

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

שנה ג'
גליין ד (טז)
ניסן אייר תשמ"ח

קובץ בית אהרן וישראל

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

קובץ בית אהרן וישראל

המערכת והמו"ל:

מכון בית אהרן וישראל

שע"י מוסדות קארלין סטאלין

"בית אהרן וישראל"

בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

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

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" – ירושלים

ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" – ניו יורק

ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" – ירושלים

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" – בני ברק

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" – ניו יורק

כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" – ירושלים

כולל אברכים "סטאלין קארלין" – ניו יורק

כולל אברכים "בית אהרן וישראל" – ירושלים

כולל אברכים "מתיבתא דרבי יוחנן" – טבריה

כולל אברכים "סטאלין קארלין" – בני ברק

כולל אברכים ללימוד או"ח "סטאלין קארלין" – ירושלים

כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" – ירושלים

כולל אברכים ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" – ירושלים

©

כל הזכויות שמורות

הודפס בדפוס המכון

התוכן

ג ג ג ג ג

רבי יעקב הכהן פאפערש זצ"ל בעל "שב יעקב"	בשיעור כאיסר בחסרון בגדרה ובשיעור רוחב סלע שליש טפה
רבי זלמן הסיד זצ"ל מפרנקפורט זמין	בענין קבלת התורה
רבי דוד מאיר פריש זצ"ל אב"ד בברזאן	בענין היתר עגונה מזיקת יבום
רבי רפאל אשכנזי זצ"ל	מזכרת גיטין לרבני איזמיר (ו) פ"א—פ"ג
שפת אמת	
רבי ברוך מנדלבוים זצ"ל אב"ד מיזאן	רמזי השיעורים בכתובה ספר תורה המשך שובתו להתקיים ח"מ מקאונץ זצ"ל
הרה"צ ר' חיים יצחק צייזיק הלוי ציונין זצ"ל	ביאור דברי האוה"ח בענין מיתת נדב ואביהו
דברי ישיב	
הגאון הרב צבי הרקנבוין שליט"א ראש ישיבת קארלין סמאלין ירושת"ו	בענין אי אפשר לצמצם ופסור צרות ערוה בזיקה
הרה"צ ר' יעקב אשר פלדמן שליט"א ראש כולל ללימוד יחד קארלין סמאלין ירושת"ו	בענין אפשר לסהטו בשאר איסורים
הרב דוב בעריש ראזענבערג ציריך — שווייץ	פסח מדבר על פי הדיבור
חיים רייכמן ע"ה ק"ק ירושלים תובב"א	בענין אנוסים היינו
זאב קוקוס כולל אמריים סמאלין קארלין — בניברק	בענין פסול סוכה שתחת האילן
שמואל דוב בלוי כולל אמריים סמאלין קארלין — ניריארק	גדרי החיית עשה לל"ת באונס וביבום
מרדכי צבי שמעיה ישיבת קארלין סמאלין ירושת"ו	בגדר הפסור בצרת ערוה

בירורי הלכה

בענין קריאת זכר עמלק בצירי או בסגול

הרב יוסף צבי שמעיה
עיה"ק ירושלים תובכ"א

בירור הלכה בדיני הבדלה

הרב יצחק בלנק
עיה"ק ירושלים תובכ"א

הערות וביאורים בשולחן ערוך

אזרה חיים:

הלכות ברכת המזון סי' קפ"ב — קפ"ג

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

יורה דעה:

הלכות טריפות סי' ל"ב — ל"ג

כולל ללימוד שו"ע יו"ד קארלין-סטאלין
ירושת"ו

אבן העזר:

הלכות כתובות סי' ע' — ע"ג
חושן משפט

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

הלכות דינים סי' ט"ז — י"ח

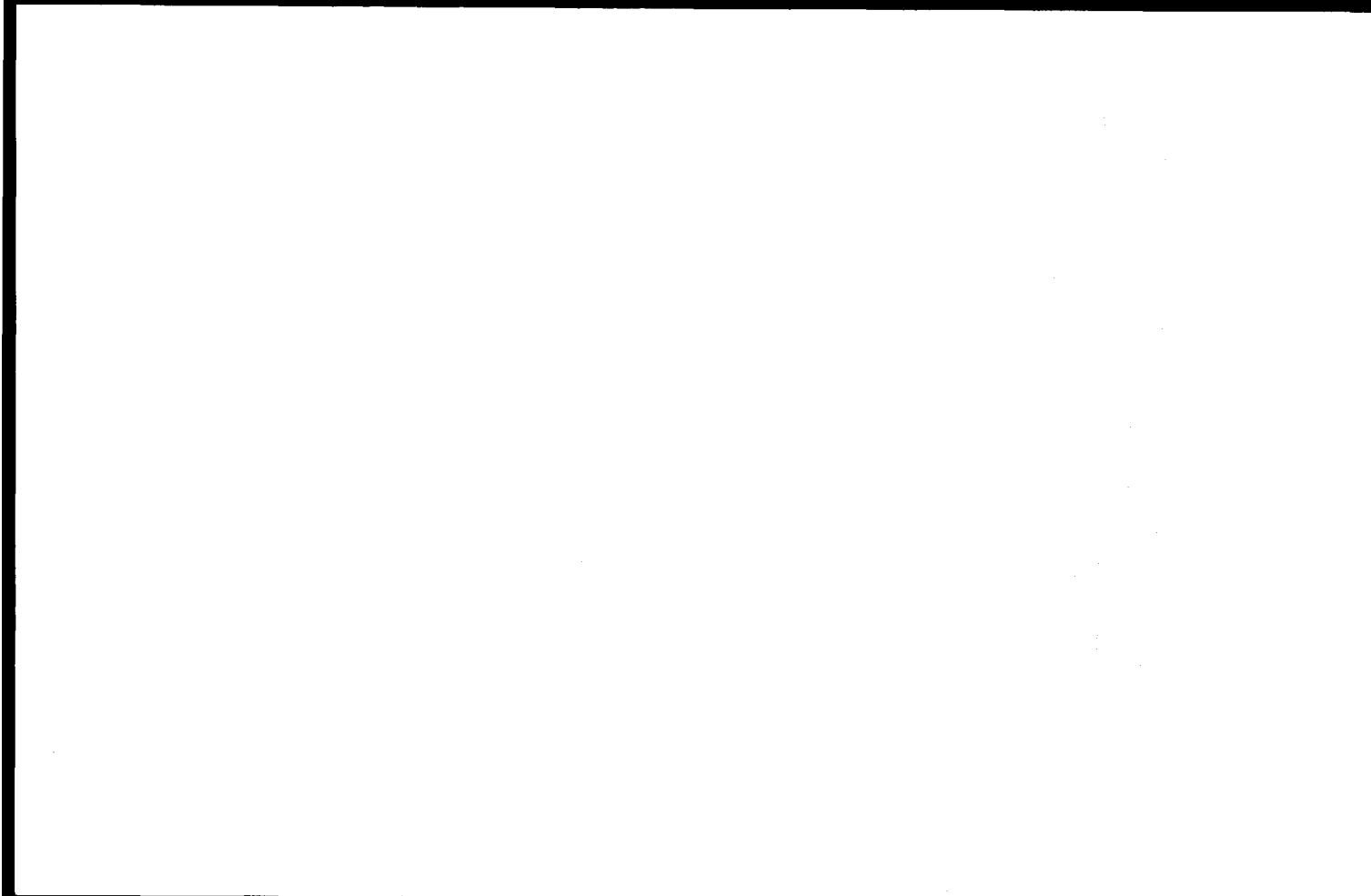
בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

כתבי קודש

על כתיבת ספרי תורה ע"י מרן
אדמו"ר הזקן רבי אהרן מקארלין זיע"א
ה. צורת האותיות בכתיבת ספרים של האדמו"ר

שמואל זאב רזנטל
ספר סת"ם ירושת"ו

גנוזות



רבי יעקב הכהן פאפערש זצ"ל

נולד בפראג לאביו רבי בנימין הכהן פאפערש ושימש כדיין ברבנות עירו. בשנת תנ"ז נחקל לרב בקובלנץ. בשנת הע"ח נבחר לכהן פאר כאב"ד ור"מ לקהלת פרנקפורט. נשא ונתן בהלכה עם גאוני זמנו, להם מלחמת ה' נגד צבי שבור, והגין על קהלתו מעלילת הגויים.

בישיבתו הגדולה הרביץ תורה לחלמידיו שעליהם נמנו גדולי תורה ומהם: רבי יעקב יהודה פפערשי, דיין באה"ו. רבי יוסף שטיינהרט, אב"ד פיודא, מחבר ס' זכרון יוסף. רבי יוסף ואסטרלינגן, דיין במדינת אונסבך. רבי יעקב ברלין, מחבר ס' באר יעקב. חתנו רבי נפתלי צבי קצנלבוגן, רב במרגנטהיים. רבי נפתלי הירש פרנקל. רבי טעבלי שייאר. רבי מרדכי מדיסלודורף. רבי דוד דיספק ועוד. בנו רבי וואלף שימש בפרנקפורט שנים רבות כדיין, ולימים היה לרבה של פרידברג.

נלב"ע ביום כ"ב שבט ת"ק, ומנו"כ בפרנקפורט, וחשובותיו על ד' טורים, "שב יעקב" נדפסו לאחר שנתיים ימים בפפד"מ הק"ב.

חשובה זו הנדפסת עתה לראשונה נמצאת בתוך כרך כתי' תשובות וחיידושים של אחד מגדולי אשכנז רבי יהודה מילר זצ"ל, שבאוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א.

ידידות רבה היתה בין הגאון ה"שב יעקב" להגאון רבי יהודה מילר, שעמדו בקשר מכתבים ושבחלקם הועתקו ע"י אחד מתלמידי רבי יהודה מילר בתוך כרך כתי' הג"ל.

בגוף החשובה חוקנו טעויות כתיב, הערות ומ"מ נערכו ע"י הרב יהושע שמעון בריזל.

בשיעור כאיסר בהסרון בגרירת

ובשיעור רוחב סלע שלישי טפח

בעודה"י

וזאת ליהודה. שבת ותורה. תוך קהל ועדה. למאן דלביש מדה. זריו בתורה ובעבודה. הוא יורה הדרה והורה. ה"ה אה"י ידידי האלוף בתורה. מופלא ביראה, יושב אוהלים של תורה, ידיו יתיר ויורה. באספקלרי' המאירה פ"ה ע"י כ"ש מוהר"ר יודא נר"ו יבקע כשחר אורו.

אותיות מהכימות, זו לזו מתאימות, דברי חכמים כדרבנות, בדעת ובתכונות. מתוקים מדבש ונופת צופים, אמרו אמרות טהורות. אל עבר פני מאירות. ומטרדת הזמן צרכי שמים ושאר צרכי ציבור דיני ממונו ואסור"י אשר עלי היו כלנה בעת ובעונה הזאת יכרום שרעפי בקרבי לא אוכל להעלות על לבי דבר ואפי" חצי דבר ובתוך כך נאבד ממני כ"י והיו ממש כאנרתא דלא מתקריא עד אחר חיפוש מנר"ו ומצאתי דאתי לידי משמעות הכתב הלז ומאז ועד עתה עדיין אפס הפנאי לעיין בסוגי' זו כל צרכה שהיא עמוק מי ימצאנו. אך אעפ"כ אין להשיב פני ריקם וקריתי ישינתי כ"י דרך העברה ואשיב על ראשון.

וז"ה מה שמכ"ח רוצה לתרץ על קושיא זו ע"פ מה שמתרץ המ"ז והנהו
 הלפ"ש המ"ז יש חילוק בין נקב שיש בו חסרון שהוא מרובע או עגול ובין נקב
 שהוא באורך הנקב שהוא באורך היו רבות' מפ"ב ובשביל זה כתב דלפ"ז לא מקשי
 תוס' בחולין דף מ"ה ד"ה נ"טלה דלאשמועינן ניקבה וכ"ש נ"טלה באורך' דלדעת
 המ"ז הנ"ל נ"טלה באורך רבות' מפ"ב וגם שאר דוחקי' דצריך להכניס בשביל זה ה'.

ולפי דעתו לא עלה כלל על דעת שום אדם לחלק בזה, רק המ"ז מחלק בין ניקבה
 שאין בו חסרון שלא חסר כלל באורך רק ברוחב טריפה ממעט פסיקת הגרגרת
 ובין הנקב' שיש בהן חסרון דלא לשער כל החסרון ברוב משום דתוך שיעור

- דברי רבינו הגאון בעל "שב יעקב" ז"ל באים לישא וליתן בדברי הגאון מוהר"ר יהודא מילר ז"ל
 אשר שלח לרבינו ז"ל בנדון שיעור חסרון בגרגרת שבס"י ל"ד.
 אמנם אנו לא זכינו לראות דברי הגאון מוהר"ר יהודא מילר ז"ל מה שכתב בזה, אך מתוך דברי
 רבינו יכולים אנו ללמוד סתום מן המפורש ולשער במקצת מה שכתב הגאון שם במכתבו.
 כפי הנראה מתשובה זו עיקרי דברי הגאון בניו לתרץ מה שקשה על הרמב"ם בפ"י המשניות
 חולין פ"ג מ"ב שכתב וז"ל אם ניקבה הגרגרת נקבים מפולשים וכו' ואם יש באותם הנקבים חסרון
 או אם חסר ממנה רצועות ארוכות אם עולה כלל השבירה מה שחסר מגופה יותר מכאיסר טריפה,
 ואם הוא כאיסר מצומצם או פחות כשרה וכו' עכ"ל, דמבואר מדבריו דאיסר מצומצם כשרה וזהו
 נגד מה שמבואר בש"ס דף ג"ד ע"ב דכאיסר יתר מכאיסר דהיינו דאיסר מצומצם טריפה, ועי'
 שו"ת חוט השני סי' פ"ג שג"כ עמד ע"ז והביאו רבינו להלן, וכן ה' המלאכת שלמה ובהגהות
 הגאון ר' דוד טעבלי שם.
 והגאון ז"ל רצה לתרץ כנראה קושיא זו ע"פ מה שמתרץ המ"ז בס"י ל"ד ס"ק ד' דברי המחבר
 שם כאשר יבואר.
- בס"י ל"ד סעיף ב' כתב המחבר דיש מי שאומר שאין אנו בקיאינן בשיעור כאיסר הלכך משערים
 אותו ברוב רוחב חלל הקנה, והק' ע"ז הרמ"א דלפי מה שיתבאר בסמוך דשיעור איסר הוא פחות
 מרוב אם כן מי שאינו בקי יבא להקל וכו'.
 וביתרו האחרונים קושיית הרמ"א דהוא מסעיף ג' שכתב המחבר שם דנקבים שאין בהם
 חסרון שיעורו ברוב חללה הוי מבואר דשיעורו רוב הוא יותר מכאיסר דהרי אין בהם חסרון
 קל יותר מיש בהם חסרון דשיעורו בכאיסר (ועי' מטה יהונתן שכתב שהרמ"א לא נתכוון
 לזה רק נתכוון לס"ד ע"ש ועי' ד"מ שמבואר בהדיא דכוונתו לס"ג כהמ"ז והש"ך ע"ש ועי'
 בפמ"ג שם במ"ז ושפ"ד).
 ותירץ המ"ז שם ס"ק ג' דכיון דאנו רואים בסדק שיש חילוק בין אורך לרוחב, דבאורך
 אין סדק מויק וברוחב מויק ברוב היקף הקנה הוי דעיקר טרפות הגרגרת הוא ברוחב ולא
 באורך, רק בנקב שיש בו חסרון דיש בו חלק מן הרוחב ומן האורך רמזו האורך יש
 להכשירו ומצד הרוחב אם נוצף כל החסרון יהא בו רוב רוחב וטריפה ע"ז נתנו חכמים שיעור
 בכאיסר ע"ש דבריו.
- דהיינו שהגאון ז"ל הבין בדברי המ"ז דנקב שיש בו חסרון כשהוא מרובע או עגול או שיך לומר
 דיכולים לחשוב לאורך ולהכשירו ויכולים לחשוב לרוחב ולהטריפו והוה כחצי נחסר ברוחב ונחצי
 באורך וע"ז שיעורו חכמים בכאיסר, אבל בנקב שיש בו חסרון שהוא באורך כרצועה דיותר נוטה
 החסרון לאורך לא מתמרין כולי האי ובזה הוי רבותא דטפי לאסור בכאיסר.
 ובזה תירץ דברי הרמב"ם בפ"י המשניות דהא דאמרין בגמ' כאיסר כיתר מאיסר זהו דוקא
 בנקב מרובע או עגול אבל בנקב שהוא באורך דאמרין בגמ' נ"טלה הימנה רצועה מצטרפת
 לכאיסר בזה לא מתמרין לומר כאיסר כיתר מאיסר ובזה אמרין כאיסר כפחות מאיסר והרמב"ם
 קאי ע"ז דכתב או אם חסר ממנה רצועות ארוכות וכו' כאיסר מצומצם.
- דהיינו דלפי סביר הנ"ל לא קשה קושיית התוס' שם שכתב על הא דאמר ר' יהושע בן לוי בגמ'
 נ"טלה ממנה רצועה מצטרפת לכאיסר "וחימה לישמועינן ניקבה וכ"ש רצועה".
- ולפי מה שלמד הגאון ז"ל בשיטת המ"ז דניטלה באורך הוי רבותא טפי להטריף בכאיסר א"כ לא
 קשה מידי דלהכי נקט נ"טלה ממנו רצועה דהיינו נקב באורך שזה רבותא טפי.
- כנראה שהגאון מהר"מ ז"ל הרבה בדוחקים משום שיטתו זו, וזה כוונת רבינו כאן שכתב דבשביל
 זה ה"י צריך להיכנס בעור דוחקי'.

הסרון כזה נכלל בה מה שנחסר באורך, אבל בנקביו שיש ביה אין חלוק כלל, המשי אס החסרון הוא מרובעת או אפשר דמה שניטל ברחבו הוא החצי וכו' משא"כ אם ניטל לאורך, זה אינו הלא אף הניטל רצועה באורך יוכל לחלקו באותה רצועה להתייכות מרובעות וככל התייכה בפני עצמה היו כהתייכה מרובעת והיו חצי מה שנחסר ברוחב וחצי באורך וק"ל⁸ ואין להאריך בה, וא"כ גם לתיו הנ"ל על פי הרמב"ם נפרך ממילא⁹.

ובדבר הקושיא שמקשה על הש"ך ועל מהר"ם מלובלין¹⁰ מסיני הש"ם דף מה"ו דלפירושים לא פריך המקשה כלובלי¹¹, הקושיא זו כבר היו שום פעם עמדו¹² ונתה באתי לתרין בדרך פשוט, ודע מה שכתבו הח"ס שם בדיה אשתמטתיה, ס"ד דר' ירמיה שבנקביו שיש בהן הסרון איירי דוקא מדנקט כנפה משמע שיש בה הסרון בנקביו הנפה כו' ולשון אשתמטתיה קשה¹³.

ונ"ל הקושיא אחת מפרך בירך חברתה¹⁴ המקשה למד מדנקט כנפה איירי בנקבים שיש ב"ה כשביל זה מוכח ל"י דלאו מטעם מחמת פסיקת הגרנרת מטרפין ברובה דא"כ גם בנקביו שאין ב"ה ח"י כפסוקה, דפסוקת הגרנרת בלא הסרון טריפה דא"כ ק"ל ל"ל לאשמועינן דיש ביה מדנקט כנפה ה"ל לאשמועינן רבות' יתירה

7. הכוונה בחיבות אלו נראה שהעיקר חיבות אלו ממכתבו של הגאון ז"ל שכתב הטעם שבמובע יותר נראה להטריף מרצועה באורך משום דבמובע י"ל דמה שניטל ברחבו הוא חצי הסרון משא"כ באורך וע"ז משיג רבינו דו"א.

8. כונת רבינו פשוט דמאי איכפת לן כמה שהחסרון הוא באורך ואינו מרובע הרי יכולים לחשוב כל התייכה של הרצועה לפי רוחב החסרון לכמה נקבים מרובעים ומשום שמחבורים הם אינו חשיב למעלותא.

9. דהיינו שהגאון ז"ל ח"י בסברא זו הקושיא על הרמב"ם כמבואר לעיל בהערה 3 ולפי מה שכתב רבינו כאן נפרך ממילא חירוצו.

10. דעת הש"ך בס"ק ד' לתרין קושיית הרמ"א דבאמת שיעור איסור גדול משיעור רוב, רק דביש בו חסרון מטרפין בכאיסור היינו אפי' כשהחסרון הוא באורך דהיינו שברוחב אין רוב אבל באין חסרון לא מטרפין עד שתהא רוב רחבו ע"ש, וע"ז מ"ז ג' שכתב דכן הוא ג"כ חירוצו של הט"ז ושכן תירץ הפר"ח וכולם לדבר אחד נתכוונו, ע"ש וכן מבואר במהר"ם לובלין על הגמ' שם.

11. בגמ' שם אמר רב יהודה אמר רב ניקבה כנפה מצטרפים לרובא מחיב רב ירמיה ובגלגולה שיש בה נקב וכו' אלמא כיון דשיעורה מלא מקדה למלא מקדה מצטרפין ה"נ כיון דשיעורה כאיסור לכאיסור מצטרפין אישתמטתיה הא דאמר רב חלבו וכו' אמר רב נקבים שיש בהן חסרון מצטרפין לכאיסור ושאיין בהן חסרון מצטרפין לרובא.

12. היינו דלפי דעת הש"ך ומהר"ם לובלין דשיעור איסור הוי יותר מרוב אי"כ מה היה ההו"א בגמ' דנקבים מצטרפין לרובא דהיינו שיעור הקטן, איך יכול להיות דנקבים קטנים יתא חמיר מנקב גדול דנקב גדול שיעורו בכאיסור שהוא יותר גדול מרוב.

13. ע"ז שפ"ד ד' מה שכתב להסביר הגמ' לפי שיטת הש"ך.

14. ע"כ הוא לשון התוס' שם, והיינו שהתוס' הסבירו את ההו"א של ר' ירמיה דרב איירי בנקבים שיש בהם חסרון מדקאמר נקביו הנפה דמשמע דיש בהם חסרון ואפ"ה סבר רב דשיעורו ברובא, ע"ז הקשה רב ירמיה מחסרון בגלגולת, אך לפ"ז קשה מה שסיים הגמ' אישתמטתיה דהיינו שאשתמטתיה לרב ירמיה המימרא של רב חלבו וכו' אמר רב נקבים שיש בהם חסרון מצטרפין לכאיסור ושאיין בהם חסרון מצטרפין לרובא, ולפי מה שכתבו התוס' לא שייך לומר אישתמטתיה דהוי דייק רב ירמיה ממה שאמר רב נקביו הנפה דאיירי ביש בהם חסרון ע"כ כהנה"ש עליו מחסרון בגלגולת וכשמחציון דכנפה שנקט הוא לאו משום חסרון כמו שהסבירו התוס', מה שייך לומר עליו אישתמטתיה.

15. דהיינו שרבינו רוצה לתרץ הלשון של אישתמטתיה וגם הקושיא שהקשו על הש"ך ומהר"ם לובלין חדא בחברתה.

האפי" באין ב"ה מטרפין ברובה, איז מוכח לי' דלאא מטעם מחמת פסיקת הגררות. דנקב' לא הוי כפסקה מביש רק מטעם כחסרה, וא"כ פ"ש דאי רק טריפה מטעם חסרון ה"ל לשער כאיסר כמו דמשערנין גבי נחמרה הגולגולת¹⁶.

וע"ז מסיק הש"ס מסברתי שלמד דהא דנקט כנפה למעט נקב' שאין בהם חסרון שאין מצטרפין לטרופ ברובה אשתמיט הא דאמר ר"ח כו' בהדי' נקב' שאין בהם חסרון מצטרפין לרובה¹⁷ אי"כ ע"כ הא דנקט כנפה לא בא למעט דאין בהן חסרון רק לומר דמלאה נקבים כנפה או זה אצל זה כפי' התוס'¹⁸ או כפי' רש"י¹⁹.

ואל תשיבני דאעפ"כ אין דיוקא של המקשה הנ"ל עולה יפה משום ד"ל דלכך נקט כנפה דאירי שיש בנקב' חסרון לאשמועינן דבחסרון גם השלם מצטרפין משאי"כ באין בהן חסרון אבל כאמת טעמא דרב דמטרופ ברובה ביש בהן חסרון משום פסיקת הגררות, זה אינו כיון דלפ"ז לא אתי רב לאשמועינן במאי דנקט כנפה רק דמצטרפין השלם והלא עדיין לא אשמועינן זה מלשונו כיון דרב הלכו בנקב' שאין בהם חסרון נמי נקט ממש לשון זה "מצטרפין לרובה" ושם ודאי אין השלם מצטרף.

ומה שרצונו לתרץ על הקושי' בש"ע²⁰ דהמחבר בסעי' ב' אירי בנקבים שיש בהן חסרון דמשערין כאיסר בלא השלם ועכשיו שאין אנו בקיאים מצטרפין לרובה עם השלם וזהו החומרא ע"כ²¹, הלא נראה לעינים דאין זה כונת המחבר דכתב יש מי שאומר שאין אנו בקיאים אמה שכתב מלפניו בנקב שיש בהן חסרון כאיסר, במקום א', או נימלה לרצועה לארכה, בחתיכה א', ולא שייך בהן צירוף השלם כלל, ואעפ"כ כתב ע"ז ועכשיו שאין אנו בקיאים מצטרפין לרובה.

ועל עיקר הקושיא מה שפי' הרמב"ם כפי' המשנה והברטנורא²² ז"ל נקבה הגררת אם יש באותן נקבים חסרון אי שחסרו ממנו רצועות ארוכות רואין אם כשיצטרף כל מה שהסר יעלה יותר משיעור איסר טריפה ואם כאיסר או פחות כשירה ע"כ וזהו נגד הש"ס דף נ"ד: בהולין דאמר רב נחמן כסלע כיתר מכסלע כאיסר כיתר מכאיסר וע"ז אמרו אלמא קסבר ר"ן עד ולא עד בכלל מוכח כפי' רש"י דפי' ברין דכאיסר עצמו הוי הדין כיתר מכאיסר ע"כ הקושיא²³.

16. וכזה תירץ רבינו הקושיא על הש"ך ומהר"ם דאף שודאי שיעור איסר יותר מרוב מ"מ כיון שהוכיח רב ירמיה שאין טרפות בצירוף נקבים מחמת פסוקת הגררות רק מחמת חסרון בגררת א"כ אף אם הנקבים יהיו סביב היקף הגררת שבצירוף יהא רוב מ"מ פריך דבעינן שיעור היותר גדול שהוא כאיסר משום שאין הטרופות מחמת פסוקת הגררות רק מחמת חסרון בגררת.
17. ועל זה שייך לשון אישתמיט דאם היה רב ירמיה יודע מימרא זו של רב היה ע"כ מוכיח שאין הכוונה כמה שנקט כנפה לומר דאירי ביש בו חסרון דהרי אמר רב בהדיא דבשאין בו חסרון מצטרפין לרוב הרי דלא מיעט צירוף נקבים בטרופות של רוב בפסוקת הגררת.
18. שם שכתבו כמה שמטיק הש"ס "ולא נקט נפה אלא לומר דמלאה נקבים כנפה".
19. ד"ה כנפה "הגררת סביב סביב להיקפה נקבים דקים כנפה".
20. היינו הקושיא שהקשה הרמ"א על המחבר כמבואר לעיל בהערה 2.
21. כנראה שהגאון מהר"מ ז"ל תירץ קושיית הרמ"א דבאמת שיעור איסר פחות מרוב והא דכתב המחבר דעכשיו שאין אנו בקיאים ישער ברוב דלכאורה נותן שיעור יותר גדול, היינו דעכשיו משערנין גם השלם שבין הנקבים ולא רק צירוף החסרון שבנקבים וא"כ הוה חומרא גדולה וכזה די להחמיר בשיעור רוב.
22. דהברטנורא כפי' המשנה שם העתיק דברי הרמב"ם הנ"ל בהערה 1.
23. דמבואר בהדיא דכאיסר מצומצם טריפה. מדאמרינן דסבר רב נחמן עד ולא עד בכלל דהיינו דאמרינן במתני' דאלו כשירות דנחמרה הגררות עד איסר כשירה וס"ל דלא עד בכלל דכאיסר מצומצם טריפה, ומוכח דלא כהרמב"ם וברטנורא.

ולי נראה לחרץ דעת הרמב"ם קצת בדרך המתרין בה"ה²⁴ דלא למד כן פ"י הגמרא רק שהוא למד דכסלע כיתר מכסלע קאי אלעיל²⁵ אמאי דאמר רב גניבא נקדרה כסלע כמי"ש התוס'²⁶ אבל לא כמו שפ"י התוס' דפליג אלעיל ארב חיי' בר אבא רק פ"י דר"ן נמי מפרש כמו רהב"א דנקדרה כסלע היינו שעדיין יתר מכסלע²⁷ דפשוט הלשון כנ"א הוא²⁸ וכן כאיסר דמתני' גבי נרגרת היינו ביתר מכאיסר אבל איסר עצמו עדיין כשר, רק צריך להבין מ"מ.

יצ"ל דהרמב"ם מוכח ל"י דכל מה ששיערו הכמים החלל כאינו דבר כפי הענין היינו פ"י בנכנס ויוצא²⁹, וזה מוכח ל"י מי"ש דערויבין דף מ"ו גבי פלוגתא דפרוץ כעומד³⁰, פרוץ שם מהמקרה בשפודין אם יש ריוח ביניהן כמותן כשרה³¹, ומשני בנכנס ויוצא³², ופרוץ והא אפשר לצמצם ומשני כמעדיף כך גרסת רש"י³³.

והתוס' מקשי' על פ"י רש"י ע"ש³⁴, וגורסין והא אי"א לצמצם וה"פ אי"א לצמצם, לסתום כל האויר ונמצא שאין הכשר מרובה וכו' או אפי' כמוהו לא היו ופרוץ לכ"נ ע"כ³⁵, ולפ"י קשה למה לא פרוץ קושיא זו בל"ז בכרייתא³⁶ והא אי"א לצמצם³⁷.

אלא י"ל דה"פ בל"ז ה"א דאפשר הכל לצמצם אבל השתא המשני בנכנס ויוצא קשה מה"ת לאוקמי סתמא דמתני' דקתני ריוח כמותן בנכנס ויוצא, אלא ודאי צריך אתה לומר דמוכרח כך לאוקמי ע"כ משום דשוה ממש אי"א לצמצם, ומכרות אלו פ"י רש"י נמי לפרושי³⁸.

ולפ"י פ"ש השתא דאתה אומר דלהיו' שוין אי"א לצמצם, כל שכן שא"א לצמצם לסתום דמיטב כל החלל, וזה מוכח מלשון והא אי"א לצמצם שלשון והא משמע

24. אולי כוונת רבינו לחידושי הרשב"א שמביא שם הרשב"א שיטה זו.

25. דף ג' ע"ב.

26. דף ג' נ"ד שם ברה"ה כסלע.

27. דהיינו שר"ג סוכר כרחב"א דכסלע מצומצם כשירה ומה שאמרו בגמ' נקדרה כסלע הכוונה שנקדרה ביתר מכסלע כרחב"א, וע"ש ברשב"א שהיה לו צד לומר לפי פ"י זה דינו חילק על רחב"א ע"ש.

28. ליקרא לשיעור שמתחיל מכיתר מסלע והלאה, לקראו שיעור כסלע.

29. דהיינו כשחז"ל נותנים שיעור לאיזה חלל כסלע או כאיסר וכדומה הכוונה שהסלע והאיסר יהיו נכנסים ויוצאים בחלל זה וממילא הוה יתר מכסלע ומכאיסר.

30. דנחלקו שם רב פפא ורב הונא ברי' דרב יהושע בענין מחיצות להחיר טלטול בשבת אי פרוץ כעומד מותר לטלטל או לא.

31. דאמרין בסוכה דהמקרה סוכתו בשפודין (שהן סכך פסול) והניח ריוח בין שפוד לשפוד כרוחב השפוד ובריוח יסכך בסכך כשר. כשירה. הוי דפרוץ כעומד כשירה דריוח כמותן הוה סכך כשר.

32. דמה שאמרו בסוכה ריוח בניהן כמותן היינו כשיעור רוחב שפוד שיהא נכנס ויוצא השפוד בריוח זה וממילא הוה יותר מכשפוד ולא הוי פרוץ כעומד.

33. לפי גרסת רש"י פרוץ על תירוצו דעסקינן בנכנס ויוצא דאמאי כיון דאפשר לצמצם למה נוקי בנכנס ויוצא דקס"ד דהאי דקא מתרין בנכנס ויוצא הוה משום שהוכיח כן משום דאין דרך לצמצם, ומתריצין במעריף היינו דאנן מוקמינן מתניתין בסוכה דיאריי כמעדיף ע"ש.

34. שם ברה"ה רש"י גריס וכו'.

35. דהיינו שהתוס' גרסו והא אי אפשר לצמצם והקושיא הוא לכו"ע דאך אפשר לצמצם לסכך בכל החלל ולא יסאר משהו ללא סכך וא"כ לא הוי אפי' מחצה על מחצה או בנכנס ויוצא לא יאה רוב.

36. צ"ע דינו ברייתא רק משנה בסוכה ט"ו ע"א וגם רבינו להלן קראו מתני'.

37. דקושיא זו קשה על המשנה ללא קשר לטוגיא זו אם פרוץ כעומד או לא.

38. ברה"ה והא אפשר לצמצם כאשר העתקנו דבריו לעיל בהערה 33 לפי הס"ד.

הפשוט הוא ואין בזה לספקי כלל, לפי מוכח מזה הכל חלל ששיערו חכמים בדבר ידוע היינו בנכנס דבלאיה א"א לצמצם.

ומה שדחה³⁹ דלמא דוקא נבי מוכח שהוא לחומרא, הלא כאן בסמוך על שירא שהנתחב בכקעה כו' ובלבד שלא יהא בין אוקף לאוקף כמלא אוקף ומשני נמי בנכנס ויוצא דזה הוי לקולא, ודווקא להלק בזה בין דאוריית' ודרבננ'⁴⁰, רק מוכח מזה דבכ"ט א"א לצמצם לפי סברא זו, וא"כ לנבי מריפות בכ"ט דשיערו חכמי' כמלע או כאיסר היינו בנכנס ויוצא⁴¹.

ומאי דדייקי בש"ס מר"ן דסבר עד ולא עד בכלל הלא לפי פי' הנ"ל סבר ר"ן דאיסר עצמו נמי בכלל כשר⁴², ה"פ מדצריך ר"ן לפרש דאיסר דמתנית' היינו פי' יתר מכאיסר משום דא"א לצמצם, צ"ל דסבר עד ולא עד בכלל דאי סבר עד בכלל א"כ ל"ל לדחוק ולפרש דמתני' דתני כאיסר דפי' הוא יתר מכאיסר דלמא איסר דמתני' הוא איסר מצומצם, ולא קשה הא"ך שערו בו הלא א"א לצמצם, הלא כיון דעד בכלל ממילא הוא דנפיק רק ביתר מכאיסר הכיון דאמרו עד כאיסר היינו מצומצם כשר ועד בכלל ממילא איסר מצומצם נמי בכלל כשר, ממילא שפיר תוכל לשער הטריפות בנכנס ויוצא שהוא יתר מכאיסר אף דפי' האיסר דמתני' הוא מצומצם כיון דזהו עדיין בכלל כשר, אלא ודאי מוכח מזה דר"ן סבר עד לא בכלל וא"כ איסר דמתני' כבר מריפה ואי אמרת דפי' המתני' הוא איסר מצומצם קשה הא"ך אפשר לשער הא א"א לצמצם לכך צריך ר"ן לפרש איסר המתני' היינו יתר מכאיסר וזה פשוט.

ובשביל זה לא הו' יכול הרמב"ם לפרש נפחתה כדלת⁴³ כפי' רש"י היינו בנכנס ויוצא⁴⁴ כיון דלדידי' אפי' בחסר לגמרי ולא תלי' בי' משערינן בנכנס ויוצא, לכך מפרש פי' אהר לגמרי⁴⁵.

ומה שכתב דרברי הברטנורא עצמו סותרים אהרדי⁴⁶ כבר צווחו בה בודאי קמאי

39. אולי הכוונה שבדברי הגאון מהר"מ ז"ל היה רמו לענין זה ודחה ששם הוה לחומרא והכא לקולא, או שיש להגיה ומה שיש לדחות דדוקא וכו'.

40. דשם בבקעה הוה דרבנן ולכך מוקמינן בנכנס ויוצא אפי' לקולא משא"כ בטריפות דהוה דאורייתא.

41. לכך פירש הרמב"ם דכאיסר מצומצם כשירה דהוה כוונת ר"נ כנ"ל.

42. היינו דלפי מה שפירש רבינו בדברי ר"נ דכאיסר כוונתו באיסר שיוצא ונכנס שהוא יותר מכאיסר אבל כאיסר מצומצם גם לר"נ כשירה כנ"ל, קשה מאי קא מרייקי הגמי מדברי ר"נ דס"ל עד ולא עד בכלל כמבואר לעיל בהערה 23, דילמא סבר עד ועד בכלל והפי' במשנה דאלו כשירות בחסרון בגוגרת עד כאיסר דכאיסר מצומצם כשירה וא"כ עד בכלל.

43. דאמרין בגמ' דף מ"ה בגוגרת ונפחתה כדלת אמר רב נחמן כדי שיכנס איסר לרחבו.

44. דפי' רש"י שם בדיה נפחתה כדלת דהיינו דלא נטל הפחת אלא תלוי ועומד זקוף שם כעין דלת ובוה שיעור כדי שיכנס איסר לרחבו ופי' רש"י דהכא בעינן נכנס ויוצא דהיינו שהוא יותר כאיסר.

45. כפי' מ"ה שחיטה ה"ל כ"ד נפחתה כדלת הכוונה דנקיבה נקב מפולש משני צדדיה דאן שיעור שיכנס האיסר ברחבו היינו שיכנס עוכי האיסר ע"ש, ובכ"י ס"ל ל"ד ובשו"ע סעי' ו'.

46. ז"ל הברטנורא שם ריש משנה ב' ואלו כשרות בבהמה נקבה הגוגרת בלא חסרון איסר כדמפרש, ואם נקבה נקיבם הרבה וכו' אם כשיצטרף כל מה שחסר יעלה יותר משיעור איסר טריפה ואם כאיסר או פחות כשירה עכ"ל, ונמצאו דבריו סותרים חלחלו לסופו דבתחילה כתב בלא חסרון איסר דמבואר דאם חסרה כאיסר דהיינו איסר מצומצם טריפה והוא באמת לשון רש"י במשנה שם ואח"כ סיים כלשון הרמב"ם הנ"ל דאיסר מצומצם כשירה.

שמחקו מלת איסר וכתבו כן ב' חצי עיגול לומר דלא גרסי' מלת איסר⁴⁷, ולמאי גרסי' י"ל דהאי למד בפי' הרמב"ם כמו דרוצה לפרש בספר חוט השני⁴⁸ ולהלק בין נקב במקום א' דלא צריכין צרוף, השיעור באיסר מצומצם להיכא דניקב במקומות הרבה שצריכין לצרוף משערין ביהר מכאיסר⁴⁹, ולפי"ז מ"ש מה שפי' הברטנורא נקבה הנגררת בלא חסרון איסר במקום אחד ואח"כ כתב ואם נקבה נקבים הרבה מפליגין ואין בהם חסרון וכו' ואם יש כאותן נקבים חסרון או רצועות ארוכות אף כשיצטרף וכו'.

והא דכתב בספר חוט השני דמנ"ל להרמב"ם לחלק זה⁵⁰, י"ל דיצא לו משי"ם החולין דף ס"ה דכתבו התוס' בד"ה ניטלה, תימה דלישמוע' ניקבה וכ"ש רצועה ההניחו בתימיה⁵¹, ובשביל זה אפשר דעת הרמב"ם דברצועה כאחד משערין באיסר מצומצם משי"ם ב' בניקבה נקבים הרבה ובשביל זה נקט ניטלה רצועה לאשמועין זה⁵² דוק.

ועני' החיפוש בענין זה יצא לי דבר הידוש בסימן למ"ד בש"ש⁵³ כסלע שהוא שליש טפה ומה שהקשה הש"ך כאן מסימן מ"ח⁵⁴ מתרין הוא עצמו בספר נקיה וז"ל דמה שכתב הרא"ש כשימתח תעמוד על הטפה היינו חוט המקיף את הקדירה כו' ה"פ חוט המקיף הקדירה בפנים והוא ממש כסלע אלא דצריך שיעור יותר מכסלע כדי שייכנס בו סלע, דאמתא באמתא היכי יתיב וא"כ כשיש קדירה יותר מכסלע היו חוט המקיף את הקדירה בפני' אורך טפה והיו ממש כסלע נמצא רוחב הסלע עצמו הוא שליש טפה וזה ברור ע"כ⁵⁵, ואני איסיף משלי קושיא אחרת מה שאינו מתורין ע"פ תירוץ הש"ך.

ונציע לפניך לשון הש"ם עם פי' רש"י⁵⁶ אמר רב גניבא אמר רב אסי נקדרה כסלע טריפה שאם תמתח תעמוד על טפה אמר רב חייה בר אבא לדירי מפרש מינ'.

47. וכן הוא בהגהות על הברטנורא במשניות שלפנינו, וכחב בדפוס ישן בר"ב ליחא מלת איסר ע"ש.

48. סי' פ"ג שג"כ הקשה קושיא הנ"ל על הרמב"ם.

49. דהחוט השני שם רצה ליישב דברי הרמב"ם ולחלק דהא דאסרינן בגמ' באיסר מצומצם זהו דוקא בנקב א' גדול אבל בנקבים הרבה דבעינן צרוף נקבים בזה לא מטרפינן באיסר מצומצם רק ביהר מכאיסר ובוה איירי הרמב"ם.

50. ורס"ם שם החוט השני על חילוקו הנ"ל דאין לו יסוד ועיקר על מה סמך הרמב"ם לחלק בין חסרה במקום אחד או במקומות הרבה.

51. כמובא לעיל בהגדה 4.

52. והיינו ליישב קושיית התוס' הוכיח הרמב"ם דברצועה שזהו נקב אחד הוצרך לאשמועין דבור נטרף בכאיסר מצומצם ולכן נקט נטלה הימנה רצועה דמצטרף לכאיסר והכוונה בכאיסר מצומצם.

53. סעיף ב' בחסרון בגלגולת. נפתחה וחסר ממנה כסלע וכו' ואם ניקבה נקבים שיש בהם חסרון אם בין כלם כסלע שהוא שליש טפה טריפה.

54. דהש"ך ס"ק ה' הביא לשון הב"י דכתב כאן "ובסי' מ"ח יתחבר דרוחב סלע היו שליש טפה" והקי' ע"ז הש"ך דבסי' מ"ח סעיף ד' כתב המחבר דעיגול של יותר מכסלע היו טפה וכו' א"כ היו רוחב הסלע פחות משליש טפה מה שהאריך בקושייתו דלפי המבואר בגמ' דף נ' ע"ב היו עיגול של יותר מסלע טפה ומשי"ם הרא"ש חוט המקיף את הקדירה לכשימתח היא טפה נמצא רוחב הסלע שליש טפה כוונתו רוחב היתר מסלע ע"ש.

55. כוונת הש"ך דוראי איירי הגמ' ביהר מסלע כדמסיק, אך מכיון דנכנס סלע בחלל החסרון או הוה החסרון יהר מכסלע דאמתא באמתא היכי יתיב והרא"ש פי' בגמ' דאמרינן שאם חמתח תעמוד על טפה והיינו חוט המקיף את החלל מכפנים דזהו שיעורו של סלע ממש א"כ מבואר דרוחב של סלע הוה שליש טפה ע"ש.

56. דף נ' ע"ב.

הרב נביא כסלע כשרה יתר מכסלע טריפה וכמה יתר מכסלע כו' פי' רש"י שאם תמתה הקרע לכאן ולכאן שיכנסו העיגול לרוחב או לאורך תמצא בו טפח באותו קדירה, ולפי' אורך החוט המקיף כל הקדירה אורך ב' טפחים ונמצא רוחב הסלע ב' שלישי טפח לפי הכלל כל ישיש בהקיפו שלשה כו'⁵⁷.

אבל כרא"ש⁵⁸ הביא ז"ל יתר מכסלע טרפה שאם תמתה תעמוד על הטפח פי' חוט המקיף את הקדירה שאם תמתה תעמוד על הטפח נמצא רוחב סלע שלישי טפח⁵⁹.

וב"י⁶⁰ הביא פי' רש"י כשימתה קאי על הקרע ולכסוף פי' הרא"ש דקאי על חוט המקיף, וכאן כתב בסו"מ"ה יתבאר דרוחב סלע שלישי טפח, משמע החסכים לפי' הרא"ש דלפי' רש"י רוחב סלע ב' שלישי כנ"ל, וא"כ צ"ל דעת ב"י כשימתה קאי על חוט המקיף ולא על הקרע, כפי' הרא"ש, ובסו"מ"ה בש"ע⁶¹ כתב הטעם שאם ימתה קרע זה יעמוד על הטפח משמע כפי' רש"י⁶².

ועוד דפירושים נראה דחוק כפי' הרא"ש, דיאמר חוט המקיף הקדירה היינו בפנים הלשון הקפה משמע מבחוץ, ועוד דלשון המקיף ולא אמר המקיפן משמע חוט המקיף אותו תמיד מעצמו והיינו דקאי על אותו חוט מהבשר שמקיף ממילא תמיד סביב לקדירה כשמותהין אותו היקף וזה הוי מבחוץ⁶³. ועוד דהרא"ש פי' זה על הלשון שבגמרא כשימתה וזה הטעם אמר רב נביא על נקדרה כסלע כשימתה כו' ואם זה על הקפה מכפנים הוי פחות מטפה כיון דהקדירה עצמה הוי כסלע ממש⁶⁴.

אלא נ"ל קצת איכא מפירושי הנ"ל, רב אמי אמר הטעם על נקרע כסלע טרפה שאם תמתה תעמוד על טפח ע"ז פי' הרא"ש חוט בשר המקיף הקדירה בחוץ⁶⁵ ולכך מפרש ר"ח בש"ס משמ"י דנביא כסלע כשרה יתר מכסלע טרפה משום דאותו חוט המקיף שהוא באורך טפח צ"ל בדוקא מכלל הקדירה כמו דשמעינן בנקרע באורך שצ"ל הקרע טפח ה"ה בעיגול צ"ל חוט המקיף בפני' הקדירה אורך טפח⁶⁶ כדי שיהי' סלע נכנס ויוצא וזה יתר מכסלע כדעת השי"ך הנ"ל.

57. והיינו דלרש"י הכוונה שאם תמתה הוא שימתה את קרע העיגול לאורך או לרוחב ואז יהא הקרע אורך טפח הרי דכל העיגול הוא ב' טפחים, ולפי הכלל שההיקף הוא פי ג' מהרוחב א"כ הוה רחב הסלע ב' שלישי טפח.

58. בפסקיו פ"ג סי' ל"ג.

59. ולהרא"ש הפי' שאם תמתה היינו שימתה את החוט שיקיף את חלל הקרע, ואז יהא נמתח כולו לא כפפל ולפי' נמצא דרוחב סלע הוי רק שלישי טפח. ונמצא דלרש"י רוחב סלע ב' שלישי טפח ולהרא"ש שלישי טפח.

60. בסו"מ"ה.

61. סעיף ד'.

62. דכתב שאם ימתח "קרע" זה יעמוד על טפח.

63. דאם החוט הכוונה לחוט מהבשר שסביב חלל הקרע, א"כ הרי הקיף החסרון מבחוץ ולא מבפנים.

64. היינו דעריין קאי הגמ' דנקדר סלע מצומצם טריפה ולא כדמטיק לבסוף כסלע כשירה יתר מכסלע טריפה - וא"כ איך מפרשינן שאם ימתח החוט שיקיף מבפנים בחלל הקרע יהא טפח א"כ אפי' בפחות מכסלע היה לו להטריף.

65. דחוט מקיף הכוונה פשוט על חוט מהבשר המקיף חלל הקרע כנ"ל.

66. דהרי שיעורו של נקרע כסלע טריפה משום דשיעור טריפות של קרע בכרס החיצונה הוא טפח וא"כ צריך להיות בחלל עצמו טפח שהוא שיעורו של קרע, ולכן בעינן יתר מכסלע דכסלע מצומצם עריין אין בו טפח דרק בחוט מהבשר המקיף הקרע יש בו טפח ואנן בעינן בקרע עצמו טפח.

ולפי' איש לשון הרא"ש הכתב יתר מכסלע טרפה וע"ז קשה למה משערין משמו' הנגיבא דיתר מכסלע דוקא טרפה כיון דהם אמרו השיעור סלע אם תמתה תעמיד על טפה נמצא יתר מכסלע אם תמתה תעמוד על יתר מטפה, וטרפות הכרם שיערו חכמי' רק בטפה⁶⁷, וע"ז פ"י הרא"ש דמה שמשער רב אסי שאם תמתה תעמוד על טפה קאי על חוט המקיף את הקדירה בחוץ, וח"פ שצריך להיות גם בפנים לכך פ"י דיתר מכסלע דוקא טרפה דהוי אותו חוט גם בפנים לקדירה דהוי שיעור הקדירה עצמה לארכה טפה.

ולפי' איש הלשון בש"ע המ"ש דאם תמתה הקדע זה, לא שהי' כוונתו כזה כדעת רש"י הכאמת כוונת הב"י כדעת הרא"ש לכך לא סיים שאם תמתה הניגול לארכה או לרחבה כלשון רש"י, והא דלא כתב שאם ימתה החוט המקיף, דזה כתב הרא"ש בפירושו על מה שאית' בש"ס זה הטעם שאם ימתה על נקדרה כסלע טרפה דצ"ל פ"י חוט המקיף בחוץ הוי אורך טפה, אבל בש"ע דסייב זה הטעם על מה שפסק יתר מכסלע טרפה והשיעור כדי שיכנס ג' גרעיני תמרה וצ"ל הטעם שאם ימתה קדע זה היינו החלל בפני' אם ימתה לאורך א' הוי אורך טפה אבל אי הוי אומר נמי הלשון חוט המקיף הקדירה הוי משמע בחוץ של אותו הקדירה של יתר מכסלע ואו הוי חוט המקיף בחוץ יותר מטפה וזה פשוט⁶⁸ וד"ק.

ויש ע"ד לאל ידי לכתוב בזה הענין כמה תירושי' אשר קצרה תיריעה אך לזה אין פנאי לכתוב בעצמי ואין לקיים ע"י אחר דבר כזה ליפות הלשון והכתב שיהי' בלא מעות ושיחי' קל להכין ככן אקצר בפעם הזאת ואם ניהא ל' לשמוע איזו דברי תירושי' בהלכה ותוס' וידיעני ואראה לפנות מעטלי להודיע לו ואצא בש"ס של' מאדוה"ש. לא יבוש ולא יכלם. והי' ה' לאור עולם.

דברי אוהבי' יעקב הקי' כהן מפראג הונח פה קאבלעניץ ואנפי'.

67. כ"ל בהערה הקודמת.

68. דלא שייך לשון המקיף רק על חוט הבשר המקיף חלל הקדע ולהלכה דבעינן שחוט המקיף מבפנים יהא טפה לכן כתב שאם ימתה קדע זה.

רבי זלמן חסיד זצ"ל

רבי משולם זלמן ב"ר שמעיה מגדולי חכמי ורנני פרנקפורט. כארבעים שנה הרביץ תורה לחלמידים והיה רבו של הגה"ק ה"חתם סופר" זצ"ל, המזכירו בחשובותיו (או"ח קצ"ז) וז"ל: "זלמן ראיתי רבוחי הגאון הפלאה ז"ל ומורי החסיד שבכהונה מו"ה נתן אדליר ז"ל והגאון מו"ה זלמן חסיד... לא זוהי ידי מתוך ידם ולא חסרתי וכו'".

כן שיבחו בגודל קדושתו, והעיד עליו שזכה לגילוי אליהו זל"ט. היה ידירו הקרוב של הגאון רבי ישעיה פיק בערלין זצ"ל שהשתעשע עמו בדברי תורה ומביאו בחידושי.

גלבי"ע ביום ה' מר"חשון תקנ"א ומנו"כ בפרנקפורט, בפנקס הקהלה רשום עליו: "הוא היה נוהג פה בחסידות ובפרישות ובהתמדה גדולה בלימוד התורה ימים ולילות סמוך לארבעים שנה והעמיד תלמידים... גם נספד ע"י הגאון אב"ד שי' [הרה"ק בעל ההפלאה] וגם ע"י הראש הישיבה מוהר"ר נתן מזו שי' וגם מוהר"ר אברהם טריר יצ"ו".

דרוש זה הנדפס עתה לראשונה, נכתב ע"י אחד מתלמידיו, ונמצא באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א.

בענין קבלת התורה

יומא דף ד' ע"א תניא כותיה דר"ל משה עלה בענן ונתקדש בענן כדי לקבל תורה בקדושה שנאמר (שמות כ"ד ט"ז) וישכון כבוד ד' על הר סיני זה היה מעשה אחר עשרת הדברות כו'. הדקדוקים כמה מרובים מה בני הנמ' בזה משה עלה בענן ונתקדש כו' הול"ל כפשומו וישכון כבוד ד' על הר סיני ויקרא למשה ביום השביעי זה ה' מעשה אחר י' הדברות, ועוד דלקמן קאמר ור' יוסי ס"ל בשישי נתנה תורה וע"כ ה' זה מעשה אחר עשרת הדברות דאי קודם ה' דברות הא נסתלק ענן משישי ור"ע סבר כו' נתנה תורה ולא מייתי ראי' כלל כו' יוסי.

ונלאמ'ו הגאון לתרץ הכל דהנה לכאורה קשה מקראי אהרדי בין לר"ע ובין לר"י הגלילי דהנה סקודם לכן כתיב (שמות כ"ד י"ב) ויאמר ד' אל משה עלה אלי ההרה ופירש"י לאהר מתן תורה ולקמן כתי' וישכון כבוד ד' על הר סיני ויכסהו הענן ששת ימים, והנה לר"ע ה' זה מעשה קודם [ש]נתנה עשרת הדברות, והנה אף דאין מוקדם ומאוחר בתורה מ"מ בענין א' אמר'ו מוקדם ומאוחר בתורה ולר"ע ה"ל לכתוב קרא דוישכון כבוד ד' על הר סיני מוקדם לפסוק עלה אלי ההרה דזה הו' אחר כ"ת, ועוד לר"ע מה בני הקרא ויכסהו הענן ששת ימים בשלמא לר"י הגלילי דילפינן מיני' פרישה בעלמא צריך קרא לפרישה אבל לר"ע מה בני קרא בזה, והנה לכאורה יכול לומר דזה בני הכתוב ל"הורות דבו' נתנה תורה וביום דאי הו' כו' ויקרא אל משה ביום השביעי לחוד הו' אמר'ו דבו' נתנה תורה וביום השביעי זה שבת ובב' הו' קביעא דירחא, ובוה מתורץ קו' תוס' דלמא ר"י סבר נמי [כרבי יוסי] הגלילי דבסיני הו' פרישה אלא דלא ילפי' בעלמא מיני' דאי"כ מה בני קרא בזה [לרבי] יוסי ויכסהו הענן ששת ימים ובוה מתורץ הקו' שהק' לר"ע דל' ל' ראי' כלל כרי' הגלילי וקאמר סתמא כו' ניתנה תורה דר"ע אין צריך ראי'

דליק לר"ע אלא למה צריך קרא ויכסו הענן ששת ימים ואי סבר ב"י ניתנה תורה אתי קרא דששת ימים להורות דב"י ניתנה תורה ור"י הגלילי סבר ב"י ניתנה תורה וק' לו מה בא הקרא להשמיענו בזה דויכסו הענן כ"י אע"כ דמיני' ילפינן פרישה לדורות ומיושב ק"י תוס'.

והנה בשבת דף פ"ט. אי' אריב"ל מאי דכתי' וירא העם כי בושש משה אל תקרי בושש אלא באו שש ופירש"י שמעו ישראל שהם סברו דיום עלי' עולה מן המנין והו"י יום שנשלם מ' יום ב"י בתמוז ובאמת יום עלי' אין עולה מן המנין לפי שלא ה"י לילה עמו דב"י בסיון עלה והוא סבר מ' יום שלמים ולילה עמו והוקשה תוס' דכיומא דף ד' מוכח בהדיא יום עלי' עולה מן המנין שהרי קאמר הגמ' בשלמא לר"ע היינו דכלה מ' יום ב"י בתמוז כ"ד בסיון ושיתסר דתמוז מוכח בהדיא דיום עלי' עולה מן המנין דאי לא עולה מן המנין היכא הוא כ"ד בסיון ולא אינו בסיון אלא כ"ג ותירץ הנאון הג"ל דלר"י דאמר ב"י נתנה תורה אמר'י ג"כ דב"י עולה ונמצא כלה מ' יום ב"י בתמוז והיכי משכחת לה דב"י בתמוז נשתכרו הלוחות אע"כ צ"ל דיום עלי' אינו מן המנין ונמצא שפיר כלה מ' יום ב"י בתמוז, אך לפ"י ק' הג"ל לירד ב"י בערב דלילה ד' הו"י גבי', אך אי'א דכל ירידתיו הו"י בהשכמה שפיר ירד ב"י בשחרית.

והנה בזה איכא פלוגתא אי בהשכמה ירד או לא וגמ' דהתם סבר בהשכמה ירד וסתם גמ' כיומא דף ד' ע"ב סבר דכל ירידותיו לאו בהשכמה הו"י ומוכח ע"כ לר' יוסי דב"י עולה דאל"ה ה"י לו לירד ב"י בתמוז ואין לתרץ דיום עלי' אינו מן המנין ה"ל לירד בערב אע"כ דכל ירידותיו לאו בהשכמה הו"י לשיטת גמ' דיומא אע"כ דב"י עולה ובוה מתורץ גמ' שהביא לימא מסייע ל"י מר"א ולכאורה ק' ק"י תוס' מה בעי גמ' בזה אלא דלכאורה ק' לר"ע דס[ב]ר דקרא ויכסו הענן כ"י ה"י קודם מ"ת למה לא כתי' קודם ויאמר ד' אל משה עלה אלי ההרה אלא דלר"א לשיטת'י דס"ל בפסחים שתפס הקב"ה למשה שפיר כתי' כרישא עלה אלי ההרה ובזו מביא הגמ' מסייע ל"י כ"י ודריק.

רבי דוד מאיר פריש זצ"ל

אב"ד בערזאן, נסמך להוראה ע"י הגאון רבי מרדכי זאב איטנאג זצ"ל וחברו ספרים רבים על כל הש"ס והשו"ע, ודרושים על התורה שעדיין לא נדפסו.

חלק מתשובותיו בהלכה נדפסו על ידי בספרו "יד מאיר" (לעמבערג חרמ"א).

חשובה זו הנדפסה עתה לראשונה נמצאה באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א.

בענין היתר עגונה מזיקת יבום

ב"ה יום ד' כ"ד שבט תרל"ד ברעזאן

שלום וכט"ס לידידי הרב החריק המופלג השנון הבקי המפורסם מו"ה יעקב שלמה היילפרין נ"י אבד"ק פרימשלאן יע"א.

