כתבו להם זה השבח הגדול [אמת ויציב], וענין השלשה גלויות והגאולות הנרמזים בו" וכו' ע"ש.

ועיין בספר שבלי הלקט (סימן ט"ז), ולגאון חיד"א ז"ל בברכי יוסף או"ח (סימן ס"ו אות ב'), ובמחזיק ברכה (שם אות ו'), ולרד"י זקני ריש גלותא דבבל מוה"ר הגאון רבי יוסף חיים ז"ל בספר עוד יוסף חי (פרשת וארא אות י"א), ומה שכתבנו בארוכה בס"ד בחיבורי כנסת יעקב (קונטרס ד' סימן א' דף צ"א) על תוקף וסמכות מסורת בני ספרד, ושהם הגיעו לארץ ספרד מומן בית ראשון, ומני אז התחילה המסורת הנאמנה דבני ספרד, עיין שם וצורך לכאן, והתבאר במקומו בקונטרס מיוחד בעזר האל וישועתו.

והנה זה רבות בשנים הייתי מהרהר ומעיין דרבותינו מסדרי תפילה זו, מנין מצאו מקור טהור במקראות שישראל ענו ואמרו שירת הים בשמחה רבה, דאף דמסתברא כן מאד מאד דישראל הודו לאל ב"ה בשמחה רבה ועצומה על פדות נפשם מכור הברזל מצרים, ועל השמדת שונאיהם בים סוף, מכל מקום הרי לימדונו קמאי ז"ל דרבותינו מייסדי התפילה קבעו מטבע הברכה ויסדו דברותיהם על פסוקי התורה, וכדכתב רבי דוד אבודרהם ז"ל בספרו (שער ב' דף ו') ע"ש, אם כן צריכים אנחנו לפחות שיהיה לדבר גם "רמז" במקראות ולא רק סברה אף שמוכרחת ודוק.

ובס"ד היה נראה לי דנפיק מקרא דספר תהלים (ס"ו ו'): "הפך ים ליבשה, בנהר יעברו ברגל, שם נשמחה בו", והיינו בקריעת ים סוף שבני ישראל ראו בתוך הים ביבשה, בנהר הוא ים סוף בדרך מליצה, שהרי גם ים נקרא נהר וככתוב במפורש ותשליכני מצולה בלבב ימים ונהר יסובבני (יונה ב' ד'), יעברו ברגל שם נשמחה בו, דהיינו באותו מעמד נורא דקריעת ים סוף שמתנו בקביה על גאולתינו ופדות נפשנו, ולפי זה מצינו במקרא להדיא ששמחו ישראל בקריעת ים סוף ודוק היטב.

וראיתי עכשיו לרבי דוד אבודרהם ז"ל בספרו (סדר שחרית דף פ"ט) שכה כתב: "משה ובני ישראל לך ענו בשמחה רבה, שנאמר אז ישיר משה ובני ישראל, ואמר ענו לרמוז על ותען להם מרים. בשמחה רבה על שם בתופים ובמחולות (שמות ט"ו כ'), וכתוב בספר תהלים (ק"ה מ"ג) ויוציא את עמו בששון ברנה את בחיריו, וסמך שירה אצל שמחה על שם בשמחה ובשירים (בראשית ל"א כ"ז) לפי שזה תלוי בזה" עכ"ל.

ומצאתי שכבר כתב כן רבינו יהודה ב"ר יקר ז"ל (רביה דהרמב"ן ז"ל) בספרו היקר "מעין גנים" הוא ספר פירוש התפילות והברכות (אמת ויציב דף ל"ד): "משה ובני ישראל לך ענו בשמחה רבה, על שם (תהלים ק"ה מ"ג) ויוציא את עמו בששון ברנה את בחיריו".

ובפירוש התפילות (אמת ואמונה דף פ"ד) האריך רבינו יהודה ב"ר יקר וכה כתב: "משה ובני ישראל לך ענו שירה, על שם אז ישיר משה ובני ישראל את השירה, ואמר ענו לרמוז על ותען להם מרים. בשמחה רבה על שם בתופים ובמחולות, ואגב שהזכיר שירה אמר לשון שמחה על שם בשמחה ובשירים לפי שזה תלוי בזה, וכתוב ויוציא עמו בששון ברנה את בחיריו ואף על פי שאמר הודו לשמו אמר ענו על שם ענו לה' בתודה, ועוד בשמחה כפי שכתוב במדרש תנחומא (פרשת יתרו סימן י"ג) השוו כולם לב אחד לקבל עליהם מלכות שמים בשמחה שנאמר ויענו כל העם יחדיו" עכ"ל. [וכבר כתבתי פעמים הרבה בחיבורי שרבי דוד אבודרהם ז"ל בספרו, לקח בנה והשתית פירושו על ספר פירוש התפילות והברכות כנודע ומשם חפר אכל, ועיין בחיבורי פרי טוב (סימן י"ט הערה ג', וסימן כ"ג) עיין שם].

הרי שכבר רבנן קמאי ז"ל ביארו מהיכן נפקא לן לרבנותינו מסדרי התפילות לשון זה של לך ענו שירה בשמחה רבה, מיהו לפי דרכם זו של רבותינו ז"ל אכן מצאנו גבי קריעת ים סוף, לשונות ששון ורינה, אבל לא מצינו להדיא לשון שמחה, ולפי דרכינו מצאנו להדיא לישראל דשמחה דייקא בעצם מעמד קריעת ים סוף, וכאשר נתבאר, ועוד יש לרדק ולהעיר בפירושו ז"ל כמה הערות יראה המעיין, ואני הנלע"ד כתבתי בס"ד.

גם מה שכתבו הנך רבנן קמאי ז"ל דמסדרי התפילה נקטו לשון ענו שירה, לרמוז לותען להם מרים, עם שאיני כדאי כלל וכלל הדבר נראה אצלי דחוק, וכמדומה דלפי דרכם ז"ל טפי היה להם לומר דמצינו כזאת לשון "עניה" גבי "שירה", ושירה עונים, כההיא ד"וענתה השירה" בספר דברים (ל"א כ"א).

ואם היתה נתונה לנו רשות הייתי אומר בס"ד מילתא חדא דשווה לתרווהו, להסביר בחדא מחתא הן ענין "בשמחה רבה", והן ענין "ענו" שירה, בהקדם דברות רז"ל בתוספתא מסכת סוטה (פ"ו ה"ב): "דרש רבי עקיבא, בשעה שעלו ישראל מן הים בקשו לומר שירה, שרת עליהן רוח הקודש ואמרו שירה, כיצד אמרו שירה כקטן שקורא את ההלל בבית הסופר ועונין אחריו על כל עניין ועניין, משה אמר אשירה לה' ישראל אמרו אשירה לה', משה אמר עזי חמרת יה, ישראל אמרו עזי חמרת יה. רבי אלעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר כגדול שמקרא את ההלל בבית הכנסת ועונין אחריו עניין ראשון, משה אמר אשירה לה' ישראל אמרו אשירה לה', משה אמר עזי חמרת יה וישראל אמרו אשירה לה', משה אמר ה' איש מלחמה וגו' ישראל אמרו אשירה. רבי נחמיה אומר כבני אדם שקורין שמע בבית הכנסת שנאמר ויאמרו לאמר, מלמד שהיה משה פותח בדבר תחילה וישראל עונין אחריו וגומרין עמו, משה אמר אז ישיר ישראל אמרו אשירה לה' וגו', משה אמר עזי חמרת יה, וישראל אמרו זה אלי ואנוהו, משה אמר ה' איש מלחמה, וישראל אמרו ה' שמו" עכ"ל.

וברייתא דתוספתא זו [הובאה בשינויים עיין חסדי דוד] בתלמוד מסכת סוטה (ל' ב'), ועיין שם בפירוש רש"י ז"ל שכתב אליבא דרבי נחמיה "מלמד תינוקות והוא תליר בבית הכנסת ופורס על שמע לעשרה הנועדים, מתחיל בברכות שלפני קריאת שמע והן עונין אחריו וקורין כולן יחד, וכך שרתה רוח הקודש על כולם וכוננו יחד את השירה ככתבה", ומבואר באר היטב דישראל אמרו שירת הים ברוח הקודש ודוק היטב.

ומהרש"א ז"ל סוטה שם כתב דרק אליבא דרבי נחמיה צריך לומר דשרתה על ישראל רוח הקודש, אבל אליבא דרבי עקיבא אין צריך לומר ששרתה עליהם רוח הקודש ע"ש, ונעלם ממני והרי בתוספתא להדיא אמרו "אמר רבי עקיבא רוח הקודש שרתה עליהם ואמרו שירה, וכנ"ל, ואולי אחר שתלמוד בסוטה שם לא הביאו כן ברברי רבי עקיבא והשמיטו לשון זה מדבריו, יש לומר כמהרש"א ז"ל, מכל מקום תימה שלא הזכיר לתוספתא ערוכה, ועיין קרן אורה סוטה (שם) מה שכתב על מהרש"א ולא עמד בזה וצ"ע.

וכן איתא להדיא במכילתא (פרשת בשלח פרשה ו'): "בשכר שהאמינו ישראל בה, שרתה עליהם רוח הקודש ואמרו שירה, שנאמר ויאמינו בה' ובמשה עבדו ונאמר אז ישיר משה ובני ישראל וכו', רבי נחמיה אומר כל המקבל עליו מצוה אחת באמונה כדאי הוא שתשרה עליו רוח הקודש, שכן מצינו באבותינו שבשכר שהאמינו אבותינו בה' זכו ושרתה עליהם רוח הקודש ואמרו שירה, שנאמר ויאמינו בה' ובמשה עבדו, ונאמר אז ישיר משה ובני ישראל וכו', גדולה אמונה לפני הקב"ה שבשכר אמונה שרתה עליהם רוח הקודש ואמרו שירה" וכו'.

ועוד שם במכילתא (פרשת השירה רפ"א): "ויאמרו לאמר, רבי נחמיה אומר שרת רוח הקודש על ישראל ואמרו שירה", וכן הוא גם במדרש שמות רבה (פכ"ב ס"ג) ע"ש, ואמרו במכילתא (שם) דאתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל הנביא וכו'.

והשתא דאתינן להכי אתי שפיר הכל בס"ד, דמה שסדרו וקבעו לשון ב"שמחה רבה", כי אחר ששרתה על ישראל רוח הקודש כנ"ל, מוכח ומוכרח שהיו אז במצב של שמחה, שהי קיימא לן אין רוח הקודש שורה אלא מתוך שמחה ובשמחה, כדאמרו בשבת (לי ב') ופסחים (ק"ז ב') ע"ש, ויעקב אבינו ע"ה שנסתלקה ממנו שמחה - נסתלקה ממנו רוח הקודש כנודע עיין בספר הזהר הקדוש ח"א (דקצ"ז רע"ב), ובדברי הרמב"ם ז"ל בשמונה פרקים (פרק ז'), ורבינו בחיי ז"ל בראשית (כ"ו ל"ה), ובספר עקידת יצחק (שער ל"א), ובספר שערי קדושה (ח"ב ש"ד ד"ה העצבות), ובספר פרי צדיק (פרשת ויגש סימן ב') ואכמ"ל. [ועיין בחיבורי הדר יעקב ח"ב (ס"ס ד') עיין שם].

ולכן מהאי טעמא גופא נקטו מסדרי תפילה זו לשון ענו שירה, כי כל לשון עניה בלשון הקודש וברוח הקודש הוא, וכאומרם להדיא במדרש קהלת רבה (פ"ז ס"ט), ובמדרש תנחומא הקדום (פרשת וישלח סכ"ג): "אין ויען אלא לשון גבואה", ולכן סדרו רבותינו מסדרי התפילה הן לשון ב"שמחה רבה", והן לשון לך "ענו" שירה, והיינו ברוח הקודש וכנ"ל, זה הנראה לי בס"ד.

## ח. בענין ישראל שרו שיר השירים במעמד קריעת ים סוף

שמות (ט"ו א'): "אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה' ויאמרו לאמר, אשירה לה' כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים".

פסחים (ק"ז א'): "תנו רבנן הלל זה מי אמרו, רבי אליעזר אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעמדו על הים, הם אמרו לא לנו ה' לא לנו, ומשיבה רוח הקודש ואמרה להן למעני למעני אעשה", ועיין שם עוד באריכות מי אמר הלל זה.

עוד מבואר שם: "אמר רב יהודה אמר שמואל שיר שבתורה משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים, והלל זה מי אמרו נביאים שביניהן תקנו להם לישראל שיהיו אומרים אותו על כל צרה שלא תבוא עליהם, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן" [כגון חנוכה - רש"י] עיין שם.

הרי לנו מבואר דאת "שירת הים" אמרו ישראל בשעה שעלו מן הים, והלל זה אמרו בשעה שעמדו על הים.

והיחידוש נפלא מצאתי לרבינו אלעזר מגרמיזא בעל הרוקח ז"ל בפירושו לסידור התפילה (סימן ל"ז דף ר"ד): "את השירה, את לרבות שאמרו שיר השירים, כדאמרינן במדרש חזית, ולרבות שאמרו הלל הגדול כדכתיב בסדר עולם", עכ"ל, ועוד עיין לו שם (סימן קל"ב דף תרס"ה ד"ה ג') והדברים שם חסרים ומקוטעים אבל יובנו עם האמור כאן. [ושם (דף רכ"ב) כתוב: "אז ישיר, ועוד בא"ז נתפרשה זאת השירה וכן שיר השירים עכ"ל, רצ"ב].

והוא דבר נפלא, שישראל במעמד קריעת ים סוף שרו גם שיר השירים, ותלמוד רידן לא זכר זה, ורצ"ב. והרב המהודר ציין לעיין במדרש שיר השירים רבה (פ"א ס"ה), ועיינתי שם ולא מצאתי שייכות לדבר בעל הרוקח ז"ל שבקריעת ים סוף אמרו שיר השירים.

ועכשיו מצאתי לבעל הרוקח ז"ל בפירושו לסידור התפילה שם (ס"ס מ"ד דף שי"ג) שכתב: "בשירה חדשה י"ג תיבות כנגד י"ג שאמרו שירה על הים, י"ב שבטים ומלאכי השרת, והיינו שאמרו דז"ל שיר השירים מלאכי השרת אמרוהו על הים, וכתוב קדמו שרים אחר נוגנים", עכ"ל. [ויתכן שדרשו דרשו שרים לשון שירים. עמנואל].

וכאן מבואר שלא בני ישראל אמרו שיר השירים אז בקריעת ים סוף, אלא מלאכי השרת אמרוהו, ולפי זה יש להעלות בקנה אחד דברי תלמוד דידן עם דברי חז"ל במדרש, דתלמודא דידן קאי על בני ישראל והמדרש על המלאכים.

ושם הרב המהדיר ציין לעיין במדרש שיר השירים (פ"א סי"ב), וגם זה צ"ב.

עוד יש להעיר שבעל הרוקח ז"ל לעיל הביא ממדרש סדר עולם שישראל אמרו על הים הלל הגדול הוא מזמור קל"ו שבספר תהלים, וכנ"ל.

וכעת אין המדרש הנ"ל תחת ידי לעיין ולראות דברים בשרשן, ותלמודא דידן נראה דלא סבירא ליה כמדרש סדר עולם הנ"ל, כי אמר שאמרו הלל הרגיל, דהיינו מזמור קי"ג ואילך וכנ"ל.

ותו איני מבין איך אמרו הלל הגדול, חדא דאין אומרים אותו אלא על כרס מלאה ונפש שבעה, ועיין תענית (כ"ו א') ותוספות שם, ותו איך אמרו מזמור זה והרי שם נחבארו דברים שעדיין לא היה בזמן קריעת ים סוף, כמו למוליך עמו במדבר, למכה מלכים גדולים, ונתן ארצם לנחלה וכו', ודוחק לומר שעל שם העתיד אמרוהו, וגם דוחק לומר שאמרו רק חציו של מזמור זה עד ונער פרעה וחילו וכו', וכל זה צ"ב, ורשמתי למזכרת.

והאיר השי"ת עיני ומצאתי לאחר זמן שדברי בעל הרוקח ז"ל עשירים במקום אחר, שבפירושו לתורה (פרשת בשלח דף ע"ח) על שירת הים כה כתב: "אז ישיר וגו' את השירה, את לרבות ההלל, והלל הגדול אמרו עד וניער פרעה", עכ"ל.

הרי שכאן הרגיש שאי אפשר לומר שישראל אמרו כל הלל הגדולף ולכן אמר שישראל לא אמרו את כולו אלא רק עד וניער פרעה, ודוק.

ובזה אתי שפיר נמי שאמרוהו לא על כרס מלאה ונפש שבעה, כי רק כאשר אומרים את כל הלל הגדול בעינין לתנאי זה דכרס מלאה, וכאן שאמרו רק חלקו לא צריך להא, ודוק.

וצ"ב מדוע בעל הרוקח ז"ל בפירושו לתורה (שם), לא כתב שאמרו גם שיר השירים וכפי שכתב בפירושו לתפילה, ועיין.

ואולי מכאן יש מקור נפתח למה שנודע ושומה בפי ההמון, שאמירת שיר השירים סגולה לזיווג, כי קשה זיווגו של אדם כקריעת ים סוף ואז אמרו שיר השירים, ועיין.

## ט. בענין שיר הלויים

שמות (י"ט י"ט): "ויהי קול השפר הולך וחזק מאד משה ידבר והאלהים יעננו בקול".

ערכין (י"א סע"א): חנניא בן אחי רבי יהושע אמר מהכא [לעיקר שירה מן התורה רש"י] משה ידבר והאלהים יעננו בקול - על עסקי קול, ופירש רש"י ז"ל: "על עסקי קול, שהיה מצוהו לשורר לפי שמשנה לוי היה", ובפירוש המיוחס לרבינו גרשום ז"ל שם פירש: "על עסקי קול, בשעה שהיה משה משורר שהוא לוי האלהים יעננו לו בקול", ועיין לדודי זקני הגאון רבינו יוסף חיים ז"ל בעל בן איש חי בספרו בן יהודע לערכין כאן.

וראיתי לרבה של ירושלים ת"ו הגאון המובהק רבי משה גאלנטי ז"ל בספרו היקר קרבן חגיגה (סימן ל"ז ד"ח ע"ג) שאחר שהביא דברי התלמוד הנ"ל כתב: "וקשיא טובא מה שייכות יש שם במתן תורה ענין השירה", ועיין שם מה שכתב בזה.

ואפשר שיובן עם דברות קדשו של רבינו חיים נ' עטר ז"ל בספרו אור החיים הקדוש שם: "משה ידבר והאלהים יעננו בקול, אולי שהיה משה מדבר לפני ה' דברי שיר ושבח, כמקביל פני מלך הגדול ברוך הוא, והאלהים יעננו בקול, פירוש בקול האמור בסמוך שהוא קול השופר, כמי שמתרצה בדבריו". ועם דבריו אכן מצינו שייכות שירה למתן תורה דוק ועיין.

וביהותי בזה דאיתי לגאון הגדול רבי רפאל יוסף חזן ז"ל בעל חקרי לב בספרו מערכי לב ח"א (דרוש י"ז דל"ד ע"ד) שהקשה על דברי רש"י ז"ל הנ"ל דלפי פירושו יוצא שהיה משה כשר לשירה, והרי בחולין (כ"ד א') נראה להדיא דהלוי מבין חמישים נפסל בשנים בין לשיר בין לעבודת משא וכו', וכו', וכיון שכתוב בלויים מבין שלשים ועד בן חמישים שמע מינה דכשנים נפסל גם לשירה, והרי במתן תורה

משה רבינו היה בן שמונים שנה, ואיך דרשו רז"ל מדרתיב והאלהים יעננו בקול שהיה מצווה למשה רבינו לשיר, והרי אינו ראוי לשיר שהיה למעלה מבן חמישים.

ולולי פירוש רש"י ז"ל היה מקום ליישב עיקר הסוגיא דכי אמרו והאלהים יעננו בקול על עסקי קול, היינו שציוהו למשה על השיר שישוררו הלויים, ואיך הכי נמי משה לא היה מבעלי השיר, ומצאתי זה סמך במדרש בראשית רבה (פנ"ד ס"ד) כמה יגיעות יגע בן עמרם עד שלימד שירה ללויים ע"ש, הרי שלימד שירה ללויים, ואיך הכי נמי משה הוא לא היה מן המשוררים, אבל רש"י ז"ל כתב שציוהו לשורר לפי שמשה לוי היה וצ"ע, עד כאן דברי הגאון מערכי לב ז"ל ועיין שם.

ובאמת מרש אמינא שיש מקום לומר דמעיקרא לא קשיא על רש"י ז"ל, דכל ההלכה הזאת שלוי מגיל חמישים ישוב מהעבודה נאמרה בשאר הלויים שנצטוו לעבוד מגיל עשרים וחמש איז בגיל חמישים ישובו מן העבודה, אבל משה רבינו ע"ה שכל ציווי דיליה לא נצטוה אלא רק בהיותו בגיל שמונים אינו בכלל איסור זה, ועיין. [וכענין זה מצאתי משם הגרי"ח הלר ז"ל בהגהותיו לספר המצוות (שורש ג' אות י" דף י'), הובא בהגהות שעל אמבוהא דספרי (פרשת בהעלותך דק"ט ע"א)].

ובס"ד עוד נראה לי לתרץ דברות רש"י ז"ל בהקדם דברי הרמב"ם ז"ל בחיבורו הגדול הלכות כלי המקדש (פי"ג ה"ח): "זה שנאמר בתורה בלויים ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה, אינו אלא בזמן שהיו נושאין המקדש ממקום למקום, ואינו מצוה נוהגת לדורות, אבל לדורות אין הלוי נפסל בשנים ולא במומין, אלא בקול שיתקלקל קולו מרוב הזקנה יפסל לעבודתו במקדש, ויראה לי שאינו נפסל אלא לומר שירה, אבל יהיה מן השוערים".

ומפורש דלוי אינו נפסל לא בשנים ולא במומין, והדבר היחיד שפוסלו מלעבוד כמשורר הוא כשמתקלקל קולו מרוב הזקנה, ולפי זה כל שקולו לא נתקלקל מחמת הזקנה ועדיין עומד הקול בתוקפו ויפיו, אין הלוי נפסל אף שכבר הוא זקן שב רישיש.

ואם כן משה רבינו ע"ה שהמקרא (דברים ל"ד ז') מעיד עליו: "משה בן מאה ועשרים שנה לא כהתה עינו ולא נס לחה", ואפילו משמת (רש"י שם), ואף בסוף ימיו היה בכוחו לפסוע בפסיעה אחת שתיים עשרה מעלות (סוטה י"ג ב'), ועיין חידושי הריטב"א ז"ל מועד קטן (כ"ח א'), אם כן בודאי הגמור הוא שקולו של משה לא נתקלקל מחמת הזקנה, ולפי זה היה כשר לשורר עד יומו האחרון, ועלו יפה דברי רש"י ז"ל.

וראתי לרבינו החתם סופר ז"ל בחידושו למסכת חולין (כ"ד א') שכתב: "אין לומר דמשה רבינו ע"ה נפסל למשא משום שהיה בן שמונים שנה, ומכל שכן דתקשי לרמב"ן רלדידיה ממילא פסול לשיר, ומאי קאמר רבי נחמיה בסוטה (י"ב ב') עשיתו למשה בעל מום הא בלאו הכי היה פסול משום שנים, ועוד היכי הוה סלקא דעתין למיפסל כהנים בשנים הא הוה אהרן בן שמונים ושלוש שנה היה כשנעשה כהן הגדול, אלא על כרחך הוראת שעה היתה בצדיקים הללו שלא להקפיד על שנותיהם, כי קווי ה' יחליפו כח ומשה רבינו ע"ה לא כהתה עינו ולא נס ליחו, אבל על מומי הגוף הקפיד התלמוד דאם כן עשיתו למשה רבינו ע"ה בעל מום דוק".

ולפי דרכנו מעיקר הדין היה כשר משה רבינו ע"ה לשורר אחר שבן לוי נפסל לשיר רק כשנתקלקל קולו מחמת זקנה וכדכתב הרמב"ם ז"ל, מה שלא היה שייך גבי משה רבינו ע"ה ולא רק משום הוראת שעה כדברי רבינו החתם סופר ז"ל, וק"ק שלא הזכיר דברי הרמב"ם ז"ל דוק היטב.

עוד אמרתי בס"ד דהנה בספר במדבר (ח' כ"ד): "זאת אשר ללויים מבן חמש ועשרים שנה ומעלה יבוא לצבא לצבא בעברת אהל מועד, ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבדה ולא יעבד עוד".

ופירש רש"י ז"ל: "ולא יעבוד עוד, עבודת משא בכתף, אבל חזר הוא לנעילת שערים ולשיר ולטעון עגלות, וזהו ושרת את אחיו עם אחוהי כתרנומו".

ומפורש ששיטת רש"י ז"ל דלוי אף אחר היותו בן חמישים שנה ששנפסל מעבודת משא מכל מקום להיות משורר אינו נפסל, והרמב"ן ז"ל (שם) האריך לטעון וחלוק על רש"י והוכיח, גם מההיא דחולין הנ"ל דלוי נפסל בשנים לשיר ואינו יכול להיות משורר אחר גיל חמישים ע"ש, והרא"ם ז"ל ומהר"ל מפרג ז"ל בגור אריה האריכו ליישב תמיהות הרמב"ן ז"ל, וזו לשון הגאון הנצי"ב ז"ל בהעמק דבר שם: "ישוב מצבא העבודה. העבודה המיוחדת שהוא המשא, ולא יעבוד עוד, לא רק שאינו נמנה, אלא שלא יעבוד עוד למשא, מה שאין כן לשיר הוא כשר, אלא שאינו נמנה לכך והוא רק כצעירי הלויים

לדורות שכשרים לשיר עם הלויים אשר הם יותר מבן עשרים, כך היה אז פסולי שנים במדבר, זאת כוונת רש"י ז"ל ומסולקת השגת הרמב"ן ז"ל."

והגאון הכהן הגדול מאחיו רבי מאיר שמחה ז"ל בספרו המופלא משך חכמה שם כתב: "ולא יעבוד עוד, אבל חזר הוא לנעילת שערים ולשיר, רש"י. ומה שכתב רש"י לעיל בפרשת נשא (ד' מ"ז) "עבודת עבודה זו השיר במצלתים וכנורות שהיא עבודה לעבודה אחרת" - רש"י מחלק בין שירה בפה לשיר במצלתים בכלי, וכמפורש בדברי הימים א' (פרק כ"ג) ויספרו הלויים וגו' שלשים שנה וגו' מהללים לה' בכלים כו', אבל שיר בפה אין שנים פוסלים בהם. ודוק, ועיין רמב"ן עכ"ל.

וכמנהגו הטוב כיון רבינו הגאון רבי מאיר שמחה ז"ל לדברות רבותינו בעלי התוספות ז"ל בספר "מושב זקנים" על התורה במדבר שם (ד' כ"ג דף תכ"ז), ועיין בספר פענח רזא שם ודוק.

ואכן במדרש במדבר רבה (פ"ו ס"ט) מפורש כרמב"ן ז"ל: "מבן חמשים שנה ומעלה היה פסול לעמוד כמשכן לעשות עבודה שלא היו יכולים לומר שירה, אבל מחמשים שנה ומעלה חזר היה לנעילת שערים", הרי להדיא כרמב"ן ז"ל, והעיר כן הגאון רש"י ז"ל בהגהותיו שם, ועיין מה שכתבו בזה בפירושו מהר"ז וענף יוסף ודוק. [ועל רש"י ז"ל אין לתמוה מדברי מדרש במדבר רבה הנ"ל - כי כבר נודע דרש"י ז"ל לא בא לידו מדרש במדבר רבה ולא ראה אותו מימיו וכדכתיבנו בס"ד באריכות בחיבורי מנוחת שלום ח"ד (סימן ג'), ובחיבורי הדר יעקב ח"ד (סימן ט"ו)].

וכן בהרבה מקומות בספר הזהר הקדוש מבואר כרמב"ן ז"ל, עיין שם ח"א (דרמ"ט ע"א) והגהות ניצוצי זהר שם, ועוד שם ח"ג (דקנ"א ע"ב) והגהות ניצוצי זהר (אות י"א), וכן בספר זהר חדש רות (דפ"ב ע"ב) והגהות ניצוצי זהר (אות ט' דקנ"ח סע"א), ובספרו שערי זהר למדרש במדבר רבה דלעיל (דקנ"ג ע"ב) וש"ג. [ועל רש"י ז"ל אין לתמוה מדברי ספר הזהר הנ"ל כי כבר נודע דרש"י ז"ל לא בא לידו ספר הזהר הקדוש ולא ראה אותו מימיו עיין לגאון חיד"א ז"ל בספרו יוסף אומץ (סימן ג"א), ובספר עיני כל חי (דקנ"ז ע"ב) כתוב: "אך לא ידעתי מה קושיא הקשית לרש"י ז"ל מדברי ספר הזהר הקדוש, מאחר שרש"י ז"ל לא ראתה עינו ספר הזהר" ועיין שם, ועוד שם (דקנ"ט ע"ד), וכן כתב בספר יפה ללב ח"ב (ארי"ח סימן רח"צ אות ב'), ועיין בזה בספר מדות רשב"י (ד"ח ע"ב, ודפ"ד ע"א), ובספר אבות עטרה לבנים (דף צ"ח הערה ר"ב) ואכמ"ל].

אמנם כבר העירו שדברי רש"י ז"ל שלו אינו נפסל בשנים לשורר מקורם טהור וברוך בדברות רז"ל בספרי זוטא במדבר שם: "ושרת את אחיו אף על פי שנפסל מן המשא - חזר להיות שוער שומר ומשורר שנאמר לשמור משמרת", ומפורש כדברי רש"י ז"ל שלו עם ששנים פוסלות אותו לעבודת משא, מכל מקום אינו נפסל להיות משורר ודוק. [אלא שצ"ב אם הדברים שם אכן דברות חז"ל, או שהם דברי בעל מדרש הגדול, ועיין בחיבורי הדר יעקב ח"ה (ס"ס כ"א) וצרף לכאן].

השתא דאחית להכי מיושבת בפשיטות קושיית הגאון חקרי לב ז"ל על רש"י בערכין, מדוע משה רבינו שהיה בן שמונים שנה לא נפסל להיות משורר, ואזיל רש"י ז"ל לטעמיה דאין לוי נפסל מלהיות משורר, ומשנתו נקיה ושלמה כמנהגו הטוב דיע"א. [ומן התימה על הגאון חקרי לב ז"ל שלא זכר לכל האמור].



וראיתי לנכון לסנף וצרף כאן סמוך ונראה למאמר הנ"ל עוד שתי הערות בעניני שירת הלויים שנתעוררתי דרך לימודי בסוגיא זו בס"ד. ובחידושי למסכת ערכין כתבתי עוד בזה בס"ד.