הגיעני מכתבו¹ והמתנתי עוד עד כא מכתב מהרב דק' פמארין נ"י וע"כ לא השבתי לכבודו ועתה באשר שבא אלי מכתב מפמארין פניתי להשיב לכבודו הנה בקשתי שישלח לי גביע מפי שני עדים כשרים שיעידו לפני ב"ד של שלשה כדי לצאת דעת הרא"ש² וסור ורי"ו המחמירים והר"ב בנו"כ מהד"ת³ נוטה ג"כ להחמיר ובעד מפי עד יש סברא יותר להחמיר⁴ ע"י בישועות יעקב⁵ ובשאר אחרונים ואם כי יש לאל ידי להפש תיורים מהמת תקנות ענונות מ"מ עומד לנגדי שו"ת צ"צ סי' קכ"ג שכו' דכל שאפשר לחקור שייגע עדים כשרים שנית אף שרב מרחק הדרך אין להקל נגד הרא"ש ע"ש וע"כ נערתני הצני לכתוב לכבודו דשם יוכל לגבות מפי שנים עדים כשרים או עכ"פ מעכ"ת⁶ יודע את שם הרב החדש מדינאיוב אפשר שיהי' הוא יוכל לגבות עדות כשרים בהתימט ג' דינים וראיתי בדברי מעלתך שמורה ובא כי בדבר המפורסם וגלוי א"צ עדים כלל וכו' שכן כ' התוס' שלחי יבמות אתמהא אנכי לא ראיתי בדברי התוס' שלחי יבמות מזה. רק בתוס' ד' פ"ה ע"א ד"ה אתא וכו' וא"ת כיון דאיכא תרי דאמרו מת אפי' איכא מאה דאמרו שזהו הוא מה בכך הא תרי כמאה דמי וי"ל דלגבי דבר הנראה וידוע לכל לא הי' אומר רב אבל בשני עדים לא תצא עכ"ל. מכואר מדבריהם דדוקא בשיש עדים לפנינו כגון הנך דאתי גברא וקאי והכל מכירין אותו שזהו דיש כאן עדים גמורים רק לענין דנימא תרי כמאה ע"ז קאמרי דבדבר מפורסם וגלוי לכל לא אמרי' תרי כמאה אבל לא ככה"ג דנ"ד דליכא עדים לפנינו שראו אותו מת שיעידו בדין רק מפי השמועה וזה הוי עד מפי עד והוי כמו רבים

1. מתוכן התשובה מוכח שהגיון כאן הוא באשה שמת בעלה והיתה זקוקה ליבם ועתה באו להתייר.
2. מזיקת יבום עפ"י עדות שמת היבם, ודעת הרב בתשובה זו להחמיר כדעת הרא"ש דבעינן בזה גביית שני עדים כשרים לפני ב"ד של שלשה וכמבואר להלן.
3. דעת הרא"ש, יבמות פרק האשה רבה סימן ד', דמחמיר דלענין יבמה לא סמכינן על ע"א, והטור באהע"ז סימון קנת, ורי"ו הובא בב"י שם.
4. הרב בנוכ"י מהד"ת חשובה קמ"ו.
5. הסברא להחמיר בעד מפי עד ובפסולי עדות, דהטעם דמהימני בעדות אשה הוא משום דאשה דייקא ומנסבא, וביבמה ליכא דייקא, כמבואר בגמ' שם צ"ב ע"ב.
6. ישועות יעקב סימן קנ"ה ס"ק ד'.

מפי אחד או רבים מפי רבים, ועי' [שו"ת צ"צ] סי' קכ"ג וכוש'ת נו"ב פד"ת מכן המהבר' ובשו"ת אחת הארכתי בזה.

והנה דברי התוס' הנ"ל מותרין דבריהם במס' כתובות ד' כ"ב ע"א ד"ה תרי וז"ל ופי' הקונט' דדבר העשוי ליגלות הוא וכו' וזה תימה איך יתברר הדבר לעולם כיון שאלו שנים אומרים שהוא עבד אין כל העולם יכולים להכחישו דתרי כמאה עכ"ל והוא סותר לדבריהם ביבמות הנ"ל. והנה הש"ך ז"ל בס' מ"ו ס"ק (נ"ח) [ס"ן] דחה דברי התוס' בכתובות מכה דברי התוס' ביבמות הנ"ל ע"ש, והדבר תמה מאד דיהי' דברי התוס' מותרין וא"ו ועוד דלמאי הוצרך הש"ך להבי' מדברי התוס' ביבמות לסתור דברי [התוס' בכתובות] הרי כן מוכח מנוף [סוגיית] הש"ס שם דקאמר אתי גברא וקאי ואת אמרת לא תצא ויקשה קושיות התוס' דתרי כמאה ותו [הרי דברין התוס' מוכרח מהש"ס ויקשה על תוס' כתובות מהש"ס. גם מ"ש הש"ך שם וז"ל וכ"כ מהר"ק שירש קע"א וז"ל ומ"ש דתרי כמאה גם זה הבל דכי לא אתא בתורת עדות אלא נילוי' מלתא בעלמא [סברא הוא] להאמין יותר המרובין מהמועטים דכל היכא שאין עדות ממש הלך אחר רוב דיעות כדאי' ביבמות פ' האשה רבה פה. ובסוטה פ' מי שקנא, לא: עכ"ל וא"כ ה"ה הכא עכ"ל הש"ך ע"ש, והדברים מופלאין מאד מרפסין איגרא דודאי [ברוצה] פ' לפסול הדיין צריך עדים כשרים דוק וא"כ מאי שאיימה דמהר"ק לכאן דשם לא הי' עדים כשרים ובפסולי עדות מבואר דלא אמרי תרי כמאה רק הלך אחר רוב רוב דיעות משא"כ בעדים כשרים תרי כמאה וצ"ע דברי הש"ך בכ"ז. ובנו"ב מהדו"ק ח' אה"ע סי' ס"ה הכיא סתירת דברי התוס' הלזו וע"ש מה שתי' ואתפלא שלא הרגיש מדברי הש"ך הנ"ל והנה הנו"ב שם כ' באופן ה"א דאמרי בתוס' דבדבר הגלוי יודע לכל לא אמרי' תרי כמאה רק לענין להחמיר שתצא דריעי סהדותיהו ע"ש⁹ ומשמע דלא אמרי' כן רק להחמיר.

ולע"ד הדברים מתמיהין דמוכח שם בהד"ו מהש"ס¹⁰ דאף לקולא כדבר הגלוי יודע לכל לא אמרי' תרי כמאה אף להקל דקאמר הש"ס לא צריכא דלא ידעי' ל"י אי דלא ידעי' ל"י בעיא אמאי תצא לא צריכא דאתי בי תרי ואמרו אנן הוינן כהדי מני נפק עד השתא ואתון הוא דלא ידעיתו ל"י דכתיב ויכר יוסף וכו'.

6. שו"ת צ"צ שם סימן קכ"ג וסברתו שם דכל עד שאינו יכול להעיד שואה שמת וכיצד ראה ובהמ וכו' אע"פ שאומר שמע דבר מפורסם לרבים וכדומה נאמנותו רק כעד מפי עד, וכבר נתבאר לעיל בתשובה זו דבעד מפי עד יש להחמיר ביבמה.
7. שו"ת נודע ביהודה מהר"ת מכן המחבר, בחשובה נ"ו דן שם לענין ע"א שאומר מפי רבים אי עדיף טפי מעד מפי מעד שנחלקו בזה הח"מ סימן י"ז ס"ק ע"ט, והב"ש שם ס"ק קכ"ז ס"ל דיחיד מפי רבים עדיף טפי, ובתשובה קמ"ז שם מן המחבר ס"ל לחלק בין ע"א באשה דנאמן מן התורה, לעד מפי עד שאינו נאמן אלא מתקנתא דרבנן.
8. קושיותו דכדון הש"ך שבאו עדים לפסול הדיין שהוא עבד בזה ודאי בעינן עדים כשרים ובעדים הדין הוא דתרי כמאה משא"כ בנדון דמהר"ק שם דאיירי בפסולי עדות משו"ה כתב מהר"ק דלא אמרינן תרי כמאה אלא הלך אחר רוב דעות.
9. ובוה מבואר סוגיית הגמ' יבמות דמתמה הגמ' אתא גברא וקאי ואת אמרת לא תצא דהיינו ולענין להחמיר להפרישה דתצא משני חיישינן לרבים שאומרים שמכירים אותו משא"כ בתוס' כתובות דאיירי לענין להכשיר הדיין להוציא ממון ע"פ, שפיר הקשו איך יתברר הדבר דהא מ"מ מדינא תרי כמאה.
10. שם יבמות פ"ח ע"א דמהדרין בגמ' לאשכוחי דנישאת ע"פ עדים לא תצא אפי' בבא בעלה אח"כ, ומוקמינן לה דאיירי שבא הבעל ולא הכירוהו ושנים מעידים שהיו עמו מני נפק ועד השתא ואחון הוא דלא ידעיתו ליה וכו' דכתיב ויכר יוסף וכו'.

והדבר צ"ע דל"ל כל האריכות הזאת שהוצרך להביא האי דיוכר יוסף את אחיו בקיצור הל"ל דתרי אמרי אנן ידעי' לי' ואתון לא ידעי' לי' וע"כ מוכח מלשון הגמ' דבלא הך סברא דיוכר יוסף וגו' לא מצינו לאוקמו, דא"כ אין אלו התרי שאומרים דידעי' לי' נאמנים אף להחמיר דהרי דבר הנראה ונגלה לכל שאינו בעלה של זה דהרי כ"ע לא הכירו אותו ולא אמרו' בכח"ג תרי כמאה אף להחמיר וע"כ הוצרך השי"ס לומר דיצא בלי התימט זקן ולהביא מיוכר יוסף את אחיו משי"ה אין ראי' מהא דאין כל העולם מכירין אותו ומשי"ה לא היו רק תרי ותרי אותם התרי שאמרו מת ואותו הב' שאומרים שזה הוא וא"כ אין מקום לת' של הנו"ב הנ"ל דהרי אף לקולא אמרו' דלא אמרו' תרי כמאה בדבר הנראה וגלוי לכל. אמנם באמת קושטא קאי כי דברי התוס' בכתובות נכונים ואינם סותרין דברי עצמן ודברי השי"ס יבמות הנ"ל דשאני התם במס' יבמות דאתא גברא וקאי לפנינו והכל מכירין אותו ה"ז דומה לאם יאמרו שני עדים על עץ שהוא אבן דאין זה עדות כלל רק שוא ושקר כן הי"ז דהאיש לפנינו ומכירין אותו הרי דבריהם שוא ושקר וכן במס' ב"ק ד' ע"ד וע"כ דקאמר השי"ס כבא ההר"ג ברנליו דבכח"ג לא אמרו' תרי ותרי נינהו דהכל מכירין אותו והיו כאומר על עץ שהוא אבן דאין זה עדות כלל משי"ה קאמר אתא גברא וקאי היינו שהוא לפנינו וכן בב"ק שבא הרוג ברנליו והוא לפנינו דאין נראה לעינין שוא ושקר מוחלט, ולפי"ז כ"ז דוקא אם האיש לפנינו דאין הוא דבר הנראה לעינין נמטה שראינו לפנינו אפי' יבואו כל העולם ויפרסמו לא עדיפי מתרי דתרי כמאה וכמ"ש התוס' (ביבמות) הנ"ל והדברים ברורים. ועכ"פ מוכח דדוקא כשהיא לפנינו או אמרו' דדבר המפורסם ונראה לכל לא אמרו' תרי כמאה וכנ"ל וכ"ז שייך בשארתן אנשים בעצמן וידעין ומכירין וגלוי לפנייהם אבל בני"ד שכ' מעלתו שנתפרסם מה ששמעו מפי אחרים זה ברור דלא היו רק כעד מפי עד וגרע אפי' מע"א לדעת כמה אחרונים.

וביותר אני תמה על ה"י"ם נ"י דאף אם היו מעידין לפניו ממש שראו מת בעיניהם. מ"מ מ"ש מעכ"ת"ה עצמו שלא עם צירוף דיינים...!! ה"ל עד אחד מפי רבים. וגרע מע"א דעלמא. והנה קצתני פה ובפרט המעתיק צותיו ללגן הרבה ממה שהארכתי בביאור פירשי' ז"ל. כי די בזה. ואתמדה אנכי לא באתי לשאול דין רק שהפצתני למען המצוה שיגבה עדות בכ"ד של שלשה מפי כ' עדים ורו"מ כאמורה להתיר בדברים קצרים אשר אין בהם שורש וענף. לכן יידידי נא שיעשה למען המצוה שיגבה גבי'ע כדון כדי שלא לכנס בפרצה דחוקה כי כבר כתבתי דהצ"צ כ' דיש לברר בכל מה דאפשר ומ"ש יידידי דנקבר בדינאיוב הנה שם הרב החדש מק' דינאיוב לא ידעתי ולכן אם לא יוכל מעכ"ת לגבות שני עדים בעירו ימחול נא ויכתוב לק' דינאיוב שיגבה שמה עדות כדון וישלח לידו ואני אשלח לק' יאס. ובאמת כי אין אצלי היתר באם ה"ו לא יהי' בנמצא גבי'ע כהוגן וכאשר בקשו ממני בק' יאס אמנם הרי אפשר לבא לידו בירור אשר לצאת כל הדיעות ולכן יהי' נא מוכו לעשות כנ"ל. והפ"ך ד' בידו יצילה וכאשר יבא דבריו עלי אנדנדו עמרה והנני יידידי דו"ש באהבה רבה.

הק' דוד מאיר פריש אדפ"ק.

11. שלא עם צירוף דיינים וכר היינו שלא הי' גבייה עדים בפני ב"יד של שלשה ואין כאן קבלת עדות אלא הוי כעד מפי עד וגם הכתב של הדיין אין לו תורת מעשה ב"יד אלא כעדות בכתב דמהני בעדות אשה ומשום דהקילו רבנן משא"כ לענין יבמה דלא סגי בהכי.

מזכרת גיטין לרבני אומיר (ג)

לא בשלישי בשבת אחד עשר יום לירח אייר שנת התקע"ג לבריאת עולם מפר פרץ בן מרדכי (עבוד) גם כריתות בש"ת ביד אשתו מלכה המכוננת קאדין בת שבת [אביטן].

וכתבנו שם אבי האשה שבת חסר אלף אהר התי"ו כמ"ש מרן בש"ע א"ה סי' קכ"ט סכ"ט, וגם דמו' דמתא הכי אולא כמ"ש לעיל באות כ"ד.

והנה בנט הלזה בשם אביו של העד הראשון שהיה שמו נחמיה נפל סיפת דיו בנג של הנון והיה האות הנין ניכרת לעין כל, והתרנו לגרור בסכין את הדיו שבנג הנין ואין כאן משום חק תוכות, כמו שנר' בהדיא מלשון הסוד והש"ע בא"ה סי' קכ"ה סי"ח ובא"ה לענין תפילין בס"י ל"ב שכתבו דאי נפלה סיפת דיו לתוך האות ואינה ניכרת האות אין תקנה לגרור האות משום חק תוכות יע"ש, דמשמע בהדיא דכל שניכרת האות אלא דיש בה איזה משמוש דמותר לגרור אותה בסכין ואין כאן משום חק תוכות? ואף שראיתי להרב כנה"ג שם בא"ה סי' ל"ב שכתב דכל שנר' כאלו היא גופא של אות אע"פ שהאות ניכרת להדיא פסול ושכן כתב הרד"ך ז"ל יע"ש, מ"מ כבר חלק עליהם הרב פ"ח ז"ל שם בס"י קכ"ה ס"ק ט"ו וכתב ואינו רואה טעם בהוראה זו דאי בשנתעבה הנג [אן] הירך ע"י אותה סיפה שנפל בגוף האות מה בכך וכו' ואין כאן משום חק תוכות וכו' ע"כ יע"ש, ותו דאעיקרא דדינא אי חק תוכות פוסל בעדים במחלוקת היא שנויה ולא כ"ע מודו בה"י, וכשהוא בשם אבי העד יש להקל כמ"ש בס"י גם מקושר בס"י פ"ח וכומו שהביא כל זה בס' לחם שלמה בדקמ"ז טע"ג, וע"כ התרנו לתקן הנון ע"י גרירה בסכין ועיין לעיל באות כ"ה במעשה שכתבתי שם יע"ש.

זה היה מעשה בפני ובפני רב אחאי כמוהר"י אלגאזי גר"ו ומוהר"ד אמאדו גר"ו.

לב. בהמישי בשבת שבעה ועשרים יום לירח תשרי שנת חמשת אלפים וחמש מאות ושבעים וארבע לבריאת עולם מפר נסים אפרים בן אליה (די וידאש) ביד אשתו רחל בת שבת (סהדי) שני גמי כריתות בש"ת.

והטעם שנכתבו שני גמין ה"מ כי שאלנו את פי המגרש לידע מה מבינ של בו שמות הללו ואמר לן כי עיקר שמו היה היה אפרים לבד שכך קראו אביו

1. עיין לעיל סי' ח' הערה 3 וסי' כ"ד הערות 1-3.

2. וברמ"א שם כתב בשם מהר"ק להחמיר אפי' אם האות ניכר וכתב הרמ"א שם דכן נוהגין, וכתב בחי"מ שם ס"ק י"ב וז"ל אם הכוונה להחמיר לכתחילה לא היה צורך לכתובו וכו' ואם הכוונה להחמיר אפי' בדיעבד נהג זה לא נמצא בתשובת מהר"ק בהדיא דהא סיים וכתב ולכל הפחות יש להחמיר בדבר וכן נהגו כל ישראל וכו' ולא ראיתי מי שהקל בזה לכתחילה וכו' ע"כ.

וכפרי חדש שם כתב דוראי משמע מדברי מהר"ק מה שהביא בשם רבינו פרץ דהמהר"ק הוכיח מדבריו דפסול אף בדיעבד וזה כוונת רמ"א כאן להחמיר אפי' בדיעבד ודלא בחי"מ, אכן מסיק הפרי חדש דבאמת אף משמע מידי מדברי רבינו פרץ וחולק על המהר"ק ורמ"א דלהחמיר בדיעבד באות ניכר אין טעם לחומרא זו וכן עיקר, ולדידן יש להקל אפי' לכתחילה עכ"ל.

3. עיין לעיל סי' כ"ה בהערה 5.

ביים המילה ואחר זמן רב מפני פחד ואימה זה עשרים שנה מ"מ שינה את שמו נקרא בשם נסים יע"ש הגם הידוע שנעשה לו: נשתקע שם ראשון ממנו מפי הכל כד"ע הכי קרו ליה נסים, וגם אינו חותם ועולה לסיח בשם זה של אפרים כלל כי אם בשם נסים לבד יקרא, וכבר נודע ס' הר"ן פרץ דכל כה"ג שנשתקע השם בין מחמת חילוי בין מחמת מרדין ל"ש שם ראשון ל"ש שם שני והצריך ליתן ב' גמין ולא יכתבו כגם אחד השם המשוקע ממנו אפי' למפל, וכבר נתפשט המנהג ברב המקומות להעשות כן ליתן ב' גמין וכס' הר"ן פרץ ז"ל וס' דמתא עירנו יע"א הכי אזולא, וכמו שכן העלה מוריני הרב הגדול מוהר"ך ז"ל מאריה דאתרא הרין בסד"ה יע"ש, וכמ"ש כל זה לעיל בס"י כ"ה יע"ש, ואף כי בנדון זה ידענו נאמנה דשם זה של אפרים של המגרש לא נשתקע ממנו כי אם מקריאה אבל לא מידעה דאיכא כמה בני אדם ובפרט כל בני משפחתו דיודעים הם דעיקר שמו היה אפרים אלא דמפני סיבה כדבר האמור שינה שמו בשם נסים עכו"ל לא נ"מ מידי דאפי' בכה"ג שלא נשתקע אלא מקריאה ולא מידעה נשתקע מיקרי, וכמו שכן העלה נ"כ מוריני הרב ז"ל בס' בתי כהונה שם בחי"ב בס"ה דף ע"א יע"ש, וע"כ כתבנו ב' גמין וסידרנו הגמין בתחילה בשם נסים שהוא שם הרגיל והשני בשם אפרים המשוקע דסו' דמתא הכי אזולא וכמ"ש לעיל שם בס"י כ"ה.

ובשם אבי המגרש כתבנו אליה בעבור שנודע לנו בכרור כי כן שמו אליה ומעולם לא בא לכלל ס' בשם אליהו כלל.

1. עין בכל זה באריכות לעיל ס' ב' הערות 41.
 2. עיין לעיל בס"י י"ט נראה לכאורה סתירה גדולה לדבריהם כאן, דכתבו שם דכל שלא נשתקע מידעה אף שנשתקע מקריאה לא מיקרי נשתקע, וזהו היפך הדברים ממה שכתבו כאן שנקרא נשתקע, אמנם החילת הדברים שם לא קשיא כלל, דשם הוי ידעה מגופו של שם דהשתא ידיעי כו"ע דאין זה שם העיקרי אלא שם גיעגוע וכו"ע ידיעי דיש לה שם אחר עיקרי וע"כ לא נקרא השם העיקרי נשתקע כמו שמסיימים שם דכל השומע ידון כי יש לה שם אחר, וידעה זו אין לה ביטול עולמית ואין שכתה לעד לעולם.
- אך מהמשך הלשון שם קשה דכתבו שם בזה"ל: זאת ועוד כי נ"ד ערפא טובא, יען וביען ידעתי נאמנה כי כל משפחה וגם בעלה יודעים שעיקר שמה של זו האשה המתגרשת וכי ומשמע דנטקו גם זה לטעם שלא יהא חשוב נשתקע וזה סתירה למה שכתבו כאן דלא איכפת לן מה שיוודעים שהיה לה שם אחר מהעריסה, ואולי יש לחלק דהתם עיקר שמה גם עתה הוא שם הראשון אלא דהעולם אין יודעים מזה, כמו שכתבו שם דכשעושין לה כפרה או לחש לעין הרע מוכיזין שם הראשון וגם בכחוכה כתבו שם הראשון לעיקר, וכאן יודעים שעיקר שמו היה בעבר אפרים אך עתה עיקר שמו נסים.
- אך יותר נראה לומר דהתם נטקו הסבא הזאת רק לסניף ולסיוע למה שפסקו שם, ועיקר סבתה הוא הידעה מגופו של השם שיש לה שם עיקרי אלא דהוסיפו גם העובדא יודעים משם הקודם, אך באמת ידעה זו לבדה אינה מצלת מלהיות שם נשתקע, ועיין לקמן ס' ל"ו דנטקו בפשיטות דמה שנכתב בכחוכה אינה מצלת מלהיות נשתקע ועיין שם הערה 4.
- ועיין בסד"ה ס' מ"א אות ד' דהביא הרבה אחרונים דחשוב נשתקע אף שלא נשתקע מידעה, והביא שם דהרב "מים שאל" הביא בשם בתי כהונה דהוי נשתקע והרב "עבודת משא" הביא משמו להיפך דלא הוי נשתקע, ואינו יודע איזה מהם יכשר, עיי"ש. והנה כאן מצאנו תרופה לרבר, וגם כאן ובס"י י"ט הביאו הדבר בשם הבתי כהונה ולפי הג"ל לא פסק הבתי כהונה דלא הוי נשתקע אלא לסיוע באופן שניכר מגופו של שם כנ"ל, וזהו מה שהביא הרב עבודת משא משמו, וכאן פסקו מעיקר הרין דאם נשתקע מקריאה מיקרי נשתקע, וכנ"ל.

זאת זכרין בספר כי האשה הזאת אמרה אלינו שהיא ס' מעוברת וע"פ תנאי היו הדברים כי בעת אשר תלד אם זכר אם נקבה שהיא מחויבת להניק את אשר תלד והר' נסים אפרים הני' נתחייב לתת לה בעד שכר ההנקה חמשה אריות לחדש מדי חדש כחדשו והכל היה בקנ"ש וכש"ה.

זה היה מעשה בכית דיננו אני ומוהר"ר אמאדו נר"ו ומוהר"ש חכים נר"ו.

לג. בריבוי בשבת שנים עשר יום לירח מרחשון שנת חמשת אלפים וחמש מאות ושבעים וחמש לבריאת עולם מסר נסים (מזרחי) שני גמי כריתות בש"ת ביד אשתו ושיניורו בת יצחק הלוי.

והמעט שלא כתבנו שם אבי המגרש מפני שדויה שמו אליהו כפי הכל הנהגה היה עולה לס"ת בשם אליהו, אכן ככל השמרות והאיגרות שהיה חותם היה הותם אליה וכבר נודע מ"ש מוהר"מ ך' חביב ז"ל בס' גט פשוט בס"י קכ"ט אות קי"ז דכל כה"ג ההתימה היא בשם אליה והעליה לס"ת היא בשם אליהו הצריך לכתחילה לכתוב כ' גמין אחד בשם אליהו והשני בשם אליהו יע"ש, זאת ועוד ששינו את שמו מחמת חולי זה כמה שנים וקראו אותו רפאל ונשתקע שם זה של רפאל ממנו מכל וכל, וכבר נודע ס' הר' פרץ ז"ל דכל שם שנשתקע אין כותבין אותו בנט אחד ואפי' למפל אלא צריך לכותבו בנט אחר כפני עצמו וס' דמתא הכי אולא כמ"ש לעיל, ואף גם זו שהאשה הני' שינו ג"כ את שמה מחמת חולי כשהייתה קמנה וקראו לה בשם וידא ונשתקע ג"כ שם זה של וידא ממנה לגמרי ולפי זה אם היינו כותבים את שם אבי המגרש היה צריך לכתוב ששה גמין ההיינו ושיניורו עם אליהו ושיניורו עם אליה ושיניורו עם רפאל וכמו כן שם וידא, ויען ראה ראינו אנחנו ב"ד שהמגרש הזה היה קשר בעיניו מאד מאד לגרשה אלא דמשום שנמצא בה בארורה הזאת ערות דבה הוכרת לגרשה עפ"י מאמריו וציווייו ונראה בעינינו שיפה שעה אחת קודם יכתוב לה גט שכמעט היה יוצא לתרבות רעה מרב אהבתו אותה, ע"כ נראה בעינינו שלא לכתוב שם אבי המגרש כלל כדי שלא לכתוב אלא כ' גמין לבד משום שם וידא של האשה שנשתקע ממנה לגמרי דבוה בנקל יכתוב הסופר אותם וימסרם בידה בזה אחר זה כס' דמתא יפה שעה אחת קודם, דכבר נודע מ"ש

1. כש"ע ס' קכ"ט סיפ"י כ"ב כתב: אם לא נודע אם שמו אליה או אליהו יכתוב אליה, ואם כתב אליה לא פסל, וכתב הרמ"א: ואם הותם עצמו או עולה לס"ת אליה כותבים אליה וכן כל כיוצא בזה, ע"כ.

וכתב ע"ז בנט פשוט דממה שכתב הרמ"א הותם עצמו או עולה לס"ת משמע לכאורה דהכי קאמר אם אנו יודעים התימה ולא עלייתו לס"ת הולכין אחר החתימה ואמרין מסתמא עולה כן לס"ת, וכן להיפך אם יודעים רק היאך הוא עולה לס"ת אמרין מסתמא גם חתימתו כן היא, אבל אם חתימתו ועלייתו לס"ת סותרים זה את זה היה נראה לכאורה דהוי כמי שלא נודע אם שמו אליה או אליהו שכתב המחבר דכותבין אליהו, אמנם יש לדחות דשאני התם שלא נודע שמו ולא הוחזק בשני השמות, אבל בנידון זה דהותם בשם אליה ועולה לס"ת בשם אליהו או אפסא, הרי הוחזק בשני השמות הללו, ולא ידעין הי ניהו עיקר שמו, ולכן יותר נכון ולכתחילה יכתוב שני גמין אחד בשם אליה ואחד בשם אליהו, ע"כ, ועי' בשד"ח ס' ל"ח אות ז' וס' י"א אות ח'.

ועיין בסה"ג למהר"ם בשם אבישלום ומש"כ בברכת המים שם דלא מהני כשש"ץ קורא אותו מעצמו כן והוא עולה, דהא אפשר שאינו חושש לסרב מלעלות אפ"י שלא קרא אותו כראוי. לפי שאין שניו כל כך, והקריאה בשמו אינו אלא גילוי מילתא בעלמא שהוא יעלה, אלא ד"ל כשגילוי לצוות לש"ץ לקרותו כן, ע"כ, וכ"כ בט"ג בשם הרש"ל, ועי' בשד"ח ס' י"א אות ז'.

2. עיין לעיל ס' ב' הערה 41.

בס' גמ מקושר דקמ"ג ע"כ שהמנהג כהרשב"א והרא"ש דס"ל ז"ל דאפי' שם אבי המגרש אינו מעכב³ וכמ"ש מוהר"ח"ש בח"ג דק"א ושכן פסקו מוהרש"ם ומוהריב"ל ומרן החב"ב ס' קכ"ט בהנהכ"י אות נ"ט וכתב שם בשם מהרש"ך שכן אני נוהגים היכא שאנו מסופקים בשם אבי המגרש והמגורשת ושכ"כ מהר"ם מלובלין ז"ל ושגם מוהר"מ מן חב"ב ז"ל בס' גמ פשוט בס' קכ"ט ס"ק מ"ג כתב דהיכא דלא אפשר כותבין לכתחילה בשם המגרש והמגורשת להודי דלאו דוקא דיעבד דאפי' לכתחילה כל שיש לו מורה לתקן השיב כמו דיעבד עכ"ד יע"ש⁴, גם בקונ' הגמין למורינו הרב כמוהר"י מאיזו זלה"ה באות פ"א בנדון כזה ממש עשה מעשה לכתוב שם המגרש לכד ולא כתב שם אבי המגרש כלל יע"ש.

והמעט שכתבנו ב' גמין כבר מלתא אמורה כי הארורה הזאת שינו את שמה מחמת חולי בקטנותה וקראו לה בשם וידא ונשתקע שם זה של וידא ממנה ואין לכתוב השם שנשתקע בנט אחד כמ"ש הר"ן פרץ יס' דמתא הכי אולא כמ"ש לעיל וע"כ כתבנו שני גמין הראשון בשם שיניוירו הרגיל לבדה והשני בשם וידא שנשתקע לבדה, וכמ"ש מורינו הרב הגדול כמוהר"ך זלה"ה בס' הגט דפ"ה יע"ש.

זה היה מעשה בפני אני הכותב ורב אחאי כמוהר"ד אמאדו נר"ו ומוהר"מ אלבעלי נר"ו ועדי הגט הן הן אברהם בן חיים (סהדי) שמואל בן שלמה (הכיס).

ד. בחמישי בשבת שלשה עשר יום לירח מרחשון שנת תש"א חמשת אלפים וחמש מאות ושבעים וחמש לבריאת עולם מסר בעז דמתקרי בכור בן אליהו המכונה מוריני (מנשה) (תושב עיר רודים) גם כריתות בש"ת ביד שלוחו אליהו בן מסעוד (אבוסדיר) להוליכו לאשתו רחל המכוננת קאדין בת שמואל (אמאנו) לאי רודים ובכל מקום שימצאנה.

והנה שם האיש בעז המגרש בקשתיהו ולא מצאתיהו בשום מחבר שהביאו שם זה אם הוא מלא וא"ו או חסר, וכתבנו אותו חסר יען ראה ראינו ששם זה של בעז כתוב ברות חסר, וכמו כן הובא שם זה חסר בד"ה א' ס' ב' וגם במס' בתרא פ' הספינה דפ"א ע"א דאיתא התם אותו היום שבאת רות לא"י מתה אשתו של בעז וכו', ותו אמר' התם אמר רבה בר ר"ה אמר רב אבצן זה בעז וכו', אחד הרואה דהובא שם זה דבעז חסר וא"ו, וע"כ כתבנו אותו חסר.

גם לא כתבנו העומדת היום באי רודים דס' דמתא הכי אולא שלא לכתוב העומדת היום במתא פ', גם לא כתבנו תיבת ולא תריכי כי כן ס' דמתא נמי דכששולחין גמ למקום אחר שאין כותבים אלא את אנתתי פ' ב"פ וכל שום אהרן ותניכא דאית ליכי ולאבהתיכי הוית אנתתי מן קדמת דנא וכו', כמו שמוכא כ"ז בספרן ש"ן וכמ"ש לעיל בד"ל ע"כ, גם תיבת בנפשכי כתבנו אותו חסר י"ד בין שיין לכ"ף, כי הגד הוגד לי עפ"י כתב של החכם העיר אי רודים הנ' הוא החכם השלם היה כמוהר"ר יאודה ישראל נר"ו כי ראה ראה גמ אחד מומן הרב הגדול כמוהר"ך עורא מלכי זלה"ה שהיה כתוב בו תיבת בנפשכי חסר י"ד² כמו שאנו כותבים.

3. עיין לעיל ס' כ"ב הערה 3 וס' כ"ה הערה 2.
 4. עיין בשו"ת סימן ג' אות ט' הביא מכמה אחרונים בספק דירן שהיה שם האב אליה והיה ספק בין אליה לאליהו שהשמיטו שם האב כלל, ובכמה מקומות משמע שהיה שעת הדחק לכתוב ב' גיטין כנידון דירן ממש וע"כ השמיטו לגמרי שם האב.
 1. עיין בכל זה לעיל ס' ד' ובהערות שם.
 2. בשו"ע ס' קכ"ו סעיף ל"ז איתא בנפשיכי נהגו לכתוב בבי יודין, וכחכ הרמ"א ואם כתבו

ונכתב שם אבי המגרש אליהו כעבור כי אמר אלינו המגרש כי מעולם לא נקרא אביו בשם אליהו כלל אלא בשם אליהו יקרא בפי הכל ובשם זה עילה לסי' וכך הותם בכל השמרות והאיגרות וע"כ כתבנו אליהו, גם בשם אביו המגרש כתבנו המכונה מוריניו יען כי כיניו זה של מוריניו אינו להזיק מלשון מוריניו ורבינוז' אלא הוא לשון לעז והנר"ן בחולם ופ"י שהוא איש שאינו אדום ואינו שחור אלא בינוני, והו"ו מוריניו בלשון לנו דומיא דשם מוריניא וכמ"ש הרב ג"פ בס"י קכ"ד אות פ"ד יע"ש, וכיון שהוא לשון לנו ואינו להזיק ע"כ כתבנו המכונה כנודע, ועדי הנט התמו בכתב אשורית כי כן אמר לנו המגרש שכן המנהג שם באי רודים, ואף דאנן בדין נהגינן להתום העדים בכתב פרובינציאל ולא בכתב אשורית תפסנו עיקר שיחתמו בכתב אשורית' כמנהג מקום הנתינה דכתר מקום הנתינה אולינן כנודע.

ונוסח ההרשאה כתבנו אותה כמ"ש בס' מוריניו הרב הגדול מארי דאתרא הדין בס' בתי כהונה⁵ וחתמו העדים זה תחת זה, וגם עשינו אנן ב"ד הקיום הכל בכתב פרובינציאל כנהוג, והנה אחד מעדי ההרשאה היה שמו שמואל בן שלמה ולא הוצרכנו לשלש משום חשש שיאמרו כי זה האיש העד שמואל בן שלמה הוא אחיה⁶ של המגורשת דנקראה בשם רחל בת שמואל דבכחיג' שהיא בכתב ההרשאה לא שמענו ולא ראינו בספרן שי"ן שהצריכו לשלש בשם העד משום חשש זו, ואעיקרא דמלתא השישא זו אפי' בעדי הנט עצמו הא איכא מאן דס"ל הוא הרב פני יאושע בתש"ו ס"י י"ד שאין לחוש לזה כלל, וכתב לא שמעתי ולא ראיתי לחוש לו דהשישא רחוקה היא מאד מאד יע"ש, גם בעיר של הכמים ושל

חסר כשר, וכמ"ש ס"ק ל"ה כתב כשר כי לדעת כמה פוסקים כותבין לכתחילה בלא יוד כי ביד משמע שיש לאדם ב' נפשות, ע"כ, ובנוסח הגט של ר' מיכל ר' יוזפס כתוב בנפשיכי (בב' יודין) כן כותבין בפולין וכן יש לכתוב בכל מקום שאין מנהג ידוע, אבל בפרג ואגפיה כותבין בנפשיכי (ביוד אחד), ע"כ.

ובכרחה המים כתב שם בסעיף קל"ז: ומ"ש בנפשיכי כ"כ רמ"א ורמ"י סכ"א שיש חילוק בין מנהג פולין ומנהג פראג ואגפיה, ודלא כדמסיק הב"י והש"ע שפשט המנהג לכתובו בשני יודין.

ומ"ש שכן יש לכתוב בכל מקום שאין מנהג ידוע, היינו מפני שכן הוא בתרגום בפסוק אל תרמי בנפשך, ואע"ג דעל ומלטי אה נפשך במלכים ועל אשר אמרו לנפשך בישעיה יש בתרגום נפשך, כבר כתבתי גבי יתיכי ליכי שמצינו ג"כ מלות כאלה ביו"ד.

ועיין מה שכתב מהר"ם גלאנטי בספרו ס"י קכ"ד: לא נעלם מכת' מה שכתב הרא"ש ז"ל בפסקיו והר"ן בשאלותיו שכל דבר שאינו נמצא בגמ' ואין לו שורש בגמ' כלל כי אם במחלוקת הפוסקים, מאן דעביד כמר דעביד וכו' ותלוי במנהג שנהגים באותה העיר, הנה לעיני גיטין כתב הרב מורנו ז"ל (כונתו למרן הב"י) יש לכתוב בנפשיכי בשני יודין (ע"י שר"ע ס"י קכ"ז סעיף ל"ז שהכאנו לעיל) ואני בכל סדר גיטין ואינן כותבים כי אם ביוד אחת, והנה בחייו בחייתו בן כ"ב שנה נתן לי רשות לדון בגיטין וקידושין ואמרת' לו ארונ' אינם כותבין שום גט בעיר הזאת כי אם ביוד א' וכו' ואמר הס שלא להזכיר, יעשו כמו שנהגים שלא להוציא לנו על גיטין הראשונים חלילה וכו' ע"ש וכתב זה להורות על ענותנותו של הב"י שמעשה זה קרה בצפת ונהגו היפך ממה שכתב הוא בשר"ע ולא הקפיד על מנהגם ואמר להם להמשיך במנהגם.

ועי' בפ"ה ס"י קכ"ה ס"ק ל"ג שהביא מתשובת ב"ח החדשות ס"י צ"ג השובת גדול אחד על אודות שנשלח מק"ק פראג וכתוב בו בנפשיכי חסר יוד ראשונה כמנהג ק"ק פראג וכו' עיי"ש.

3. עיין לעיל ס"י י"ט הערה 1 וראה להלן הערת הרב יוסף הנגבי.

4. עיין לעיל ס"י ד' הערה 15.

5. בח"ב דף פ"ו ע"ד.

6. צ"ל אביה.

7. עיין לעיל ס"י כ"ט הערה 1.

סופרים היא העיר הגדולה שאלוניקי יע"א לא חששו לזה כלל ומעולם לא כתבו שילוש כמו שהובא בס' לחם שלמה דקמ"ז ע"ג אות מ"א יע"ש, ואף כי אנן נהגינן בעדי הגט אי איתרמי שם אבי העד כשם אבי המגרש או אבי המגורשת לשלש שם העד ולכתוב פ' ב"פ ב"פ משום חשש פן יאמרו כי אנשים אהים הם העד עם המגרש או עם המגורשת מ"מ הבו דלא לוסית עלה דה"ד בעדי הגט משום חומרא דגט אבל לא בעדי ההרשאה⁸ וע"כ לא הוצרכנו לשלש שם העד הזה בהרשאה, ועדי הגט המה היו אברהם בן חיים (סהדי) שמואל בן שלמה (הכ"ס).

ואחר ימים בא כתב מהחכם הנז' מאי רודיס יע"א שמסר השליח הנז' ביד האשה הנז' הגט הנז' כדת וכהלכה בכ"ד של שלשה ועשו הסדר הכל כאשר לכל כמו שמוכא בס' בתי כהונה יע"ש.

לה. בשלישי בשבת ארבעה ימים לירח אדר הראשון שנת חמשת אלפים וחמש מאות ושבעים וחמש לבריאת עולם מסר אברהם בן אהרן המכונה מורינו ששון תושב יזיאל היסאר גם כריתות בש"ת ביד שליחו חיים בן יצחק דמתקרי בכור להוליכו לאשתו מול טוב בת יהודה ערוך.

והיינו ב"ד אני ורב אחאי כמוהר"ד נר"ו ומוהר"מ אלבעלי נר"ו והעדים המה היו משה מרדכי בן יצחק (קריספין) דוד בן שלמה (הכ"ס) ושלה משם החכם כמח"ר משה מיימון נר"ו שהגיע השליח הנז' שם ונמסר הגט ביד האשה הנז' בכ"ד של שלשה כהוגן וכתחילה.

לו. בחמישי בשבת שנים ועשרים יום לירח אייר שנת חמשת אלפים וחמש מאות ושבעים וחמש לבריאת עולם מסר הננאל דמתקרי רבינו (חאביף) בן מנשה דמתקרי בכור ביד אשתו דמתקריא ששונא בת נסים דמתקרי אברהם המכונה גי"ליבי (חאביף) שני גמי כריתות בש"ת.

הנה המגרש הלזה אמר אלינו שהוא בכור פטר רחם ושכני משפחתו יודעים הם מזה שהוא בכור פטר רחם אלא דמעולם לא קראו לו שום אדם בשם בכור ואפי' אביו ואמו משום שאביו ג"כ היה בכור, וע"ז עלתה הסכמתנו דכיון דשום אדם אין מי שקורא אותו בשם בכור אלא בשם הננאל ורבינו הוא שקורין אותו מטעם האמור דאין לכתוב דמתקרי בכור, וכמ"ש מרן ביתה יוסף בס"י קכ"ט כמי שנשתנה שמו מחמת חולי דק"ל דשם השני עיקר וז"ל: ודע דהא דשם שני עיקר אנפ"י שקורין אותו תדיר בשם ראשון הי' כשקורין אותו לפעמים בשם השני וכו' אבל אם אין קורין אותו כלל בשם שני פשיטא שאין כותבין אותו כלל ואפי' לפסל דהאיך יכתוב דמתקרי והוא אינו נקרא כן עכ"ל יע"ש, הנה מבואר בדבריו דכל שאין קורין אותו בשם ההוא כלל אין כותבין דמתקרי אנפ"י שכבר הם יודעים שנשתנה שמו בשם אחר מחמת חולי, וא"כ דון מינה בני"ד ג"כ דאף שזה המגרש יודע בעצמו שהוא בכור פטר רחם וגם בני משפחתו יודעים מזה מ"מ כיון דמעולם לא נקרא המגרש הלזה בשם בכור בעבור אביו שהיה ג"כ בכור אין ידיעתו מכרעת דהאיך יכתוב דמתקרי בכור והוא לא נקרא בשם בכור מעולם וכדברי מרן ז"ל, וכבר עשינו מעשה כן בזמן מורינו הרב כמוהר"צ הון נר"ו בשנת התקס"ו בנדון כזה שהמגרש אמר לנו שהוא היה יודע שאביו

8. וכן הביא כשר"ח סימן י"ד אות י"ד בחתימת העדים שבהרשאה אין צריך לעשות שילוש דהבו ולא לוסית עלה, וכן אם החם העד בגט בשילוש כפי מה שצריך אבל בהרשאה הוכיחו חתימת העד בלא השילוש כשר, כ"כ בספר חיים ושלום ח"ב ס"ו ט"ו ס"א, וכ"כ בספר גנוי חיים, והרב ישמח לב הביא לו סיעתא מדברי הרב כנה"ג ס"י קמ"א בשם הרב מוהרי"ט ע"ש.

נ"ע היה בכור פפר רחם לאמו והקרנו על זה מהאנשים אשר היו מכירים לאביו של זה כחיים חייתו אם האמת אתו כדברי בנו כי זה הבכור והיתת תשו' כי מעולם לא ידעו מזה שהוא היה בכור ומעולם לא קראו לו אפי' אנשי ביתו בשם בכור, ועלתה הסכמתנו שלא לכתוב דמתקרי בכור כיון שלא קראו אותו שום אדם בשם בכור וכדברי מרן הגו', וכמ"ש לעיל בס' ב' יע"ש, וע"כ לא כתבנו כגמ' זה דמתקרי בכור מטעם האמור.

ובשם האשה שהיא נקראה בשם שאזכנא אף שכ"ס שמות דק"ג ע"א הביא לנו שם זה של שאזכנא כאל"ף אחר השי"ן וכו"ן, וכתב שם שכן נכתב ונהתם השם הלוה כגמ' אחד בפני מוהר"ר שרביט הוזהב יע"ש, וכ"כ נ"כ הרב מוהר"י האג"ש ז"ל כס' הלכות קטנות בקונ' הגמ' דע"א ע"א יע"ש, מ"מ ראה ראינו למרן החכ"כ ז"ל בס' כנה"ג בסדר הגמ' דקפ"ה ע"ב באות ק' שכתב וז"ל ששכונא כב' שי"נין בלא אל"ף בינתים ע"כ, וכ"כ הרב גמ' פשוט דקל"ן ע"ד אות רמ"ג כמו שהביא דבריהם הרב י"א בשמות הגמ' דקל"ג ע"ב, וכתב שם שכן מצא נ"כ לרבינו הגדול מוהר"ש הלוי זלה"ה מארי דאתרא הדין במזכרת הגמ' שכ"כ שאזכנא אנו כותבים אותו ששכונא ע"כ. ונהנה בעתה שנדפס ספרו הבהיר הובא זה בזכרונותיו בחא"ה דס"ד ע"א יע"ש וכתב עוד שם הרב י"א ז"ל שהרב מוהר"י ק' נעים ז"ל במזכרת הגמ' שלו עמד על שם זה האיך כותבים אותו והעלה ז"ל בס"ד המאחר ששני המלכים הרב הגדול מוהר"כ ומוהר"ש הלוי ז"ל היו ראשי אבות ב"ד שבעירנו ונהנו כן צריך לכוף אונינו לדבריהם, ובכן נכתב ששכונא כב' שי"נין ובלא אל"ף בינתים ע"כ.

והנה אנכי ראיתי נ"כ במזכרת הגמ' אשר בידי ממורינו הרב כמוה"ר חיים מודעי זלה"ה שהעתיק מכ"י הסופר המובהק כמוה"ר יוסף גאנדרו ז"ל ששימש את גדולי הדור בקושטא באות ה' שכתב שם זה של ששכונא כב' שי"נין ובלא אל"ף בינתים וז"ל: גרש ברוך המכונה מירקאדו בן דוד לאשתו ששכונא (בן) [בת] שמואל המכונה קונפראדו ע"כ. ומעתה מאחר עלות נכתב דברי הרבנים הגו' שהיו ראשי ב"ד שבעירנו שהסכימו דעתם לכתוב ששכונא כב' שי"נין ובלא אל"ף בינתים ובאל"ף לבסוף ודאי דכותייהו דרבנן קדישי עבדינן וע"כ כתבנו שם זה של ששכונא כב' שי"נין ובלא אל"ף בינתים ובאל"ף לבסוף וכדברי הרבנים הגו'.

וכתבנו דמתקריא ששכונא בעבור כי נודע לנו מפי אביה כי שם העריסה היא לאה ואחר עבור יום או יומים לא קראו לה עוד בשם זה של לאה כי אם בשם ששכונא וזה שמה עד היום הזה וא"כ נמצא שנשתקע שם לאה ממנה וכל שנשתקע השם כבר נודע ס' הר"י פרץ ז"ל דצריך לכתוב ב' גמ' ולא יכתבו כגמ' א' השם המשוקע אפי' למפל, וגם ס' דמתא עירנו יע"א הכי אולא וכמו שכן העלה מוריני הרב הגדול כמוהר"ך זלה"ה מארי דאתרא הדין כס' הגמ', וכמ"ש לעיל בס' ל"ה וס' ל"ב, ואפי' שלא נשתקע מדיעה אלא מקריאה לכד כמ"ש שם בס' ל"ב יע"ש, ואף שבג"ד שם זה של לאה כתוב בכתובה וכתב מוהר"י זי"ן הובאו דבריו כס' זרע אברהם ס' מו"ב דכל שכתוב אותו שם בכתובה לא מקרי משתקע יע"ש, אחד הוואה שדברי הרב ז"ל הם תמוהים הרבה דמה יתן ומה יוסף אם כתוב השם

1. ז"ל ספר שמות שם: שאזכנא, בקונטרס מכ"י החר"י קאלדידון וז"ל: שאזכנא שם אשה, וכיום ה' ד' לחשון השס"ד ניתן הגט בפני מוהר"י שרביט הוזהב ונכתב השם הנוכר וכן היה כתוב בכתובה, ע"כ.
2. עיין לעיל ס' ב' ובהערות שם.
3. עיין שם הערה 2.

בכתובה⁴ וכמו שתמה עליו בזה בס' לחם שלמה בדקניו ע"ג אות זי"ן, וא"כ עפ"י כל הרשום בכתב שם זה של לאה נשתקע מקרי והיה ראוי לכתוב ב' נט"ן אחד בשם ששבונוא הרניל ואחד בשם לאה הנשתקע, האמנם כיון דראינו דבלא"ה צריך לכתוב ב' נט"ן בעבור שם אבי האשה בשביל הרפ"א של גיליבי ואם כאנו לכתוב ב' נט"ן בעבור שם לאה שנשתקע ממנה צריכים אנו לכתוב ארבעה נט"ן ששבונוא ולאה עם גיליבי ברפא וששבונוא ולאה עם גיליבי בלתי רפא כנודע, וכל כה"ג מלבד דא"א לסופר לכתוב כל כי האי נטי בוא"ז ביום אחד דסריחא ליה טובא, עוד בה דכיון דצריך זמן רב לכתוב אלו הארבעה נט"ן חששנו דאפשר דביני וביני כרב הזמן הזה שהוא כותב הסופר יתזור האיש המגרש מליתן גט מרב צערו ואיכא משום עיגון וע"כ משום חשש זו נראה בעינינו מפני דוחק השעה לכתוב דמתקריא ששבונוא דתיבת דמתקריא בא לרמוז שהיתה לה שם אחר וכתיוקן הרב הגדול מוהר"מ"ט ז"ל בשם אבנלי כנודע⁵, והסכים עמו הרב מוהר"מ י' הכיב ז"ל בס' גט פשוט בס"י קכ"ט אות פ"ו, ועיין בס' בני אברהם בסוף ה' נט"ן דכ"ט ע"ב שעשו כן שני צנתרות הוזהב לקדושים אשר בארץ המה הלקם בהיים מוהר"ש אלפאנדארי ומוהר"ח מודעי ז"ל בנדון דידהו שהאשה בעת העריסה קראו לה גימא ואה"כ קראו לה בשם סימולה וכתבו דמתקריא סימולה, וכתיוקן הרב מוהר"מ"ט ז"ל, ואף שמרן מלכא הרב הגדול כמוהר"ך ז"ל טארי דאתרא הדין מהסס בתקון זה כמבואר בדבריו וגם סו' דמתא הכי אזלא, מ"מ שאני נ"ד דאי לא עבדינן הכי צריכינן למכתב ד' נטי וכל כה"ג איכא למיחש דשטא מרב האריכות הצריך לכתוב יהזור האיש ולא יתן לה גט ואיכא משום עיגון כדבר האמור, וא"כ בודאי דכל כה"ג עליה דידהו דמר קא סמכינן דרב גובריה ורב חיליה ומי כמוהו מורה וכתבינן דמתקריא לרמוז אל שם האחר⁶.

4. דבר זה שנוי במחלוקת גדולה בין האחרונים אם שם שנכתב בכתובה מהני להצילו מידי נשתקע, ולעיל בס"י י"ט כתבו לסיע בצירוף עם עוד צדדים סבא זו דהשם נכתב בכתובה, ועיין בשד"ח סימן מ"א אות ד' הביא הרבה אחרונים שהצריכו לכתוב גם השם הכתוב בכתובה אף שנשתקע מקריאה, והביא מהגאון שואל ומשיב מהדורא תנינא ח"ג סי' ק"ו טעם למח צריכים להזכיר שם הנכתב בכתובה דאל"כ כשתבא לגבות כתובתה לא תוכל לגבות כי יאמרו שאין הכתובה שלה מדלא נכתב בגט שם הכתוב בכתובה ואף שהביא ראה משם אביה ומשם בעלה ואביו מ"מ לכתחילה צריך לכתוב כמ"ש בכתובה כדי שתוכל לגבות מהם, עיי"ש.

והרב מוהר"ש"ג באהלי שם כתב דאף אמנם דבשעת כתיבת הכתובה לא נקרא נשתקע השם מ"מ אח"כ שוב נשתקע השם, אמנם בחירושי אנשי שם בכמה דוכתי הורה דלא הוי נשתקע משום שהכתובה נכתבה למען יעמדו ימים רבים וגם משום שאסור לשהות עם אשתו בלא כתובה, ועוד רצה לחלק דבשם האיש אם נכתב בכתובה אינו מצילו מידי נשתקע כיון שאין הכתובה בידו, אבל שם האשה כיון שהיא מחזקת הכתובה לא חשיב נשתקע, אמנם מוהר"ש"ג ס"ס חלק עליו דבשניהם חשיב נשתקע וודאי שאם אירע כן שנשתקע שמו או שמה צריכים ליוזה לכתוב לה כתובה חדשה בשם שנתחדש אבל אם לא עשו כן אינו מועיל להעלות את השם שנשתקע, ע"כ. (ומכאן הערה למי שהוסיפו לו שם כגון מחמת חולי שצריך לכתוב לאשתו כתובה חדשה בשמו החדש).

ומסקי בשד"ח שם למדנו מכל האמור דשם שנשתקע אם מה שנכתב בכתובה מהני להצילו מידי נשתקע במחלוקת הוא שנוי ולפי הנראה רובא דרובא סב"י דחשיב נשתקע, ולפי"ז נראה דלכתחילה אין לכתוב ואם נכתב בגט אין לדון בו כד"ן כותב שם שנשתקע, ע"כ.

5. עיין לעיל סי' י"ב הערה 1.

6. כאן משמע שלא נהגו כהוראת המהר"ט לרמוז בדמתקרי על שם הנשתקע אלא בדאיכא מקום דחק ועגון אבל בלא"ה לא נהגו כן, ותמורה קצת דלעיל בס"י י"ב כתבו הורה זו בפשיטות ולא משמע שם שהיה מקום עגון.

ועיין בשד"ח סי' ה' אות ה' הקשה על רבני איזמיר דסברו וקבילו והחזיקו במעו תקנה

וכן ראיתי במזכרת הגמין למודינו הרב כמוהר"י מאייו זלה"ה בס"א מ"א שכתב בב"ד של צדק גט אחד דמתקריא לרמזו על שם אהר ששנתקע מטנה וכתקון מוהר"יט"ט ז"ל ונעמא מעיב דדמי שיהיה שנת הדחק ואיכא חשש עיגון יע"ש, ועיין עוד בקוני הגמין למודינו הרב כמוהר"ה מודעי זלה"ה בד"ב ס"א ז' שכתב שם דכל שנכתב הא מיהא ככתובה? וכרו"ל אותו השם שנשתקע אין כאן הנרעור שנרערו רבנן בתראי על הוראה זו של מוהר"יט"ט ז"ל יע"ש וע"כ כתבנו דמתקריא ששכונא מפני דוחק השעה לרמזו על שם לאה שקראו לה בערסה ונשתקע ממנה כדבר האמור.

וכתבנו בת נסים דמתקרי אברהם בעבור כי אמר אבי האשה דביום המילה קרא אותו אביו אברהם ואחרי כן מחמת חולי נשתנה שמו ונקרא שמו נסים, ואף על פי שקראו אותו לאיש הלזה בשם אברהם כלל כי אם בשם נסים או גיליבי אין זה בסוג נשתקע שהרי כשעילה לס"ת קורין אותו בשני השמות הללו נסים אברהם וכמו כן כשהותם בשטרות או אגרות חותם ב"ב השמות הנז', וכן כתוב ג"כ בכתובת בתה הנז' בתולתא כלתא דא מ' פ' בת נסים אברהם המכונה גיליבי, וא"כ כל כה"ג צריך לכתוב נסים דמתקרי אברהם וכמ"ש מור"ם במפה ס"י קכ"ט ס"ק ח"י וז"ל: ואם עולה לס"ת ב"ב כותבים השני עיקר ועל הראשון דמתקרי⁸, וכתב ע"ז הרב מוהר"ם ז' הביב ז"ל בס"ג גט פשוט שם וז"ל: לאפוקי שלא

הג"ל כידוע מתוך פניהם של צדיקים, תמור לי כיון דבכתיבת שם שנשתקע נשתפכו כמה דיות כידוע וכדי שלא להצריך ב' גיטין נהגו בעלמא לחקן בדמתקרי אמאי לא נחא להו בהכי שנשתקע השם וידוע בכינוי, ע"כ. מבואר בדבריו דרבני איזמיר נהגו מאז ומתמיד כהוראת המהר"ט בלי שום פקפוק וכאן משמע דלא נהגו כן דכתבו כאן דגם סופרי דמתא הכי אולא ורק משום דחק ועגון כתבו כן, וע"ש.

7. עיין שם אוח ז', הביא בשם הרב משנת ר' אליעזר סברא הפוכה דהוראת המהר"ט אינה אלא להיכא ונשתקע השם לגמרי, אבל אם לא נשתקע לגמרי לא וכאן משמע להיפך דכיון שנכתב בכתובה גט החולקים על הוראה מודים לכתוב דמתקרי, ושמא כוונתם כאן דבאמת מה שנכתב בכתובה אינו נקרא לא נשתקע לגמרי כמו שכתבו עליל בס"י זה דמה יתן ומה יוסיף אם כתוב השם בכתובה וא"כ הוי נשתקע לגמרי ואיכא בזה הוראה מהר"ט, אלא דמה שנכתב בכתובה מהני אף לדעת החולקים דכיון דמי שיראה הכתובה יסתפק על השם הנכתב בגט על כן כותבין דמתקרי לרמזו על שם הנכתב בכתובה כהוראת המהר"ט אבל ודאי דנקרא שם נשתקע כנ"ל, וצ"ע ב'. אמנם גם עצם דבריו של המשנת ר' אליעזר חולקין עליו כמה אחרונים דהוראת המהר"ט קאי גם על היכי שלא נשתקע השם לגמרי, ועי"ש.

8. עיין בב"ש ס"ק כ"ד ואם עולה לס"ת בשניהם ונקרא בשם אחד כגון שנשתנה שמו מחמת חולי או כותבין לכתחילה שם השני היינו שם החולי ועל שם הראשון כותבין דמתקרי כמ"ש בסעיף י"ח ואם כתב שניהם בלא מתקרי כשר, ע"כ, ובפ"ת ס"ק ג"כ כתב על דברי הב"ש דמשמע דפירש דברי הרמ"א שעולה לס"ת בשניהם ויפ"ק כל נקרא רק בשם אחד או כותבין לכתחילה דמתקרי בין שני השמות אבל אם היה נקרא ג"כ בשניהם אין לכתוב דמתקרי ביניהם אף דשם אחד נתוסף אח"כ, אמנם מדבריו הרמ"א עצמו בתשובה גבי אהרן סעדיה (המובא להלן) מבואר דלית ליה להאי חילוקא, ועיין עוד פ"ת ס"ק ל"ו.

ולענין דיעבד אם כתב בשני השמות יחד בלי דמתקרי, כתב הרמ"א בסעיף י"ד דאם נקרא כפי כל בשני השמות לא שעולה לס"ת כך כשר, וכ"ה בב"ש הג"ל, וכשר"ת ס"א ז' אות י"ג הביא משורת פני יהושע ח"ב ס"י ע"ז שפסק דבעולה לס"ת בשני השמות יחד וכתבן ביחד בלי דמתקרי דפסול בריעבד עי"ש.

ועיין בגט פשוט שם בסעיף י"ד דכל זה הוא במי שנקרא משעת לידה בשם אחד ואחר כך נשתנה שמו לשם שני, אמנם אם משעת לידת האדם בשעת מילתו נקרא בשני שמות וכו' וכן אם נקרא משעת לידה ראובן שמעון אם יכתוב ראובן דמתקרי שמעון יראה לי דפסול, וכן אם היפך השמות כגון שנקרא משעת לידה ראובן שמעון וכתב שמעון ראובן הגט פסול, ע"כ.

יכתוב ב' השמות בלא מתקרי דבעינן לכתחילה פ' דמתקרי פ'; ואיני דבס"ת הניל לעלות בב' השמות יהי בלא מתקרי אפ"ה בנט צריך לכתוב לכתחילה פ' דמתקרי פ' וכו' ע"כ, וסו' דמתא ג"כ הכי אולא כנודע וע"כ כתבנו נסיב דמתקרי אברהם.