א. ערכין (י"א א'): "אמר רב יהודה אמר שמואל מנין לעיקר שירה מן התורה שנאמר ושרת בשם ה' אלקיך, איזה היא שירות שבשם ה' אומר זה שירה". ופירש רש"י ז"ל: "שירות שבשם שמוכרין בו שם שמים".

ופריך תלמודא: "ואימא נשיאות כפים", ומשני: "מדכתיב לשרתו ולברך בשמו מכלל דברכת כהנים לאו שירות".

יש לי להבין ומדוע לא דחה ולשרתו ולברך בשמו אינם שני דברים, אלא תגא והדר מפרש, שהכוונה לשרתו [ומהו השירות] לברך בשמו, דהא דר' דתיבת ולברך בשמו מתפרשת במשמעות "שהוא", "דהיינו", כמו שמצינו הרבה במקראות עיין בספר שמואל א' (כ"ח ג'): "ויקברוהו ברמה ובעירו" שהכוונה ברמה היא עירו, וכמו און ועצרה (ישעיה א') שהכוונה און שהוא עצרה, עיין בספר המכלול

לדר"ק ז"ל (רמ"ה ע"א) בדברי המגיה שם ועיין. [ועיין בהגהות הגאון רבי אליעזר משה מפניסק ז"ל לערכין שם].

ב. שם: "מנין לעיקר שירה מן התורה אמר רב יהודה שמואל וכו', רבי יצחק אמר מהכא שאו זמרה ותנו תוף כנור נעים עם נבל. רב נחמן בר יצחק אמר מהכא ישאו קולם ירונו בגאון ה' צהלו מים. ותנא מייתי לה מהכא ולבני קהת לא נתן כי עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו, ממשמע שנאמר בכתף, איני יודע שישאו, מה תלמוד לומר ישאו אין ישאו אלא לשון שירה, וכן הוא אומר שאו זמרה ותנו תוף, ואומר ישאו קולם ירונו בגאון ה' צהלו מים". ופירש רש"י ז"ל: יצהלו מים בשיר בית המקדש יותר מצהלת ים סוף".

וכשלמדתי הסוגיא התעוררתי בס"ד היכן רמזו כאן שירת הלויים בבית המקדש, ואמרתיו בס"ד דנרמו כתיבת "גאון" שמצינו שבת המקדש נקרא גאון כדרשתם בספרא וקרא (כ"ו י"ט): "ושברתי את גאון עזחכם, זה בית המקדש, וכן הוא אומר (יחזקאל כ"ד כ"א) הנני מחלל את מקדשי את גאון עזחכם", והובא בפירוש רש"י שם, וכן דרשו במדרש שיר השירים רבה (פ"ד ס"ב), ועיין היטב בסנהדרין (כ"ב ב') ובבא בתרא (ד' א') וכגירסה המובאת בילקוט שמעוני דברים (רמז תתק"ג) ובעין יעקב בבא בתרא שם ודוק. ושמחתי למצוא שכבר הגאון רש"ש ז"ל בהגהותיו שם כתב כן: "רש"י יצהלו בשיר בית המקדש, לכאורה יפלא איפה נזכר בית המקדש בקרא, ונראה לי דיליף מן בגאון כמו שפירש רש"י פרשת בחקתי ושבברתי את גאון עזיכם זה בית המקדש והוא מספרא, והביא ראיה מקרא דיחזקאל (כ"ד כ"א) הנני מחלל את מקדשי גאון עזיכם, וכן מצינו שם (ז' כ') וצבי עדיו לגאון שמהו ובפרש"י שם", וכן הוא בהגהות רש"ש למדרש במדבר רבה (פ"ו ס"י) ע"ש. ותליית.

איברא דעדיין יש להבין דרשת רב יצחק שאמר שיעיקר שירה מן התורה נפקא לן מקרא שאו זמרה ותנו תוף כנור נעים עם נבל כנ"ל, וגם כאן אינו מובן היטב היכן מבואר בפסוק זה דמדובר בשירת הלויים בבית המקדש בשעת העבודה.

ואין לומר דפירושו כמו שכתוב לקמיה: "ותנא מייתי ליה מהכא אין "ושאו" אלא לשון שירה וכן הוא אומר שאו זמרה ותנו תוף וכו', דאדרבה מדנקט התלמוד ואמר "ותנא מייתי ליה מהכא" וכו', משמע דכל אלו שאמרו לפניו ממקראות ולימודים אחרים יצא להם כן, אלא דהתנא מייתי ליה מפסוק זה, וכדפירש רש"י ביצה (ט"ו ב'): "ותנא מייתי לה מהכא, כן דרך שיטת התלמוד כשמתחילין האמוראים להוציא טעם מן המקרא, ויש תנא של ברייתא שלמד אותו ממקום אחר נקט הכי, כלומר האמוראים למדוהו מכתב, והתנא למד מכתב, ועיין רש"י חגיגה (ט' א') ורש"י חולין (כ"ז א'), ומינה לכאן שהאמוראים למדים הדין בדרשה באופן אחר מהתנא, ולכן אין לומר שרבי יצחק, וכן רב נחמן בר יצחק דרשו "ושאו" כדברי התנא ודוק, ועיין תוספות שם.

ואולי הביאור כך הוא אחר שאנחנו יודעים דאין אומרים הלויים שיר של קרבן במקדש אלא על היין כלומר בשעה שמנסכים יין הקרבן עיין בסוגיא דערכין (שם) וברכות (ל"ה א'), ואם כן כאן בפסוק שכתוב שאו זמרה ותנו תוף כנור נעים עם נבל, יש לפרש דהאי נבל אין פירוש כלי שיר כבעלמא, אלא מלשון נבל יין כמו שכתוב בספר שמואל א' (א' כ"ד. י' ג') וישעיה (לי י"ד) וירמיה (י"ג י"ב) ע"ש, דהיינו כד יין, ורצוה לומר שאו זמרה ותנו תוף כנור נעים עם נבל, פירוש עם ניסוך נבלי יין בשעת העבודה.

כך חוכך אני לומר ולפרש, אחר שרואים שהאמוראים מרמזו קרא למדים וכנ"ל גבי רבי נחמן בר יצחק דמתיבת "גאון" נפיק ליה שבשעת עבודה משוררים וכנ"ל משם הגאון רש"ש ז"ל וצ"ע, והיודע בה דברים יאלפני דעת וישא ברכה מאהלי המערכה אמן.

## י. בענין כסות נקיה לכבוד שבת

שמות (כ' ח'): "זכור את יום השבת לקדשו, ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך ויום השביעי שבת לה' אלהיך לא תעשה כל מלאכה וגו' על כן ברח ה' את יום השבת ויקדשהו. כבוד את אביך ואת אמך למען יארכיך ימך על האדמה אשר ה' אלהיך נתן לך".

ושינוי במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי שם: "זכור את יום השבת לקדשו, במה אתה מקדשו במאכל ובמשקה ובכסות נקייה, שלא תהא סעודתך של שבת כסעודת החול, ולא עטיפתך של שבת כעטיפתך בחול. ומנין שאפילו עני לא יהא מאכלו של שבת כמאכלו של חול, ועשיר לא יהא מאכלו של שבת

כמאכל החול - תלמוד לומר זכור את יום השבת לקדשו". [יש להבין מדוע בסיפא הזכירו רק ענין ה"אכילה", ולא זכרו ענין העיסוף והכסות הנקיה, ועיין].

שבת (ק"ג א'): "וכבדתו מעשות דרכיך, וכבדתו שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול, וכי הא דרבי יוחנן קרי למאניה מכבדותי".

ומתבאר דמה שיש לשנות מלבושיו שלא יהיו כמו בשל ימי החול, מדין "כבוד" שבת הוא, והיינו דכתב הרמב"ם ז"ל הלכות שבת (פ"ל ה"ג): "ומכבוד שבת שילבש כסות נקיה" וכו', הרי שלבישת מלבוש נאה ונקי בשבת מדין כבוד שבת הוא, וכן הוא בדברי בעל הטורים דברים (ה' ט"ז) שכתב: "סמך כבוד את אביך לשבת, שגם בשבת כתיב וכבדתו (ישעיה נ"ח י"ג), וצריך לכבדו במאכל, וכסות" עכ"ל, ועיין היטב בטור (ס"ס רס"ב), וכן מצאתי בפירושו רבינו אפרים ב"ר שמשון מבעלי התוספות ז"ל לתורה שמות (כ' י') חייב לכבד שבת במאכל ובמשתה, ומלבושים" ודוק.

ירושלמי פיאה (פ"ח ה"ז): "אמר רבי חנינא צריך אדם שיהיו לו שני עטיפין אחד לחול ואחד לשבת. מה טעמא ורחצת וסכת ושמת שמלותיך, וכי ערומה היתה, אלא אלו בגדי שבתה. כד דרשה רבי שמלאי בציבורא בכון חבריא לקובליה אמרו ליה רבי כעטיפתינו בחול כן עטיפתינו בשבת. אמר לון אף על פי כן צריכי אתם לשנות, מן הדא ורחצת וסכת ושמת שמלותיך עליך וירדת הגורן וירדתי כתיב אמר לה זכותי תרד עמך, וערטילא הוות אלא אמרה לה לבוש מאנך דשובתא".

וכן הוא במדרש רות רבה (פ"ה ס"ב) ובילקוט שמעוני רות (רמז תר"ד), ועיין בספר אור זרוע הלכות ערב שבת (סימן י"ח), ושו"ת הרא"ש (כלל כ"א סימן ג'), ובכל המצויין בספר אהבת ציון וירושלים לירושלמי פאה שם (דף ע"ח) עיין שם.

והמעיין בירושלמי פאה ומדרש רות יראה דגירסת ספרים דילן היא רבי חנינא אמר צריך האדם שיהא לו שתי עטיפין, אחת של חול, ואחת של שבת" וכנ"ל.

ובזה אני מבין היטב הנהגת רבי חנינא עצמו המובאת במסכת שבת (ק"ט א'): "רבי חנינא מיטפף וקאי אפניא דמעלי שבתא, אמר בואו ונצא לקראת שבת המלכה. רבי ינאי לביש מאניה מעלי שבת ואמר בואי כלה בואי כלה" ע"ש, והיינו רבי חנינא לטעמיה וכשיטתיה ודוק היטב.

ורב אחאי גאון ז"ל בספר השאלות (פרשת בראשית ר"ס א') כה כתב: "זכור את יום השבת לקדשו ואסור לענויי ביה אלא מתבעי ליה לבר ישראל לאיענוגי ביה במיכלא ובמשתיא, ויקוריה בלבושא ובכסוייא מעליא, דכתיב וקראת לשבת עונג, וכבדתו שלא יהיה מלבושך של שבת כמלבושך של חול, דרבי יוחנן קרי למאניה דהוה לביש בשבתא מכבדותי, תניא אמר רבי יוחנן צריך האדם שיהיו לו שתי עטיפות אחד של חול ואחד של שבת" עכ"ל. והובא במדרש תנחומא (פרשת בראשית ס"ב), ועיין בפירושו עץ יוסף על התנחומא שם ודוק.

ומבואר שגירסת רב אחאי גאון ז"ל היא שרבי יוחנן הוא זה שאמר "צריך האדם שיהא לו שתי עטיפות, אחת של חול, ואחת של שבת", ולא כגירסתנו רבי חנינא, ומצאתי לו חבירים שגם בספר ראבי"ה הלכות שבת (סימן קצ"ז דף רמ"ה), ובהגהות מיימון הלכות שבת (פ"ל אות ב') גרסו אמר רבי יוחנן צריך האדם וכו' עיין שם.

ובס"ד נראה לי לבאר הדברים היטב עם דברות חד מתקיפי קמאי, הוא רבינו יהודה החסיד ז"ל בספר חסידים (סימן שמ"ה) שכה כתב: "כל המצוות יקבל עליהם שכר אפילו מצות של אחרים, כגון מי שלא ראה אביו ואמו - בעומדו על דעתו היכן כיבוד אב ואם, ויש לו זקן וזקנה, הרי זה יקיים עליהם מצות כיבוד כאילו הוא בניהם, וכן את יראי ה' יכבד בענין שהיה לו לכבד אביו ואמו, וכבד שבת בכסות נקיה" עכ"ל ועיין שם.

ומפורש מבואר באר היטב דמי שלא זכה לקיים מצות "כיבוד אב ואם", אזי ישלים זאת כאשר "יכבד שבת בכסות נקיה" וכנ"ל, ויפה העיר הגאון יפ"ה ז"ל בספרו נפש היפה (מערכת ש' קונטרס נפש תירה אות פ"א) שעם האמור יאירו דברי רז"ל בהקדמת תיקוני זהר (ד"ב ע"א): "מאן דמקיים ביה וכבדתו מעשות דרכיך - האי איהו כבוד את אביך ואת אמך" ע"ש, ודפח"ח.

והוסיף בני היקר חכם ונבון רבי עמנואל הי"ו דהיינו נמי דכעשרת הדברות התורה סמכה שבת לכיבוד אב, וכמוכא בראש דברינו, ונכון, ועכשיו מצאתי בדברי בעל הטורים דברים (ה' ט"ז) שכתב: "סמך כבוד את אביך לשבת, שגם בשבת כתיב וכבדתו (ישעיה נ"ח י"ג), וצריך לכבדו במאכל, וכסות" עכ"ל, ועיין היטב בטור (ס"ס רס"ב), ודוק היטב.

ואחר היותנו יודעים שרבי יוחנן, כלל וכלל לא זכה להכיר את "אביו ואמו", שהרי בשעה שנתעברה אמו מת אביו, ובשעה שהוא נולד מתה אמו, כאומרם בבבלי קידושין (ל"א ב') ירושלמי קידושין (שם), ולא זכה רבי יוחנן לקיים מצות כיבוד אב ואם ועיין בחיבורי חוקי רצונך ח"ב (דף נ"ד), לכן רבי יוחנן הקפיד מאוד בענין זה דכסות נקיה של שבת, ודרש ברכים "צריך האדם שיהא לו שתי עטיפות, אחת של חול, ואחת של שבת", אף שהציבור היה קשה לו הדבר כאומרם בירושלמי פאה ובמדרש רות שם.

והיינו נמי אומרם במסכת שבת (ק"ג א'): "וכבדתו מעשות דרכיך וכבדתו שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול, וכי הא דרבי יוחנן קרי למאניה מכבדותיה", ורב אחאי גאון ז"ל בספר השאלות שם כתב: "וכבדתו שלא יהיה מלבושך של שבת כמלבושך של חול, דרבי יוחנן קרי למאניה דהוה לביש בשבתא מכבדותיה", והדברים מאירים בס"ד ודוק היטב.

ומצאתי בס"ד במדרש שיר השירים רבה (פ"ו ס"ד): "רבי אחא ורבי תנחום בר רבי חיאי בשם רבי יוחנן ואת שבתותי קדשו (יחזקאל כ'), במה את מקדשו, קדשו במאכל ובמשתה, ובכסות נקיה, דכתיב כי אות היא ביני וביניכם לדעת כי אני ה' וגו', אני ה' נאמן לשלם שכר טוב לכס" ע"ש, ועם האמור כאן יאירו דברי רבי יוחנן ודוק היטב.

ובס"ד היה נראה לי דלזה נתכוין רבי יוחנן שם (ק"ג סע"ב): "מנין לשינוי בגדים מן התורה" וכו', שהכוונה שבשבת יחליף בגדיו מבגדי חול וכנ"ל, אבל רש"י ז"ל לא פירש כן עיין בו, ועיין בזה לגאון אדמו"ר רבי צדוק הכהן מלובלין ז"ל בספרו פרי צדיק (פרשת צו סימן ר') עיין שם.

ואחר שנים זכינו ונדפס ספר יקר מכתב יד בשם "תורת המנחה", לחד מן קמאי הוא רבינו יעקב סקלי ז"ל, וראיתי שם (דרשה ל"א) שכה כתב: "וכן צריך לכבדה בכסות נקיה ובחליפות שמלות דכתיב וכבדתו מעשות דרכיך, מאי וכבדתו, שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך בחול, כי הא דרבי יוחנן הוה קרי למלבושיה מכבדותי. ואמר רבי יוחנן מנין לשינוי בגדים מן התורה שנאמר ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים, ואם אין לו להחליף ישלשל", ומבואר שהבין דברי התלמוד כדכתיבנא בס"ד ודוק היטב. [ועיין להרב המאירי ז"ל שבת שם].

ובזה אני מבין גם דברות האמורא רבי אלעזר בשבת שם (ק"ג ב') שאמר "ורחצת וסכת ושמת שמלותיך - אלו בגדים של שבת" ע"ש, וכבר נודע שדברי רבי אלעזר הן הם דברי רבו רב יוחנן, ורבי יוחנן מדבר מגרוננו דרבי אלעזר כאומרם להדיא ביבמות (צ"ו ב') וכדכתבו התוספות יומא (ד' ב'), ולפי זה הם הן דברות רבי יוחנן רביה ואויל לטעמיה וכדכתיבנא ודוק היטב.

## יא. בענין אב אם משתחוה לבנו המלך

שמות (כ' י"ב): "כבד את אביך ואת אמך למען יאריך ימך על האדמה אשר ה' אלהיך נתן לך". כתב הרמב"ם ז"ל בחיבורו הגדול הלכות מלכים (פ"ב ה"א): "המלך יושב על כסא מלכותו בפלטרין שלו, ומשים כתר בראשו, וכל העם באין אליו בעת שירצה, ועומדין לפניו ומשתחיים ארצה, אפילו נביא עומד לפני המלך משתחוה ארצה".

ובס"ד נתעוררתי לחקור במלך ישראל האם אביו כשכא לפניו חייב להשתחוות לו, כגון קיש אם היה משתחוה לבנו שאול המלך, או ישי האם היה משתחוה לבנו דוד המלך.

והנה התרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל בראשית (מ"ו כ"ט) על הפסוק: "ויאסר יוסף מרכבתו ועל לקראת ישראל אביו גשנה, וירא אליו ויפל על צואריו, ויבך על צואריו עוד", כה תרגם: "וטקיס יוסף ארתיהו וסליק לקרמות ישראל אביו לגשן, וקדם דאשתמדעיה, אביו סגד ליה, ואתחייב למיהי שגרי קטיען, ותהא, ואתחמי ליה, ורכן על פריקת צווריה, ובכא על צווריה תוב על דסגד ליה".

וכן פירושו: "ויאסר יוסף מרכבתו ועל לקראת ישראל אביו לגושן, ולפני שהכירו, אביו [יעקב] השתחוה לו, ונתחייב [יוסף] להיות שנותיו קטועות, ותהו [יוסף], ונראה לו ורכן על פרקי צווארו, ויבכה על צווארו שוב על שהשתחוה לו", וכדפירש גם בפירוש על יונתן שם.

ולכאורה אם נאמר שהאב חייב להשתחוה לבנו המלך, אם כן מה טענה יש על יוסף הצדיק ע"ה, ומדוע ולמה נתקצרו שנות חייו, והלא בדין הוא שהאב ישתחוה לבנו שהוא מלך, ויוסף מלך היה כדפירש רש"י בראשית (מ"ז א') ועיין בחיבורי הדר יעקב ח"ג (סימן כ'), אלא שמע מינה שאין חיוב על

האב להשתחוות לבנו המלך, ולכן נענש יוסף הצדיק ודוק. [ועיין בחיבורי הדר יעקב ח"ז בראשית (מ"ו כ"ט) ולפי הכתוב שם יש לעיין בראיה זו].

ואין להביא ראיה מהכתוב בספר בראשית (מ"ז ל"א): "וישתחו ישראל על ראש המטה", והרי שהשתחוה יעקב לבנו יוסף כדפירש שם רש"ם ז"ל, דתעלא בעדיניה סגיד ליה כדפירש רש"י התם, הרי שאבא משתחוה לבנו מלך, ועיין בביאור רבינו בחיי ז"ל שם ודוק היטב.

חזא דרבי מפרשים שיעקב אבינו לא ליוסף השתחוה אלא לשכינה הקדושה, וככתוב בתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל שם: "מיד אתגלי עלוי יקר שכינתא דה' וסגיד ישראל על ריש דרגשא", הרי שלשכינה נשתחוה ולא ליוסף ודוק. [ויש לומר להתרגום המיוחס ליונתן לטעמיה דלעיל אזיל, ועיין לגאון הנצי"ב ז"ל בהעמק דבר בראשית (מ"ז כ"ט, ומ"ז ל"א) ודוק].

והראב"ע ז"ל שם כתב: "וישתחו ישראל, שחלק כבוד למלכות. והנכון בעיני שנתן שבח לה'", והרב החזקוני ז"ל כתב: "על ראש המטה, נתן שבח להקב"ה על שנתן בלבו של יוסף לקברו עם אבותיו וכאן נתקיים החלום שהשמש משתחוה לו, ומכל מקום ההשתחויה כלפי שכינה היתה", הרי שאף אם נאמר שיעקב אכן השתחוה לבנו יוסף הצדיק, "מכל מקום ההשתחויה כלפי שכינה היתה" ודוק.

וזו לשון הרא"ם ז"ל שם: "וישתחו ישראל, תעלא בעדיניה סגיד ליה, פירוש אפילו השועל שהוא השפל שבחיות בעת שאתה צריך לו תשתחוה לו, ולכן השתחוה יעקב ליוסף מפני שהיה צריך לו, ולא מפני שהיה מלך וצריך לחלוק לו כבוד דאם כן כשבא לפניו מיד היה ראוי להשתחוות, לא אחר שבקש ממנו צרכו ונתרצה ונשבע לו" ודוק היטב, ועיין בגור אריה שם ודוק.

ובכלל יש לעיין אם נוכל ללמוד מקודם מתן תורה שהגדרים דאז חלוקים מאחר מתן תורה כנודע, ולפני מתן תורה להרבה ענינים ככני נח דיינינן להו, וגם בגדרי המלכות של יוסף יש לעיין אם תורת מלך כגדר מלך ישראל היו לו ועיין בדברי אור החיים בראשית (מ"ז כ"ט) ובחיבורי הדר יעקב ח"ג (סימן כ') וצדק ל'אן.

ובס"ד לעיקר חקירתנו אמרתי להביא ראיה ממקרא מלא בספר מלכים ב' (ב' י"ט): "ותבוא בת שבע אל המלך שלמה לדבר על על אדניהו ויקם המלך לקראתה וישתחו לה", ומפורש שכאשר באה בת שבע לפני בנה שלמה המלך הוא השתחוה לה והיא לא השתחוה לו, ושמע מינה דאין האב או האם משתחוים לבנם המלך ודוק.

וגדולה מזו מצינו במדרש ויקרא רבה (פ"ב ס"ה): "אמר רבי יודן כל אותן שבע שנים שבנה שלמה בית המקדש לא שתה בהן יין, כיון שבנאו ונשא בתיה בת פרעה אותו הלילה שתה יין, וכו', אמר רבי חוניא שמונים מיני יקודין רקדה בת פרעה באותה הלילה והיה שלמה ישן עד ארבע שעות ביום ומפתחות של בית המקדש נתונות תחת ראשו והוא דתנן על תמיד של שחר שקרב בארבע שעות נכנסה אמו והוכיחתו וכו' ורבנן אמרין ודאי אמו מוכיחתו גטלת קורדיקין שלה והיתה מסטרתו לכאן ולכאן ואמרה לו מה ברי ומה בר בטני וכו'", ועיין סנהדרין (ע' ב') ומדרש רבה (פ"י ס"ד) ומדרש תנחומא (פרשת שמות ס"א) ע"ש. [ולא ידעתי מדוע רש"י בסנהדרין שם לא הסביר דברי התלמוד עם דברי המדרש הנ"ל וצ"ב].

ולדחות הראיה מפסוק זה ולומר דאכן לבת שבע היה דין "מלך" שהרי היא אשת המלך דוד ותורת "מלכה" יש לה, ואין מלך משתחוה למלך, ולכן לא השתחוה לבנה שלמה המלך, אבל גבי הדיוט שבנו מלך עדיין יש מקום לומר שחייב להשתחוות לבנו המלך.

חושבני שזו אינה דחיה שהרי רואים אנחנו ששלמה המלך כן השתחוה לאמו, הרי שאף לדידך מלך משתחוה למלך, ותו לענ"ד אשת מלך [מה שקורין מלכה], אין לה תורת "מלך" ואין נוהגים גבה דיני כבוד כמלך ולא דיני מורד במלכות וכו', וכדכתיבנא בס"ד בחיבורי הדר יעקב ח"ג (סימן כ"א) ע"ש, ועיין בדברי הרמב"ם ז"ל הלכות מלכים (פ"א ה"ה) ע"ש, ובדברי הגאון מלבי"ם ז"ל לספרי דברים (י"ז ט"ו), ובספר אבות הראש ח"ב (פ"א ד"ב ע"א), ושורת הגאון רב"ז ח"ג (סימן י"ב), ושורת אבני חפץ (סימן ע"ו), ושורת כוכבי יצחק ח"ג (קונטרס כבוד מלכים אות ל"א ואל"ך), ואכמ"ל.

ועם דברינו אלו שלמלכה אשת המלך אין תורת "מלך", מסביר אני לעצמי הכתוב בספר מלכים שם (פסוק י"ג): "ויבא אדניהו בן חגית אל בת שבע אם שלמה, ותאמר השלום בואך, ויאמר שלום", הרי שאדניהו לא השתחוה לבת שבע אשת דוד המלך, ושמע מינה כנ"ל דלאשת המלך אין תורת "מלך", ודוק.

ודע דמה שרצה בשו"ת אבני חפץ שם בסוף דבריו להביא ראיה שיש מלכות באשה מעתליה שמלכה ככתוב בספר מלכים ב' (י"א ג') ועתליה מולכת על הארץ.

לענ"ד תמוה מאוד, אטו מרשעים נלמד, והרי עתליה היתה מרשעת גדולה היתה ובתואר זה קורא לה הכתוב בספר דברי הימים ב' (כ"ד ו'): "כי עתליהו המרשעת בניה פרצו את בית האלהים, וגם כל קדשי בית ה' עשו לבעלים" ע"ש, ועתליה היתה מנתקת מסמרות הזהב של בית המקדש כאומרם בשמות רבה (פ"מ ס"ג), ורצתה להשכיח שם שמים מעם ישראל כאומרם במדרש רות רבה (פ"ד ס"ה) ע"ש.

ועתליה השחיתה בזדון לב בשלש עבירות החמורות, עבודה זרה וככתוב בספר מלכים א' (ט"ו י"ג) ובספר דברי הימים הנ"ל, ועיין ברלכ"ג ומלבי"ם שם ובמסכת עבודה זרה (מ"ד א'). גילוי עריות שהרי עתליה היתה מופקרת לזנות כאומרם במסכת עבודה זרה (שם), והגאון מלבי"ם ז"ל מלכים שם כתב שעתליה קרשה היתה, ועיין בספרי (פרשת האזינו פסקא י"ג). שפיכות דמים שהרי עתליה איברה ורצחה את כל משפחת בית דוד במיתה משונה ובכשפים ככתוב במיוחס לרש"י דברי הימים ב' (כ"ב י') ע"ש. [וגם כאן מבואר שעריות וכישוף בהדי הדדי אזלי וכמו שיסדנו יסוד זה בחיבורינו במקומות הרבה עיין בכל הגסמן בחיבורי הדר יעקב ח"ה (סימן כ').]

כמו כן עתליה גם בטלה קרבן התמיד כדכתב הגאון המלבי"ם ז"ל בפירושו לספר דניאל (י"ב י"א) ולדברי הימים ב' (כ"ג י"ח), ומצאתי שכן אמרו חז"ל להדיא והובאו בילקוט שמעוני במדבר (פ"ז רמז תשי"ד), ועיין רד"ק דברי הימים שם ודוק.

## יב. בענין גנב וגולן חייבים מיתה

שמות (כ' י"ג): "לא תרצח, לא תנאף, לא תגנב, לא תענה ברעך עד שקר, לא תחמוד בית רעך לא תחמד אשת רעך ועבדו ואמתו ושורו וחמרו וכל אשר לרעך".

ופירש רש"י ז"ל: "לא תגנב, בגונב נפשות הכתוב מדבר, לא תגנובו בגונב ממון, או אינו אלא זה בגונב ממון, ולהלן בגונב נפשות, אמרת דבר הלמד מענינו מה לא תרצח לא תנאף מדבר בדבר שחייבין עליהם מיתת בית דין, אף לא תגנובו דבר שחייב עליו מיתת בית דין".

וראיתי לרבי יעקב צמח ז"ל בספר צמח צדיק (דמ"ד סע"ב) שהביא לשון ספר תיקוני זהר שאמרו: "ועוד לא תלין דא יצר הרע, על העץ דא נשמת חיים דמאן דחלל בה איתמר כי קבור תקברנו ביזם ההוא וימות בעלמא דין ובעלמא דאתי, דא איהו דיניה כחנק מאן דעבר על דא", והאריך בביאור הדברים, עיין שם.

ועוד שם בצמח צדיק (בדף הנ"ל סע"ג) הובא המשך לשון התיקונים בזה הלשון: "תניינא הרג לגולן ולגנב" וכו', ורבי יעקב צמח ז"ל פירש הדברים: "פירוש תניינא ירצה המיתה השניה מארבע מיתות בית דין דהיינו הרג, והוא עונש לעבירה אחרת, דהיינו דהקודם היה רע לשמים, אמנם זה רע לבריות שהוא גנב וגולן, והגונב והגולן מיתתם בהרג, וענין הרג שמתזין הראש בסייף" וכו', עיין שם באריכות. [כעת לא ידעתי איה מקום לשון זה בספר תיקוני זהר].

ותמה אני על עצמי ונעלמה מלגני הבנת דברי קודש הללו, דמה הוא זה שגנב וגולן חייבים מיתה בסייף, והרי אינם אלא לאוין גרידא ואין בהם מיתה [ואף מלקות אין בהם], ומיתת סייף בהו מנא לן, ולא מצינו מיתת סייף אלא ברצח ובעיר הנדחת, אתמהא וצ"ע.

ושמא תאמר שבגונב נפשות הכתוב מדבר, ולזה נתכרין, הא נמי ליחא דגונב נפשות מיתתו אינה בסייף אלא בחנק, וזו לשון ארזיני הרמב"ם ז"ל בחיבורו הגדול הלכות גניבה (פ"ט ה"א): "כל הגונב נפש מישאל עובר בלא תעשה, שנאמר לא תגנוב פסוק זה האמור בעשרת הדברים הוא אזהרה לגונב נפשות, וכן המוכרו עובר בלא תעשה שזה בכלל לא ימכרו ממכרת עבד, ואין לוקין על שני לאוין אלו מפני שהוא לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין שנאמר כי ימצא איש גונב נפש וגו' ומיתתו בחנק, ואין הגנב חייב מיתת חנק עד שיגנוב את ישראל ויכניסנו לרשותו וישתמש בו וימכרנו לאחרים שנאמר והתעמר בו ומכרו" הרי שגונב נפשות מיתתו בחנק ולא בסייף וצ"ע. [ועיין בספר שמואל ב' (פרק י"ב) גבי כבשת הרש].