והנה שם העד האחד של הגמ הלוה היה משה המכונה מירקאדו בן יהודה ולא כתבנו הכינוי של מירקאדו בעבור שאין רגילות במקומינו לחתום בשמות ואגרות הכינוי של מירקאדו ונ"ליבי כנודע, וכל כה"ג שאין רגילות לחתום הכי גם בנט אין כותבים הכינוי זה וכמ"ש מוהר"מ ו' חביב ז"ל שם בס" קכ"ט ס"ק ק"א יע"ש.

והנה בנט זה נתתי אל לבי למען דעת הגע עצמך שהיו קורין לו להמגרש הלוה ג"כ בכור ושלשה שמות היו לו הננאל ורבינו וככור, דלדידן דנהנינן לכתוב בשם בכור ג"כ דמתקרי כנודע, היכי כתבינן ליה, אי כתבינן הננאל דמתקרי רבינו ודמתקרי בכור בוא"ו העטף, או כתבינן דמתקרי רבינו דמתקרי בכור בלא וא"ו דמתקרי הב', ובינותי בספרים וראיתי דיש מחלוקת בזה דהרב בית שמואל שם בס" קכ"ט ס"ק ל"ז עמ"ש מור"ם במפה ואם נשתקע שמו ב' פעמים כותבים שם השלישי תחילה ואח"כ השני וכו' כתב וז"ל: וכשינוי זה כותבים דמתקרי כולם בלא וא"ו¹⁰ כי לעולם שם האחרון הוא עיקר שם הא' ולכן לא שייך לומר ודמתקרי, אבל ככינויין כותבים והמכונה¹¹ כמ"ש לעיל המכונה זמנן והמכונה זעמ"ל, ואם נשתנה מחמת דבר אחר נר' דכותבים ודמתקרי דאו לא אמרינן דנפקר שם הראשון אלא א"כ אם נשתנה מחמת חולי, ובתכ"ד כתב דאפשר לומר דלא פלוג עכ"ד יע"ש, מבואר להדיא בדבריו דכל שיש שלשה שמות לכתוב כותבים דמתקרי פ' בלא וא"ו העטף, וכן ראיתי בתשו' מור"ם בסוף ס' פ"ד בניד שהיה שם אבי המגרש הרגיל בו כפי הכל ישעיה ובהעלותו לס"ת היו קורין אותו אהרן סעדיא ונפלה מחלוקת בין החכמים איך כותבים שם זה של אבי המגרש והעלה ז"ל דהמחזור לכתוב אהרן דמתקרי סעדיא דמתקרי ישעיה עכ"ד, הנה מבואר בדבריו מור"ם ג"כ דגם הוא ס"ל דאין לכתוב תיבת דמתקרי הב' בוא"ו וכדבריו הרב ב"ש ז"ל, גם אשור למרן החכ"כ בס' כנה"ג חא"ה שם בס" קכ"ט בהגהב"י אות קט"ו שהביא דברי מור"ם ז"ל הלזו בלתי חולק, וגם לעיל מזה באות קי"ד כתב וז"ל מי שיש לו שלשה שמות כגון משה יעקב שמואל כותבים שני פעמים דמתקרי כגון משה דמתקרי יעקב דמתקרי שמואל מוהר"מ מינץ בתשו' ס' ז"ל בשם מוהר"ק מנוערבורק וכתב הוא ז"ל דה"ה אם יש לו שם אחד בלח"ק ובי' כינויין של חול שכותבים ב' פעמים המכונה וכותב המכונה הב' בוא"ו כגון משולם המכונה זמנן והמכונה זעמ"ל עכ"ד יע"ש, ומדהביא

9. עיי"ש שהביא כן משם ת"ה ס' ול"ד וכתב דיש טעם יפה לחלק בין כתיבת שמות המגרש בנט לשמות העד בנט, דבהתימה אם לא הזכיר שמו כלל אלא שחתם בן פלוני עד כשר וכו' עכ"ל, ויראה לי דאם העד היה נוהג לחתום בשאר שטרות פלוני דמתקרי פלוני או פלוני המכונה פלוני, כמו כן יחתום בנט כפי מנהגו ואם שינה וכתב ב' השמות בלא מתקרי כשר, ע"כ.

10. עיין בשו"ת ס' ר' את ה' שהביא עוד אחרונים דפסקו כהב"ש דכותבין דמתקרי בלא וא"ו העטף.

11. עיי"ש באות ו' שמסיים ע"ז השו"ת, וזה פשוט כמעט אין חולק בזה, אני לא ראיתי שום תולק ואולם אין לא ראינו ראיה.

ועיי"ש שהביא מחלוקת בין האחרונים כשצריכים לכתוב בנט דמתקרי וגם צריך לכתוב המכונה וכן בהיפך כשצריך לכתוב המכונה בתחלה ואח"כ דמתקרי אם צריך לכתוב בוא"ו או בלא וא"ו, עיי"ש.

הרב דברי הרבנים שני המאורות הגדולים הללו מור"ם ומהר"ם מינץ ז"ל בסתם ולא חלק עליהם משמע דגם הוא מסכים עמהם דכל כה"ג כותבים דמתקרי פ' דמתקרי פ' בלא וא"ו העטף, גם הרב י"א כשמות הגמין דק"י"ש ע"ד בתיבת מכוונה הביא דברי הרב ב"ש הגו' דכתיבנא בלתי שום חילק יע"ש.

אך הרב גם פשוט שם בס"י קכ"ט ס"ק ח"ן עמ"ש מרן בשלחנו המהור שם דלכתחילה יש לכתוב כל השמות שיש לו שכתב וז"ל: ויכתוב אנה פ' דמתקרי פ' דמתקרי פ' עכ"ד, הרי שכתב בהדיא דצריך לכתוב תיבת דמתקרי הב' בוא"ו העיטוף הפך דברי הרבנים הגו', ועיין להרב דבר משה שהביא מחלוקת זה וכתב שם דבשאלוניקי נעשה מעשה לכתוב דמתקרי ודמתקרי בוא"ו העטף יע"ש, וכ"כ עוד שם בדקע"ו ע"א אית כ"ג וז"ל: חנה דמתקריא חנולה ודמתקריא חנולה, כן נעשה מעשה בנט שכתב בלארסו וניתן בשאלוניקי וכן נמצא כתוב בנט שנכתב לפני מוהריק"ו הי"ו ביינבינדה דמתקריא בינבינו ומתקריא בונה יע"ש, וכבר ראיתי בס"י נט מקושר למוהר"ש בולה ז"ל דקל"א ס"י ז"א שהביא כל זה וכתב עוד שם שבק"ו הגמין שבס' מכתב מאליהו אות ג' כתב ג"כ דמתקרי אריה ודמתקרי ליב, ובאות מ"א דמתקריא אסתרולה ודמתקריא שבתולה, ובאות ג"ן דמתקריא אסתרולה ודמתקריא חנולה יע"ש, והוא ז"ל כתב בס"ד דאין שום טעם לכתוב דמתקרי הב' בלא וא"ו יע"ש¹², ועיין עוד בס' י"א בסדר הגט דקל"ד ע"א שכתב בסתם דיש מחלוקת בזה ולא כתב בפ"י מי ומי הם יע"ש כאופן דדבר זה אי כתיבין דמתקרי הב' בוא"ו במחלוקת היא שנויה כאשר כתבנו, ועיין עוד בס"י לחם שלמה דקכ"ה ע"ד אות ט' שכתב לדבר זה במנהגא תליא דאיכא מקומות שכותבים ודמתקרי בוא"ו ואיכא מקומות דלא כתבי ליה בוא"ו אלא כותבים דמתקרי פ' דמתקרי פ' ובקושטא כותבים בשם השלישי ודמתקרי¹³ וכירוש' כותבים דמתקרי פ' דמתקרי פ' בלא וא"ו ושהרב הגדול מוהריט"א זל"ה פסק בזה יע"ש, ומ"ש דבקושטא כותבים בשם השלישי ודמתקרי בוא"ו כן ראיתי אני ג"כ במזכרת הגמין אשר בירי ממורינו הרב כמוהר"ר חיים מודעי זל"ה שהעתיק מכ"י הסופר מובהק הגו' שכתב שם בנט א' חנה דמתקריא חנולה ובנט השני הינדיל דמתקריא חנה ודמתקריא חנולה ע"כ.

ומיהו אנן בדידן אין אתנו יודע האיך היו נוהגים באתרא הדין הרבנים הקודמים לקדושים אשר בארץ המה חלקם בחיים היכא דאיתרמי להו לכתוב דמתקרי ב"פ,

12. עיי"ש בשד"ח דמשמע מקצת אחרונים דלעיכובא הוא דצריך לכתוב בו"ו שאם הוא בלא ו"ו יש לדון שלא בא להוסיף כ"א חזרה הוי ועיין לקמן הערה 13, אמנם מ"ש וכי בטעם תוספות הו"ו כי לא נכון לדבר ב' תיבות הדומות בלי תוס' ו"ו מוכח דאינו אלא משום תפארת וצחות לשון ובודאי דאין לפסול הגט מפני זה וכל רבני אשכנז הג"ל כותבין כן לכתלה מהיכי חיתי לפסול לדידן מפני זה.

ועיי"ש שהביא מעור אחרונים שפסקו לכתוב ודמתקרי בוא"ו ומן החיד"א בספר שו"י ברכה דף ע"ז אות ב' כתב דחויגא בחשובה ככתב יד לאחד קרוש דלא חרוב בית שמואל עכ"ל.

13. עיי"ש בספר לחם שלמה, מי שיש לו ג' שמות כותבין אנה פלוני דמתקרי ומתקרי פלוני בו"ו ובלא דלי"ת כן הוא בגט וכן כותבין פה שאלוניקי אבל בקושטא כותבין על שם הג' ודמתקרי (בדלי"ת) וכי ובירושלם ראיתי שכתבו דמתקרי פלוני דמתקרי פלוני בלא ו"ו העטף ומ"ש מור"ם בס"י קכ"ט, ומהר"ט אלגאוי ה"י פסק בזה שלא כתבו ו"ו שלא יהא משמע שחזר בו דטעה כמ"ש בתחילה דמתקרי דאובן וחזר וכתב דמתקרי שמעון כיון שלא כתב ו"ו העטף, ובהיא דתנן בתמורה בפרק כיצד מערימין, הרי זו תמורה עולה תמורת שלמים, ואמרת לוי שיש לדחות דשאני ההם דהם דברים שבע"פ משא"כ הכא דאילו חזר בו היה לו למחות דמתקרי האשון או לכתוב אחר, ונארכו הדברים בראיות אחרות ועפ"י לקצו, ומ"מ נראה בעינינו דהנכון לכתוב ו"ו העטף, עכ"ל, ועיין לעיל הערה 12.

ואחר החיפוש מצאתי במזכרת הגמין למוריני הרב כמוהר"י מאייז ז"ל באות ט' בניד שהיה להמגרש ולהמתגרשת שלשה שמות שכתב אנא פ' דמתקרי חיים ודמתקרי אברהם וכו' וידא דמתקרית שרה ודמתקרית שרותה וכו' וצ"י בס"ד דברי הרב נט מקושר שכתבנו גם באות צ"ד כתב הוה דמתקריא תוולה ודמתקריא בכורה ע"כ, וכזה וכזה ראיתי בקוני מוריני הרב כמוהר"ח מודעי ז"ל בס"י כ"ח שגם הוא עשה מעשה פה עירנו בשנת התקל"ז בניד שכתב דמתקריא דיליסיא ודמתקריא בוליסה יע"ש, ומעתה כיון דמצינו להרבנים הנז' טובים השנים שהיו ראשי אבות ב"ד שבירנו שעשו מעשה לכתוב פ' דמתקריא פ' ודמתקריא פ' בוא"י העמק ודאי דעבדינן כותיהו וכתבינן בדמתקרי חב' ודמתקרי וכמנהג קישטא וכאמור, ועיין עוד בקוני הגמין למהר"ה ז"ל ס"י ד'.

לז. בשלישי בשבת תשעה עשר יום לירח סיון שנת חמשת אלפים וחמש מאות ושבתיים וחמש לבריאת עולם מסר דוד בן אברהם דמתקרי בכור (ן' שוהם) לאשתו קלארא המכוננת קאדין בת משה המכונה מוריני (ברזילי) שני גמי כריתות בש"ת.

והמעט של ב' גמין אלו כבר נתבאר לעיל באות ט"ז שנתגרשה האשה הזאת מבעלה הנז' כב"ד של שם הוא מוריני הרב כמוהר"י הזן נר"ו, ושם נמנינו עמו אני והרב מוהר"י דאנון נר"ו ורב אחאי כמוהר"י אלנאי נר"ו, דה"מ בעבור כי האשה הזאת קראו לה זה כמה שנים בשם שמחה משום סיבה והן עתה נשתקע שם זה דשמחה וע"כ כתבנו ב' גמין האחד בשם קלארא המכוננת קאדין והב' בשם שמחה המכוננת קאדין.

וכתבנו שם קלארא כאל"ף לבסוף כי כן ס"י דמתא וגם כתבנו שם קלארא בתחילה כס"י דמתא.

והנה בעתה האשה הזאת נאסרה לבעלה משום כמה דברים שנאמרו עליה ונשבע ש"ה שלא יחזירנה עולמית והיינו ב"ד אני הכותב ורב אחאי כמוהר"ד אמארו נר"ו והחכם השלם כמוהר"ש הכים הי"ו, ועדי הגט הם ראובן בן משה (לארוס) אפרים בן דוד (די וידאש), ושלשנו שמות העדים לכתוב ראובן בן משה בן אהרן אפרים בן דוד בן אפרים משום שם אבי האשה שנקרא משה וגם שם המגרש עצמו שנקרא דוד כמבואר בספרן ש"צ².

1. עיי"ש ובהערות, ונדאע שהבעל הזה החזיר גרושתו ועתה גרשה בשנית ונאסרה עליו עולמית כדלהלן.
2. עיין לעיל ס"י כ"ט הערה 1, ועיין עוד בשד"ח שם ס"י י"ד דהביא הרבה אחרונים הדגיכו לכתחילה לשלש גם כשם המגרש או המתגרשת באופן שיתברר להדיא שלא יהא שום טעות שמא העד אביה או אחיה וכדומה והרבה חולקין עליהם דסגי בשילוש שם העד.

הערה על מזכרת גיטין

בגליון יג נתפרסמה "מזכרת גיטין מחכמי איזמיר" (ד) ובסימן יט מבואר: הגה, נכתב המכונה מוריננו ולא דמיתקרי מוריננו, משום דמוריננו אינו לה"ק - מלשון מוריננו ורבינו - אלא מוריננו הוא לשון לעז - - - שהוא איש לא שחור ולא לבן אלא בינוני, עכ"ל.

ובהערה 1 נתבאר באריכות, ששם מוריננו מלשון מוריננו ורבינו אין לכותבו כלל, דאין כותבין תארי כבוד בגט. (אלא במקרים מיוחדים - לסימן).

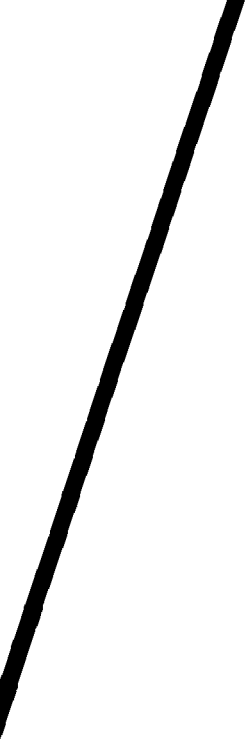
לדעתי, לא דנה ה"מזכרת" בכינוי חשיבות כלל, אלא בשם עצם של האדם. והנדון האם נגזר מלשון עברית "מוריננו". וכמו שמצינו אצל אחינו הספרדים שם פרטי "רבינו", ואף בתלמוד "רבה".

ולא מדובר כאן בסימנים, שהרי ודאי שהשם הלועזי "מוריננו" לא נכתב לסמן שמר אברהם המגרש אינו שחור ואינו לבן. אלא שזה היה שמו, שנבע ממשמעות זו. וכמו השם "רחל" בשפה העברית, שאין כוונתו שהקרויה בו הריהי כרחל שבצאן - אלא שהשם נובע מכך, ובוה יש חילוק אם מקור ושורש השם הוא עברי (מוריננו ורבינו) ואז יש לכתוב "דמיתקרי" או שהמקור לועזי (אינו שחור וכז') ואז צריך לכתוב "המכונה".

ובאמת אילו היה מוריננו כינוי חשיבות - והיה נכתב לסימן - לא היה נכתב לא דמיתקרי ולא המכונה, אלא "מוריננו אברהם" גרידא. וכמו שכתב בשו"ע "אם כתב פלוני החכם - - - כשר". וכמו ארוך וגוץ, שבודאי אין כותבין "דמיתקרי ארוך וגוץ".

בברכת התורה,
יוסף הנגבי, סבריא

שפתי ישנים



רמזי השיעורים בכתיבת ספר תורה

בענין מ"ש באנרות הראשונות דייש לנרוס במס' סופרים נגד המעלות ומעמא דידי דאם נגרוס כנגד מ"ח דברים הוא שיביש רחוק אבל מעלות עד מסעית הוא שיביש קרוב ומתחלה כשנמשמש הכתב. ידעתי שהקורא יכול להקשות דהא בפי קנין תורה לא קרי מעלות רק לשלשים מעלות של המלכות אבל מעלות התורה קרי לה מ"ח דברים. ועיין בתדב"א באל"י זוטא פ"ז שם הועתק פ"ו דקנין תורה אות באות. ושם עיינתי בפי' זקוקין שקיבץ כעמיר גורנה כמה מפרשים שעל פרק זה בפרקי אבות. וכ' משם א"ז מהר"ל מפראג ז"ל דאין השיבות לתורה ר"ל שנקנית בפת במלח וכו' להכי לא קרי לי' מעלות רק דברים וע"י שם מ"ש בשם מהר"ש אויירא ז"ל ואמנם הוינא שם שהביא פי' האכרנבאל שפי' שם מעלות התורה וכ' לשון מעלות י"ג היות שלשונו אינו דומה ללשון המשנה שדרבו לדבר לשון החוקרים. מ"מ באתרי' במקום שהמשנה ר"ל הבריייתא קפדה לקרותם דברים דווקא לזה קרי לי' מעלות גם הביא שם פי' מהר"ל ז"ל בד"ח וכ' אלו השלשה מעלות (ר"ל מלכות וכהונה ותורה) גם במתני' דלקמן שם אי' הלשון אלו השבעה מדות שמנו חכמים לצדיקים נתקיימו ברבי ובבניו. ולשון מדות אינו רחוק מלשון מעלות. דהיינו לשון מדיה טוביה מרובה ע"י אבות פ"ה משנה כ"ג מדיה טוביה ולשון במדה שאדם מודד מודדין לו.

גם בפי' א' באו"ח הביא רמ"א ז"ל לשון הרמב"ם זה כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים גם בנוסח הגדה כמה מעלות טובות למקום עלינו ולפי פשיטות לשון הבריייתא נ"ל לבאר לא כפי שהעולם מפרשים דלכך גדולה תורה שקנינה במ"ח דברים שהוא מספר מרובה מקניני המלכות והכהונה שהם ל' וכ"ז דאין בו הבנה דכיון דהבריייתא קראה במכוון למ"ח מעלות שבתורה רק מ"ח דברים ולא מ"ה מעלות משום דמעלות המלכות והכהונה הן מעלות העוה"ז בעושר וכבוד לכך נקראים מעלות משא"כ מ"ה דברים שבתורה הם קנינים שצריך להשתדל ולהתייגע לקנות מדות טובות והרבה מהם הם הפכיים לקניני עוה"ז לכן אין לקרותם רק בשם דברים. אי"כ אדרבה כל מה שיתרכו המדות שצריך להתייגע לקנותם הם מטעמים גדולות התורה בעניני עוה"ז. ואם כוונת הבריייתא היא משום דבאמת קניני המדות טובות יש להם מעלה גבוהה יותר מקניני עוה"ז דהא יפה שעה א' בתשו' ומשיש בעוה"ז יכו'. אי"כ מודע קרי להו דברים ה"ל לקרותם מעלות כיון דבאמת מעלת הצדיקים גדולה יותר ממעלת העוה"ז. אשר ע"כ מוכח מזה דמ"ש גדולה תורה יותר וכו' ר"ל אפי' בעניני עוה"ז. וא"כ איות סיים אייתי לזה שנקנית במ"ח דברים שאינם קנינים נשמיים ומעלת עוה"ז כלל ואדרבה יש מהם הפכיים כמו קבלת היסורין ה"ו ודומי'. לכן נ"ל דכמו דכפ"ג משנה ז' דמסיים מעלה עליו הכתוב וכו' ופי' בתו"ט בשם מהר"ל ז"ל בדרך היים דסיום המשנה הוא כמשנה ח' שאהר"י שנאמר רק השמר לך וכו'...ה"נ הכא סיים המאמר ה"ו בבריייתא שאהר"י במתניא זי"ן גדולה תורה שהיא נתנת היים לעושי' בעוה"ז ובעה"ב. רק משום שהאריכות נתרבה במנין המ"ח דברים לכן החזיר הלשון שנית גדולה תורה שהתחיל בה במתניא וא"ז וע"י במדבר ג' פ' כ"ב פקודיהם במספר וכו' פקודיהם שבעת אלפים וגו' לפי שהפסיק באמצע וכן הרבה כזאת.

והכי סוגיא דבריייתא כאילו כך היא שנו' גדולה תורה יותר מן הכהונה ומן המלכות [אעפ"י] שהכהונה נקנית בעשרים וארבע [מעלות] כמו"ש הזקוקין בשם

המד"ש חתי מעלות הבסוף קאי גם אכהונה] והתורה נקנית כארבעים ושימונה (שהם רק) דברים. [נאינם מעלות העוה"ז רק אדרבה הם דברים ומדות שצריך יגיעה לקנותם במיעוט טענו ובמיעוט שינה וכדומה]. [אעפ"כ גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושה בעוה"ז ובעוה"ב שנאמר וכו'] [הרי שהתורה נותנת חיים משא"כ הכהונה והמלכות של ישראל. אדרבה נבי מלך ישראל אי' וקרא בו כל ימי חייו למען יאריך ימים על ממלכתו הרי שחייו ואורך ימיו תלויים בתורה. וכן בכהונה אי' בפי' ר"פ שצריך לשמור כהונתם עפ"י התורה במהרה ובקידוש ידים ורגלים ולבישת הבגדים כמצוות התורה כדי שלא יהיו חייבים חי' וכו' בידי שמים אם ישמשו חי' בטומאה או מחוסר בגדים או בלא ריהוץ ידים ורגלים. הרי שצורך החיות תלוי בשמירת התורה שהיא נותנת חיים בעוה"ז ובעוה"ב ואורך ימים בימינה וכי' וכבוד כמו"ש ונותנת לו מלכות וממשלה שנקראים עניני מעלות וא"כ אדרבה אותן המ"ח שנראים לך שהם רק דברים והם נגדיים להרחבת העוה"ז אדרבה ראוי לקרותם מעלות להיות מקנים החיים בעוה"ז ניכ וכל המקיים התורה מעוני סופה לקיימה מעושר וזה ניכ כוונת התנא שם בפי' ברייתא אי' ר"מ אומר כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה ובתדב"א אי' ר' אליעזר אומר וזו הנוסחא נראה אמיתית כי כל הפרקים הסמוכים שם בתדב"א הם הכל דברי ר"א עיי"ש ור' אליעזר אי' במדרש רבה שהי' למד תורה תחילה תוך דחק ורעבון גדול. ולבסוף נתעלה וזו יאתה לומר דברים אלו כמו שהתחיל שזוכה לדברים פשוטים שנראים נגד מעלת עוה"ז ובסוף מגדלתו ומרוממתו על כל המעשי"ם וכן שם בברייתא ב' שאין לך בן חורין וכו' וכל מי שעוסק בת"ת חי' מתעלה שנאמר וכו' ומנחליאל כמו"ת הרי שהוא מתעלה לכן באמת אותן המ"ח דברים עם היות לפום רהיטא הם רק דברים מי"מ לפי האמת הם מעלות שהרי גם בעוה"ז מתעלה כמו"ש בפי' כהן משוח ת"ת קודם למליך ישראל וכו' שפי' קרי לי' האבכרנאל מ"ח מעלות. דכיון שהתורה גדולה מן הכהונה ומן מלכות ישראל. אי"כ המ"ח דברים הם מעלות גדולות יותר ממעלות כהונה ומלכות ישראל. ושפי' דמי לקרותם מעלות. ובתב"כ גדולה תורה נכלל זה הלשון שעם היותן לפום רהיטא דבר"ם. מי"מ בקושטא מעלתן ושם גדול יותר והם מעלות באמת.

וע"ע שם בפי' הזקוקין הכיא בשם הדרך חיים ז"ל כפירוש כמו שכתבתי בהמ"ח שיטין דמס' סופרים הם רמזים למ"ח דברים של קנין תורה עיי"ש. ומשמע דלא גרים במ"ס כנגד המסעות דאל"כ איך יהיב טעם חדש מה שאינו מבואר במ"ס. ולא זכר כלל שהוא נוסף על המ"ס. ובשעה שכתבתי לא ראיתי עדיין שכן כתב מהר"ל ז"ל בד"ה.

והיודש שמהר"ל ז"ל האריך שם בפי' מעלות מלכות ישראל למה הם שלשים דווקא. ולדעתי כוונת הברייתא מבוארת שרמזה למ"ש רש"י בפי' תהלים סי' קכ"א ז"ל רמז במומור שני למעלות העולות לצדיקים לעיל מתחת עין החיים לכסא הכבוד התניא בספרי שיר המעלות אין כתיב כאן אלא שיר למעלות שיר למי שעתיד לעשות מעלות לצדיקים לעיל וזה שיסד הקליר (בסילוק דיוצר של יום ב' הסוכות שיסד ר' אליעזר הקליר שהוא בנו של רשב"י) ומתהיתהם שלשים מעלות זו למעלה מזו עד כסא הכבוד טסות ועולות בשיר נעיסות שיר המעלות עכ"ל אי"ש רש"י ז"ל ובמלכות כתיב וישב שלמה על כסא ד' כעין מלכותא דרקיע לכך נקנית בל' מעלות. ועיי' מ"ש רשב"ם ז"ל בפי' ערבי פסחים סוף דף ק"א ע"ב בד"ה אבל דברים המענינין דאמורא צריך לפרש דבריו וברייתא דרכה לקצר עיי"ש. וזה כוונת הברייתא שמתהלת שני חכמים בלשון המשנה ר"ל שצריך לעיין היטב בפי'

הכרייתא כי קיצרה ושנתה לתלמידיו בדרך קצרה כמו שהמשנה דרכה לקצר. לכן אין להבינה כפשוטה כפי משקל ראשון וצריך עיון גדול בהבנתה.

ומ"ש הא למדת כל האומר דבר בשם אומרו מביא נאולה לעולם שנאמר ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי. מתפרש נמי לפי דרכי דאחר שנמנר מנין המ"ח דברים נמרה הכרייתא לומר דאותן הדברים עם היותם נראין דברים פשוטים ומדות טובות לעוה"ב ושארין בהם תועלת לעניני עוה"ז כמו שקראם הכרייתא מה"ט דבריי"ם ולא מעלות מ"מ ממקום אחר תלמוד בדבר א' מהם שיש בו תועלת גדול לעניני עוה"ז ואין למעלה ממנו זמן החלק תדון על הכלל שגם שארי המ"ח דברים יש בהם תועלת גדול גם לעניני עוה"ז ואין למעלה מהם דהא מצייני לענין האומר דבר בשם אומרו דאפי' בדברים שאינם שייכים לתורה כלל רק הם עניני העולם ואעפ"כ ע"י שאמרה אסתר למלך בשם מרדכי באתה נאולה לעולם ע"י אסתר, ומרדכי ה' הגיאל ממות ופודה משחת ויצאו כל ישראל ממות להיים ע"י וכ"ש בעניני התורה שוודאי ע"י שיקיים המצוה להיות אומר דבר בשם אומרו יביא נאולה לעולם. וכיון דבדבר א' מ"ח יש בו כח ותועלת זה שיכול לנאול ממות לחיים אפי' במעלה א' כ"ש כשיקיים כל המ"ח דברים יקוהו שוספם וודאי להיות מ"ח מעלות גם בעוה"ז. ועוד דגדולה תורה שנותנת חיים בעוה"ז ובעוה"ב שנאמר כי חיים הם למוצאיהם וגו' וזהו ראי' שני' נוסף על ראי' ראשונה שהביא ממרדכי ואסתר דשם ה' הנאולה ע"י אמירת דבר בשם אומרו בעניני עוה"ז וכ"ש באמירת דבר בשם אומרו בעניני התורה שסגולתה בעצמה להביא חיים לעושי' בעוה"ז ובעוה"ב. ועי' כעין זה בפסחים ק"ז ע"א שאמר שירה ואח"כ שרתה עליו שכינה ללמדך שאין השכינה שורה וכו' אלא מתוך שמחה של מצוה שנאמר ועתה קחו לי מננן והי' כנגן המננן ותהי עליו יד ה' ופירש"ם ללמדך (כצ"ל) מכאן אתה למד' וגו' מפסוקי אחר מוכיח שנאמר ועתה קחו לי מננן עכ"ל דוק ותבין דה"ן כן הוא בתהילה הביא ראי' ממרדכי ואסתר ואח"כ הוסיף להביא דכתיב בה בתורה גופ"ה חיים הם למוצאיהם. ודו"ק.

ובענין מה שכתבתי דיש לפרש מ"ש מקרה הוא בלתי מהור הוא (שמואל א' ב' כ"ז ובהפסרת מחר חדש) ר"ל איז"ה מגע משום דאין דוד רגיל להיות זהיר כ"כ בחולין בטרהר, ידעתי שיכול כ"ק להקשות דא"כ מדוע כיום מחר נתפלא שאול על דוד שלא בא לאכול לחם וה"ל לשאול לחשוב דילמא ננע במגע טומאת שבעה. אבל באמת אין זה קו' כ"כ דוודאי מטומאת מת יכול ליהדר טפי משא"כ במגע שרץ וכדומה שיכול לבוא יותר בשניאה כשאינו משניה הטיב בעינא פקחא להיות נזהר תמיד. ועל כרחק צריך לומר כן דאל"כ אף בלא פירוש ג"כ תקשי אקרא גופ"ה מדוע לא חשב שאול על דוד שנטמא במגע ו' אע"כ דטומאת ו' לא שכיחא.

ולפי מ"ש המנ"א בה' שבת ס' ר"פ בשם הגאון בעל ברכת הובה דמבול יום יכול לאכול חולין ומיקרי על מהרת הקודש משום דאין שני עושה שלישי בחולין קשה מה זה תי' שהי' מקרה בלתי מהור ה"ל להוד למבול ולבוא אל הלחם. וצריך לומר דשאל המלך ע"ה ה' נזהר ממדת חסידות יותר ויותר והי' אוכל חולין על מהרת תרומה ועי' בהניגה פ' חומר בקודש נדו"ק במ"א שם ותבין מ"שן אשר ע"כ ידע דוד מה ולא בא ודו"ק.

ודע עוד ד"ל רמז למשפחותיכם ג"פ כי אותיות למשפחותיכם הוא משל"ים כתפוח או משול כתפוח"ם. יעפ"י מ"ש בשבת פ' ר"ע למה נמשלו ישראל לתפוח

דכתיב כתפוח בעצי היער כן דודי בין הבנים לומר לך מה תפוח זה פריו קודם לעליו כך ישראל הקדימו נעשה לנשמע, ועצו שם להלן דקמעיין בשמעתא ומבעין אצבעתי' דמא וכו' עמא פזיזא דקדמיתו פומייכו לאודנייכו וכו' אנן דסגינין בשלימותא כתיב בן תומת ישרים תנחם וכו' הרי שעי' שנמשלנו לתפוח ואמונתינו חזקה להקרים נעשה לנשמע ולסמוך בלבינו על השי'ת שיצוינו לטוב לנו. עיי' גורם ג'כ שאמונתינו חזקה להאמין על אמיתות השמיעה וישרותה אעפ"י שאינה מובנת לנו בתחילת ההשקפה אנהנו תולים קושי ההבנה בחסרון ידיעתנו. ולכן מתאמצים אנהנו בכל האפשרי לעיין בשמועה ולתקנה להקושות שבה וליישבה על נכון עד שתהא מקובלת על הלב ועל השכל. ולכך שיעור התורה ברוחב הדף כדי ג'פ למשפחותיכם כנ"ל לרמוז דכ"י להיותם משולים לתפוח לכן יתנו לב מבין לעיין בתורה כראוי ולחקן החומר שבה על נכון. ולפי שבשיר השירים א' ג' פעמים רמז תפוח. א' כתפוח בעצי היער וכו'. והב' וריח אפך כתפוחים. והג' תחת התפוח עוררתיו. לכך רמז ג'פ למשפחותיכם. תלתא נווני תפוח ירוק סומק חיור נגד חנית אורייתא תליתאה בירחא תליתאה וכו'. ומ"ש התוס' ז"ל בשבת שם דה"ל לנ"ל להביא פסוק וריח אפך כתפוחים דקאי על ישראל אבל כתפוח בעצי היער על הקב"ה קאי נ"ל הכוונת הנ"ל משום דב"פ שיריה א"י דתפוח אומר שיריה כתפוח בעצי היער. וא"כ ישראל נמשליו בזה לתפוח שאומרים שיריה דשיר השירים למלך שהשלום שלו. אותה שיריה עצמה שאומר התפוח מקרא שכ' כתפוח בעצי היער לפי שהמקבל מדמה את הנותן כפי בחינתו. וז"ש רז"ל ישמעאל אחי האיך אתה קורא דודיך או דודיך ודריך.

ועיקר הדבר כמ"ש א"י מהר"ל ז"ל בס' תפארת ישראל דעל חנם התייגעו המפרשים לומר דמ"ש התרגום על וירד ואתגלי הוא כדי להרחיק הגשמיות, אלא דיש למתרגם כוונה אחרת בזה עיי"ש. אבל ענין הרחקת הגשמיות אינו מוכרח. דאעפ"י שהשי"ת אינו נשם ולא כח בנשם. מ"מ כשהוא נמצא להמקבל הוא נמצא לפי בחי' המקבל. ולכך הנביאים מדמים הצורה ליצורה. כי ה"י נמצא להם לפי בחינתם עיי"ש באורך. וכמו שראיתי נדפס בשם הבעש"ט ז"ע ועכ"י זצוקללה"ה דפי' הכתוב ד' צלך כמו הצל שכל תנועה שעושה האדם עושה הצל כנגדו. כן השי"ת כל מה שעושה האדם עושה השי"ת כנגדו, וכמו שאמרו בתנא דבי אליהו על פסוק נכה פני ד'. דכל ת"ח שיושב ושונה הקב"ה שונה כנגדו עיי"ש, ובזה מיושב מה שהתייגעו בחנם הפילוסופים הקדמונים בענין התפלה היאך שייך אצל השי"ת שינוי רצון. וזה ענין עשר ספירות ועשרה מאמרות שהם עשרה בחי' שיכול אדם להניעם בעבודתו כא"י לפי בחינתו והשתדלותו והשי"ת נמצא לו על ידם כפי בחינתו של כא"י. ובזה מוכן פ"י המשנה והלא כמאמר א' יכול להבראות אלא וכו' וליתן שכר טוב וכו'. והאר"י בזה הרב החסיד המפורסם ר' ברוך קאסווער זצוק"ל בספרו עמוד העבודה שראיתי בדרך זה ימים רבים וקריתי בו איזה דפים דרך עראי והנה עם היות הרב הזה ה"י חכם נפלא יצדיק גדול ונלהב עצה והנדיל תוש"י בהסבר ענין הקבלה להרחיקה מגשמיות ח"ו עיי"ש ודברי פי חכם חן. אמנם בענין התפילה טוב לנו דברי מהר"ל ז"ל שהשי"ת נמצא לפי בחי' המקבל וכיון שאצלינו יש שינוי רצון לכן גם השי"ת נמצא לנו כן והתפילה משנה הגו"ה וא"צ להטרוד המוח ולבלבל א"ע בחכמות נשנובות מאתנו המביאים לידי שיעמום ח"ו רק כך מחוייבים אנו להאמין שאעפ"י שהשי"ת בעצמו רחוק משינוי רצון אמנם הוא נמצא אצלינו בשינוי רצון לטוב ע"י התפילה. ועם היות שנראה כשני הפכים עלינו להאמין שאצל השי"ת יכול להיות גם כזאת והיא נשגב מאתנו.

וכן שמעתי בפי מביק אדמו"ר זצוקלה"ה ממלינאוו (הרה"ק ר' אהרן מקארלין זי"ע שמנו"כ במלינאוו) שאמר לי שאתפלל להשי"ת בפשיטות בלא חכמות ואהי' נענה בתפילתי. וכן שמעתי לשון זה מאדמו"ר זצוקלה"ה מדורהאביטין (בנו הרה"ק ר' אשר מסטאלין זי"ע שמנו"כ בדראהביטין) שאמר תודה לפני אנשי א"י ושיפשוף ידו על מוחו ג' פעמים בזה"ל: בפשיטות בלא חכמות. בפשיטות בלא חכמות. בפשיטות בלא חכמות. בפשיטות בלא חכמות. עכ"ל הקדוש זי"ע.



ביאור דברי האוה"ח הק' בענין מיתת נדב ואפיון

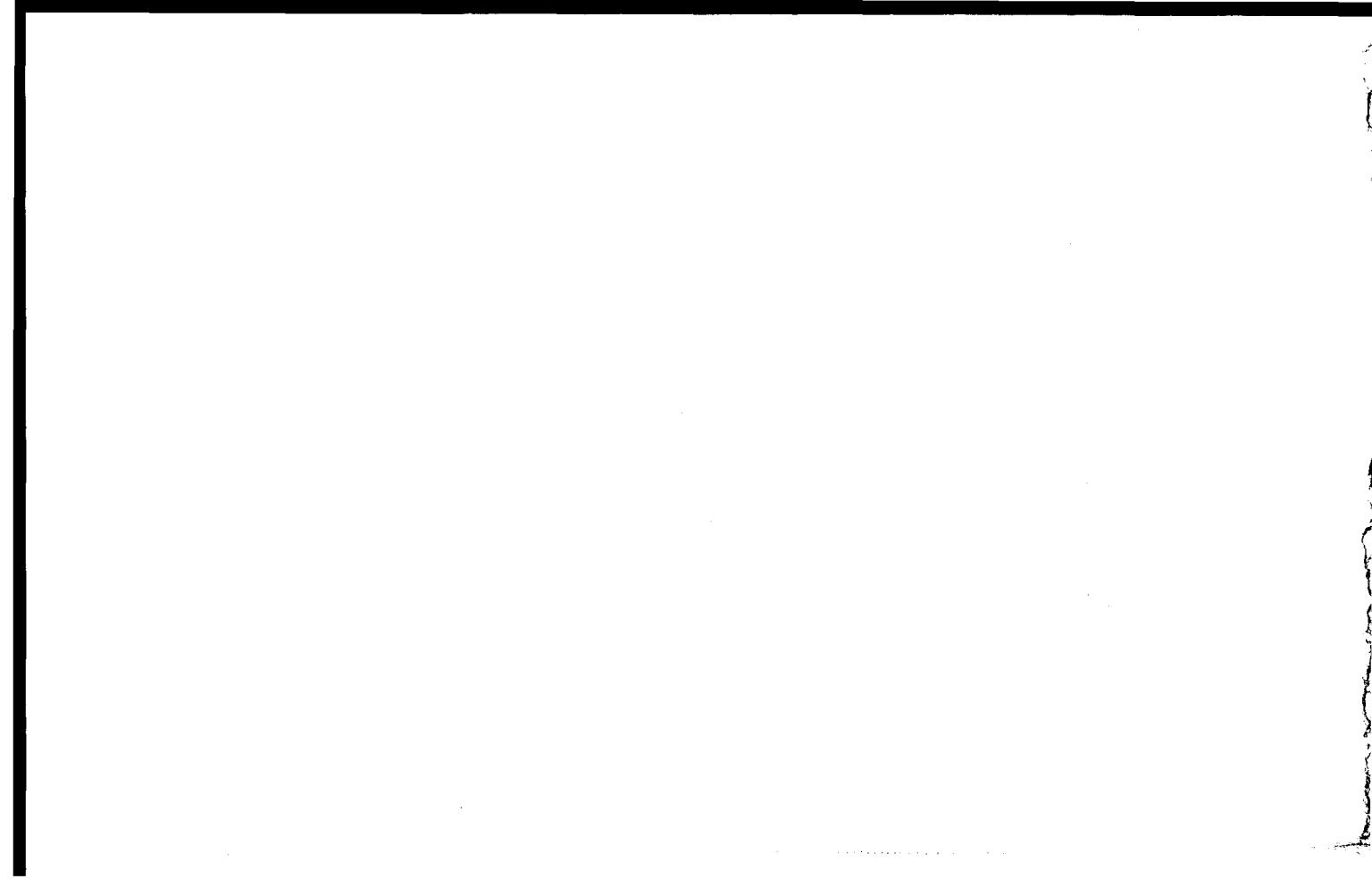
ביאור על מאמר האוה"ח בפי אהרי פסוק א' וז"ל ואודיע למתבונן בפנימיות השכלת המושכל שהשכלת ההשכל תשכיל ההשכלות ובהשכיל בהשכלתו ישכיל שמושכל ההשכל מושלל ההשכל וכשישכיל בהערת עצמו ולא עצמו ישכיל שהמושכל מושכל ממושכל בלתי מושכל מהשכל השכילו למשכילים ביהוד השכלתו בסוד נשמה לנשמתו ואז מותריו יהיו עטרי מלכים וכסאם וכי יש חיים לחיים שעליהם אמר משה ובהרת כחיים בית המודעות ושוללת חיים הנשמות בהרגש הכללי ויברך ברוך אלקים חיים אשר סגל סגולה זו לסגולתו עכ"ל הק'.

ואק' ביאור הדברים בדרך זה ע"פ מ"ש בספר מורה נבוכים ח"א פס"ח שיש "שכל" "מושכל" ו"מושכל" כי פנימיות השכל הוא כה מסתתר כחביון הנפש אך כשהאדם רוצה להשכיל איזה ענין שכלי הוא מוציא את הכח הזה למעלה נמצא כי פנימיות השכל הוא דבר בפני עצמו והאדם המושכל הוא ג"כ דבר בפני עצמו והענין המושכל הוא ג"כ דבר בפ"ע וכל יוקר ההשכלה נובעת ממקור השכל לא מהאדם המושכל.

ועפ"י הדברים האלה יבוא ביאור הדברים על נכון ואודיע למתבונן בפנימיות השכלת המושכל שהכח השכלי הפנימי הוא המושכל והאמת של הענין השכלי המושכל והו דברו "שהשכלת הושכל תשכיל ההשכלות" שר"ל הושכל הפנימי הוא המושכל את המושכלות וכשישכיל בשכלו יבין ג"כ כי הענין המושכל הוא מושלל כולו מפנימיות השכל, למשל אם האדם ישכיל צורת האלף יהיה האלף הענין המושכל והוא אין לו קישור כלל עם השכל כי הוא היצוני וזה אמרו "שמושכל הושכל מושלל הושכל אך אמנם עם השכל הפנימי הזה הוא היצוני בערך הנשמה והנשמה הוא שכל פנימי לעומתו והוא מושכל לעומת הנשמה והנשמה היא עצם האדם.

ועתה אהר אשר גם השכל הפנימי נקרא מושכל והוא משכיל ג"כ את האלף נמצא כי האלף מושכל הוא מדבר שהוא ג"כ מושכל דהיינו השכל הפנימי שהוא מושכל אל הנשמה אבל איננו מושכל אל האדם וזהו אמרו וכשישכיל בהערת עצמו" שהוא הנשמה שהוא עצם האדם "ולא עצמו" שהוא השכל אשר איננו עצם האדם בערך אל הנשמה "ישכיל שהמושכל" דהיינו האלף "מושכל" הוא "מושכל בלתי מושכל" דהיינו "מהשכל" הפנימי אשר הוא מושכל אל הנשמה שלמעלה ממנו אבל איננו מושכל אל המושכל שהיא האדם שהוא למטה הימני והדברים האלו "השכילו למשכילים" היינו שמושכלים הם למשכילים היודעים את מטלת הנשמה "כיהוד" אם יגביה עוף יתרוםם לדעת כי יש נשמה לנשמתו ידע כי הנשמה היא ג"כ מושכלת מהנשמה לנשמה שהיא יושבת בסתר עליון ולא תבוא לשכון בערפל, וזהו שנמר אימר "ואז מותריו יהיו וכו'" פ" וזו כאשר ידע כי הנשמה היא ג"כ לבוש אל הנשמה לנשמה אי"כ הכל הוא כעין מתרזה ימפל אליה, וכאשר בארתי למעלה תהי' הנשמה עשרה אל השכל הפנימי שהוא המלך והמושכל הוא כסא אל השכל מפני שהוא נושא את השכל ולכן וכאם בכל וישתוקק רק לאשתאבא כנפא דמלכא שהוא כחי' נשיקין ואהבה רבה וזה הוא החיים האמיתים שעליהם אמר משה ובהרת כחיים כבי' הידועה אבל לא החיים המורגשים בהשחות אל הכלל שהוא איננו חיים באמת רק על דרך השאלה ע"כ.

חדושי תורה



בנינו אי אפשר לצמצם ופטור צרות ערוה בזיקה*

צויה היא לעשות לפי דעת בני"א ולפי שכלם לצמצם בשיעורה עד כמה, והן לענין מצוה, וכ"כ לענין חיוב.

ובונה יסוד זה עפ"י דברי הש"ס בכורות י"ז דמקשה אמ"ד אי אפשר לצמצם ממדת כלים ומדת מזבח האין שייך לעשותו כמידתו אם אי אפשר לצמצם, ותי' שאני התם דרחמנא אמר עביד וכל היכי דמצית למיעבד ניחא ליה, ע"כ, והיינו כנ"ל, דרך במקום דגוף ציווי התורה שייך במצב ודאי ורק במקרה נהנה ספק התלוי בדעת בני"א א"כ ציווי התורה במקום וודאי וידוע הוא וללא הסתמכות על דעת בני"א כפי הנראה להם, ובוה נחלקו אם שייך לצמצם ולעשותו כודאי וידוע, ומשא"כ היכא דציווי התורה תלוי ועומד דוקא לפי שיעור דעת בני"א סמכה תורה על דעתם ולכר"ע בשיעור האדם תליא, וא"כ קשה גידון וידן למ"ד זיקה ככנוסה קרא דלצרו לר"ש דלא אויל אלא כשנפלו בב"א ועל כרחק דכונת התורה הוא במקום דלפי ראת בני אדם נפלו כאחת ולכר"ע בכגון דא נפילה בבת אחת מקרי.

ובגוף הא ענינא דאי אפשר לצמצם בעי פירושא דהרי בכ"מ אמרינן דהכל נמדד לפי ראת עיני אנשים, ובשו"ת דובב מישרים סימן א' פסק בדבר השאלה שנגע אות בשם הק' ורק ע"י זכוית מגדלת ניכר הפירוד דחשיב כנגיעה ואינו מוקף גויל דהכל תלוי בראית בני"א, ומביא ראייה דמציונו לענין דינא שצריך שיהיה הקלף שלם וללא נקבים, ובמקום דאינו ניכר הנקב בראית עין רק נגד השמש דעת המג"א בשם הב"ח דכשר, ואף אלו האוסרים משום דס"ל דע"י השמש נמי דרך ראייה הוא, וקשה א"כ דמאי טעמא דמ"ד אי אפשר לצמצם כיון ולפי ראת

יבמות י"ח - י"ט אמר רבי אושעיא חלוק היה ר"ש אף בראשונה וכו', מאי טעמא קסבר יש זיקה וזיקה ככנוסה, מתיב רב אושעיא, ג' אחין שנים מהן נשואין שתי אחיות, או אשה ובתה, וכו', הרי אלו חולצות ולא מחייבות, ור"ש פוטר, שנאמר ואשה אל אחותה לא תקח לצרו בשעה שנעשו צרות זו לזו לא יהא לך ליקוחין אפי' באחת מהן, ואי ס"ד קסבר ר"ש זיקה ככנוסה דמאי לייבם לקמייתא ותיפטר אידך, וברש"י דהוי זיקה קמייתא ככנוסה ותיפטר בתרייתא משום אחות אשה, ותי' אלא אמר רב אשי, אי דנפול בזה אחר זה הכי נמי, הכא במאי עסקינן דנפול בבת אחת ור"ש סבר לה כרבי יוסי הגלילי דאמר אפשר לצמצם, ע"כ.

ומבואר בגמ' דדוקא אי ס"ל אפשר לצמצם שייך לאוקמי קראי כשנפול בב"א דלמ"ד אי אפשר לצמצם לא שייך האי עובדא דנפלו כאחת. וקשה לי על זה לפי מה דמבאר המנחת חינוך מצוה ק"ט דאף לחכמים מצינו דסמכינן על צימצום בשיעורים, והוא, דמקשה שם אי ס"ל אי אפשר לצמצם איך יתכן חיוב התורה בעושה כמעשה שמן המשחה שנאמר בה ובמתכונתה לא תעשו, או בעושה כמעשה הקטורה, כיון דצריך להיות דוקא במתכונת המפורשת בתורה ונעשית בביהמ"ק באותו מידה ומשקל ללא תוספת או גרעון ואי אפשר לצמצם דוקא כשיעור זה ובשום פעם לא יתחייב בה, אלא דבאמת לא קשה דא"כ על עצם עשיית שמן המשחה בביהמ"ק קשה האין שייך שיעושה כשיעורה הרי אי אפשר לצמצם, וע"כ צ"ל דכיון דלא נתנה התורה למלאכי השרת כל מקום שציותה תורה לעשות במדה ובמשקל

כשר, ואיסתפנא, אי הכא שייך נמי לתרץ בדרך זה ולומר דכיון דשייך להחמיר בה ולחייבה חליצה רחמנא אגמריה עצם דינא בנפלו כאחת פטורות שניהם, ואי משום דאי אפשר לצמצם ולא ידעינן אי נפלו כאחת עלינו להחמיר ולחייב חליצה, או דילמא דבשלמא התם דהחומרא היא במדת השיעור והיינו דעליו להרבות בשיעור עד שיצא הספק מלבו אם יש בה אמנם חצי ואז נוהג בה האי דינא דהאי שיעורא, אפשר לומר דהתורה אמרה שיעורא גם כאשר בפועל יצטרך תמיד להוסיף בשיעורו עד שיהא ודאי חציה, אבל הכא שהחומרא שאתה נוהג בה זה דינא כאילו נפלו זה אחר זה ולזאת חייבות שניהם בחליצה וא"כ למאי נאמר פטור התורה והרי בשום מקום לא נפטרה לגמרי, וכן נראה ודו"ק בזה.

ובישוב הרבר נראה, ובהקדים דבגמ' שהבאנו לעיל מבואר דאי ס"ל זיקה ככנוסה כשנופלת לפני קרובת הזקוקה לו פטורה מיבום, דכיון דהזקוקה לו ככנוסה גמורה הוי קרובותיה כערוה, ולכאורה פטורה כשאר עריות הפטורות מיבום ועמדו רובחינו להקשות בזה [עיין ספר ברכת' שמואל סי' ט"ז] איך מהני דין זיקה ככנוסה לעשותה כערוה הרי הזקוקה עצמה לא חשיבי כאשת איש גמורה, דכשניסת לשוק אינה אלא בלאו, ואליבא דשמואל (יבמות צ"ו) תפס בה קידושין, ואף לרב דלא תפסי משום דיליף מקרא עיין שם בסוגיא, ולכאורה הוא הדין נמי דכשיקדש קרובת זוקקתו דיתפוס בה קידושין, א"כ צריך ביאור האיך מחשבי כערוה עליו לפטור מיבום והרי דוקא ערוה דלא תפסי בה קידושין מחשבי כערוה לפטור מיבום.

והיה אפשר לומר דאעפ"י שאין הזקוקה ככנוסה גמורה מ"מ סגי לאסור קרובותיה ולא יתפסו בה קידושי ומצאנו כעין זה בחצי שפחה וחצי בת חורין

העין מצומצם הוא סגי, וצריך לפרש דדוקא התם דלפי ראת עיני האנשים ודאי וידוע ענינו וע"כ סמכינן עליהו, ומשא"כ בנדר" ס"ל להאי מ"ד דאף לאנשים עצמם אין ידוע בודאות מוחלט דבבת אחת הוא, ודו"ק.

והנה המנח"ח מבאר שם דלפי יסודו מיושב הא דמקשו התוס' בבכורות שם בהאי פלוגתא דאמוראי בשחט מחצה על מחצה מהסימנין ופרוץ כעומד במחיצות שבת אי סגי להכשר, והוי אי אפשר לצמצם בדיוק בשיעור שישחוט ויעמיד מחצה. ומש"כ חרשו שם דא"א לצמצם פי' דהוא ספק אי צמצם כראוי ואף לרבי יוסי שייך שיצמצמו בדיוק בשיעורו, אלא דאי ס"ל מחצה ע"מ כרוב הוי תרי צדדי להכשיר אם שחט רוב ואם שחט מחצה וכשר, ואי ס"ל מחצה פסול תרי צדדי לפסול כששחט מחצה וכשחט מיעוט וע"כ פסול, ולפי הנ"ל לא קשה כלל דכיון דדין מיוחד קבעה תורה למחצה ע"מ כונתה במקום דלפי ראת עיני בני"א נשחט בדיוק מחצה וכנתבאר לעיל, וכבר מקשה הקהילת יעקב [בכורות סי' י"ז] דמעתה צריך ביאור קושית התוס' דבגמ' מבואר להדיא כדברי המנח"ח וכנ"ל.

ומבאר שם דסברת התוס' היא דיש מקום לחלק, דדוקא היכי דציווי התורה הוא על שיעור מסוים ומדויק ללא תוספת או גרעון בזה אמרינן דעל כרחק התורה סמכה על דעתנו וראית עינינו, ומשא"כ במקום דציווי התורה על שיעור מסוים הוא רק דלא לגרוע הימנו אבל להוסיף שרי אפ"ל דרחמנא אגמריה אמתות הדין שמתצה נמי כשר, ואי משום שאנחנו לא נדע לכיון מציאות המחצה באמת מכוח הספק יהיה עלינו להוסיף עד שיצא הספק מלבנו ושרדאי יש לה בה לא פחות מחציה דהרי לא הצריכה תורה דוקא מחצה מצומצם, רק עיקר הדין אגמריה רחמנא שמחצה מצומצם נמי

דאין חיובה אלא אשם, וכתב האבני מילואים סימן מ"ד שתופס בה קידושי שני, ומ"מ כתב שם דקרובותיה אסורות בכרת למקדש ולא יתפסו לו קידושין דאין איסור קריבות תלוי בכרת דאשת איש, אלא דהתוס' ר"ד בסוגיין כתב להדיא שתופס לו קידושין בקרובותיה, דו"ל כאן בסוגיין: ודוקא לענין זיקת יבמות אמרינן הכי שלא יתחשב לו כאשת אחיו שלא היה בעולמו, ולא לכל מילי, דהבא על שומרת יבם אינו חייב מיתה ולא אמרינן זיקה ככנוסה דמיא, א"נ אם קידש את אחותה מקודשת היא ולא אמרינן ככנוסה דמיא ולא תפסי בה קידושין, ע"כ. ושוב יקשה אמאי מחשבי כערוה ליפטר מיבום.

והנה למסקנא דסוגיא איתותב רב אושעיא ואף לר"ש ל"א זיקה ככנוסה, וצריך ביאור לפ"י טעם פטור צרות עריות בזיקה לר"ש, ומה עוד אחר שכתבו התוס' [י"ט ד"ה ריש] דר"ש ס"ל כמ"ד אין זיקה אלא הא דנפלו תרתי קמיהו פוטרים וצ"ל טעם פטורם, אמנם הנ"י דף כ"ח כתב דאף למסקנא האי דינא דפוטרי ר"ש צרת זוקה משום דס"ל דלגבי הא אמרינן זיקה ככנוסה, דו"ל שם: פטור שאינם צריכות אפי' חליצה, משום דס"ל דמדאורייתא זיקה ככנוסה דמיא נמצא שאחות זוקה היא כאחות אשה, ע"כ, והוסיף שם בחידושי אנשי שם דמייירי בנפלו בב"א וכריה"ג דאפשר לצמצם, וכבר מקשה הקרן אורה דהרי למסקנא בסוגיין איתותב רבי אושעיא ואף לר"ש ל"א זיקה ככנוסה והאיך שייך לומר דזהו טעמו, וצ"ל על כרחך דהנ"י ס"ל דאף למסקנא ר"ש ס"ל זיקה ככנוסה וזהו טעם פטורו, ודוקא דינא דרבי אושעיא איתותב דס"ל דאי זיקה ככנוסה נולד ואח"כ יבם חשיבי כיבם ואח"כ נולד ושוינן לר"ש דדין זה אינו, וטעמא דל"א לגבי זה זיקה ככנוסה הוא, דבלא"ה כבר הקשו המפרשים לס"ד דגמ' דאף בנולד ואח"כ יבם שרי ר"ש משום

דזיקה ככנוסה, לפי מה דביארו התוס' דף כ' דסברת ר"ש דבא ומצאה בהיתר הוא דכיון דלאח השני נעשית כאשתו ופקע ממנה איסור אשת אח גם לגבי האח השלישי פקע, והא ודאי כשהיא זוקה עוד לשני עדיין לא נעשית כאשתו גמורה והאיך יותר בה השלישי, ואיכא למימר דמשום האי גופא חזרה בה הגמ' ור"ש אף למסקנא ס"ל דזיקה ככנוסה, אולם מתוס' ושאר ראשונים מוכח דלמסקנא לר"ש לא אמרינן זיקה ככנוסה, וצ"ב טעם פטור צרת ערוה בזיקה ור"ש הרי ס"ל דאין זיקה ואינם צרות בזיקה אלא צרות בנפילה, ומוכח מזה דלמסקנא פטור צרות לר"ש אינו מדין פטור דחמש עשרה נשים באיסור ערוה שבהם פוטרי, אלא דהוא דין פטור מחורש דפטרה תורה שני צרות הנופלות כאחת ליבום כשאות מהן קרובה לשניה ואף שלא נאסרו בפועל על היבם, ואף דכתבו התוס' קידושין דף ג' שצרות דר"ש בכרת דאשת אח הם ובשו"ת הרשב"א כתב דפוטרת צרתה ומשום דנעשית ערוה דאשת אח עליו, מ"מ קרא דלצורו הוא הסיבה המביאתה לידי ערוה דאשת אח דפוטרה מיבום.

ולפ"י איכא למימר דאף לס"ד דגמ' דטעמא דר"ש משום דזיקה ככנוסה אינו משום דע"י הזיקה השניה כערוה עליו, דכל זמן שאינה אלא זוקה לו אחותה אינה ערוה עליו וכנ"ל, ודין פטור שלה משום פטור מיוחד שפטרה תורה מקרא דלצורו ולא מחמת איסורא.

ואפשר להוסיף דאף בנפלה בזה אחר זה הא דאמרינן דאי זיקה ככנוסה השניה פטורה אינו משום דהוי כאחות אשה הפטורה ליבום משום איסור שבה דהרי תפסי בה קדושין וכנ"ל, אלא פטורה מדין פטור המיוחד הנלמד מקרא דלצורו דקרובת זוקתו פטורה מיבום ואף דאינה אסורה עליו, אלא דאין בכוח פטור זה להפקיע אותה שכבר זוקה וככנוסה ליבם ורק למנוע שלא תזקק ליבם, ולכן אי

לעיל אמאי דוקא למ"ד אפשר לצמצם מצינן לאוקמי קראי בנפלו בבת אחת אחר דפטורה דקרא אזיל דוקא בכנון דא דהא מיירי נמי בנפלו בזה אחר זה וכנ"ל.

שוב התבוננתי בדפשיטות אפשר ליישב עפ"י מש"כ התוס' לקמן כ"ח ע"ב ד"ה שנעשו, דפטור דר"ש לא נאמר אלא כשנפלו קמי יבם אחד ולא כשנפלו קמי תרי יבמין, והביאו ראיה לזה דקתני התם דבדיעבד יקיימו עיי"ש (ואפי' למ"ד דלר"ש זיקה ככנוסה ואף בתרי אמרינן זיקה ככנוסה מ"מ לא נפטרו צרות בזיקה דאל"ה לותבי מהאי מתניתא) ובעובדא דנפלו קמי תרי ואח"כ מת אחד מהם, בבת אחת שתייהם נזקקות עתה ליבם היחידי שנשאר והיה צריך להיות בשתייהן דינא דזיקה ככנוסה ופטורות שתייהם בב"א לר"ש, וא"כ מצינו גם למ"ד אי אפשר לצמצם זיקה ככנוסה, ששתייהן פטורות מדין דלצורר, וזה פשוט.

אמרינן זיקה ככנוסה דוקא השניה שבשעת נפילתה צרח ערוה היא פטורה, אבל אותה שנפלה ראשונה שבשעת נפילתה יבמה היא ונזקקה ליבם אף שאח"כ נפלה קרובתה אין נפקע זיקתה, ודוקא כשנעשית ערוה גמורה האטורה עליו בכרת ולא תופס בה קידושין נפקע זיקתה אף דכבר חל, וכ"מ קצת מלשון רש"י ד"ה כרבי יוסי הגלילי שכתב באמצע דבריו וז"ל: והכא נמי סבר ר"ש אפשר לצמצם מיתח שני אחים כאחת וליכא חדא דתהוי ראשונה ושתייהם פטורות כדיליף טעם מלצורר ע"כ, משמע קצת מלשונו דכשנפלו כאחת נפטרו שתייהן מקרא דלצורר, וכשנפלו בזה אחר זה דוקא הראשונה נפטרת מקרא דלצורר וכנ"ל.

היוצא לנו דאף אי זיקה ככנוסה קרא דלצורר לא אזיל דוקא כשנפלו בבת אחת אלא אף בדנפלו בזה אחר זה ולפטור השניה ולפ"ו מיושב שפיר הא דהקשינו

בענין אפשר לסחמו בשאר איסורים

מדברי הרשב"א בתוה"א הובא בטור שם, ועי' בב"ח בסי' צ"ב בסוד"ה ופסק ה"ד אפרים וז"ל, ויש לתמוה דבסי' ק"ו פסק בשו"ע כדעת הרשב"א דהחתיכה עצמה אסורה אף בשאר איסורין, נראה שחזר בו ממש"כ כאן, וכך הוא העיקר, דהחתיכה עצמה אסורה אפילו בשאר איסורין לד"ה עכ"ל, וע"ע בפר"ח ס"ק י"ג, וכן הוא ברמ"א בהג"ה לסי' ק"ו סעיף א' וז"ל, וכן עיקר, ודלא כמו שכתב לעיל סי' צ"ב, דאף אותה חתיכה מותרת, עכ"ל, וע"ע בביאור הגר"א סי' צ"ב ס"ק ט"ז ובסי' ק"ו ס"ק ג' ד', שהבין גם כן שהמחבר בשו"ע בסי' ק"ו ס"א חזר בו ממש"כ בסי' צ"ב ס"ד, ומסיק להלכה כמש"כ בסי' ק"ו יעו"ש, ומש"כ בערוך השולחן סי' צ"ב סעיף כ"ג.

אמנם בש"ך בסי' צ"ב ס"ק י"א וז"ל, ואז אפילו חתיכה עצמה חוזרת להיות מותרת וכו', תימא דלקמן ר"ס ק"ו, כתב דהחתיכה עצמה עומדת באיסורה, לפי שהאיסור שבה אינו נפלט ממנה לגמרי עכ"ל, והרב בהג"ה שם הבין שהם דברים סותרים וא"ו, וכדי שלא יסתרו הדברים וא"ז כ"כ בפירוש נראה ליישב דמ"ש כאן ר"ל, לפי שכתב מקודם גבי בשר וחלב דאף דהרוטב מותר בסי' מ"מ החתיכה באיסור עומדת, דאם היתה ראויה להתכבד ואינה מכירה אינה בטילה באלף, וקמ"ל דאין כן בשאר איסורים, אלא דבטיל ברוב כשאינה מכירה, כיון דאין איסור מחמת עצמה וכדלקמן ר"ס ק"א, ואז אפילו חתיכה עצמה חוזרת להיות מותרת, ומותר לאכול כולם, וא"צ להשליך אחת מהן, וכדלקמן ר"ס ק"ט עכ"ל.

ובפרמ"ג בשפתי דעת שם וז"ל, עש"ך והלשון דחוק, דמה ואז אפילו אי חנינ'

בטור יו"ד סי' צ"ב וז"ל, ופסק ה"ד אפרים דלא אמרינן אפשר לסחמו אסור אלא בבשר וחלב. אבל בשאר איסורין, כגון כזית חלב שנבלע בחתיכה ואין בה ס' לבטלו ונאסרה. ואח"כ בשלה עם האחרות אין צריך ללא ס' כדי כזית הראשון, ואז אפילו החתיכה עצמה חוזרת להיות מותרת, ור"ת פסק דאף בשאר איסורין אפשר לסחמו אסור וכו', וא"א הרא"ש ז"ל הסכים לדעת ה"ד אפרים עכ"ל.

ובב"י שם וז"ל, ולענין הלכה כיון שהרמב"ם והרא"ש מסכימים לדברי ה"ד אפרים הכי נקטינן, וכ"ש שהרשב"א וה"ה מסכימים כן, ובתשובות להרמב"ן פסק כן והעיד שכך נוהגין ועושים מעשה, ואע"ג דהר"ן לא סבר לה כוותיה, מ"מ הרי כתב דבשאר איסורין לא אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבילה אלא מדרבנן, וכיון דפלוגתא דרבנן נקטינן לקולא וכו' עכ"ל.

ובשו"ע סעיף ד' וז"ל, לא אמרו חתיכה נעשית נבילה אלא בבשר וחלב, אבל לא בשאר איסורים, כגון כזית חלב שנבלע בחתיכה ואין בה ששים לבטלו ונאסרה, ואח"כ בשלה עם אחרות אין צריך ללא ששים כדי כזית חלב, ואז אפילו חתיכה עצמה חוזרת להיות מותרת עכ"ל, ובהג"ה שם, וי"א דאמרינן בכל האסורים חתיכה נעשית נבילה, וכן המנהג פשוט, ואין לשנות ע"כ.

ובשו"ע סי' ק"ו סעיף א' וז"ל, חתיכה שבלעה איסור ואין בה ס' לבטלו, שנפלה לקדירה וכו', אבל החתיכה עצמה אסורה לפי שאיסור שבה אינה נפלט ממנה לגמרי, משא"כ בדבר הנבלל ונמוח וכו', כולו מותר שהכל נבלל ונתערב עכ"ל, והוא

איסורים והוי כחתיכה האסורה או לא הוי החתיכה עצמה מותרת פי' ואסור לאכול שלשתם כאחד, וכן יש מי שאוסר לאכול לאדם אחד כולם, ורק משום דלא ס"ל חנ"נ בשאר איסורים, אלא דס"ל להמחבר לאסור משום שאפשר לסחטו אסור, מ"מ בנתערב חתיכה זו ברוב היתר הותרו כולם, גם לאכול לאדם אחד וכולם ביחד, והטעם משום דגם בנתערב איסור ממש ברוב היתר ג"כ אינו אסור אלא מחומרא דרבנן עי' במש"כ ס"ק א' ובשפתי דעת ס"ק ג' ו"ל דה"ה השלישי, וע"ע בחי' הרי"ם לחולין פרק גיד הנשה, ובכה"ג לא החמירו, [וע"ע בתורי"ד ב"ב ל"א ב' ובהגהות יד שאול לסי' ק"ט] אמנם עדיין צ"ע לפמש"כ בפמ"ג במשבצות זהב סי' צ"ב ס"ק י"ב ובשפתי דעת סי' ק"ו ס"ק ב' ובחוות דעת סי' צ"ב חי' וביאורים ס"ק ט', ובסי' צ"ח בחי' ס"ק ח' וביאורים ס"ק ד', דאפשר לסחטו בשאר איסורים הוא מה"ת, וא"כ אמאי הוי קיל יותר מחנ"נ דהוי רק מדרבנן, י"ל דשי' הש"ך כהפלתי סי' קי"א ס"ק ו' דאפשר לסחטו הוי רק מדרבנן ומש"כ בחו"ד בביאורים ס"ק ט' לפרש דברי הש"ך משום דהחתיכה עצמה אסורה מה"ת, אינו מוכרת די"ל דלכן החתיכה אסורה משום דפוסק כרש"י, ורק לענין חנ"נ סמיך אשאר פוסקים דל"ל חנ"נ בשאר איסורים, ואף דהחתיכה נשאת באיסורה מ"מ לא אמרינן חנ"נ, ועי' בשפתי דעת סי' צ"ח ס"ק ח' ומש"כ במש"ש בסי' צ"ב בארוכה, גם י"ל עפמש"כ במ"מ פ"ט הובא בט"ז וש"ך סי' צ"ב דלא חנ"נ בספק, ובבאר הגולה סי' ק"ו אות ג' וז"ל, וכאן חזר המחבר ממה שכתב לעיל סימן צ"ב, והנכון לענ"ד מ"ש לעיל שחזרות להיות מותרות מדין תורה, כיון דאינה בנותן טעם, וכאן מדרבנן, ונפק"מ לענין דינא כמ"ש לעיל בכמה דוכתי בסימן ק"י סעיף א' בהג"ה עכ"ל, ומתבאר ג"כ דיש כאן רק איסור דרבנן, ושפיר י"ל כמש"כ דבנתבטל ברוב הותר גם האיסור.

בשאר אין לה דין חזרה"ל, שהרי הרב אומר כן בדוכתי טובא, וגם המחבר לקמן ק"א, ואין תלוי זה במה שקדם עכ"ל וע"ע בחי' יעב"ץ שם בש"ך ס"ק י"א ד"ה ואז וכו' וז"ל, וקצת יש לגמגם בזה, דבזה גם הרמ"א מודה אף שפסק בשאר איסורים חנ"נ, כיון שאין האיסור מצד עצמו, וכדלקמן סי' ק"א ס"ב וצ"ע עכ"ל, וכוונתו להקשות כמו שנתקשה בהפרמ"ג, דלענין ביטול החתיכה ברוב אינה ענין למש"כ מקודם, שאין דין חנ"נ בשאר איסורים וצריכים ביאור דברי הש"ך, וע"ע בפר' תואר סק"י, וביד יהודה ס"ק ט"ז, מש"כ בדברי הש"ך.

ונראה בביאור דברי הש"ך, בהקדם ביאור מש"כ שם בסוה"ד, ומותר לאכול כולם וא"צ להשליך אחת מהן, וכדלקמן ס"ס ק"ט, וצ"ב דלקמן ברי"ס ק"ט לא הובא בהמחבר דין שצריך להשליך אחת מהן, אלא רק ברמ"א שם ועיין שם במחנה"ש מש"כ בזה, אמנם נראה דכוונתו למש"כ בהמחבר שם, דלא יאכל שלשתם יחד, וכן יש מי שאוסר שיאכל אדם אחד שלשתם, פי' שאף שבנתערב איסור ממש ברוב היתר יש להחמיר כהרשב"א שלא לאכול שלשתם יחד, או אדם אחד כולם, מ"מ בחתיכה שבלעה איסור, ונאסרה רק מדין אפשר לסחטו אסור, ונתערב ברוב היתר אז שפיר י"ל דהותר גם כן החתיכה עצמה דהיינו שהותר לאדם אחד לאכול כולם וגם ביחד, וזהו מש"כ שם המחבר ואז אפילו חתיכה עצמה חוזרת להיות מותרת דגם החתיכה עצמה הוי היתר גמור, וכשי' הרא"ש בסי' ק"ט ס"ב בהג"ה דגם האיסור הנפך להיות היתר, עי' בט"ז סק"ד ובמש"ז ובביהגר"א שם ס"ק י"א.

ומיושב שפיר מה שנתקשה בפמ"ג ובחי' יעב"ץ, דבברי הש"ך דמאי ואז, והא אף אי חנ"נ בשאר איסורים ג"כ מתבטל ברוב אף בחתיכה הראויה להתכבד, ולמש"נ א"ש דלמאן דס"ל חנ"נ בשאר

נגד מה שנבלע בתוכה, דאז אין בחתיכה עצמה רק מדרבנן, כשנתבשלה אח"כ ויש ששים כנגד הבלוע תלינן שהכל נפלט מן החתיכה והחתיכה עצמה חוזרת להיתירה, אבל באיסור תורה מין בשאינו מינו דאז החתיכה נאסרת מה"ת, חיישינן שמא לא נפלט האיסור ממנו לגמרי והחתיכה עצמה אסורה וכו' יעו"ש ובסי' ק"ו ס"ק ב' וע"ע בנוב"ק יו"ד סי' כ' דמשמעות הדברים דגם בדרבנן אפשר לסחטו אסור.

והנה בטור סו"ס צ"ח וז"ל, כל שיש סי' כנגד האיסור מבטלין אותו, אפילו אין הסי' כולו היתר וכו', וכן ל' זיתים של היתר שנפל בהם כזית דם, ול' זיתים אחרים של היתר שנפל בהם כזית חלב, ונתערבו אלו התערובות בשוגג מותרים וכו', עכ"ל, ובפרישה שם אות ל"א וז"ל, לאו דוקא בכל אחד ל' זיתים אלא אפילו בא' כ"ט זיתים סגי וכ"ה להדיא בתשובת הרא"ש כלל ב' סימן ד', ע"ש מ"ו עכ"ל.

ובשו"ע שם ס"ט וז"ל קדירה שיש בה נ"ט זיתים של היתר וכו', וכן כ"ט זיתים של היתר שנפל בהם כזית חלב, ובקדירה אחרת היו שלשים של היתר ונפל לתוכו כזית של דם, ונתערבו בשוגג מותר, עכ"ל, ובש"ך שם ס"ק ל"ד וז"ל, בטור כתוב וכן שלשים ובשו"ע הישנים מבלי הגהות כתוב וכן כ"ט זיתים, וכ"ה בתשובת הרא"ש והוא יותר נכון, דה"ל רבנות יותר ודו"ק עכ"ל.

ובהגהות אמרי ברוך על ש"ך ס"ק ל"ד שכתב, ומ"מ צ"ע דהאי דינא לא שייך וכו', וז"ל, ג"ב כבר העיר היש"ש פרק גה"ג סימן נ"ו, והוסיף להקשות שאף לפי דעת הטור דלא אמרינן חנינ', מ"מ החתיכות שנאסרו נשארין באיסורן וכמש"כ המחבר ר"ס ק"ו, אם לא לח בלח אבל לא לח ביבש וביבש ביבש שצריכים בא"מ ששים משום דאם יבשלם יתן טעם, וכ"ז שלא נתבשלו לא נעשה שום קדירה נבילה, ואחר שנתערבו אף

ובפלתי סי' צ"ב ס"ק ח' וז"ל, האחרונים הקשו דלקמן סי' ק"ו פסק דמ"מ החתיכה אסורה, ואולי איירי לקמן במין בשאינו מינו דהוא איסור תורה, חשש כדעת המחמירין, אבל כאן מיירי בחלב בבשר דה"ל מין במינו, כמ"ש הרשב"א בשמעתא דירך שנתבשל, וא"כ ד"ת ברוב בטל, וליכא כאן רק איסור דרבנן, ופסק כהמקילין עכ"ל, הובא בשו"ע ס"ק י"א, ובחכ"א כלל מ"ד סי' ח', והוסיף שם בפ"ד והיינו בבשר שמן ע"י סי' צ"ח בש"ך א', וע"ע בהגהות אמרי ברוך על ש"ך י"א וז"ל, ג"ב בפלתי מיישב דחלב בבשר הוא מב"מ כמבואר ברשב"א ובטל מדאורייתא ברוב, ולא הוא רק ספק איסור דרבנן דדילמא נפלט כולו, ולכך מתיר כאן, ויעויין בש"ך סי' צ"ח ס"א שכתב דחלב הוא מב"מ רק עם בשר שמן, ובב"י סי' הג"ל מביא שם, דאף עם בשר שמן הוא מבשאים עכ"ל, וע"ע שם בפלתי מש"כ עוד יישוב בדברי המחבר.

ובפרי תואר סי' ק"ו ס"ק א' וז"ל, וקשה ממה שפסק הרב עצמו בסי' צ"ב ס"ד וכו', ונראה ליישב טעם נכון והוא, לפי מה שהעליתי בסי' צ"ח ס"ב בענין החלב והבשר דהוי מין ומינו כהסכמת כל הפוסקים הראשונים, הרמב"ם והרא"ש ובה"ג והרשב"א והר"ן וכו', ולזה דייק הרב ואמר כגון חלב שנבלע בחתיכה, דהוי מו"מ למה שהעליתי, והכא מיירי באיסור מוש"מ דהוי דאורייתא, דכיון דנאסרה החתיכה תו לא הדרא להתיר, דאי' ספיקא דאורייתא ובוה מחמירינן כהרשב"א עכ"ל.

וע"ע בישועות יעקב סי' צ"ב ס"ק ה' וז"ל, בסי' ק"ו לקמן כתב דאף לדעת רבינו אפרים דלא אמרינן חנינ' בשאר איסורים מ"מ החתיכה שקבלה טעם האיסור נשארה באיסורה, ונראה לי וכו', דבאיסור דרבנן או אף באיסור תורה רק במין במינו, ויש רוב בחתיכה עצמה

כיון דבוה הרבה דלא ס"ל חענינ מ"מ אוסרין גוף החתיכה, ודבר זה מבואר הוא ברמ"א לעיל סי' צ"ב לענין חצי ברוטב וכו', יעו"ש.

עוד שם וז"ל וכן כה"ג במליחה דסמך התרו"ח דלא נעשה נבילה, בצירוף הסוברים דאינו נאסר אלא כרי קליפה, וכבר כתבתי בסי' צ"ב דגם אם נתבשל כך די בסי' נגד האיטור וכו', וכיז משום דבלא"ה הרבה סוברים דלא נ"ג אבל אין זה להתיר נמי גוף החתיכה, כיון דזה עוד הרבה פוסקים אוסרים ופשוט עכ"ל, וע"ע מש"כ בזה בנובי" קמא יו"ד סי' כ', הובא בפתחי תשובה ס"ק א'.

ובשפתי דעת סי' צ"ב ס"ק י"א וז"ל, ויצא לנו הדין בחתיכת בשר וכדומה שקבלה טעם חמץ בער"פ קודם שש, ולא ה"י ס', ואח"כ בשלו עם אחרות קודם שש, ויש ס' נגד החמץ, וכשבא ש החתיכה נשארה באיטורה דשמא לא נפלט כלל, ונשארה בתוכה ולא ה"י ס', ולו אף כשהגיע שש ויצא אח"כ תו אפשר לסחטו אסור, וכו', ווי"ש הר"ב שם וכמ"ש כאן עיקר, וכן הפר"ח כאן, דשמא לא יצא כלל, ויש בה עדיין טעם וכדאמרו, וכו', עכ"ל. והנה מש"כ כאן הוא לשי' לקמן סי' צ"ד ס"ק כ"ג דחיישינן שמא נשאר בה טעם, אבל למש"כ האחרונים דבאפשר לסחטו הטעם שמא נשאר משהו, וא"כ שייך חשש זה רק בנבלע בה איטור ולא בנבלע בה היתר, ועי' מג"א סי' תמ"ו סוס"ק ל"ח ובסד"ט סי' קפ"ה סוס"ק ד', וברע"א ר"ס ק"ו, נגם צריך ביאור ממש"כ הפמ"ג שם בדיבור הקודם דבתוה"ב הקצר מבואר דהחשש שמא לא נפלט לגמרי, וכ"ה בלשון המחבר בסי' ק"ו ס"א, וכדבריו עיקר, וא"כ בבלע היתר לא שייך חשש זה וצ"ע, ועי' מש"כ המש"ש שם ומש"כ בסמוך וע"ע בשו"ת רע"א קמא סי' ס"ז, ומש"כ בספר צמח דוד שם.

אם יבשלם לא יתן טעם, כיון שיש ששים נגד כל האיטור עכ"ל.

והנה בהא שכתבו הרמ"א בסי' ק"ו ס"א, והפר"ח בסי' צ"ב ס"ק י"ג, והט"ז שם ס"ק י' דהעיקר כמש"כ המחבר בסי' ק"ו ס"א, דאפשר לסחטו בשאר איטורים אסור, והחתיכה נשארה באיטורה, נתקשה הפמ"ג בכמה דוכתי נסי' צ"ב משב"ז י' שפ"ד י"א, ובסי' ק"ו בשפ"ד ס"ק ב' דלמאי דקיי"ל חנ"ג בשאר איטורים, למאי נפ"מ בהא דאפשר לסחטו אסור, דהא כל החתיכה נעשית חתיכה דאיטורא.

ועי' במש"ז סי' צ"ב ס"ק י' וז"ל, ולוה י"ל הנפק"מ בלא נודע עד שנתרבה היתר, עי' סי' צ"ט בש"ך אות ט"ז וקמ"ל דאפילו בהפ"מ דיש לצדד, אפ"ה אותה חתיכה אסורה, ויש נפק"מ עוד וצ"ע, עכ"ל, הנה מש"כ להקל בהפ"מ עי' מש"כ בשפ"ד בסי' צ"ט ובמש"ש שם, ובשו"ת רע"א קמא סי' ס"ז בזה.

ובמש"ז שם ס"ק י"ב וז"ל באה"ד, ומ"ש דגם בחתיכת קרעפ"ש יש להתיר, היינו דחנ"ג בשאר איטורים דרבנן, תו הוי ספק דרבנן עכ"פ שאין לאסור השאר, משא"כ אותה החתיכה שהקרעפ"ש מונח בתוכה יש לאסור, דהוי ספק דאורייתא, שמא פ"א חרץ לרוטב, ולא מצינו הגעלה באוכלין, ונשארה באיטורה כמ"ש בסי' ק"ו (עי' מש"כ בסק"י) ויש לתרץ במ"ש כאן, דודאי אותה חתיכה נשארה באיטורה מה"ת, ובפרט לדידן דאין סומכין אקפילא וכו' עכ"ל.

וביד יהודה סי' ק"ו בפיה"א ס"ק ב' וכן עיקר וכו' וז"ל, הפמ"ג ביקש בכאן חשבונות רבים דלמאי נפ"מ כתב זה הרמ"א כאן, כיון דממילא קייל"ן חענינ, ובלח בלח רלא נ"ג, גם אפשר לסחטו מותר, והנה הנפק"מ בפשיטות דלפעמים סומכים בשאר איטורים דלא נעשה נבילה, אבל עכ"פ אין לסמוך להתיר גוף החתיכה,

כלח, אבל להרמ"א אסור משום דנבלע ביבש ודו"ק, [ועי' בשו"ת הרשב"א סי' תצ"ה, ויש לדון במש"כ ביבש ונמות, אם יש להחידר לשיטת הרשב"א, וע"ע בחי' רע"א סי' צ"ב על הש"ך ס"ק י"ד ובחור"ד שם ב"י ס"ק י"ב וע"ע].

ותי' בזה בישועות יעקב סו"ס צ"ח וד"ל, וכיון דעיקר הטעם מאן דאוסר, משום דלא נפלט לגמרי, באיסור חורה חששו שלא יפגע בעיקר איסור, ולא באיסור דרבנן, וכיון דדם שבשלו אינו רק בדרבנן, ואף שנתערבב בתחילה בפחות משישים ונחוסף עליו אח"כ גם החתיכות הראשונות חזרו להיות. ואמנם הקדירה שנפל לתוכה חלב, הוא איסור תורה, באמת שנאסרים החתיכות אף שניחוסף עליו אח"כ, אך כיון דאותן חתיכות שנאסרים משום דם חוזרות להיות, בטלים המה החתיכות הנאסרים משום חלב בהחתיכות הנאסרים משום דם ברוב וכו', והיינו דנקט כ"ט זיתים שנפל לתוכן זית חלב, ול' זיתים שנפל לתוכן זית דם, ועי' בש"ך מש"כ בזה, ולפמ"ש הדברים מדוקדקים מאוד ודו"ק היטב עכ"ל [גם מדויק לפי"ז מה ששינה המחבר והעתיק קודם שבלעו חלב, וע"ע בחכ"א כלל ג' סי' ל' מה ששינה מלשון המחבר ולמש"כ בכלל מ"ד סי' ח' להקל במין במינו ובכלל ל' סי' ט' דם שבשלו הוא מדאורייתא א"ש ודו"ק].

אמנם מש"כ בישועות יעקב ביישוב דברי המחבר דאלו החתיכות שקבלו זית דם ניתרים משום דדם שבשלו הוא איסור דרבנן, צריך ביאור דהא שי' המחבר הוא דם שבשלו אסור מה"ת, עי' סי' פ"ז סעיף ו' ובש"ך שם ס"ק ט"ו. ואולי י"ל עפמ"ש בגליון מהרש"א סי' ס"ט על הש"ך ס"ק נ"ז בשם שו"ת גינת ורדים, דטעם דם האיברים הוא כטעם בשר, א"כ שוב הוי רק איסור דרבנן משום מב"מ, וע"ע מש"כ בפלתי סי' ס"ט סק"ט וי"ד, ובחור"ד ב"י ס"ק כ', אמנם עדיין צ"ע,

ועי' בפלתי סי' צ"ד ס"ק ח' שחולק בזה וד"ל בסוה"ד, דהא דעת הרבה מחברים דא"א לסחטו אסור דאין זה ברור דנפלט מאוכל וכו' עכ"ל, ועי' בצמח צדק פס"ד, וע"ע בשפתי דעת סי' צ"ו ס"ק ח' מה שתמה בזה וע"ע בבית ישראל הובא בשפתי דעת שם ליישב שי' המחבר דבסי' צ"ב ס"ד מיירי בא"מ ואפשר לטועמו, ובסי' ק"ו ס"א מיירי במינו דא"א לטועמו, ולכן אסור, ומתבאר ג"כ בדבריו דאפשר לסחטו אסור היינו משום שחוששין שנשאר בו טעם איסור יעו"ש, ושפיר יש ליישב כן דברי הרמ"א והט"ז והפר"ת. וכ"ה ביד יהודה סו"ס צ"ח בפיה"ק אות מ"ו ובפיה"א אות כ"ח וד"ל, אבל המחבר הגם אי לא נעשה נבילה הא ס"ל דמה שנאסר נשאר לעולם אסור, נמי א"א אלא דלח בלח כמ"ש בסי' ק"ו עכ"ל וע"ע בישועות יעקב סי' צ"ב סוס"ק ה' וד"ל, והנה לקמן כתב המחבר כ"ט זיתים של היתר שנפל לתוכו כזית חלב, וכו' ונתערבו בשוגג מותר, וכתבו הרבנים האחרונים דהיינו לשי' רבינו אפרים ופסק בשו"ע כמותו, דלא אמרינן חענ"ג רק בבשר וחלב ולא בשאר איסורים, וקשה והא עכ"פ חתיכות אלו שקבלו טעם נאסרו וכו', ומכאן מבואר להדיא דהיכא דלא אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבילה אף חתיכה עצמה חוזרת להיתירא, עכ"ל.

והנה ממש"כ הש"ך ביישוב הרמ"א מה שסתם כדברי המחבר והא לשי' דאמרינן חענ"ג בשאר איסורים לא משכחת לה להאי דינא, וכתב שם דסתם הדברים לענין לח בלח דלא אמרינן חענ"ג בהפ"מ כדלעיל סי' צ"ב ס"ד וסי' צ"ט ס"ו עיי"ש, ומשמע דהמחבר לשי' אי"ש גם בלח ביבש, וצ"ע מה שנתקשו בזה מסי' צ"ב ס"ד, והנה למש"כ בשפ"ד סי' צ"ט ס"ק י"ג, בשי' הרמ"א ביבש ונמות דדין יבש יש לו, י"ל דכאן מיירי דנתערבו ונימוחו, ולהמחבר מותר באופן זה דהוי

דלשיטת הש"ך שם ע"כ דהוי מין בשאינו מינו, אולם יעויין בש"ך סי' ס"ט ס"ק ע"ו ובחי' רע"א שם, דמשמעות הש"ך דהוי מין במינו יעו"ש ובמש"ש, ובהגהות חכמת שלמה שם.

גם מש"כ בישועות יעקב שם דחלב בחתיכות הוי מבא"מ, צריך ביאור ממש"כ האחרונים ליישב ממש"כ בסי' צ"ב ס"ד

דהחתיכה חוזרת להיות מותרת, משום דמיירי בחלב בבשר דהוי מין במינו, ואולי י"ל דבסי' צ"ב מיירי בבשר שמן, דהוי מין במינו וכמש"כ בשפתי דעת שם, וכאן בסי' צ"ח מיירי בבשר שאינו שמן והוי שפיר מין בשאינו מינו, ועיין עוד מש"כ בשו"ת מהר"י אסאד חלק יורה דיעה סי' קי"ב ודו"ק.

פסח מדבר על פי הדבור

לא נצטוו לעשותו אלא לאחר ירושה וישיבה. אך אידך מ"ד דס"ל שהי' בזה גנות לישראל שלא הקריבו אלא פסח זה בלבד ס"ל כאידך תנא דבי ר' ישמעאל דאמר שם בסוגיא דביאה הכתוב גבי תפילין משמעה עשה מצוה זו שבשבילה תכנס לארץ וכן מתפרשת ביאה האמורה אצל קרבן פסח. והיינו עשה מצוה זו כדי שבשבילה תכנס לארץ, ומאחר שאין לשון "כי תבאו" מורה שהתחלת חיוב קרבן פסח הוא אחר ביאתם לארץ אלא באמת היו חייבים להקריב את הפסח אף באותן השנים שהיו במדבר ושפיר ס"ל דגנות הוא להם שלא הקריבו בכל מ' שנה שהיו במדבר אלא פסח זה בלבד, ע"כ דברי התוס' בתוספת ביאור.

ונראה לי לפרש את לשון הכתוב "והיה כי תבאו" האומר בקרבן פסח שאינו בא לומר שתחילת זמן חיוב הקרבת הפסח יהא רק לאחר ירושה וישיבה אלא דקמ"ל הכתוב שאף לאחר שיבואו לארץ וירשוה וישבו בה לא יבטלו מהקרבת הפסח. ודבר זה יבואר עפ"י מש"כ המלבי"ם [שמות י"ב כ"ה] שלכן בשרה התורה לישראל בל' ודאי "והי' כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם" ולא נאמר בלשון ספק אם יאמרו אליכם שמפני שטעם הקרבת קרבן הפסח הי' כדי להורות על בטול מזל טלה שהיו המצרים עובדים וא"כ אף שדורות הראשונים ידעו מהו טעם המצוה מ"מ בדורות שאחריהם בני בניהם שכבר ילכו בדרך התורה והאמונה וכבר נמחה שם ע"ז ונשכח כל זכר לה יבאו וישאלו מה טעם לעבודה הזאת ולמה תתמיד מצוה זאת בימיהם.

ולפי זה נפרש שבא הכתוב לומר וללמד שמצות קרבן פסח נהגת גם לאחר

בריש פרשת פסח שני נאמר: בפ' בעלותך (במדבר ט' א') "וידבר ד' אל משה במדבר סיני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים בתדוש הראשון לאמר". (הרי שדבור זה הי' אל משה בחודש ניסן בשנה השנית ליצי"מ. ובגמרא (פסחים דף ו' ע"ב) הקשו ממה שהפרשה שבראש ספר במדבר נאמרה רק באייר שבאותה שנה ותוצו שאין מוקדם ומאוחר בתורה, ואמנם רש"י בפירושו עה"ת נתן טעם לשינוי סדר הפרשיות והוא מפני שלא רצה הכתוב לפתוח בפרשה זו דפסח מדבר מפני שהיא גנותן של ישראל שלא הקריבו בכל מ' שנה שהיו במדבר אלא פסח זה בלבד.

והנה על מימרת רש"י זו מצינו לחוס' בקידושין (ל"ז: ד"ה הואיל) שהקשו עליה מהמכילתא המובאת ברש"י עה"ת בפרשת בא בסיום פרשת החודש הזה לכם, על המקרא (שמות י"ב כ"ה): "והי' כי תבאו אל הארץ אשר יתן ד' לכם כאשר דבר ושמרתם את העבודה הזאת". ומביא רש"י מהמכילתא שתלה הכתוב מצוה זו בביאתם לארץ. והוסיף רש"י דלפיכך לא נתחייבו ישראל בהיותם במדבר אלא בפסח אחד שעשאוהו בשנה השנית על פי הדבור, והקשו התוס' הנ"ל דמאחר שמן הדין לא הי' להם לעשות פסח קודם ירושה וישיבה א"כ אין זה גנות ישראל כלל במה שלא עשו פסח כל מ' שנה שהיו במדבר חוץ מזה? ות"י שם בתירוץ השני שמדושים אלו חלוקים הן דמאן דאמר שלא נצטוו להקריב ק"פ עד לאחר ירושה וישיבה (וכתנא דמכילתא שהביאה רש"י בס' בא) ס"ל כתנא דבי ר' ישמעאל דאית ל' בקידושין (ס"ט) דכל ביאה סתם האמורה בתורה מיירי אחר ירושה וישיבה ולכן גם בקרבן פסח דכתיב ב' כי תבאו

זו שום דין או הלכה אלא אמר השי"ת "ככל חקתיו וככל משפטיו תעשו אותם", והראה להם מקום לאותן הלכות הפסח שנאמרו להם בפסח מצרים בפרשת בא.

והתיינח לדעת המכילתא שהבאנו לעיל (מפירש"י בס' בא עה"פ והי' כי תבאו אל הארץ) דס"ל שמעיקר הדין אין חיוב קרבן פסח נוהג רק לאחר ירושה וישיבה שפיר הוצרך הקב"ה להזהירם לעשות הפסח במדבר שבלא ציווי מיוחד על זה בשנה השנית לא היו ישראל חייבים לעשות ק"פ עד בואם לארץ וכמו שנצטוו והי' כי תבאו וגו', אמנם לדעת החולקים על המכילתא כשיטת רש"י בפרשת בהעלותך שבאמת היו מצווים לעשות פסח גם ט"ם בואם לארץ קשה טובא לשם מה הוצרכו לאזהרה וצווי חדש לעשות הפסח.

וג"ל ליישב את זה על נכון בע"ה בהקדם דברי הגאון בעל הפלא"ה ז"ל בחבורו פנים יפות רעה"ת (פי בהעלותך) שפסח שעשו ישראל במדבר בשנה השנית חל ערב פסח להיות בשבת, וראיתו מגמ' שבת (דף פ"ז, הובא ברש"י ריש פי' שמיני) שאותו היום שהוקם המשכן בשנה השנית נטל י' עטרות: ראשון למעשה בראשית (פירש"י שהי' אחד בשבת) וכו' ראשון לחדשים (שהי' ר"ח ניסן). ומאחר שר"ח ניסן שבאותה שנה חל ביום א' בשבת על כרחך חל יום י"ד ביום ש"ק. וכ"כ גם בס' אור חדש (פסחים דף ט"ו).

ולפי זה יש לומר שאף שידעו ישראל שמצווים הם בעשיית הפסח אף קודם ביאתם לארץ מ"מ נסתפקו באותה שנה בספקם של בני בתיא (פסחים דף ט"ו) אם הקרבת הפסח דוחה שבת או לא, והוצרך כביכול הקב"ה לחדש ולומר להם שאעפ"י שחל י"ד בשבת מ"מ יעשו הפסח במועדו. וכדמציינו בפסחים (ט"ו ושם ע"ז ועיי' רש"י עה"פ) שילפינו ממועדו האמור בכתוב שאפילו בשבת, והיינו

ירושה וישיבה ובטול הע"ז וכמו שנצטוו (דברים י"ב ב') "אבד תאבדון את כל המקומות וגו'" שלא נאמר דאחר שבטל כח הע"ז שוב אין צורך לקיים מצוה זו.

ב. ומה הי' הדבור בפ' בהעלותך (בשנה השנית בחודש ניסן): "ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו. בארבעה עשר יום בחדש הזה בין הערבים תעשו אותו במועדו ככל חקתיו וככל משפטיו תעשו אותו. וידבר משה אל בני ישראל לעשות הפסח".

והקשה רש"י (פסוק ד' והוא מהספרי) מה ת"ל וידבר משה והלא כבר הורה להם משה דיני המועדות בפרשת אמור וכדכתיב: "וידבר משה את מועדי ד' אל בני ישראל" ותירץ שכששמע את פ' המועדים מסיני אמר להם ועכשיו חזר והזהירם בשעת מעשה.

ולפי פשוטו ישוב זה קשה דהלא הכתוב מפרש להדיא שנאמרה כבר נבואה וצווי חדש שזמנו בחדש ניסן בשנה השנית ואיך נאמר שבכאן שנה משה את האמור לו בשנה הראשונה בחדש סיון בהר סיני ואת מה שאמר להם בפ' אמור בפרשת המועדים ומסרו כבר לישראל.

ולכאורה קושיא למה חזר והזהירם, לא על משה קאי אלא דצריך להבין משום מה באמת הוצרך הקב"ה לחזור ולהזהיר את ישראל ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו, ובפרט שלכאורה לא נאמר כאן שום דין או הלכה אלא "ככל חקתיו וככל משפטיו תעשו אותם" דהיינו שאמר להם לכו וחזרו על הלכות הפסח שאמרתי לכם מכבר (בפ' בא) וכאן רק הראה מקום למה שנאמר שם בפסח מצרים. ועוד קשה מדוע נתקשה הספרי על מרע"ה שחזר והזהיר את ישראל שנית ומדוע לא נתקשה מפני מה הוצרכה אזהרה נוספת מפי הקב"ה על עשיית הפסח בשנה השנית, ובמיוחד שלא נתחדש בפרשה

ובישוב התמיהה נראה דצריך לומר שהפסוק וידבר משה וגו' אינו המשך למה שאמור למעלה ממנו אלא ממנו מתחיל ענין חדש, ופירוש המקראות הוא כך: וידבר ד' וגו' בשנה השנית וגו' ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו וגו' וככל משפטיו תעשו אותו - והוא ענין צווי עשיית קרבן הפסח ובודאי מסר משה לישראל את דבר ד' וצויו כמו בכל התורה כולה ודבר זה אין צורך לכתובו ועיין בגמ' בפסחים (ו: שילפינן בגז"ש במדבר במדבר שדבור וצווי זה הי' בר"ח ניסן ולפי מה שבארנו לעיל נראה שמדויקים הדברים היטב דמכיון שנקבע ר"ח ניסן שבשנה השנית ביום א' שוב נודע שע"פ דההיא שתא יחול בשבת ונתעורר להם הספק אם פסח דוחה שבת והוצרך הקב"ה להורותם שיעשו הפסח במועדו - אפילו בשבת, ובודאי ביום שנאמר למשה צווי זה מפי הגבורה מסרו לישראל אלא שלא הוצרך הכתוב להזכיר זאת.

ושוב מפרש הכתוב ענין חדש שאינו המשך כלל למה שלפניו: "וידבר משה אל בני ישראל לעשות הפסח ויעשו את הפסח בראשון בארבעה עשר יום לחדש וגו'". וע"ז הקשה רש"י (והספרי) למה נצרך מאחר שכבר נאמר בפרשת אמור וידבר משה את מועדי ד' אל בני ישראל וע"ז תי' שתור והזהירים בשעת מעשה.

והפירוש שהדבור השני לא היה כלל בראש חודש אלא "בשעת מעשה" ר"ל ביום ארבעה עשר בניסן וכמו שמבואר שם בגמ' פסחים (דף ו' ריש ע"ב) שמשה היה עומד בפסח ראשון ואידי דאיירי במילי דפסחא (ר"ל שהי' דורש בהלכות פסח ראשון) מסיק להו לכל מילי דפסחא (ר"ל גם הלי' פסח שני). וקמ"ל הכתוב שדיבורו של משה אל בני ישראל לעשות הפסח היה ביום י"ד ניסן ולא בר"ח ושפיר קמ"ל רש"י (והספרי) שאעפ"י שכבר מסר להם משה מקודם כל הלכות המועדות

שקרבן פסח נידון כקרבן ציבור ודוחה שבת, ותיבת "במועדו" לא הזכירה כלל בפרשת בא, ומכיון שנאמר דבר חודש בפרשה זו שוב חזרה התורה ושנאה כולה וכדתנא רבי רבי ישמעאל (סוטה דף ג') כל פרשה שנאמרה ונישנית לא נישנית אלא בשביל דבר שנחחדש בה, ונחבאר היטב מפני מה הוצרך הקב"ה לשנות את אזהרת עשיית הפסח, אלא דא"כ קשה מה התמיהה של רש"י (והספרי) למה משה רבנו חזר ואמר להם לישראל לעשות הפסח מכיון שכבר אמר להם כשקבל מסיני בפ' אמור והלא לפי מה שבארנו שפיר הוצרך לשנותה להם כדי להוסיף הדין ששמע עכשיו מפי הגבורה מה שלא ידעו מקודם והוא שקרבן פסח דוחה את השבת.

והראוני את דברי רש"י בשלהי מס' מגילה (דף ל"ב ע"א ד"ה וידבר משה וכו') שמפרש את קרשית הגמ' למה הוצרך לכתוב כאן וידבר משה וכי כל המצוות כולן לא אמרן משה לישראל מהו וידבר משה וכו' מלמד וכו' עכ"ל. וכוה מיושב הכל על נכון, דבאמת בכל מצוות התורה כולה למשל פ' התמיד או פ' ציצית וכו' כשגומר את הפ' כמו ששמעה מרע"ה מפי הגבורה לא הוצרך הכתוב לסיים וידבר משה אל בני ישראל לעשות את קרבן התמיד או להטיל ציצית בכנף בגדם, אלא שסומך הכתוב על זה שנאמר לו למרע"ה מפי הגבורה "לאמר" ומשה עבר נאמן בודאי חזקה שעושה שליחותו ובודאי מסר משה לישראל את דבר ד' וכמו שנצטווה ורק במקום שהדגיש הכתוב "וידבר משה" לדרשא אתא וכמ"ש רש"י בשלהי מגילה שזכרנו.

ולפי זה מתבאר היטב תמיהת הספרי שהביא רש"י והיא למה נאמר כאן בסוף צווי הקב"ה (בשנה השנית) על עשיית הפסח "וידבר משה אל בני ישראל לעשות הפסח" והלא אך למותר הוא וכמו שנתבאר.

החידוש שנתחדש באותו דבור והיינו במועדו, אך לפי מה שנתבאר דבורו של משה בענין במועדו לא הוזכר כלל במקרא ומה שהוזכר הוא מה שחזר והזהירם בשעת מעשה על הדינים הכלליים של ק"פ ולא על הפרט המחודש של במועדו ודו"ק.

הי' חוזר ומזהירם בשעת מעשה. ולפי הנ"ל מדוקדק מאד מה שמשה במוסרו את הצווי אל ישראל אמר להם רק "לעשות הפסח" ולא אמר לעשות הפסח "במועדו" ואילו היה הדבור של משה מוסב על הצווי החדש של הקב"ה שנאמר בשנה השנית הי' לו לחזור על עיקר

בענין אנוסים היינו

אינו נפסל לעדות ואינו נעשה רשע ולא יחאים לזה טעמו ונמוקו של הרמב"ם שכתב שאין אדם משים עצמו רשע.

וע"כ נראה דהרמב"ם בחבורו חזר בו וס"ל דמי שהיה אנוס ומחמת הפסד ממונו העיד עדות שקר בחבירו ונמצא שהציל ממונו בממון חבירו אין זו רשעה ואינו נפסל לעדות על כך ושלא כדפירש בפירוש המשנה שלו.

ונראה לבאר מחלוקת ונידון זה עפ"י מה דמצינו בגיטין (יד:) דהאומר לחבירו הולך מנה לפלוני פקדון שיש לו בידי אינו יכול לחזור בו והשליח חייב באחריות הפקדון, ורק אם אנסוהו להחזיר את הפקדון פטור השליח מלשלם, וכתב המאירי שלפ"כ הותר לשליח שהיה אנוס להחזיר את הפקדון לנפקד ואין זה קרוי מציל עצמו בממון חבירו לפי שע"י אותו ממון באה לו הסכנה, למדנו מדברי המאירי שרק במקום שאין הסכנה נגרמת לניצול מחמת ממונו של השני הוא דנאסר להציל את עצמו בממון חבירו וכגון שהיה אדם אחד רווח אחריו והוא נכנס לחצר של חבירו האחר ובוה הציל את עצמו, אך כשהסכנה נגרמת לו מחמת ממון חבירו בזה ודאי הותר לו להציל את עצמו אף בממון חבירו.

וא"כ אפשר לבאר שמה"ט סובר הרמב"ם בחיבורו שאין להחשיב את העדים שנאנסו להעיד שקר מחמת הפסד ממונם כרשעים דלפי שעדות זו היא שגורמת להם לסכנה הותר להם להציל את עצמם בממון חבירם.

אמנם לפי"ז צ"ע על המאירי שמפרש במשנתנו שכשואמרים אנוסים היינו מחמת ממון אינם נאמנים לפי שמשמיים

אמתניתין דכתובות (יח:) דהעדים שאמרו אנוסים היינו שאין נאמנים רק כשאין כתב ידן יוצא ממקום אחר, איתא ע"ז בגמ' דזה דוקא כשאמרו דאנוסים היו מחמת נפשות אבל אם היו אנוסים מחמת ממון לעולם אין נאמנים ומשום דאין אדם משים עצמו רשע, כתב הרמב"ם בפירוש המשניות בזה"ל: "אבל אם אמרו אנוסי ממון היינו שפחדנו שאם לא נעיד לו, יקח ממונו ולכך העדנו לו אינם נאמנים לפי שהעיקר אצלנו אין אדם משים עצמו רשע וכשואמרים שהם הצילו ממונם בממון חבירם הוא רשעה". ומבואר דמכיון שהצילו העדים את ממונם ע"י ממון חבירם קרויים רשעים ופסולים לעדות.

ואולם בהלכות עדות כתב הרמב"ם העדים שאמרו פסולי עדות היינו או שוחד לקחנו אינם נאמנים מטעם דאין אדם משים עצמו רשע, ולא הזכיר הבבא של אנוסים היינו, ואכן ב"מרכבת המשנה" כתב שכונת הרמב"ם במש"כ שוחד לקחנו היא שקבלו ממנו כסף כדי להעיד את העדות שאכן היתה עדות אמת ובהא קיי"ל בהעדים שנטלו ממון כדי להעיד עדותן בטילה [קידושין נח:] ומינה נילף במכ"ש שאם העידו עדות שקר עבור ממון שקבלו דודאי אינם נאמנים משום שאין אדם משים עצמו רשע.

ופירוש זה של "מרכבת המשנה" צ"ע דלהדיא מבואר בריטב"א בקידושין [שם] שהאיסור במי שנטל שכר עבור עדותו אינו בעצם העדות אלא במה שלא קיים את הדין של מה אני בחנם אף אתה בחנם, ונמצא שבמה שנטלו שכר לא עברו על עבירת לאו כי אם בטלו את המצוה של הצויה להעיד בחנם והעובר על עשה הלא

ולפיכך ס"ל דעדים שאמרו אנוסים היינו חשובים כרשעים לפי שהצילו ממונם בממון חבירים, אך הרמב"ם בתהורו הנ"ל שהשמיט הדין דאנוסים היינו וכנ"ל פליג וס"ל דאף בכה"ג רשאין להציל ממונם בממון חבירים דהא סו"ס מחמת חתימתן זו נגרמת להם הסכנה.

אלא דהעומד לנגדנו לכאורה הוא מה שדייק הש"ך מהרמב"ם שס"ל בעובדא דגיטין הנ"ל שאף באם היה השליח אנוס להחזיר את הפקדון והחזירו חייב לשלם, וקשה דמכיון שממון זה אנוס ורדפו היה מותר לו להציל עצמו בו ואמאי משלם, והנראה דאף דאית ליה להרמב"ם כסברת המאירי הנ"ל דמכיון שהממון ורדפו הותר לו להציל עצמו בממון חבירו מ"מ אין די בכך כדי לפוטרו מתשלומין ולפיכך כשהחזיר הפקדון חייב לשלם, אכן נראה מסברא דבמקום שהממון עצמו הוא הרודפו והציל עצמו ע"י הפסידו מודה הרמב"ם שיהא פטור אף מלשלם מכיון שממון זה עצמו הוא שמסכנו וכמו שאמרו בב"ק שפטורים מלשלם את החמור שרדפם, [ובזה אפשר ליישב דלא תיקשי להרמב"ם מסוגיא דגיטין (יד): שפוטרת את השליח מתשלומין כשהיא אנוס, לפי דההיא סוגיא איירי כשתובע הנפקד חפץ מסוים והרמב"ם איירי כשתובעו ממון].

ועוד אפשר לומר דמה שמחייב הרמב"ם בתשלומין את השליח שאנוס ליתן הפקדון לנפקד אינו מפני שהציל את עצמו בממון חבירו אלא משום שכשהסכים השליח להלוות הפקדון לאחר נעשה עליו שומר ונתחייב באחריות החפץ וע"כ כשהחזירו לנפקד ולא למי שנשתלח עבורו החפץ חייב מדין קבלת אחריות וחייבי השומרים.

ג. כל מה שבארנו עד עתה הוא לפי מש"כ הרמב"ם בפירוש המשניות שרשעותן של העדים שהיו אנוסים מחמת ממון הוא

את עצמם רשעים והלא לטעמי הו"ל לומר דמכיון שעדות השקר היא שכופה ואונסת אותן הותר להם להציל עצמם בממון חבירים.

ונראה לומר עפ"י מה דמצינו בב"ק (ק"י"ז): דאנשי ספינה שחישבה להשבר ולטבוע בים שהשליכו חמור של אחד מהם לים ועי"ז הקלו מכוךד משא הספינה פטורים מלשלם דאף שאסור להציל עצמו בממון חבירו מ"מ שאני הכא דהחמור ורדף הוא ולפי פשוטו אפשר היה להעמיס בכונת הגמי' כמאירי הנ"ל דכל שהממון עצמו גורם לו את הסכנה מותר לאדם להציל עצמו בממון חבירו, אכן נראה דיש להוסיף ולפרש שכונת הגמי' להבחין בין אם הסכנה באה מחמת בעל הממון הרודף אחריו לבין אם הסכנה נגרמת ובאה מחמת הממון עצמו, והיינו דבנידון דידן מכיון שהחמור בכובדו הוא שרודף ומסכן את הספינה ואין ברדיפתו שייכות לבעליו [דהלא אף אם הוא חמור של הפקר ורדף הוא את אנשי הספינה] לפיכך הותר לאדם להציל את עצמו מרדיפתו של הממון, וכה"ג בהך דגיטין לפי שאין הנפקד אנוס לגזולו שאר ממון אלא כל רצונו הוא שיחזיר לו ממון זה של הפקדון בלחוד, נמצא שפקדון זה הוא שאנוס ורודפו לפיכך ס"ל למאירי שהותר לו להציל את עצמו בממון זה, ולפי"ז כשאנוס הבע"ד את העדים שיחתמו לו בשטר שפלוני חייב לו מנה וכד' הלא אותו הבע"ד הוא שאנוס ורודפם דהלא אין כאן ממון מסוים הרודפם אלא הבע"ד הוא שאנוס ורודפם ולפיכך הדר דינא דכל כה"ג אינו רשאי להציל ממונו בממון חבירו מכיון שרק חבירו הוא הרודפו ולא הממון, ובהו אתו היטב דברי המאירי דאף שבגיטין ס"ל דכל שהממון גורם לו לסכנה מותר לו להציל עצמו בו היינו דוקא כשהממון הוא הגורם ולאפוקי היכן שהאדם רודפו ואנוסו שאז אינו רשאי להציל עצמו וממונו בממון חבירו,

מפני שהצילו ממונם בממון חבירם, אכן היה נראה לבאר בדעת המאירי דס"ל דרשעותם של העדים היא מחמת עצם עדות השקר שהעידו ועברו בזה על הלאו של לא תענה ברעך עד שקר, ומחמת שעברו על לאו זה נעשו רשעים ונפסלו לעדות, ובדעת הרמב"ם שהוצרך ליתן טעם לפסולם ורשעותם שהוא משום שהצילו ממונם בממון חבירם ולא הזכיר שהוא מפני שעברו על איסור ולאו דעדות שקר נראה לחדש ולומר דס"ל דבמקום של הפסד ממונו של העד אינו מוזהר בלאו דלא תענה, וטעמא דמילתא הוא ד"בלא תענה לרעך" קמוהו רחמנא שלא יפסיד האדם את חבירו במה שמעיד עליו

שקר, אך במקום שהוא עצמו מפסיד מחמת מניעתו מלהעיד על חבירו אינו מוזהר בכך, וכעין זה מצינו דהותר לו להתעלם מלהשיב את אבידת חברו כאשר יגרום לו הדבר להפסד ממון, ומש"ה כאן שהוכרחו העדים ונאנסו ע"י הבעל דין לעבור על הלאו דלא תענה ולחתום על עדות שקר, שוב אינם מוזהרים הם בכך מכיון שהדבר כרוך בהפסד ממון, וע"כ נקט הרמב"ם בפירוש המשנה שטעם רשעתם הוא רק מחמת שהצילו ממונם בממון חבירם, דבאיסור זה הוא מצווה אף אם נגרם לו עי"ז הפסד ממון וכל שהציל עצמו וחתם שקר כדי שלא להפסיד ממונו הרי הוא רשע.

בענין פסול סוכה שתחת האילן

והאם פסול של סוכה תחת האילן על אף שזה מדין אחר ופסול אחר והדינים שונים האם זה מעין פסול של סוכה תחת הסוכה שפסול ברוקאא אם הווי שני סככים ממש או לא ויתבאר בעזה"י לקמן.

א. ביאור שיטת התוס'

הנהגה כתבו התוס' בד"ה הא קמצטרף, דכל שהסוכה חמתה מרובה מצלתה והאילן אפי' שהוא חמתן מרובה וע"י האילן נעשית הסוכה צלתה מרובה והסוכה פסולה מכאן שהאילן דהוי סכך פסול מטעם מחובר משלים את הצל של הסוכה ובהכי יוחשב דמצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר אבל כל שהסוכה מסוככת כהלכתה אין לפסול מדין צירוף מכיון דכי שקלת ליה לפסול אכתי צלתו מרובה מחמתו. אם לא שהאילן עצמו צלתו מרובה דאז אף שאין לפוסלו מדין קמצטרף סכך פסול דהא כי שקלת וכו', אכתי יש לפוסלו מדין סוכה שתחת האילן, ודין זה מוכח ממה שהציעו התוס' דהגמ' תעמיד המשנה בגוונא דבלאו הפסול נמי צלתה מרובה וכו' שע"ז קאמר רבא שאם האילן חמתו כשר דבלאו האילן אכתי צלתו מרובה ומשום דליכא צירוף, ואפ"ה קאמר רבא דכשהאילן צלתו מרובה פסולה והיינו טעמא שאף שאין הפסול של מצטרף אכתי פסלינן ליה מדין סוכה שתחת האילן. נמצא א"כ דרק כששניהם צלתן מרובה פסולה הסוכה מדין סוכה תחת האילן, אך אם האילן חמתו מרובה והסוכה צלתה מרובה כשירה דאין פסול של מצטרף ולא הפסול של סוכה תחת האילן.

ולדעת התוס' רק בכה"ג איצטריך לן קרא דבסוכות לפסול סוכה שתחת האילן שהרי אם הסוכה חמתה מרובה וזקוקה

חנן בסוכה (ט:) "העושה סוכתו תחת האילן כאילו עשאה בתוך הבית, סוכה ע"ג סוכה העליונה כשירה והתחתונה פסולה".

אמר רבא לא שנו אלא באילן שצלתו מרובה מחמתו אבל חמתו מרובה מצלתו כשרה ממאי מדקתני כאילו עשאה בתוך הבית למה לי למיתני כאילו עשאה בתוך הבית ליתני פסולה אלא הא קמ"ל דאילן דומיא דבית מה בית צלתו מרובה מחמתו אף אילן צלתו מרובה מחמתו וכי חמתו מרובה וכו' מאי הוי הא קא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר אמר רב פפא בשחבטן.

ועוד איתא התם ת"ר בסוכות תשובו ולא בסוכה שתחת הסוכה ולא בסוכה שתחת האילן ולא בסוכה שתחת הבית. מריהטא דלשון גמ' שמענו דמלבד הפסול של סוכה תחת האילן יש גם את הפסול של מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר וכך נאריך לקמן דהם שני ענינים ושני פסולים.

ויש לדון בפסול זה של קמצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר אימתי חשוב כצירוף כדי לפסול.

וכמו כן יש לברר באיזה אופן איירי המשנה דהעושה סוכתו תחת האילן האם כשהסוכה והאילן שניהם צלתן מרובה מחמתה או כששניהם חמתן או כשהאילן צלתה והסוכה חמתה.

ועוד יש לבאר: האם הפסול של סוכה שתחת האילן הוא נמי הפסול של סוכה תחת הסוכה ודין שניהם שווה. או דהווי שני סוגי פסולים שונים אבל סוכה תחת דבר פסול ולא אילן הם אותם דינים כבסוכה שתחת הסוכה.

מכ' והוצינ' יורדין לתוך כ' דאם ההוצינ' צלתן מרובה כשירה ולא אמרינ' ומאחר שהענפים שלמעלה מכ' הוו סכך פסול דאמרינ' דאף וכי שקלת אכתי צלתם מרובה.

ולכאו' בהך גוונא מאחר שההוצינ' צלתם מרובה בוודאי שגם עיקר הסכך שהם הענפים שמהם יורדין ההוצינ' נמי צלתם מרובה מחמתה וא"כ לדברי המהרש"א הוי לן למימר דאף דליכא הכא הפסול של מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר אכתי איכא פסולא אחרינא מדין סוכה תחת האילן דהא מה שלמעלה מכ' הוי סכך פסול וצלתו מרובה מחמתו והס' שסוכך בשניהם יחד נהי שלא קדם הפסול מ"מ אף להוצינ' אין דין קדימה שנחשוב אותן לעיקר הצל שבסוכה?

והנראה לכאר: דהנה בגמ' ת"ר בסכת תשבו ולא בסוכה תחת הסוכה ולא בסוכה תחת האילן ולא בסוכה תחת הבית והמעיינ' במלבי"ם על התורה יראה שכתב דלכל פסול יש פסוק בפני"ע ומשום דיש ג' פסוקים שבהם כתוב בסכת חסר ומה למדים וממעטים דוקא סוכה ולא תחת סוכה ולא תחת האילן ולא תחת הבית ועיין בפנ"י ובערוך לנו שכתבו דלכאו' יש רק ב' פסוקים דבהם כתיב חסר ועי"ש.

ובהסבר הדברים צ"ל שמפסוק חד למדים אנו שסוכה תחת האילן וסוכה תחת הבית פסולים מכיון שהתורה אמרה סוכה אחת ולא שני סככים ודורשת הגמ' ואומרת דאימתי נחשב כשני סככים כל שהסכך העליון הוא סכך פסול ולפיכך אין לו שייכות עם סכך התחתון שהוא כשר דמאחר שהעליון הוא סכך פסול עומד הוא בפני עצמו ומובדל מהסכך הכשר ועי"ז הוו שני סככים שפסלתן התורה באומרה סוכה אחת ולא שניים.

לצירוף של האילן כבר ידענו לפסולה משום קרא דפסולת גורן ויקב דמיני' נפקא לן דאין מסככינ' במחובר והכא הא קמצטרף סכך פסול בהדי הכשר, וכששניהם חמתן מרובה הלא הכשירה התוס', ובע"כ דאתי קרא לפסול בגוונא דשניהן צלתן מרובה שכל הפסול הוא רק מדין סוכה שתחת האילן.