וזה הדברים האמורים אינם עולים לא כרבנן ולא כרבי שמעון, דלרבנן סדר ארבע מיתות הוא סקילה שריפה הרג וחנק, ואילו לרבי שמעון שריפה סקילה חנק והרג וכמפורש בסנהדרין (מ"ט ב') עיין שם, ואילו כאן אמרו דחנק בראשונה ואחר כך הרג, ואולי מתחיל מלמטה למעלה ואתיא כרבנן, וצ"ע.

שוב מצאתי שלשון זה נדפס בספר תיקוני זהר בתיקונים נוספים שבסוף הספר (תיקון ה' דקמ"ב ע"א), וראיתי בספר כסא מלך בביאורו לתיקוני זהר שם (דערי"ה ע"ב) שכתב: "תנינא הרג, אחר שגמר חנק מפרש השני שהוא הרג לגנב וגזול" וכו', ותימה שלא עמד בקושייית דזה אי אפשר שאין מיתת הרג בגנב וגזול כנ"ל, ויותר יש לתמוה על מה שכתב בהגהות ניצוצי זהר שם (דקמ"ב ע"א אות י"א) שמה שאמרו גנב וגזול בהרג ר"ל גונב נפשות, והא ליתא וכנ"ל שמיתתו בחנק ולא בסייף, וצ"ע.

וראיתי בביאור הגר"א ז"ל לספר תיקוני זהר שם (דקס"ו ע"ב) שהגיה ושצריך לומר: "תנינא הרג, למאן דמענה לאלמנה ויתום, הדא הוא דכתיב אם ענה תענה וכו', וכן מאן דממשכן לחבריה וכו', ורצונו לומר דבקדמיתא נבלות הפה וכיוצא בזה דינם בחנק בבית דין של מעלה, העץ הוא חנק, ותנינא בעינוי הוא הרג כמש"ש, וכן מאן דממשכן דביה נאמר גם כן והיה כי יצעק אלי וכו" עכ"ל, ולפי הגהתו ז"ל אתי שפיר הכל, אבל לפי הגירסה הכתובה צ"ב.

ואם הייתה הרשות לקטן ופעוט כוותי לחוות דעת הייתי מציע בס"ד פירוש נוסף בדברים הנ"ל בספר תיקוני זהר הנראים לכאורה סתומים ובלתי מובנים מה שייך חיוב הרג בגנב וגזול.

והוא דכמו שאמר התיקוני זהר שם שהמנבל פה חייב מיתת חנק והיינו בבית דין של מעלה כדפירש רבינו הגר"א ז"ל וכנ"ל, כך יש לומר דאמרו שגנב וגזול חייבים מיתה, היינו מיתת הרג בידי שמים לגונב וגזל את העני וא"ש.

ומנא תימרא דהגזול עני חייב מיתה בידי שמים - הנה עיין בספר שמואל ב' (י"ב ה') במשל דכבשת הרש: "ויחר אף דוד באיש מאד ויאמר אל נתן חי ה' כי בן מות האיש העשה זאת", ופירש רש"י ז"ל: "כי בן מות הגזל את העני כאילו נוטל את נפשו שנאמר [כן ארחות כל בוצע בצע] את נפש בעליו יקח עכ"ל.

וזו לשון החסיד רבינו יונה ז"ל בספר שערי תשובה (שער שלישי אות כ"ד): "גזל העני חייבים עליו מיתה בידי שמים, שנאמר אל תגזול דל כי דל הוא, ואל תדכא עני בשער כי ה' יריב ריבם, וקבע את קובעיהם נפש. פירוש אל תגזול דל בעבור שהוא דל ואין עוזר לו, ואל תדכא עני בשער בהכלמה ובכווין "בשער" כלומר בריבם, כי ה' יריב ריבם, אחר שאין להם סומך ומי שיטען ויריב ריבם. וקבע את קובעיהם נפש, אחרי שהובאה אליו צעקת הדל לא יקח ממך ממון תחת הגזילה אשר גזלת, אבל ישל אלוה נפשך, ונאמר כן ארחות כל בוצע בצע את נפש בעליו יקח". ועיין בהגהות אור חדש שם נה שצין בזה.

ועוד שם בשערי תשובה (שער שלישי אות ק"י) כשמבאר את החייבים מיתה בידי שמים כתב: "הגזול את העני, שנאמר אל תגזול דל כי דל הוא כי ה' יריב ריבם וקבע את קובעיהם נפש". וכבר בארנו זה במדרגה השלישית (אות כ"ד הנ"ל). ואמרו רבותינו ז"ל כל הגזול את העני כאילו נוטל הימנו נשמתו, שנאמר כן ארחות כל בוצע בצע את נפש בעליו יקח, פעמים שמקפח פרנסתו אפילו בגזלה פחות משהו פרוטה, על כן דם יחשב לאיש ההוא, דם שפך אם גזל ממנו שוה פרוטה" עכ"ל.

הרי לנו מפורש יוצא מדברי רש"י ורבינו יונה ז"ל דחמירא טובא גניבת וגזל העני שחייב מיתה בידי שמים, מגניבת וגזל מי שאינו עני שאין בזה חיוב מיתה בידי שמים וכנ"ל.

והן הם דברי רבינו בחיי ז"ל בביאורו לתורה (הקדמה לפרשת וישב) כה כתב: "אל תגזול דל כי דל הוא ואל תדכא עני בשער, כי ה' יריב ריבם וקבע את קובעיהם נפש, שלמה המלך ע"ה הודיענו בכתובים הללו עונש הגזול את הדל, וכו', ואחר שהתורה הזהירה על הגזול בלאו של לא תגזול לכל העולם לכך לא הוצרכה להזהיר על גזל העני, וחייב הוא לתת לו ואין יגזול ממנו, ועל כן בא שלמה ע"ה והוסיף באור בעונש הגזול את העני, כי אין דרכו בכל ספר משלי להזכיר מצוה מן המצוות הכתובות בתורה אלא אם כן יוסיף באור או יחדש בה דבר, כי מי האדם שיבא אחרי משה אם לא לעשות סיג לדבריו.

ועל כן אמר שלמה אל תגזול דל כי דל הוא, ואין צריך לומר לדל כי אפילו לעשיר אסור לגזול, ומה שהזכיר דל מפני שהוא מצוי שהכל גזולין אותו לפי שאין לו עוזרים, ואין מי שידבר בעדו כאיש העשיר, אלא הכל שונאין אותו ומתרחקים ממנו ואפילו קרוביו, כענין שכתוב כל אחי רש שנאוהו אף כי מרעהו רחוק ממנו. ועל כן יאמר אל תגזול דל מצד שהוא דל והוא חסר הכת ויודע אתה שאין לו עוזר וסומך כנגדך ואין מי יריב ריבו, אל תדמה בנפשך זאת - כי הקב"ה יריב ריבו והוא הטוען שלו והוא יעניש את

הגוזלים אותו לא עונש ממון רק עונש הגוף והנפש, זהו וקבע את קובעיהם נפש, שהיא מלה כוללת הגוף והנפש ודוק.

ההשגה דאתינן להכי יש מקום לומר דלזה נחרכין בספר תיקוני הזהר כאומרו שעל גזל וגניבה חייב הרג דהיינו גזל וגניבת העני, וחייב מיתה בידי שמים והיא סיף וכדתרגמא הגר"א ז"ל גבי ניבול פה ודוק היטב זה הנלע"ד בס"ד.

## יג. בענין עבד הנמכר בגניבתו שנרצע אם חוזר ונרצע

שמות (כ"א ב'): "כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבוד ובשביעית יצא לחפשי חנם וגו', ואם אמר יאמר העבד אהבתי את אדני את אשתי ואת בני לא אצא חפשי, והגישו אדניו אל האלהים והגישו אל הדלת או אל המזוזה ורצע אדניו את אזנו במרצע ועבדו לעלם".

ובס"ד נחעוררתי בס"ד בכמה הערות בעניני רציעה, ואף שהם דברים פשוטים ראיתי לנכון לכותבם, כי לא ראיתי לפי שעה שדברו בזה בספרים, ובדאי מחמת פשיטותם ואכתוב הנראה לי בזה בס"ד.

הנה אם עבד שנמכר בגניבתו ונרצע, והגיע היובל, וביקש מאדונו שירצענו פעם נוספת כדי שיעבוד אצלו ביובל הבא, פשיטא לי שאינו יכול, כי היובל מוציא ומשחרר העבד והווי אפקעתא דמלכא ואינו יכול לומר אי אפשי בדבר, וקונה עצמו ביובל ויוצא לחירות.

אבל אם נמכר בגניבתו פעם שניה לארון אחר, אזי הארון השני יכול לרצעו אף שכבר נרצע פעם אחת אצל הארון הראשון, ולא זו אלא אף אם נמכר בגניבתו השניה לאותו ארון הראשון שלו, יכול הארון הראשון לרצעו פעם שניה ולא נימא ועבדו לעולם חד אמר רחמנא.

ואחר החיפוש מצאתי לגר"ח קניבסקי שליט"א בכיאוורו המופלא למסכת עבדים קנין פירות (סימן כ"ד דף נ') שהביא ממו"ח מרן פוסק הרור גאון ישראל מהר"ש אלישיב שליט"א שכתב: "נרצע שכבר נרצע פעם אחת, בודאי אי אפשר לרצועו, שהרי התורה אמרה שלא יעבוד אלא עד היובל, ולכך מוכרח להוציאו", והיינו כדכתיבנא בס"ד.

אמנם מה שכתבתי שארון שני יכול לרצועו פעם נוספת לעבד עברי הנמכר לו בגניבתו, אני נכון שהיכן ירצענו, והלא אזנו הימנית כבר רצועה ועומרת על ידי ארון ראשון, ומה שיין ואיך שיין שירצענו ארון שני, וצ"ב.

ובאמת אם נאמר דאין שיעור לרציעה ואפילו כחוד המחט סגי ועיין היטב בדברי הרמב"ן ז"ל והרשב"א ז"ל קידושין (כ"א ב') ומנחת חינוך (מצוה רס"ט), ובארוכה בפירוש קנין פירות למסכת עבדים (סימן ע"ה וע"ו), ויש מקום באזנו להרצע פעם שניה לא תבעי לך, דאכן ירצע בפעם השניה באזנו הימנית בסמוך למקום הרציעה הראשון, אבל יש לרדן לפי מה שכתב המשנה למלך הלכות עבדים (פ"ג סה"ט) ששיעור הרציעה ככרשינה, ועיין קנין פירות שם, אם נאמר שאחר שנרצע פעם אחת אין מקום באזנו להרצע פעם נוספת מה יעשו, והווי כמי שנכרתה אזנו הימנית דאי אפשר לרצועו.

והנה בסנהדרין (מ"ה ב') נחלקו רבוחינו התנאים ע"ה גבי מצורע שאין לו בהן יד או בהן רגל או און ימנית, דלתנא קמא אין לו טהרה עולמית, ולרבי אליעזר נותן על מקומו, ולרבי שמעון אם נתן על של שמאל יצא, ושורש המחלוקת אם בעינן קרא כדכתיב, דלתנא קמא בעינן קרא כדכתיב, ולרבי אליעזר ולרבי שמעון לא בעינן קרא כדכתיב עיין שם, ועיין בשו"ת חות יאיר (סימן קס"ז), ושו"ת שיבת ציון (סימן צ"ח), ובספר נחל איתן (לפי המפתחות) ואכמ"ל.

ולכאורה יש לדמות נדון דידן בעבד עברי הנמכר בגניבתו שכבר אזנו הימנית רצועה, לנדון המצורע שנכרתה אזנו הימנית, ותליא בדעות התנאים דלעיל, ולהלכה פסק הרמב"ם ז"ל דבעינן קרא כדכתיב, עיין במצויין לעיל, ועיין גם לגאון מלבי"ם זצ"ל בספרו ארצות החיים (ר"ס כ"ז), ולגאון רבינו יוסף חיים ז"ל בספרו שלו שו"ת תורה לשמה (סימן ט'), ושו"ת מלמד להועיל ח"ג (סימן נ"ב), ושו"ת דבר אברהם ח"א (סימן ד'), ושו"ת שרידי אש ח"א (סימן קכ"א), ודוק. [וכתבתי בזה במקום אחר בס"ד].

עוד התבוננתי שלפי מה שכתב בקנין פירות שם (סימן ע"ד דף קמ"ה) על פי דברות חז"ל מכילתא משפטים (נזיקין פ"ב ס"ל) שכל שהעבד בעל מום אינו נרצע ע"ש, אם כן עבד עברי הנמכר בגניבתו שכבר נרצע פעם אחת בעבר, הרי נהיה בעל מום מרציעה ראשונה, כי הרציעה במרצע עושה אותו בעל מום כאומרים בקידושין (כ"א ב') וברמב"ם הלכות עבדים (פ"ג ה"ו) ע"ש, ולפי זה תו אין לרצועו פעם

שניה מהאי הילכתא דאין עבד עברי בעל מום נרצע, ועיין משנה למלך הלכות עבדים (פ"ג ה"ח וסה"א). ובספר המפתח שם (דף תע"ג סע"ד, דף תע"ד רע"א) ובכל המצויין שם.

וגם אם תמצי למימר שעבד הנמכר בגניבתו ונרצע תו לא נמכר בשניה דהוי בעל מום כנ"ל, הנה יש לרזן אם את נקב הרציעה איהו ריפאו וסגרו על ידי ניתוח או סמתרי והוא עשב המאחה הבשר ומחלימו כאומרם בכבא בתרא (ע"ד ב') ועיין רשב"ם שם ורש"י בבא מציעא (ק"ז ב') אם שייך לרצועו שהרי מומו עבר.

ואם ננקוט דשפיר דמי, ונרצע פעם שניה, אזי יש להבין מה שאמרו בקידושין (כ"א ב') זכהן אינו נרצע כיון שעל ידי הרציעה נהיה בעל מום, ואנן ושב אל משפחתו בעינן וליכא ע"ש, והא סמא בידן סמתרי.

וצריך לומר דמלבד דסמתרי לא שכיח, עוד בה דמי יאמר דמיד ולא לתר מחלים ומתרפא הבשר לגמרי והיה כלא היה, ואין הכי נמי אף שהבשר מתאחה אבל עד שמתרפא לגמרי לוקח זמן, ובנתיים הוא בגדר כהן בעל מום עובר ושאינו יכול לעבוד במקדש עיין בדברי הרמב"ם ז"ל הלכות ביאת מקדש (ר"פ ו') ולא מתקיים ושב אל משפחתו כדמעיקרא ממש דוק ועיין. [וצ"ע בכבא בתרא שם ובגיטין (ע' ב') ושם ברשב"א ז"ל].

ורשמתי למזכרת לעורר לב התלמידים, והנני מחלה פני רבותי המעיינים שליט"א שהידוע בה דבר ידיעני ויאלפני דעת ובינה ושכמ"ה.

ואחתום כפרפרת כי ראיתי בס"ד דתיבות "ורצע אדניו את אוננו במרצע ועברו לעולם", שהם סך אלף תקס"ח, עולה בגימטריא בדקדוק "עבד הנמכר בגניבתו אינו חוזר ונרצע", חושבנא דדין כחושבנא דדין ודוק.

## יד. בענין אלהים לא תקלל

שמות (כ"ב כ"ז): "אלהים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאור", ותרגם אונקלוס: "דיינא לא תקיל ורבא בעמך לא תלוט", וכעין זה תרגם במיוחס ליונתן, עיין שם.

והגאון המובהק רבי אלעזר לעוו ז"ל בשו"ת שמן רוקח ח"ב (סימן כ"ה) כה כתב: "אשר שאל בקרא אלקים לא תקלל אם הוא קודש או חול, הנה מרגלא בפומייהו דסופרי זמנינו שהוא חול ואינם מקדשים השם. ונחוי אנן בס"ד.

עיקרא דהאי מילתא במסכת סנהדרין (ס"ז ב') רבי ישמעאל סבר דהוא חול, ורבי עקיבא סבר קודש, וכבר נודע דהלכה פסוקה בעירובין (מ"ו ב') דהלכה כרבי עקיבא מחבירו.

אמנם בתרגום אונקלוס ראיתי שתרגם דיינא לא תקיל, ומצאתי שכתב בספר שלי"ה (מסכת שבועות דף קצ"ב) קבלה בידי הלכה למעשה ללכת תמיד אחר תרגום אונקלוס וכפי הסכמת תרגום כן יעשה, עיין שם, ופשוט הדבר שעל זה סמכו הסופרים. אמנם נפלאתי על התרגום שהרי כבר מוכרע דהלכה כרבי עקיבא מחבירו, ויגעתי ומצאתי ברא"ם (שם) שתמה בזה על התרגום, עד כאן מספר שמן רוקח.

וכא לידי הקובץ התורני היקר "כרם שלמה" דבאבוב (שנת תשנ"ט גליון ר"ג דף ח') ושם ראיתי שנדפסו הגהות הגאון המובהק רבי בצלאל רנשבורג ז"ל מפראג, על ספר שמן רוקח הנ"ל, וכה כתב: "הפלאה זו איני מכיר, כי איך יפלא על בעל התרגום מהאי כללא דהלכה כרבי עקיבא מחבירו, והרי אונקלוס הגר אמרו [לתרגומו] מפי רבי אליעזר ורבי יהושע [כאומרם מגילה ג' א'] דתנאי הן וקשישי מרבי עקיבא [שהיה תלמידם], והרא"ם שתמה כן על תרגום אונקלוס - צ"ע מאוד", עד כאן דברי הגאון רבי בצלאל רנשבורג ז"ל.

ובאמת נראה שאדם קשה כבדול הקשה קושיה קשה כבדול, וקושיית הגאון המובהק רבי בצלאל רנשבורג ז"ל צריכא נגר ובר נגר דלפריקנא, ודברי הגאון רא"ם ז"ל והגאון שמן רוקח ז"ל נראים מרפסין איגרא וצריכים עיון גדול, ואיך יתכן כגון דא, צא וראה דברות הגאון מהרח"ש ז"ל בספר תשובותיו (אה"ע סימן ג'): "ומקובלנו שהרב מהריב"ל ז"ל היו בעיניו דברי רבינו הרא"ם ז"ל כביכול יוצאים מפי הגבורה", ועיין בהקדמת רבינו הפרי מגדים ז"ל ארי"ח (באגרת הראשונה שכראש ספרו ד"ה ומה, ושם אות י"ג) ובחיבורי ברית יעקב (סימן כ' אות י"ד) שאספתי בס"ד תהלות רבינו הרא"ם ז"ל מפי סופרים

וספרים עש"ב, ובחיבורי כנסת יעקב (דף רל"ד) הבאתי שאת הגאון שמן רוקח רבי אלעזר לעזר ז"ל הכתירו בתואר רשכבה"ג, עיין שם.

אשר על כן אמרתי חובה ומצוה עלינו לעיין ולמצוא דרך ליישב דברות קדשם ז"ל, ולסלק על כל פנים עיקר ותוקף התמיהה ממשנתם, וכאשר כן החובה מוטלת עלינו לטרוח ולהעמיד דברות רבותינו ז"ל כגודע, ורבינו הגאון חח"מ ז"ל בספרו שדי חמד (מערכת ו' כלל ל"א סד"ה וכבר) כתב: "ואף שהוא דוחק לפרש כן בכונתו, מכל מקום כך היא חובתנו למשכוני נפשין משום יתובי דעתא ולא תקשי לן במילתייהו דרבנותא אשר כוליה תלמודא כמאן דמונח בכיסייהו דמי". ושם (מערכת ח' כלל ט"ז ד"ה ולי) כתב: "וכך יפה לנו לדחוק בדבריו, ולא נעשהו כטועה חלילה", ועיין שו"ת חתם סופר אורח" (סימן קי"ט), ובס"ד הארכתי בזה בחיבורי מפי ספרים וסופרים עיין בחיבורי ברית יעקב (ד"ל ע"ג ואילך), ובחיבורי הדר יעקב ח"ה (סימן ל"א וסימן נ"ב), ובשאר חיבורי בס"ד.

ולחומר הקושיא הגדולה על הנך תרי גאוני ישראל נ"ע, חשבתי לדחוק ולפרש תמיהתם על פי דרכם, והוא דהן אמת אמרו שאונקלוס תרגם מפי רבי אליעזר ורבי יהושע, מכל מקום הוא דרך כלל, אבל מצינו במקומות הרבה שאונקלוס אינו מתרגם אליבא דרבי אליעזר, אלא מתרגם אליבא דרבי עקיבא, וטעמא דמילתא שעשה אונקלוס כן כיון שגם התנא רבי עקיבא היה רבו, וכמבואר בארוכה בספר היקר "נתינה לגר" על תרגום אונקלוס (ד"ב ע"ב הערה ה'): "רבי עקיבא היה תלמיד רבי אליעזר ורבו של אונקלוס וכמבואר בירושלמי קידושין (פ"א ה"א) תרגם עקילס לפני רבי עקיבא ע"ש, ולכן בכמה מקומות אונקלוס מכריע כרבי עקיבא רבו כמו פרוע (ויקרא י"ג מ"ה), וכן ועשתה (דברים כ"א י"ב), וכן קדש (שם כ"ג י"ד)", ועוד עיין שם (דף ו' הערה ה') ע"ש.

ורבינו הגדול הרמב"ן ז"ל בביאורו לתורה שמות (כ"א כ"ט) כתב שאונקלוס תרגם ואחז כסברת רבי עקיבא ולא כסברת חכמים הרבים, ועיין בהגהות מהר"צ חיות ז"ל מגילה (ג' א') ועוד לו יבמות (מ"ח א'), ותורה תמימה במדבר (י"ח אות ט"ו), ובחיבורי מנוחת שלום ח"ג (סימן י"ט וסימן ל"ג), ובחיבורי הדר יעקב ח"ה (סימן מ') עיין שם.

וכוה חושבני שיש מקום להעמיד דברי רבותינו הגאונים הרא"ם ושמן רוקח ז"ל, שפשר תמיהתם דאחר שאונקלוס תלמיד רבי עקיבא הוה כדכתיבנא ואייתנא, אם כן כאן היה לו לאונקלוס כאן לתרגם אלהים קודש ולא חול, דאין הכי נמי בעלמא אונקלוס מתרגם אליבא דרבתי רבי אליעזר ורבי יהושע, אבל כאן שהם סתמו ולא גילו דעתם אם קודש או חול, ולעומתם רבי עקיבא גילה במפורש דעתו שהוא קודש, אם כן היה לו לאונקלוס לאחוז ולתרגם כדבריו המפורשים, כך יש לדחוק ולפרש דברי קדשם של גאוני ישראל זיע"א, ועיין.

ודע דמה שהביא הגאון שמן רוקח ז"ל משם השל"ה "קבלה בידי הלכה למעשה ללכת תמיד אחר תרגום אונקלוס וכפי הסכמת תרגום כן יעשה", ועיין היטב בספר יד מלאכי (כלל תרג"ט) ע"ש, אני מצאתי כן לנשיא נשיאי הלויים רבי מאיר אבולעפיה ז"ל בספרו יד רמ"ה בבא בתרא (ג"ו א' אות רנ"א): "ואף על גב דקיימא לן רבי מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה, הכא מסתברא כרבי מאיר - דאונקלוס הגר קאי כוותיה" ודוק.

ורואה אני שדבריו מן המקדש הם יוצאים מקבלת רבותינו הגאונים נ"ע, וכמו שכתב רב יהודאי גאון ז"ל בספר תשובות הגאונים (מוסאפיה סימן מ"ה ד"י"ח ע"ב): "אמר ריש מתיבתא כל היכא דפליגי רבנן במילתא ומתרגם [אונקלוס] קרא כחד מנהון הלכתא כוותיה", ונכפלו הדברים בספר תורתן של ראשונים ח"ב בראש הספר (דף ה') ע"ש, ובמאמר "כללי ההוראה" שבספר תקופת הגאונים (דף רל"ו אות מ') הביא עוד בזה ע"ש.

וגוף הענין אם אלקים לא תקלל קודש או חול - עיין פתחי תשובה יו"ד (סימן רע"ו אות א') שהביא דברי האחרונים בזה ושבוש"ת שמן רוקח הנ"ל כתב דרוב הפוסקים סוברים דהוא קודש, ובשו"ת חמדת שלמה כתב משם סופר ותיק שנוהגים לקדשו ע"ש, ועיין בארוכה בזה שו"ת פעולת צדיק ח"ג (סימן ט"ו), ומרזי הגויל בספר קול יעקב (סימן רע"א אות מ"ב) פסק שיש לקדש מספק, ועיין בספר שדי חמד (מערכת מ' כלל י"ב אות ה' דצ"ט ע"ב), ומה שכתב בזה בטוב טעם מעלת ידידי הרה"ג שליט"א בספר שמות קודש וחול (דף ע"א) ובביאורו נור הקודש (שם אות ד') ואכמ"ל.

## טו. בענין לא תבשל גדי בחלב אמו

שמות (כ"ג י"ט): "ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך לא תבשל גדי בחלב אמו".

והתורה הקדושה כתבה שלש פעמים לא תבשל גדי בחלה אמו כאן, ובשמות פרשת כי תשא (ל"ד כ"ו), ובספר דברים פרשת ראה (י"ד כ"א), ופירש רש"י ז"ל כאן: "בשלש מקומות נכתב בתורה, אחד לאיסור אכילה, ואחד לאיסור הנאה, ואחד לאיסור בישול", והיא דרשת רבי ישמעאל חולין (קט"ו ב').

ולהאמור לכאורה סדר הדברים כך הוא הלאו האמור ראשון כאן קאי על איסור אכילת בשר בחלב. והלאו האמור בפרשת כי תשא לאיסור הנאה, והלאו האמור בפרשת ראה לאיסור בישול, וכסדר דברי רבי ישמעאל, אבל ראיתי שהרמב"ם ז"ל בספר המצוות [ואחריו בעל החינוך] כתבו דלאו הראשון בא לאיסור בישול (לארין קפ"ו), והלאו השני לאיסור אכילה (לארין קפ"ז), וכן העתיק בעל הלכות גדולות בספרו (סימן ס"ד) ועיין. [והרמב"ם שם הסביר מדוע אינו מונה לאו פרטי ומיוחד לאיסור הנאה מבשר וחלב עיין שם, והרמב"ם בפירושו המשניות קידושין (פ"ב מ"ט) העתיק כלשון רבי ישמעאל בהיא דחולין עיין שם].

ואונקלוס הגר ע"ה בשלשת המקומות דלעיל תרגם בשוה: "לא תיכלון בשר בחלב" עיין שם. [וצ"ב מדוע תרגם בלשון רבים לא "תיכלון", אחר שבמקרא בא בלשון יחיד לא "תבשל", והיותר מפליא שבספר דברים אכן תרגם אונקלוס בלשון יחיד לא "תיכול" ע"ש. ובדקתי בתרגום אונקלוס שבחומש "העמק דבר" שנתברר אצלי שנוסחאותיו מדויקות, וכן בתרגום אונקלוס דפוס סביונטה ובשניהם גם בדברים כתוב לא "תיכלון" לשון רבים כבשאר המקומות ודוק].

ובתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל כאן תרגם: "עמי בית ישראל לית אתון רשאין לא למבשלא ולא למיכול בשר וחלב מערבין כחדא, דלא יתקף רוגזי ואיבשיל עיבוריכון דגנא וקשא תרויהון כחדא".

ולקמן שמות (ל"ד כ"ו) תרגם המיוחס ליונתן: "לית אתון רשאין לא למבשלא ולא למיכול בשר וחלב תרויהון מערבין כחדא דלא יתקוף רוגזי בכון ואירשין פרי אילניכון עם בוטרא בבלוביהון וטרפיהון כחדא".

והמיוחס ליונתן לדברים (י"ד כ"א) תרגם: "לית אתון רשאין למיבשלא כל דכן למיכול בשר בחלב תרויהון מערבין כחדא".

ותן דעתך על השינויים בתרגום המיוחס ליונתן ממקום למקום וכמנהגו, ועיין בזה בחיבורי תורת יעקב.

וגם מה שתרגם המיוחס ליונתן בן עוזיאל בספר דברים שאסור לבשל "וכל שכן" לאכול וכנ"ל, ויש להבין מאי "כל שכן" שכתב, ועיין היטב בדברי מהר"ל מפראג ז"ל בספר גור אריה שמות (ל"ד כ"ו) עיין שם. [וידועים דברי מרן ז"ל בכסף משנה הלכות טומאת מת (פ"א ה"ב) שלא אסרה תורה לבשל בשר בחלב אלא כדי שלא יבוא לאכול, עיין שם ובכל המצויין בספר המפתח שם, ועוד עיין שו"ת יד סופר (סימן כ"ו), ושו"ת דובב מישרים ח"א (ס"ס ל'), ושו"ת הר צבי יו"ד (סימן ע"ט) ואכמ"ל].

ובדברי אונקלוס נשאלתי זה כמה ממעלת ידידי הרה"ג חו"ב רבי יעקב חרר שליט"א מדוע בשלשת המקומות תרגם לא תבשל לא תיכלון, דהיינו איסור אכילה, אחר שרז"ל דרשו אחד לאיסור אכילה, ואחד לאיסור הנאה ואחד לאיסור בישול כנ"ל.

והיא שאלה נכונה, וראיתי שכבר עמד בזה רבינו הגדול רבי חזקיה די סילוה ז"ל בספרו פרי חדש יו"ד (סימן פ"ז אות א') וכה כתב: "ויש תימה על אונקלוס שבכלהו תרגם לא תבשל לא תכלון. ואולי סבר שבישול אינו אסור רק כשאכלו הוציא הכתוב ללשון בישול שאינו אסור באכילה אלא דרך בישול וכתב בתורה שלש פעמים לעבור עליה בשלש ארין וצ"ע".

וראיתי בספר "ביאורי אונקלוס" שם, שהביא שכבר עמדו בזה המפרשים מדוע בשלש המקומות תרגם אונקלוס בשוה ולא הזכיר איסור בישול בלא אכילה, והביא ששמע מחכם אחד שאונקלוס תרגם לשיטת רבי אליעזר במכילתא משפטים (שם) והובא בילקוט שמעוני שם (רמז שנ"ט): "אבא חנן משום רבי אליעזר אומר מפני מה נאמר בשלשה מקומות [לא תבשל גדי בחלב אמו] אחת לכהמה גסה, ואחת לכהמה דקה, ואחת לחיה", ע"ש.

דהיינו והתנא רבי אליעזר לית ליה דרשה זו דרבי ישמעאל דשלש לא תבשל גדי באו ללמדנו "אחד לאיסור אכילה, ואחד לאיסור הנאה, ואחד לאיסור בישול", כי רבי אליעזר דריש לתלת "לא תבשל" אחת

לבהמה גסה, ואחת לבהמה דקה, ואחת לחיה, וכדתינא במכילתא וכנ"ל, ועיין לרבינו המגן אברהם ז"ל בפירושו זית רענן לילקוט שם דרוק.

ולפי דרכו טפי היה לו להוסיף שהרי אונקלוס תרגם תרגומו מפי רבי אליעזר כאומרם במסכת מגילה (ג' א'), ובדואי יש מקום לומר שגם כאן כשיטת רבו רבי אליעזר אמר לדבריו, והרי גדולה מזו מצינו שיש אומרים שאי אפשר שיהיה אונקלוס שלא כשיטת רבי אליעזר רבו, וכדכתב הגאון מווערבוי ז"ל בשו"ת שיח יצחק (סימן שי"א): "כיון שאונקלוס תירגם על פי רבי אליעזר, אינו יכול לתרגם רק על פי שיטתו" ע"ש. [ולדידי כל כי הא צ"ע, עיין בחיבורי מנוחת שלום ח"ג (סימן י"ט וסימן ל"ג), ובחיבורי הדר יעקב ח"ה (סימן מ'), ושם ח"ו (סימן ט"ז) וצ"ח לכתא].

אמנם סיים שם בספר ביאורי אונקלוס "ומכל מקום קשה שתהיה דעת רבי אליעזר שהבישול לבדו אינו אסור מן התורה" ע"ש.

ווגם כאן טפי היה לו לומר שהרי מצינו לרבי אליעזר עצמו שסובר שבשר בחלב אסור בהנאה, כתניא בכרייתא והובאה במסכת חולין קט"ו ב'): "דבי רבא אליעזר תנא לא תאכלו כל נבילה וגו' אמרה תורה כשתמכרנה לו לא תבשלנה ותמכרנה" ופירש רש"י ז"ל אלמא אסורה בהנאה" ע"ש, ומפורש שגם לרבי אליעזר בשר בחלב אסור בהנאה, ועיין בדברי הרא"ם שמות כאן, ובדברי הרמב"ן ז"ל דברים (י"ד כ"א), ובדברי הרא"ם שם, ובספר ערך השלחן יו"ד (סימן פ"ז) דרוק.

ומצאתי עכשיו במפרשי אונקלוס שהאריכו בביאור דבריו וליישב התמיהה הנ"ל - עיין בספר נתינה לגר שמות (שם), ובספר לחם ושמלה שם (דכ"ד ע"ב), ובספר נפש הגר שם (דף ל"ג) עיין שם. ומידי דברי בענין תרגום אונקלוס הנ"ל עם בני יקירי הרה"ג חו"ב רבי שמואל יואל יואל סופר שליט"א כה שרטט וכתב אלי:

בענין תרגום אונקלוס כרבי אליעזר, בענין בשר וחלב. הנה תלמוד ערוך בחולין (קט"ו ב'): "דבי רבי אליעזר תנא לא תאכלו כל נבילה" וגו' [אמרה תורה כשתמכרנה לא תבשלנה ותמכרנה, דבי רבי ישמעאל תנא לא תבשל גדי בחלב אמו ג' פעמים אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה ואחד לאיסור בישול], ופירש רש"י ז"ל: "לא תאכלו כל נבילה, כפיפא דקרא כתיב בשר בחלב: לא תבשלנה, בחלבו ותמכרנה אלמא אסורה בהנאה" עכ"ל. הרי דלרבי אליעזר בשר בחלב אסור בהנאה.

אמנם כבר כתב הרמב"ן ז"ל דברים (י"ד כ"א): "וכתב רש"י לא תבשל גדי בחלב אמו שלשה פעמים פרט לחיה ועופות ובהמה טמאה, והמדרש הזה הוציאו ממילת גדי, אבל ואלה עצמו אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה, וכן כתב הרב בסדר ואלה המשפטים" עכ"ל.

הרי שבילפותות דבשר בחלב שני לימודים יש האחד מתיבת "גדי", והשני משלש פעמים לא תבשל, ומינה הכא לדרשת רבי אליעזר במכילתא לחיה ובהמה דקה וגסה היא נדרשת מתיבת 101 ד"ג.

אמנם לרבי אליעזר איסור הנאה לא נפיק ליה כרבי ישמעאל מזה שכתב התורה שלש פעמים לא תבשל וגו', אם כן תלמידו אונקלוס איך יפרש לא תבשל גדי בחלב אמו, על הנאה אינו יכול לפרש, ועל בישול שלש פעמים בבישול למה לי ומאי קא משמע לן בזה. וגם תצא מזה טעות דיאמר הקורא דאונקלוס סובר דבשר בחלב רק בישול איסור, והא ליתא, על כן פירש על איסור אכילה שיש שלשה ענינים באכילה דבשר בחלב והם חיה בהמה דקה וגסה, ואונקלוס כאן נטה אחר הענין ר"ל דרשה ולא אחר הלשון שהרי לא תרגם לא תבשל גדיא בחלב אמיה, אבל לומר דרבי אליעזר לית ליה איסור בישול אכילה והנאה אי אפשר לומר כן כלל ועיקר דרוק היטב.

והנה גוף דברי רבי אליעזר ורבי ישמעאל, צ"ב, דלכאורה דברי רבי אליעזר הן הן דברי רבי ישמעאל, דקרא דרבי אליעזר דרש ממנו לאיסור הנאה, גם רבי ישמעאל יכול לדרוש ממנו הנאה, ותרי קראי דאשתירו ודאי חד לבישול וחד לאכילה. ועיין.

ואין לומר דלרבי ישמעאל הוא מכת ייתור שלש פעמים, ולרבי אליעזר ממשמעות, דסוף סוף תרייהו שוו, דמסתמא דקרא קמא דמשפטים מוקי רבי ישמעאל לבישול, וקרא מציעא דכי תשא מוקי רבי ישמעאל לאכילה, וקרא בתרא דראה להנאה דהכי מסתבר שהרי כמה וכמה תנאים בסוגיא בחולין שם למדו הנאה ממקומות ופסוקים אחרים וגזירה שוה וקל וחומר, אם כן יש לשייר השלישי להנאה, וגם רבי אליעזר מקרא דפרשת ראה דריש הנאה."

עד כאן באו דברי בני יקירי שליט"א, ובני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני, ואני אכרך ולי נאה לברך יהי רצון שתעלה עוד ועוד במעלות התורה והיראה והשי"ת ימלא משאלות לבך לטוב ולברכה לעבודתו ית"ש בני חיי ומזוני רויחי לאלתר אמן.



חולין (ק"א א'): "כי סליק רבי אלעזר אשכחיה לזעירי, אמר ליה איכא תנא דאתנייה לרב כחל. אחוייה לרב יצחק בר אבודימי. אמר ליה אני לא שניתי לו כחל כל עיקר, ורב בקעה מצא וגדר בה גדר, דרב איקלע לטטלפוש, שמעה לההיא איתתא דקאמרה לחבירתה ריבעא דבשרא כמה חלבא בעי לבשולי, אמר לא גמירי דבשר בחלב אסור, איעכב, וקא אסר להו כחליי."

וכשהיינו לומדי דברי התלמוד פירשתי לעצמי דמה שרב אסר לבני טטלפוש כחל, טעמו משום שראה שהיו עמי ארצות גדולים שלא ידעו אפילו מקרא מלא לא תבשל גדי בחלב אמו המשולש בתורת משה רבינו ע"ה, וכל כי האי יש להחמיר עליהם, דומיא דההיא דשבת (קל"ט ס"א): "שלחו ליה בני בשכר כילה מהו, כשותא בכרמא מהו וכו', שלח להו כילה חזרנו על כל צידי כילה ולא מצינו לה צד היתר. ולישלח להו כדרמי בר יחזקאל. לפי שאינן בני תורה. כשותא בכרמא עירבובא, ולישלח להו כדרבי טרפון. לפי שאינן בני תורה", ופירש רש"י ז"ל: "לפי שאינן בני תורה ומקילי טפיי". ורבינו חננאל ז"ל שם כתב: "ומהא שמעינן שאפילו דברים המתירים כגון אלו והדומים להם המסורין לעם הארץ, אין אדם רשאי להורות להן היתר אלא יחמיר עליהן לאיסור" ע"ש. [ומדברי רבינו חננאל ז"ל, הרבה יש ללמוד ולהבין, ובפרט בזמנינו זה ...].

כך פירשתי אני לעצמי דברי התלמוד בחולין ועיין אגרת רב שרירא גאון, ושו"ת מהרשד"ם י"ד (סימן נ"ג) עיין שם.

אבל ראיתי שלכאורה רש"י ז"ל חולין שם, פירש באופן אחר שכך כתב: "רב ששנה להם כחל שאסור, בקעה מצא, כלומר ראה שהיו מזוללים באיסור בשר בחלב והחמיר עליהן", עכ"ל.

וריהוט לשון רש"י ז"ל מורה דלאו משום "בורות" ושהיו עמי הארץ לא ידעו מאיסור בשר בחלב, אלא משום דאנשי טטלפוש "מזוללים" באיסורים היו, ו"זילזול" היינו שידוע שאסור ואף על פי כן עובר ועושה והרי הוא כמתירס, כההיא דמזולל בנטילת ידים סוטה (ד' ב') ועיין רש"י ותוספות שם, וכההיא דחולין (קכ"ד א') מזולל בשמעתיה, ושם (קל"ג א') מזולל במצוה, ובברכות (ו' ב') דברים העומדים ברומו של עולם ובני אדם מזוללין בהן, ועיין בספר הערוך השלם (ערך זל).

וצריך טעם מדוע רש"י ז"ל גיד מלפרש כפירוש השעצתי, ובפרט שריהטת התלמוד מורה עליו "אמר לא גמירי דבשר בחלב אסור", דמשמע שהחסרון היה "דלא גמירי", ולא משום "מזולל" באיסורים, וכן הוא בכל מקום שנוכר "בקעה מצא וגדר בה גדר", ונראה דמשום כך פתח רש"י ז"ל בלשון כלומר שבא להורות דנייד מפשוטו וכמו שהבאתי מפי סופרים וספרים בחיבורי בית יעקב ועיין בחיבורי שם בצלאל, ועיין.

ואולי טעמו של רש"י ז"ל הוא על פי מה שאמרו במסכת נדה (מ"ב ב'): "ההוא דאתא לקמיה דרבא אמר ליה מהו לממהל בשבתא. אמר ליה שפיר דמי. בתר דנפק אמר רבא סלקא דעתך דההוא גברא לא ידע דשרי לממהל בשבתא. אול בתריה, אמר ליה אימא לי איזי גופא דעובדא היכי הוה" ועיין שם.

ומתבאר דבמה שמפורש בתורה וידוע לכל כעובדא דרבא שכתוב בתורה ביום השמיני ימול בשר ערלתו בין בחול בין בשבת, לא יתכן שיש עם הארץ שלא ידע זאת, וזה הביא את רבא לחקור אחריו עד שנודע לו סיפור המעשה במדויק וכנ"ל.

ומינה נמי לכאן, אחר ששלש פעמים כתוב בתורה "לא תבשל גדי בחלב אמרי", לא יתכן שיש עם הארץ שלא ידע מקרא מפורש ובעל כרחין לאו משום בורות וחוסר ידיעת ההלכה נגעו בה, אלא מזוללי הוו ולכן רב גדר בה גדר, כך נראה לענ"ד בדרך אפשר אם יוכשר להסביר משנת רש"י ז"ל, ולפי שעה חפשי ולא ראיתי מי שדבר בזה, ובירר שיטת רש"י ז"ל, ועיין.

אמר הצעיר יעקב חיים סופר נר"ו: עד כאן מצאתי כתוב אצלי, וחושבני שעוד יש לעיין בה, ואולי כוונת רש"י ז"ל מזוללי לאו משום דהוי כמתירס כנ"ל, אלא מחמת בורות, וזו לשון רש"י עירובין (ו' א'): "רב בקעה מצא, עמי הארץ היו, ומזוללי במצות, והחמיר עליהן לעשות סייג להרחיקן מן העבירה, כאדם הגודר בקעה פרוצה לשומרה", ושם עירובין (ק' ב') כתב: "בקעה מצא, כלומר אינן בני תורה

שידעו להזהר, כבקעה זו שאין לה שומר והכל פרוץ, והרשב"א שם כתב: "רב בקעה מצא וגדר בה גדר. כלומר מקום עמי הארץ נאסר להם את הכל", ועיין שם בחידושי הריטב"א ז"ל, ובמהדורא בתרא כת"י נתבאר כל הדברים הנ"ל היטב, ועוד חזון למועד בעזר האל החונן לאדם דעת וחיים.

## בענין ברכת שהחיינו בימי העומר

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

כמה שנכתב בקובץ סיון-תמוז ש.ו. בע' קמ"ח, שהאליהו זוטא (בהגהותיו על הלבוש) כס"י תצ"ג אות א' הבין בדברי רבנו ירוחם שכוונתו שאין לברך שהחיינו כלל בימי העומר, כן נראה לכאורה מלשון הא"ז, אם כי הכוונה האמיתית בדברי ר"י היא, שאין מברכים על ספירת העומר שהחיינו, וכבר הבנתי כך כבר בהשקפה ראשונה לפני שלשים וארבעים שנה, וזה פשוט.

אך מה שהכותב הנכ"י נ"י הבין כן גם בדברי הלקט יושר והיוסף אומץ (אשכנזי) שכוונתם כמה שכתבו שאין לובשים בגדים חדשים שהוא משום ברכת שהחיינו, בזה שגה בזה במחכ"ת, דאם כן היה עליהם גם להזהיר שלא לאכול אז פירות חדשים.

אלא זה היה מנהג יחודי למדינת אשכנז וכנראה גם אויטרריד ואגפיה שלא לחדש בגדים בימי העומר ללא כל קשר עם ברכת שהחיינו, שכאמור, לא הוזכר בדבריהם כלל.

מנהג יחודי זה, לא התקבל ולא נהג במדינות אחרות, ואף לא מוזכר בפוסקים המקובלים על כלל ישראל כמשנה ברורה וכו', ובכורני, שהפחד יצחק (למפרוטי) בשמעו על זה תמה אודות מנהג זה שלא ידע עליו כלל, אבל אין לזה קשר עם ברכת שהחיינו.

בברכה

שריה דבליצקי

## בענין נר הבדלה

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, עורכים נכבדים מרביצי תורה כאו"א בשמו יבורך ירושלים עיה"ק, שלומים מרובים וכט"ס.

ראה ראיתי בקובץ הנ"ל גליון ד (קל) ניסן אייר תשס"ז עמודים ק"ו- קי"ד דברים נחמדים בדין אבוקה בהבדלה ובדיקת חמץ, שנכתבו בטוטו"ד.

הריני בזה להוסיף פרפרת נאה בהערות הג"ר ישראל וועלץ ז"ל ראב"ד דקה"י בודאפעסט, ה"ה הערות על ספר אורחות חיים החדש להג"ר נחמן כהנא ז"ל אב"ד ספינקא, שנדפס בסוף ספר אורחות חיים על סימן תקי"ד (עמוד ט"ז בדפוטי הספר) ז"ל שם:

כשחל יו"ט במוצאי שבת היה נוהג שארי מהר"ר אייזיק ס"ל (סגן לוי) זצ"ל, את אשתו להדליק על נר שעוה (שקורין גונדן קירצען) בין שאר הנרות יו"ט משום אבוקה מצוה להבדלה. ושמעתי מאברך ירושת"ו שאנשי ירושלים המדקדקים במצות, נוהגין להניח שארי נרות הבדלה לצורך יו"ט שחל במוצאי שבת ולהדליקו בתוך נרות יו"ט וקורין אותו יקנה ז"ל והבן. עכ"ל.

בברכת יגדיל תורה ויאדיר ברכה והצלחה במעשי ידיכם, הקורא בקביעות הקובץ הנהדר.

אפרים פישל שמיין

מח"ס "גוילי אפרים" "בנין אפרים" "עבודת אפרים"  
על הלכות תחנון ונפילת אפים "אוצר אפרים" עה"ת

## בענין חיוב נשים בבנין בית המקדש

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלום רב.

בגליון האחרון דן הרב י"ד אילן (במאמרו בית הבחירה), בשאלה הידועה, כיצד פסק הרמב"ם (בפ"א הי"ב) שאף נשים חייבות בבנין המקדש, והרי באותה הלכה ממש קבע הוא שרק ביום מקימים את

המקדש ולא בלילה, ונמצאת מצות הקמת הבית היא מ"ע שהז"ג, וכידוע נשים פטורות ממצוות אלו. בשאלה זאת דנתי בשעתו במאמרי נשים במצוות ציבור, בשנתון 'תחומין' (קובץ כ' תש"ס עמ' 153 ואילך), והעלתי שכל הפטור של נשים במ"ע שהז"ג הוא במצוות פרטיות ואישיות, אבל במצוות ציבוריות, דוגמת מצות בניית ביהמ"ק- גם נשים חייבות. עיי"ש בהרחבה.

בברכה רבה,  
יהודה שביב  
ר"מ בישיבת הר עציון

## בניאור מדרש פליאה עה"פ אמרי נא אחותי את

לכבוד מערכת "בית אהרן וישראל" הנכבדה.

בגליון ק"ל בהערות שונות מהרב י. ק. רייניץ הקשה על מה שפירש החתם סופר על המדרש פליאה - מכאן ששוחטין לחולה בשבת.

והערתו הוא: שהרי איסור רציחה ואיסור אשת איש שווים בחומרתם, ומשא"כ איסור נבילה לעומת איסור שחיטה.

אמנם כבר יישב את זה כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע בשני אופנים.

א. לאמיתו של דבר, יכולים היו המצרים להסיר את איסור "אשת איש" גם ללא הריגת אברהם, שכן בכני נח עצם הפירוד בין בעל לאשה מהווה גירושין שהרי אין להם גט, כמבואר ברמב"ם הל' מלכים פ"ט ה"ח. ונמצא, שאם היו המצרים לוקחים את שרה בחזקה ומפרישים אותה מאברהם, היה פוקע ממנה האיסור דאשת איש.

ב. יכול ה' פרעה לבוא עליה שלא כדרכה, שגם באופן זה יש הנאה (עיין רש"י סנהדרין טו, ב. ד"ה למעוטי), ועל זה אינו נהרג כמבואר בסנהדרין נח, ב.

אלא, שגם בשני אופנים אלו (הפקעת האישות שלא כדרך) הדבר מכוער וכמבואר בסנהדרין נו, ב. תור"ה לנערה, וגם אומות העולם גדרו עצמן מן העריות ע"י המבול. ועכ"פ איסור ההריגה חמור כה"ג מהביאה וכדומה לאיסור שחיטה בשבת שחמור מאיסור נבילה. ומוכח שמוטב לעבור איסור חמור פעם אחד מאשר איסור קל הרבה פעמים.

י. היילפרין  
ירושלים

## בענין בדיקת הסכין

בקובץ בית אהרן וישראל (גליון קכ"ט) כ' הרב אברהם חיים הרש שליט"א להעיר עמ"ש (גליון קכ"ו) לבאר דברי השלטי גבורים, והנני להשיב על דבריו אחת לאחת.

מ"ש הכותב באות א', קושיא זו אינה עלי, כי יקשה כן ע"ד הבית הלל והבאה"ט ושאר האחרונים כמבואר בגליונות הקודמים, שפירשו דברי הרמ"א במ"ש שוחט לעצמו היינו שוחט לעצמו למכור לאחרים, ותיקשי כמו"כ אין סתם הרמ"א דבריו, הו"ל להדגיש זאת ולשון הרמ"א שכי' שוחט לעצמו אף גרוע מלשון שוחט בביתו שכי' הרא"ש, אלא ע"כ שאין זה קושיא.

ומ"ש באות ב' יעו"ש. תמוה שמעולם לא כ' להודות שהרא"ש שכי' ומתוך כך נתבטלה בדיקת החכם אף להשוחט בביתו, דזהו בשוחט לעצמו ולא בשוחט לאחרים, אמנם כתבנו דהטור פירש לדברי הרא"ש דהיינו השוחט לעצמו ולא למכור לאחרים וכ"ה בפרישה, אבל השלטי גבורים אכן פי' אחרת בדברי הרא"ש שעליהם נסוב דבריו, וכי השלטי גבורים משועבד לפי' הטור והפרישה, שאם הם פירשו דברי הרא"ש באופן אחד תו אין רשות לשלטי גבורים לפרש באופן אחר, ולפמשנ"ח בגליונות הקודמים אף כמה אחרונים דרכו בדרך השלטי גבורים להלכה [ולכאורה אף בהרא"ש פירשו כן], וכי מתי נאמר שבעים פנים לתורה.

ומ"ש באות ג' להשיג עמ"ש דהבאה"ט הסכים עם הבית הלל, דבבאה"ט מפורש שחולק על הבית הלל, במ"ש בזה"ל אבל לעי"ד נראה שיש לאסור מן הדין, עכ"ל, עין הויכוח הטעתו, שהמעין שם יראה שלשון זה אינו מלשון הבאה"ט אלא מלשון הט"ז שהעתיק הבאה"ט, ודברי הט"ז מוסבים ע"ד הרמ"א, במה דאיירי הרמ"א, כל אחד לפירושו ולשיטתו, אם לשי" הבית הלל וסיעתו דוקא בשוחט ומוכר לאחרים, ואם לדברי היד אברהם אף בשוחט לביתו ממש, עכ"פ הרי מבואר ברמ"א שבאותם האופנים אין לשחוט רק משום מנהג, אבל מעיקר הדין מותר, ע"ז כ' הט"ז דהוא עצמו ס"ל לאסור אף מן הדין, ע"פ קושיתו והוכחתו שכ' שם, [אע"פ שלמעשה אפשר שהט"ז אוסר בכל גווני ואף בשוחט לביתו ממש, מעיקר הדין, ולא גרע מהא שאין החכם רואה מומי בכורו, וכדלהלן מ"ש ע"ד הכותב באות ו' מהדרכי תשובה יעו"ש, אבל עכ"פ לשי" הרמ"א דס"ל לחלק מההיא דראיית מומי הבכור, וכמש"ש הט"ז, שפיר אפשר שפי' הט"ז כדברי הבית הלל דלמכור לאחרים הוא, הא לאכול לעצמו אף מצד המנהג מותר, ואולי יש לרייק דאם כדברי הבית הלל, הו"ל להט"ז להקשות מההיא דראיית מומי הבכור יותר, דלפי"ז אף לאכול לעצמו אסור מעיקר הדין, ואילו לפי" הרמ"א אף מצד המנהג מותר מיהו הבאה"ט הביא פי' הבית הלל, ודברי הט"ז בהדי הדדי ואעפ"כ לא הקשה כן, וצ"ע לדינא].

וממילא אזיל לה מ"ש הכותב באות ד', דאדרבה הבאה"ט "לא" ס"ל כשי" היד אברהם, אלא כמשנ"ת בדברינו שמסכים עם הבית הלל, ואף מסכים במ"ש הבית הלל "שדבר פשוט הוא" ולא נחלק עליו.

ומ"ש באות ה', מעולם לא כתבנו שאין מקום לומר שיש חשש חימוד ממון ויבוא להכשיר טריפה כששוחט לעצמו, ולא הכחישו דברי היד אברהם, שדבריו ברור מללו שלמעשה נהגו במקצת מקומות שלא ישחוט אף לעצמו שמה יבוא להכשיר הטריפה, ואדרבה הבאנו דבריו בתחילת דברינו בגליון (ק"י"ח) עיי"ש, אבל איך מכחיש את דברינו שאין מקום לומר שאכן אפשר לחלק בין שוחט לאחרים שיותר חשוד להכשיר את הטריפה כיון שאין כאן אלא לפני עור, שהוא איסורא זוטא, לשוחט לעצמו ממש שאינו חשוד כ"כ שיבוא לאכול טריפות, והלא חילוק זה מבואר באותו מקום בש"ך (שם ס"ק) שכ' להקשות מההיא דסי' ש"י, ובתירוצו השני כ' שם לחלק בין שלוקח הכרכשות עצמם בשכרו, דאז ליכא למימר שיבוא להקל כרי ליטול הכרכשות, "דלהא לא חשדינן ליה שיאכל טריפות", וא"כ יצטרך למוכרם ומתירא שמה ירגישו במה שאינו אוכלם אלא מוכרם עכ"ל, הרי להדיא דאף שחשדינן שיבוא להכשיר הטריפה ולהכשיל בנ"א באכילת טריפה, ויעבור אלפני עור, מ"מ אינו חשוד שיאכל בעצמו טריפות.

וכמו"כ ממקום שבה להשיב על דברינו מוכח כן, והוא מ"ש היד אברהם להוכיח דמ"ש הרמ"א שא"א שוחט ובודק לעצמו וכו' רק מצד המנהג, היינו בשוחט לעצמו לביתו, אבל שוחט בעצמו לשחוט לאחרים אסור מדינא דחשוד להכשיר הטריפה, ע"כ. וביאור החילוק ע"כ היינו משום דחשדינן ליה לעבור אלפני עור, ולא חשדינן ליה לעבור שבעצמו יאכל טריפות, יעו"ש.

וכן מצינו מבואר במפרשים בכמה מקומות, לדוגמא: יעו"י דרישה (יור"ד סי' א') בדין שהיטת נשים, שהביי הביא בשם הכלבו הנשים שוחטות לעצמן, משמע שאינן שוחטות לאחרים, והקשה הביי דדבר תימה הוא מה חילוק יש בין שוחט לעצמו לשוחט לאחרים וכו', ופי' בדרישה דמ"ש הביי להקשות היינו לפי שיטתו שפי' בהא דנשים אינן שוחטות משום דדעתן קלה, פירושו שמה יתעלפו דלענין שמה יתעלפו לא שנה לעצמן ול"ש לאחרים, אבל לפמ"ש הטעם דדעתן קלה ואינן נזהרות, לכן אין להאמינם על השחיטה, שפיר יש לחלק דלעצמן שוחטות דאין לחושדן שיאכלו נבלות, אבל לאחרים ששם ליכא איסורא אלא לפני עור לא תתן מכשול, בזה אין הנשים נזהרות, הואיל ודעתן קלה לפיכך אין שחיטת לאחרים, עכ"ד, ויעו"ש עוד ממ"ש, ולכן כתבנו לבאר ער"ז דברי הבית הלל שחילק בין שוחט לעצמו ממש לשוחט למכור לאחרים.

ועפ"שנ"ת כתבנו לבאר דברי הבית הלל שחילק בין שוחט לעצמו ממש דמותר, לשוחט לעצמו למכור לאחרים דאסור ממנהגא.

ומ"ש באות ו' דאכן מודה דהבית הלל ס"ל הכי, אמנם ביד אברהם העיר בזה וכו'. תמיהני מה חידש בזה, הלא הדברים כתובים כבר בגליון (קכ"ו). אבל כתבנו שם דהאי אחד מן האחרונים שהביא היד אברהם להעיר עליו לאו קטיל קניא באגמא הוא, דהבית הלל מגדולי הפוסקים היה, וא"כ שפיר יש לפרש דברי השלטי גבורים עפ"ד הבית הלל.

ומ"ש (שם) דכן ס"ל להמנחת יוסף (יור"ד סי"ח סק"ז) כהיד אברהם, שהרי כ' בזה"ל שאין אדם שוחט ובודק לעצמו אלא אותן הממונים מן הקהל, עכ"ל. וכ"כ להוכיח דכן ס"ל לגדולי האחרונים, ה"ה

הט"ז שכ' עמ"ש הרמ"א ולכן נהגו וכו' בזה"ל משמע אבל מדינא שוחט ובודק לעצמו, ע"כ, צריך נגר ובר נגר לבאר הראיה מה ראה כאן, שהרי באותו הלשון ובאותן מילים כ' הרא"ש ג"כ דבריו, ואחריו הביא הרמ"א שכתבו בזה"ל ולכן נהגו שאין אדם שוחט ובודק לעצמו אלא אותן הממונים מן הקהל. עכ"ל. ועל לשון זה אנו דנים מה פירושו, והבית הלל ומהר"ם שיק והשו"ע הרב [שאגב העלים עיניו מה שהוכחנו בגליון (קכ"ו) שהשו"ע הרב ג"כ פה דברי הרא"ש כהשלטי גבורים, ועכ"פ העתיקם להלכה] כ' לפרש דהיינו לעצמו ולמכור לאחרים, הא לעצמו לאכול הוא בעצמו מותר, ואילו הפרישה [ולפי גירסתו מוכח כן בטור], פירושו דהיינו לאכול לעצמו ג"כ אסור, וכמשנת כ"ז באריכות בגליונות הקודמים.

ומ"ש (שם) מדברי הדרכי תשובה שכ' בזה"ל ועי' בדברינו לעיל (סי' א' סקמ"א) מ"ש מכמה אחרונים שכ' להקל לת"ח לשחוט לעצמו לביתו, אך כ' שם דבבהמות יש לחוש להחמיר, עכ"ל, הרי דמ"ש לשחוט לעצמו היינו לביתו, עכתו"ד הכותב, הנה בראשונה המעיין בסי' א' סקמ"א יראה שזן שם הדרכי תשובה בענין אחר לגמרי, והוא במ"ש הרמ"א דנהגו שלא ישחוט בלי קבלה מחכם, ע"כ, וש"ט הדר"ח אם לעצמו לביתו מותר לשחוט בלי קבלה, ואין ענינו לענינו כלל, וא"כ מה שהתירו לשחוט לעצמו לביתו בלי קבלה אפשר דהיינו באותם המקומות שנהגו שיכול לשחוט ולבודק בעצמו, אף שאינן ממונין מהקהל, ועי' דן שם דמ"א א"י לשחוט משום שאין לו קבלה, ופסק הרמ"א (סי' א' שם) שלא ישחוט בלי קבלה, לזה כ' שיש אחרונים שכ' להתיר לשחוט לעצמו לביתו אף בלי קבלה, ומעתה אין ראיה כלל אם באותן המקומות שנהגו שאין שוחט ובודק לעצמו אלא הממונים מן הקהל המבואר בסי' י"ח, איך יסברו הני אחרונים אם המנהג הוא גם על שוחט לאכול לעצמו, או רק לשוחט בעצמו למכור לאחרים, אבל לאכול לעצמו יהא מותר.

ומ"ש הדר"ח דבבהמות יש לחוש להחמיר, אכן הוא משום נידונינו, שיבוא להכשיר עבורו, מ"מ אינו מכח השחיטה אלא מכח ההוראה, דבבהמה בעי' בדיקת הריאה מסירכות, דהו"ל הוראה, והוראה אל יורה חכם לעצמו כמבואר בט"ז הנ"ל, שהוכיחו מהא דבכורות שלא יבדוק החכם בכורתו, וזה ודאי לא יעשה אף לעצמו לאכול לביתו.