ויעוין במהרש"א שהקשה על דברי התוס' הכא ממש"כ התוס' בדף י' ע"א ד"ה פירס עליה דמה שכתוב במשנה דפורס עליה סדין מפני החמה פסולה והו' דווקא כשע"י הסדין נעשית צילת הסוכה מרובה מחמתה ורק בהכי מחשב ליפסול מדין קמצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר אבל כשהסוכה מסוככת כראוי וא"צ לצירוף הסדין הסוכה כשירה דאמרינ' שקלת ליה לפסול. וקשה דמכיון שהסדין צלתו מרובה הו"ל לפסול אף בכה"ג דהרי התוס' כתבו דאף במקום שאין פסול של מצטרף וכגון שהסוכה מסוככת כראוי אפ"ה אם האילן צלתו מרובה פסולה הסוכה מדין סוכה שתחת האילן.

ותירץ דהתוס' בדף ו' דרכו בשיטת ר"ת דס"ל דהסוכה שתחת האילן פסולה דווקא כשקדם האילן וכדרייק לישנא דמתניחין "העושה סוכתו תחת האילן" אבל אם קדמה הסוכה, הסוכה כשירה אף אם האילן צלתו מרובה ומה"ט בסדין שמדובר שהסוכה קדמה כתבו התוס' שהסוכה כשירה. ואמנם עיקר סברתו וחילוק של ר"ת צריכים ביאור דמ"ל אם הסוכה קדמה ומ"ל אם האילן קדם סו"ס הסוכה היא תחת האילן.

ועוד יש להקשות על המהרש"א דחזינן מיני' דמשווה את הפסול של סוכה שתחת האילן לסוכה שתחת דבר הפסול לסכך דהתוס' (ט): הביאו רא"י לשיטתן דבמקום שהסוכה צילתה מרובה בלא צרוף הסכך הפסול אין לפסול משום דליכא למימר קמצטרף מהא דהיתה גבוהה למעלה

מונה על הסכך ממש חשוב כגו וסככים אחד ותו ליכא לפוטלו מדין שני סככים ולפיכך הסוכה כשירה כל שהסכך הכשר ראוי להצל בלא צרוף הסדין.

ונמצא דאילן וסדין שוים בדינם והיינו דבין אילן ובין סדין ושאר כל דבר הפסול לסכך שנמצאים מעל הסוכה ומופלגים ממנו אפילו משהו ה"ז פסול מדין שני סככים, וכל שמונחים ע"ג הסוכה ממש כשרים דהוי חד סככה ומה שנקטו בגמ' הפסול בסוכה תחת האילן ובמשנה הכשירו בפרס עליה סדין אורחא דמילתא נקט.

ובזה מיושבת ראת התוס' מהוצין היורדין לתוך כ' ההתם ליכא למיפסל מדין סוכה תחת האילן שהרי לעולם ההוצין חשובים כגו וסככה אחד מכיון שענפי האילן מחוברים ומונחים יחד על ההוצין.

ויש להביא סייעתא לדברינו מדברי הש"ע הרב בס' חרכ"ו סעיף ט' דבתחילה מביא את דברי התוס' שאם הסוכה חמתה מרובה וכן האילן ואין הם מעורבים פסול דקא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר אבל כשעירבן ואין הפסול ניכר וכגון שהשפיל ענפיו ועירבן יחד בטלין ברוב, והוסיף הרב בזה"ל: "והוא שיהא הסכך הפסול מעורב דק וקלוש בענין שיהא חמתו מרובה מצלתו אבל אם צלתו מרובה מחמתו אינו מצטרף להשלים השיעור צלתה מרובה מחמתה, אבל אם הסוכה היא צלתה מרובה בלא צירוף צל סכך הפסול אינה נפסלת לעולם מחמת צל סכך הפסול אע"פ שצלתו מרובה מחמתו עכ"ד, הא קמן דכל שהשפילן ומעורבין יחד אין נפסלת הסוכה כשצלתה מרובה אף שצל הפסול נמי מרובה מחמתו ומלשונו נראה דדין זה הוא אף בשאר דברים הפסולים לסכך ולא דוקא באילן וכמשנ"ת לעיל.

ומוסיפה הגמ' דמאיך קרא דסוכות ממעטיים אנו דגם סוכה ע"ג סוכה אף שהסכך העליון הוא סכך כשר ונמצא ע"ג סכך התחתון אפ"ה נחשב כדבר נפרד מהתחתון וכעומד בפני"ע וחשוב ממילא לפסלו מדין שני סככים.

וא"כ אפשר לומר לכאורה דכל מה שמצינו בגמ' לקמן בדה"י ע"א שנחלקן אמוראי כמה יהא בין סוכה לסוכה דר"ה אמר טפח ורב חסדא ורבה בר רב הונא אמרו ד' טפחים ושמואל אמר עשרה כל זה נאמר רק בפסול של סוכה שתחת הסוכה דס"ל לכולהו דאימתי נחשב כשני סככים רק כשהם מובדלים זמ"ז בשיעור מסויים כל חד כראית ל"י אבל בסוכה תחת האילן מכיון שהאילן הוא סכך פסול ובוודאי אין לו שייכות לסכך התחתון וא"כ לעולם חשוב כשני סככים ואף כשאינו מופלג בשיעור הנ"ל, אמנם אף בסוכה שתחת האילן כל שחבט האילן ע"ג הסוכה אף שהאילן אכתי עומד בפסולו מ"מ אין לפסול את הסוכה דכיון שמונחים זע"ז בלא הפסק כלשהו הרי הם חשובים כסכך אחד וגג אחד ושוב אין מקום לפוטלן מדין שני סככים ונמצא עפ"י שבמקום שיש בסכך הכשר צלתו מרובה שלפי התוס' שוב אין לפסול מטעם דקמצטרף סכך פסול דהלא אף כי שקלת לפסול אכתי איכא שיעור הראוי בכשר, ויחבוט הפסול ע"ג הכשר לא נוכל לפוטלו אף מדין סוכה שתחת האילן והוה המבואר בגמ' (ט:) בשחבתן.

ועפ"י אתי שפיר דברי התוס' בדה"י ע"א הנ"ל דרק בסוכה שמופלגת מהאילן דנו התוס' לפוסלה מדין סוכה שתחת האילן דלפי שהאילן פסול ועומד בפני"ע ואף מופלג מן הסוכה חשובים כשני סככים.

אבל בסדין שהסדין מונח על גבי הסוכה וכדרייק התנא בלישני, "פירס עליה סדין כשירה". ע"כ מאחר שהסדין

קא מצטרף אבל אם ישאר סכך כשר
מה שלא כנגדו שבכוחו לעשות צילתה
מרובה מחמתה כשירה.

ולכא' יש להבין דמאיזה טעם נפסל
הסכך הכשר שתחת האילן והלא בדרך
ב' מסקינן שאין צורך שהסכך הכשר
יעשה צל בפועל אלא כל שהוא ראוי
ובכוחו להצל שפיר מיחשב סכך הכשר
ולפיכך העושה סוכתו בעשתרות קרנים
הסוכה כשירה וא"כ מה איכפת לן אם
בנה הסוכה תחת האילן לבין עשתרות
קרנים? ועוד קשה דאם מסברא אמרינן
דכל מה שכנגד פסול א"כ למה צריך
קרא לפסול סוכה שתחת האילן? ע"כ
נראה ברור דכוונת הר"ן לפסול מדין
סוכה תחת האילן כלומר שני סככים ואף
שהאילן הוא חמתן מרובה פסול מדין
סוכה תחת האילן אלא שבוה חולק הר"ן
על התוס', דלהתוס' כשהאילן מרובה אף
שהאילן סכך פסול הוא כיון שחמתו
מרובה לא חשיב סכך כלל וכמאן דליהא
ושוב אין כאן שני סככים, אבל להר"ן
ס"ל דחשבינן ליה לפסול כשני סככים גם
אם הוא חמתו מרובה דדוקא בסוכה תחת
הסוכה דהם שני סככים כשרים מצריכה
הגמ' שיהיו שניהם ראויים להצל ותהא
צילתן מרובה, אבל כשהסכך העליון הוא
סכך פסול לעולם אנו אומרים שהוא סכך
חשוב בפני עצמו וכדבר נפרד וע"כ אין
צורך שיהיה לו שם סכך ע"י שצילתו
מרובה אלא לעולם הוא כשני סככים.

ומה דכתב הר"ן וז"ל פירוש וכיון
שכן נמצא שכל צל סכך זה מחמת האילן
כוונתו שזהו גדר הפסול של סוכה תחת
האילן דאיוה הוא סכך פסול שפוסל את
שכנגדו וחשיב כשני סככים כשהסכך
הכשר אינו מיצל ומועיל כלום בסוכה.

ומה שתרצו בגמ' כשתבטן כתב הר"ן
דכשהאילן צלתו מרובה לא מועיל חבטן
וז"ל כיון שאין הסכך הכשר מועיל כלום
משמע מדבריו שגם אחרי שחובט כיון

אמנם יש להעיר דהמהרש"א בתרצו
השני כתב שכשם שבסוכה שתחת הסוכה
הצריכו האמוראים שיהיו מופלגים זמ"ז
כל אחד לפי השיעור שנוקט כך בסכך
שתחת האילן ושתחת דבר הפסול בעינין
שיהא מופלג טפח או ד' טפחים דוקא, וכן
למד הגרע"ק"א בגליון המשניות מדברי
הרע"ב שכל שהסדין מופלג עשרה מהסכך
ראוי לפסול מדין סוכה שתחת הסוכה הרי
שאף בסוכה שתחת דבר הפסול לסיכוך
מצריך שיהא הפלגת עשרה טפחים.

אכן מסתימת הטוש"ע בסי' תרכ"ט
ברין האילן ובסעיף י"ט שם ברין הסדין
לא משמע דמצריכים הפלגה דר"ט כי
אם לגבי פסול של סוכה שתחת הסוכה
בלחוד.

ב. ביאור שיטת הר"ן

כתב הר"ן: "לא שנו אלא באילן
שצלתו מרובה פ"י וכיון שכן נמצא שכל
צל סכך זה מחמת אילן אבל חמתו מרובה
מצלתו כשירה וכו' ופרכינן עלה וכי
חמתו מרובה מצלתו מאי הוי והא מצטרף
וכו' פירוש שאע"פ שהסוכה עצמה צלתה
מרובה מחמתה כמו שכתבתי וכו' וכיון
שהצל שהוא פסול עומד מלמעלה הרי
הוא מבטל צל סכך הכשר שהרי אינו
משמש כלום ונמצא שמצטרף סכך פסול
וכו' ומשני כשחבטן וכו' ומיבטיל ליה
ברובה אבל אילו צלתה מרובה מחמתו לא
מיבטל ברובה כיון שאין סכך הכשר מועיל
כלום בסוכה" עכ"ד. והעולה מדבריו
שלצולם האילן פוסל הסוכה ואף כשהוא
חמתו מרובה ואפי' אם הסוכה צלתה
מרובה דהאילן פוסל את הסכך הכשר
שכנגדו.

ומה שלא כנגד הפסול הוא סכך
שחמתו מרובה ולפיכך הסוכה פסולה
וזו קושיית הגמ' דמאחר שהאילן פוסל
הסכך הכשר כנגדו א"כ הסוכה פסולה
מכיון שמה שלא כנגדו אין בכוחו לעשות
צילתה אלא רק ע"י האילן הפסול והא

שהאילן צילתו מרובה יש פסול של סוכה תחת האילן.

והטעם הוא משום דס"ל להר"ן שגם בחבטן אחיז מיחשב כשני סככים ולא כהתוס' דסברי דהוי גג אחד וסככה אחד. דהתוס' סברו דהוי גג אחד וסככה אחת הוציאו כן ממה שבסדין אינו נפסל אפי' שצלתו מרובה אבל הר"ן שלמד כפשטות המשנה שפוסלת בסדין אף כשהסוכה כשלעצמה מטוככת כראוי יש הדין של סוכה תחת האילן וא"כ גם כשחובט הכא פוסל מדין שני סככים וא"כ זה כוונתו בחירוק הגמ' דכשהאילן חמתה מרובה ולא חובט כיון דפוסל מה שכנגדו ומה שישאר בסכך הכשר שלא כנגדו חמתה מרובה וע"י האילן הפסול נעשית הסוכה צילתה פסול דיש צירוף סכך פסול וע"ז מתרצת הגמ' כיון שחובט והסכך הכשר שנשאר מלא כנגד הפסול רבה על האילן א"כ יש פה ביטול ברוב כלומר האילן הוא מיעוט כלפי הסכך הכשר שלא כנגד וזה אם נסבור שיש ביטול ברוב ומצטרפים להשלים צלתה מרובה אף הפסול וא"כ אי נימא דאין ביטול ברוב לומר דגם האילן יצטרף להשלים צלתה יכולים אנו לומר דפה אין הסכך הפסול משלים והפשט הוא דאחרי דאנחנו אומרים דהאילן מתבטל ברוב הסכך הכשר שלא מכנגד אין האילן יכול עוד לפסול מדין שני סככים וא"כ כיון שהוא מבטל את האילן הסכך הכשר מכנגד האילן סכך כשר הוא לעשות צילתה מרובה בסוכה אבל כשהאילן צילתה מרובה פסול והפשט בר"ן כאן שהאילן הוא צילתה ומה שכנגדו פוסל מדין שני סככים וא"כ כשהאילן הוא צלתה אף שתוריד מתנגד לו הרבה יותר דמה שישאר שלא מכנגד לו הרבה יותר מן האילן ואין שייך בו ביטול ברוב דמסתמא כשהאילן צלתה אין במה שלא כנגדו יותר מן האילן וכיון שאין ביטול ברוב ומה שלא כנגדו הוא רק חמתה

ורק ע"י האילן נעשית צילתה דבהכי חשיב צירוף למיפסל. או שנאמר כדלעיל בתוס' דאפי' שהסכך שלא מכגדו רבה על האילן גם שהוא צילתה פסול כיון שהאילן צילתה והוי דבר חשוב ומסכך כשיעור צילתה מרובה אין האילן מיבטל ברוב [כרש"ש].

ונראה לבאר את סברת הר"ן דלא מועיל חבטו באופן אחר והוא דאף הר"ן מודה לדברי התוס' דכשהאילן חמתו מרובה לא חשיב כשני סככים וכן כשחובט לא חשיב כשני סככים אלא כגג וסככה אחת אלא דהר"ן לומד דפסול בסוכה תחת האילן אינו כפסול סוכה תחת הסוכה שפסולו כשני סככים אלא פסולו מצד עצמו סוכה תחת האילן [ולא כדלעיל דצריך שני סככים ובהכי נמי חשיב כשני סככים] אלא שכמו בשני סככים פסול דכשיש שני סככים התחתון לא מיצל כיון דהעליון מיצל, גם בסוכה תחת האילן פסול כי התחתון לא מיצל ולכן כתב הר"ן בלשונו דאין התחתון משמש כלום וכונתו דנפסל מדין סוכה תחת האילן דכיון שאין התחתון מיצל כלום שזה כמו בדין שני סככים אבל לא שבהכי חשוב שני סככים.

ג. ביאור שיטת רש"י

בדעת רש"י מצינו מבוכה אי סבר כהתוס' או כהר"ן דממש"כ רש"י גבי סוכה תחת סוכה דפעמים שהתחתונה כשירה והעליונה פסולה היכי דמי כגון שהתחתונה צלתה מרובה והעליונה חמתה מרובה וקיימי תרויהו בתוך עשויים, הגירסא הנכונה היא דקיימי תרויהו בתוך כ' לארץ דאי קיימא העליונה למעלה מכ' אף התחתונה פסולה משום דמצטרף סכך פסול בהדי כשר וכונתו אף שהסוכה צילתה והעליונה חמתה דכשקיימי העליונה למעלה מכ' חשיב סכך פסול לפסול מכנגד ומצטרף סכך הכשר שלא מכנגד על סכך האילן הפסול

הרש"י כדכתבנו לעיל, ועוד דרש"י היה לו לפרש שיש פה פסול מצטרף? ועוד דמהתוס' ד"ה פורס עליה סדין דהקשו על הרש"י ועיי"ש משמע שלמדו ברש"י דמייירי שהסוכה צילתה? ואי נימא דכוונת רש"י הפסול בפירס עליה סדין שאף שהסוכה צילתה כיון שיש גם סדין שהוא פסול, בהכי פסלינן ליה מדין מצטרף ולא סברי כהתוס' דאמרינן דאי שקלת אין מסתבר כלל דמה הסברא שיפסול ולא נאמר דאי שקלת ועוד דהתוס' כתבו לעיל דבהכי פשוט דלא פסלינן ליה ולא מצי לתרץ דדברי רבא נאמרו בסוכה צילתה דא"כ מאי למימרא?

אמנם לפי מש"כ לעיל בדעת הר"ן אחי שפיר אף דעת רש"י דסבר כשיטת הר"ן דבאמת פסול בפירס עליה סדין מדין סוכה תחת האילן ובהא אין צריך שיהיה שני סככים אלא אפי' שהעליון הוא חמתה מרובה חשיב למיפסל מדין סוכה תחת האילן כיון דהאילן הוא סך פסול וכן בסדין וכאן שהעליון הוא המיצל חשיב למיפסל כמו בשני סככים שהעליון מיצל. וזהו שהקשה רש"י דלפי הי"מ דפסולו מדין שני סככים והיינו דס"ל שהפסול של סוכה תחת האילן הוא ממש כפסול של שני סככים ולא כעין שני סככים אלא שגם בסוכה תחת האילן צריך שני סככים א"כ לדבריהם יצטרכו דתהא ביניהם הפלגה וכמו בסוכה תחת הסוכה שפסולה דהוי שני סככים.

ולכן למד רש"י דהפסול מדין סוכה תחת האילן ולא מדין שני סככים אלא כעין שני סככים אלא שעדיין יש להקשות מדברי רש"י לעיל בד"ה מאי למימרא דמשמע שם מדבריו דלומד שפסול סוכה תחת האילן מכיון שהם שני סככים וכתב בא"ד רכיון דחמתו מרובה דענפיו מועטין וכו' מהיכא תיתי למיפסל לאו משום שני סככים משמע שגם סוכה תחת האילן פסולה מכיון דהוי שני סככים וצ"ע.

והוא כשיטת הר"ן וכן מוכח מרש"י בד"ה "מ"ד ניגזור" דכתב רש"י משום זימנין דקיימי העליונה למעלה מכ' דלא מסיק אדעתיה למיחש אתחנתונה משום צירוף וכו' משמע מדבריו צלתה וסבור שהעליונה כמאן דליחא מכאן שהסכך התחתון מוצל כראוי לבדו בלא העליון דלכן כשהעליון בתוך כ' כשר ולמעלה מכ' שהוא פסול פוסל כנגדו ועיין במהרש"א ובהגהות מיימוניות. ועפ"ז צ"ל דמה שכתב רש"י בשאלת הגמ' הא קא מצטרף סכך פסול וז"ל "אלמא תלוש בעינן ומהני צל האילן לצל הסכך להשלים צלתה של הסוכה". אין כוונת רש"י לדברי התוס' שהסוכה חמתה וע"י האילן משלים צילתה אלא כדברי הר"ן דכיון שהסכך העליון שהוא פסול פוסל מכנגד ומה שלא כנגד בכוחו לעשות בסוכה חמתה מרובה ורק ע"י האילן מהני להשלים צילתה מרובה והא קא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר ודו"ק.

אכן לעומת זאת כתב רש"י ברף מ' אהא דאיתא בגמ' פורס עליה סדין אבל לנאותה כשירה דיימ טעמא דפסולה משום שני סככים וא"א דא"כ לרב חסדא לא מיפסל אלא"כ מופלג ד' ועיי"ש שולכאו משמע מדבריו דאין הפסול של פורס עליה סדין משום שני סככים, וכן משמע מדבריו דצריך ד' טפחים או טפח אי נימא דהפסול בסוכה תחת הסדין מדין שני סככים וזה לכאור' תמוה מדברינו לעיל, ועוד יש לתמוה דאם כוונת רש"י דאין פה פסול של סוכה תחת האילן כלומר שני סככים א"כ מהיכא תיתי למיפסל בפירס עליה סדין דאי נימא דפה מדובר שהסוכה צילתה גם בלא הסדין וכהר"ן א"כ מאיזה דין ניפסל דהרי רש"י כתב דאין כאן פסול של סוכה תחת האילן כלומר שני סככים? ואי נימא דהסוכה חמתה וע"י הסדין נעשית הסוכה צילתה דיש פה פסול של מצטרף וסבר רש"י כהתוס' זה יסתור את

גדריו דחיית עשה ל"ת - באונס ובינום.

לשכנגדו והיא מצוה לחבירו היא עשה קל שאין בכחו לדחות ל"ת דיאסורא, וע"כ מצות השבת אבידה שהיא מצוה המוטלת על המוצא להשיב הממון לחבירו בעל האבידה חשוב כממונא ואין בכחה לדחות ל"ת, מהאי טעמא נמי מצוה של ולו תהי' לאשה שחלה על האונס ביחס לאנוסתו חשובה כמצוה ממונית שאין בכחה לדחות ל"ת, והדברים מפורשים בחידושי הריטב"א (החדשים) בב"מ שם דכתב דלפיכך עשה דאבידה לא אליס למיעקר איסורא לפי שיכול לעוקרו בגוונא שמחל לו בעל האבידה או הפקיר שנפטר ממצות השבת אבידה, ודמי להא דאיתא בכתובות דאין עשה דולו תהי' לאשה דוחה ל"ת משום דאי אמרה לא בעינא ליתא לעשה כלל, והן הן הדברים.

והנה על רש"י והרמב"ן הג"ל אין להקשות מהא דאיתא בב"מ שאין ממונא דוחה איסורא דאפשר דס"ל דמצות ולו תהי' לאשה היא מצוה דרמיא רחמנא על האונס כשאר מצוות שבין אדם למקום ואינו מצוה אל האנוסה, אלא דחייבי' רחמנא לכונסה אלא שנתנה לה התורה את האפשרות למאן בו, אבל כל שאינה ממאנת הרי הוא חייב כלפי שמיא לכונסה ושפיר חשוב כשאר עשה לדחות ל"ת, אי נמי שרק כאשר העשה נוגע לממון חבירו כעשה דאבידה הוא דחשוב עשה קל שאינו דוחה ל"ת משא"כ במצוה זו דלו תהי' לאשה אף שהיא מצוה שחייב כלפי האנוסה חשיב כעשה דיאסורא לפי שאינו נוגע לממון ושפיר דחי ל"ת.

אמנם התר"י [בד"ה אי אמרה] הביאו את קושית הר"י עזרא דאמאי איצטרין לן קרא דאין עושה דכבוד אב דוחה שבת והא אי אמר לא בעינא לכבוד ליכא לעשה כלל ותרצו דהתם מ"מ מיד

בכתובות (מ) אהא דתנן במתניתין דאם נמצא באנוסה דבר ערוה או שאינה ראוי' לבוא בישראל אין האונס רשאי לקיימה פרכינן גמי דנית עשה דלו תהי' לאשה ונדחי ל"ת, ומשנינן דרק במילה בצרעת דלא אפשר לקיימה לעשה דחי העשה ל"ת, משא"כ באונס דאי אמרה לא בעינא מי אית' לעשה כלל.

ובבאור תרוץ הגמ' מצינו כמה דרכים בראשונים ומהם נוכל ללמוד יסודות רבים בדין עדל"ת.

א. שמת רש"י והרמב"ן: רש"י כתב דהשחא נמי מלמדן [את האנוסה] לומר איני רוצה, והרמב"ן הוסיף שאף כופין אותה לומר איני רוצה ומשמע מדבריהם דשפיר יש בכח העשה דלו תהי' לאשה לדחות את הל"ת אלא שבי"ד דואגים שלא יהא צורך בדחיית הל"ת ע"י שמלמדן או כופין אותה לומר שאינה רוצה.

ב. שמת התוס' והתור"י: אמנם לעומת זה מצינו בתוס' [ד"ה ניתין] שכתבו דמכיון שאי אמרה לא בעינא לית' לעשה כלל הלכך לא חשיב עשה ולא דחי ל"ת, וכן הוא בתור"י שמפרש דמאי דאמר רחמנא גבי אונס ולו תהי' לאשה אינו אלא להפיס דעתה ואי אמרה לא בעינא לית' לעשה כלל הלכך לאו כלום הוא העשה למדחי את ל"ת, - והיינו דמשום דתלוי הך עשה ברצונו האנוסה אינו חשוב כלל כעשה שבכחו לדחות ל"ת.

וטעם הדבר באר הגי"ר ברוך בער וצ"ל [בברכת שמואל] עפ"י הא דאיתא בב"מ (ל) דלא איצטרין לן קרא דוהתעלמת לומר שאין הכהן חייב להטמא כדי להשיב אבידה חזא דטומאת כהנים הוי עשה ול"ת ותו דלא דחינן איסורא מקמי ממונא וחוינן שכל מצוה שהיא נותנת זכות

דאי אמרה לא בעינא מי איתי לעשה כלל פירושו שהוא עשה דממונא והויא מצוה שבין אדם לחבירו ולפיכך אינו דוחה לל"ת, ודאי דשאני עשה דכבוד תורה שאף שאם ימחול הת"ח על כבודו כבודו מחול עכ"פ הויא זו מצוה שבינו למקום ולפיכך שפיר דוחה לעשה דועמדו [וכשם שמצות כבוד אב בעיקרה היתה דוחה לל"ת משום שהוא מצוה למקום].

ובתור"י תרצו עוד שמה"ט אין עשה דולו תהי' לאשה דוחה לל"ת דמזמרת לפי שלגבי האנוסה ליכא לעשה והילכך אין לה לעבור בלאו משום עשה ידידה דהיא מוזהרת כמותו דהשווה הכתוב אשה לאיש. והקשה המנ"ח [מצוה א'] א"כ איך הו"א בריש יבמות בלא קרא דעליה דעשה דיבום ידחה לל"ת שיש בו כרת דאחות אשה, וכן איתא שם (כ:): דמדינא עשה דיבום דחי לל"ת דחייבי לאוין בביאה ראשונה והלא מכיון שגם היא מוזהרת כמותו והיא אינה מצווה בעשה דיבום א"כ נימא שאין לה לעבור בלאו משום עשה ידידה.

ותירץ המנ"ח דמכיון שביש מותרות אמרו שעיקר מה שהוזהרו נשים לינשא לפסולים הוא משום דכל מקום שהוא מוזהר אף היא מוזהרת א"כ במקום שרמי עלי' מצות יבום שיש בכחו של העשה לדחות לל"ת ונמצא ששוב אינו מוזהר א"כ אף היא אינה מוזהרת דכל דליכא לעשה גבי' ידידי' ליכא נמי גבי ידידה, אבל באנוסה נהי' שלו יש עשה לכונסה ומש"ה אינו מוזהר טו"ס כיון דלגבי דייה ליכא לעשה ויכולה לבטל גם את העשה מכל וכל ע"י שתאמר לא בעינא בזה צדקו התור"י שכתבו שאין מה שיתיר את אזהרתה ואיסורה.

והנה המנחת חנוך הוסיף שמש"כ התוס' בגיטין (מא.) שלפיכך אין לומר שהחצי עבר וחצי בן חורין ישא שפחה

כשצווה האב הוי עשה לעשות מצוותו. ובאר הגר"ב זצ"ל דהא דקיי"ל דאב שמחל על כבודו כבודו מחול הוא דוקא כאשר מחול האב על עצם כיבוד מסוים זה, ומכיון שעתה אינו חפץ בו כלל א"כ רצונו עתה שלא יכבדהו הבן ובוה אמרינן שכבודו מחול ואין שום ענין לבן לכבודו כנגד רצונו. אמנם כל שהאבא חפץ בשימוש זה של כיבוד אלא שאין רצונו להטריח את בנו או שמחמת סיבה אחרת מחל שהבן לא ישמשנו עתה ככה"ג מכיון שרוצה בעצם הכיבוד שוב חייב הבן במצות כבוד אב לשמים דהויא כשאר מצוות שבינו לבין המקום ולא מועילה מחילת האב לבטל את המצוה. וזו כוונת התור"י דלכך איצטריך לן קרא לומר שאין עשה דכיבוד דוחה לשבת דבלא זה הו"א דבמקום שהאבא חפץ ורוצה בגוף הכיבוד שהבן יבשל עבורו בשבת אף שאם יאמר לא בעינא להטריחך או לא בעינא שתעבור על איסור שבת הלא ישאר קיים גוף העשה וחייב הבן במצוה למקום לשמוע בקול אביו ולעשות רצונו ולפיכך הוצרכנו לקרא לומר שאין עשה דכבוד דוחה לשבת.

והנה איתא בשבועות (ל.) דלפיכך רשאי הת"ח שלא לעמוד בשעת הגדת עדות או בשעת הדין דעשה דכבוד תורה עדיף על עשה דועמדו, והקשה הרש"ש אמאי לא נימא דמאתר דאי מחל הת"ח על כבודו וכבודו שרצונו לעמוד שוב ליטא לעשה דכבוד תורה שהרי כבודו מחול שוב אבן בכח עשה זה לדחות לעשה דועמדו, ותירץ דרק בדין עול"ת הוא דאמרינן בכתובות דכל עשה שיכולה לומר דלא בעינא ליהי' לעשה ואין בכחו לדחות לל"ת, אבל בדין עשה חמור הדוחה לעשה קל הוא אף כשיכולה לומר לא בעינא לעשה, וכעיי"ז כתב המנחת חנוך מצוה רל"ד.

והנה לפי הסבר הגר"ב הנ"ל דהא

ונאמר שעשה פרו"ר ידחה לל"ת דלא יהיה קדש משום דבדידה ליכא עשה אינו סתירה להנ"ל, וטעמא דמילתא דכוונת התוס' היתה שישא הח"ע וחב"ח בה חורין שהולך יתיחס אחריו ויקיים ע"י מצות פו"ר, וע"ז שפיר כתבו דמכיון שאותה בת חורין מוזהרת ועומדת מקרא דלא תהי' קדשה וגו' שלא להנשא לעבר א"כ איסורה הוא מחמת עצמה ולא משום הכלל של כל שהאיש מוזהר האשה מוזהרת על ידו, ולפיכך אף שאצל הח"ע וחב"ח נוכל לומר שמכח עדל"ת הותרה לו ביאה זו, מ"מ אין מה שיתיר את איסורה העצמי של הבת חורין, אמנם עיין במהר"ם בגיטין שאין עליה לאו דלא תהי' קדשה וצריך באור א"כ מה שתרצו התוס' דבדידה ליכא עשה ואמאי לא סגי במה שנדחה האיסור ממנו בד"ן עדל"ת.

והנה בקובץ שעורים (ח"ב סי' מ' אות ז) כתב הגר"א וצ"ל שלדעת התו"י צריך לומר דביבום גם היא מצווה בעשה ועשה דידה הוא שמתיר לה להתיבם לחי"ל, משא"כ באנוסה שרק עליו רמי המצוה ולא עליה ולכך סברו התו"י שאין מה שיתיר את איסורה דעשה דידה לא דחי לל"ת שהיא מוזהרת בו, ולדבריו מדויקים דברי התו"י שכתבו דגבי דידה ליכא עשה דהא אי בעיא אמרה לא בעינא היינו דמכח מה שיכולה לבטל העשה מוכח שאין העשה עליה כלל משא"כ ביבום שלא יכולה לבטל העשה שפיר מצווה היא כמותו.

התור"ד מקשה על מה שפירש"י דמלמדין אותה לומר אינו רוצה כדי שלא יהא כאן עשה א"כ אמאי אמרינן גבי יבום דליה עשה וידחה ללא תעשה, נימא דנלמדנו לומר שאינו חפץ ליבמה ושוב לא ידחה. וע"כ תירץ לדרוכו שלו שרק במצות ולו תהי' לאשה שבעיקרו בא להפיס דעתה של האנוסה לאו כלום למידחי את ל"ת, אבל מצות יבום דרחמנא רמי עליה ואע"ג דאמרה האשה לא בעינא לא מיעקרא מצות יבום הלכך מצוה דרמי רחמנא עליה הוא ולהכי דחי לל"ת, ואע"ג דמצי יבם לומר דלא בעי ליבם אלא לחלוץ הא אמרינן דחליצה במקום יבום אינה מצוה. שמענו מדבריו דס"ל דמצות יבום היא מצוה שבין אדם למקום. ואפשר לפרש כוונתו עפ"י מש"כ הר"י בן פלט בחשובתו להראב"ד (שו"ת הרשב"א סי' יח) שאין לברך על יבום לפי שהעיקר הוא פו"ר והיא אינה מצווה על פו"ר, ומכיון שיבום עיקרו מחויב ממצות פו"ר לפיכך חשובה מצוה למקום.

אמנם הערוך לנו (יבמות כ.) האריך להקשות על שיטה זו שהרי יש חובה יבום אף אם יש ליבם בנימ מאשה אחרת וכבר קיים מצות פו"ר, ועיקר דין וחיוב יבום הלוי מה שאין בנימ לאח המת.

וראש הישיבה תירץ שכונת הר"י בן פלאט היא שאין כוונתו על מצות פו"ר אלא שהתורה דואגת לקיום שבת של

ומהראש ישיבה שליט"א שמעתי שאפשר לומר שאין ליבמה ביבום מצות עשה אלא שמכיון שאף היא שייכת בתכלית המצוה שהוא להקים שם לאחיו המת ומכיון שאף היא נצרכת לצורך קיום מצוה זו שפיר יש בכח העשה שלו לדחות אף ללאו דידה, משא"כ באונס שכל המצוה היא רק של האונס

אמאי כופין את רבו לשחררו שיקיים מצות שבת.

וביאר האתון דאורייתא שפיר הינה מצוה לשמים ובוה שפיר נפטר העבד מלקיימה משום שהוא אנוס אבל מצות שבת שמהותה שידאג כל אחד לקיום העולם - א"כ הויא מצוה שבין אדם לחבירו ובוה אין אדם נפטר משום טענת אונוס ולפיכך שפיר כופין את רבו לשחררו כדי שיוכל לקיים מצוה זו של בין אדם לחבירו שהיא מצות שבת.

ומוכת דס"ל דמצות פו"ר בלבד היא הקרוי מצוה שבין אדם למקום ואילו שבת קרוי מצוה שבין אדם לחבירו ושלא כדברינו. אמנם בדעת הר"י בן פלאט נוכל לומר דס"ל דבין מצות פו"ר ובין מצות שבת הוה מצוה למקום אלא שמצות פו"ר היא חובה פרטית של העבד ולפיכך כל שהוא אנוס הרי הוא פטור ממנה וע"כ אין לכוף את האדון לשחררו לקיים מצוה זו, משא"כ בשבת שהוא חייב כללי שכל א' צריך לדאוג שיתרבה העולם באנשים, חייב האדון לסייע לעבד לקיים מצוה זו שאין נפטר ממנה בטענת אונוס.

האח המת והיינו דרצון התורה הוא שאף לאח המת יהי בן שיקום על שמו, ובוה מובן שכל שיש למת בן אחד סגי לפטור מיבום שאף שפו"ר אינו מחקיים באחד שבת מיהא קיים. ומצינו שקראו בגמ' לשבת פו"ר בהא דגיטין (מא.) הנ"ל בח"ע וחב"ח שאמרו יבטל והלא לא נברא העולם אלא לפו"ר שנאמר לא תוהו בראה לשבת יצרה. וא"כ אף התוריד ס"ל דמצות יבום הוא חיוב לשמים לפי שיסודו הוא חיוב שבת והיינו להעמיד תולדות לאחיו המת.

והנה ראוי להעיר בכאן מש"כ האתון דאורייתא [כלל י"ג] בבאור התוס' בגיטין (מא.) שהקשו אהא דאמרו לישא שפחה אינו יכול והלא אף אם ישא שפחה לא יקיים בכך מצות פו"ר לפי שולד השפחה כמותה ולא מתיחסים אחיו, ותרצו דאם ה"י יכול לקיים שבת כל דהו משום מצות פו"ר לחוריה לא הוי כייפינן לרבו דלא מיחייב העבד בפו"ר כיון דאנוס הוא, והקשו האחרונים דכשם שפטור העבד מחמת אונוס מקיים מצות פו"ר וע"כ אין כופין את האדון כך יש לנו לומר שהוא אנוס ואין בכחו לקיים מצות שבת וא"כ

בגדר הפמור בצרת ערוה

מקרא דלצרוו גדרו ופירושו הוא שאותו שם ערוה האוסר ופוטר את הערוה עצמה מן היבום והחליצה הוא הוא השם האוסר אף את הצרה, ואילו אליבא דרבי דנפק"ל מולקחה גדר הפטור הוא במה שאין הערוה בת לקיחה ובוה נפטרת צרתה, ולמעשה האיסור שמונע את לקיחת הערוה ליבום הוא איסור אשת אח.

וא"כ בההיא שמעתתא דר"ש איירי בה ואיהו נפק"ל לפטור הערוה וצרתה מקרא דולקחה א"כ מה שאמרו בגמ' דמכיון דאיסור אחות אשה מיתלי תלי וקאי ואי פקע איסור אשת אח אתי הוא וחייל והילכך לא פקע פירושו דלכך לא פקע איסור אשת אח והוא האוסר ופוטר את הערוה וצרתה מן היבום, אבל התוס' הנ"ל איירי אליבא דב"ה דנפקא להו לפטור הערוה וצרתה מקרא דלצרוו וס"ל לב"ה דאותו שם ערוה של אחות אשה האוסר את הערוה אוסר נמי את צרתה, וע"ז חזרו התוס' והקשו דב"ש דס"ל דאין איסור אחות אשה חייל על איסור אשת אח א"כ תתייבם הערוה גופי, וגם בזה תרצו דמכיון שאם יפקע איסור אשת אח יחול בה איסור אחות אשה נמצא שאיסור אחות אשה מעכבה מלהתייבם, ומכיון שאין בה אפשרות של יבום שוב למעשה היא אסורה כדין אשת אח שלא במקום מצוה.

ולענ"ד נראה לומר בדרך אחר, הדנה כבר האריכו האחרונים ודנו האם איסור אשת אח ניתר משעת מיתתו שמאו היא נופלת ליבום לפני כל האחים או שאין האיסור אשת אח פוקע ממנה בשעת מותו אלא שהותר ליבם לייבם את אשת אחיו הוקוקה לו, ותלו בזה את מחלוקת הראשונים שמצינו לעיל (י: בדעת ר'

איתא ביבמות (יג.) דב"ש מתירין את צרת הערוה ליבום, וקמפרש רבא בגמ' דטעמיהו משום דאין איסור חל על איסור, והיינו דהיכא דנשא מת שנאסרה עליו משום אשת אח ואח"כ נשא חי לא אתי איסור אחות אשה וחייל לאיסור אשת אח, ובגוונא דנשא חי תחילה מכיון דקדים איסור אחות אשה וחייל תו לא אתי איסור אשת אח וחייל לאיסור אחות אשה והו"ל צרת ערוה שלא במקום מצוה ושריא.

והקשו התוס' [בד"ה דלא אתי] בגוונא דנשא מת ואח"כ נשא חי דאמרינן דלא אתי איסור אחות אשה וחייל לאיסור אשת אח אמאי הותרה רק הצרה ליבום ואמאי לא תתייבם הערוה גופה [שהרי אין עלי' איסור אחות אשה] ותרצו דאיסור אחות אשה מיתלי תלי וקאי ואי פקע איסור אשת אח אתי וחייל הלכך לא פקע.

ותמה המהרש"א על התוס' דהלא שמעתתא מפורשת היא לקמן (לב.) שהקשו שם אליבא דר"ש דס"ל דאין איסור חל על איסור א"כ בנשא מת ואח"כ נשא חי כיון דאיסור אחות אשה לא חייל תתייבם יבומי, ותיריך רב אשי כי האי לישנא ממש - איסור אחות אשה מיתלי תלי וקאי אי פקע איסור אשת אח אתי איסור אחות אשה וחייל הלכך לא פקע.

ותירץ ה"ישרש יעקב" עפ"י מה דמצינו ב' דרשות להא דערוה פוטרת צרתה מן היבום האחת מקרא דלצרוו דמינה נפקא לן (ג:): דהערוה וצרתה פטורים מן הייבום והחליצה, והדרשא האחרת היא הא דדרש רבי (ח:): מולקחה לאסור צרות של עריות ולצרוו מפי' ל"י לכדר"ש, וא"כ למאן דנפק"ל לפטור צרת הערוה

הנ"ל שהביאו דטעמם של ב"ש הסבורים שאין איסור אחות אשה חייל על איסור אשת אח ולפיכך מותרת צרתה ליבום ומ"מ הערוה גופא אסורה להתייבם משום דאיסור זה מיתלי תלי וקאי ואי פקע איסור אשת אח אתי וחייל הלכך לא פקע והיינו דהביאו ממש לההיא גמ' דלקמן (לב). לאשמעינן דממה דסיימו שם בגמ' ואמרו "הלכך לא פקע" מוכח שמכיון שאין אפשרות ליבם ערוה זו לא פקע ממנה איסור אשת אח והוא האוסרה להתייבם ומוכח מזה שלעולם אין הגדר שאיסור אשת אח פוקע עם הנפילה אלא שלמרות שקיים עדיין איסור אשת אח הרי הוא מותר לצורך היבום, וע"כ באחות אשה שאין אפשרות של יבום שוב הרי היא אסורה מדין איסור אשת אח, וקמ"ל התוס' שלא רק אליבא דר"ש דיליף לפטור צרה מקרא דולקחה קיים איסור אשת אח במקום שאין אפשרות של יבום אלא גם לב"ה דנפק"ל פטור צרה מלצרוז לא הותר איסור אשת אח, ואולו התוס' לשיטתם הנ"ל בדף י'.

ועיין עוד במש"כ התוס' לקמן (לב). ד"ה לא פקע) שכתבו אליבא דר"ש הסובר שבנשא מת ואח"כ נשא חי לא פקע איסור אשת האח דאם יפקע יחול עליה איסור אחות אשה דאע"ג דבפועל לא חייל איסור אחות אשה מ"מ אסורה הצרה להתייבם מכיון דלא פקע איסור אשת אח וכמו איילונית שאוסרת צרתה אע"ג דאין בה אלא איסור אשת אח לחודה.

אמנם הרמב"ן בשמעתין כתב כי פקע איסור אשת אח אתי אחות אשה וחייל בין בערוה ובין בצרה, ומבואר מלשונו שאיסור אחות אשה הוא הפוסט את הערוה ואת הצרה מיבום.

ולפמשנ"ת הדברים מדויקים להפליא, דלהתוס' מהני מה שיש עליה איסור אחות אשה לומר שאין באשת המת זו

יחונן הסובר שבין החולץ ובין שאר האחין אין חייבים על החלוצה כרת וקיימו רק בלאו דלא יבנה, ולדעת התוס' והתורא"ש דלולא קרא דלא יבנה הוי נקטינן דהחלוצה קיימא באיסור כרת דאשת אח לגבי החולץ וקרא דלא יבנה הוא שמנתקו לאיסור לאו והיינו משום דס"ל דלעולם לא הותר ולא פקע האיסור אשת אח אלא שהוא הותר לצורך יבום גרידא ולפיכך הו"א מסברא דבלא קרא איכא כרת על החלוצה, אכן דעת הרמב"ן המובא בקונטרס אחרון לרשב"א וכן דעת הרשב"א עצמו דבלא קרא דלא יבנה נמי לא היה איסור כרת על החלוצה ומשום דהתורה התירה את איסור אשת אח כבר משעת נפילה, וקרא דלא יבנה אוסרה לכה"פ באיסור לאו.

ולכשת"ל נוכל לתלות בחקירה זו גם את השאלה הנ"ל כאשר אשת המת אסורה באיסור ערוה על היבם מהו שם האיסור האוסרה ופוסט את צרתה מן היבום, דאי נקטינן דלעולם הנפילה מתרת את איסור אשת אח, א"כ כשבאנו לדון לסובר שאין איסור חל על איסור מחמת מה נפטרות אחות אשה מן היבום עלינו לומר דמכיון דשעת הנפילה היא סיבה המתרת בעלמא לאיסור אשת אח ועי"ז יש מקום לאיסור אחות אשה לחול עליה ולאוסרה א"כ נמצא שלמעשה שם הערוה של אחות אשה הוא האוסרה ליבום והוא גם הפוסט את צרתה מן היבום, משא"כ אי נקטינן דלעולם לא נפקי איסור אשת אח עם נפילתה ליבום אלא דהיתירא הוא כלפי היבם במקום יבום א"כ לעולם יש לנו לדון האם אשת אח זו מותרת עתה להתייבם או לא, וא"כ במקום שהיא אחות אשה ומה"ט נמנעת בה אפשרות של יבום הרי שמחמת איסור אשת אח הוא שאסורה ונמצא שהשם אשת אח הוא שאוסרה ופוסט את צרתה.

ועפי"ז אפשר לבאר את דברי התוס'

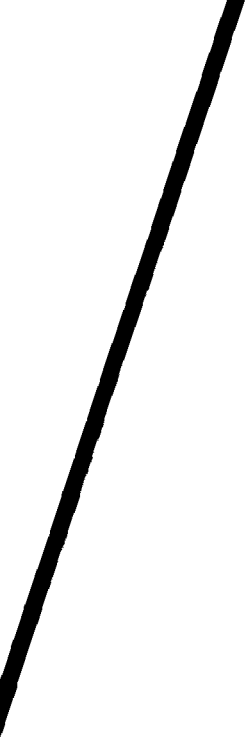
כתב שצרתה מתייבמת לפי שמשום תנאי בעלמא הוא שאסורה עליו.

ונראה דלפי החוסי' שכל מניעה מיבום נשאר על היבמה איסור אשת אח והוא הגורם לה לפטור את הצרה מיבום, ע"כ אם היתה בעלת התנאי מחמת איסור אשת איש שעליה גורמת לאוסרה ליבום א"כ ממילא שפיר נפטרת אף צרתה מדין צרת ערוה דאשת אח, וכמש"כ בדף לב. לגבי צרת אחות אשה שאף שאין הערוה אסורה עתה מדין אחות אשה מ"מ נפטרת צרתה מהיבום מכת צרת ערוה דאשת אח וע"כ הוצרכו החוסי' לומר שאין ערוה דא"א דומה לערוה דאחות אשה וע"כ אין היא גורמת לפטור יבום מצרתה, אך הרמב"ן לפי שיטתו שהשם ערוה שפוטרו את היבמה מיבום הוא צריך לפטור גם את הערוה מיבום [וכמשנ"ל לעיל שהשם אחות אשה אף שלא חל עדיין מ"מ מכיון שהוא הגורם להפקיע ממנו את היבום הוא הפוטרה ואת צרתה] א"כ אף אי הויא ערוה דאשת איש דומה לאחות אשה כתב הרמב"ן שאין בכחה לפטור את צרתה מן היבום משום שרק תנאי בעלמא הוא שאוסרה ואין עליה שם ערוה, אמנם כל זה רק בנוגע לפטור הצרה שהוא בא רק מחמת שם הערוה שחל בערוה ואוסר את הצרה אך מכיון שלמעשה אשה זו אסורה להתייבם מחמת התנאי שעליה הרי היא חשובה כערוה גמורה וס"ל לרמב"ן שהיא פטורה אף מחליצה ולא כהרשב"א שסובר שמכיון שאינה ערוה הרי צרתה צריכה תליצה, ודו"ק.

אפשרות של יבום ומכיון שכן הרי היא עומדת באיסור אשת אח שעליה ומחמת שם זה של אשת אח נאסרת היא ליבום ומחמת שם ערוה זה נפטרת צרתה מן היבום, ושפיר דמו זאת לאיילונית שאף בה גזיה"כ שאין בה יבום ומכיון שכן נשאר איסור אשת אח במקומו והוא הפוטר את צרתה מן היבום, אכן הרמב"ן לפי דרכו שערות אשת אח מותרת משעת נפילה בכל מקום הראוי לקיום מצות יבום א"כ ס"ל דלא דמיא כלל הך יבמה לאיילונית, שהרי שאני איילונית שאינה כלל בת הקמת שם ולפיכך אין בה כלל נפילה ליבום ולפיכך לא הותר אצלה מעולם איסור אשת אח, משא"כ בערוה זו דלפי מה שהיא בשעת נפילה הרי היא ראויה להתייבם ואין כלל מניעה שהשם ערוה של אשת אח יופקע ממנה, אלא דמאחר שע"י שיסתלק ממנה איסור אשת אח הלא יחול בה איסור אחות אשה שמצא מקום לחול א"כ נמצא שרק איסור ערוה דאחות אשה הוא המונעה ואוסרה ליבום וע"כ כתב הרמב"ן שמחמת אחות אשה הוא שנפטרת הערוה וצרתה שאף שבפועל אכתי לא חייל בה איסור אחות אשה כיון דמ"מ הוא המונע והאוסרה ליבום שפיר מיקרי צרת ערוה דאחות אשה ופטורה מן היבום. מחמת שם זה.

דעת החוסי' (י. בדי"ה לעולם) דבעלת התנאי אף שהיא ערוה דאשת איש מ"מ אינה פוטרת את צרתה מן היבום לפי שלא דמי לאחות אשה, ואילו הרמב"ן

בירורי הלכה



בענין קריאת זכר עמלק בצירי או בסגול

(ד"א תתק"מ - חבירו של הרמב"ן) שחיברו על מסורת התורה, חסר ומלא קרי וכתוב, לא הזכיר מסורה זו, וכן בספרי תיקוני סופרים לא נזכר מסורה זו, וגם בספר אכלה ואכלה, שהוא על המסורת (לא נתברר שם וזמן מחברו) וגם בספר מנחת שי שנתחבר על מסורת התורה בכלם אין שום רמז למסורה הזו לקרות זכר בשש נקודות...

אך בספר השרשים להר"ק (שהיה בסוף האלף החמישי, קצת קודם לרמ"ה הנ"ל) מביא שיטה זו בשם מקצת ספרים, וז"ל: תמחה את זכר עמלק בשש נקודות, אבל לזכר קדשו [תהילים ל. ה.] בחמש נקודות ולית כוונתיה, כן הוא במקצת ספרים, ובמקצת ספרים כל זכר בחמש נקודות, עכ"ל.

ב. איתא בגמרא ב"ב כ"א דכתיב כי ששת חדשים ישב יואב וכל ישראל עד הכרית כל זכר באדום, כי אתא לקמיה דרוד אמר ליה מאי טעמא עבדת הכי אמר ליה דכתיב תמחה את זכר עמלק אמר ליה והא אנן זכר קרינן א"ל אנא זכר אקרין אזל שייליה לרביה אמר ליה היאך אקריתן אמר ליה זכר שקל ספסירא למיקטליה וכו' דכתיב ארור עושה מלאכת ה' רמיה וכו', והב"ח בהגהותיו שם מנקד והא אנן זכר (בצירי) קרינן א"ל אנא זכר (בקמץ) אקרין, ומשמע מדברי הב"ח דצריך לקרות זכר בצירי.

ועיין שם בתוס' דאין לפרש שגם רבו טעה ולימדו זכר (בקמץ) דא"כ לאו רמיה הוא, אלא דיואב טעה בדברי רבו ורבו לא השגיח עליו היכי הוה קרי עיי"ש, ועיי"ש בפרת יוסף שכתב וז"ל: עיין בתוס', ואפשר לומר עפ"י שידוע שהמקדקים קורין לצירי קמץ קטן, וכן מבואר ברש"י

ראיתי לברר אודות המנהג שנתפשט בהרבה מקומות שמהדרים לקרות בפרשת זכור, תמחה את זכר עמלק בין בצירי ובין בסגול, מאין נובע חומרא זו לקרות גם בסגול ומהו עיקרא דדינא.

הנה מנהג זה נתפשט בהרבה קהילות בני אשכנז (פרושים וחסידים) ואצל עדות המזרח קורין רק פעם אחת כי אין אצלם שינוי בביטוי צירי וסגול, אך קהילות בני תימן אף שיש אצלם הבדל בביטוי הנקודות בין צירי לסגול, קוראים רק צירי, והומרא זו הובאה במ"ב ס"י תרפ"ה ס"ק י"ח ש"א שצריכים לקרות זכר בצירי וי"א בסגול, ע"כ יראה לקרות שניהם, כדי לצאת לדעת שניהם, ע"כ.

וכן הובאה חומרא זו בלוח ארץ - ישראל, אך לא ציינו מי המה בעלי השיטה דיש לקרות בסגול, ובכן ראיתי לברר מיהו הי"א שיש לקרות זכר בסגול ומאין נובעת שיטה זו, והן ידעתי שנגעתי רק על קצה המזלג, ויבואו האמונים עלי אסופות ויאריכו, כי פלא הוא שחומרא זו לא הובאה ברוב הפוסקים.

א. בכל החומשים המנוקדים כתוב זכר בצירי בין בפרשת בשלח ובין בפרשת כי תצא, ולא הוזכר כלל דעה שצ"ל בסגול, רק במסורה הנדפס בחומש מקראות גדולות בפרשת כי תצא כתוב: זכר בשש נקודות. (והיינו בשני סגולין), אבל תמוה בעיני מאוד שבמסורה הנדפס ד"ן שנת רפ"ד, וכן בשלשה חומשים בכת"י המנוקדים עם המסורה, שנכתבו עוד לפני זמן הדפוס לא נזכר שם המסורה הזו, ואף בדפוס זה של מקראות גדולות בפרשת בשלח כתוב: "זכר - הוי"ן בצירי ולא סגול", ואף בספר מסורת סייג לתורה לרבינו מאיר ב"ר טודרוס הלוי אבועלפאי

הקריאה שלו שיקרא שני פעמים, ופעם שאל אחד להתורת חסד בזה, [אם לקרות בצירי או בסגול] וענה לו: זכר (בצירי) זכר (בסגול) העיקר למחותו היטב. (וכפי ביטוי: זכר זכר אבי גוט אפמעקן) עיי"ש.

ושוב מביא שם דמספר חורה אור להצמח צדק משמע דהעיקר זכר בסגול, ומספר בונה ירושלים לבעל התניא מבואר דבפרשת כי תצא משמע דצריך לקרות זכר בצירי, ובפרשת בשלח בסגול, עיי"ש הטעם, וכן אמרו לו שכן נהגו בליובביץ שפרשת כי תצא קראו בצירי, ובפרשת בשלח בסגול, (ומהא דבפרשת זכור שהוא מפרשת כי תצא צריך לקרות בצירי) והקצות השולחן מסיק לקרות שניהם.

ואדמו"ר מליובביץ שליט"א כותב בהוספות לשו"ע הרב, בקריאת פרשת זכור ופרשת תצא, וכן בקריאת פורים ופרשת בשלח יש בזה מנהגים שונים (אם לומר בצירי או בסגול) ולא שמעתי הוראה בזה, ולכאורה נכון לקרות שניהם, ובפרשת זכור וכי תצא להקדים זכר בצירי (דהוא העיקר) ואח"כ בסגול, ובפורים ובשלח להיפך.

ד. בספר מועדים וזמנים (חלק א"ב סי' קס"ג בהערה) כותב: העיקר לקרות זכר בצירי דוקא שעיקר היסוד לקרות אצלינו בסגול היא שמועה מפוקפק מרבינו הגר"א זצ"ל, אבל המסורת בכל ישראל תמיד לקרות בצירי, ויעו"ש שמסיק לפי דברי התשורת אליהו שהבאנו לעיל דזכר בסגול יכול להתפרש זכר בקמץ וא"כ אם קראו זכר בסגול ראוי לחוש דקאי על הזכרים ולא יצאו ידי קריאה, ומכיון שכן אלו הנהגים לקרות תמחה את זכר עמלק בצירי וחזו"רין מיד לקרות בסגול והביתא תמיד התיקון ועיקר טפי (וזה שלא כדברי האדמו"ר מליובביץ שליט"א הנ"ל שיש לקרות קודם העיקר) ויש לפקפק שלא יצאו, ולכן טוב להם לקרות קודם בסגול

ז"ל פרשת מקץ על פסוק אוכל וכו', ע"כ אפשר דבזה היה הטעות, דרביה אמר ליה לקרות בקמץ ע"כ היה סבור לקרות זכר בקמץ, וכוונתו היה לקרות בקמץ קטן דהיינו צירי, וע"כ היה נראה ראייה מכאן דצריכין לקרות זכר (בצירי) ולא זכר סגול דא"כ לא היה יכול לטעות כלל דהא סגול נקרא פתח קטן כמבואר ברש"י שם פרשת מקץ, עכ"ל.

וכ"ה בספר תשורת אליהו (בסוף ספר קול מבשר) למו"ה ר' משולם ראטה, שגם הוא הוכיח מסוגיא זו שצריך לקרות זכר בצירי ולא סגול, שמפוש דטעותו של רביה דיואב היה שאמר לו שיש לקרות זכר בסגול במקום שהיה צריך באמת לקרות בצירי, ולכן טעה יואב וסבר דזכר בסגול הכוונה על הזכרים, דזכר בסגול מתחלף בזכר בקמץ, וזה שפיר מתחלף כמו "כעשן הכבשן" דשורש תיבת עשן צריך להיות בשני קמצי' ומ"מ קרינן עשן הכבשן בשני סגולין, ולכן טעה יואב לומר דזכר עמלק בשני סגולין, הכוונה דווקא על הזכרים, ומכיון דבזה טעה רביה דיואב הרי דיש לקרות זכר בצירי, דלא כטעותו שקרא זכר בסגול המתחלף בזכר בקמץ ע"כ, ולפי"ז נמצא דלקרות זכר בסגול מקלקל הכוונה דיכול להתפרש תמחה הזכרים של עמלק כמו כעשן הכבשן כנ"ל.

ג. והנה המקור שבנו המחמירים לקרות גם זכר בסגול הוא מספר מעשי רב אות קל"ב שכתב שם שהגר"א היה נוהג לקרות זכר בסגול, אכן דבר זה מוטל בספק דהגר"ר חיים מוואלוז'ין בהסכמתו לספר זה כותב ז"ל: ואשר כתב לקרות בפרשת זכור זכר בשש נקודות, אני שמעתי מפה קדשו שקרא בחמש נקודות ולא ידעתי אם השומעים שמעו וטעו לומר בשש נקודות, או אולי בנקודתו חזר בו עכ"ל.

ויעוין בספר קצות השולחן לר"ח נאה, ח"ד בהשמטות, שהתורת חסד צוה לבעל

שנה ג' גליון ד' (טז) _____ (תצז) עט

ולחזור ולתקן בצירי או לחזור על כל והשי"ת יזכנו למחיית עמלק באמת
הפסוק. אכן העיקר לקרות תמחה את ויהיה השם שלם והכסא שלם בגאולה
זכר עמלק בצירי דוקא, וכן הוא מנהג שלימה בקרוב.
רבתינו.

★ ☆ ★

הרב יצחק בלנק

לע"נ אמרי
הרב פנחס בן דוד
יהודה לייב הכ"מ
זצ"ל.

ברור הלכה בדיני הבדלה

צריך לחזור אחרי בשמים כלל א"כ אין זה בכלל ברכה המחויבת שיוכל לפטור את חבירו מדין ערבות.

וכן העלה המשנ"ב [ס"ק י"ג] להלכה שיכול להוציא בברכת הבשמים רק את בני ביתו הקטנים שמוטל עליו לחנכם במצוות אבל לא להוציא את מי שאינו יודע, ולפי שברכה זו דומה לברכת הנהנין שהרי הוא רק מנהג החכמים וא"צ לחזר אחריו ולפיכך אין יכול להוציא אחרים אם לא נהנה בעצמו. ומה"ט אף מי שיש לו חוש הריח אלא שכבר הבדיל וברך על הבשמים ורוצה להבדיל פעם אחרת בשביל אחרים יריח בעצמו פעם אחרת כדי שיוכל לברך עוד הפעם במ"ב.

אמנם צ"ע על המשנ"ב דכאן סתם דמכיון שאין צריך לחזר אחר בשמים לפיכך אין ברכת במ"ב נחשבת כברכת המצוות אלא כברכת הנהנין ואין יכול להוציא אחרים ואילו לקמן [סי' רצ"ח ס"ק ל"ח] כתב שאפילו מי שכבר בירך בורא מאורי האש יכול לחזור ולהוציא בני ביתו, ובשעה"צ הראה מקורו מהברכי יוסף ודרך החיים.