ואי משום לישנא בעלמא שנקט הדר"ח לעצמו לביתו, אטו פסקת דלעולם לישנא לעצמו, לביתו הוא. ומ"ש באות ז' דהאומנם שבדברי המהר"ם שיק הנ"ל מבואר כדברינו, עכ"פ מנין לבאר זאת נמי בדברי הרא"ש עכתו"ד, תמיהני, וכי מצוה להחזיק בקושיא או בפלפול, וכמו"כ האם הוכחנו והכרחנו שאין מקום לבאר בדברי הרא"ש כפשוטו, והלא כ' ג"כ שהפרישה והג"י בטור מפרשים אחרת בהרא"ש, וכ"ה לשי' היד אברהם וכן הוא פשטן של דברים וכמשנת כ"ז לעיל, אלא ליישב דברי השלטי גבורים התמוהים, כתבנו שע"כ פי' בהרא"ש כמשנתל"ע, וכשם שכ' מהר"ם שיק לפרש כן בדברי הרמ"א [שהוא כלשון הרא"ש]. כן אפשר ג"כ להשלטי גבורים לפרש כן בלשון הרא"ש.

וכמו"כ מ"ש (שם) להוכיח מהדברי חמודות. צ"ב. דלשון זה אף אדם השוחט "בביתו", כתבו הרא"ש. ועי' כתבנו לבאר לפירוש השלטי גבורים דהיינו ששוחט בביתו לאחרים, ועדין מ"ש הרמ"א שנהגו במקצת מקומות שאין אדם שוחט ובודק לעצמו. היינו ג"כ לעצמו למכור לאחרים, וכפי' הבית הלל, ומה ריח ראיה יש כאן.

סוף דבר שכפירושינו שכ' לבאר בדברי השלטי גבורים, כתבו כן במפורש הבית הלל, והשו"ע הרב, ומהר"ם שיק. ומדברי שאר האחרונים אין ג"כ סתירה לדברינו, וזולת פי' הפרישה, והטור לפי גירסתו בלשון הרא"ש. ומ"ש היד אברהם, שכ' להדיא לפרש בדרך אחרת, וכבר כתבנו דבריהם בגליונות הקודמים.

שלמה זלמן מרבילו

ביתר ת"ו

## הערות במסכת חגיגה

### רוכב ערבות שש ושמה בבוא אליו נפש נקי וצדיק

חגיגה דף יב: א"ר יהודה שני רקיעים וכו', ריש לקיש אמר שבעה ואלו הן, וילון, רקיע, שחקים, זבול, מעון, מכון, ערבות. וילין אינו משמש וכו' וכו', "ערבות" שבו צדק משפט וצדקה גנוזי חיים וגנוזי שלום וגנוזי ברכה ונשמתי של צדיקים וכו'. וכן יעו"י ברמב"ם ברפ"ג דיטוה"ת ה"א בזה, ובפירוש שם כ' ח"ל.

ונקראו "ערבות", לפי שהם יקרים ונכבדים, והדבר הנכבד נקרא "ערוב" שנאמר ואת בני התערובות [מלכים ב', יד'] ומתרגמין רית בני רברביא, עכ"ל ע"ש.

והנה יערי' בפ"ג דמועיק' (כה): דפתח עליה דרבה ב"ר הונא ההוא ינוקא בהספידא וקאמר גזע ישישים עלה מבבל וכו' קצץ על עולמו וחמס ממנו נפשות ושמה בהם ככלה חדשה, רוכב ערבות שש ושמה בבוא אליו נפש נקי וצדיק, ע"כ ע"ש. ויל"ע מ"ט כ' דוקא רוכב "ערבות" והיינו שהקב"ה שרוי ברקיע שנקרא "ערבות", הא איכא עוד ששה רקיעים ומ"ט נקטו דוקא לערבות. אולם יל"פ דה"ט שכן כ' דבהאי רקיע נמצא "צדק ומשפט וצדקה וכו' ונשמחן של צדיקים", וא"כ זהו שכ' רוכב ערבות שש ושמה בבוא אליו נפש נקי וצדיק, דמקומו של "הצדיק" בהאי רקיע השביעי "ערבות" ושפיר שמח בעוד "נקי וצדיק" שבא במחיצתו, ועוד דהא התם מקומו של ה"צדק ומשפט וצדקה" וא"כ ודאי שמח בבוא אליו נפש נקי וצדיק שדבק כולו בצדק משפט וצדקה כל ימיו ומצא מן את מינו וניעור, והבן בס"ד.

### ומחדש בכל יום מעשה בראשית

שם, וילן אינו משמש כלום אלא נכנס שחרית ויוצא ערבית ומחדש בכל יום מעשה בראשית שנא' הנוטה כדוק שמים וגו', ופירש"י דנכנס שחרית, לתוך תיקו והאור נראה. ויוצא ערבית, מתיקו ומתפשט למטה מן האור והרי העולם חשוך וזהו חידושו למעשה בראשית בכל יום, עכ"ל. ויערי' בתוס' דתמה ע"ז ולזה פ"י בשם רבו איפכא דלא שנכנס שחרית "לתוך תיקו" ויוצא משם בערבית, כ"א איפכא שיוצא מתיקו בשחרית ונכנס "בעולם" וממנה אורה יוצא ויוצאת בערבית מן העולם וכו' ע"ש.

ועכ"פ מבואר דע"י הרקיע הראשון "וילן" הקב"ה מחדש בכל יום את מעשה בראשית. [ועי' בטורי אבן ובשפ"א שתמהו א"כ מהו שכ' לפני כן "דאינו משמש כלום" הא משמש טובא בד"מאיר" לכל העולם, ועוד הלא ה"שמש" המאיר לעולם ולא הרקיע "וילן" וכו', וע"ש מה שכתבו הג"ר אריה לייב והג"ר יהודה אריה לייב זצ"ל ליישב ע"ז ע"ש].

והנה יערי' ברפ"ח דברכות (גא): במשנה דב"ש אומרים דצ"ל בנוסח הברכה בהבדלה על הנר "שברא" מאור האש, וב"ה אומרים "בורא" מאורי האש, ובגמ' (נב): אמר רבא "בדרא" כו"ע לא פליגי "דברא" משמע, כי פליגי "בבורא", ב"ש סברי בורא דעתיד למיבא ולכן צ"ל "שברא" ולא "בורא", וב"ה סברי בורא נמי דברא משמע וא"כ שפיר אפ"ל "בורא". מתיב ר' יוסף יוצר אור ובורא חושך, יוצר הרים ובורא רוח, בורא השמים ונוטיהם, ופירש"י בורא, דבר שהוא בורא תמיד והא לא שייכא הכא שהרי כבר נברא, עכ"ל. וא"כ קשיא לכ"ש דס"ל [אליבא דרבא] דבורא היינו על "העתיד להיבראות" ולא על ה"נברא". אלא א"ר יוסף כברא ובורא כו"ע לא פליגי "דברא" משמע וכו' יערי'.

וא"כ מבואר בגמ' וברש"י שם דמש"כ "יוצר אור ובורא חושך" איירי על העבר ולא שנברא בהווה כל יום מחדש. וצ"ע מהגמ' הכא דמבואר לכאור' איפכא דע"י "הוילון" הקב"ה מחדש בכל יום מע"ב, וא"כ ע"כ דמש"כ יוצר אור "ובורא" חושך היינו בהווה מידי יום ביומו ולא על העבר בששת ימי בראשית, וצ"ע. וכן יערי' בתוס' בפ"ד דפסחים (נג): דהק' ר' יוסף מ"ט אין מדברים על "האור" בכל שעה שנהנה ממנו הא אסור ליהנות מהעוה"ז בלי ברכה, ותירץ דה"מ "כשגופו" נהנה אבל שאר הנאות לא ובאור האש אין "גופו נהנה". [וכן יערי' בפ"ו דברכות (מג): גבי ברכת הריח דצריך לימוד ואחד שטען ברכה, וה"ט מראין "גופו" נהנה כ"א הינשמה", ע"ש, ודוק היטב]. ואע"ג דמברכים על "אור השמש" בכל יום, היינו משום שמתחדש בכל יום, עכ"ר תוס' ע"ש. והוא כשני בגמ' הכא שע"י האור הקב"ה מחדש"ו וכו', וא"כ שפיר י"ל דמש"כ "ובורא חושך" היינו בהווה ולא רק לשעבר, וא"כ צ"ע בגמ' ורש"י בברכות שם.

ושמא יש לחלק בין "בורא" ל"מחדש", דאיה"נ שבכל יום הקב"ה מחדש למעשה בראשית ע"י האור והחושך, אולם אין זה בריאה חדשה כ"א "חידוש" מה שכבר נברא בימי בראשית. ועדיין יל"ע בזה.

### כהן שהרג את הנפש מהו שישא כפיו

יבמות דף ז. ומה עבודה שהיא חמורה ודוחה שבת רציחה דוחה אותה שנאמר מעם מזבחי תקחנו למות וכו'.

ויערי' בתוס' שהק' דילמא לאו משום ד"רציחה" דחיה עבודה אלא משום ד"גברא" הוא דלא חזי, כדאמר"י בברכות (לב): דכהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו שנא' ידיכם דמים מלאו, וא"כ כ"ש עבודה, וי"ל דע"כ "דחוי גברא" לעבודה דאין "מחלל" עבודה וכו' ומש"כ דלא ישא את כפיו "חומרא

בעלמא הוא. ועוד י"ל דדוקא לא ישא את כפיו לפי שהרגו "בידו" ואין קטיגור נעשה סניגור וכדכ' בההוא קרא ובפרישכם כפיכם, עכ"ד תוס'. וכ"כ תוס' בפ"ד דסנהדרין (לה:): ד"ה שנאמר וכו' ע"ש.

א. והנה יעו' בחידושי החת"ס "תורת משה" עה"פ כפי' תצוה עמ' קמט', קנ' (שנרפס מחדש) עה"פ ואתה הקרב אליך את אהרן וגו', שהקשה מ"ט לא זכה משה רבינו ע"ה גם "לכתר כהונה", וי"ל לפי שא"א שיוכה לב' גדולות גם לכתר תורה וגם לכתר כהונה וכו'. ואח"כ כ' בזה"ל, ובאופ"א י"ל דמשה לא היה יכול להיות "כהן גדול" על שהרג את המצרי וכהן שהרג את הנפש אפי' בשוגג לא ישא כפיו. כמבואר בשו"ע או"ח (סימן קכח' סל"ה), ואפי' עשה "תשובה" לא מהני וכו', עכ"ל מרן זצ"ל יעו"ש. והיינו דאם כהן "יורד מגדולתו" עי"ז שלא נושא כפיו מכאן ואילך, א"כ ק"ו שאין למנות כהן כזה לכהן "גדול", ודו"ק.

אולם לפע"ד כל דבריו צע"ג. דיעו' בשמו"ר (פרשה א' אות כח') שכ' דהלך נוגש מצרי אצל שוט"ר ישראל ונתן עיניו באשתו שהיתה "יפת תואר", עמד לשעת קריאת הגבר והוציאו מכיתו וחזר המצרי ובא על אשתו והיתה סבורה שהוא בעלה וכו', כיון שידע הנוגש שהרגיש בו החזירו לעבודת הפרך והיה מכה אותו ומבקש להורגו, והיה משה רואה אותו ומביט בו ורואה ברוה"ק מה שעשה בבית וראה מה שעשית לעשות לו בשדה, אמר ודאי זה חייב מיתה כש"כ ומכה אדם יומת, ולא עוד אלא שבא על אשתו של רתן על כן חייב הריגה שנא' מות יומת וכו', עכ"ד השמו"ר יעו"ש.

ואי"כ צע"ג בכ"כ החת"ס דכיון שהרג למצרי לא זכה מרע"ה לכתר כהונה, הא הרגו ע"פ דין ואף קיים מצוה בזה "דובערת הרע מקרבך" ומסתברא דשייך אף אצל גוי, והוי ק"ו מבהמה דאית ביה להאי מצו"ע וכבתולין (קלט). ועוד, וכן למצ"ע דלא תעמוד על דם רעך בדהציל לאותו ישראל ממיתה ודאית. וברור דבכה"ג מותר לכהן לישא כפיו, ואדרבה יבוא סניגור ויעשה שוב סניגור ויברך את ישראל ומצוה גוררת מצוה, להתחיל במצ"ע דובערת וגו' ודלא תעמוד וגו' בידי וימשיך במצ"ע דנשיאת כפיו בידי. דהא מבואר בתוס' דכל דלא ישא כפיו ה"ט דא"א שיבוא קטיגור ויעשה סניגור, וע"כ דכ"ז דוקא כשהרג שלא ע"פ דין ואפי' "בשוגג" דהוי מעשה "קטיגור", אולם כשהרג "בהיתר" וביותר כשקיים מצוה בעצם מעשה ההריגה פשוט וברור דימשיך לישא כפיו, וכן לענין "כהן גדול" גו' דדוקא גברא רבא כוותיה שקיים למצות הנ"ל וסניגר על ישראל "בהצלת נפש אחת" ראוי למנות לכה"ג, ודומיא דפנחס בן אלעזר דאיתא בובחים (קא:): דא"ר אלעזר א"ר חנינא לא נתכהן פנחס עד שהרגו לזמרי דכ' והיתה לו ולזרעו וגו', והובא ברש"י בר"פ פינחס יעו"ש. וע"כ דה"ה לענייננו, ואי"כ צע"ג בחת"ס.

ועו"ק מדאי' בפ"ז דסנהדרין (נח:): דא"ר חנינא בן נח שהכה את ישראל חייב מיתה שנאמר "ויך את המצרי" יעו"ש. ומבואר דכדין עבד מרע"ה בדהרג למצרי, וכלמד מזה לדורות דהכי ראוי למיעבד. ואי"כ איך אפי"ל דעי"ז לא "זכה" לכתר כהונה ודומיא דכהן שהרג את הנפש דג"כ עי"ז לא ישא כפיו, וצע"ג.

ב. ויל"ע ככהן שהרג את הנפש "ברגליו", או "בפיו" וכגון ע"י "שם", אם ג"כ לא ישא את כפיו עי"ז או לא. והנה מלשון תוס' שכ' דלפי שהרגו בידו ואין קטיגור וכו', משמע דדוקא כשהרג "בידו" הוא דלא יש"כ, וה"ט דכיון דברכת כהנים הוי "בידים", ויעו' "בערוך לנר" שכ' דהשכינה "שורה על הידים" ועי"ז חל הכרחה, אי"כ י"ל דדוקא כשהרג בידי הוא דא"א לו לישא כפיו דכיון שהיה "קטיגור" ברציחה א"א שיהיה אח"כ "סניגור", אולם משא"כ כשהרג "ברגליו" או "בפיו" שפיר י"ל שיוכל לישא כפיו שכן הקטיגור הוי "רגליו" ומאיך הסניגור הוי "ידי" שע"ז מברך לישראל ולא ברגליו וא"כ אינו "תרת" דסתרי", ואי"כ בדוקא כתבו תוס' דלפי שהרגו "בידו", דדוקא כזה י"ל דאין קטיגור וכו', וכלשון הפסוק דיכנס דמים מלאו וגו'. ולכן י"ל דכשהרג ברגליו או בפיו יוכל לישא כפיו, ודו"ק.

ונפק"מ למעשה י"ל כשהרג נפש רח"ל ע"י "מכונית", דאם המעשה הריגה הוי ע"י שלחץ ברגלו על ה"גו" ונסע במהירות יתירה והרג את הנפש, י"ל שיוכל ליש"כ, שכן "רגלו" הרג וזכה ליכא לסברא דאין קטיגור וכו'. אולם אם מעשה ההריגה הוי ע"י שסייב בידו את ה"הגה" וזכה הרג את הנפש ע"כ שלא יש"כ, שכן הרג "בידו" וזכה אמרי' דאין קטיגור וכו', והבן בס"ד.

והי"נ יש לרן כשהרג "בפיו" ע"י שם, דגם בזה י"ל דיש"כ, וכש"נ. והי"נ י"ל כשבייש את חברו "ברבים", דיעו' בפ"ק דסוטה (י:): דאמר ר' זוטרא בר טוביה וכו' ואמרי לה א"ר יוחנן משום רשב"י נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילכין פני חברו ברבים וכו', ויעו"ש בתוס' דס"ל דמבואר בזה דגם על "הלכנת פנים" צריך ליהרג ולא לעבור, והאי דלא חשיב ליה בפ"ב דפסחים (כה). בהרי"ג' עבירות שיהרג ואל יעבור, ה"ט מדאינה "מפורשת" בתורה ע"ש. והי"נ ס"ל כוותיה לרבינו יונה בשעת

(שער ג') ע"ש. וה"נ ס"ל לרבינו הערו"ל בשו"ת "בני ציון" (תשובה קעב') דהעיקר להלכה שצריך ליהרג וא"ל גם על הלבנת פנים ע"ש, וכ"כ הפר"ח בהגהותיו על הרמב"ם בפ"ה דיסוה"ת דה"נ דעת הרמב"ם כנ"ל, ע"ש. וא"כ מבואר הלבנת פנים הרי ממש "שפיכות דמים". וא"כ יל"ע ככהן שהלבין פני חברו "ברבים" דנחשב ממש לרציחה, אם רשאי לישא כפיו מכאן ואילך, דלכא"ו דינו ככהן שהרג את הנפש ולא ישא כפיו. אולם למש"כ לדייק בתוס' י"ל דבכה"ג יש"כ, שכן דוקא כשהרג "בידיו" אמר' שלא יש"כ ולא כשהרג "כפיו" וכיו"ב. אלא שיש לדון כשב"ש את חברו בידו וכגון שסתר על "לחיו" של חברו ברבים דהוי "הלבנת פנים" לכל דבר ומאיך הרג בידו, דבכה"ג נר' דאף לתוס' לא ישא כפיו, שכן דמי ממש לרוצח גמור ואין קטיגור נעשה סניגור, ודוק היטב.

אולם נראה, דשב"ש לחבירו ברבים "כפיו" ג"כ לא ישא כפיו, אף לפי"ד תוס'. שכן אם כשהרג "בידיו" אמר' אין קטיגור וכו', א"כ כ"ש אם הרג "כפיו", דהא עיקר הברכה של הכהנים מתקיים ע"י הפה שמברך את העם, והידיים אינם אלא "מסייע" לברכה היוצא מפיו לחול ולהתקיים ע"י השראת השכינה עליהם כש"כ הערו"ל, וא"כ אדרבה, לפי"ד תוס' דה"ט מדאין קטיגור וכו' ע"כ דק"ו וכ"ש כשהרג "כפיו" ע"י "שם" או ע"י "שב"ש ברבים" ולא יש"כ, וברור בס"ד. אולם כשהרג "ברגלו" אין יש לדון יש"כ, דבהא נר' דאין ליכא לסברא דאין קטיגור וכו'.

והנה יעור' בתוס' בסוטה (לט.) ד"ה וכי מהדר וכו' שכ' בשם השאלות [בפ' קורח] דכהן שעבר ע"ז לא ישא כפיו, דגרע מכהן שהרג את הנפש דכ' בפ"ה דברכות דלא יש"כ וכו', עכ"ד יעו"ש. וא"כ מבואר דלא ס"ל לסברא דאין קטיגור וכו', דהא לפי"ז ע"כ דאם עובר ע"ז יש"כ, דהא לא שייך בזה לסברא דאין "קטיגור", דשייך רק כשחטא בבין אדם לחבירו דע"כ שא"א להני "ידיים" לסגור ולהיטיב עם חברו ומשא"כ בע"ז דלא "ציער" לחבירו דשפיר יש"כ. וע"כ דס"ל לשאלות דה"ט דבעלמא לא יש"כ מחומרת החטא דשפ"ד. וא"כ לפי"ז נר' דליכא חילוק "כיצד" הרג הכהן את הנפש, ואף כשהרג "ברגלו" לא ישא כפיו, ודלא כתוס' הכא, והבן בס"ד.

## אם מותר לקרוא לאביו בשמו

דף טז. אמר להם דוסא בן הרכינס לחכמי ישראל האם דוסא שמעתם או בן הרכינס שמעתם וכו' ע"ש. ומבואר דהזכיר ר' דוסא לשם אביו בלי שום תואר כבוד.

וצ"ע דיעור' בפ"ק דקידושין (לא:): דת"ר חכם משנה שם אביו ושם רבו וכו', ופירש"י דחכם הדורש דרשה ברבים ולוחש לתורגמן והוא משמיע, משנה שם אביו ואומר כך אמר "אבא מורי" וכו', עכ"ד רש"י ע"ש. והכי ק"ל ברמב"ם בפ"ו דממרים ה"ג, ובטוש"ע יור"ד (סימן רמ' ס"ב) יעו"ש. ולית מאן דפליג ע"ז. וא"כ צריך דאמר ר' דוסא או "בן הרכינס" שמעתם ולא הקדים לומר או שמא "אבא מורי" הרכינס שמעתם.

ב. וה"נ צ"ע בדאיתא בפ"ק דב"ב (י:): דא"ר אבהו שאלו את שלמה בן דוד עד היכן כחה של צדקה, אמר להם צאו וראו מה פירש דוד אבא וכו' יעו"ש, וצ"ע כנ"ל. ג. וה"נ יל"ע בדאי' בספ"ק דגיטין (יד:): דאמר ר' דוסתאי ב"נ ינאי אילו הרגו את דוסתאי מי נתן לינאי אבא בר כמותי וכו' ע"ש, ויל"ע כנ"ל. ד. וה"נ יל"ע בדאיתא בספ"ד דמעילה (י:): דא"ר יוסי ואילו היה אבא חלפתא קיים יכולים אחם לומר לו תן בנך להריגה, ופירש"י דאבא חלפתא, אביו של ר' יוסי ע"ש, ויל"ע כנ"ל. ה. וה"נ יל"ע בדאי' בפ"ו דכתובות (סו:): דת"ר מעשה בר"י בן זכאי שהיה רוכב על החמור וכו' וראה נערה אחת וכיון שראתה אותו נתעטפה בשערה ועמדה לפניו אמרה לו רבי פרנסני, אמר לה בתי בת מי את, אמרה לו בת נקדימון בן גוריון אני וכו' יעו"ש, ויל"ע כנ"ל כיצד הזכירה לשם אביה בלי להוסיף לזה "אבא מורי". ו. וה"נ יל"ע בדאי' בפ"ק דקידושין (לג:): דר' נחמן משדר גוזאי, אמר אי לא תורה כמה נחמן בר אבא איכא בשוקא ע"ש וברש"י, ויל"ע כנ"ל. ז. וה"נ יל"ע בדאי' בפ"ק דברכות (ה:): דאמר להו ר' אבא בריה דר' חייה בר אבא הכי אמר ר' חייה בר אבא א"ר יוחנן אלו ואלו וכו' ע"ש, אך לא אמר דהכי אמר "אבא מורי", ויל"ע כנ"ל. ח. וה"נ יל"ע בפ"ו שם לקמן (מח:): דא"ר אבא בריה דר"ח בר אבא וכו' הכי א"ר חייה בר אבא אר"י לעולם וכו' ע"ש, ויל"ע. ט. וה"נ יל"ע בדאי' שם בספ"ה (לד:): דא"ר יוחנן בן זכאי אלמלי הטיח בן זכאי את ראשו בין ברכיו כל היום כולו לא היו משגיחים עליו וכו' יעו"ש, ויל"ע כנ"ל. י. וה"נ יל"ע בדאי' בספ"ט נדרים (סו:): דבבא בן בוטא בירך לאשה אחת דהמקום יוציא ממך שני בנים כבבא בן בוטא יעו"ש, ויל"ע כנ"ל. יא. וה"נ יל"ע בדאי' ברפ"ט דשבת (קטו): דא"ר יוסי מעשה באבא

חלפתא [אביו של ר' יוסי, רש"י] שהלך אצל רבן גמליאל בריבי לטבריה וכו' ע"ש, ויל"ע כנ"ל הא הול"ל "אבא מורי". יב. וה"נ יל"ע בדאי' בסוטה (לד.) דא"ר יוסי אבא חלפתא וכו' עמדו על אותן אבנים וכו' יעו"ש, ויל"ע כנ"ל. יג. וה"נ יל"ע בדאי' בפ"ו דב"ק (ע.) במשנה דא"ר יוסי כשהלך אבא חלפתא אצל ר' יוחנן בן נורי ללמוד תורה וכו' ויל"ע כנ"ל. יד. וה"נ יל"ע בדאי' בפ"ד דפסחים (נו.) דאמרו השבטים ליעקב אבינו שמע ישראל ה' א' ה' אחד וכו' יעו"ש, ויל"ע כנ"ל שהזכירו כך לשם אביהם הא שמרו השבטים לתורה, וכדפירש"י בחולין (צא.) ד"ה ופרע וכו' יעו"ש. טו. וה"נ יל"ע בדאי' ברפ"ג דברכות (יח:) דשמאל הלך לבית הקברות שבו נקבר אביו ואמר בעינא אבא, ופירש"י מבקש אני את "אבא", כך היה שמו ע"ש, ויל"ע כנ"ל. טז. וה"נ יל"ע בדאי' בפ"ג דתענית (כג.) דר' יהודה נשיאה גזר תעניתא ולא אתא מיטרא, אמר כמה איכא משמאל הרמתי ליהודה בן גמליאל וכו' ע"ש. והיינו שהזכיר לשם אביו בלי תואר, וא"כ יל"ע כנ"ל. יז. וה"נ יל"ע בדאי' בפ"ד דמגילה (כח:) דריש לקיש הוה אזיל באורחא וכו' א"ל פסלת וכו' וטענת בר לקיש אכתפך, שדי בר לקישא במיא וכו', יעו"ש. ומבואר דהזכיר ר' שמעון בן לקיש לשם אביו "לקיש" בלי שום תואר כבוד, ויל"ע כנ"ל.

ועל כן נראה בזה, דדוקא כשמתכוון לדבר על "אביו" בעינן להוסיף כה"ג, אולם לא כן כשכוונתו רק לדבר "על עצמו" או על אחרים ולא על אביו וכגון לומר דבן פלוני דאביו הוא וכו', דאי"צ להזכירו בתואר כבוד, דבכה"ג הרי זה נחשב שקורא "לחבירו" ששמו כשם אביו דפשיטא דאי"צ להוסיף "תואר כבוד" בזה, וא"כ הי"ל כשכוונתו על עצמו ולא על "אביו" דאי"צ לומר "אבא מורי" וכיו"ב. וזהו דשאל אותם ר' דוסא אם "בן הרכינס" שמעתם, ולא נתכוון לדבר או להזכיר לשם אביו כלל כ"א לברר שמועתם ותו לא. וה"נ י"ל בדאי' כתענית דר' יהודה הזכיר לשם אביו ואמר דאיהו "בן גמליאל". דנתכוון רק "ליחס" עצמו, וכש"נ בס"ד. וה"נ י"ל דזהו דאמר ר' נחמן בפ"ק דקידושין כמה נחמן "בר אבא" וכו', דנתכוון לדבר רק על עצמו והזכיר לשם אביו רק שידעו באיזה ר' נחמן איירי, וה"נ י"ל גבי בתו דנקדימון בן גוריון בפ"ו דכתובות שאמרה לריב"ז דבתו ד"נקדימון" היא, דנתכוונה רק לדבר על עצמה לייחס עצמה לאביה ולא לדבר עליו כלל, וה"נ י"ל גבי ריב"ז בספ"ה דברכות שאמר אלמלי הבטיח בן "זכאי" את ראשו וכו', ד"ל כנ"ל דנתכוון רק "ליחס עצמו" וכו', וה"נ י"ל גבי בבא בן בוטא בספ"ט דנדרים שבירך לאשה שתזכה לב' בנים כבבא "בן בוטא", דהביאור כנ"ל. וה"נ י"ל גבי ריש לקיש שאמר "בר לקיש" וכו'. ובשאר הני עובדות יש ליישב באופ"א בס"ד, ויעו"ש מש"כ בחידושים לפ"י דפסחים (קיב.) בכ"ז, קחנו משם, ותמצא נחת.

## תמות נפשי עם פלישתים

דף קיח. סד"א הא מיית וכו' ותמות נפשי עם פלישתים קאמרה, קמ"ל.

והנה יעו"ש בפ"ב דמכות (ט:) בתוד"ה נשמט שכ' דמשכחת לה לרבי אליבא דר"ש ששונא יגלה, וכגון שנפל מן הגג עליו דידוע לכל שלא נפל מדעת, שהרי היה בסכנת מות עכ"ד יעו"ש. [ודלא כש"כ רש"י דלרבי אליבא דר"ש אין לך שונא גולה].

אמנם צ"ע בתוס', דשמא אף בכה"ג שנופל מן הגג מתכוין להמית לשונאו והוי בבחינת "תמות נפשי עם פלשתים" וכדאמר' בגמ' הכא, וכן מצינו כה"ג לקמן (קכ.) ע"ש, וכן בכתובות (כג:) יעו"ש, ושם לקמן (לג.) בתוד"ה ממאי שכ' דאין לומר וכו' דניחא ליה ליהרג על מנת שיהרוג שונאו, דתמות נפשי עם פלשתים הוא דקאמר וכו' ע"ש, ובסנהדרין (קי.), ובע"ז (כח.) ע"ש. ויעו"ש במכות ברפ"ק (ב.) בד"ה מעידין דשונא שאני דיש לנו לומר טפי דבשנאה הכהו יעו"ש, וא"כ הי"ל שלכן הפיל עצמו מהגג להרוג שונאו וא"כ יל"ע למה יגלה בכה"ג. ושמא לכן פירש"י דלא משכח"ל לרבי ששונא יגלה דהא אף בכה"ג י"ל שנתכוון להורגו ואע"פ שהכניס עצמו ג"כ לסכנת מות, דהעיקר ששונאו ימות.

אולם נר' לומר, דדוקא היכא ששונאו ודאי ימות יש מקום לומר שלכן סיכן את עצמו ג"כ למות דכיון שעי"ז ודאי שונאו אמור למות "שווה לו למות ג"כ" והעיקר ששונאו ימות. אך כשספק הוי אם בכלל ימות שונאו אין רשע ושוטה זה מכניס עצמו ל"סכנת מוות" דשמא רק איהו ימות ולא שונאו ובכה"ג י"ל דלא אמרי' דתמות נפשי וגו' ולכן הוי רגלים לדבר דהוי בשוגג, ואתי שפיר. ושמא רש"י ס"ל דגם בכה"ג אמרי' דתמות נפשי וגו', ודוחק, ויל"ע ברש"י.

## בענין קידוש במקום סעודה באורז

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל, שלום רב.

בגליון האחרון בנדון אם יוצאים באורז י"ח קידוש במקום סעודה (עמודים פ-פה), כבר בא בזה בארוכה בשו"ת יביע אומר ח"ו (תאו"ת סימן לה), וזאת הלכה העלה שאין יוצאים י"ח קידוש במקום סעודה באורז וע"ש.

בברכה אברהם דורי

ירושלים

## הערות שונות

### אין המחשבה הולכת אלא אחר העובר (זכחים מו,ב)

כתב הרמב"ן (בפ' תשא לב,ה וירא אהרן בסוה"ד): "ואם אולי היה אהרן המקריב קרבנות, אמר סתם 'ויעלו עולות ויגישו שלמים' (לב,ו), כי הוא מכרין לשם ה' והם דעתם על העגל אשר עשו והיו הבעלים מפגלין". וצ"ע דהא אנן קי"ל כר' יוסי שאין המחשבה הולכת אלא אחר העובר (זכחים מו,ב). חולין לח,ב. רמב"ם ה"ל פסוה"מ פי"ד ה"א), הן בקדשים הן בחולין, ובר מן דין לכאורה דברי הרמב"ן עומדים בסתירה למש"כ בפ' בלק (כג,א ד"ה שבע מזבחות): "והנה בסוף כאשר לא רצה ללכת לקראת הנחשים, לא רצה בלעם שיהיה בלק המקריב קרבנותיו, שלא יפעל במחשבתו, ולכן אמר הכתוב (כג,ל) 'ויעל פר ואיל במזבח' וירמוז לבלעם הנזכר (בפסוק כ"ט ויאמר בלעם אל בלק וגו'), ולפי מש"כ בפ' תשא מה הועיל במה שהוא הקריב ולא בלק, הלא בלק היה הבעלים של הבהמות, כמש"כ (שם) 'והקח לי בזה שבעה פרים ושבעה אילים', והבעלים כאמור מפגלין.

ונראה דבמקום שהמקריב הוא שליח הבעלים, לכונ"ע הבעלים מפגלין, כי שלוחו של אדם כמותו. וזה שכתב הרמב"ן כי בהקרכת אהרן היו הבעלים מפגלין, שהרי הוא הקריב בשליחותו, משא"כ בלעם אע"פ שהקריב בהמותיו של בלק, לא היתה זו בתורת שליחות, כי תורת שליחות לא נאמרה מגוי אל גוי (ראה משנה למלך פ"ב מה"ל שלוחין ה"א). וכן מה שחלקו התנאים וזכחים שם. (חולין שם) בישראל השוחט בהמת עכו"ם אם הבעלים מפגלין, לא שייך בזה שליחות מגוי לישראל. ואולם בכהן המקריב קרבנות, הלא קי"ל דשלוחי דרחמנא ניהו (יומא יט,א), ואף למש"כ התוס' (שם ד"ה מי איכא) דלצד דשלוחי דרחמנא ניהו, מ"מ הם גם שלוחי ר"דן, אך עדיין אין בזה כדי לפסול הקרבן במחשבת הבעלים לכונ"ע, עפ"י מש"כ בהמשך דבריהם, דכיון דעיקרם שלוחי דרחמנא ניהו לאו כל כמיני' הבעלים לעכב על ידם שלא יקריבוהו כהני המשמר. וא"כ היה בנ"ד לענין פיגול, לאו כל כמיני' דבעלים לפסול הקרבן במחשבת פיגול שלהם.

## טבילת המצה במלח

הרמ"א (סי' תע"ה סעיף א') כתב דאין המנהג לטבל מצה במלח כליל פסח כשם שמטבילין בכל ימות השנה, והביא המ"ב (שם סק"ד) דטעם הרבר "משום דטפי הוא נראה לחם עוני כשאינו טבול במלח", ומקור הדברים בלבוש שם, שכתב "ואנו אין נוהגין לטבול במלח כלילה זו, משום שתהא נחשב לחם עוני", ואיני מבין הדברים, והלא בריש ברכות (ב,ב) שנינו "משהעני נכנס לאכול פתו במלח", הרי שדרך העני לטבול את פתו במלח ופת כזאת היא סימן עניות.

(הרה"ח ר' חיים נחום ליכטנשטיין ז"ל)

ואכן קושיא אלימתא היא מתלמוד ערוך. והנראה ליישב, בהקדם הדיוק מ"ש "נכנס לאכול פתו במלח", מה לי אם אוכל פתו במלח, לגבי זמן ק"ש של ערבית, והנה ברש"ש ביאר "כי דרך העני כשכא לביתו בעתותי ערב הוא רעב וסעודתו עדיין לא הוכנה כי ביתו ריקן, אוכל פת במלח כדי לשבור רעבותו

קצת וסעודתו העיקרית עוד תתמהמה זמן לא מועט עד שתלך אשתו לקנות צרכי הסעודה וכו'. ולפי"ד מ"ש בגמ' שאוכל פתו במלח, היינו כשאוכל פת בלבד, מטעימו בקצת מלח, ברם את הפת בסעודתו אוכל בלי מלח, כדרך העניים.

יעקב קאפל רייניץ  
עיה"ק ירושלים תובכ"א

## ביאורים בדיני חזרה

### ביאור דברי השעה"צ בחזרה ער"ש

א. בחזרה ער"ש [דאסור רק במצטמק ויפה לו (רא"ש - ב"י) ולסמ"ג אסור גם בלא בשיל כ"צ]. כתב השעה"צ אות ע' וז"ל אבל ליש מקילין דלית חזרה בע"ש רק שהיה, מותר אף בלא גרופה אם הוא מבושל כל צרכו ומצטמק ויפה לו לדיעה שניה הנ"ל בסוף סעיף א', ולדעה ראשונה שם עכ"פ במצטמק ורע לו שרי (פמ"ג) עכ"ל, ורבו הלומדים לדון בדבריו שמשמע שלמקילין חזרה בער"ש מותר רק בבישול כ"צ [ומצטמק ויפה לו] אבל לא בישל כ"צ אסור, ואמאי הא קאי לדיעה ב' בסעיף א' שמותר שהיה ממאב"ד, ופירשו כולם בפה אחד שאיה"נ שמותר קודם כ"צ, ולא איירי מזה דהא אף לאוסרים חזרה ער"ש אסור רק בכ"צ ומצטמק ויפה לו, אבל בלא כ"צ הא מותר [וכדלעיל לרא"ש וכו"י] לכן לא איירי מזה השעה"צ, אלא שעדיין קשה שהיה לו להתיר אף בלא כ"צ, כנגד דעת הסמ"ג שאוסר חזרה ער"ש אף בלא כ"צ, ואולי שלא איירי אלא משיטת הרא"ש והב"י שמתירים בלא כ"צ, ועוד שגם לסמ"ג לא קשה שטעם הסמ"ג משום לא פלוג, והיינו דאם אוסרים במצטמק ויפה לו לא חילקו ואסרו אף בלא כ"צ, וא"כ כאן שאיירי למתירים אף מצטמק ויפה לו לא שייך לא פלוג לאסור קודם כ"צ ובוודאי מותר גם בלא כ"צ. אלא שעדיין צ"ב לשון השעה"צ שכתב מותר "אם הוא מבושל כ"צ ומצטמק ויפ"ל" דמורה שקודם כ"צ אסור.

אך באמת שכל הקושיא ליתא, שהרי השעה"צ מעתיק לשון הפמ"ג, והפמ"ג לשיטתו דס"ל שהי"א שבס"ב הוא דעת הרז"ה שאוסר במאכל שמצטמק ויפ"ל קודם כ"צ, [דמותר רק אחר כ"צ, ורק מאכל שמצטמק ור"ל מותר ממאב"ד], א"כ פשוט דבריו כאן, שאיה"נ שקודם ממאב"ד אסור לא מפני איסור חזרה אלא מפני איסור שהיה, אף לי"א שבס"א, ואיה"נ שלשאר הפוסקים שהי"א שבס"א ס"ל שמותר שהיה אחר ממאב"ד אף במאכל שמצטמק ויפ"ל א"כ מותר לדעת המקילים חזרה בער"ש אף בלא כ"צ. ורק קצת תמוה על השעה"צ שחתם ולא פירש, שהעתיק לשון הפמ"ג כהויתו.

### אופן התר חזרה תוך הכירה

ב. באיסור חזרה בתוך הכירה שהוא מהש"ס (לו). דן הב"י (בד"ה ומ"ש ודוקא וכו' והא וכו') למה השמיטו הרמב"ם (פי"ג הי"י) וביאר שסמך הרמב"ם ע"מ שכתב ואין מחזירין "על גבי" כירה גרופה או מכוסה דמשמע [מחיבת "על גבי"] שדוקא על גבה ולא בתוכה, עכתי", והנה שממשיך הרמב"ם "או בכירה וכופה שהוסקו בקש וגבבא", דכד גרייך נראה שלא כתב כאן "על גבי" כמו לעיל, ואדרבה כתב כב' "בכירה שמשמעותו שאף בתוכה מותר הרי מוכח שס"ל שקיל בהוסק בקש וגבבא שמחזיר אף בתוכה, רק לא ידוע מניין הוציא זה שבמתני' (לו). שניהם שרים, גוי"ק בעצים בקש וגבבא, אולם דקיל בכופה, שבגוי"ק מעצים הוא כתנור ובקש וגבבא הוא ככירה, [וכרב אדא לח: יעוין שם בתוס' ד"ה אילימא, ולרשב"א ועוד אף אביי ס"ל כן], ודלא כפשטות הפוסקים שאין קיל בקש וגבבא לענין ההחזיר בתוכה [יעוין בבית"ל ס"ב ד"ה כירה שהיא גרופה וקטומה, ואם הוסקה בקש וגבבא דינה כגרופה וקטומה (רמב"ם) עכ"ל, הנה שבשם הרמב"ם משה דיני חזרה בהוסק בקש וגבבא לגוי"ק מעצים, וכפי שהוכח זה אינו שקיל לרמב"ם שמחזיר בתוכה].

שוב נמצא כך בצפנת פענח וז"ל אלא על גבי כירה כו' ולא בתוכה, כמבואר דף ל"ז ע"א אבל בקש וגבבא מותר אף בתוכה ע"כ, אלא שלא פירש מניין לו זה, ולנתבאר הוא פשוט שגם הוא דייק כך לשון הרמב"ם, ולכן כתבו על דברי הרמב"ם שאינו בשאר ראשונים, ולא מוכח בש"ס, ועל כן לא הביא מקור לזה, [ובנדפס חיבות ולא בתוכה באותיות גדולות וזה אינו שזהו דיוק דבריו כרמב"ם, וכמו שזכר גם

הביי דייק כך לשונו, ובמפתח לרמב"ם פרנקל כתבו כך "אלא על גבי כירה ולא בתוכה, ובקש וגבבא אף בתוכה שבת לו. - צ"פ, שהעתיקו המקור מרף ל"ז אחר החידוש שבקש וגבבא אף בתוכה, ולנוכר זה אינו שלזה אין מקור בש"ס אלא מהרמב"ם].

ומזה שהותר חזרה תוך הכירה עכ"פ בקש וגבבא, יש סמך להתר שבסעיף ה' להחזיר ביום השבת אף תוך התנור, שנחלבטו הביי והדר"מ על מה לסמוך [שלב"י הוא רק בהתר הכל בו משום דלא חממהו שוב בער"ש, ולדר"מ הוא אף בדין הר"ן המתיר בנטלו בשבת שאין צריכים תנאי חזרה שגם מותר להחזיר בתוכה], שמוכח מהרמב"ם שלא נאסר להחזיר בתוכה ככל אופן, שכמו כן גם בדין הזה.

### אופן התר חזרה באינו גוי"ק

ג. פשוט בפוסקים שחזרה לא הותר באינו גוי"ק אף במצטמק ורע לו, ומקורו מהביי (באמצע ד"ה ומ"ש רבינו ואם אינה וכו') שמביא כן מהר"ן (י"ז ע"ב ד"ה ומיהא, וחזרו ושנאו בד"ה ולענין חזרה) [וממשיך שכן נראה מהרמב"ם, שכתב שבאופן שמותר שהיה אסור חזרה, וא"כ הוא מוכח בו, שהרי להרמב"ם אין התר שהיה באינו גוי"ק רק במצטמק ורע לו, ודוחק לאוקמי בנתנו חי ואיירי למחרת כשנחשבשל כבר כ"צ], ואחר דבריו נמשכו הפוסקים.

אלא שנמצא בחידושי הר"ן שכתב (רף ל"ח ד"ה אמר רב ששח) להפך שבמצטמק ורע לו מותר להחזיר אף באינו גוי"ק ושנאו באותו דיבור ב"ם, [ואדברה מה שכתב על הר"ף ראה לאסור שאל"כ מה ההוכחה מ' אושעיה שהחזיר חמין שמצטמק ורע לו דקיל להתיר אף בתבשיל שמצטמק ויפ"ל באינו גוי"ק, תירץ בחידושו יפה, ששפיר להוכיח מאינו גוי"ק בחמין על גוי"ק בתבשיל, ולכאורה אדרכה דאילו חמין איירי רק בגוי"ק יש לעיין איך נלמד ממנו על תבשיל, שהרי מצטמק ורע לו קיל שמותר בו שהיה משא"כ במצטמק וטוב לו, משא"כ במה שמתירו אף באינו גוי"ק שפיר ללמוד על תבשיל בגוי"ק]. ומשמע שהוא מאותו מחבר, שכל דבריו הם על אותו סדר הדברים, ושחזרו בו באחד מהם, ועכ"פ שנמצא מאן דמתיר חזרה באינו גוי"ק.

ויעוין בכ"י שחידש להתיר בדיעבד בהחזיר ישראל באופן האסור במצטמק ורע לו שלא הועיל הרבה [אף שבמצטמק ורע לו לא ניחא ליה להתיר, ודלא כהסתפקות ההגהות אשרי להתיר מטעם זה שלא הועיל הרבה, מ"מ ברע לו התיר, ודלא כפשטות דברי ההגהות מרדכי שכל שעבר על איסור דרבנן אסור בדיעבד שמשמעותו שהוא ככל אופן], שלנחבאר איתא שיטת הר"ן שבמצטמק ורע לו מותר אף לכתחלה. באינו גוי"ק, ואולי דאפשר לסמוך בדיעבד עליו, שכל שיש מאן דמתיר אין אסור בדיעבד.

### בהתר חזרה בהניח ע"ג קרקע באין דעתו להחזיר

ב. כתב הביה"ל (בר"ה ודעתו להחזירה) שמה שפוסק המחבר לאסור חזרה בהניחו ע"ג קרקע אף בדעתו להחזירו אלא א"כ הוא בידו, מקורו מהביי דאחר שהביא המתמירים ע"ג הקרקע לגמרי, כתב ודלא כהגהות מיימניות שכתב בשם ספר התרומה בדעתו להחזיר אף כשהניח ע"ג קרקע מותר, וממשיך הביה"ל והנה גרם לו לדחות את דבריו [של ספר התרומה] לגמרי מפני שלא ראה לשום דעה המסכמת עם דברי התרומה, ובאמת בחידושי הר"ן הביא כן בשם הרא"ה, וכ"כ בשלטי הגבורים בשם ריא"ז, וכן הוא הכרעת המאירי, וכן הביא החוסי' ריש פרק כמה טומנין מנהגי המקומות בענין הטמנה וכו' וכן כעין זה ברא"ש וכו' עכ"ל, שמביא לה' ראשונים וביניהם תוס' והרא"ש המזכירים דיעות שס"ל כדעת ספר התרומה, ולכן תמה על הכרעת המחבר [והרמ"א].

דהמעין בביי יראה שמביא לדברי ספר התרומה שמקיל ע"ג קרקע, ולא התנה שעכ"פ יהיה דעתו, וכן המעין בספר התרומה יראה שהביא שבש"ס יש דיעות אם דוקא בידו או גם ע"ג קרקע ושהוא מילתא דרבנן והולכים לקולא, שלא הוכיר כלל מלשונות הש"ס אי בעי דעתו או מועיל דעתו, הרי שמקיל ע"ג קרקע לגמרי אף בלא דעתו, ומשא"כ כל הראשונים שהזכיר הביה"ל מקילים ע"ג קרקע רק אם היה גם דעתו להחזיר, א"כ פשוט אמאי לא הביא רק לספר התרומה שלית מאן דמקיל כמותו ע"ג קרקע בלא דעתו להחזיר, ולא כמו שהעתיק הביה"ל משמו שצריך לפחות דעתו, [ובסדר דברי הביי שקאי אחר החמירים לגמרי שצריך ידו ודעתו היה לטעות שספר התרומה מצריך לפחות דעתו, וגם בהג"מ שהביא היה לטעות כן, אך בעיין היטב בדבריהם ובדברי ספר התרומה עצמו יראה שזה אינו וכן בדר"מ הארוך מדמהו להתר הר"ן בחזרה בנטלו בשבת שמותר בהניחו ע"ג קרקע ושם אף בלא דעתו], ושיטתו הוא

כעין הרמב"ם שבידו מותר בכל אופן [אף בלא דעתו], ובקרקע אסור בכל אופן [אף בדעתו], שספר התרומה מקיל ע"ג קרקע ג"כ לגמרי אף בלא דעתו, דו"ק בש"ס, ותבין.

ומה שלא הביא הב"י לראשונים הנ"ל הממוצעים בין השיטות שמתירים דעתו בקרקע, נראה שהביא כדיבור זה רק המחמירים ביותר שבעי ידו ודעתו, והמקיל לגמרי קרקע בלא דעתו, ואילו להלכה הוא פוסק כרמב"ם הממוצע באופן אחר שבידו מותר בכל אופן ובקרקע אסור בכל אופן, ואתי שפיר כל דברי הב"י ופסקו בשו"ע.

### נחום אברהם גולומב

כולל משנת דוד והשתלמות בהלכה טטולין

קרלין ביתר

## קשירת נעל של שמאל תחילה

בשו"ע אר"ח (סימן ב' סעיף ד') כתב, ינעול מנעל ימין תחילה ולא יקשרנו, ואח"כ ינעול של שמאל ויקשרנו, ויחזור ויקשור של ימין. ע"כ.

והסתפקתי אם נועל השרוכים כשהנעלים לא עליו, האם ג"כ צריך להקדים נעל של שמאל או לא. אשמח במי שיביא ראיה לכאן או לכאן, ושכמ"ה.

בברכת כהנים

נמליאל הבהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך", בני ברק

## בענין תיבת ויהי

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, אחרי מבוא השלום והטוב.

מאד נהניתי לראות מה שהעיר והאיר הרה"ג ר' אליעזר שמואל ברינצער שליט"א דברים אמיתיים ונכונים מלאים דבש ונופת צופים אולם יש לבעל דבר לחלוק לישא וליתן כדרכה של תורה והיה לי ידיר ר' אלתר חיים בידרמן הי"ו לעזר ולהועיל וזה אחלי:

א. עמ"ש שתיבת "יהי" היא לשון ציווי כתב הנ"ל שאין זה כ"כ מדויק וכו' באמת איה"נ לפי מה שסיימנו שתיבת ויהי היא ב-וא"ו המהפך מעתיד לעבר מובן מאליו הכונה ש-יהי היא עתיד, ועכ"פ הרי לכו"ע היא משמשת לציווי ועכ"ז גם מצאתי מפורש להדיא בספר הכתב והקבלה על פסוק יהי אור ש-יהי לשון ציווי וז"ל אמר יהי ולא אמר יהיה בה"א בסוף כי יש הבדל גדול בין זה לזה כמ"ש רשד"ל מילת יהיה, תהיה, תהיה, בה"א בסוף נאמרה בענין החלטת מה שבעתיד להיות לא על החפץ והרצון בלבד, ומילות יהי, תהי, בלא ה"א הוראתן על החפץ שיהיה בדבר לא על החלטת היותו עתיד להיות כמו אתה תהיה על ביות, הוא עתיד מוחלט יהי ה' א' עמנו, הוא בקשה ולא יורה רק על חפץ הדבר וכן יהי אור, יהי רקיע, אין ענינם שכן יהיה אלא לשון ציווי וענינם שכן הוא רצון האל שיהיה ואע"פ שרצונו לא ישוב ויקם מ"מ הוראת המילה היא על הרצון לא להודיע מה שעתיד להיות והוא א"כ ציווי לנסתר וכו' (ועיי"ש שמאריך בדוגמאות) ועיין המשך הציטוט לקמן אות ב' היוצא לנו לפי הנ"ל שמתאים להתחיל ולומר ש-יהי היא ציווי כל"י או שהיא בעצם ציווי כדעת הכתב והקבלה או שהרי היא משמשת לציווי.

ב. עמ"ש מדוע נכתב בתורה "יהי" ולא "יהיה" משום ששורשו בגזרת נחי ל"ה שנחסרת ה"א אחרונה וכתב הנ"ל צ"ו "זהו שלא כמנהג שעל פי רוב נחסרת ה"א אחרונה מן השורש רק כשנתוסף וא"ו בתחילת וכו'". לא יגעתי כי מצאתי במקרא תיבות לרוב שהם מגזרת נחי ל"ה ונחסרות ה"א אחרונה ואף שלא נוספה שום וא"ו מתחילתן ונביא כמה מהם בפרשת קורח (במדבר ט"ז) אל תפן אל מנחתם, תיבת "תפן" היא משורש פנה שהוא מנחי ל"ה ונחסרת ה"א אחרונה בלא וא"ו בתחילתה וכן בפרשת עקב (דברים ט') הרף ממני, שתיבת "הרף" היא משורש רפה ונחסרת ה"א בלא וא"ו וכתהילים (י"ז) הט אונך לי, שתיבת "הט" היא משורש נטה ונחסרת ה-נו"ן וגם ה"א אחרונה וכן באיוב (ג') יקו לאור ואין.

שתיבת "יקו" היא משורש קוה והיא ממש כדוגמת יהיה, יחי, ונחסרת הה"א ללא שום הארכת התיבה וכן עוד רבות במקרא ונוסף כן המשך הציטוט מספר הכתב והקבלה ו"ל כי בכל השורשים שהם נחי ל"ה יבוא העתיד בשני פנים אחד מלא ה"א ואחד בלא ה"א כמו "יעשה-יעש" "יראה-ירא" "עלה-יעל" "תפנה-תפן" וכו' בכל אלה וחבריהם הלשון הראשון אשר הוא מלא ה"א הוא עתיד ממש א"ל בלשון השני החסר ה"א אינו אלא ציורי או לשון בקשה יעש ה' עמכם חסד, ירא ה' וידרוש, והנער יעל עם אחיו, וכו' כל אלה אין עתיד מוחלט רק לשון ציורי ולא יורו הדבר עתיד להיות אלא שכך היא תאוות המדבר שיהיה וכו' עכ"ל. הרי מצינו שיש הרבה תיבות ששורשיהן מגזרת נחי ל"ה ונחסרת ה"א האחרונה ואף לא נוספה וא"ו ולא נתארכה כלל ודו"ק.

ג. הוסיף הנ"ל וביאר נפלא על דרשת תיבת ויהי לרמוז בזה שהיא לשון צער, אכן נשמט מאתנו עוד רמז המובא בזוהר ובמדרשים (והזכירו הנ"ל בסוף בשם ר' יצחק הכהן) שתיבת ויהי נוטריקון "ו"י" "ה"י" שהם שני לשונות של צער ועיין עוד בסנהדרין (ע' א') שדורש על י"ג פעמים ברצף שמתחיל ב-ו"י (בראשית ט') ויחל נח, ויטע כרם וכו', ודורש לשון "ו"י" אולם כאמור זה גם רק ע"פ דרך הדרש אמנם מה שרצינו לחדש ש-ויהי לשון צער היינו שהיא בעצם שורש התיבה.

ד. העיר הנ"ל על מה שחידשנו שתיבת "ויהי" שורשה "נהי" והגו"ן נופל כדרך חסרי פ"נ וע"ז חלק הנ"ל שאם ע' הפעל היא גרונית שאינה מקבלת דגש לא תחסר הגו"ן והביא דוגמאות וביאר בטוב טעם ודעת, אין הכי נמי באמת טענתו חזקה מאוד אלא שבכל זאת אפשר לערער ע"ז כי נמצאת תיבה כזאת שנחסרת הגו"ן ואף שע' הפעל גרונית והיא במשלי (י"ז פסוק י') תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה, תיבת "תחת" (אות ת') מנוקדת בצירי ואות ח' כפתח) היא משורש נחת שהיא מגזרת חסרי פ"נ ונחסרת הגו"ן ואף שע' הפעל היא ח' שהיא אות גרונית ואינה מודגשת וכן ביאר הרלב"ג: ירד-ינחת גערה במבין יותר ממאה הכאות ובהדיא ביאר המלכים שם (ביאור המילות) ו"ל תחת שורשו נחת ענין ירידה, עכ"ל (ובאב"ע כתב ע"ז והוא רחוק).

וכיון שמצינו שיש במקרא תיבה כזאת שהיא מגזרת חסרי פ"נ שנחסר הגו"ן ואף שלאחריו תבוא אות גרונית אשר ע"כ ודאי יציב ונכון לומר כפירושינו שתיבת ויהי היא משורש נחי ונחסרת הגו"ן וק"ו כן שיעקר התיבה ויהי ודאי בא לומר לשון היה ומשום זה נכתב והיה בלא גו"ן אכן גם מתאים מאוד לומר ולפרש על הא שחז"ל דרשו (מגילה י' ע"ב ועוד) כל מקום שנאמר ויהי אינו אלא לשון צער היינו שהצער גזורה מעצם שורש התיבה וכאילו נכתבה וינהי-נהיה נהי, רק שהגו"ן נופלת לכן כתוב ויהי וכו"ל.

ויהי רצון שאך טוב וחסד ידרפנו כל ימי חיינו ונשב בבית ה' לאורך ימים.

בכרכת התורה

י. מינסקי

## הערות שונות

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, רצייתי להעיר כמה הערות בענינים שונים.

בגמ' פסחים דף י ע"ב במתני' ר' יהודה אומר בודקין אור י"ד ובי"ד שחרית ובשעת הביעור וחכ"א לא בדק אור י"ד יבדוק בי"ד וכו' ומסקינן שם בגמ' דבין ר' יהודה ובין רבנן אם לא בדק קאמר והכא בהא קמילפגי ר"י גזר שמא יבוא לאכלו ורבנן אין גזרין. והגמ' מקשה שם מהא דאיתא: משקרב העומר יוצאין ומוצאין שוקי ירושלם שהם מלאים קמח וקלי שלא ברצון חכמים דברי ר"מ ר"י אומר ברצון חכמים היו עושין, ולא קא גזר ר"י דילמא אתי למיכל מיניה, ורבא רוצה לתרץ דחדש שאני שלא התרתה לו אלא ע"י קיטוף פ"י בידים ולא כדרך כל השנה בכלי, לכן הוא זוכר שלא יאכלנו, א"ל אביי תינח בשעת קטיפה טחינה והרקדה מאי איכא למימר, הא לא קשיא טחינה בריחיים של יד, והרקדה ע"ג הנפה ועושה שינוי מכל השנה לכן הוא זוכר שלא יאכלנו והגמ' מקשה מהא דתנן: קוצרין בית השלחים ושבעמקים אבל לא גורשין ואוקימנא כר"י מא"ל ועי"ש מה שחירצו. ובתוד"ה אבל, מסיק והא דשרי ר"י לעיל בקמח וקלי משום עולי רגלים, ובביצה דף יא: ואמר עולא ג' דברים התיירו סופן משום תחילתן ואלו הן: עור לפני הדרוסן, ותריסי חנויות, וחזרת רטיה במקדש ורחבא אמר רב יהודה אף הפותח את חביתו ומתחיל בעיסתו ואלבא ר"י דתנינא הפותח את חביתו ומתחיל בעיסתו ע"ג הרגל ר"י אומר

יגמור וחכ"א לא יגמור, וטעם דמתיר ר"י משום דהתירו סופן משום תחילתן, לכאורה מכאן ראייה לתוס' שם בפסחים דר"י מיקל משום עולי רגלים, דהא כאן ג"כ מתיר משום עולי רגלים, ומטעמא דאם נאמר דטומאת עם הארץ מטמא ברגל לא יבואו לעלות לרגל.

בגמ' פסחים דף טו. דתנן חבית של תרומה שנשברה בגת העליונה ותחתונה חולין טמאין, מודה ר"א ור' יהושע שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה יציל, ואם לאו ר"א אומר תרד ותטמא ואל יטמאנה כיד ור' יהושע אומר אף יטמאנה ביד, הרי חזינן דר"א סובר שב ואל תעשה עדיף ור' יהושע אין סובר כן ובוכחים דף פ. ובעירובין דף ק. ובר"ה דף כח: איתא במתני' הניתנין במתנה אחת שנחשבו בנייתנין במתנה אחת ינתנו במתנה אחת מתן ד' ינתנו במתן ד', מתן ד' במתן אחת ר"א אומר ינתנו במתן ד' ור' יהושע אומר ינתנו במתנה אחת וכו' ועוד אמר ר' יהושע כשלא נתת עברת על כל תגרע ולא עשית מעשה בידך, כשנתת עברת על כל תוסיף ועשית מעשה בידך, הרי חזינן דר"י כן סובר שב ואל תעשה עדיף ואפשר ע"פ מה שביאר הדבר שמואל שם בפסחים דר"א ור"י חולקים בפירושו הפסוק את משמרת תרומתי ר"א סובר דאסור לטמא ור"י סובר אסור להפסיד א"כ מוכן דלכן ר' יהושע סובר דמותר אף ביד דלא הוי שום איסור ואז בודאי מותר אפי' ביד ולעולם כן סובר ר' יהושע שב ואל תעשה עדיף כמו דחזינן כאן.

בגמ' פסחים דף ל"ב: ת"ר האוכל כזית תרומה משלם קרן וחומש, אבא שאול אומר עד שיהא בו שוה פרוטה ובגמ' מבואר במסקנא דאבא שאול לא בעי כזית וש"פ אלא סגי בשוה פרוטה. ובחדושי מרן הגרי"ז הלוי (בסופו בתשובות משנת תרע"ב) מוכח בתשובה לאחד שרצה לתלות המחלוקת בין מ"ד שסובר דבעינן ש"פ בין המ"ד דסובר דסגי בכזית דהסובר דבעינן ש"פ סובר דלפי דמים משלם והסובר דסגי בכזית אפי' פחות משו"פ סובר דלפי מדה משלם ועי"ש מה שדחה שם הגרי"ז את דבריו דאין מוכח כן - ובודלהן.

ואפשר להוסיף עוד הוכחה דא"א לומר כן מהא דהרמב"ם פוסק (בהלכות תרומות פרק י' הלכה כ"ו) ד"ל ולעולם אינו משלם אלא לפי דמים שהיתה שוה בשעת אכילה בין שהחלה בשעת תשלומין ובין שהוקרה והרמב"ם נמי פוסק (שם הלכה ב') ד"ל ואחד האוכל תרומה טמאה בשגגה ואחד האוכל טהורה משלם קרן וחומש ואינו חייב חומש עד שיהא בו כזית הרי חזינן דדעת הרמב"ם דאפילו אם סבר לפי דמים מ"מ מצי סבר דצריך כזית וכסברת הגרי"ז שם דאפי' אם נקטינן לפי דמים מ"מ חייב בפחות משו"פ, וטעם הדבר, דבתרומה א"צ שיהא היזק ממון דאפילו אם אוכל תרומת עצמו משלם קרן וחומש (כמבואר ברמב"ם שם הלכה כ"ב) והא דסוברין לפי דמים היינו לגבי דין תשלומין, אבל עיקר חיוב על תרומה היינו אפילו פחות משו"פ ועיקר המחייב כזה הוא דין אכילה שבזה ולא דין - הממון שבזה ועי"ש.