וברכי יוסף [סי' רצ"ח] הוסיף שאפילו לרבינו אפרים הסובר שא"א להוציא אפילו את ב"ב בברכת בורא מיני בשמים היינו משום שאינה מצוה ועיקרה נתקנה להנאת הנפש משא"כ בברכת הגר שהיא מצוה ע"כ יכול להוציא את בני ביתו.

וב"דרך החיים" כתב שיכול להוציא אף את שאינו בקי ומשום שהוי ברכת המצוות, וא"כ המשנ"ב [והוא מהמג"א] שכתב שלפיכך אין במ"ב נחשבת כברכת המצוות לפי שא"צ לחזר עליו, א"כ מה"ט גופא ה"י לו לומר שאף ברכת בורא

(א) מבאר אם מי שאינו מריח מוציא אחרים בברכת בשמים.

נפסק בשו"ע [אור"ח סי' רצ"ו ס"ה]:
"מי שאינו מריח אינו מברך על הבשמים אא"כ נתכון להוציא בני ביתו הקטנים שהגיעו לחינוך או להוציא מי שאינו יודע.

ובטור הביא בזה מחלוקת הר"א אפרים והרא"ש דה"ר אפרים ס"ל דמי שאינו מריח ומברך על הבשמים הוי ברכה לבטלה ואף להוציא לבני ביתו אינו יכול, ולא דמי לקידושא ואבדלתא וברכת המוציא של מצה שהן חובה אבל זה אינו אלא מנהג בעלמא. והטור השיגו וכתב דהרי פורס אדם פרוסה לבני ביתו אע"פ שאינו אוכל עמהם והתם מאי חובה איכא וכתב שכן הורה לו אביו הרא"ש ז"ל.

והב"י כתב שאף שאפשר לרחות ראית הטור ומשום שלהדיא איתא ברה"ה (כ"ט): דטעמא דפורס אדם פרוסה לבני ביתו אף שאינו אוכל עמהן הוא כדי לחנכן במצוות וא"כ זה שייך דוקא בבני ביתו הקטנים שרמי עליו לחנכן אבל אין יכול להוציא אחרים כשאינו אוכל עמהן, וכן הכא לא יוכל להוציא אחרים בברכת הבשמים, מ"מ מסיק הב"י שיש לקיים הוראת הרא"ש ולומר דאע"ג שאין ברכת הבשמים חובה מכיון שקבעוהו חכמים כמנהג הו"ל מצוה ודמי לקידושא ואבדלתא וברכת המוציא של מצה, ולכן קבע להדיא בשולחנו וכנ"ל שאפשר להוציא בברכת בשמים את מי שאינו יודע.

והט"ז [ס"ק ח'] וכן המג"א [ס"ק ה'] תמהו ע"ז אין יוציא את הגדול שאינו יודע והלא אין ברכה זו מחויבת ואין

אינו נראה כמריח לבטלה כיון שעושה כך להוציא אחרים והנאה חשובה היא זו מפני גרם מצוה שמוציא אחרים. נויש להעיר על הריטב"א שכתב דכשתחזור ומריח הוי כברכה לבטלה והלא הוא מריח עתה, ונהגתי שראיתי הערה זו בערך השולחן הספרדין.

ולכאוי' יהא מוכח ממה שדן הריטב"א רק על ברכת הבשמים ושביק לברכת הנר דגבי נר פשיטא לי' דהוי ברכת המצוות ולפיכך יכול להוציא בו את בני ביתו ויהא סיעתא מכאן לסברת "דרך החיים" הנ"ל.

ויש להעיר מכאן על החזו"א [סי' ל"ה ס"ק ז'] שדן בנידון זה ולא הזכיר את דברי הראשונים האלו, ותורף דברי החזו"א הוא דברכת בורא מיני בשמים כיון דעיקרו היא ברכת הנהנין ואין החוב כ"כ לא נפקא מתורת ברכת הנהנין, וכן ברכת המאור אע"ג דכשיש לו נר חייב לברך עליו מ"מ לא שייך ערבות בזה להחשיבה כברכת המצוות, והוסיף שלפי"ז צריך לומר דהא דרבי הי' חוזר וכוונסן על הכס כדי להוציא בני ביתו היינו דוקא קטנים כדין ברכת הנהנין, ואם מברך לקטנים אין הגדולים ששומעים אותה יוצאים בזה ידי חובה. ובדברי הריטב"א הנ"ל נתבאר להדיא שמפרש שרבי הי' מוציא אף את אחרים בברכתו וצ"ע.

ועיין בבה"ל [סי' רי"ג] שהביא מחלוקת המג"א והפרמ"ג באם מוציא אחד את חבריו בברכת המוגמר בלא ישיבה, שלדעת הפמ"ג אין מוציא בברכת הבשמים את חבריו כיון דהיא ברכת הנהנין, והעיר הבה"ל על מה שנוהגין כהיום להוציא בביהמ"ד בברכת המאור אע"פ שכל העם עומדין, ותירץ דמיגו דמהני קביעותא להבדלה מהני נמי לזה, ואכן כשמברך ברכת המאור לחודיה או לענין ברכת המוגמר שהיא ברכת הנהנין גמורה מצריך מדינא ישיבה עיי"ש שהניח בצ"ע לדינא.

מאורי האש שאין חובה לחזור אחר הנר [וכמבואר ברצ"ח סעיף א'] אינה נחשבת כברכת המצוות ואין יכול להוציא בה אחרים, וצ"ע.

ב) ברכת הבשמים והנר - אי הוי ברכת המצוות.

והנה מהדה"ח הנ"ל מבואר דנקט בפשיטות דברכת הנר כמוצא"ש חשובה כברכת המצוות. וזכינו בזה לדברים מפורשים בדברי הראשונים וכמו שיבואר להלן.

וזה לשון קדשו של הרמב"ן בברכות (נגג.): "נראה לי דברכת האור אינה ברכת הנהנין דאי הכי כל שעתא ושעתא מחויב בה... אלא שלא תקנו ברכה בהנאות שאינן נכנסות לגוף כגון רחיצת מים קרים וחמין ... אבל ברכת האור וברכת יוצר המאורות שתייהן ברכת השבח הן כברכות שבפרק הרואה ברוך עושה מעשה בראשית וכו', וזהו שאמרו אין מחזירין על האור כדרך שמחזירין על המצוות, אלא כשם שאין מחזירין על ברכות השבח לראות היס הגדול וההרים כדי לברך עליהם כך אין אנו מחזירים על האור". והפני יהושע [שם] כוון לסברת הרמב"ן וכתב דמכיון שברכת המאור היא ברכת הודאה לפיכך שייך בה טפי הסברא דרוב עם הדרת מלך ולפיכך א' מברך לכולן. אמנם הריטב"א כפסחים (נר. בד"ה וכאן) כתב על מה שאיתא בגמ' שם דרבי מפורן וחוזר וסודר על הכוס [ברכת בשמים ונר] כדי להוציא בניו ובני ביתו שנראה לו שאין ברכת בשמים בחזקה זו לפי שברכת הנהנין היא וכבר יצא, ולא דמי לברכת היין של קידוש התם הקידוש גורר אותה לעשותה חובה משא"כ בזה דאפשר להבדלה בלא עצי בשמים ואע"פ שחוזר ומריח בו מ"מ נראה כאוכל לבטלה כדי שיברך עליו, אבל מה אעשה שכבר נהגו העולם לחזור ולסדר ברכת עצי בשמים להוציא בניו ובני ביתו, ויש לי לומר דכשתחזור ומריח

שלא היה הוא שם בשעה שאמרו פסוקי דזמרה, ויש חולקין ואני נוטה לדעת החולקין. הרי שנחלקו המאירי ומקצת הגאונים בשאלה זו האם בברכת השבח יכול אדם להוציא את חבריו מדין ערבות ודו"ק [ועיין בבאור הלכה - סי' רי"ח לענין להוציא את חבריו בברכת הגומל].

והנה לדעת רוב הראשונים [עיינן רא"ש ריש כתובות ובשטמ"ק שם] ברכת האירוסין אינה ברכת המצוות אלא ברכת השבח ואנו נוהגים שהרב המסדר קידושין הוא שמברכה ומוציא בזה את החתן, ויהא מוכח לכאורה שאף בברכת השבח אפשר להוציא את חבריו. ואולי דעת המאירי היא כרמב"ם שברכה זו היא ברכת המצוות ולפיכך יכול להוציא, אולם בתבואות שור - סי' א' כתב שאין הרב המסדר קידושין מוציא את החתן מדין חובת ברכה, ועיין רעק"א [גליון שו"ע - סי' א'].
 ואין להקשות על המאירי מהמבואר בהלכות שופר [סי' תקפ"ה] שאף מי שכבר יצא י"ח שופר מוציא את חבריו בברכות וזה כולל גם את ברכת שהחיינו אף שהיא ברכת השבח, דהתם מכיון שערב הוא לו על חיוב הברכה עצמה של תקיעת שופר שהיא ברכת המצוות ערב הוא נמי אף על ברכת שהחיינו ועי"ש במתצית השקל, ובכס"מ [פי"א מברכות] ע"ש הרמ"ך וצ"ע.

ד) ישוב דעת הבי"י שיכול להוציא בברכת הבשמים אף את הגדול שאינו יודע.

ונשוב לסברת הבי"י הנ"ל שכתב שמכיון שקבעו חכמים כמנהג לברך על הבשמים במוציא שבת הו"ל מצוה ודמי לברכת בפה"ג של קידושא ואבולתא שמוציא בה את אחרים משום דהוי מצוה.

ומצאתי בס"ד במאירי [ר"ה כט.] שכתב בזה"ל: וכן בפה"ג שבהבדלה

וראתי בשו"ע הרב [סי' רי"ג ס"ב] שכתב: "לא הצריכו שיהיו המברך והשומעים קבועים יחד בישיבה אלא בהנאת אכילה ושתיה שכל אחד נהנה בפני"ע, אבל במוגמר שכולם נהנים מהריח העולה ממנו פוטר אחד את חבריו ואפילו כעמידה ואפילו אינם קבועים במקום אחד, וכן בברכת המאור במוציא"ש. ועוד שברכת האור אינה כברכת הנהנין ממש כי היא הנאה כעין חובה, ומטעם זה גם בברכת הריח שבמוציא"ש פוטר אחד את חבריו שלא בקביעות ישיבה... אפילו שלא בשעת הבדלה". הרי דעת השו"ע הרב שברכת בשמים וברכת המאור הם כעין חובה ולפיכך א"צ בהם קביעות ישיבה.

ג) האם אפשר להוציא את חבריו בברכת השבח.

לפי הרמב"ן הנ"ל שמחדש שברכת בורא מאורי האש היא ברכת השבח יש לדון האם יהא בזה הדין שאע"פ שיצא מוציא כברכת המצוות או שהווי בברכת הנהנין שאין בזה ערבות.

ונראה לפשוט הך מילתא מדברי המאירי ברי"ה [כתב]. שכתב שם בזה"ל: "ברכות התפילה וברכות שבח והודאה כולן הודאה ורצוי הן ומתוך כך אעפ"י שהן חובה אין אדם מוציא את חבריו מהן". פרשו בתלמוד המערב בדין הוא שיהא כל אחד במקש רחמים על עצמו ומ"מ שלית ציבור מוציא את שאינו בקי וכמו שיתבאר. ואע"פ שהתפלל יכול לחזור ולהתפלל להוציא אף הבקיאין ידי חובת קדיש וקדושה וכן כתבוהו קצת גאונים כבאן, מקצת גאונים כתבו שמי שהתפלל וחזור ומתפלל להוציא אחרים ומצאו צבור שהשלימו פסוקי דזמרה ולא ברכו ברכה אחרונה שבהם ר"ל ישתבח הואיל והוא מתפלל בשבילם מברך אף ברכת ישתבח שהרי חוב הוא על הציבור והוא נעשה ערב להם ומברכה אעפ"י

נהגו כן. ואף שהיה טוב יותר כיון שאין הכוס מעכב מ"מ כיון דקבעו כחובה לברך על הכוס הוה כקידוש והבדלה."

וכן כתב הגרצ"פ פראנק זצ"ל ב"הר צבי" [יורד סי' ר"י] דדבר שא"צ לפניו הוא שאפשר להוציא אחרים בברכת בפה"ג שמברך על כוס של מילה, ושדומה לברכת היין של קידוש והבדלה, ומסתמך בזה על מש"כ הב"י כאן לענין ברכת הבשמים שמכיון שקבעוהו חכמים מנהגו הוא מצוה. [וצ"ע שלא ציין ממש"כ הב"י עצמו בסי' רס"ה] - ועיין בשו"ת מהר"ם שיק - אורח סי' שי"ט ובתשבץ ח"ג סי' ע"ב.

ה) זמן ברכת המאור בפורים שח"ל במוצא"ש.

הביא הב"י [סי' תרצ"ג] מהכלבו [ס"ס מ"א] בפורים שחל במוצא"ש שקורים המגילה לאור הנר יש שהורו לברך בורא מאורי האש קודם ויש חולקין ואומרים שא"צ לברך לפי שכבר נפטר ביוצר המאורות [פירש המהר"ש הלוי בתשובה - אורח סי' כ"ה בשם זקנו שכוונתם שמכיון שכבר נפטר בברכה על הנר בברכת יוצר המאורות שבה נכלל גם אור הנר א"כ מוכח שהחייב במוצא"ש הוא רק לזכר למה שאירע לאדם הראשון והואיל וכן הוא יכול לברכה אח"כ] והכריע הב"י דטעמא דמסתבר הוא שצריך לברך קודם כדי שלא יהנה ממנו בלא ברכה. והסכים הפר"ח לדינא שיבדיל קודם מפני שאינו ראוי שיהנה מהאור קודם הבדלה ודלא כרפסק הרמ"א שם שקורין המגילה ואח"כ מבדילין.

ולכאור' סברת הרמ"א אתי שפיר למש"כ לעיל בשם הרמב"ן דברכת המאור היא ברכת השבח וע"כ אין צורך שיברכנה עובר לעשייתה [עיי' פסחים ד' בתוס' ובנוב"י מהר"ת סי' פ"א] אמנם מצאתי בשדי חמד [מערכת חנוכה - כלל ט"ן]

הואיל וטעונו כוס הרי שעל חובה היא באה ומוציא בה את חבירו כבהבדלה עצמה ר"ל המבדיל בין קדש לחול. ומאור ובשמים - יש אומרים שהם ברכת הנהנין ואין מי שיצא מוציא בהם, ואני אומר שאין אלו ברכת הנהנין גמורה, ואילו הוי ברכת המאור ברכת הנהנין גמורה היינו מברכין בה כל זמן שנראה לנו האור מחדש, אלא הואיל ותקנת חכמים היא ולא מצד הנאתו הוא מביאם אע"פ שנהנה מהם הרי הם כברכת חובה ועוד כיון שמסדר חכמים נסדרו כאחת אין לומר על קצתן לצאת ועל קצתן שלא לצאת.

הרי לנו מפורש מפי קדמון ב' סברות להצדיק את דינו של הב"י שיכול להוציא בברכת בשמים אף מי שכבר יצא בעצמו, א"י משום דתקנת חכמים היא הוי כברכת חובה, והב"י מכיון שנסדרו כאחת לא שייך שיכול להוציא רק במקצתן.

והנה העיר הפנ"י בריש כתובות [הובא בפתחי תשובה - אהע"ז סי' ל"ד ס"ק ה'] איך הרב המסדר קידושין מברך בפה"ג על כוס של ברכת אירוסין ואינו נהנה ממנו, ומצאתי ב"ערוך השלחן" [אהע"ז - ל"ד סעיף ט"ו] שכתב ליישב מנהג זה וז"ל: "מדינא א"צ כוס לברכת אירוסין דחיובא דכוס הוא רק לברכת נשואין, ובאירוסין הוא רק מנהג שנהגו העם וכמו שנהגו בברכת מילה [כיו"ד סי' רס"ה] מפני שאין אומרים שירה אלא על היין ולגבי הא דאמרו [ברכות מב.]. שהיין גורם ברכה לעצמו פירש"י ובכמה מקומות הוא בא ומברכים עליו אע"פ שאין צריך לשתייתו, ונותנין לחתן ולכלה לשתות מעט והמברך יוצא בזה. ואע"פ שבברכת הנהנין המברך צריך שיטעום מ"מ כיון דניתקנה על הכוס הו"ל כקידושא ואבדלתא דמוציא אחרים בברכת היין ג"כ כמ"ש רבינו הב"י לגבי מילה. ונראה דאם רוצה המברך לשתותו אין מוחזין בירו ושפיר דמי אלא שלא

את הדעה הסוברת שבמוצא"ש חנוכה מדליקין ואח"כ מבדילין לפי שרוצים להמשיך את קדושת השבת ודחאם דמכיון שמדליקין בע"כ כבר יצא היום, והוא בעין סברתנו. אמנם כתב הערוה"ש עוד טענה דצריך להקדים הבדלה שהיא תדירה, וקשה דלפי"ז אף כאן הי' לו להקדים הבדלה לקריאת המגילה מה"ט דהבדלה היא תדירה. ויש לחלק. [עיין גו"ב מהרה"ק אר"ח סי' מ"א מש"כ בזה].

ומצאתי למהרש"ם [אר"ח סי' תרצ"ג - דעת תורה] שלאחר שהביא את דעת הפ"ח המצריך לברך ברכת מאורי האש קודם שקורא במגילה ציין לבי"י לעיל [סי' רצ"ח] שכתב דמותר לקרות המגילה קודם וכתב ואולי קאי שם לשיטת רבנו ירוחם עכ"ל וכונתו למש"כ הבי"י שם בשם הרבינו ירוחם שקודם שיאמר בורא מאורי האש אסור לעשות מלאכה ויחזירנה אח"כ לאומרה על הכוס, וה"מ במלאכה כגון אורג או כותב וכיו"ב אבל להדליק נר או להוציא מרשות לרשות אין צריך לכל זה וכתב הבי"י ע"ז דאע"ג דלא ידענא מנ"ל הא וכמו שאכתוב בס"י רצ"ט מ"מ לקרות מגילה לאור הנר דלאו מלאכה היא כלל נראה דבהבדלה בתפילה סגי. [ובלבוש הקשה דהא קי"ל דהבערה מלאכה היא].

והנה אף שהבי"י נקט ברכת מאורי האש נראה שכונתו בעיקר לברכת המבדיל בין קדש לחול שבה תלו"י ההבדלה והיא העיקר. וכנראה ממש"כ הבי"י בשמו [סי' רצ"ט] לחלק בין מלאכה גמורה כגון אורג שצריך להקדים לה ברכת המבדיל לבין הדלקת נר והוצאה מרשות שאין צריך לכל זה - והיינו לדבר שאינו מלאכה גמורה א"צ להבדיל, וכן נראה ממה שצוין כמקור לדינו של הרמ"א [רצ"ט סי' בהג"ה] את הר"י בני"ב.

מצאתי ב"לחם הפנים" [הוספות על הקצוש"ע - סי' קמ"א] שכתב בשם חתנו שלפיכך לא חושש הרמ"א לאיסור ליהנות

שהוכיח שלדעת הרמ"א צריך שאף ברכת שעשה נסים ושהחיינו שאומרים בהדלקת ג"ח צריכות להיות עובר לעשייתן אף שהן ברכות השבת. ואולי יש לחלק שדוקא ברכת על הנסים שהיא תלו"י בברכת להדליק ולפיכך יש לה דין כמו עיקר הברכה ולפיכך גם היא צריכה להיות עובר לעשיית המצוה, משא"כ ברכת מאורי האש שאינה נגזרת למצות הברכה ואין שם כלל ברכת המצוות ולפיכך שפיר ס"ל לרמ"א שיכול לברכה לאחר מאן.

ובערוך השלחן [שם] הצדיק את מנהגנו כפי הרמ"א שמברכים על המאור רק לאחר קריאת המגילה לפי שכל אחד צריך להבדיל לביתו וצריך לברך גם ברכת מאורי האש בשביל בני ביתו ולמה יברך שני פעמים. ועוד כללל בדינינו דמאחרין ההבדלה בכל מה שנוכל כדי שלא לסלק מעלינו לגמרי את קדושת השבת, ואין לחוש לאיסור הגאה מהנר מפני שלא מצינו שיהא אסור ליהנות מהאור קודם ברכה ולפי שכבר ברך יוצר המאורות ואין כאן משום נהנה מהעוה"ז בלא ברכה, והברכה היא רק מפני יצירת האור במוצא"ש. [וזה כסברת המוהר"ש הלוי הנ"ל].

אמנם מה שיש להעיר על דבריו הוא דבסי' רצ"ח משמע שדעתו דברכת המאור הוי בעין ברכת הנהנין ולפיכך אין יכול להוציא את חבירו ואילו כאן משמע שאין ברכה זו בכלל ברכות הנהנין. וכן ראיתי להעיר על מש"כ כללל בדינו לאחר ההבדלה בכל שאפשר ולכאור' מכיון שאין קורין את המגילה בשבת א"כ ע"י קריאת המגילה גופא הוא מפקיע מעצמו את קדושת השבת [ואולי זה תלו' בחקירה האם כשגזרו חז"ל שלא לקרותם בשבת אינו יוצא אפילו בריעבד לפי שגזרו חז"ל ששבת היא לאו זמן קריאה כלל] וכעין הערתי זו מצאתי לערוך השלחן גופי' [סי' תרפ"א ס"ב] שהביא

ו) האם מי שאינו מריח נקרא בר חיובא לגבי ברכת בשמים.

כתב הרדב"ז [ח"ו שני אלפים שכ"א]:
 "שאלת על מי שנתבטל ממנו חוש הריח אם יכול לברך ולהוציא אע"פ שהוא אינו מריח דומיא דסומא שלא ראה מאורות מימיו. תשובה - דברים פשוטים אני רואה שאין בריח לא חובה ולא מצוה אלא ברכת הנהנין וקיי"ל מי שאינו מחויב בדבר אם הוא ברכה של מצוה מוציא אחרים ידי חובתם אבל ברכת ההנאה אינו כן שלא מצינו זה הנהנה וזה מברך.

וברכת הבשמים במוצא"ש אינה לא חובה ולא מצוה אלא ברכת ההנאה וכיון שאינו נהנה אינו מברך ולא דמי לסומא דקיי"ל דפורס על שמע דהתם היו מצוה, ואפילו למי שסובר שסומא מברך בורא מאורי האש דשאני התם דסו"ס נהנה מהאור ... אבל מי שאינו מריח אין לו הנאה בריח כלל, ואנן לא קיי"ל הכי אלא אף הסומא אינו מברך בורא מאורי האש אע"ג דמברך יוצר המאורות" עכ"ל.

ומבואר בדברי הרדב"ז שלו היתה ברכת הבשמים במוצא"ש כמצוה הוי מברך אלא לפי שהיא ברכת הנאה והוא אינו נהנה לפיכך לא יברך.

וזה לכאורה דלא כדאיתא ברעק"א בגליון השו"ע שהקשה אף אם ברכת הבשמים הוי ברכת המצוות מ"מ מכיון שאין לו חוש הריח הרי אינו מחויב בדבר ואין יכול להוציא אחרים דומיא להא דריש ס' תקפ"ט. ונודחק דינא דהמחבר איירי במי שיכול להריח ריח חזק ביותר שעי"ז מתחזק ראשו וגופו.

וראיתי שהקשו על הרעק"א מהמבואר במג"א [ס' לט ס"ק ה'] דמי שנקטעה ידו השמאלית אע"פ שלא יכול להניח תפילין אפ"ה מיקרי בר קשירה דגברא המחויב הוא ופומי" הוא דכאיב ל"י וא"כ הו"ל

מהאור קודם שמברך ברכת מאורי האש מפני שמצוות לאו ליהנות ניתנו, ולפיכך רשאי לקרות המגילה אף קודם שהבדיל וזיכך על האור. ועיין בשו"ת הריב"ש [ס' שפ"ו] מה שדן באם רשאי לסעוד בשבת לאור הנר שהדליק הנכרי בשבת מכח הסברא דמללה"ג ונטה לאסור לפי שיש כאן גם הנאת גופו וא"כ מה"ט נמי בליל פורים לא יוכל לקרות המגילה קודם שיברך על הנר וביתורו לשיטת הפוסקים דאין לסמוך לכתחילה על הא דמללה"ג [עיין משנה למלך - פ"ה מאישות].

וכן יש להוכיח ממש"כ הטור [ס' תרפ"א] בשם הירושלמי שנר חנוכה אין יכולים להבדיל עליו במוצאי שבת לפי שאין מברכים על הנר עד שיאותר לאורו ואין לו ליהנות מנ"ח, ומוכת שאין להתיר לו הנאה מנ"ח מכח הסברא דמללה"ג ניתנו, - וע"ע במג"א [ס' רצ"ו] מש"כ בשם אבודרהם.

אמנם בעיקר דברי הירושלמי יש לעיין עפ"י מש"כ בדעת תורה [אר"ח ס' ל"ב] שכל שנאסר רק באיסור מחמת הזמן לא מיקרי אינו ראוי לבילה כיון שאין איסורו בגוף החפצא של המצוה, וא"כ הכא נמי מכיון שגוף הנר ראוי בעלמא שיאותר לאורו אף שמחמת דין ג"ח אסור לו עתה ליהנות ממנו א"כ ה"י לנו להחשיבו כנר הראוי, ואולי מכיון שסו"ס אינו ראוי במציאות ליהנות ממנו סגי לפוסלו לנו הבדלה וצ"ע.

ובגליוני הש"ס [ברכות נא.] יהיב טעמא להא דאין מבדילין על ג"ח משום שאין עושין מצוות חבילות חבילות, אלא שפקפק בזה עפ"י מש"כ המג"א [ס' קמ"ו] שבדבר שהוא רק רשות אין בו משום מצוות חבילות וא"כ הכא מכיון שאין מחזירין על האור ואינה חובה גמורה אולי לא שייך הא דאין עושין מצוות חבילות.

מרגיש בהריח הנאה יש לו שמחזיק ראשו וגופו, וכן מסתבר דהא דאמרינן בפרק כיצד מברכין (מג.) מנין שמברכין על הריח שנאמר כל הנשמה תהלל וגו' - איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו הוי אומר זהו הריח. הרי דאין נפקית במה שאין הגוף נהנה ממנו א"כ אף שגופו אין לו חוש הריח מ"מ הנשמה נהנית ממנו... ולכן ג"ל דמה"ט הכריע הב"י בשו"ע ועכ"פ יש לסמוך על דברי פוסקים אלו ולברך אם בדעתו להוציא אחרים".

וכהבנת השבות יעקב בכוננת האורחות חיים מוכח למעיין בו בפנים שכתב בזה"ל: "מי שאינו נהנה מהריח לפי שאין לו חוש הריח י"א שאינו מברך עצי בשמים וי"א דמברך דאע"ג דאינו מרגיש בריח הנאה יש לו שמחזק גופו וראשו". ומשמע מלשונו דמיירי באדם שכלל אינו מריח וחסר לו חוש הריח, וזה דלא כמו שהסביר במג"א [רצ"ז ד'] דכוננת האו"ח שכשמריח ריח חזק ביותר מתחזק ראשו וגופו.

וכן מוכח בשו"ת "הלכות קטנות" [ח"ב סי' קפ"ג] שכתב לבאר את סברת האו"ח דמיירי במי שאין לו חוש הריח בטבעו וזה נמצא באנשים כמו שנמצאים סריסין שאף שמזריעין אין להם כח ההולדה, כך התותרן לא ניתן לו סגולת הריח אע"פ שצינורות פתוחין ולזה יעלה הריח למוח ויחזקנו, ואמנם סברא זו מועילה רק בריח לפי שכל חיובו הוא משום שהוא דבר שהנשמה נהנית ממנו וכיון דאיכא הנאת נשמה מברך.

ז) אם שייך ערבות בדרבנן.

הפמ"ג [או"ח סי' קס"ו במשבצות] נסתפק אם במצוה וחובו דרבנן שייך דין ערבות דאע"פ שיצא מוציא, ותמהתי דלכאורה מדברי הב"י והלבוש כאן שיכול להוציא אחרים מברכת הריח שחיובה רק

לומר כמו כן בזה דגברא שאינו מריח בר חיובא הוא ופומא הוא דכאיב ליה. ואפשר היה לומר עפ"י מש"כ בשו"ע הרב דמי שאינו מניחן לחיובו וכגון שהולך אחר עסקיו כשר לכותבן וכן מי שאינו יכול להניחן וכגון שנקטעה ידו השמאלית כשר לכתובת תפילין לפי שהוא מוזהר על התפילין ומאמין במצותן אלא שאינו יכול להניחן מפני אונסו, והיה משמע דרק לענין כתיבה מועיל להחשב כגברא בר חיובא לפי שמוזהר ומאמין בתפילין אך לא מהני לענין שאר מצוות להחשיבו כבר חיובא אף כשהוא אנוס, ובה מיושבת קושיית הדע"ת [סי' כ"ז] שהקשה מדוע פוטרם את מי שנקטעה ידו מהנחת תפילין של ראש והלא לדעת המג"א מיקרי בר קשירה, אך לפי משנת מהני מה שנקרא בר חיובא רק לענין כתיבת תפילין לחוד. אבל לשאר דברים לא מיקרי בר קשירה, ומכיון שאינו בוקשרתם אינו בוהיו לטוטפות. ועיין בשו"ת אבני נזר [או"ח סי' תל"ט] שמדמה דין החוש שאינו שומע ומדבר בתקיעת שופר למג"א הנ"ל, ויש לפלפל.

ומצאתי עוד ב"שבות יעקב" [ח"ג סי' כ'] - ציינו השע"ת סי' רצ"ג שכתב: "שאלה אחד שהוא תותין דהיינו שאין לו חוש הריח כיצד יעשה לענין הבדלה בברכת בשמים. תשובה - הנה דין זה לכאורה א"צ לפנים כי פשוט וערוך הוא בשו"ע או"ח סי' רצ"ו שכתב שמי שאינו מריח וכו' וכן סתם בעל הג"ה ולבוש. אך ראיתי שדעת האחרונים דהיינו שני מגינים וגיסי שאין יכול להוציא הגדולים רק קטן, ולי נראה עיקר כדעת השו"ע ולא מטעמו דהא עיקר דין זה לא הוזכר בש"ס ובגדולי הפוסקים הראשונים הרי"ף והרמב"ם ז"ל ודכוותיה רק הרא"ש והמרדכי בשם רבנו אפרים כתבו דמי שאינו מריח אינו יכול לברך, אכן הב"י שם כתב בשם האורחות חיים דס"ל דאע"פ שאינו נהנה מהריח שאין לו חוש הריח מברך דאע"פ שאינו

מדרבנן מבואר דיש ערבות בדרבנן.

אף כשיצא בעצמו ולא הוזכר דין זה לגבי הלל, ועיי"ש במג"א ובנתיב חיים אמנם מכיון שהגמ' דן אם מוציא בהלל את חברו בברכה ומוכת דאיירי בהלל שהוא מן התורה שכן עליו מברכים [לשטת הרמב"ם והמחבר] וכגון בחנוכה או יו"ט ומכיון שהלל זה מן התורה שייך בו ערבות ודו"ק.

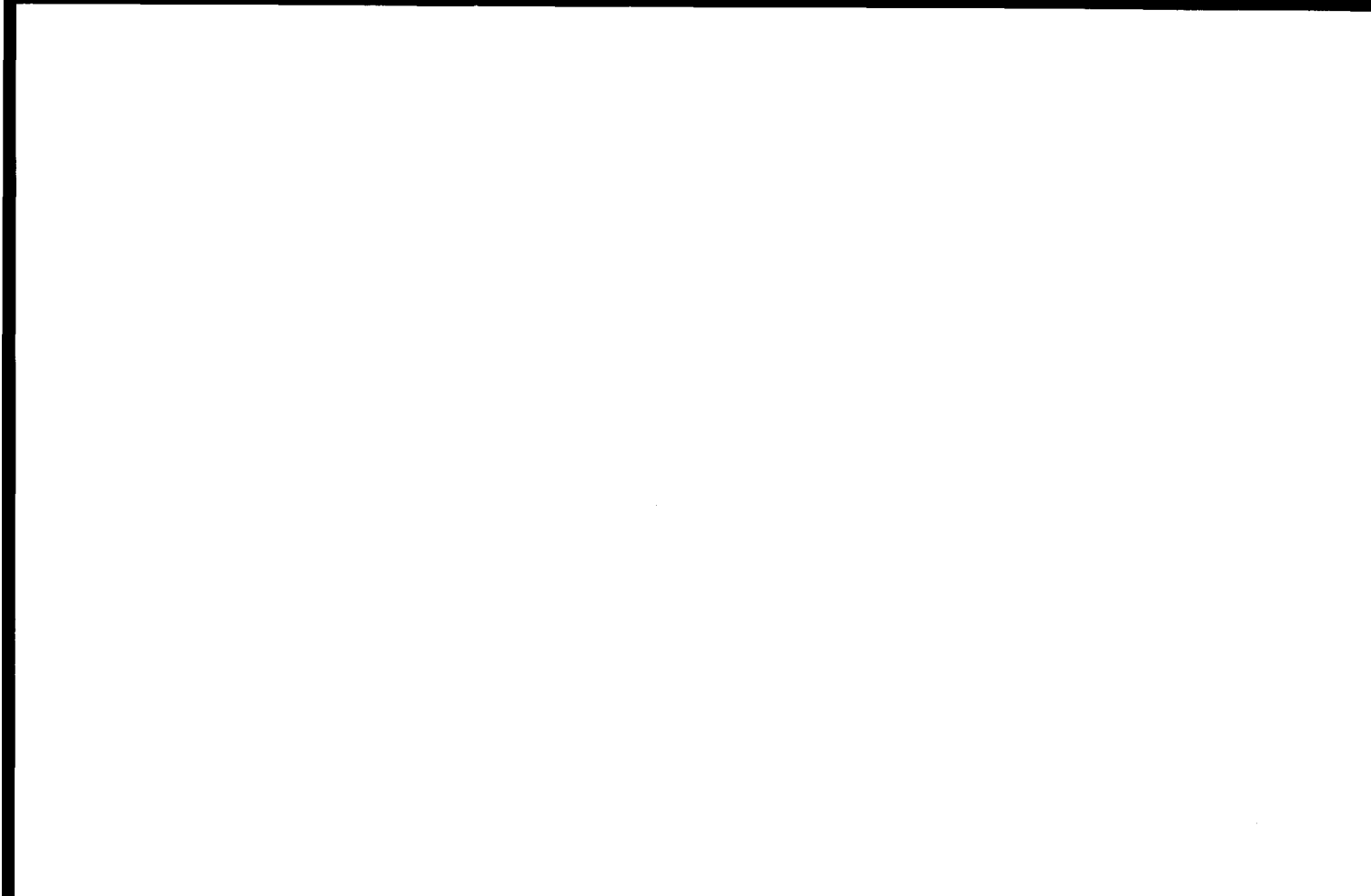
ובשו"ת "כתב סופר" [או"ח סי' כ"ט] מצאתי שתמה כעיי"ז על הצל"ח והכפות תמרים בר"ה דס"ל שאין ערבות בדרבנן מהא דאיתא בר"ה (כט:): שמוציא אדם את אחרים בברכת הלחם של מצה ובפה"ג של קידוש הגם דחייב ברכות אלו הוא רק מדרבנן. ולפום ריהטא היה אפשר לחלק דמכיון שחייב מצות קדוש היום ומצה הוי מן התורה ובוה שפיר יש לו ערבות ויכול להוציא אחרים לפיכך נגדרת הברכה אחרי גוף המצוה, והצל"ח איירי במצוה שהיא עצמה רק מדרבנן.

ח) בענין מריה בפירות במוצאי שבת.

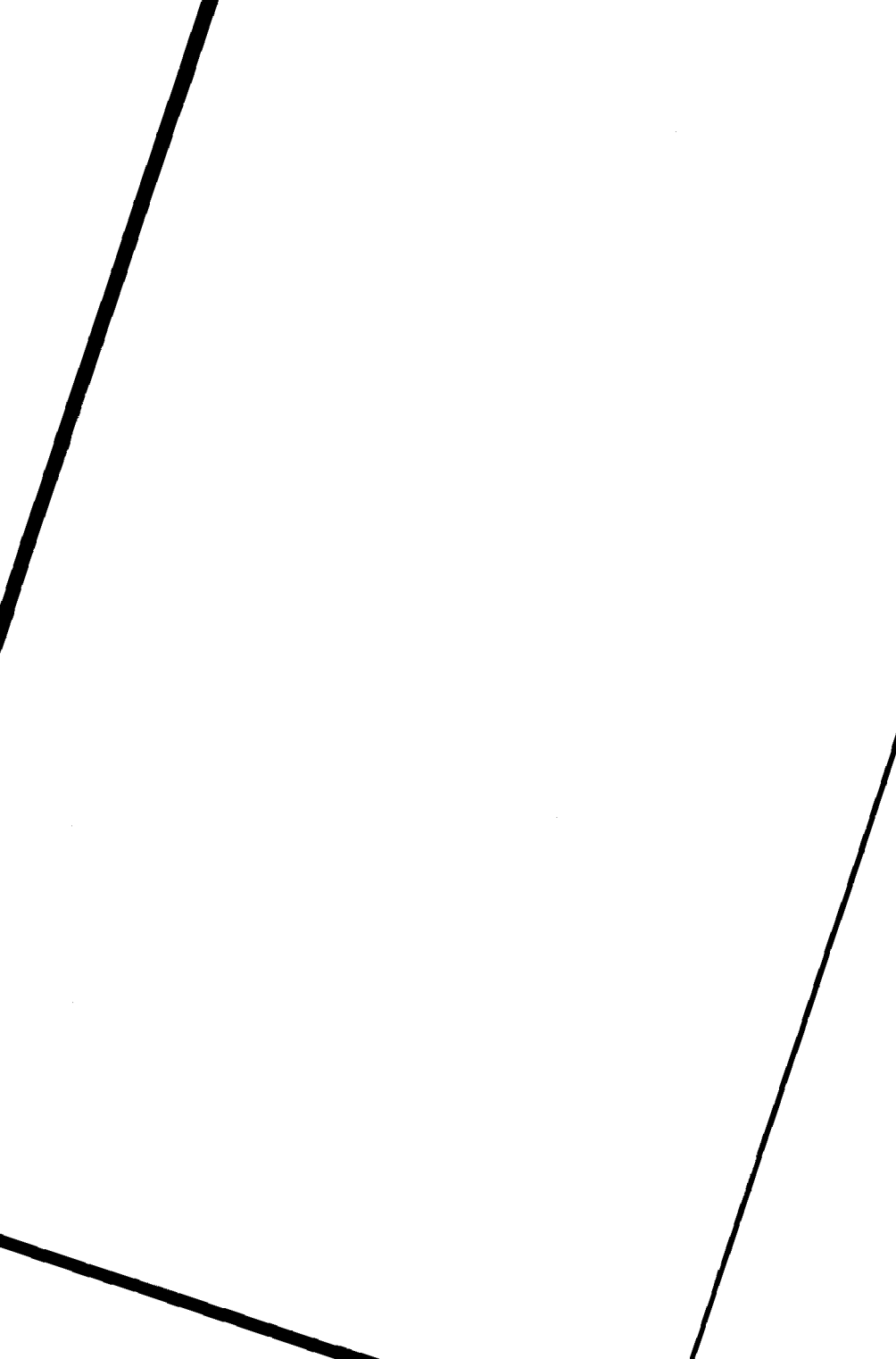
עיין בחזון איש או"ח סימן ל"ה שכתב וז"ל: יש לעיין אם יוצא במוצאי שבת בפירות המריחין כמו אתרוג וחבושא, ע"כ.

ועיין בא"ר ובשולחן ערוך הרב סימן רצ"ז שפוסקין להדיא שיוצאין במוצאי שבת בפירות המריחין, עיי"ש.

והנה בקריאת המגילה אפשר לומר דהויא מדברי קבלה ולכן שייך להוציא בה, וכן בהלל לשיטת הבה"ג הוי מה"ת ולפיכך מוציא בו, ועיין בסי' תרצ"ב שנפסק שבמגילה יכול להוציא אחרים



הערות וביאורים בשולחן ערוך



הערות וביאורים בשו"ע או"ח הל' ברכת המזון

פי' קפ"ב

מדינה וכע"ז מחלק המג"א בסי' תפ"ג סק"ג לענין משקה הנעשה מדבש שקורין במדינת פולין מע"ד דמכין שבזמן ההוא רוב שתיית ההמון ממנו לכך נחשב באותן הימים חמר מדינה והיינו דס"ל לדגמ"ר בשיטת המג"א דמע"ד כשר רק בפסח ולפי שאף דאין רוב בני"א שותין ממנו בכל השנה אפ"ה נחשב לחמר מדינה לימי הפסח מכיון ששוחים ממנו עכ"פ לפרקים, והטעם דמה שדרך אנשים לשתותו רק לפרקים הוא מפני חשיבותו ולא משום גריעותו [ועיין ביד אפרים ושאר המפרשים לקמן סי' תפ"ב]. אכן למש"כ השעה"צ כאן סק"ז בביאור שיטת המג"א דכל משקה שאין שותין אותו לפרקים מפני שאין חשוב להם למשקה אינו חשוב לחמר מדינה לכאורה צ"ל לפי"ז דגם בימי הפסח לא יהא נחשב לחמר מדינה ומטעם דאינו משקה חשוב שהרי אין שותין ממנו כל השנה ועיין היטב בדברי המחצה"ש שלכאור דבריו סותרים למש"כ בס"פ תפ"ב והגראה דס"ל דבשאר משקים כמו מי לקריץ לא מהני מה ששוחים אותו בפסח להחשיבו לחמר מדינה אפילו בפסח לבד אבל מי דבש דחשיבו הוה חמר מדינה עכ"פ לימי פסח.

ג. כ' בשו"ע סעיף ב' דכוס של ברכה מ"ז אינו אלא של יין ולא משאר משקים אפי' קבע סעודתו עליהו, אם לא שאין היין מצוי באותו העיר וביאר המ"ב (ס"ק ו') דכונת השו"ע דאף שבתוך הסעודה סמך על המשקה והיה עיקר שתייתו מהם אפילו הכי אין זה מחשיב אותם לברך עליהם ברכה מ"ז כיון דאין אנשי העיר רגילים לשתותו תמיד במקום הזה, ולפי"ז היה נראה דבמקום שרגילים

א. החת"ס בהגהותיו [על המג"א סק"ן] פסק על מנהג העולם לתקן פגימת כוס היין ע"י נתינת מעט מים. וס"ל דרק בזמניהם שהיה יין צריך למוזג במים והוי במינו אבל היין שלנו שהמים פוגם נהי שעדיין ראוי לברך עליו מכל מקום מש"כ שמתקן הוא. וגם דעת הגר"א כפי שמוכח בספר הלכות הגר"א ומנהגיו [סי' קנ"ה] היא שאינו יכול לתקן פגימת הכוס ע"י שמוסיף מעט יין וכ"ש במעט מים עש"ה. אמנם בשו"ת שבט הלוי [סי' ר"ה] לאחר שהביא הערת החת"ס הנ"ל מיישב מנהג העולם עפ"י דמשמע מגמ' דסוכה (מח). דמהני עכ"פ לתקן ע"י אינו מינו את פגימת המזבח לענין שלא יראה כפגום אף דלא מהני להתיר עבודת הזריקה והקרבנה וה"ה כאן לענין כוס פגום שהוא רק דין דרבנן מפני כבוד הברכה סומכין לומר דמהני תקון הכוס ע"י מים אע"פ דהוא אינו מינו, והנה אף שמהמ"ב דשחיק ליה להמחבר מוכח דס"ל דמהני תיקון ע"י מים, וכן מורה סתימת לשון שאר אחרונים, מ"מ בשו"ע הרב פסק (בסעיף ו') דתיקון ע"י מים מהני דוקא באם א"א לתקנו במינו ואף שצ"ע מהו מקור דברי הרב מ"מ נראה לדינא דיותר טוב לתקן פגימת כוס של יין ביין ממים וכנ"ל.

ב. דעת המג"א בסק"ב דמשקין שרגילים לשתות בפסח כגון מי תפוחים ומי לאקריץ אין חמר מדינה מכיון שאין רגילין לשתותו כל השנה וה"ה לכל כיוצא בזה והוסיף הדגמ"ר דרק בכל השנה אינן חשובים כחמר מדינה אבל בפסח שרגילין לשתותו אז נחשב כחמר

שתי' מכוס פגום ומשום דחשובין כולן כהמקדש גופא דכל שהמסובין שוחים מהיין שהיה בכוס המברך אף אם שפכו מכוסו לכוס ריק ושוחין המסובין מהכוס השני' חשובה כשתי' מכוס שאינו פגום ורק כשכוס המסובין הוא פגום אז י"ל דלא מהני לתקנו משיירים של המברך, ועפ"י דברינו ניוחא מנהג שמקילים ושופכים מכוס המברך לאחר ששתה ממנו לכוסות ריקנים של כל המסובין, אמנם מן הראוי להחמיר ולתקן הכוס של קידוש קודם שמחלקים אותו למסובים וכמשי"כ לעיל, וכדמוכח מהט"ז סק"ד ובנ"ל.

ה. עיין ט"ז סק"ה שכתב דחביב עדיף לגבי כוס של ברכה, אבל נלענ"ד דזה רק כשאין שם יין, דבמקום יין נראה דיין עדיף משאר משקים אף אם שאר משקה עדיף וכן נראה משולחן ערוך הרב בסעיף ג', אבל לא נראה כן מהגהת הרמ"א בס"י רצ"ו סעיף ב', והובא גם בשולחן ערוך הרב שם בסעיף י' וכבר העיר התפ"ל בדסתירת דברי שולחן ערוך הרב, ובדוחק יש לחלק בין חביב מעט לחביב הרבה, ובס"י רצ"ו דאיירי במוצאי פסח י"ל דחביב כזה עדיף מ"ן.

ו. ראיתי ליתן טעם למה שהרבה מדקדקים לברך ברכהמ"ז על הכוס רק בשבת ויו"ט ולא בימות החול, דהוא משום דסעודת שבת ויו"ט נחשבת ליותר קביעות (וכמו שמצינו ששבת קובעת למעשרות) ומשו"ה נהגו שגם בסעודת מצוה מברכים על הכוס, ועו"ל שנהגו כן כדי להשלים בזה המאה ברכות ואולי נשתרוב מנהג זה מהזמן שהי' היין ביוקר (וע' ברמ"א סעיף ב') אבל בשבת ויו"ט שכבר הבטיחו לנו חז"ל לוו עלי ואני פורע לא התחשבו בכך ושו"ר בשו"ת רבבות אפרים [ח"א סי' ק"ג אות ו'] שזן בזה.

ז. יש לציין מהו שעור החסרון שמחמתו אין הכוס נחשב כמלא, והנה שיטת ר"ת

תדיר לשתות שכר (או שאר משקה) אז מותר ג"כ לכוס של ברכה. ואף לפי זה נראה דמצוה לכתחילה איכא ביין משום חשיבותו דגורם ברכה לעצמו. ונלענ"ד דמי שאין היין חביב עליו וקשה לו לשתות כוס יין מלא אולי נחשב לזה ג"כ כאין יין מצוי ומשו"ה נהגו העולם להקל ולברך ברכהמ"ז גם על שאר משקים אף שהיין במקומו מצוי ואינו ביוקר.

ד. המ"ב [ס"ק כ"ד] כתב בזה"ל: "ואם רק המברך לבדו אוהו כוס בידו, אף שאו המסובין בע"כ טועמין מכוס פגום ששתה הוא" לא איכפת לן [דאף שלכתחילה מצוה על המסובים ג"כ לטעום מכוס שאינו פגום כמבואר בשו"ע] כיון דמתחילה היה כוס שלם וכולהו כחד חשיבא עכ"ל. וציין ע"ז בשעה"צ שהוא מהרא"ש וכן העתיק המשנ"ב לקמן סי' רע"א וציין שם בשעה"צ אות פ"ט שהוא מהרא"ש. ושמעתי בשם כמה מגדולי הוראה שלא נמצא דין זה בשום מקום בפסקי הרא"ש או תשובותיו ואין לסמוך על היתר זה וגם מהט"ז סק"ד שכתב דאם אין כוס אלא למברך בע"כ ישתו האחרים מכוס פגום מכיון שכבר טעם המברך ממנו מוכח דלא ס"ל בהך דינא כהרא"ש, ולפ"ז יש להזהר בכל שבת שלאחר ששותה המברך מכוס הקידוש שיחזור ויתקן הכוס קודם שמחלק ממנו למסובין כדי שכל המסובים ישתו מכוס שאינו פגום וכמבואר בשו"ע כאן ובס"ס רע"א. ואף שראיתי הרבה ח"ח שמדקדקים בזה, מ"מ יש המקילים בזה וסומכים עצמם על המ"ב בשם הרא"ש אף שמשלשן המ"ב הי' נראה דרק אם שוחין המסובין מהכוס עצמה שעלי' נאמרה הברכה ולפ"ז אם שופכים מהכוס שמקדשים עליו לכוסות אחרים תחשב כשחיה מכוס פגום, אמנם באמת נראה דסברת המ"ב דכל ששותים המסובין כולם מכוס של ברכה אע"ג דהמברך שתה ממנו מתחלה לא מיקרי

לחלק דרך במים אחרונים דנתקנו משום סכנתא דחמירא טפי ס"ל לאורחות חיים שחל חיוב לדאוג להם אף קודם סעודתו, משא"כ ביין לברהמ"ז שפיר טומך המג"א להקל שאין צריך לדאוג לכך מתחילת סעודתו ולפי שעדיין לא חל עליו חיוב ברהמ"ז, ואף מהמג"א עצמו מוכח דלא פשיטא לי' לגמרי סברא זו והוצרך ליתן טעם נוסף דאין איסור לטעום קודם לכוס של ברהמ"ז וע"כ לא נאסר עליו לאכול אף שאין לו יין, ואולי הדוצרך לטעם זה מכיון שעל הטעם הראשון קשה לו מהא דחל חיוב לדאוג למים אחרונים בתחילת סעודתו.

ט. ע' מ"ז סק"א שכתב דחביב עדיף וכמבואר לקמן בס"י ר"א והקשה הפמ"ג דהא שם ק"ל דבברכותיהן שוות מין ד' עדיף ותיריך דשאני הכא מכיון שאינו רוצה לשתות שניהן שוב אין דין קדימה ומשונה חביב עדיף, וכנתנו היא שלא כיון הט"ז לדיני קדימה בברכות שנתבאר בס"י ר"א דהתם הוא רק כשרוצה לשתות שניהם ואנו דנים על איזה מהם מברך תחילה וע"ש בס"י ר"א ברמ"א סעיף ה' והכא כתב הט"ז דמשום חיוב מצוה יש לו להשתמש ולברך על מה דחביב לו יותר. ועדיין צ"ע.

ס"י קפ"ג

א. ראוי לברך עד מתי נכון לברך לאחוז את הכוס. מצאתי בספר שבט הלוי בהערותיו לסי' קצ"ב (בס"י ר"ה בשו"ת שבה"ל ח"א) שדעתו ומנהגו לאחוזו עד ברכת בפה"ג לבר מסעודה שלישיית שמניחו לאחר אל יחסרנו מכיון שממילא אין שותין אותו, ושור"ר בספר כף החיים באמצע סי' ק"ט שכתב שצריך דוקא המברך בעצמו לאחוז הכוס בידו מהתחלת בהמ"ז עד סופה ועד שיברך בפה"ג וכן משמע מדברי שעה"מ שנכתוב באות שאח"ז ומדברי הזוה"ק שנכתב באות כ"ד יעו"ש עכ"ל. וגם היעב"ד

דהכוס של ברכהמ"ז הוא מוזג ואינו מוזג עד לברכת הארץ שאז מוזגו לגמרי והקשו על שיטתו דאי"כ הכוס היא חסרה בתחילת ברכהמ"ז ותיריך התר"י [נס"פ שלשה שאכלו] דכיון שאינו חסר כל כך בברכה ראשונה וממלא אותו לגמרי כל שהוא כשמגיע לברכת הארץ. אמנם בחידושי הרשב"א [דף נב] כתב דטעמייהו דבית הלל שמברכים על המוזן ואח"כ על היין משום דמלא בעינן ואי טעים ליה אפילו בידיה ליתא למעלת מלא, ומשמע דאפי' חסרון יין כל שהוא פוגם במעלת מלא ולדבריו לא יועיל מה שכתב ר"ת שהכוס יהיה מוזג ואינו מוזג עד ברכת הארץ, ואולי יש לדחות דשאני נידון הרשב"א שהחסיר ממנו בטעימתו ומשונה אינו נחשב לכוס מלא. והב"ח בס"י קפ"ג (ד"ה ור"ח) מקיל ברוב הכוס ומשום דבכל התורה כולה ק"ל דרובו ככולו. וסברת התר"י והב"ח דכל שהכוס מלא ברובו אף שאינו מלא ממש חסר רק את המצוה מן המובחר. ומשונה כתבו דאם עתיד להוסיף עוד מים בברכת הארץ אין לחוש במה שאין הכוס מלא לגמרי בתחלת ברכהמ"ז. ועיין בכף החיים מש"כ בזה ועפ"ז נבין שגם מש"כ הרא"ש בדעת ר"ת שא"צ שיהא הכוס מלא הוא רק משום שדעתו להשלים בברכת הארץ ואין מדבריו ראייה לכל כוס של ברכה שא"צ שיהא הכוס מלא על גדותיו וזה דלא כהשענה"צ לקמן ס"י קפ"ג אות ח'.

ח. כ' המג"א בסק"א דלגבי ברכת המוזן על הכוס י"ל דמכיון שבטענה שמתחיל סעודתו עדיין לא חל חיוב ברכת המוזן לכן אינו חייב לדלג על סעודתו אף שאין לו כוס לברכהמ"ז. ולכאורה זה סותר למש"כ המג"א בריש סימן קפ"א בשם הארורות חיים דאסור לו לאכול אח"כ יש לו מים ראשונים ואחרונים לסעודה זו, דמוכח שחל עליו חיוב מים אחרונים כבר מתחילת סעודתו. ואולי זה כונת המג"א שם שכתב "וערסי" קפ"ב וצ"ע". ונלע"ד

ל"ד וכתב דכן נוהגין, שר"ע הרב סעיף ל"ט, חיי אדם כלל ק"ל סימן י', ועוד פוסקים, וא"כ כשם שא"צ שטיפה והדחה לכוס שני לפי שכבר הדיחו לקידוש ה"נ בנד"ד אין צריך הדחה שנית, אמנם יש לחלק ולומר דדוקא בכוס ב' וד' דמוכתא מלתא טובא דלא נתלכלך בין כוס ראשון לשני דהא לא אכלי מידי בינתיים, הוא דאין צריך הדחה בשנית משא"כ בבא להשתמש בכוס של קידוש לברכהמ"ז צריך להדיחו שנית ולפי שאכל בינתיים, ואף כשמקדשים ב' בג"א בזה אחר זה מכיון שמתור להראשון לאכול אחר שעשה קידוש ראוי לחזור ולהדיחו דכוס של קידוש הלא לכו"ע צריך שטיפה והדחה, ועיין בכף החיים ר"ס תע"ג ור"ס תע"ט שכתב דלפי דברי הוזה"ק והתיקונים כוס של ברכהמ"ז צריך הדו"ש אף אם הוא נקי לגמרי וכן הוא בערוך השולחן ר"ס זה.

ג. כתב השו"ע בסעיף ח' דלענין לשאול בברכת המזון מפני היראה או מפני הכבוד יש מי שאומר שדינה כתפלה, והחזו"א כ' שרין זה הוא רק לגבי שאילת שלום אבל מותר לענות אמן וכל דבר שבקדושה, ורוה"פ פליגי וס"ל דאסור לענות קדיש וקדושה באמצע ברכהמ"ז, ומכ"ש דאין לענות הג' אמנים על ברכה של יעלה ויבוא בסיום לטובה לברכה ולחיים טובים כשעומד באמצע הפרק שהרי אמן זה אינו אלא מנהג בעלמא וכבר האריכו בזה הפוסקים ע' בשו"ת משנ"ה ח"ו סי' ל"ז, ערוך השולחן, כף החיים, שו"ת יביע אומר ח"א סי' י"א, ועוד ואכמ"ל בזה.

ד. שו"ע סעיף ד': ייתן עיניו בכוס של ברכה כדי שלא יסיח דעתו ממנו. וצ"ב האם צריך ליתן בו עיניו במשך כל ברכהמ"ז או דסגי במה שמסתכל בו מפעם לפעם ולכאו' ממש"כ במג"א בסי' רע"א ס"ק כ"ג דאפשר ליתן עיניו בכוס

בסידורו עמודי שמים כתב שמנהג אביו החכם צבי ה"י לאחוז הכוס עד אחר הברכה והיה מלעיג על המניחים את הכוס קודם סוף ברכהמ"ז.

אמנם מנהג העולם הוא שמניחים הכוס על השולחן בגמר ברכה רביעית (או שלישית - כן הוא מנהג חבר"ד) וחוזרים ונוטלין אותו לברכת בפה"ג. וכן ראיתי שנוהגים צדיקי ומונהגי דורנו שליט"א. ומצאתי בספר נפש תי' להרב ראובן מרגליות בסי' זה שכתב טעם למנהגם דמשום שהרבה פוסקים ס"ל שאין לברך בפה"ג על כוס זה של ברכהמ"ז ולפי שדעתו עליו מקודם (א"ה - נראה שכונתו לשיטת הבה"ג המובאת בטור ר"ס ק"צ) ובכן יראו את ה' קדושו וכדי לצאת ידי ספק פלוגתא דרבוחא מניחין הכוס מידם דהוי כהסיח דעתו שאז לכל הדיעות צריך לברך ולעי"ע לא מצאתי טעם אחר למנהג שלנו, וע' בטור סי' קפ"ח.

ב. איתא בשו"ע ס"א דכוס של ברכה טעון הדחה מבפנים. וצ"ע במי שהדיח הכוס קודם קידוש ואח"כ רוצה להשתמש שוב באותו כוס לברכהמ"ז או שיקדש בו אחר האם צריך להדיחו בשנית ולכאורה מוכח דא"צ הדחה בשנית מדכתב המ"ב בהלכות פסח [סי' תע"ג ס"ק ס"ח] דא"צ שטיפה והדחה לכוס שני מארבע כוסות לפי שכבר שטפו לקידוש, ובנועם חלק י"ג עמוד קצ"א למד מהפמ"ג במשבצות זהב סי' תפ"ו שמצריך שטיפה גם לכוס ב' וד' דהוה כוס של ברכה. אבל עיינתי בפנים בפמ"ג ולענ"ד נראה להדיא דלא החמיר בכוס ב' או ד' אלא רק כשמביא כוס חדש ולא כשמשתמש באותו כוס שעשה בו קידוש עשה"ה. אכן בד"מ בסי' תפ"ו סק"ב כתב בשם מהר"ב דכוס שני א"צ שטיפה והדחה (ודלא כמהר"א"י שמצריך שטיפה והדחה בכוס שני] וכן היא הסכמת הפוסקים - ע' ב"ח ס"ס תע"ג ד"ה ומוזגין, חק יעקב שם ס"ק

ואף שכתב הרשב"ם ותוס' (בפרק ערבי פסחים) דבדיעבד אף כוס פגום כשר אבל עכ"פ אסור לברך עליו מעיקר הדין.

ז. הַפּוּר מנה כל הי' דברים שצריך כוס של ברכה וביארם היטב והוסיף הטור שהרמב"ם לא הזכיר אלא הי' דברים שאמר ר' יוחנן, והנה אף שכן הוא בר"ם בפרק ז' מהלכות ברכות הלכה ט"ו, מ"מ בפרק כ"ט מהלכות שבת הביא ג"כ הדין שאוחזו בימינו ומגביהו טפח ושלא יסייענו בשמאל. וע"ש במגיד משנה ובמרכת המשנה.