בקידושין דף ו' ע"א איבעיא להו מיוחדת לי מהו וכו' במאי עסקינן אילימא בשאין מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושה מנא ידעה מאי קאמר לה ואלא במדבר עמה על עסקי גיטה וקידושה אע"ג דלא אמר לה נמי דתנן היה מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושה ונתן לה גיטה וקידושה ולא פירש ר' יוסי אומר דיו ר' יהודה אומר צריך לפרש וכו' אמרי לעולם במדבר עמה על עסקי גיטה וקידושה ואי דיהיב לה ושתיק ה"ג דמקודשת והבי"ע דיהיב לה ואמר לה בהני לישני והכי קא מיבעי ליה הני לישני לקידושין קאמר לה או דלמא למלאכה קאמר לה ורש"י בד"ה ה"ג פירש ד"ל אבל השתא דפריש הנך לישני אם לשון קידושין הן נתקדשה, ואם לשון לבוא לעשות מלאכתו הם הרי גילה דעתו שאין חפץ לקדשה עכשיו.

ולכאורה יש להביא ראייה לזה מהא דאיתא במסכת תרומות פרק ג' משנה ח' דשם איתא: המתכרין לומר תרומה ואמר מעשר. מעשר ואמר תרומה, עולה ואמר שלמים, שלמים ואמר עולה וכו' לא אמר כלום עד שיהא פיו ולבו שוין, ואע"ג דבתרומה קי"ל דנטלת במחשבה וכן איתא בבבב"ב דף יג: הא מני אבא אלעזר בן גימל דתניא אבא אלעזר בן גימל אומר כתוב "ונחשבו" לכם תרומתכם וכו' כשם שתרומה גדולה ניטלת באומדן ובמחשבה כך תרומת מעשר ניטלת באומדן ובמחשבה, משמע דבמחשבה לבד סגי א"כ מה טעם דבמשנה בתרומות איתא לא עשה כלום אלא ע"כ דע"י דיבורו גרע יותר כמו דחזינן שם בקידושין.

הרי חזינן מסוגית הגמ' דע"י דיבורו גרע יותר מע"י שתיקתו.

דוד זליג זלצמן

ישי"ק זכרון אלימלך קרלין סטולין ירושלים

# כתבים

אברהם אביש שור

## השמעתו של מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין זיע"א הי"ד בווהלין ובגליציה

פרק א

בשנת תקמ"ו בערך,<sup>1</sup> עבר מרן רבי שלמה מקארלין זיע"א להתגורר בלודמיר שבמערב ווהלין סמוך לגבול גליציה המזרחית. הנסיבות שבעטיין עזב את קארלין היו, כך נראה, בגבור רדיפתם<sup>2</sup> של אלו שנאבקו נגד החסידים בכלל וצדיקי החסידים בפינסק ובקארלין בפרט. גל זה של רדיפות החל בשנת תקמ"א<sup>3</sup> ונמשך לאורך התקופה ששיאו

1 אין אנו יודעים את שנת עזיבתו, התאריך שקבעו חוקרי התולדות שכבר בשנת תקמ"ד היה מרן הרש"ק בלודמיר, בהתבסס על הסכמתו שניחנה לספר הק' "כתר שם טוב" בה הוא חותם "הק' שלמה מקארלין ולע"ע בק"ק לארמיר" היא בטעות יסודה, ונובעת מכך שקבעו בטעות כי הספר כש"ט נדפס לראשונה בשנת תקמ"ד (כבר הוכחנו זאת בקובץ באו"י י' ניסן-אייר תשמ"ז), הספר כש"ט נדפס לראשונה בזאלקווא בשנת תקנ"ד (לפרט וא"ת יק"ר תפארת גדולתו [תקנ"ד]). לאחר הסתלקותו של מרן הרש"ק זיע"א, וכנראה שהסתמכו בזה על "אוצר הספרים" של בן יעקב שבטעות מביא את שנת ההדפסה הראשונה של כש"ט בשנת תקמ"ד. (בפרט-השנה טעו ולא הדגישו אות י' של יק"ר, והפרט עולה תקמ"ד (במקום תקנ"ד). כנראה מכאן שנת הדפוס תקמ"ד ברשימות ספרים שונות). זאת ועוד, במפקד חושבי קארלין שנערך ביום י"ב שבט תקמ"ד מופיע שמו הקדוש של מרן הרש"ק ובני משפחתו במס' 76 של רשימת חושבים המסוגלים לשלם מיסים, (קובץ בית אהרן וישראל נג עמ' קעג)

2 ב"דברי אהרן", ירושלים תשכ"ב, עמ' רס"ג מובא כי הסיבה שעבר מקארלין ללודמיר הוא "מפאת גזירת המלבושים" אך לא ידועה גזירת מלבושים באותה תקופה, "גזירת המלבושים" ניתנה רק בתחילת שנות ת"ר. מסתבר יותר כי הסיבה הייתה כפי שמובא שם בהמשך בסוגריים: "או כפי שכותבים אחרים מחמת הרדיפות".

3 הרדיפות נגד החסידים התעצמו בשנת תקמ"א, נמשכו והתגברו בשנת תקמ"ד, כשחוד הרדיפות מופנה נגד הצדיקים בליטא הרה"ק רבי לוי יצחק בפינסק, מרן הרש"ק בקארלין והרה"ק רבי חיים חייקא באמדר. על תהליך זה של התגברות הרדיפות בשנים אלו אנו עומדים מתוך הכתבים ששרדו מאותם שנים: חרם וילנא מחודש אב תקמ"א, קול קורא של קהל וילנא נגד החסידים מאותו חודש, וכרוזי החרמים שיצאו מיריד ולעווע כעבור חודש, דהיינו בחודש אלול תקמ"א שכללו: כרוז-חרם של קהל גורדנא, כרוז-חרם של קהל פינסק, (יש להעיר כי ניכר מתוך הכרוז של "רוזני ונגידי פינסק" שהשתתפו באותו יריד, שאנוסים היו על ידי שליחי קהל וילנא להצטרף אליהם ולכתוב "כרוז-חרם" שכל כולו

באגרת<sup>4</sup> ששלחו קהל וילנא לקהל פינסק בתמוז תקמ"ד בדבר העברת הרה"ק רבי לוי יצחק מברדיטשוב שכיהן אז כרבה של פינסק, הם מזהירים "בחרם חמור על כבוד רמפכ"ת להרים העטרה מאת הרב הנ"ל אב"ד דקהילתכם ואל יורה ואל ידין, ולקחת מאתו שבט המושל ומקל עוז, כלה גרש יגרשו אותו", וחציהם מופנים גם אל החסידים קארלין הסמוכה ואל מרן רבי שלמה מקארלין בראשם: "ולהכריזו קול ברמה בקהילתכם ובק"ק קארלין ובגליל הסרים למשמעתם, החרמות ושמטות נוראים לבל יתנהג שום אדם מנהג הזה... ולפרט את המוקצים<sup>5</sup> שבהם בשמם ובמעשיהם... המכונים עצמם בשם רבי וראש... בקהלתם ובק"ק קארלין ובשאר קהילות הסרים למשמעתם ולעקר ולשרש אותם...".

כעבור שנה, בתמוז תקמ"ה<sup>6</sup>, עזב הרה"ק רבי לוי יצחק זיע"א את מקום רכנותו פינסק, ועבר לברדיטשוב שבמרכז ווהלין, ונראה כי בעקבותיו עזב באותה תקופה גם מרן הרש"ק זיע"א את קארלין ועבר למערב ווהלין לעיר לודמיר, על גבולה של גלציה.

באותה תקופה מקבילה של שנות תקמ"א-ו נעשו על-ידי החסידים ברייסן (רוסיה הלבנה), שרבים מהם היו מקושרים אל מרן הרש"ק, ניסיונות, כדי להצילו מרודפיו בקארלין שבליטא, ולהביאו להשתקע בעיר ביישנקוביץ להנהיג את החסידים ברייסן. פעולה שבסופה לא צלחה עקב חילוקי דעות בשיטת החסידות, ובשנת תקמ"ו הסתיימו ניסיונות החסידים והנהגה עברה ברייסן לידי הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי<sup>7</sup>. ואז<sup>8</sup> נפלה ההחלטה לעבור ללודמיר שבמערב ווהלין.

מנוסח יחסית במחיתנות מבלי לפגוע בחסידים, ובעיקר הוא מפנה קריאה "ראוי ונכון ליראים ושלמים לאמור איש אל רעהו חזק ונחזק, להחזיר עטרה ליושנה, שלא יתפרדו איש מעל רעהו, רק להיות חברים כאיש אחד ואחדותו של עולם כמקדם ומאז" בניגוד בולט לכרוזי-חרם אחרים שיצאו אז, שהם בוטים ביותר) כרוז-חרם של רבי אברהם קאצינלבונין רבה של בריסק, כרוז-חרם של ראשי קהל סלוצק, ושיאה באגרת רבי אברהם קאצינלבונין להרה"ק מברדיטשוב בשנת תקמ"ד, ובאגרת קהל וילנא לקהל פינסק מיום ו' תמוז תקמ"ד (בהטפה על אוזלת ידיהם ושער עתה "אנשי קהילתכם לא הטו אוזנם וסגרו דלתי העיניים... בדרושה מפורשת לגרש את הרה"ק רבי לוי יצחק מברדיטשוב זיע"א מכס הרבנות בפנינסק ואת מרן הרש"ק מנהגת החסידים בקארלין.

4 מ. וילנסקי, חסידים ומתנגדים, ירושלים תש"ל, כרך א', עמ' 132. בעקבות הטעות של חוקרי התולדות שקבעו כי בשנת תקמ"ד כבר היה מרן הרש"ק בלודמיר, לא הבחינו אלה כי באגרת קהל וילנא לקהל פינסק מופנים גם חיצים על מרן הרש"ק בקארלין.

5 על-פי ספרי, במדבר, בהעלותך עה"פ וישמע ה' רבי שמעון בן מנסיא אומר...."כמוקצים שבהם - בגדולים שבהם...".

6 הרה"ק רבי לוי יצחק עזב את פינסק בשבוע שבין י"ח תמוז לבין כ"ה תמוז תקמ"ה, כפי שהוכיח זאח הרב חיים ליברמן ז"ל במאמרו "סדר הרבנות של רבי לוי יצחק מברדיטשוב" המובא ב"אהל רחל" (ניו-יורק, תש"ס, עמ' 67), כי בהסכמתו לספר "הלכה פסוקה" (שקלאוו תקמ"ו) הוא חותם: "ח"י תמוז דהאי שתא לסדר ולפרט הנני נתן לו את בריתי שלום (תקמ"ה) לפ"ק פה ק"ק פינסק", ובהסכמתו לספר "כנפי יונה" (קארעץ תקמ"ו) הוא חותם: "היום יום א' כ"ה ימים לחדש תמוז דהאי שתא השמר (תקמ"ה) לפ"ק פה ק"ק בארדיטשוב". [ובאותו יום הוא בא על החתום בהסכמתו ל"חוק לישראל", חלק א בראשית, קארעץ תקמ"ה בבארדיטשוב א' כ"א ימים לחדש תמוז דהאי שתא השמר (תקמ"ה) לפ"ק". (יתכן ורמוז בפרטי השנים את מאורעות הזמן) הוספות אלו בסוגריים מרובעות הם משלי].

7 על כך ראה בהרחבה במאמר "השפעתו של מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין זיע"א הי"ד ברוסיה הלבנה (רייסין)" מבוא ופרקי א-ד, בקובצי בית אהרן וישראל מג-מו.

8 שמע שלמה פיעטרקוב תרפ"ח, חלק ב', דף ח' ע"א

מלכתחילה היה נראה כי היציאה מקארלין היא זמנית, עד יעבור זעם, וכך אנו למדים מחתימתו של מרן הרש"ק זיע"א על הסכמתו לספר "כתר שם טוב"<sup>9</sup> "הק' שלמה מקארלין ולע"ע בק"ק לאדמיר". גם הרה"ק רבי לוי יצחק מברדיטשוב לא נואש במשך שנים מלחזור אל מקום רבנותו בפינסק כפי שמתברר מחתימתו על ספר "מאיר נתיבים"<sup>10</sup> מיום ד' אייר תקנ"א "אב"ד ור"מ דק"ק פינסק והגליל ולע"ע אב"ד בק"ק בארדיטשוב".

הן רייסן והן ווהלין לא היו לגמרי מחוץ לטווח שליטתם של הנאבקים בחסידות.<sup>11</sup> ברם, נראה כי השפעתם שם, באותו גל של חרמים בשנים הנ"ל הייתה מועטת ביחס לליטא. אך מדוע נבחר דווקא מחוז מערב ווהלין כמקום מושבו של מרן הרש"ק? בניגוד לרייסן, ששם היו מובנים למדי הנסיונות שנעשו על-ידי החסידים להביא את מרן הרש"ק אליהם, כי מאז עליית הצדיקים, הרה"ק רבי מגדל מויטבסק והרה"ק רבי אברהם מקאליסק מנהיגי החסידים ברייסן, לארץ ישראל בשנת תקל"ז, הורגש שם חסרונו של צדיק שבכוחו להנהיג את עדת החסידים ברייסן, ומשתוקקים היו רבים מהחסידים להנהגתו של מרן הרש"ק זיע"א<sup>12</sup>, דבר שלא קרה כמוהו במרחבי מערב ווהלין.

אמנם קיימות מסורות על העיר לודמיר שדווקא היא נבחרה מכל הערים באזור, וכמקובל בין החסידים כל ביאתו להשתקע בלודמיר הייתה קשורה ברצונו הקדוש למסור את נפשו על קדושת השם<sup>13</sup>, ובטרם עבר מקארלין להתגורר בעיר זו כבר הביע רצון קדשו למסור את נפשו על קדוש השם, ועל כך סיפר פעם הרה"ק רבי ישראל מרוזין זיע"א<sup>14</sup> שבשעה שבאו החסידים תושבי לודמיר לבקשו שישתקע בעירם, היה דוחה אותם, עד אשר פעם ביקשוהו שוב בהיותם אצלו בל"ג בעומר, "שאל אותם בלשון בדיחותא, האיך נוהגים אצלכם בל"ג בעומר, והשיבו וספרו לו, אשר הנערים הולכים ע"פ השדה ויורו בחצים, וענה ואמר הוא הצדיק, אם כן הוא, אז מען שיסט ביא אייך, וועל איך שוין קימין צי אייך.. [אם כן אפוא, אם יורים אצלכם, אבוא כבר אליכם..]" וסיים הרה"ק מרוזין זיע"א: ושם ירו עליו חצי מות, וזאת הוטב בעיניו.....". גם אמונתם התמימה של אנשי ווהלין מצא חן בעיניו הקדושות, וכמסופר<sup>15</sup> כי "הטעם שנסע הרש"ק

9 זאלקווא תקנ"ד.

10 להרה"ק רבי מאיר מרגלית, נדפס בפולנא תקנ"א. כאב"ד פינסק ובארדיטשוב הוא מתואר גם בהסכמתו לספרו הנוסף של הרה"ק רבי מאיר מרגלית "סוד יכין ובוועז" שנדפס באוסטראה תקנ"ד.

11 ידועים לנו פעולות נגד החסידים מיד לאחר התקופה שאנו דנים בו עתה (תקמ"א-תקמ"ו): ברייסן בשנת תקמ"ז שאז יצא כרוז מוהילוב, ותקנות שקלאוו, ובגלציה המורחית יצאו בחרם קהל קראקא בשנת תקמ"ו. וילנסקי, חר"מ, כרך א, עמ' 153-137.

12 ראה הערה 7

13 על כך בהרחבה במאמר "על הריגתו של משיח ה' מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין הי"ד זיע"א", ד' פרקים, קובצי בית אהרן ישראל לח-מ.

14 מגדיל ישועות, לחסיד רבי יוסף ראטה, איש אמונו של הרה"ק רבי ישראל מרוזין, מהדורה מכת"י, מכון שפתי צדיקים - קאפשיניטץ, ירושלים תש"ג, עמ' סו-סח. ראה גם בספרן של צדיקים, לובלין תרפ"ט, עמ' יב בערכו של מרן הרש"ק זיע"א באות ב.

15 כתבי ר"י שו"ב עמ' רפ"ג. טעם זה נדפס בספה"ק "בית אהרן" בדף קנ"ז ע"ג שמרן האדמוה"ז זיע"א אמר לבנו מרן האדמוה"ז זיע"א טרם נסיעתו לדרכו, שבה באמצע הנסיעה בהיותו במלינאוו שכווהלין נסתלק לשמי רום: "על הציון הקדוש של אא"ז הקדוש.. מקארלין... יש לקנן ולפרש הפ' דרכי ציון המה אבלות מבלי באי מועד, שהדרכים של אותו הציון המה אבלות מבלי באי מועד, ולא כן ציוני הצדיקים שהם במדינת ווהלין שרבים משתחטים עליהם כתפלה ותחנונים לפני השי"ת, כך אמר לי בפיו הקדוש,

מקארלין ללודמיר, אמר מעצמו, ששם בוהלין המנהג ליסע על קברי צדיקים וזהו טובה גדולה בעולם האמת". אך עדיין חסר לנו רקע היסטורי שיצביע על קשרים, אם היו, בין מרן הרש"ק לבין החסידות במערב ווהלין.

בסערת הימים של רדיפה ניתוק וגלות, ובמרחק של שנים נוצרו גם חללים חסרים של רציפות תולדות החסידות, ולא פסחה על העובדה כי לאחר הסתלקות המגיד ממעזריטש בשנת תקל"ב היה נוסע מרן הרש"ק למערב ווהלין להרה"ק רבי יחיאל מיכל מזלוטשוב זיע"א וקבל מרותו, לפנינו שני מקורות נאמנים המעלים עובדה חשובה זו. האחד הוא החסיד רבי יוסף ראטה<sup>16</sup> שמספר כעד ראיה ושמיעה מפי הרה"ק רבי ישראל מרוזין שבערב ר"ה הראשון<sup>17</sup> לבואו לסדיגורא לאחר בריחתו מרוסיה, במעמד מיוחד ונורא הוד, סיפר על הקורות את מרן הרש"ק זיע"א, ובין היתר שח: "הרי שלמה קארליניר קנה שלימות אצל א"ז המגיד מו"ה דוב בער ממעזריטש, שהיה מלמד בכפר אחד ותדיר עלה רגל למעזריטש ובשם קנה שלימות, ואחר ההסתלקות של המגיד ממעזריטש נסע להמגיד מו"ה מיכל מזלאטשוב זצ"ל... אחר ההסתלקות המגיד הצ' מו"ה מיכל מזלאטשוב ז"ל זיע"א, והצדיק מו"ה שלמה היה כבר מפורסם, נסע לה' מו"ה ברוך ממעזביז זצ"ל זיע"א". מקור נאמן שני הוא הרה"ק רבי שלום מבראהין מקוידנוב<sup>18</sup>, נכד רבוהקה"ט: מרן הר"א הגדול מקארלין, מרן הרש"ק ומרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א, שהיה מבעלי שמועה והעלה מתולדות זקניו הצדיקים הקדושים זיע"א, הכותב: "זקני הק' והנורא מו"ה שלמה הלוי ז"ל מקארלין היה מתלמידים החשובים של המגיד הק' ממעזריטש, גם היה תלמיד הק' ר' מיכל מזלאטשוב ז"ל...".

בשנת תקל"ג לאחר הסתלקותו של המגיד ממעזריטש ערך מרן הרש"ק זיע"א נסיעה ראשונה להרה"ק רבי מיכל מזלוטשוב זיע"א, וסיפר<sup>19</sup> הרה"ק מרוזין זיע"א: "והנסיעה כך היתה, יונגע לייט האבין גידינגען א בויעד, האבין זייא איהם גיזעצט א קעגין, און

והבנתי מדבריו הקדושים שהתפלל ע"ז לעת מצוא שיהיה בוואהלין, וכך הועילה לו תפלתו... ראה על כך גם בברכת אהרן, מהורות תשי"ג עמ' רל"ט.

16 מגדיל ישועות, עמ' סד.

17 תאריך הגעתו של הרה"ק רבי ישראל מרוזין לסדיגורא, לאחר שנות מאסרו ונדודיו, אינו ברור כל צרכו. יש שמציינים את שנת תר"א ואחרים את תר"ב. אולי מעצם השיחה שנסבה רק על מרן הרש"ק ושהרה"ק מרוזין הקדישו כולו בערב ראש השנה הראשון לבואו לסדיגורא, בשעה ש"הצה"ק הולך אנה ואנה מכותל מזרח לכותל מערב וקרן אור פניו כאש אוכלת" כעדותו של החסיד בן-ביתו, מתאימה ליום ד' בשבוע, כפי שנאמר בשם הקדוש: "איך פארגין זיך גיט צו רעדן פון קארלינער נאר איין מאל אין וואך, מיטוואך" [איני מרשה לעצמי לשוחח מהרה"ק רבי שלמה מקארלין רק פעם אחת בשבוע, ביום ד' (סיפורי הרמ"ח, בני ברק חשמ"ט, עמ' לו) (דברים) זהים נאמרו על ידי רבותינו הקדושים ראה בקובץ באר"י נב עמ' קלא]. יום ד' בשבוע הוא יום מובחר אצל צדיקי בית רוזין, ובשנת תר"א חל ער"ה של תר"ב - ביום ד'. על יום ד' בשבוע כיום מובחר ראה משכנות הרועים, להרב דוב בער רבינוביץ, ירושלים תרש"ס, עמ' קלא.

18 בספרו דברי שלום, ווילנא תרמ"ב, בהקדמה, עמ' 12.

19 ראה הערה 16, סיפור זה נמצא מפורט יותר בכתיבי חסידים (כתבי ר"י שו"ב עמ' רפא-ב אות ה) כפי ששמעוהו מפי הרה"ק רבי משה מקאברין זיע"א: "...אחרי הסתלקות המגיד זצ"ל הסתופפו רבים בצל רבינו מוהר"ש.. ולא רצה בשום אופן לקבל עליו עול ההתמנות, משפלותו וענותו הגדולה, אך מאשר רבים אלצוהו, התיישב בדעתו שיסע לרב אחד איש אלקים אשר ממש רוה"ק שורה עליו, והוא יגלה.. ובפניו יענה שאינו ראוי לזה, ועלה בדעתו שיסע להרה"ק רבי מיכל מזלאטשוב, כי שמע או שאצלו רוה"ק בנגלה.. אך לקח עמו את רבי מאנעלע, [ורודו של מרן רבי אהרן הגדול זיע"א] ואמר [על כך] ב'

זייא זענין גיזעסין אויבען [אברכים שכרו עגלה מסוככת, אותו הושיבו נגדם והם ישבו בראש], וכאשר באו יחד לפני המגיד מו"ה מיכל ז"ל, נתן לר' שלמה קארליניר שלום ולהם לא נתן, ואמר לר' שלמה עד מתי תהיה בנסתר, בא עת וזמן שתתגלו לעיני כל, יכולים אתם לעבוד את ד' בנגלה ג"כ, ויהי כאשר שמעו היונגע לייט את הדברים האלה אשר יצאו מפי המגיד מו"ה מיכל זי"ע האבין זייא איהם בחזרה לביתם גיזעטצט אויבען, אין זייא האבין זיך גישטעלט אויף דיא שטאגיס [בחזרה לביתם הושיבוהו בראש והם עמדו על דופני העגלה] (בזה"ל שמעתי מפי הקדוש), ומאז והלאה נתגלה לכל העולם...

מאז, כך נראה, היה עורך נסיעות למערב ווהלין לרבו הק' רבי מיכל שהיה גר ביאמפאלי עד להסתלקותו בשנת תקמ"א.<sup>20</sup> ואולי גם לאחריה<sup>21</sup>, נראה כי בתקופה זו התקרבו אליו

טעמים: בנוסח אחד אמר שקיבל אותו עמו שישמע מה שיאמר עליו, כי אם לא יהיה איש שמה לא יאמינו לו מה שיאמר משמו. ונוסח אחר הי' שקיבל אותו ביראתו שלא ירך לבנו מאוד ויפול בדעתו, לפי שבוודאי יכוהו מאוד... ב' הנוסחאות שמעתי מאדמו"ר מקוברין זי"ע... וכאשר בא לשם קירב אותו הרב רבי מיכל מאוד והי' אצלו שבת, אחרי שבת באו אליו בני הרב הצדיקים... לבקשו שישבות בשם עוד שבת, אמר להם לכו שאלו לאביכם, אך כתנאי שיאמרו לו הלשון... כי חשב בדעתו שבפניו לא רצה לומר לו שיביישו... וכאשר באו לשאול מאביהם ענה הרב זצ"ל ואמר: איש שכל העולמות העליונים והחתונים תלויים במעשיו ובמחשבותיו הק' אולי וועט אים עפעס רודערין דא איין תנועה .. וועט זיך רודערין כל העולמות, [אולי יטרדו משהו בכאן תנועה אחת.. ויטרדו מכך כל העולמות] ואיך ארהיב בנפשי לבקשו על שבת. מיד הלכו ואמרו להרב [מרן הרש"ק זי"ע] מה שאמר עליו, מיד רץ הרב מקארלין לרבי מיכל והתחיל להתמרמר מאוד עליו, ואמר מה אתם רוצים ממני אז איר זאלט קאנען זאגן אזוינע דיבורים איז שוין דא אויך קיין אמת ניטא [שאתם יכולים לומר דיבורים כאלה, אזי גם כאן לא נמצא האמת]. ענה הרב רבי מיכל ז"ל בזה"ל מיין ליבער רבי שלמה, איהר ווילט זיצן אין איין קליין שטיבעלע אין דינען השי"ת אליין, עס איז אלעס כדאי אזוי ווייט ציא גיין אין בלאטע (והראה עד צווארו) אין אזוי ווייט אין נאך ווייטער - אביא ארויס נעמען איין אידישער נשמה פון בלאטע.. [אהובי רבי שלמה, אתם רוצים לשבת בבית קטן ולעבוד לבוד את השי"ת, הכל כדאי ללכת כה רחוק (עמוק) בביאה, וכה רחוק, ויותר מכך, וכלכד להוציא נשמה יהודית מהביצה]... וראה בקובץ באו"י נב עמ' קלז-ט.

יתכן כי הסיפור המובא בכרכת אהרן עמ' ט סיפור התקרבותו על-ידי הרה"ק רבי מנלי למגיד ממעזריטש, וכן הוא בסיפורים יקרים מהר"מ מידנר בכת"י אות כא, הוחלפו בטעות המגיד מזלוטשוב בהמגיד ממעזריטש. ראה בקובץ באו"י נב עמ' קלב ובהערה 10.

20 ידוע בין החסידים כי הרה"ק רבי יחיאל מיכל מזלוטשוב זי"ע א הסתלק בזמן מנחה, ראה על כך בנתיב מצותיך, להרה"ק רבי יצחק אייזיק מקאמרנא זי"ע, נתיב אמונה, שבי' ג' אות כה: "כי פתאום בסעודה שלישית נסתלק בעת הלכו אנה ואנה בדביקות נפלא בחרר שלו ואמר כהאי רצון אסתלק משה... ויצאה נשמתו הק'..." וראה גם בספר קדושת אהרן להרה"ק רבי אהרן מסדיגורא זי"ע, ורשא תרע"ג, פרי שלח דף ס עב.

על שנת הסתלקותו של הרה"ק מזלוטשוב ראה בספר מים רבים, לרבי נתן נטע הכהן רבה של קאליביעל, ווארשא תרנ"ט, במגילת יוחסין: "יום הילולא של רבינו הקדוש. כ"ה אלול תקמ"ו בש"ק בזמן מנחה, מנ"כ ביאמפאלא, וצל מצבתו נרשם שנת וקמת ועלית אל המקום (כן כתבו לי נכדיו משם) אמנם המעיין בקביעות דשנת תקמ"ו יראה מבואר כי ש"ק פ' נצבים הי' כ"ג אלול. אמנם בשנת תקמ"א הי' ש"ק כ"ה אלול, ובודאי הכוונה קמת עם הכולל האות, היינו בשנת תקמ"א. וגם.. כ"ה .. הגה"ק בעל עץ הרעת [רבי עזריאל מייזליש זי"ע] נפטר כ"ה כסליו שנת תקמ"ו.. המספיד את רבינו הקדוש ר"ר מיכל זצללה"ה, כאשר העתקתי.. מספור הנ"ל."

21 הסיפור על מרן רבי אהרן הגדול מקארלין המובא בקהל חסידים החדש (לבוב תרס"ב) עמ' 31 שהיה בפשמישל [Przemysl, גליציה] כביתו של הרה"ק רבי יצחק אייזיק שוחט בכפר זורביץ בעל רזא מהימנא, אותיות ר"י יצחק ועוד, ונסתלק בעת ההיא, (ראה על כך במאמר "עניני שחיטה במשנת קארלין-טטאלין" קובץ באו"י כה עמ' קכט ואילך) אין לו סימוכין, כי הרה"ק הנ"ל הסתלק בכ"א אייר תקמ"ג.

חסידים כמו הרה"ק רבי אורי מסטרליסק שהתקרב בעת ביקורו בלכוב של מרן הרש"ק בשנת תקל"ח בערך.<sup>22</sup>

רבי חיאל מיכל מזלוטשוב זיע"א, שהיה תלמידם של מרן הבעש"ט והמגיד ממעזריטש, היתה הנהגתו פרוסה בכל מרחבי מערב ווהלין וגלציה המזרחית, כולם השכימו לפתחו והסתופפו בצילו. רובם ככולם מצדיקי השושלות באזור נמנים על תלמידיו המובהקים.<sup>23</sup> מפורסם בין הצדיקים למופת הדור, ושם מופתיו ונפלאות היה גדול כל כך, עד שלאחרי הסתלקותו רישומו היה ניכר אפילו בחפציו הקדושים שבכוחם לחולל פלאות.<sup>24</sup> צדיקי הדור קיבלו ממנו הנהגה זו של "ענין המופתים". כך ידוע כי הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי קיבל ממנו כמה ענינים ובתוכם "גם ענין המופתים קבל מהר"ר מיכל, כי רבינו אמר שבבית הה"מ [ממעזריטש] היו שואבין רוה"ק בהין (בל"א עמער וויס) והמופתים היו מונחים תחת הספסלים ולא הי' פנאי לשחות ולהגביהם, אך כשישב על כסא קדשו ראה שלהיות רבי צריך גם מופתים ואז הי' הר"ר מיכל עדיין בחיים

וזמן רב אחר הסתלקותו של מרן הר"א הגדול ביי"ט ניסן תקל"ב, ומסתבר יותר שהסיפור היה עם מרן הרש"ק זיע"א שהיה צורך נסיעותיו לאיזור זה. ומכאן שייחסתי בטעות למסעותיו הארוכות של מרן הר"א הגדול מקארלין עד לגליציה (ראה קובץ באו"י מג עמ' קע ובהערה 5).