ח. מְבוּאָר בַּסְעִיף ז' דמשנתנו לו כוס לברך לא ישיח המברך, וכי בשבלי הלקט (סי' קנ"ו) דהוא מטעם שאין מעבירים על המצות וקי' דבעלמא, מצינו רק דמשום דאסור להעביר על המצוה אסור לו להניח המצוה מידו אבל לא מצינו שאסור לו לשהות בעשייתה, ולא מצינו שמי שאוחז תפילין או שאר מצוה בידו שאסור לו לדבר עד שיקיים המצוה. אלא ע"כ רצ"ל שרק כאן בכוס של ברכה החמירו משום כבוד הכוס והוא מעלה בעלמא שהצריכו בכוס של ברכה וכמו שמצינו שהחמירו חז"ל בעשרה דברים בהכוס.

של קידוש ונורות שבת קודש בשעת אמירת קידוש ומוכת דא"צ להסתכל בכוס בכל זמן אמירת הקידוש וא"כ נראה דה"ה בנר"ד סגי אם מסתכל קצת בהכוס.

ה. ע' מ"ב ס"ק ב"ז דאם שחו המסובים היוצאים בברכת המברך בשעה שהמברך ברכהמ"ז הוא באמצע ברכתו צריכים המסובים לחזור ולברך בעצמם ולכאורה זהו רק לפי שיטת הרי"ף שהובאה להלכה לקמן בשו"ע ס"ס קצ"ד שאין דין שומע כעונה בשמיעת חצי ברכה וכ"כ החזו"א בס"י ל' סק"ב ע"ש, אכן לפי מה שהארכנו לצאת באם השומע אומר לעצמו המלות שחסרים לו דתחלת וסוף הברכה יכול לצאת ע"י דין של שומע כעונה עש"ה.

ו. צ"ב מדוע השמיט המחבר הדין שכוס של ברכה צריך להיות מלא, ורק הרמ"א הביאו בסעיף ב', וגם יש לברר למה בברייתא שהובא בברכות דף נא. שהזכיר י' דברים בכוס של ברכה, למה לא הזכיר ג"כ הברייתא דין של פגום, ועל זה אפשר לתרץ דכל הי' הדברים הנזכרים בברייתא הם הידור לכתחילה בהכוס של ברכה אבל כוס פגום שאסור מעצם הדין ולא רק מטעם הידור לא שייך שם,

הערות וביאורים בשו"ע יו"ד הל' מריפות

סי' ק"ב

וא"כ ק"ו בהכה במקל על פני כולה אי שייך לחוש דנפסק החוט כולו ולא נשתייר כלום בודאי שיש לחוש גם על פסיקת משהו בתוך הפולין.

אע"כ דטעמו של רב יהודה אמר רב שאינו חושש כלל שנפסק החוט לארכו וכמו שהסביר הש"ך כאן ס"ק י' דכיון שהלך המקל על פני כל אורך השדרה אי אפשר שיכה בכח. וצ"ע.

ב. שו"ע סעיף א' חוט השדרה שנפסק רוב הקף עור החופה את המוח טריפה. וע' רש"י חולין דף מ"ה ע"ב ד"ה כ"ש רוב עורו, שמבואר בדבריו דטעם של טריפות פסיקת חוט השדרה הוא משום סופו, דהיינו משום דסוף המוח לצאת ואינו טרפות מחמת עצמו דכתב וז"ל, וכיון שנפסק העור סוף המוח לפרך ולצאת.

וכן מבואר בהגהות חת"ס על שו"ע יו"ד (הנדפס בסוף השו"ע דפוס שולזינגר) בריש סי' זה דטריפות דפסיקת החוט הוא מחמת סופו ועי' בחידושי חת"ס על מס' חולין בפרק אלו טריפות שם, וע"ש מה שהאריך בדברי רש"י הנ"ל, ועי' באות שאח"ז.

ג. הש"ך ס"ק א' הביא משם הב"ח דלא מטרפינן בנקבים בחוט השדרה סמוכים זה לזה בהיקף ובצרוף רובו, ולא כתב טעם לזה. ועי' בב"ח שהוכיח כן מדברי הטור אך ג"כ לא כתב טעם לזה.

ועי' בהגהות חת"ס על שו"ע יו"ד כאן (הנדפס בשו"ע דפוס שולזינגר) וכ"ה בחידושי חת"ס על מסכת חולין דף מ"ה: שכתב דהטעם לזה הוא מכיון

א. מור, אבל אם נפסק (חוט השדרה) לארכו וכו' כשר. וכתב הב"י דמשמע מדברי הטור דאפי' אם נפסק כולו לארכו ולא נשתייר כלום לא למעלה ולא למטה כשר.

ועי' ב"ח שהביא ראי' לדין זה מהא דאמר רב יהודה אמר רב (חולין דף נ"א ע"א) הכה על ראשה והלכה לה כלפי זנבה אין חוששין אפי' לפסיקת החוט ע"ש, משמע דבנסדקה לארכה כשירה אפילו בלא שיעור דאל"כ אמאי לא חיישינן בהלכה על פני כל השדרה כולה לפסיקת החוט בלא שיעור לא למעלה ולא למטה. ע"ש, וכן הביא ראי' זו בספר דמשק אליעזר על מס' חולין פא"ט סי' י"א אות ו'.

ודבריהם צ"ע דע"כ בהא דרב יהודה אמר רב לא חיישינן כלל לפסיקת החוט, דאי נימא דחיישינן לפסיקת החוט א"כ אף לפי מסקנתם דלא בעינן שיעור בחוט השדרה לא למעלה ולא למטה מכ"מ חיקשי איך מכשינן בהלכה לה כלפי זנבה ואמאי לא חיישינן שנפסק עור משהו למעלה דהיינו מהפולין ולמעלה דשם נקובתו במשהו (וכמבואר בסי' ל"א), דאי אפשר לומר דאי בעינן שיעור משהו היינו חוששין על אותו משהו שאחר הפולין ואי לא בעינן שיעור אז לא חיישינן על משהו יותר למעלה.

ובאמת מה"ט ס"ל להפמ"ג בשפ"ד כאן ג' להחמיר בלא נשתייר למעלה משהו משום דאי אפשר לצמצם דאם לא נשתייר אפי' משהו הרי יש חשש לנקיבת המוח שטריפותו במשהו ע"ש,

לבי"ש סי' ל"ה הנ"ל ועי' שפ"ד הנ"ל
ובסי' מ"א שם סיים דצ"ע לדינא.

אך צ"ע מהא דכתבו הטור והמחבר
בסי' ל' בענין נפחתה הגולגולת דמצטרפין
הנקבים לכלסע ע"כ, וקשה מאחר דעת
התוס' מ"ג ע"ב דטריפות דנפחתה
הגולגולת הוא רק משום סופו דטורף
הקרום לינקב ואי נימא דטריפות דצירוף
הנקבים הוא ג"כ משום סופו א"כ איך
מטריפין בזה הא ה"ל תרי סופו ובע"כ
או דמוכת דלא כהמ"ב ואמרינן תרי רואין
או דנימא דלא כהלב"ש והחת"ס ואין
צירוף נקבים טריפה משום סופו, (ועי'
חידושי הרי"מ על שו"ע יו"ד סי' ל'
שעמר שם ג"כ בזה).

וכן נראה לומר בהא דסי' מ"ח גבי
נקרע כרס החיצונה דכתב שם הכרו"פ אות
ה' בפשיטות דנקבים מצטרפין להטריפו
וע"ש בדע"ק שם ס"ק ו' שמסתפק בזה,
וע"ש במק"מ ס"ק י"ג שהעיר על הדע"ק
מהכרו"פ הנ"ל (ועי' דר"ח שם כ"ט)
ונראה דבזה נזלוקו אי צירוף נקבים הוא
מחמת עצמו הוא או מחמת סופו.

ועי' חידושי רע"א סי' ל"ג סעיף ו'
ד"ה ועיין שכתב וז"ל אבל להפ"ח
דפסק כהרא"ש דשניהם אדומים טריפה
וכו' א"כ מה בכך דלא ישלוט בפנימי הא
מכ"מ מתחלחל בעור החיצון עצמו כמו
בגרגרת וכו' והוי כולו לקוי ואינו מתקיים
בפנימי לחוד ע"ש, ואי נימא כדעת המ"ב
דתרי רואין לא אמרינן צ"ע דהא עדיין
לא נתחלחל בעור החיצון עצמו רק דסופו
להתחלחל, וישאר הפנימי לחוד וסופו
של פנימי לחוד שלא יתקיים. ואולי יש
לחלק וצ"ע.

ועי' במשמרת שלום חידושי דינים
לסי' מ"א אות י"א בשם הררישה שם
אות ב' ותבו"ש שם סוף ס"ק י"ב עוד
נפ"מ בדין זה. ועי' מש"כ להלן סי' נ"ז
על השפ"ד ס"ק מ' מה שיש להקי' שם.

דטריפות דנפסק החוט הוא רק משום
סופו והיינו דטורף המוח לצאת (כנ"ל
באות ב') והטריפות של צירוף הנקבים
הוא ג"כ משום סופו דאמרינן דסופו
ליפסק לבגרי, וא"כ הוי תרי רואין (תרי
סופו) ותרי סופו לא אמרינן.

ועי' לבושי שרד חידושי דינים ס"ק
י"ג דג"כ מבואר בדבריו שם דצירוף
נקבים הוא משום סופו, אך נראה דעתו
שם דאעפ"כ מטריפין אפי' בתרי רואין
ע"ש (והביאו הפת"ש סי' ל"ד אות א').

ומקור דין זה דתרי רואין לא אמרינן
הוא בשו"ח משאת בנימין סי' ס"א גבי
דין של יתיר כיס הורדא (ורמוז הש"ך
סי' ל"ה ס"ק י"ד). דדעת המ"ב להתיר
יתיר כיס משום דהוה תרי רואין א. יתיר
כנטול ב. ניטל הכיס טריפה משום דטורף
הורדא לינטל ע"ש. (וע"ש בש"ך שכחב
שדבריו נכונים אלא שכל הבורקים נהגו
להטריף, וע"ש בגליון מהרש"א שם)
והביא ראי' מדברי המרדכי בניקב טרפש
הכבד דמועיל סתימה ע"ש.

והתב"ש סי' ל"ה ס"ק מ"ז דחה דברי
המ"ב, ומחלק בין כיס הורדא לטרפש
הכבד, דבטרפש שנסתם אמרינן דאבר
שאינן החיות תלוי בו מקבל רפואה ולא
יסתר הקרום שעלה בו ע"ש. ועי' לב"ש
שם ס"ק א' אות ד' ה' ומ"ז שם ס"ק ו'
ורא"פ שם ס"ק קכ"ו. ועי' שפ"ד מ"א
ס"ק א' וסי' מ"ד ס"ק א' וסי' ג' ס"ק ד'
מש"כ בדברי המ"ב.

ועי' גידולי הקדש סי' ל"ה ס"ק כ"ט
מה שהאריך בזה מאד לבאר דברי המ"ב
בטוב טעם ודעת (וע"ש שהביא בשם ספר
יהושע סי' ל"ב דדעתו ג"כ כהתב"ש).

והנה אף שכתב הש"ך סי' ל"ה ס"ק
י"ד שהבורקים האחרונים נהגו להחמיר
מכ"מ בעיקר דינו של המ"ב דתרי רואין
לא אמרינן נראה דלא דחו הפוסקים עי'

ואולי לא הביאו הפוסקים זה מרוב פשיטותו וצ"ע.

ו. ש"ך ס"ק מ': "ובב"ח הבין שהבי' כיון להג"א בשם הא"ז ולכן הבין גם כן שדעת האר"ה וכו' וע"ז סמך לחלוק על הר"ב ולא אוכל לירד לסוף דעתו שהרי הוא עצמו וכו'".

וצ"ע קושיותו דהמעין בב"ח יראה דחולק על הרמ"א במה שמוכח מדבריו להתיר בהפ"מ כהרמב"ם עד התחלת המקום שהם מחוברים לגוף כמו שפסק המחבר, ע"ז חולק דחלילה להקל באיסורי דאורייתא בדוכתא דכל בתראי אסורי עד למטה מן האגפיים והיינו "לפחות" עד מקום כלות שכיבת העצם המחובר לגוף והיינו כהרשב"א, ובדינו של ההג"א התיר בעצמו בהפ"מ.

ז. שם בש"ך: "אלא ר"ל אותן עצמות קטנות המונחים בגוף העוף המתחילים אצל הצואר והם מבפנים בגוף ואין נראים כלל מבחוץ והם ארוכים ואינם רחבים ודומים לסכינים והם מונחים ממש בגוף על הריאה וכן, משמע להדיא בהגהת מהרי"ח שם שכתב ושמוטת גף העוף נמי דאמרינן (היינו בס"י ג"ג ס"ג) היינו שמוטת אותו עצם כי הוא מונח ממש על הריאה".

וע"י ש"ך ס"י ג"ד ס"ק ג' דשם נקט בפשיטות דעצם הצלעות שנשבר (והיינו אותם סכינים) אינו מטריף מטעם שמוטת הגף ע"ש וכו"ה בט"ז ס"י ג"ג ס"ק ב' וסי' ג"ד ס"ק א' וצ"ע. וע"י בדגמ"ד ס"י ג"ד על ש"ך ס"ק ג'.

וע"י ספר עטרת חכמים (לבעל ברוך טעם) בשו"ת חלק יו"ד סי' ב'.

ח. ש"ך ס"ק י"ב: "ואע"ג דבנפולה בלא"ה חוששין כדלקמן סי' ג"ח י"ל דבנפולה בעלמא הוי שרי כשהלכה ד' אמות וכדאיתא התם אבל הכא כיון שגורת רגליה לא מיקרי הליכה וצריך

(ובטריפות דסופו אי אמרינן דבשר שהרופא גוררו הוי כניטל ע"י שו"ת טוטו"ד תנינא סי' ז' וסי' ט"ו ובשו"ת עמודי אש דיני אר"ה סי' י"א הביאם הדר"ת סי' ג' ס"ק כ"א).

ד. סעיף ג' הומרך המוח ונשפך וכו'. כשמעמידו בידו היה המעט שחוץ לידו שוחה.

ויש לעיין כמה הוא שיעור המעט שכתב המחבר דזה ודאי שאם יוציא הרבה מן החוט חוץ לידו בודאי שישחה אף כשיהא המוח כתיקונו ואם יוציא מעט ממש חוץ לידו לא ישחה אף אם יהי' כמים ממש. וא"כ צ"ע איך משערינן כשנרקב המוח כולו וצריכים לשער איכות ההרקבה אם שוחה או לא כמה בעינן שיצא חוץ לידו.

וכן בעב וכבד שדינו ג"כ לשער כך ולבדוק אם אינו שוחה מתמת כובדו כמו שסיים המחבר, צ"ע מהו השיעור שבעינן שיוציא חוץ לידו לבדיקה זו. ומן התימה על הפוסקים שסתמו בזה ולא עמדו על כך. (וע"י חידושי הגרע"א סי' ל"א על ש"ך ס"ק ד' מש"כ בשם הב"ח שאין אנו בקיאין בשיעור זה ע"ש ואולי לזה נתכוין אך צ"ע על המחבר שסתם שיעורו).

ואם נתמסמס מעט וצריך לבדוק הכמות (כמו שכתב הש"ך ס"ק ו') ע"י דר"ת כאן ס"ק כ"א. במה שכתב בשיעור כמה בעינן שיוציא חוץ לידו בזה ולפלא שלא העיר גם על שיעור בנתמסמס בשיעור איכותו.

ה. שם וכן אע"פ שלא נחרך מפנים אלא שהוא עב וכבד וכו'. יש לעיין במוח הראש בכה"ג שלא נחרך רק הוא עב וכבד אי פוסל בזה, דבסי' ל"א במוח הראש הביא המחבר דינו של נתמסמס ובדין של עב וכבד לא הזכיר כלום.

וע"י דר"ת סי' ל"א ס"ק מ"ד דמשמע מדבריו דגם במוח הראש פסול עב וכבד.

לחי העליון טריפה. והק' ע"ז דכיון שאינו מפורש למה אסרו וכי להוסיף על הטריפות יש, ואין לדקדק מדהכשיר בתחתון (במתני' מכלל דבעליון טריפה, דלגופיה איצטריך לאשמרעין אע"פ רסימנין מחוברין בו וכ"ש עליון.

והב"י הביא מה שהשיב ע"ז הרמב"ם בעצמו בתשובתו לחכמי לונגל (בשור"ת פאר הדור סי' כ"ט) דמי תלה הסימנים בלחי התחתון עד שתחשו לעיקור, דע שהסימנים חלויים בין עיקר החיך והלשון אבל (כצ"ל, וט"ס "אצל" וכ"ה בכ"מ ובשור"ת פאר הדור) המתפצל של לחי התחתון רחוק הרבה מן הצואר וכ"י.

והביא עוד הב"י רברי הרשב"א דנראין דברי הרמב"ם אלא שיש להתיישב בדבר מפני שא"כ מפני מה לא נשנית טרפותו במשנתו ולא נזכר בגמ' ע"ש, ועי' כ"מ (פ"ח מה"ש הכ"ג) שכתב שהרמב"ם בתשובה שם נזהר גם מקושיא זו שכתב דטרפות זה הוא בכלל מה ששנינו (במשנתו) זה הכלל כל שאין כמוה חי טריפה ע"ש וכן תירץ הב"ח כאן.

אמנם צ"ע דבתירוץ אלו תתורץ קושיית הרשב"א אמאי לא נשנית טרפות זו במשנתו אבל אכתי קשה דאמאי לא נמנה טרפות זו בגמ' בין הי"ח טרפות והוי י"ט טריפות דטריפות זה לא נכלל בכל שאר הטריפות שמנו שם בגמ' ואמאי לא הק' הגמ' מזה, וגם להלכה צ"ע דיי"ט טריפות הווין ועי' כ"מ שכתב דהרמב"ם סובר להלכה דיי"ח טריפות הן וצ"ע, ועי' מש"כ לעיל סי' כ"ט אות ב'.

ועי' ביד אברהם סי' סע"י ב' שכנראה רמו לתרץ קושיית הרשב"א והוא דניטל הלחי דטריפה להרמב"ם אינו מחמת עצמו רק משום קרירת הריאה והוה כחסרה הריאה ע"ש וא"כ הרי זה מנו במשנתו הריאה שחסרה, ולפ"ז יתורץ גם קושייתנו דהרי מבואר בתוס' מ"ג ע"ב דטריפות

לעולם בדיקה ולדין שא"א בקיאיין בבדיקה אסור וכו"ו.

והדגמ"ר כתב לחלק דהכא איירי שנפלה בפחות מ"י טפחים ואם לא היתה יכולה לילך כלל היתה מותרת דהרי נפלה בפחות מ"י והיו תולין שאיזה כאב בעלמא הוא, אבל כיון שגוררת רגלי' גרעי טפי שהדבר מראה שהוא מחמת פסיקת החוט ע"ש.

ולפ"ז לפי שיטת הש"ך בעינן כאן בדיקה בכל האברים כהיא דנפולה בסי' נ"ח ולהדגמ"ר לא בעינן רק בדיקה החוט וי"ל דלזה אף לדין אנו בקיאיין בבדיקה החוט לבד כמש"כ הט"ז ס"ק ד' (ומש"כ בבאה"ט ס"ק י"א שהש"ך והט"ז חולקים בזה לכאורה צ"ע דהרי הש"ך איירי בבדיקה כל הגוף, ועי' דר"ח ס"ק ס' אך עי' דר"ח ס"ק מ"ג שהביא פלוגתא האחרונים בזה והביא בשם בנין עולם שדעתו שלעולם לא נחלקו הט"ז והש"ך בזה ע"ש ועי' מ"ז כאן ד' ובמשמרת שלום שם ד"ה ולפ"ז ה"ה).

אמנם הדגמ"ר עצמו בקטע שלפני זה מוכח דחולק על הט"ז שהביא דעת הב"ח בהכה לרוחב השדרה שחוששין שמא נפסק החוט וכתב הב"ח לדין שאין אנו בקיאיין בבדיקה טריפה. והדגמ"ר חולק עליו משום דקשה לו על שיטת הר"ן וסובר דמהני הלכה ולכן פסק דבצירוף זה יש לסמוך על הבדיקה אפי' לדין, משמע דבאמת ס"ל כהב"ח מעיקר הדין לדין לא בקיאיין בבדיקה אפי' לבדיקה החוט גרידא.

ועי' אדרת אליהו כאן במקור חיים אות י"ז ד"ה ומש"כ מה שביאר בדברי הט"ז ומה שכתב על הפמ"ג בזה ע"ש, ועי' משמרת שלום מ"ז ד' ד"ה ולפ"ו.

סי' ע"ג

א. כפוך הביא שיטת הרמב"ם דניטל

בדיקה אחר שחיטה לספק דרוסה בושט משום דמינכר ולא חיישינן שמא שחט במקום דרוסה ואינו ניכר, והא דאמר רבא שם דא"א לשחוט לושט והדר לבדקי משום דילמא במקום נקב קא שחיט, יש לפרש דאף דאיירי שם בספק דרוסה דהיינו כגון שראינו שרדף חתול אחריו כאשר ביאר הרא"ש שם מכ"מ הרי יש גם חשש נקב, והיינו דאף אם נבדוק ויתברר לנו שלא הטיל החתול ארס בסימנים מכ"מ אמאי לא ניחוש שמא ניקב בציפורניו הוושט דהרי העור קרוע וממסמס דם. ומטעם זה קאמר רבא דא"א לשחוט והדר לבדוק משום דיש כאן גם חשש לנקובת הושט וע"ז יש לחוש דילמא במקום נקב קשחית.

ולפי פירוש זה יהא ניחא לשון הגמ' אף לשיטת הריב"א דאמרינן בגמ' דילמא במקום "נקב" שחיט, ולפי' הריב"א הי' לו לומר דילמא במקום "דרוסה" שחיט, ולפי' דניחא דאף להריב"א חיישינן גם לנקב ומטעם חשש זה אינו יכול לשחוט קודם בדיקה.

הן אמת דדעת הרא"ש - וכ"ה דעת הטור לקמ' - דלהריב"א לא חיישינן כלל לנקב רק לדרוסה חיישינן ע"ש. מכ"מ בשיטת התוס' מבואר דלא ס"ל כן לדעתם אף לפי' הריב"א חיישינן לנקב וכ"ה בהדיא בב"ח הלן ד"ה ומ"ש רבינו וריב"א וכו' דדעת התוס' שגם להריב"א צריך בדיקה משום נקב רק דס"ל דיש לו בדיקה מבחוץ ע"ש.

אמנם לאחר העיון נראה דלקמ' דאף דס"ל להריב"א דחיישינן גם לנקב וצריך בדיקה לנקב מכ"מ מוכרח מפירושו בפ"ב דלא ס"ל כשיטת רש"י שחועיל בדיקה לדרוסה אחר שחיטה. והוא, דאי נימא דמועיל בדיקה לדרוסה אחר שחיטה קשה אמאי קאמר רבא שם היכי נעביד נשחטי' והדר נבדקי' דילמא במקום נקב שחט נבדקי' והדר נשחטיה האמר רבא ושט

שאינו מחמת עצמו לא נמנה בין הי"ח טריפות, וכן תירצו הפרי"ח ופרי"ח, ועי' תפלי"מ כאן ושיורי בריכה כאן מש"כ בזה ועי' דעת כאן ג'. ועי' להלן אות ד'.

ב. ב"י ד"ה ומ"ש רבינו הילכך כ"מ שניקב טריפה. אין לו טעם דהיינו מה שכתב בסמוך ניקב זה שלא כנגד זה טריפה ומאי הילכך.

ועי' בדברי חמודות פא"ט אות י' שחירץ דהטור אתי לאפוקי מדעת הריב"א שהביא הב"י לפני זה שאם ב' הנקבים הם מב' רוחות שא"א בשום פנים דאתרמי אהרדי כשרה. ע"ז כתב הטור דאינו כן והילכך "בכל מקום" שניקב טריפה אך הוא בעצמו סיים שם לדינא כשיטת הריב"א דכשרה ע"ש, ועי' פת"ש כאן ס"ק ב' בשם תשובה מאהבה מה שתי' בזה.

ג. הטור הביא שיטת בעל העיטור דאף דבחשש נקב בושט אמרינן דאינו יכול לבדוק אחר השחיטה משום דילמא במקום נקב קשחט, מכ"מ בספק דרוסה בושט אמרינן דיכול לבדוק אחר שחיטה ולא חיישינן שמא במקום דרוסה שחיט דקמינכרא מילתא.

והב"י הביא דברי רש"י פא"ט דף מ"ג ע"ב ד"ה ההיא ספק דרוסה שג"כ דעתו כבעל העיטור. ודברי התוס' שם שכתבו וז"ל ולפי מה שפירשתי בפ"ב (דף כת). גבי בר אונא (דהוה קממסמס קועיה דמא) דקאמר נשחטיה לושט דילמא במקום נקב שחיט, דבספק דרוסה איירי לא יתכן לומר כן עכ"ל. והיינו לפי' הריב"א שם דאיירי בספק דרוסה ואנפ"כ קאמר רבא דא"א לשחוט לושט והדר לבדקי' משום דילמא במקום נקב שחיט הרי מבואר דגם בדרוסה יש חשש דילמא במקום דרוסה שחיט.

ולכאורה צ"ע דברי התוס' דאמאי לא נוכל לומר גם לשיטת הריב"א דמהני

ויד אברהם שכללו של הרמב"ם הוא רק באבר שטריפותו מחמת עצמו (ולהשפ"ד אולי יש לחלק בין לחי העליון לשאר טריפות שאינו מחמת עצמו אף שקשה הסברא בזה, אבל להיד אברהם דברי הרמב"ם סותרים בהדיא דבריו).

וכן הוא בהדיא בתרומת הדין ש"ק ע"ז וז"ל ומנה (הרמב"ם) רק ב' איברים שאם נחסרו בתחלת ברייתה שהן טריפה והן אונות הריאה והרגלים אבל הכבד וצומת הגודין "ולחי העליון" אפי' שאם נטלו ביד או ע"י חולי טריפה אם לא נבראו בתחילתם לא פסלו וכ"ו.

וכן כתב האר"ה כלל ג"ד דין י' וז"ל וכתוב בא"ז לחי העליון שניטל טריפה וכ"ו וכתב הרמב"ם פ"ח דה"ש ודווקא ניטל אבל אם נבראת כן חסירה מותרת. (דברי התה"ד והאר"ה הביאם הדעת"ש שם בקו"א).

אמנם ע"ש באו"ה בור זהב שם אות ב' שהשיג ע"ז וכתב דהא דלא מנה הרמב"ם בחסר לא לדייק דחסר כה"ג כשר רק דס"ל דא"א להיות שיחי' כלל אם נולד כן משום שהרוח נכנס בריאה ולכן לא מנו ע"ש, ותרוצו הוא רק לדיוקו הנ"ל אבל כבר כתבנו לעיל דמבואר בהדיא ברמב"ם הט"ז שם דאין בלחי העליון דין חסרון וצ"ע.

ד. סעיף ג' וושט וכ"ו שניקב לחללו בכל שהוא נבילה. ע"י שפ"ד ה' מה שהק' בזה וע"י מש"כ לעיל סי' כ"ז אות א' (גליון י"ג).

ו. פת"ש ס"ק ב' כתב בשם הגונו"י וי"ד סי' ט' דאף לשיטת הרמב"ם דבשר סותם הנקב (ע"י סי' מ"ז ט"ז ס"ק א') מכ"מ בושט אינו סותם משום דרווח וגמדה ל"י ע"ש וכן הביאו היד אפרים כאן.

וע"י בכר"פ סי' מ"ז אות א' שמבואר מדבריו שלדעת הרמב"ם גם בושט מהני

אין לו בדיקה מבחוץ ומשמע דלית ל"י תקנתא (עד שאמר ל"י רב יוסף ברי' נשחוט לקנה ע"ש) והא יש לו תקנה פשוטה דיבדוק קודם שחיטה הושט מנקב מבחוץ דהרי שיטת הריב"א דלנקב יש לושט בדיקה מבחוץ, ואח"כ ישחטנו ואחר השחיטה נבדוק הושט מבפנים מחשש דרוסה אי סובר הריב"א כרש"י ובעל העיטור שמועיל בבדיקה לושט מחשש דרוסה אחר שחיטה. אע"כ דלא יתכן לפי הריב"א לומר כרש"י.

ד. שו"ע סעיף ב' ניטל לחי התחתון להרמב"ם טריפה: ויל"ע לשיטת הרמב"ם מה יהא הדין כשנבראת חסר לחי העליון, וע"י חידושי בית מאיר שצ"ן לע"י בסי' נ' וביאר דבריו בדרי"ת כאן ס"ק י"א דשם נחלקו הראשונים ולדעת הרמב"ם כל מקום שאמרו ניטל טריפה אם חסר מתחלת ברייתו כשירה וכן פסק שם הרמ"א בהפ"מ ולפ"ז גם בנד"ד בהפ"מ מותר.

אמנם ע"י שפ"ד סי' מ"א ס"ק ט"ז וסי' ג"ד ס"ק ט' דכתב דכלל זה הוא רק באבר שטריפותו מחמת עצמו אבל באבר שאם ניטל טריפה משום אבר אחר בזה גם הרמב"ם מודה דאם נברא חסר טריפה דסוף סוף יתקלקל אבר השני ע"ש, ולפ"ז בנד"ד בלחי העליון דהוא משום קריית הריאה כמבואר בתשובת פאר הדור לכ"ו ע טריפה וכן כתב בהדיא היד אברהם סי' נ' שם חילוק זה לגבי נד"ד בחסר לחי העליון דטריפה להרמב"ם ע"ש.

אך צ"ע מהא דכתב הרמב"ם בהדיא בפ"ח מה"ש הט"ז (והביאו דעת"א כאן ס"ק ג') וז"ל נטולה כיצד ג' איברים הם שאם ניטלו טריפה ואע"פ שאין בהן דין נקב ולא דין "חסרון" ואלו הן צוה"ג והכבר "ולחי העליון" עכ"ל הרי מבואר בהדיא מדבריו שחסר לחי העליון כשירה וזה סותר לסברת השפ"ד

ועי' משמרת שלום על שפ"ד ל"א א'
מה שהביא בארוכה בזה. ועי' גם דע"ת
בפתיחה להל' טריפות אות ל"א מה
שהביא בזה.

סתימת בשר וכן מוכח בדברי החב"ש סי'
מ"ו ס"ק ב' ע"ש ועי' מ"ו סי' מ"ו ס"ק
ג' שחולק על הכרו"פ וס"ל דבושט אין
הבבשר סותם ע"ש.

ועי' כרו"פ כאן ס"ק ד' שדעתו ג"כ
דספק נקובת הושט הוה ספק בשחיטה
(הביאו החת"ס הנ"ל) וכן מבואר בשו"ת
נוב"י קמא חלק יו"ד סי' ח' ד"ה אמנם.

ז. סעיף ד' פת"ש ס"ק ג' הביא בשם
החת"ס בשו"ת סי' כ"ה שדן בספק נקובת
הושט אי מיקרי ספק בשחיטה או לא.

אך עי' שב שמעתא שמעתא ה' פרק
ד' שדן בזה בארוכה. ועי' ב"ח סי' ל"ד
ובלבוש שם סעיף ט' (הביאם השפ"ד שם
ס"ק ט"ז) שמבואר מדבריהם שם דספק
פסוקת הגרגרת אינו ספק בשחיטה ע"ש,
ועי' מש"כ ע"ז השפ"ד הנ"ל. ועי' דע"ק
סי' כ"ה ס"ק ד' ובגידולי הקדש שם, ועי'
חוו"ד סי' ק"י בבית הספק ד"ה בס"ק
כ"ז.

ועי' מ"ו כאן ס"ק ד' דמבואר דדעתו
דהוה ספק בשחיטה ע"ש וכ"ה בפמ"ג
בפתיחה לסי' ל"ט ד"ה ואתחיל. ולפ"ז
אינו מועיל בספיקו שהיית י"ב חודש
דהרי יש כאן חזקת איסור וכן מבואר
בשפ"ד סי' ל"א ס"ק א' ע"ש.

אמנם בש"ך סי' כ"ג ס"ק י"ט מבואר
בהדיא דמהני שהיית י"ב חודש (וכ"א
יום בעוף) בספק נקובת הושט ע"ש,

הנרות וביאורים בשו"ע אה"ע

המשך פי"ע

בבורח מחמת קטטה אמרינן דאנן סהדי
דהבריה הכל.

וע"כ שפיר ס"ל להמרדכי דאף בהלך
למקום קרוב אין פוסקין דאכתי איכא
חזקה דאין אדם מבריח נכסיו, דוק כי
נפלא הוא. ועי' להלן סי' צ"ג בב"ש סק"ו,
ובבאר"י שם.

י. מחבר. אפי' אין כתובתה בידה פוסקין
לה וכו'. יש לדקדק לפי שיטת הרמב"ם
המובאת לעיל סימן ס"ו סעיף ג' דמחלה
כתובתה לא מהני מחילתה, מדוע יש
לחוש שמחלה כתובתה וכמוש"כ בח"מ
והלא אפי' מחלה לא מהני מחילתה
ומדין זה כ' המ"מ בפרק י"ב הל' ח'
דס"ל להרמב"ם דמחילתה מהני כשדעתו
לגרשה, ולכא"ו זהו חשש רחוק ובי'
ספיקות א' שהיה דעתו לגרשה ב' דמחלה
באותו עשה ומפני מה נחוש לכך, ודוחק
ל' דזהו גופא סברת הרמב"ם ולכן פוסקין
אע"פ שאין כתובתה בידה וחולק על
הגאונים דס"ל דמחילתה מהני בכ"ג.
ואפשר דכמו שכתב הב"ש לעיל סימן
ס"ו ס"ק י' דאף להרמב"ם מחילתה מהני
על יותר משיעור כתובה דאורייתא, ודוקא
כפי שיעור עיקר הכתובה ל"מ מחילה
שלא תהא קלה בעיניו להוציאה ולא תהא
בעילתו ב"ז. וזה דלא כהר"ן דמוכח מגמ'
נ"ג במחלה כתובתה לבעלה אין לה בני"ד
דמיירי בדעתו לגרשה, ולהנ"ל א"צ לומר
כן. אך עיין בבני אהובה פי"ו הל' י"ט
דכתב כן.

יא. מחבר. אבל אין נותנים לה כמה
שתקשט ובח"מ אע"פ שכסות וכו'
אבל חרש ושוטה פוסקין לאשחו שאינה
מחויבת להיות לעולם בלא תכשיט עיין
מש"כ לקמן סימן ע"ג סעיף ג'.

ח. סעיף ד'. ב"ש ס"ק ט' ואם היא שוטה
בשעה הנשואין וכ' לה כתובה נראה
דחייב לה כל תנאי כתובה. וסברת הב"ש
דאמדינן דעתו שהיתה כונתו שנישואין
אלו יהיה נשואין לכל דיניו. וזו נמי כונת
הב"ש בס"י ס"ו ס"ק ז' שבכתב כתובה
לחרשת דיש טענת בתולים והק' עליו
דהרמב"ם כ' כל שאי"ל כתובה מאתיים
או שלא תקנו לה כתובה אי"ל ט"ב, עי'
לח"מ ופ"ח שם, אך הב"ש לשיטתו אזיל
דכוונת הבעל להתחייב כשאר נשואין.

ט. סעיף ה'. מי שהלך למדה"י כו'
ג"ח הראשונים מיום הליכתו אין פוסקים
לה בהם מזונות שחזקה אין אדם מניח
ביתו ריקן, ובח"מ סקט"ו הביא מב"י
שכתב בשם הריטב"א דאם הלך למקום
קרוב ע"מ לחזור ונשחקע נותנין לה
מיר, ובב"ש סק"א הביא מד"מ וב"ח
דהמרדכי חולק ע"ז וס"ל דאף באופן
זה אין פוסקין, יעו"ש. ולכא"ו צ"ע
שי' המרדכי דהא לכא"ו הסברא שאין
אדם מניח ביתו ריקן פירושה דכשהולך
משאיר לאשחו מעות כדי שתתפרנס בהם
ואינו מפקירה לרחמי אחרים, וזה לכא"ו
לא שייך בהלך למקום קרוב שלא עלה
בדעתו להשתקע שם.

אמנם יעוין במרדכי שכתב גבי מי
שברח מאשתו מחמת קטטה דפסק
המרדכי דפוסקין לה מיד [נכמובא דין זה
ברמ"א כאן] וכתב הטעם משום דכיון
דמחמת קטטה ברח ודאי הבריה ממנה
הכל, יעו"ש, ומבואר דהמרדכי למד
דסברת אין אדם מניח ביתו ריקן היינו
שכשהולך מדעא אינו מבריה כל הנכסים
וודאי נשאר בביתו כדי פרנסת ג"ח ורק

דאם מצא שעשתה הרי אלו שלו. [הן אמת שבשור"ע שלנו כתוב הרי אלו שלה אך כבר הגיה הגר"א עפ"י הרמב"ם דצ"ל הרי אלו שלו והוא ט"ס], סוף דבר דברי הב"ש צע"ג.

יד. סעיף ז'. רמ"א אבל מיד השואל אין מוציאין עד שיגיע סוף זמן שאלתו. וכי הח"מ והט"ז דכל זמן משך שאלתו נקראים משועבדים לשואל ואין מוציאין למזון האשה והבנות מנכסים משועבדים, ע"כ. וצ"ע שהלא הטעם שאין מוציאין הוא משום תיקון העולם כמבואר בגיטין מ"ח: נ': משום שאין קצובין או כתובין. וזהו שייך דוקא בלוקח משום תקנת השוק ואין שייך בשואל. ואם כוונתו מכח לא פלוג צ"ע ממשכ"ח הח"מ לקמן סימן צ"א ס"ק י"א ע"ד הרמ"א דמלוה בשטר של אשתו גובה מן הבעל מנכסים שהכניסה לו קרקע או מטלטלין וכתבתה לבעלה חוב המטלטלין אגב קרקע וכי וכי הח"מ אע"ג דנתבאר בחו"מ שנהגו שאין טורף ממטלטלין שמכר או נתן או משכן מפני תקנת השוק אפשר דלגבי בעל לא שייך תקנת השוק ע"כ.

ואולי נאמר דמכיון שחז"ל תקנו שאין לטרוף ממשועבדים מפני תיקון העולם, הרי סלקו בזה את העשבוד מאותן נכסים ואין שייך לטרוף כלל מהם, וכלשון הגמ' בגיטין שם דאין מוציאין למזון האשה והבנות וכי דמעיקרא הכי איתקון כתובין הן אצל בני תורין ואין כתובין הן אצל משועבדים, אך צ"ע מכתובות מ"ט: מי שמת והניח אלמנה וכת אלמנתו ניוונת מנכסיו נישאת הבת אלמנתו ניוונת מנכסיו, ופרש"י שאע"פ שהוא מת והנכסים נשתעבדו ללוקח דרבנן כגון בעל בונכסי אשתו וקיי"ל אין מוציאין למזון האשה והבנות מנכסים משועבדים אפי' הכי היכא דליכא למיחש לתיקון העולם כגון כי האי לוקח שלא הוציא מעות שויהו רבנן כיורש ואמרי

יב. ח"מ סק"ב. ומיהו לא נתבאר בדברי הרמב"ם מהו הטענה כו', עכ"ל. יעו"ש שנסתפק אם בטען דהי"ל לעשות מלאכה נמי נשבעת ומסיק דמהר"ן והרמב"ן משמע דאי"צ ליטבע בזה ומשמע דאם מודה שהיתה יכולה לעשות ולא עשתה יכול להוציא הימנה מה שמכרה, ואף דהרמב"ם ס"ל דאין ב"ד מחשבין על מעש"י מ"מ אם בא וטען מחשבין עמה, וצ"ע דלפי"ז מהו זה שתמה הח"מ בס"ק כי וחזר על תמיהתו זו בס"ק ל"ט על מה שהרמ"א בסע"י ה' וסע"י ח' לא הגיה כלום ומשמע דס"ל כהרמב"ם דאין מחשבין עמה על מעש"י ובסע"י י' הביא הרמ"א שי' הרא"ש דבלותה יכול לטעון דהי"ל לזון ממעש"י ומשמע דלא ס"ל כהרמב"ם, יעו"ש בח"מ, ולהנ"ל הא ליכא שום סתירה דהא אף הרמב"ם יכול לסבור שאף שאין מחשבין עמה על מעש"י אכתי יכול לטעון על מעש"י, ואף שהח"מ מסיק עפ"י דברי הר"ן והרמב"ן דאי"א לטעון מ"מ אין זה תימה על הרמ"א דלא ס"ל כהר"ן והרמב"ן [גם משמע בסו"ד דהביא מדברי הרא"ש דטענתו טענה ומשמע דס"ל כן אף בשי' הרמב"ם וצע"ב], וצע"ג.

יג. ב"ש סק"ח. דחקה א"ע וצמצמה שייך לה המעות כמו במ"י כמו שכתוב בסע"י י"א, עכ"ל, וצ"ע כוונתו דאם ס"ל דמותר הבא ע"י הרחק שלה הרי הוא שלה וכמו שכן כתבו האחרונים כמובא לעיל סעי' ג' בפ"ת ובדגמ"ר, [ועיי"ש בדגמ"ר שבאמת ציין לדברי הב"ש בכאן] ואי"כ מה צריך להא דסעי' י"א, ואם נפרש כוונתו דהב"ש ס"ל דבעלמא אף בדחקה עצמה הוי לבעל ורק הכא משום דמעש"י שלה לכן לא גרע מותר זה ממעש"י ולזה ציין לסעיף י"א צע"ג דהא שם בסעי' י"א איירי שלא נתן לה ולא לקחה ממנו מוזנות ולכן מעש"י שלה אר"ה כהא דמכר נכסיו למוזנות הא ודאי דמעש"י של בעל וכמבואר במחבר שכתב

חזון האלמנה מנכסי בעלה ע"כ, ואפשר דגם שם הגם דלא שייך תיקון העולם, אי לאו דהיה שייך לומר שהוא כיוורש לא היו מוציאיין, דסלקו השעבוד מנכסים משועבדים, וכ"מ מל' רש"י. אך עיי"ש לשון התוס' דאלמנה רבנן לשעבודא דידה שאף מן הבעל שאינו כיוורש אלא כלוקח גובה אע"ג דלא היתה גובה מלוקח אחר עכ"ל וצ"ל דלא שייך אצלו חקנת השוק אי"כ עדיין צ"ע לפ"ד.

פז. פעיף פ'. ב"ש סק"ל וכן איתא בבע"ת כו', כאילו א"ל צאי מ"י ונתרצית, ע"כ. [וכעיי"ז כתב להלן סקל"ן], וכוונתו דמשמע דרק משום דנתרצית, אלמא אף בספקה בעי ריצוי, וצ"ע דלפנינו בבע"ת לא כתב דהוי כאילו אמר צאי ונתרצית אלא כתב סתמא דהוי כאילו אמר צאי מע"י דפטור, ומגלן דמחמת דנתרצית הדין כן, [ואף שאין לדייק דהרמב"ן פליג על רש"י וסיעתו משום דאפ"ל דכוונתו משום דנתרצית מ"מ עדיין אין להביא ראיה דס"ל כרש"י].

והנה הר"ן בתשובה ס"י ל"ח כתב דאף שמבואר להלן ס"י ע"ה דהבעל יכול לכוף אשתו לעלות לא"י מ"מ אם אינה רוצה אסור לו לעלות לבד ולעגנה אלא שאם רוצה יכול לגרשה בלא כתובה, יעוי"ש ובחקרי לב מה שהאריך בזה. ולכאוי"ה בכל מקום שיש דין כפיה לילך ממקום למקום ס"ל להר"ן דא"י לעגנה, וכן היא במקום שיכולה לכוף משמע דאין לה כח לעגנו רק לבקש גט ולכופו ע"ז.

פז. פעיף י"א. ח"מ ס"ק מ"א, יעוי"ש, וביאור דבריו בפשיטות דאירי בעשתה יותר ממה שמחויבת לעשות ואינה חייבת ליתן לו זה כיון שלא נתן לה מזונות, אמנם אם הוציאה ממותר זה למזונותיה וא"כ הוי כאילו נתנה לו המותר והו"א דיכולה לתבוע מעה כסף קמ"ל הרב המחבר דאין לה כלום דכל כה"ג מחלה.

ולפי"ז בנדר"ד נראה לכאוי"ש שלשי' הר"ן אף שיש לה זכות לכופו לילך למקו"א מ"מ אם אינו רוצה אין לה זכות רק לכוף לגרשה אבל לא לברוח כיון שהיא משועבדת להיות אצלו.

פז. פעיף י"ב. האשה שיצאה מבית בעלה והלכה לבית אחר אם באה מחמת טענה שהיא בשכונה כו' חייב לזונה שם כו', ע"כ.

ובאמת י"ל דהא דיכולה לכופו במקום שיש לה אמתלא הוא גם מדין חיוב מדור שיש עליו לתת לה שכיון שאין המדור טוב לה לא קיים חיובו המבואר להלן ס"י ע"ג. [אמנם אף במקום שאין לה מדור כגון לשי' ר"ן באמרה איני ניוונית כו' דס"ל לעיל ס"י ס"ט דאין לה ג"כ כסות ומדור בכלל הכסות - כ"ה לכאוי", שו"מ בקרית ספר להמב"ש פ"יג מאישות שכתב להדיא דכלי בית ומדור הוי בכלל חיוב דכסות ולמ"ד דכסות מה"ת הי"נ כלי בית ומדור בכללן, עיי"ש, מ"מ יש דין כפיה סתם מחמת האמתלא דלא גרעה

מבואר דיש לה זכות טענה שלא לדור במקום שיוציאו עליה שם רע. והנה מבואר להלן ס"י ע"ד ס"ב דהאשה שטענה שאינה רוצה לדור במקום זה מחמת אנשים פרוצים וכו' שיוציאו עליה שם רע שומעין לה, ומקורו ברמב"ם,

מהבעל שיכול לכופ ע"כ כמבואר להלן
סו"ס ע"ד.

ולפי"ז אפ"ל דבזה גם להר"ן אם
אינו רוצה לילך יכולה ללכת למקרא
כיון שאינו מקיים חיובו, לא מיבעיא
לפי המשתמע מדברי הח"מ וב"ש דמה
שמשועבדת להיות אצלו הוא מדין מע"י
א"כ הא הר"ן הוא דס"ל דחיקנו מע"י
תחת מזונות וכסות וכולל גם מדור -
כמבואר לעיל סי' ס"ט בב"ש סק"א וא"כ
כיון שאינו נותן מדור כדין יכולה לעכב
את מע"י כמבואר בסי' זה, ואפי' לא
נימא דהוא מדין מע"י מ"מ הא כתבו
האחרונים דאם א' מהם אינו מקיים שיעבודו
יכול השני למרוד ע' בית מאיר להלן
ר"ס ע"ז וה"נ יכולה למרוד, ואף למאן
דס"ל דאין השני יכול למרוד אפ"ל דהא
מרודו דיכולה לברוח דכיון שאינו נותן לה
מדור כראוי יש לה הזכות לתקן לה מדור
כרצונה - ואיירי שאינה מונעת תמיש
כמבואר בנ"כ, וצ"ע בכל זה, והי"ע.

אמנם מה שמבואר בח"מ סקמ"ב
וב"ש סקל"ד דצריכה שתברר דבריה שהם
כנים שיש לחוש לטענתה, הנה בסי' ע"ד
מבואר דיש טענת אנשים פרוצים אף
שלא הוחזקו בפריצות, וא"כ צ"ע דברי
הח"מ והב"ש, אמנם כבר כתב בשו"ת
לחס רב להרב בעל הלח"מ סי' מ' דהא
דסי' ע"ד איירי עכ"פ שהם אנשים קשים
ששייך בהם חשש פריצות אלא שלא
הוחזקו בכך, וא"כ י"ל דזהו ג"כ כוונת
ח"מ וב"ש וילעי"ב.

יח. בסתמא. אבל אם לא תבעה מחלה
על מזונות דלשעבר, ע"כ. ובביהגרי"א
ביאר דמקורו מדברי הרמב"ן ור"ן דבא"א
מחלה מיד אם לא תבעה וצ"י ש"כ
לעיל בהג"ה סס"ח, והיינו דלמד דמש"כ
שם הרמ"א דלא לוותה רק מכרה נכסיה
ופרנסה עצמה אין לה עליו כלום היינו
מדין מחילה כמוש"כ הב"ש שם ודלא
כהח"מ שכתב שהוא מדין יצאו מזונותיך

במע"י ונ"מ כשאינה בת מלאכה ולהיפך
היכי שאמרה בפני עדים שאין דעתה
למחול, וצ"ע דשם בס"ח כתב הגר"א
כהח"מ, וא"כ דברי הגר"א סתרי הדדי
וצ"ע.

סי' ע"א

א. סעיף א': "חייב אדם לזון בניו
ובנותיו כו". ומ"מ אינו חייב לזון העובר
והיינו שאינו חייב לזון את האשה כדי
שיחיה העובר, ונ"מ שאף כשאינו חייב
מזונות לאשה ולשי' הראשונים דאין
מזונות הבן מחמת האם אפ"ה אינו חייב
לזון העובר וכמבואר בתשו' הרשב"א
המובא בב"י סי' ע"ז והביאו הרמ"א שם
להלכה בשו"ע סעי' ב' ועיי"ש בח"מ
סקי"א וב"ש סקי"ד.

ב. יש להסתפק למי שייך המעשה ידיים
של הקטן פחות מכן שש שאביו חייב
לזונו ונראה דלדעת הר"ן דמדין מזונות
אמו הוא. מכיון דאמו כבר נתנה מע"י
שכנגד מזונותיה שוב א"צ הקטן לתת
מעשי ידיו לאביו, ואולי מדין העדפה
שלה הוה מע"י הקטן לאביו, ותלוי בפלוג'
לקמן סימן פ' בדין העדפה ולמש"כ
הב"ש שם ס"ק ב' בשם הב"ח דמנהג
שלנו דאין מוציאין שום העדפה לכאוי
ה"ה לענינינו. ולפמש"כ שם הבית יוסף
ופרישה דלמ"ד העדפה ע"י הדחק גם
לרבנן הוה לעצמה ומשום דלא שכיח
לכאוי גם מע"י קטן הפחות מכן שש לא
שכיחי וכן לא שייך פה משום איבה וגם
לכאוי לר"ן מזונות דק"ק הוה כמזונות
ממש ולא מדין מעה כסף ואין מסתבר
לר' דמע"י שלו כנגד זה הוה מותר.

אמנם לדעת הרא"ש נראה דמע"י הוה
לאביו שהרי בעל כרחיה זנן מדין תקנת
חז"ל וכמש"כ הב"ש לקמן סי' פ' ס"ק
כ"ד בשם הריב"ש דבכל מי שאוכל מצד
תקנת חז"ל מע"י תחת מזונות, ובפרט
לפי מש"כ החוס' [מ"ז ד"ה משום איבה]

נראה לר' דמש"כ הבעה"ט באות שיתוף שהביא הרמ"א לא הבעה"ט ס"ל כן רק הביא הירושלמי דמשמע כן, אך מהרמ"א משמע דכן ס"ל לבעה"ט וצ"ע.

ג. מהבר: "ומשם ואילך זנן כתקנת חכמים". והוא לשון הרמב"ם ולכאור' תמוה הוא דבגמ' מסקינן דאין הל' כתקנת אושא וחייב לזונן רק עד בני שש, וזו כוונת הגר"א במש"כ וצ"ע. ועיין ג"כ באבנ"מ דבעי' הגמ' אי הלכה או לא אינו אלא אי תקנו כן באושא אבל ודאי דכן הוא ההלכה. ואפשר דהרמב"ם ס"ל דהגמ' מסיק מכל הני ראיות דכן הוא ההלכה דאל"ה לא היו פוצרין ומכלימין אי לא היה תקנה אך מ"מ אין כופין אותו בלא אמיר. וכ"מ בבית יוסף, א"ג כמש"כ בב"ש ס"ק ג' בשם ר"י דחייב מדין צדקה ותקנו חכמים שיהיה להם יתרון יותר משאר קרוביו. אי נמי כמש"כ תוס' מ"ט: על שאלתם דאיך כופין על הצדקה הא הוה מ"ע שמתן שכרה בצידה ותירצו כדאמר' בב"ב דרשאין בני העיר להסיע על קיצתן. ואפשר לפ' כונתם ג"כ דחז"ל תקנו שיוזן בניו הקטנים ובאמיד כייפינן דזה ג"כ נק' להסיע על קיצתן. אי נמי כנ"ל דמע"י לאביהם, א"כ חייב לזונן ג"כ מדין עשה עמי ואיני זנך, וזהו הלשון כתקנת חכמים ולא כ' בתקנת רק הכונה כתקנת חכמים שלוקח מע"י א"כ חייב לזונן. ולפי"ז א"ש חייב לזונן רק קטנים אבל גדולים לא כנ"ל. דאם לא היה לוקח מע"י של בנו הגדול הוה א"ש שאינו חייב לזונן מתקנת חז"ל כנ"ל. ועיין תוספות ר"ד מ"ו: במתני' וחייב במזונותיה משא"כ האב וכו' אלא תקנה שתקנו גאונים הראשונים.

ד. איתא במגילה [דף ז]. רבי יהודא נשיאה שדר ליה לרבי הושעיא אטמא דעיגלא תלתא וחבייתא דחמרא שלחי ליה קיימת בנו רבינו משלוח מנות ומתנות לאביונים, וכתב המהרש"א וקיימת בנו

דהיכא דמיתזנא בע"כ שייך איבה שלא יטריחוהו בכל שעה לבא לב"ד כמע"י של אלמנה שהוא תחת מזונות של היתומים וכן לפי מש"כ המחבר דגם אחר בני שש זנן כתקנת חכמים א"כ מע"י לאביהם לפי הריב"ש. וכ"מ בהגה"א על מתני' מ"ו: דמע"י של קטן הוה של אב משום איבה [מש"כ בדפוסים שלנו קטנה ובוגרת טעות הוא דמע"י של קטנה כבר כ' לפני"ז וכ"ה בש"ג] וכ"מ מחוס' ב"מ י"ב: ד"ה רבי יוחנן. וכן ב"מ צ"ב: תוד"ה לא זכי דמדרבנן הוה מציאת קטן ושכרו לאביו ע"כ. ובקטנה ונערה בלא"ה הוה מע"י לאביהם מדאורייתא.

ולכאור' כ"ז דוקא בקטן דמיתזן מתקנת חכמים אבל בגדול שניזון מאביו כיון דאין בזה משום תקנה ורק מצוה בעלמא. דאי שמיציאתו לאביו וכו' יוחנן ב"מ י"ב. מ"מ אינו זוכה במע"י וכנ"ל מהריב"ש [ובפרט לפמש"כ התוס' כתובות מ"ו. דמציאה הוה משום איבה כפשוטו. אבל איפלא דתק' מע"י תחת מזונות הוה שלא יטריחו כל שעה לבא לב"ד שייך זה רק היכא דמיון בע"כ ולא מרצונו הטוב] וכ"מ מלשונות הראשונים הנ"ל בתוס' והג"ה. וכ"מ מתוד"ה וקתני פ"ז: דיש סברא לחלק בין קטן לגדול הסמוך. אך בשו"ע בחו"מ סימן ע"ר סעיף ב' כ' הרמ"א בשם בעל העטור דה"ה אם הרויחו בסחורה או במלאכה הוי של אב ולפי הנ"ל לכאור' צ"ע כיון דאינו ניזון מתק' ב"ד. וכ"כ בטור יו"ד סימן ש"פ ע"ש בב"י.

ועוד הבעל העיטור כ' באות כתובה סד"ה החמישי ומסתברא דדוקא מע"י של בת לאביה מוכי ימכור איש את בתו, אבל מע"י של בן אפי' גדול הסמוך על שולחן אביו לעצמו, דדוקא מציאה דל"ל צערה דגופיה הוה לאביו, אבל מידי דאית ליה צערה לגופה וטרח ליה לא. ע"ש ולכאור' דברי הבעה"ט סתרי אהרדי. וע"כ היה

דברי הר"ן כתב א"א לה להעמיד עצמה שלא תזון אותם ע"כ. ולפי"ז אפשר דאפי' לשי' הר"ן נמי אינם עולים עמו.

וכמו"כ יש לעיין אם נאמר דעולים הבנים עמה כאשר הוא אינו עשיר אלא מכיון דכל בני משפחתה רגילין בהם צריך ליתן לה כבני משפחתה לפי שאינה יורדת עמו האם צריך לתת לבניו ג"כ כבני משפחתה וכן משמע מלשון הח"מ בכאן שכתב עולין "עמה" ולא כתב "עמו" אמנם מדברי הח"מ לקמן סי' ע"ח ס"ק (ו) משמע לכאור' להנידון הוא רק אם עולין עמו עיין שם.

עוד כתב תלחות במחלוקת הר"ן והרא"ש באם מזונות הבנים נכללים בכלל מזונות האם בהנפק"מ אם מתה האם כמבואר בר"ן. ולפי"ז יש להביא ראיה דהטור לא סובר כהר"ן מדכתב ואפי' יש להם נכסים שנפלו מבית אבי אמם עכ"ל והוא לשון הרא"ש, והנה אי אפשר שירשו בית אבי אמם אם לא שאמם אינה קיימת דאם היא קיימת האם יורשת ולא הם, וא"כ כתב דאפי' האם אינה קיימת חייב לזונם דלא כהר"ן. אכן לכאורה קשה על סברת הר"ן שמדין מזונות האם הוא חייב מהך דדף נט: נתגרשה נותן לה שכרה וכופה ומניקתו אם הי' מכירה וכי' ומשמע דהוא חייב בשכר הנקה אף לאחר גירושין.

ועל סברת הרא"ש דמזונות קטני קטנים אינו מדין מזונות אמם. יש לעיין מפני מה תקנו חק' זו עד בני שש, והלא באמת קטנים צריכים עד שיגדלו, ורק אח"כ יש בידם לפרנס א"ע כדמוכח ממש"כ המחבר דמשם ואילך זנן כתק' חכמים עד שיגדלו וכמש"כ הב"ש בס"ק ג'. ועוד מדוע תלוי מזונותם בשיעור הזמן שצריכים לאמנם כדמשמע מגמ' ס"ה: דשאלו עד כמה קטני קטנים ותירצו עד בני שש כדרי' אסי קטן בו שש יוצא בעירוב אמו. וצ"ע.

לשני אנשים שתי מתנות וזהו שדקדק וקיימת בנו לו ולאנשי ביתו ורמו "לאביונים" - אב ובנו. ומבואר דדע' המהרש"א דבזה ששלח לו ולאנשי ביתו מקיים מתנות לאביונים. ויל"ע דמכיון שעד שש מחוייב לזון בניו ומשש ומעלה אם אמיד כייפינן ליה ואפילו לא אמיד מכריוזין עליו וא"כ כשם שאם נותן לאיש ואשתו לא מיקרי נתן לשתי אביונים דמה שנתן לאשתו מיקרי כמו נתן לאיש ופורע חובו כך אם נתן לבנו הפחות משש לכאור' לא יצא וצ"ל דאיירי בלמעלה משש וזהו חידוש גדול שיצא בזה מתנות לאביונים ואיקרי שני אביונים. ועי' בטור"א שכתב דלא קיים רק חלק אחד ממצות מתנות לאביונים דהיינו לאביון אחד ואם יתן עוד שתי מתנות לאביון יקיים המצוה ואולי דקשה ליה כנ"ל. עוד הק' בטור"א איך יכול לקיים משלוח מנות ומתנות לאביונים ופשטיה דקרא משמע דהם שני דברים נפרדים ואינו יכול לקיים בנתינה של מתנות לאביונים גם מצות משלוח מנות ע"כ.

ונראה לישב קושית הטור"א ולומר דבזה שנתן לאנשי ביתו קיים מתנות לאביונים, ובזה שנתן לו קיים משלוח מנות דאפי' לשי' הטור"א דאינו יכול לקיים מתנות לאביונים לאיש ולאנשי ביתו שיחשב כשני אביונים וגם דס"ל דאינו יכול לקיים משלוח מנות ומתנות לאביונים באיש אחד מ"מ אפשר לקיים משלוח מנות באיש אחד ומתנות לאביונים באנשי ביתו ודוק בזה.