22 בתקופת התקרבותו למרן הרש"ק זיע"א התגורר הרה"ק הר"א מסטרליסק זיע"א בלכוב, כפי שאנו למדים מתוך העובדות הקשורות באותה תקופה, אשתו הרבנית היתה אז משרתת בביתו של הגאון הצדיק רבי נפתלי הירץ טוהסיטאווער זצ"ל הנקרא דער שווארצער מגיד בלכוב [נראה כי הוא זה שהסכים ביום ו' אב תקצ"ג בלכוב על ספר שפתי צדיקים, ובא בהסכמה על דפוס מסכת עירובין מיום ה' כסלו תקצ"ו בלכוב] (אמרי קודש השלם, אור עולם, עמ נד) וראה בשמע שלמה, חלק ב, דף ט ע"ב, אות מב, סיפור התקרבותו אל מרן הרש"ק זיע"א: הרה"ק ר' אורי זצוק"ל מסטרעליסק, הי' דר אחר הנשואין שלו בעיר לבוב, והנה ביקש לו רבי, ולא ידע אל מי לפנות... והנה בפעם בפעם באו לבוכה איזה צדיקים, והי' אצלם הרב ר' אורי, ולא נתחבר להם, פ"א בא לשם הרה"ק ר' שלמה מקארלין זצוק"ל, ולא נודע מזה להרב ר' אורי רק בעת נסעו משם, ויהי כבוא אליו כבר מצא את מרכבתו נוסעת משם, וירץ אחריו כחצי וויארסט מחוץ לעיר, ובראותו שהמרכבה מתרחקת בכל פעם יותר ויותר, ואפס כחו לרוץ אחרי, נשאר על עמדו, ויצעק בכל כוחו, ותעמוד המרכבה, ויהי כבוא אליו ונתן לו שלום, משכו הרה"ק ר' שלמה אליו, ולקחו למרכבתו, וצווה לנסוע, ונסע עמו לקארלין, ויהי שם שבע שנים, והנה אשת הרב ר' אורי לא ידעה היכן בעלה... ודפקה על דלתי הרבנים, מיראתה שלא תתעגן לעולם, פעם אירע סוחר אחד מלבוב נסע לרגלי מסחרו סביבות עיר קארלין, ומה נשתומם בראותו את הרב ר' אורי יושב בבית מדרשו של הרה"ק... ויהי כבוא הסוחר לביתו, וילך אל הרב אב"ד דשם, וישלח הרב מכתב אל הרה"ק מקארלין, מעגמת נפשה ויראתה של אשת הרב ר' אורי... וזה הי' אחרי ככלות שבע שנים הנ"ל, ויקרא הרה"ק ר' שלמה את הרב ר' אורי והראה לו המכתב, ויצו עליו שיסע תיכף לביתו, וכן עשה... ובהיותו שם חודש ימים, התנצל עצמו לפני אשתו, שעוד מהכרח לו להיות עוד אצל רבו, להשלים את נפשו, וביקש אותה להרשותו ליסע שוב לקארלין והסכימה לו... ונסע שוב קארלינה, והי' שם עוד שבע שנים אחרות... לפי סיפור זה יוצא, כי הרה"ק הר"א מסטרליסק התקרב לרבו מרן הרש"ק זיע"א בערך בשנת תקל"ח, בעת ביקורו בלכוב, ונסע עמו לקארלין קבליטא (נסיעה ארוכה מאד, שאולי עליה הוא מתכוון בעת שאמר את המובא באמרי קודש השלם, ירושלים תשכ"ט, עמ' טו אות מב: "שיש ליסע לצדיק אמת אפי' אלפיים פרסאות ולבטל בהליכתו ובחזירתו מתורה ותפלה, והכל כדי דיכור אחד של אמת אשר ישמע מפי צדיק אמת", וראה בקובץ באו"י מג עמ' קעד ובהערה 26), שם שהה עד שנת תקמ"ו, שאז חזר לביתו בלכוב, מקביל לתקופה שמרן הרש"ק זיע"א עקר מקארלין ללודמיר, ואחר כך חסה בצילו עוד שבע שנים.

23 ראה רשימת תלמידיו הקדושים בסי' מים רבים, לרבי נתן נטע הכהן מקאלביעל, וואראש חרניט, עמ' 136 בין המפורסמים שבהם שהקימו שושלות באזור: הרה"ק רבי ארון לייב מפרימשלאן, הרה"ק רבי מרדכי מנסקיז, הרה"ק רבי משולם פייבוש מזבארז, והרה"ק רבי הירש ליב מאליק זיע"א ועוד.

24 "בשם הרה"ק מעצשכז זצ"ל זיע"א שאמר שבהכלי שנתן לו רבו הרה"ק הרבי ר' מיכל זצ"ל זיע"א בוז הכלי יש לי כח לעשות ניסים ונפלאות, על ידי שהיה מפרר מעט אבק מהכלי הזה ונתן להחולים לשחות, ואמר

חיותו, וקבל זה ממנו...<sup>25</sup> תלמידו המובהק הרה"ק רבי מרדכי מנעסכ"ז היה כרכו הרה"ק רבי מיכל זיע"א מפורסם בדורו כבעל מופת מופלא ביותר<sup>26</sup>, וכנראה שגם הוא קיבל מרכו את "ענין המופתים".

מִרְן הַרְש"ק הִיָּה מְפוֹרָס לְמוֹפֵת הַדּוֹר וְהַדּוֹר, וּבִכּוּחוֹ הַקְּדוֹשׁ חוֹלַל נְפִלְאוֹת עַד אֲשֶׁר בְּגִינָם כּוֹנֵה "בְּעַל שֵׁם טוֹב קֶטָן" כְּדַבְּרֵי תַלְמִידוֹ הַרְה"ק רַבִּי אֹרֵי מַסְטְרַעְלִיִּס זִיע"א שֶׁאָמַר: "שְׁלִמּוֹרוֹ רַבִּי שְׁלֵמָה מְקַאֲרִלִין ז"ל, הִיָּו קוֹרִין, בְּעַל שֵׁם טוֹב קֶטָן, ע"י מוֹפְתִים הַרְבֵּה אֲשֶׁר פִּעַל לַעֲשׂוֹת"<sup>27</sup> וְתַלְמִידוֹ הַרְה"ק רַבִּי מַרְדְּכִי מַלְעֲכוּיִטֵּשׁ זִיע"א הִיָּה נוֹהֵג לֹאמֹר: "הַצְדִּיקִים אָמְרוּ עַל הַמַּהְרֵש"ק שֶׁהוּא בְּעַל שֵׁם טוֹב קֶטָן, וְאֵנִי אֹמֵר שֶׁהוּא בְּעַל שֵׁם גָּדוֹל עַר אִיז דְּעַר גֶּאֱנַצְעַר בְּעַל שֵׁם"<sup>28</sup>, וְכַדְּבָרֵי עֵדוּתוֹ שֶׁל הַרְה"ק ה"צִמַח צַדִּיק" מְלִיּוּבְאוּיִטֵּשׁ זִיע"א: "כְּשֶׁהִי הַרְבֵּה הַצְדִּיק מֵה"ר שְׁלֵמָה מְקַאֲרִלִין בְּרִיִּסִין, הָרַעִישׁ אֶת הָעוֹלָם בְּמוֹפְתִים"<sup>29</sup>, "וּמִזֶּה יוֹבֵן הַדִּיבּוֹר שֶׁשִּׁמְעֵתִי אֹמְרִים שֶׁאֲמַר אֲדַמּוֹר [הַרְה"ק בְּעַה"ת וְהַשּׁוֹע"ע] נ"ע עַל הַצְדִּיק ר' שְׁלֵמָה קַאֲרִלִינְעַר נ"ע שֶׁהִיָּו מַרְעִישִׁים הָעוֹלָם מִמֶּנּוּ

שֶׁאֵם רַבּוֹ הִיָּה נוֹתֵן לוֹ הַשְּׁלַחַן אֲשֶׁר יֵשׁ עֲלָיו הִיָּה בִּיכּוּלַת לַהֲחִיּוֹת מֵתִים...". דְּבָרֵי בִּינָה, בִּיאָלָה, פִּרְשַׁת כִּי תִבָּא דָף מִז ע"ב וְשֵׁם בִּפְסַח דָּף טוֹב ע"ב . "שִׁמְעֵתִי מֵאִישׁ מֵהֵימָן מְאֹד מִנְכַרֵּי רַבִּינוּ הַגְּה"ק בְּעַל חִידוּשֵׁי הַרִי"ם זצ"ל שֶׁשִּׁמַּע בְּעַצְמוֹ מוֹקִינּוֹ הַגְּה"ק הַנִּי"ל שֶׁאֲמַר בְּשֵׁם הַה"ק ר"מ מְנַעֲסִכִּי זְצַלְלָה"י שֶׁהָחִי אֶת הַמַּת בְּהַכְּלִי שֶׁשָּׂחָה בּוֹ טִיִּיא רַבּוֹ רַבִּינוּ הַקְּדוֹשׁ הַמְּגִיד ר"מ זְצוֹקְלָה"ה מוֹלַאֲטִשׁוֹב...". מִיָּם רַבִּים עַמ' 141 . "וְרִאֲמַר הַנַּעֲסִכִּיר [לְבִנְיָו הַקְּדוֹשִׁים שֶׁל הַמְּגִיד מוֹלוּטִשׁוֹב זִיע"א] הֲלֵא אֵילּוֹ הִיָּה אֲצִלִּי שׁוֹלַחַן רַבִּי אֲבִיכֶם זְצוֹקְלָה"ה הִיָּתִי גּוֹרֵד זֶהָב מִמֶּנּוּ, וְיִקַּח סִכּוּן וְיִגְדֹר זֶהָב מֵהַשְּׁלַחַן לַעֲיִנֵיהֶם...". זְכָרוֹן טוֹב, פִּיעֵטְרָקוֹב תַּרְנ"ב, מֵאֲמַר סִיּוּם בְּטוֹב, עַמ' 101 . "דְּעַם זְלוּטִשׁוֹבֵעֵרִס לּוֹלְקֵעַ אִיז גְּעוֹרְעַן אֵין סְטוֹלִין, אִזָּא לִיִּינְגַע אֵין אַ שׁוּאֲרַצְע, דְּעַר סְטוֹלִינְעַר אִז עַר הֲאֵט אֲמַל גְּעִדָּרְפֵט פִּרְאוֹרְעַן אִיז עַר צו גְּעִאֲנִינְעַן אֵין הֲאֵט אַ קוֹק גְּעֵטָאן אֵוִיף דְּעַם, וְסִיפֵר: דְּעַר טַאטְע פִּלְעִגֵט זִיךְ מִיט דְּעַם אֲמַל אַ שְׁפִיל טַאן" [הַמְּקַטְרַת שֶׁל הַרְה"ק מוֹלוּטִשׁוֹב הִיָּתָה [בִּיאֲוֹצֵר"] בְּסְטַאלין, כְּזוֹ אֲרוּכָה וְשַׁחוּרָה, מִרְן הַרְא"שׁ הַגְּדוֹל מַסְטַאלין כְּשֶׁהִיָּה צָרִיךְ לַפְּעוֹל יִשׁוּעָה, הִיָּה נִיגַשׁ מִבֵּית עֲלִיָּה, וְסִיפֵר: אֲבָא (מִרְן אֹרִי יִשְׂרָאֵל זִיע"א) הִיָּה לַפְּעִמִּים מִשְׁחַק עִמָּה] כְּתָבִי קוֹדֵשׁ, הוֹצֵאת כ"ק מִרְן אֲדַמּוֹרֵר שְׁלִיט"א, חֶלֶק א, עַמ' נ. - עַל כַּח בַּחפְצִים שֶׁל צְדִיקִים לַפְּעוֹל יִשׁוּעוֹת רָאָה בְּמִבּוֹא לַפְּרָקִי הַמֵּאֲמַר: "עַל הַאֲוֹצֵר שֶׁבְּחֲצֵר הַקְּדוֹשׁ בְּסְטַאלין", קוֹבֵץ בֵּאוּר"י סֵב עַמ' קֵמָה וְאֵילֶךְ.

25 בית רבי, ברדיטשוב [תרס"ב], חלק א. דף ג עמ' ב. וראה עוד בענין זה ב"לקוטי ספורים" עמ' מב אות יג.

26 בנו הרה"ק רבי יצחק מנסכ"ז העיד: "הנה על כל הנוראות והנפלאות שידענו שעשה אבא זלה"ה אותות ומופתים ושהחיה מתים בפה נסכ"ז...". זכרון טוב, עמ' 18 אות כ"ו. "ובבואו לנעסכאיז הנה כמו שלשה שנים הראה בעולם מופתים בשמים וארץ נוראים מאד, בכל הארץ יצא קום, לחיות מתים ולרפא חולים..." רשפי אש, פיעטרקוב תרס"ז, לקוטי שבחי מוהר"מ זלה"ה עמ' 6 ועיי"ש עמ' 10: "...שהמופת הראשון שלו בנעסכאיז היה...". ושם באות ב "הנה כמו שלשה שנים הראה בעולם מופתים בשמים וארץ נוראים מאד בכל הארץ יצא קום לחיות מתים ולרפא חולים ולהתיר עגונות...". ושם בעמ' 101 באות ט: "כאשר נשמע בעולם פרסום מופתי הנעסכ"ז, וכל באי עולם חדרו מעוזי נפלאותיו...". ראה גם במכתבו הק' של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א בספה"ק בית אהרן, הוצאה רביעית של כ"ק אדמו"ר שליט"א ירושלים תשל"ז במלואים, המזכיר ענין המופתים של הרה"ק מנעסכ"ז זיע"א.

27 אמרי קודש השלם, ירושלים תשכ"ט, עמ' יז אות נט.

28 שמע שלמה חלק ב, דף ג, אות ב, וראה בשער הספר: "הוא הקדוש הרעיש את העולם במופתיו הנוראיים, והי' נקרא כפי הצדיקים בעל שם טוב קטן, ותלמידו הצה"ק מלעכאוויטש אמר עליו שהוא בעל שם גדול (דער גאנצער בעל שם)" וכן הוא בכתבי ר"י שו"ב עמ' רפא אות ב.

29 שמע שלמה ד' עמ' ב, ומקורו "במכתב הרה"צ ר' יהושע דוד אשר ז"ל מזעליחוב, שי' פעם אצל הרהגה"צ רבי שניאור זלמן ז"ל מקאפוטס, והראה לו הרה"צ רש"ז, כתב מזקיננו גאון עולם הצדיק ה' מוה"ר מנחם מנדל ז"ל מליובאוויטש, והתחלת הכתב בזה"ל...".

וממופתיו..<sup>30</sup> לא מהנמנע כי כתלמידים אחרים גם מרן הרש"ק קיבל את "ענין המופתים" מרבו הרה"ק רבי מיכל זיע"א.

פרט חשוב זה שהרה"ק רבי מיכל מזלאטשוב היה רבו של מרן הרש"ק זיע"א כמעט ונשכח מכותבי תולדות החסידות הקרלינית.<sup>31</sup> הידיעות על מסכת קשריו של מרן הרש"ק עם רבו הרה"ק רבי מיכל מזלוטשוב נחוצות לנו גם כדי להבין מדוע נבחרה מערב ווהלין כדי לשמש אכסניה למרן הרש"ק. נראה כי לאחר הסתלקותו של הרה"ק רבי יחיאל מיכל מזלוטשוב, בשלהי שנת תקמ"א, היה ניכר חסרונו כל-כך גם בגלל היותו מופת הדור שהושיע רבים. קשיי החיים ונטל הפרנסה בוואלין היה כבד מאד<sup>32</sup> כחסידי רייסן שעתרו ממרן הרש"ק שיבוא לגור בקרבם כדי לכלכלם ברוח ובגשם<sup>33</sup>, כך גם ביקשו החסידים במערב ווהלין להביא אליהם צדיק נשגב ומופת הדור שימלא את החלל שנוצר, שבנוסף לדרכי העבודה ישפיע עליהם ברכת טוב ופרנסה שיכול היה להשפיעה בנקל, שפי שמרן אדמוה"ז זיע"א היה אומר עליו: שעסק בתיקון הפרנסה בעת עריכת הזייגער [השעון]<sup>34</sup> טבעי היה, שינצלו את ההזדמנות שניקרה להם בתקופה שמרן הרש"ק, תלמידו הגדול של רבם רבי מיכל, נרדף על צווארו ונאלץ לעזוב את ליטא, שיבקשוהו, חזור ושוב<sup>35</sup>, עד אשר יעתר לבקשתם ליטול את אדרת ההנהגה, שכרבם גם הוא מפורסם כמופת הדור והדרו אשר רבים נושעים בזכותו.

על ההשתקעות בלודמיר, על השפעתו הק' בחבל ווהלין וגליציה ורשימתו הק' שנשאר בין חצרות חסידים באזור, ועל פריחת החסידות הקרלינאית בווהלין ברורות הבאים - בפרק הבא בעזרי"י.



30 אור התורה, בראשית, ח"ב, חנוכה, שלד עמ' ב.

31 כותבי תולדות הרה"ק רבי מיכל מזלוטשוב כן התייחסו לעובדה זו, וברשימת התלמידים של הרה"ק רבי מכיל בספר "מים רבים", עמ' 136 מופיע שמו הקדוש של מרן הרש"ק בציון המקור ס' דברי שלום הנ"ל.

32 "בחורף תקמ"ו היה דחקת פרנסה וכמה הרפתקאות בעולם, ואמר, שמחמת דחקת גדול, נחפורר למעלה מדת רחמנות גדול.. הרה"ק רבי פנחס מקארין זיע"א [מרכז ווהלין] מדרש פנחס, קנטרס א', עמ' כט, אשדוד תשס"א,

33 ראה על כך בהרחבה בקובץ באו"י מד עמ' קלג ואילך.

34 ספה"ק בית אהרן [קנט] ע"ב

35 כפי שסיפר הרה"ק מרוזין זיע"א: "..הרבה פעמים בקשו אנשי לאדמיר, כי היו מאנשי שלומיו, שיבוא לדור לשם ולא רצה.. מגדיל ישועות, עמ' סו.

# מפתח הענינים

## שנה כב

### גנוזות

פירוש תפילת עלינו לשבח  
 ביאור פיוט ויהי בחצי הלילה  
 בענין המקנה דבר שאינו ברשותו  
 בענין הנ"ל  
 בענין אונאה במרגליות והמסתעף  
 בענין הנ"ל  
 חידושי מסכת פסחים  
 דרוש לחג השבועות  
 בענין ערות מיוחדת  
 הערות על ירושלמי נזיקין  
 דרשה לשכת שובה  
 הערות על פירושי התוספות על התורה  
 (ב) שמות  
 (ג) ויקרא - דברים  
 קיצור הלכות מליחה  
 ביאור פסוק כי לא אעלה בקרבך  
 הערות על ספר חוות דעת יו"ד  
 הערות על שמלה חדשה  
 ותבואות שור ובכור שור  
 בענין המפריש חלה בטומאה בפסח  
 הערות על טור אבן העזר

### שפתי ישנים

בענין מסירת מודעה לביטול שטר

### חידושי תורה

בדין קיום שטרות בדעת הרמב"ם  
 בענין אכילת תרומה  
 בענין נשבע לבטל את המצוה  
 בענין המפריש חלתו קמח  
 בדין חינוך קטן  
 בענין הצום ועבודת כה"ג

### גליון עמוד

קכח ה רבינו האי גאון זלה"ה  
 קל ה אחד מבעלי התוספות נ"ע  
 קכח יג רבי יצחק הלוי זלה"ה  
 קכח יט רבי אליהו אלפאנארי זלה"ה  
 קלב ה רבי יצחק הלוי זלה"ה  
 קלב טו רבי אליעזר בן שגני זלה"ה  
 קל יג רבי חיים מדומברובה זצ"ל  
 קלא ה רבי משה סופר זצ"ל  
 קלא ז רבי אברהם מנחם מנדל שטיינברג זצ"ל  
 קלב יז רבי שמואל פרוינד זצ"ל  
 קכז ה רבי מיכל שייאר זצ"ל  
 קכז יט רבי חנוך אנגיל זלה"ה  
 קכח מא הנ"ל  
 קכג כג רבי אברהם קליינפלאטץ זצ"ל  
 קכט ה רבי מרדכי גלאנטי זלה"ה  
 קכט ט רבי מאיר אורבך זצ"ל  
 קלא יב הנ"ל  
 קל טו רבי מאיר איזנשטאט זצ"ל  
 קכט יט רבי משה נחום ירושלמסקי זצ"ל  
 קלב כא רבי נחום טוב זצ"ל  
 קכח מז הגאון רבי צבי מרקוביץ זצ"ל  
 קל יט הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג  
 קכט כא הרב אליעזר יחיאל קונשטט  
 קכט כו הרב שלום הירשפרונג  
 קכז לא הרב יעקב וואלפין  
 קכז לה הרב שמואל חיים דומב

גלין עמוד

קכח קכא	הרב הדר יהודה מרגולין	בקושיית הצל"ח בגודל הביצה
קכח קלב	הרב מאיר גלויברמן	בענין בדחי רבנן והדר גרסי
קל קכא	הרב אליהו נחום זלצמן	ארבעה בנים שבהגדה
קל קכט	הרב ישראל דנדרוביץ	מדוע סירבו ישראל לקבל כסף ביצי"מ
קל קלה	הרב זעליג לייב קליין	חכם מה הוא אומר
קלא קה	הרב אליהו אברהם פרידמן	חידושים בטעמי המקרא
קכט צז	הרב אברהם חיים לוי	אות צד"י הפוכה שע"פ האריז"ל
קכט קב	הרב מאיר בן שושן	בישוב קושיית הב"י ליום א' דחנוכה
קכט קט	הרב אליהו בלר	כמה כזיתים יש בביצה

**מנהגי ישראל**

קכח קכא	יצחק יהושע שור	מנהגי רבחה"ק מסטאלין קארלין זיע"א לחדש אלול ורח האיתנים (ב)
---------	----------------	--

**הערות****קכז קיט**

בענין חציצה בפי השופר ע"י הטלית - הרב יוסף קדיש ברנדסדורפר, מח"ס "אורה ושמחה", ירושת"ו / אין התגלח יוסף בראש השנה ובענין שם רשעים ירקב - הרב יהודה קוק, מח"ס "נופת צופים", ב"ב / עוד בענין זהו דג התכלת - הרב דוד שפירא וד"ר שאול קפלן / מצוות סוכה לעתיד לבא - הרב ישראל דנדרוביץ, ערד / בענין הוספת על הגפן בכרכה מעין שלש בקידוש של שבת - הרב אברהם דהן, ב"ב / הערות על תולדות מורינו הרב יעקב ענתבי זלה"ה - הרב אברהם עדס (ענתבי) / בענין נקיון ידים לתפילה - הרב יעקב לוריא, ב"ב / מקור דין מצות רחיצת ידים ורגלים בעב שבת - הרב פישל שמעיה, ביתר עילית / בענין קבלת נזירות בבית הקברות - הרב אברהם עמנואל רחמני, ב"ב / בענין השפעת הקרבנות ועוד - הרב משה יגר, אלעד / הערות שונות - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס "גם אני אודך" ב"ב / בענין טלטול ס"ת לכבוד ציבור - הרב חיים ברכיה ליברמן / בענין אין הולכין בממון אחר הרוב - משה מרדכי חדש, ירושת"ו / הערות במסכת שבת - יוחנן ברנר, משה אהרן אייזין, ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו / בענין פפוס בן יהודה - יצחק מנדלכוים, ב"ב.

**קכח קמה**

הערות שונות - הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן, מח"ס "מכתם למשה" ירושת"ו / בגדר נר חנוכה ופרסום הנס - הרב שניאור זלמן דיטון, מח"ס "זכרון צבי" ירושת"ו / בענין מים שנתבשלו בשבת בתערובת - הרב שמעון אלטמן, ב"ב / הלוח וקראת באוני ירושלים - הרב בצלאל דבליצקי, ב"ב / הערות שונות - הרב יואב רוזנטל, ירושת"ו / בענין שיטת הרב בעל התניא בשקיעה וצאת הכוכבים והמסתעף - הרב שלמה שטערנליכט, ניו יארק / בענין תחילת התפילה קודם סוף זמן תפילה וסיומה לאחר הזמן - הרב מאיר סנדר, ירושת"ו / הפטורים מראיה אי פטורים מקרבן פסח - יצחק אייזיק לוי, ישיבת קטנה קרלין סטאלין, ירושת"ו.

**קכט קיג**

בענין כיסה פי השופר בטלית - הרה"ג ר' אליעזר יחיאל קונשט, ר"מ בישיבת "קול תורה, ירושת"ו / בענין פעמים קורא אדם קריאת שמע וכו' - הרב דוב אהרן בריזמן, פילדלפיה / הערות בענין בדיקת הסכין - הרב אברהם חיים הרש, מח"ס "ביכורי אברהם", ב"ב / בענין יחיד המתפלל מנחה בבית הכנסת

כשהציבור מתפללין ערבית - הרב חנניה פרץ, ביתר / הערות שונות - הרב אברהם דהן, ב"ב / הערות שונות על גליון קכ"ו - הרב משה כהן, ברוקלין נ.י. / בענין חינוך לקטן - הרב מנחם מנדל רוטנברג, ירושת"ו / בענין כתובה של זו מנה ושל זו מאתיים ושל זו שלש מאות - הרב נתן פערלמאן, גבעת זאב / הערות והארות לגליון קכ"ז - הרב גמליאל רבינוביץ, מח"ס "גם אני אודך" ב"ב / הערות שונות - הרב ישראל יצחק הייבלום, ירושת"ו / בענין התנאי ככוונת השמות - הרב מאיר סנדר, ירושת"ו / תמיהה עצומה בענין איסור הנאה בגיד הנשה - הרב אברהם אלימלך ברי"ג בריזל, מודיעין עילית / בענין הצום ועבודת כהן גדול ביוה"כ - הרב חיים מאיר שטינברג, ב"ב / עוד בענין כוונים וארבע רוחות השמים / הרב יואב רוזנטל, רמות, ירושת"ו / בענין שהיית צלי בשבת ובענין ככוש בציר - הרב מאיר יחזקאל בוקשפן, מודיעין עילית / בענין חלזון התכלת ובענין זמן המגילה בב"ב וגוש דן - הרב משה וויינטרוב, ב"ב / הערות שונות - יעקב ברגמן, ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו / בענין ברכת בלעם - אליהו צבי קרוזר, ב"ב / הערה בשו"ע הרב בענין בורר בנפה - משה טוביה גוטליב, ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו / בענין עשרה זודים להחוטף מצוה - אברהם אלימלך בוקשפן, ישי"ק בית אשר, רמות ירושת"ו.

**קל קמא**

בענין קנין שיש בו איסור והיתר אם דעתו על ההיתר - הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג, ירושת"ו / בענין נטילת ידים שחרית משום רוח רעה וכיאור בגמ' ברכות דף ז' - הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן, מח"ס "מכתם למשה", ירושת"ו / הערות שונות - הרב יעקב קאפיל רייניץ, מהדיר בעל הטורים על התורה, ירושת"ו / הוספות למנהגי פסח בסטולין-קארלין - הרב אברהם אביש שור, ירושת"ו / בענין התחלת התפילה בזמנה וסיומה לאחר זמנה - הרב רפאל דוד פולק, ב"ב / למה לא מתו דתן ואבירם במכת חושך - הרב אליהו נחום זלצמן, ירושת"ו / הערות שונות - הרב בן ציון הכהן, ירושת"ו / בענין הישן בסוכה יחידי - הרב י. הלוי, ב"ב.

**קלא קיט**

הערות וכיאורים בפרשיות התורה - הרה"ג ר' יעקב חיים סופר, ראש ישיבת כף החיים, ירושת"ו / הערות שונות - הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן, מח"ס "מכתם ליעקב" ירושת"ו / בענין אורך ורוחב ארץ ישראל - הרב יואב רוזנטל, ירושת"ו / בענין פיוט ויהי בחצי הלילה - הרב נתן פערלמן, גבעת זאב / בענין שהיית צלי בשבת - הרב נחום אברהם גולומב / שתי תמיהות בטעם שאין גומרים ההלל כל ימי הפסח - הרב חנניה גבאי, ב"ב / בענין יחוד עדי קידושין - ישראל אשר קלפהולץ, ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו / הערות בדברי האור החיים הק', - יהודה ליב ברי"א גלויברמן, ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו.

**קלב קלא**

הערות וכיאורים בפרשיות התורה (ב) - הרה"ג ר' יעקב חיים סופר, ראש ישיבת כף החיים, ירושת"ו / בענין ברכת שהחיינו בימי העומר - הרה"ג ר' שריה דבליצקי, מח"ס "זה השלחן" בני ברק / בענין נר הברלה - הרב אפרים פישל שטיין, מח"ס גילי אפרים" ועוד, ב"ב / בענין חיוב נשים בבנין בית המקדש - הרב יהודה שביב, ר"מ בישיבת הר עציון / בכיאור מדרש פליאה עה"פ אמרי נא אחותי את - הרב י. היילפרין, ירושת"ו / בענין בדיקת הסכין - הרב שלמה זלמן טרבילו, ביתר עילית / הערות במסכת חגיגה ויבמות - הרב יהודה קוק, בני ברק / בענין קידוש במקום סעודה באורו - הרב אברהם דורי, ירושת"ו / הערות שונות - הרב יעקב קאפיל רייניץ, מהדיר בעה"ט עה"ת, ירושת"ו / ביאורים בדיני חזרה בשבת - הרב נחום אברהם גולומב, ביתר עילית / קשירת נעל שמאל תחילה - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס "גם אני אודך", בני ברק / בענין תיבת יהי - הרב י. מינסקי / הערות שונות - דוד זעליג זלצמן, ישי"ק זכרון אלימלך קארלין סטאלין, ירושת"ו.

## תיקוני סופרים

גליון עמוד

קכח קעא

הערות והגהות בספר נתיבות המשפט - הרב שלמה זלמן טרבילו, ביתר  
עוד על ר"ע מן האדומים וספרו "מאור עיניים" - הרב ראובן הלמן, ירושת"ו.

קכט קמד

על מילת ויהי - הרב י. מינסקי, ביתר עילית.

קלא קמז

הערות שונות - הרב אלעזר שמואל בריעגער, ניו יורק  
על ספר "מטפחת ספרים" של היעב"ץ - הרב אליהו לוין והרב משה אייזיק בלוי, ירושת"ו  
בדברי רבינו ירוחם בענין ברכת שהחיינו בימי ספירות העומר - הרב יאיר חזן, ירושת"ו.

## כתבים

קלא קנא

מפקד העיר קארלין בשנת תקכ"ב (1762) הרב אברהם אביש שור

קלב קסה

השפעתו הגדול של מרן רבי שלמה  
מקארלין זי"ע הי"ד בוהלין וגאליציה הנ"ל