ה. ח"מ פ"ק א': "חייב אדם לזון ולא נתבאר אם צריך ליתן להם כפי עשרו והם עולין עמה". והח"מ מצד דתלוי דבר זה במחלו' הראשונים אם הוא מדין מזונות האם וכשי' הר"ן או דהוא חיוב עצמי לזון בניו וכדע' תשו' הרא"ש. דהנה כתב הר"ן בזה"ל: "דיכין דפחות מכן שש צריך לאמו וכחד גופא דמי". אמנם בהמשך

והנה באמת צ"ע על שטת רש"י דפירש תכשיט היינו בשמים שהרי בדרך ס"ו: במשנה איתא התחן מקבל עליו עשרה דינרים לקופה לכל מנה ומנה. ובגמ' מבואר דקופה היינו קופה של בשמים. ובגמ' איתא ואמר רב אשי לא נאמרו דברים הללו אלא בירושלים ע"כ ופירש רש"י בירושלים. היו נוהגות להתקשט בבשמים עכ"ל, וא"כ לפ"ז הא דאיתא ולא תכשיט דבפניו נותנין תכשיט וכן כשנטשתה לכאורה איירי דוקא בירושלים אבל זה ח"מה.

ב. מחבר. ומחייבין אותו ליתן תכשיטים. מפשט ומהמשך לשון המחבר משמע דחייב התכשיטים הוא בכלל כסות ולפי"ז יל"ע מ"מ בהלך למדה"י מבואר לעיל בסימן ע' סעיף ה' דאין פוסקין. וכן באלמנה היה צריך להיות חייב בתכשיטים מתנאי כחובה דכסות כמו שחייב במדור ומגמ' נ"ד. כיחלה ופירכסה אין לה מזונות משמע דאין נותנים לאלמנה להתקשט, גם בשו"ע לא מבואר לקמן בסי' צ"ד דנותנים קישוט.

ואפשר לומר דבאמת קישוט אינו בכלל כסות רק תקנת חכמים הוא שהבעל יתן לאשתו להתקשט כדי שלא תתגנה עליו ועיין ט"ז סי' ע' ס"ק ד' וכ"מ מלשון הרמב"ם בפ"ג הל' ד' דאישות. וחזן מדין זה יש עוד דין דאשה צריכה קישוט כדי שלא תתבזה בעיני עצמה. אבל דין זה אין שוה בכל אשה רק משתנה לפיה מנהג מקומות ומשפחות דלאשה עשירה דרוש קישוט בכל יום וחזן מדין הנ"ל חייב ליתן לה מדין עולה עמו ואינה יורדת, והוה הדין בכתובות ע' במדיר אשתו עשירה דיותר מל' יום אי אפשר לה בלא קישוט ובגמ' ע"ב: שכן נהנית מריח קישוטה ל' יום. אבל בעניה הגם שרוצה להתקשט מ"מ אינה דרוש לה כמזונות וכסות וא"א לה להיות לעולם בלא קישוט ולכל הפחות מפעם לפעם צריכה וזהו משי"כ שם בעניה שנה א'

ו. ב"ש ס"ק ד': משי"כ בשם הגמ' דכופין אותו להשיאן אבל אין כופין אותו כמה נדוני' שיתן. כ"מ מכתובות נ"ג. ה"מ מדעתיה לעשויה נמי ע"ש. ומשי"כ ועשור נכסי לא תקנו חז"ל כשהוא חי, לכא"ר צע"ק ממתני' ס"ו. המשיא את בתו סתם לא יפחות לה מחמישים זוזי. ויותר מזה ממש"כ בגמ' נ"ב: א"ר יוחנן משום רשב"י מפני מה התקינו כתובת בני"ד כדי שיקפוץ אדם ויכתוב לבתו כבנו וכו' דאורייתא הוא דכתב קחו נשים וכו' [ע"י מהרש"א אסמכתא ותק' רבנן היא וכוונ'] ועד כמה אביי ורבא דאמר תרויהו עד לעישור נכסי ע"כ ושם מיירי מחיים, וצ"ע.

ז. סעי' ב' הג"ה: וי"א היינו דוקא שלא התחיל כו'. ע' ב' שיטות במרדכי בדין זה י"ס דבהתחיל לזון זנין אותם בין בהלך בין בנשתטה, וי"ס דבלא התחיל לזון אין זנין אף בנשתטה ורק בהתחיל לזון זנין בנשתטה ולא בהלך, וע' ח"מ. ולפי"ז צ"ע על המחבר דס"ל כשי' הב' דאף בהתחיל לזון אין זנין אותן בהלך אמאי סתם בסעי' ג' גבי נשתטה דהא לשי' זו בנשתטה נמי אין זנין אלא בזנן עד השתא דהא בזה תליא כנראה במרדכי. [ולענין משי"כ בח"מ דט"ס נפל במרדכי ע' במרדכי שלפנינו שהוגה שם באמת, והגהות אלו נרשמו ע"י הרמ"א, וצע"ק דבד"מ העתיק כפי שכתוב בגוף המרדכי ולא כפי מה שהגיה הוא עצמו במרדכי].

סימן ע"ג.

א. כתב המחבר: "ומחייבים אותו ליתן לה תכשיטין כגון בגדי צבעונים". וכו' והנה מקור הדין כתב הבאר הגולה מהא דאיתא בדרך ק"ז במי שהלך למדה"י דמשמע דבפניו לכו"ע יש לה תכשיט. והנה רש"י פירש שם וכן בדרך מ"ח. דתכשיט בשמים של אבקה וכול שהנשים מתקשטות עכ"ל וצ"ע למה לא מובאת שיטת רש"י בדין תכשיטים.

פירש"י שלא אתכוה מפני הבריות מכבודי הראשון, דהיינו היא היתה מתקשטת בלא זה דהיה דרכה בכך ומשום אינה יורדת אפי' לאחר מיתתו. ועי' ט"ז סימן ע' ס"ק ד' דכ' לחלק בין מי שהלך למדה"י ונשתתה דבנשתתה מסתמא ניח"ל משא"כ בהלך מדלא פירש ולכא"ו צ"ע דגם באלמנה לפסוק לה דמסתמי' ניח"ל וכש"כ הגמ' מ"ג. לענין זילותא אלמנתו עדיפא ליה, ואפשר דלהוציא מהנכסים כשנפלו ליתומים אין מוציאין משום מסתמא ניח"ל כיון דאין חייב מתנאי ב"ד בקישוט משא"כ שם.

ג. ח"מ ס"ק ג': "כל הדברים הללו נותן לפי עשרו ל' הרמב"ם וכו' וכלומר אע"פ שהיה אביה עני מ"מ עולה עמו". עיין ח"מ סימן ע' ס"ק ג' דחייב ליתן לחם ב' סעודות ופרפרות ושמן וכו' וכל הני דברים השנויים שם רק כשאוכלת לעצמה, אבל כשהיא אוכלת עמו צריכה להתגלגל עמו בפת חריבה, ור"ל דאפשר דמהרמב"ם משמע דאף שהוא אוכל פת חריבה חייב לכבדה יותר מגופו וצריך ליתן לה ליפתן וכו', ומבואר שם דהגם די"ל ממון ללפתן מ"מ חייבת לגלגל עמו ורק כשהוא אינו עמה חייב. א"כ הדין כאן להרמב"ם פשיטא דחייב ליתן מלבושים נאים [אפי' הוא אינו רגיל] דמכבדה יותר מגופו. אבל להשו"ע ה"א דלא וחייבת לגלגל קמ"ל דמלבושים הוה תמיד כאינה עמו דאינה יכולה לילך מה שהוא לובש וחייב תמיד לפי ממונו.

או עשר שנים או לרגל שכן בנות ישראל מתקשטות ברגל, אבל אעפ"כ חייב ליתן לה משום שלא תתגנה.

ובהלך למדה"י אין פוסקין קישוט כיון שאין בעלה פה לא תקנו משום שלא תתגנה. ונשאר רק דין שני, ע"ז יש סברא לומר כיון דסופו לחזור ולא תהיה לעולם בלא קישוט אין פוסקין גם מדין שני. גם אם היה רוצה הבעל שחתקשט משום דין השני הי"ל לפרש כדאמרינן לענין מזונות בניו. אבל מי שנשתתה מבואר בסימן ע' סעיף ו' דפוסקין לה קישוט ועיין בח"מ שם ס"ק י"ט דפוסקין דאינה חייבת להיות שם לעולם בלא חכשטי. והיינו כנ"ל הגם שאין לה בעל להתקשט בשבילו, מ"מ פוסקין משום דין השני דאינה חייבת לעולם וכו' מדאין סופו לחזור. ובאלמנה אין דין הראשון דלא שייך ל' תתקשט שלא תתגנה עליו, ורק דין שני, ובוה אפשר לומר דגם באלמנה סופו לינשא ויהיה לה קישוט וכל שאינה מוגבלת כאשת שוטה ובמדירה מקישוט אפשר לה להמתין. ובוה אפשר ליישב דמגמ' נ"ד. הנ"ל משמע דאין פוסקין קישוט לאלמנה וברך ס"ה. דביתהו דר' יוסף וכו' פסוק לי שיראי עי' ש"מ משום קישוט אף שיראי ל"ל א"ל לך ולחברך ולחברוך ע"כ משמע דפוסקין קישוט לאלמנה, ולהני"ל י"ל דבאמת אין פוסקין משום תנאי כתובה. וזה היה שאלת ר' יוסף שיראי ל"ל הא אין פוסקין משום דל"ש שלא תתגנה על בעלה, והשיבו לך וכו'

הערות וביאורים בשולחן ערוך חושן משפט

המשך סימן ט"ז

שו"ע סעי' ב', הא דיהבי זמן לי יום דוקא כשתבעוהו תחלה בלא ראייה וחייבוהו ב"ד שישבע וזה טוען יש לי ראייה ואינה מצויה עתה בידי מה צורך ליתן לו זמן לכשיביא ישיב לו הנתבע וכל זמן שלא יביא לא ישיב לו טענה כו'. והוא מדברי הטור בשם רבינו ישעיה.

וע' בב"ח שכנראה הבין כוונת הר"י דמה שאמרו שאין נותנין רק לי יום היינו דוקא אחר פס"ד אבל קודם פס"ד נותנין לו יותר עד שיביא ראייתו, ודלא כדעת כל הראשונים דלעולם אין נותנין זמן יותר מלי יום [והיינו ביולי נכסין], ותמה לפי"ז היאך הביא השו"ע דיעה זו בסתמא שהוא סותר לכאור' מש"כ בסעי' א'.

ובאמת הא להדיא מבואר להלן סי' כ"ד ברמ"א דכשמבקש התובע שלא יפסקו לו הדין עכשיו אלא כשירצה הוא אם זילי נכסי אין שומעין לו, וע"ש בסמ"ע סק"י ונותנין לו רק לי יום והוא מוכרח מטוגית הגמ' לפימ"ש הראב"ד לפרש הא דנוזקין לתובע תחילה בכה"ג שמבקש לדחות הפס"ד וע"ז סיימו דאי זילי נכסי נוזקין לנתבע, וא"כ היאך סתם כאן כר"י דקודם פס"ד נותנין לו יותר מלי יום.

ואין לומר דהכא שעדיין לא דנו כלל עדיף טפי ונותנין לו יותר מלי יום, דיעוין ברמ"א שם בשם התשב"ץ דאם אומר הנתבע שיש לו הרבה טענות ואינו רוצה לטעון עכשיו שומעין לתובע אם לא שויילי נכסי הנתבע, וע"ש בסמ"ע סק"יב דאף אם לא בא לב"ד כופין אותו לבוא ולטעון אם זיילי נכסי הנתבע, הרי דאף קודם שטענו אין נותנין לו יותר מלי יום.

וע' בב"ח שהעלה בסו"ד דהר"י איירי דוקא בשתבעו שבועה ואו קודם פס"ד נותנין יותר מלי יום, משא"כ בתבעו ממון אין נותנין יותר מלי יום והגרע"א בגליון השו"ע העתיק דבריו.

[והב"ח לא ביאר טעם לדבריו וי"ל דהחילוק בין שבועה לשאר תביעה היא דהא מבואר בס"י פ"ז סעיף ל"ג דהיכא שידוע שיכול לברר אין משביעין אותו. וא"כ אם תובע שבועה ואמר בשעת התביעה שיש לו ראייה ה"ז כאומר בפה אחד שאינו יכול לחייבו שבועה, וא"כ א"י לחייבו לתובעו אפילו זילי נכסי דאין לו כח תביעה על שבועה ופשוט, משא"כ בשאר תביעות דיש לו טענה על זה ושייך פסק דין אלא רוצה להמתין עד שיבא וכמש"כ הסמ"ע בס"י ט"ז סק"ו טעמים למה ניצא בזה ובוהו אמרינן דהיכא דזילי נכסי אין לו זכות זו].

ובוה מדוקדק מאוד לשון הרמ"א בס"י כ"ד וז"ל או שמבקש מהב"ד שלא יפסקו הדין עכשיו אלא כשירצה הוא. או שהנתבע חייב לו שבועה ואומר התובע שאינו רוצה שישבע לו עכשיו רק כשירצה. הרי דגבי סתם דין כתב שאינו רוצה שיגמור לפסוק הדין ובשבועה לא כ' שאינו רוצה שיפסקו לו שבועה אלא כ' דאיירי שכבר חייב שבועה ואינו רוצה שישבע וכן הוא בנימוקי יוסף פרק הפיה שהוא מקור הלכה זו שבדין כתב הלשון שעדיין לא גמרו הדין. ובשבועה כ' שכבר חייב ואין הנתבע רוצה שישבע ובמהרש"ל ביש"ש שם סימן ד' עמד בזה, ולפי הנ"ל מובן היטב דכיון דמטיים הגמרא ואי זילי נכסי נוזקין לנתבע והיינו דאין זכות לתובע לעכב וזה לא

דבמקום שטוען שיש לו עדים מה שיין לעשות פסק דין לפטור הלא טוען שעדיין לא מצא העדים ולכן אפילו זילי ניכסי אין נוקקין ולא שיין לעשות פסק דין. משא"כ בס' כ"ד דאינו טוען יש לי עדים רק רוצה סתם שלא יפסקו, לרחות דילמא ימצא או יודה בזה לא בעי דזילי נכסי.

ומצאתי חילוק זה מבואר ברא"ה בשטמ"ק ב"ק שם אחר שכ' שהעיקר הוא כפי' הראב"ד כ' וז"ל וכ' עוד פעמים שנוקקין לנתבע וגו' ומיהו היכא דקא טוען תובע שיש לו ראיות ועדים במקום אחר שאינו יכול לבררם עכשיו מסתברא דלא כייפי' ליה דפקע שיעבודיה ולא אמר דכייפינין ליה אלא דקאמר בלאו טעמא אחרינא כלל דלא בעי למידן בהדיה ע"כ הרי לפנינו דדוקא בטוען בלא ראיה או אמר דזילי נכסי כופין אותו לעשות פסק משא"כ בטוען שרוצה להביא ראיה אין כאן דין זה וז"ל דבאופן יש דין של הרי' ישעי' דיש חילוק בין פסקו הדין ללא פסקו.

ובאמת זה מתאים מאוד עם דברי הסמ"ע ד"ע כאן בס"ק א' שהק' דכאן איתא דנותנים זמן ל' יום לתובע אפילו בזילי ניכסי ובס"י כ"ד משמע דאם זילי ניכסי נשבע עכשיו משמע מיד, ותירץ דכאן איירי שטען יש לו עדים ולכן נותנים לו ל' יום משא"כ בס' כ"ד איירי שאינו טוען יש לו עדים מ"ה אי זילי ניכסי נשבע לו מיד וכ"ד אבל זה גופא צריך דקדוק למה כאן כ' השו"ע באופן שטוען יש לו ונותנים ל' יום, ובס"י כ"ד כ' באופן שאינו טוען יש לו ונשבע מיד ולפי הנ"ל מוכרח להיות כן דבס' כ"ד אם היה טוען יש לי לא היה הדין דזילי ניכסי אין נותנים אלא ל' יום קודם פסק דין דהיה באופן זה הדין של ר' ישעי' דנותנים לו אפילו יותר מל' יום וכדברי הרא"ה הנ"ל.

אמנם ע' בסמ"ע בס"י כ"ד סק"י שביאר

שיין בשבועה אלא אחר שגמרו הדין אבל אם לא גמרו אינו שיין לעשות פסק דין שישבע אם התובע רוצה להביא ראיה וכדברי הב"ח הנ"ל.

אמנם דבר זה לומר שר' ישעי' איירי דוקא בשבועה אע"פ שהב"ח כתב כן אבל אינו דבר מוסכם כי לכאורה הוא דוקא הב"ח לשיטתיה דהנה הטור כשסיים כאן דברי ר' ישעי' וכן הוא בשו"ע כתב ואם גלוי וידוע לב"ד שפלוגי ופלוגי הם עדים והרחיקו נדוד נותנים לו זמן עד שיכול להביא והק' המהרש"ל דכאן איתא דאפילו לנתבע נותנים זמן ל' יום ובס"י כ"ד כ' בשם רש"י ותוס' והרא"ש דאפילו בגלוי וידוע שיש עדים אין נותנים לנתבע יותר מל' יום ותירץ המהרש"ל דיש חילוק אם הוא באותו תביעה או מתביעה אחרת [וההסבר ע' באור"ח ס' כ"ד ס"ק ג'] אמנם הב"ח חילק דבסימן כ"ד איירי בתובע כש"ח ולכן אלים ואין נותנים זמן רק ל' יום משא"כ כאן בסימן ט"ז איירי במלוה על פה ולכן בגלוי וידוע נותנים זמן אפילו יותר מל' יום. הרי דהב"ח פ' דכאן איירי במלוה על פה ואם כן שפיר פ' גם תחלת דברי הרבנו ישעי' גם במלוה על פה והשאלה הוא לגבי שבועה משא"כ לפי המהרש"ל דפי' דסיום דבריו איירי במלוה בשטר א"כ כן בפשטות גם תחילת דבריו הם כן, וע' בס' שעה"מ ס"ק א' שכ' שאורבה א"א לומר דאיירי במלוה על פה וצריך להיות דוקא במלוה בשטר וא"כ צ"ע להשוות דברי ר' ישעי' עם פ' הראב"ד דנוקקין לתובע, ונראה לומר דהנה כשנדקדק בלשון הש"ע דכאן כ' וזה טוען יש לי ראיה ואינו מצויה עתה בידי ובס"י כ"ד כ' או שמבקש מהב"ד שלא יפסקו הדין עכשיו אלא כשירצה הוא וביתר הוא לשון הטור ואמר ראובן שאינו רוצה שיפסקו הדין, כי שמא היום או למחר ימצא עדים או יודה הרי שאינו טוען בודאי שיש לו עדים וא"כ יש לומר דבזה חילוק הדין

למה לא נדחה חיוב עמידה מפני כבוד מלכות כמו שנדחה מכח כבוד ת"ח. והב' דמדוע הצריכו לעמוד והרי א"צ לעמוד רק בשעת גמ"ד, והברכ"י הבין שכוונת הר"ר אורי ליישב קושית התוס' הראשונה ולזה ציין שכן תירצו הראשונים הג"ל וכן מפורש בדבריהם שתירצו קושיא זו, אך לענ"ד כוונת הר"א ליישב הקושיא הב' שבתוס' שהקשו דהא א"צ לעמוד רק בשעת גמ"ד וע"ז שפיר כתב דלדברי הרשב"ץ מיושב, אבל הראשונים הג"ל מיירי לענין ישיבת ת"ח גרידא ולא לענין ישיבה שבתחילת דין, ובוזה אפשר דס"ל דיושבין מעצמן ולפ"י אדרבה מדלא תירץ הר"ן לקושיא הב' שבתוס' כטעם הג"ל הי' משמע דפליג ארשב"ץ. והטעם נראה דאינו דומה לדין ישיבת ת"ח דמה דאין לת"ח לישב בעצמו הוא משום דעליה זידיה רמיא עשה דועמדו ודין כיבוד ת"ח לא רמיא עליה אלא על הבי"ה, ולכן רק כשהבי"ד רוצין לכבודו או נדחה עשה דועמדו, אבל אם אין מכבדין אותו אין בידו לדחות עשה דועמדו, דהוא אינו חייב לכבד עצמו, משא"כ לענין ישיבה בתחילת הדין מכיון דליכא או כלל לעשה דועמדו מהכ"ת דאסורין לישב מעצמן.

פני' ב': ת"ח וע"ה שבאו לדון מושיבין את החכם ואומרים לע"ה שב". ומקור הדין בשבועות ל' ע"ב.

ובגמ' שם גבי דביתהו דר"ה הקשו הראשונים אמאי לא הושיבה ר"ג כוין ת"ח דמושיבין אותו ומירצו הרא"ש והר"ן דחיוב כבוד אשת חבר לאחר מיתת בעלה הוא רק מדרבנן ולכן לא דחי לעשה דועמדו, ובתוס' שם תירצו עוד דחש"א שלא יסתתמו טענות בע"ד, ובמהרש"א הקשה ע"ז דהא בגמ' אמרו דמושיבין גם לע"ה ותירץ דס"ל להתוס' דהתם דוקא בתחילת דין שאין חיוב לעמוד אבל בגמ"ד שמושיבין לעמוד מה"ת א"א להושיב הע"ה וממלא אין מושיבין הת"ח

בדרך הב' דמה שאמרו שישבע עכשיו הוא לאו דוקא, ע"ש, ומבואר לפי"ז דאף באינו אומר שיש לו ראייה נמי איירי הא דס"י ט"ו ומ"מ אמרו דנותנין לו יותר מל' יום קודם פס"ד. וגם סתימת הפוסקים לא משמע כחילוקו של הרא"ה.

ואשר ע"כ צ"ל כמו שפירש הב"ח בדרך הא', ע"ש בפנים, וכוונת דבריו נראה דודאי אם התובע רוצה שיתבענו עכשיו ומשום דזילי נכסי מבואר דינו בסי' כ"ד דאין נותנין לתובע זמן יותר מל' יום, והכא לא מיירי כשהנתבע רוצה שיתבענו, וקאמר הר"י דמה שאמרו דנותנין לתובע רק ל' יום היינו כשכבר באו לפסוק הדין, אבל אם עדיין לא טענו ורוצה התובע שישב לו הנתבע ואומר לכתחילה שאחר שישב הנתבע יתנו לו זמן להביא ראייה בזה אין שומעין לתובע ואין הנתבע מחויב להשיב לו עד שיביא הראיה, וזהו שכ' השו"ע "מה צורך ליתן לו זמן לכשיביא ישיב לו הנתבע וכל זמן שלא יביא לא ישיב לו טענה". והיינו דאין הנתבע חייב להשיב לו, אבל ודאי אם הנתבע רוצה שידונו עכשיו שומעין לו כמבואר בסי' כ"ד. [וכן פירש בערוה"ש דברי המתבר ע"ש].

סימן י"ז

בפ"ת סק"ד, הביא את הברכ"י שכתב בשם הרשב"ץ דבע"ד אינם רשאים לישב מעצמן אף שלא בגמ"ד - ואם ישבו צריכין תב"ד לומר להם עמדו ואח"כ אם ירצו להושיבין מושיבין, ובוזה מיישב שם בשם הר"ר אורי את קושית התוס' ר"פ ב' דסנהדרין גבי שמעון בן שטח דלפי שישב ינאי המלך מעצמו לפיכך אמר לו שמעון בן שטח עמוד על רגליך, וכתב הברכ"י דכן תירצו לקושית התוס' הרבינו יונה והר"ן שם וכן הרשב"א בשבועות. עיי"ש.

והנה בתוס' שם הקשו ב' קושיות, הא'

בב"ח חייבין בע"ד לעמוד בשעת קבלת עדים, ולפיי"ו משמע דמושיבין הע"ה גם היכי דחייב לעמוד מן הדין וכשי"ה הפרישה].

בשו"ע סעיף ד' אם התובעים רבים והנתבע אומר אני חפץ שישבו אוהבי וקרובי אצלי וכו' כדי שלא יסתתמו טענותי כי אתם הרבים הדין עמו לכן השותפים יבררו להם א' מהם לטעון בשביל כולם או יטעון כ"א לעצמו זה אחר זה וגם הנתבע לא יקח אוהביו אצלו ע"כ ובסמ"ע סק"ח בסופו, ואינו תולה בדעת התובעים או הנתבע אלא הב"ד יכוף שניהן לכך ע"כ.

ועי' באורים סקי"ג ובנתה"מ חידושים סק"ח שהכריעו כדעת הב"ח שחולק על הסמ"ע וס"ל דמאחר שאין התובעים והנתבע מקפידין מה נימ' לב"ד, וליישב דעת הסמ"ע שאוסר אף כששניהם מתרצים בכך ומאי גרע מקיבלו עליהם קרוב או פסול נראה דבאמת אף לדעתו כל ששני הצדדים מסכימים לדבר אחד אין להב"ד לעכב אותם, ומשי"כ הסמ"ע דאינו תולה בדעת התובעים וכו' פירושו באם התובעים רוצים לטעון כולם יחד ומסכימים שהנתבע יקח אוהביו אצלו והנתבע אינו רוצה רק שיטעון אחד בשביל כולם שומעין להנתבע, אלא דהשו"ע לא איירי רק בכה"ג שהתובעים רוצים שא' יטעון לכולם והנתבע רוצה ליקח אוהביו והיה מקום לומר ששומעין תמיד להתובעים ע"ז כתב הסמ"ע ואינו תולה בדעת התובעים או הנתבע, פ"י שאינו תלוי מי הוא המבקש זה אלא הב"ד יכוף שניהם לכך היינו או הנתבע או התובעים במקום שצד השני אינו מסכים עמו.

אכן המעיין בדברי התומים יראה דכוונת הסמ"ע הוא דלא תימא דרק כשהם טוענים שאינם רוצים שהרבה יתבעו או שלא ישבו אוהביו וקרוביו יכול לעכב, אלא דאף בסתמא כופין ב"ד על כך כמו

משום חשש שיסתתם טענות בע"ד, [וצ"ע אמאי לא יידחה גם מצות עמידת הע"ה מכח עשה דכבוד ת"ח].

אמנם מהרא"ש והתוס' בת"י ב' מוכח דס"ל דמושיבין הת"ח אף בגמ"ד, אך לא נתבאר בדבריהם אם מושיבין כמו כן גם את הע"ה, אמנם בר"ן סנהדרין י"ט ע"א משמע דמושיבין גם הע"ה בגמ"ד, וכ"כ הפרישה כאן, [וכב"ח משמע דרק בתחילת דין איירי הטור עיי"ש], אך בתומים העלה דאין מושיבין הע"ה ובסברת מהרש"א ובפרט בגמ"ד דליכא כ"כ חשש סתימת טענות. [ועי' חכמת שלמה והגרע"א על הגליון ובשעמ"ש].

ולענ"ד י"ל בפשיטות בטעם דאין מושיבין הע"ה, והוא עפ"י מש"כ הרמ"א כאן בשם הר"ן דמותר לעמוד מפני ת"ח שבא לדין ולא חיישינן לסתימת טענות דהכל יודעין שכך דינו, [ועי' ריטב"א שהובא בב"י ר"ס ט"ו], וא"כ י"ל דמטעם זה ס"ל להר"ן והרא"ש דמותר להושיב הת"ח ולא חיישינן לסתימת טענות.

ובאמת באורים תמה על הא שמבואר בשו"ע דמושיבין גם ע"ה הא הר"ן כתב דליכא חשש סתימת טענות ע"י כיבוד ת"ח, וחילק בדוחק עיי"ש, ועי' ערוה"ש שכתב דרק בכיבוד לפני הדין איירי הר"ן אבל בשעת הדין איכא חשש.

ולהג"ל י"ל עפ"י ד התומים בעצמו דס"ל דרק בתחילת דין מושיבין הע"ה ולא בגמ"ד, והיינו מטעם הג"ל, דבגמ"ד דאיכא עשה דועמדו אין מושיבין ומשום דליכא כ"כ חשש סתימת טענות, ורק בתחילת דין דמותר להושיבין או מאי אכפ"ל להושיב גם הע"ה ולסלק אף חששא רחוקה של סתימת טענות, [ואולי כ"ז כוונת האורים עיי"ש].

[ועי' בגמ' שם ל' ע"ב גבי רב יימר כו' אותביניהו לכולהו כו', משמע אף לבע"ד השני שלא היה ת"ח, ולדעת הר"ן הובא

אמנם מדברי המהרי"ל לא מוכח דאיכא איסור לדון, דמה דבעי רצוי הוא משום דדן ע"י בוררות ובלא רצוי הוי קבלה בטעות, וכנ"ל, וצ"ע.

שו"ר דבאורים מבואר דכששמע א"י לכוף לבע"ד השני לדון לפניו, ואע"ג דלא מפסיל מ"מ א"י לכוף לדון לפניו, וכנראה דהוא משום דכיון דאסור לדון לכתחילה א"י לכוף, וע"י ישוע"י.

שו"ע סעי' ו': "לא יהיה הדין שומע מפי המתורגמן". ומקורו ברמב"ם פכ"א מסנהדרין, וע"ש בנו"כ דמקורו בגמ' מכות ו' ע"ב בהני לעוזי כו', וכ"ה בב"י, ובפשוטו הוא דין דאורייתא, וכ"מ בריטב"א, וכ"ה כמעט מפורש בר"ן ר"פ שבועת העדות, אך בב"ח כתב דבד"מ הוא רק מדרבנן היכי דאפשר [ומשמע אף בעדים, וצ"ע], וברוב"ו [ח"א סי' של"א] כתב ג"כ רבע"ד דאסור במתורגמן הוא רק היכי דאפשר ומדרבנן מחשש שקר, וכן הוא משמעות ל' הסמ"ע סק"ד, וכ"מ מהא דבפרישה שם סי' קכ"ד רצה לחלק בין בא לבי"ד עם המורשה לאינו בא, ומשמע דהיכי דלא אפשר בלא מתורגמן דהיינו שאינו בב"ד מותר ע"י מתורגמן, וע"כ דס"ל דאינו אלא מדרבנן היכי דאפשר בקל, [ואף דבש"ך שם לא נקט חילוק זה אלא כחילוק האחר שכי' שם הפרישה דרק כשמרשהו בקנין ונעשה בע"ד מהני - וכ"ה בב"ח שם וכ"כ למסקנא בפרישה סי' זה - מ"מ משמע דבגוף הדין כו"ע ס"ל דאינו מדאורייתא], וכן מוכח מהא דמהני בנשים יקרות סופרי הדיינים, ואי הוי מדאו' מהכ"ת יניקל בהם, וע"י חזו"א חר"מ סי' ד' סק"ה.

ובטוענין בכתב דינו כע"י מתורגמן וכמבואר בריטב"א מכות שם, ובסי' י"ג פסק המחבר עפ"י הריב"ש דאסור מחמת חשש שקר, ומשמע דמדאו' ליכא גריעותא, והיינו ע"כ כנ"ל דאף להרמב"ם לא איירי קרא בבע"ד ורק מדרבנן אסור

שכופין שילבשו בשוה וכיו"ב, ובודאי אם מתרצים בפירוש ע"כ לא גרע מקבלת פסול אך בסתמא סדר הדין הוא שא' יתבע ושלא ישבו אוהביו וקרוביו, והב"ח ס"ל דלא כסמ"ע ודרק כשמועין ע"כ שומעין לו, ומשום דכל שאינו טוען י"ל דניח"ל טפי באופן זה עיי"ש בתומים.

סעי' ה': "אסור לדיין לשמוע דברי בע"ד הא' שלא בפני בע"ד חברו" ובהג"ה, ודוקא שיוודע הדיין שיהיה דיין בדבר אבל אם שמע טענות הא' ואח"כ נתרצה השני לדון לפניו מותר להיות דיין בדבר, ובסמ"ע סק"א, כשאינו יודע שיהיה דיין בדבר מותר לו לשמוע ואח"כ לא ידון אא"כ נתרצה גם השני לדון לפניו אף שכבר שמע כו' ודאי השמיעה מצד עצמו לית ביה איסור אלא במה שהוא דיין ויצטרך הלה לעמוד לפניו הוא דאסור, ע"כ.

וע' בב"ח ובאורים שהביאו דמהרי"ל כתב דראה מרבתינו שהחמירו ע"ע אם שמעו בע"ד א' שלא לדון אלא עפ"י קבלה בקנין כקרוב או פסול, ומשמע דהוא רק חומרא אבל מצד הדין לא מפסיל, וכ"מ בשו"ע.

ומל' הסמ"ע משמע דעיקר האיסור הוא לדון לאחר ששמע, ואף אם לא ידע שיהיה דיין כל ששמע אסור לו לדון בלא רצוי השני, אמנם מהב"ח דכתב דאם ידע שהוא דיין ושמע אף אם דן אח"כ ברצוי מ"מ איסורא עבר, משמע דהאיסור הוא בשמיעה וכ"מ בט"ו, אך י"ל דגם להב"ח איכא איסור לדון בלא רצוי, [נאם דנו עפ"י בוררות יכול גם השני לחזור בו כנ"ל].

ובש"ך סק"ט הביא ממהריב"ל ומהרשד"ם דכתבו דאם שמע מותר לדון, ועיי"ש במהרשד"ם [חזו"מ סי' ב'] דכתב להדיא דבדעיבד שכבר שמע אין השני יכול לפוסלו ומותר לו לדון, וזה דלא כמשמעות הסמ"ע.

במחורגמן, וה"נ בכתב אסור מחשש שקר. א"צ הטייה ע"פ שנים.

והנה איתא בריש פאד"מ א' ההבולים שבין דיני ממונות נפשות הוא דבד"מ מטין עפ"י אחד בין לזכות בין לחובה שלא כבדיני נפשות דרק לזכות מטין עפ"י א' ולחובה רק עפ"י שנים וילפינן לה מדכתיב לא תהי' אחרי רבים לרעות והיינו שאין הטייתך לרעה כהטייתך לטובה דלטובה סגי בהטיית אחד ולרעה דווקא ע"פ שנים. והקשה היד רמ"ה מלן דהפסוק איירי דווקא בד"נ ולא בד"מ ות"י בחד תירוצא דבד"מ לא שייך לאיפלוגי בין הטייה לטובה להטייה לרעה דהא וודאי רעתו של זה היא טובתו של זה וטובתו של זה היא רעתו של זה. וכ"כ התוס' רפ"ק דסנהדרין דף ג' ע"ב [ד"ה מוקי לה] ומבואר להדיא כהסמ"ע דמה דלא קפיד רתמנא בד"מ הוא משום דהוה חוב לזה וזכות לזה ולא משום דד"נ חמירי כסברת החכמת שלמה.

והנה התוס' [ריש אד"מ] הקשו אין שייך לחלק בין ד"מ לד"נ אמאי לא הושוו לגמרי מקרא דמשפט א' יהא לכם כדאמרין לענין דרישה וחקירה.

ות"י דלענין מילי דתלוי בזכות וחובה אין להשוותם דלא שייך בדיני ממונות והיינו משום דבד"מ זכות לזה הוא חובה לזה וזכות לזה הוא חובה לזה וכ"פ המהר"ם ופשוט, וכ"ז אפשר לפרש בכוננת הסמ"ע שמפרש שאף שהכתוב איירי לענין ד"נ אחתי קשה אמאי לא נילף מיניה ד"מ דניבעי הטייה ע"פ שנים לחובה כמו בד"נ וע"ז פ"י דלא שייך בד"מ שמה שהוא חובה לזה הוא זכות לזה.

אכן על סברת החכמ"ש דרק משום דגלי קרא בד"נ דחמירי א"צ בד"מ הטי' לחובה עפ"י שנים קשה דנילף לד"מ מדיני נפשות או שנשום מקרא דמשפט א' יהיה לכם, וצ"ע.

בנתידה"ט סק"א כתב לפרש דברי הרמ"א דאיירי בדברים שאף אם לא ישלם לו הנחבע אינו גזילה בידו כל זמן שאינו תובעו ע"ש ודייק מלשון הרמ"א שכתב והדיין רואה שיתחייב לו יותר ולא כתב שחייב לו יותר משמע דאיירי בדבר שאינו מחויב עתה קודם תביעת התובע.

ויש לציין שבדרכי משה שלפנינו וכמו שהובא בסמ"ע כתב בלשון וראה הדיין שחייב לו יותר, אמנם בדרכי משה השלם (מכון ירושלים תשל"ט) הביא הגירסא בדרכי משה שיתחייב לו ולפ"ז א"ש דברי הנתיה"מ ע"נ.

סימן י"ח

סעיף א': ילכו אחר הרוב, שנים אומרים זכאי וא' אומר חייב זכאי שנים אומרים חייב וא' אומר זכאי חייב. וכתב הסמ"ע דבא ללמדנו דה"ק דבדיני נפשות אין הולכין אחר הרוב לחובה כ"א כשרבו המחייבים על המזכים בשנים מ"מ בד"מ שמה שהוא חובה לזה הוא זכות לזה סגי בחד. ובחכמת שלמה (להגר"ש איגר) למד מהסמ"ע דכל שדנים באו"ה או אם הוא פסול לבא בקהל או אם פסול לעדות דאי"ז אלא חוב דינו כד"נ ובעינן שירבו המחייבים והאוסרים כנגד המזכים בשנים ואח"כ כ' דבאו"ה אפשר דלא בעינן ב' דכשר ביחיד וא"כ כשא' יותר על המזכים אוקי המזכים נגד המחייבים והוי כנגמר ע"י אחד אבל לפסול לבא בקהל או לעדות דבעינן ב"ד וע"י כל הג' נפסק הדין בעינן רוב של ב' מחייבים כנגד המזכים.

ולבסוף מסיק דבעיקר הא דלא בעינן בד"מ הטי' לחובה עפ"י שנים הוא גזיה"כ בד"נ דחמירי וגלי קרא דבעינן ב' אבל בד"מ דקילי סגי אף בהטייה ע"פ אחד, ומינה דה"ה בשאר דינים אף כשהם חובה

כ"ב דמש"ה בקבלו עליהו א' כג' לא חשוב תרתי לריעותא דהא דבעינן שלשה מבואר בסנהדרין [דף ג' ע"ב] דנפק"ל לר' יונתן מדכתיב ג"פ אלקים בפרשה ראשון תחילה נאמר וכו' ודרשינן ב' אלקים לב' דיינים ואין ב"ד שקול הרי כאן שלשה, ונמצא דמצד מנין הדיינים סגי בב' אלא מטעם דאין ב"ד שקול בעינן שלשה, וכיון שקיבלוהו חד כתרתי לא הוי תרתי לריעותא דאינו מקבלו עליו אלא כב' דיינים והא דבעינן ג' הוא משום ב"ד שקול ולכן כאן שהוא דיין אחד אין חסרון של ב"ד שקול ולפי"ז כתב הטבעת החשן דמטעם זה נמי א"צ ב"ד של ג' אלא במר"מ דאיכא בחסרון של ב"ד שקול אבל לאחר המר"מ תו לא איכפת לן שהוא ב"ד שקול ועיי"ש שמיישב לפי"ז קו' הנתיבות ממשנה דפ' אד"מ עיי"ש.

ואיני מבין דבריו כלל דאדרבא שם מדברי השעהמ"ש יש להקשות על דבריו דהא השעהמ"ש שם בהמשך דבריו הק' דהנה בשמעתין חולק ר' יאשיה על ר' יונתן וילין מג' אלקים דבעינן ג' דיינים ומקשינן בגמ' ור"י לית ליה ב"ד נוטה דאי אית ליה ב"ד נוטה למה לי תלתא אלקים לדרוש כרי' יונתן מב' אלקים ואין ב"ד שקול הרי' כאן שלשה. והק' השעהמ"ש דאם נאמר דהטעם דבקיבל עליו חד כתלת לא הוי תרתי לריעותא מטעמא דאין חסרון של ב"ד שקול א"כ מה מק' בגמ' דלמא ס"ל ג"כ דאין ב"ד נוטה ואפ"ה בעינן תלתא אלקים כדי שנדע דקיבל עליו חד כג' לא מהני והוי תרתי לריעותא וא"א לקבל בלא קנין ותי' דרוחק לאוקמי קרא יתירא להכי א"נ דהא דלא מהני תרתי לריעותא כ' הרמב"ן משום דגזים והוי כאסמכתא ואסמכתא דלא מהני הוא רק מדרבנן כמבואר במרדכי ולא שייך לאוקמי קרא בהכי עיי"ש. וכעין זה הק' השעהמ"ש גם בסי' י"ח והוכיח מזה דב"ד נוטה

ובעיקר מה שדן החכמ"ש מצאתי שהדבר מפורש ברמב"ם פ"ח מה"ס ה"א דבא"ה לא בעינן הטייה ע"פ שנים עיי"ש. ונראה הטעם דזכות וחובה שייך רק כשמחייבים את האדם אבל בא"ה שאנו דנים על החפץ אם הוא אסור או מותר לא שייך רעה וטובה וז"ב ודו"ק. ולענין דין לפסול את האדם לעדות ולשבועה לכאור' לטעם הנ"ל דזכות וחובה לא שייך בד"מ הא לפוסלו שייך זכות וחובה אבל לטעמו של רש"י דנתמעט מלא טהה משפט אביונן אבל אהא מטה משפט שוה"נ א"כ אפשר דה"ה ככה"ג לא בעינן הטייה ע"פ שנים [וע"ע מאירי סנהדרין דף ג' ע"ב].

סעיף ד': "שלשה שישבו לדין וסלק אחד מהם עצמו אין ה"ב יכולים לגמור הדין". וכתב הש"ך סק"ה דהיינו כשאינם יודעים להיכן הדין נוטה אבל אם יודעים יכול להסתלק והם יגמרו ועב"ח סי' י"ב ע"כ. וכדבריו מבואר בר"מ ובב"ח סי' י"ב, ע"ש. ובב"ח בסוף הסימן הוסיף לבאר שטעם הדין הוא דלבתר דידיעי להיכן הדין נוטה הו"ל גמר דין וכו' דס"ל כסברת התוס' לעיל בסימן י"ב דכיון שהסכימו יחד דכך הדין כבר נגמר הדין בג' אע"ג דלא אמרו איש פלוני אתה חייב עכ"ד. [וע' תומים] - ועמ"ש"כ לעיל סי' י"ב בבאור דברי הב"ח.

סעיף ד': "שלשה שישבו לדין וסלק א' מהם עצמו אין השנים יכולים לגמור הדין". וכתב הש"ך דהיינו דוקא כשאינם יודעים להיכן הדין נוטה אבל אם יודעים יכול להסתלק והם יגמרו. והנתיבות חולק ע"ז וס"ל דלעולם בעינן ג' בשעת גמ"ד משום דלמא חזי זכותא ויאמרנו בשעת גמ"ד וצריכים מר"מ של שלשה והביא רא"י ממשנה דאד"מ עיי"ש.

וראיתי בספר טבעת החשן שבאר לסברת הש"ך עפ"מ"כ השעהמ"ש בסי'

הוא לעיכובא ובסי' י"ב לענין פשרה. עיי"ש.

ג"כ בעינין ג' וכנ"ל, ואמנם בסו"ד חוזר מזה מטעם אחר עיי"ש.

אמנם אם כן יש להקשות על סברת הטבעת החשן דאם נאמר כדבריו דר"ק במ"מ בעינין שלשה אבל בגמ"ד סגי בתרי לפי דלא בעינין ב"ד נוטה א"כ מאי מקשה הגמ' לר' יאשיה נימא דלעולם ס"ל דבעינין ב"ד נוטה ואפ"ה בעינין תלתא אלקים לומר דאפ"ה בגמ"ד בעינין שלשה דאי משום ב"ד נוטה הא לא בעינין אלא בשעת מו"מ וכעין קושית השעהמ"ש הנ"ל והכא לא שבק תירוצו וע"כ צ"ל דאף ר' יונתן מודה דבעינין שלשה אף בשעת גמ"ד וכסברת הנתה"מ (כי היכי דלא יהיה) וליכא נפק"מ בין רי"ג לרי"א. וכעין זה יש להקשות על מש"כ עוד שם בשם השעהמ"ש דאם ישוּו שניהם לא בעינין שלשה מהאי טעמא דא"כ הרי יש עוד נפק"מ גדולה בין רי"ג לרי"א אם ישוּו שנים דלרי"ג לא בעינין ג' ולרי"א בעינין שלשה ומאי מק' הגמ' ורי"א לית ליה ב"ד נוטה.

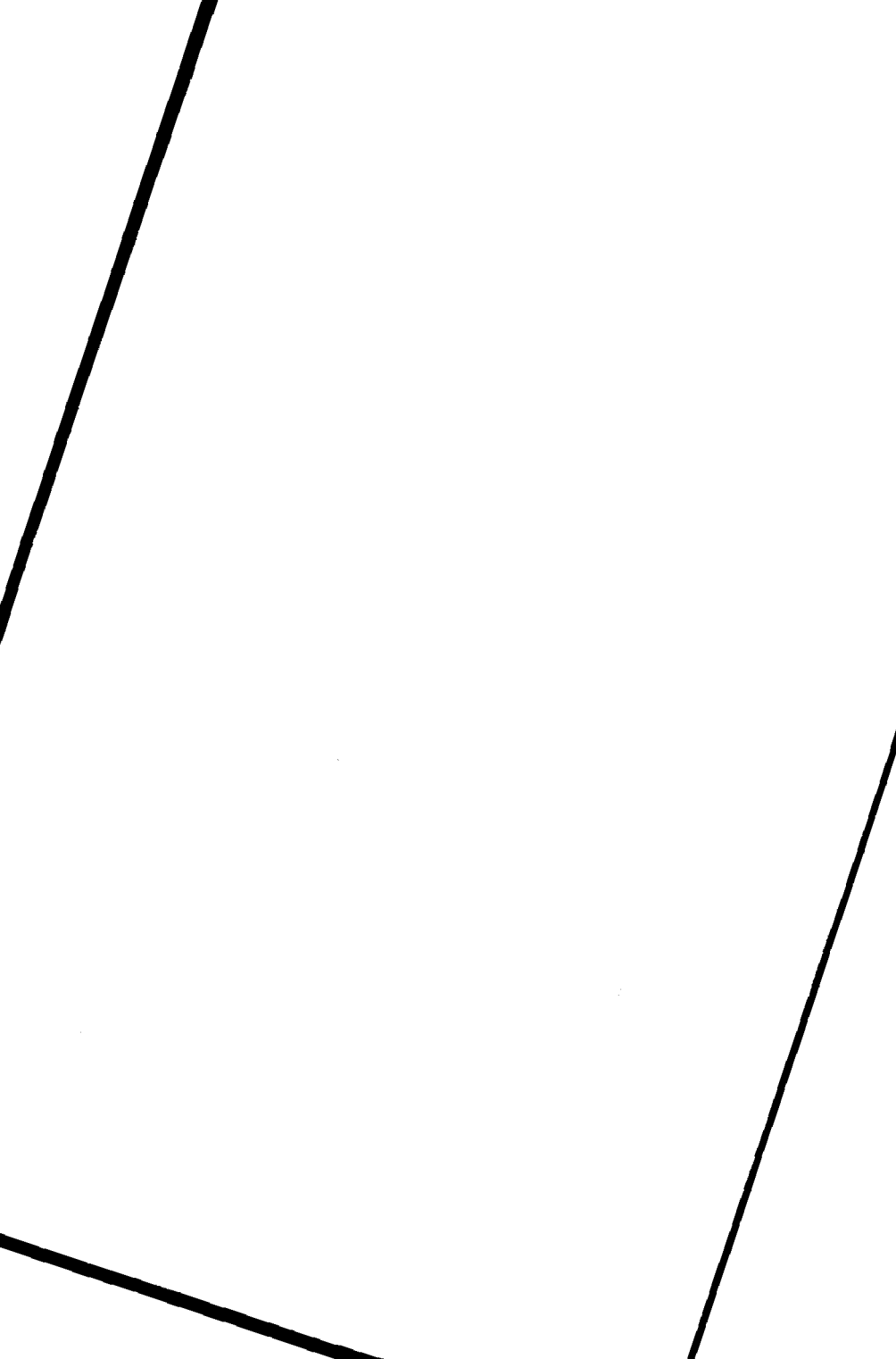
ומה שהביא השעהמ"ש ראי מהריב"ש דבביטול הגט סגי בפני שנים משום דא"צ משא ומתן כ"ה ש"י הרשב"א והר"ן בפ' יש נוחלין וכן מפרוּבול דסגי בשנים מה"ט היינו משום דביטול הגט ופרוּבול הם ג"כ רק מדרבנן וכמו שתי השעהמ"ש שם לענין חד כתלתא דהוי תרי לריעותא דאי"ז אלא דרבנן ולא שייך לומר דלכך בעינין תלתא אלקים וכן ממש"כ התוס' בפ' מי"ח דבדבר דליכא מו"מ לא בעינין ב"ד שקול היינו ג"כ משום דלמעשה אין לנו שום נפק"מ במילתא דאורייתא ולכך לא שייך לומר דלכך בעינין תלתא אלקים.

וע' בנחל יצחק לעיל בסי' ג' שרוצה לומר דאודיתא וקיום שטרות סגי בשנים ולדברי השעהמ"ש כאן קשה לומר כן דא"כ קשה כנ"ל דלכך בעי רי"א תלתא אלקים כי היכי דאודיתא וקיום שטרות

פעיף ו: "ב"ד פוסקים בד"מ שלא בפני בע"ד". ובסמ"ע ס"ק י"ג הביא מתרש' הרשב"א שסיים בטעמא דמילתא דבד"מ כ"ו שמביא ראי' סותר את הדין משא"כ בד"ג שהוא מעוות שאינו יכול לתקן לפיך אין פוסקין אלא בפניו. וצ"ע על הט"ז שמק' על הסמ"ע מדוע נתן טעם זה. והלא בתשו' הרשב"א איתא דגזו"כ היא בד"ג שנאמר עד עמדו לפני העדה עיי"ש דהלא בב"י העתיק חשובת הרשב"א לעיל ס"ו ט"ז בזה"ל: ואע"ג דבפ' שור שנגח אמרי' דאין פוסקין דינו של שור אלא בפניו החם גזו"כ הוא אבל בממונא דעלמא "מה איכפת לן הא כ"ו שמביא ראי' סותר הדין" עכ"ל וכ"ה בב"י לקמן ס"ו כ' אבל בממונא בעלמא מה איכפת לן הא כ"ו שמביא ראי' סותר הדין הלכך חותכין דינו ושומעין דבריו ולמחר אם יכיא ראיות יסתור הדין וכ"ד בעל העיטור עכ"ל א"כ סברא זו מבוארת להדיא ברשב"א ואם קו' הט"ז היא דמאחר דגזו"כ היא בד"ג למה צריך טעם בד"מ מפני שיכול לסתור הדין, נראה לתרץ דבלא טעמא הו"ל למימר מדכתיב משפט אחד יהיה לכם ששוים ד"מ לדי"ג אף לענין פסק בפני בע"ד ולכן יהיב הרשב"א טעמא דבד"ג דוקא בעינין בפני הבע"ד דהוי מעוות שאינו יכול לתקן משא"כ בד"מ שיכול לסתור את הדין.

ומה שכתבו התוס' דלא תענה על רב נאמר רק בד"ג ובד"מ מותר לענות על רב ולכן מתחילין מן הגדול בד"מ ולא משוינן להו מדכתיב משפט אחד יהיה לכם, נראה דענין לענות על רב אינו מענין גוף המשפט אלא חשוב כדבר צדדי ולכן ילפינן לוי' משפט אחד יהיה לכם להשוות ד"מ כד"ג.

כתבי קודש



על כתיבת ספרי תורה ע"י מרן אדמו"ר הזקן רבי אהרן מקארלין זיע"א

ה

צורת האותיות בכתיבת סת"ם של אדמוה"ז

בפרק זה נעשה נסיון ללמוד מתוך כתיבת סת"ם של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א את הדיוקים בצורה האותיות ומקורותיהם.

אמנם נראה שמרן אדמוה"ז הגיה יסודותיו בקודש בצורת האותיות עפ"י הא"ב האחרון שבס' אלפא ביהא שהוא עפ"י הסוד, ועל צורת האותיות שמביא הרה"ק רבי יעקב קאפל זיע"א בקול הרמ"ז.

התודה להרב שמעון שווארץ שסייע רבות בעריכת הפרק.

תודתנו להרב שמואל גראנטשטיין שי' מראשי מכון משמרת סת"ם, שעבר על פרק זה והעיר הערות חשובות.

א מורכבת מן יו"ד וי"ו דל"ת(א). היו"ד נוטה כלפי מעלה(ב), על פניה קוץ זקוף(ג), ועל ראשו זיון(ד). אין לה קוץ שמאלי תחתון אלא זוית חד(ה). בימינה ירך מעוגל מעט המתחבר לקו האלכסון. מקום החיבור מעט למטה מאמצע קו האלכסון, אך פני היו"ד נגד אמצע הקו(ו).

(ב) בא"ב דר' עקיבא וז"ל: ומפני מה ידו של אל"ף זקוף מצדו וכו' וכן כתבו הברוך שאמר וכל הפוסקים.

(ג) אלפא ביתא בא"ב הב', וכ"כ כל הפוסקים.

(ד) אלפא ביתא בא"ב הא' בסופו וז"ל: וסימני התגין לפי שאר בעלי התלמוד שבכל אחד מקל אחד הבקי, וסימני העוקצים לפי התמונות דף, וסימני התגין הקטנין לפי הסוד אש"ל.

(ה) אלפא ביתא בא"ב האחרון שעפ"י הסוד וז"ל: ע"כ אין לאותו יו"ד עוקץ יורד למטה לפני פניה וכו' וודלא כמשמעות הפמ"ג ל"ב א"א כ"ט].

(ו) תקון תפילין, וכ"כ הרה"ק ר' יעקב קאפל זצוק"ל בקול הרמ"ז.

א

(א) עפ"י קבלת האריז"ל בתפילין מובא במצת שמורים ובשו"ע הרב ז"ל סי' ל"ו, ובדעת קדושים רע"ד ו' כתב וז"ל: בכתיבת סת"ם מה שכעין מחלוקת בין הנהוג במדינות אלו מכבר ובין תמונות שע"פ אריז"ל וכבס' מצ"ש, ידוע שאין קפידא דיעבד בכך וכשרים ב' ההנהגות וצדקו יחדיו, וידוע דחביבה שמעתא דאריז"ל לכל וכלשון הרב מקדש מלך עליו אב הוא דלא לוסיף עליו, והנח לישראל אף שאינם נביאים כו' (והתפשטות) [ונתפשט] כעת לחבב משמעות שעל ידו להנהגה ול"ש לכך לא כל הרוצה ליטול השם כו' ותלמידיו הקדושים פרסמו הנהגות להשמיע שכל ישראל ראיון לאותה אצטלא.

בראש הקו האלכסון בשמאל קוץ כלפי מעלה^(א). הקו האלכסון מתחיל
תיכף באלכסוניותו מן פניה שלמעלה. למטה בסוף הקו האלכסון בימין
קוץ כלפי מעלה^(ה). הנקודה התחתונה כדל"ת קטנה הפוכה^(ט). משך
רחבה יותר מעביה ובעלת ארבע זוויות בלי שום קוץ^(י). מקום חיבור ירך
התחתון אל קו האלכסון אינו בקצהו אלא משוך בפנים^(כ). מרחק הנקודה
התחתונה מראש קו האלכסון כקולמס (כמרחק שאר האותיות בין גגה
למושבה)^(כב).

ז ורחב גגה ומושבה פחות משלשה קולמסין. סגנון הכתיבה
שחללה פחות מעט מעובי קולמס, וכן בכל האותיות^(כג). זווית
חדה למעלה בימין בלא קוץ^(כד). קוץ קטן דק וזקוף על פניה בשמאל^(כז).
למטה מאחוריה בימין עקב בולט^(כה), פחות מקולמס. בקצה העקב בימין
אין לה קוץ^(כז).

ח ^(א). ראשה מרובעת בזוויות^(ב). גופה כזי"ן ולא כוי"ו דהיינו הירך
אינו מחובר לקצה הראש בימין אלא באמצע^(ג), אך לא באמצע

למה תורה מתחלת בבי"ת מה בי"ת
יש לה שני עוקצים אחת למעלה ואחת
מאחוריו אמר לבי"ת מי בראך ומראה
להם בעוקצו מלמעלה זה שלמעלה בראני
ומה שמו ומראה להם מאחוריו ה' שמו
לפי שהאל"ף עומד מאחורי הבי"ת והוא
אחד ע"כ, משמע בבי"ר דקאי על הקוץ
שלמטה וכן משמעות הרא"ש בהלק"ט.
(ג) ירושלמי הג"ל בהערה הקודמת וכן
כתבו כל הפוסקים.

(ד) נראה בכוונתו לצאת בזה דעת הרשב"א
והר"ן שבת ק"ג: שכי ומכאן יש ללמוד
שצריך לזקוף ראש הקו האמצעי בכתיבת
האל"ף.

(ח) אלפא ביחא בא"ב האחרון וז"ל וקו
האמצעי שהוא תמונת וי"ו מהופכה ופניה
נגד מעלה וכו' וע"כ העוקץ ראש הוי"ו
הפוך נגד מעלה בסוף מלמטה.

(ט) מצ"ש, שו"ע הרב.

(ד) תקון תפילין, אלפא ביחא בא"ב הב'
דצורת הבי"ת, דל"ת בתוך גרון וי"ו.

(ה) מלאכת שמים כ"ו בבינה ד'.

(י) מקדש מעט ממשמעות לשון שו"ע
הרב, וכן הוא בכתיבת הצדיקים הרה"ק
ר' אפרים סופר זצוק"ל והרה"ק ר' משה
מפשעווארסק זצוק"ל.

(יא) ר' אברהם בינגא ז"ל במלא"ש.

(יב) תקון תפילין.

ג

(א) קשה מאד לקבוע על כל פרטי הדיוקים
באות זה כי אינו מופיע בכתב הנמצא
בידינו רק פעם א' ו"נגבה" (בראשית כח
ד').

(ב) יראים עמוד ז' שיהא לכל ראש האות
ג' פינין וכו'.

(ג) כן כתבו כל הפוסקים.

(א) כן הוא בכתיבת הרה"ק ר' אפרים
זצוק"ל, ובכתיבת הרה"ק ר' משה
מפשעווארסק זצוק"ל.

(ב) הרה"ק ר' יעקב קאפל זצוק"ל בקול
הרמ"ז. והא דאיתא בירושלמי דחגיגה

ב

ממש אלא בחציו הימיני(ד), אורך שני קולמסין(ה), ומוטה קצת לימין(ו). בסופו למטה מתמעט עביו(ז). ירך שמאל יוצא מירך ימין בחציו, משוך בדקות ובשוה, וממנה יורד עד אורך רגל ימין, בעובי צר היורד ומתרחב כלפי שמאל(ח). על ראשה שלשה תגין(ט). צורת התגין של שעטנ"ז ג"ץ ויציאתן מראש האות אינו שוה תמיד, יש ותג ימיני עומד באלכסון לימין, ותג אמצעי ישר, ותג שמאלי באלכסון לשמאל. ויש ששני התגין הימיני והאמצעי באלכסון לימין. פעמים יציאת התגין מהראש מפורזת ופעמים יוצאות מקנה אחד. התג השמאלי תמיד על פניה בשמאל ושני התגין הימיני והאמצעי ממנו והלאה לימין, אבל תמיד לא בזוית ימין.

גגה משוך בשוה שלשה קולמסין(א). וקוץ קטן ודק זקוף על פניה בשמאל(ב). עקב בולט בזויות(ג), מימין הירך, כלי קוץ(ד). ירכה יורד מגגה אורך שני קולמסין באלכסון קצת לימין(ה). ובסופה מתישר ועומד בשוה(ו).

(ד) הרה"ק ר' יעקב קאפל זצוק"ל בקול הרמ"ז.

(ה) אלפא ביתא בא"ב הא'.

(ו) אלפא ביתא בא"ב האחרון באות נו"ן וה"ט דנו"ן וה"ט דגימ"ל ולכן מספיק אורך שני קולמסין, וכ"כ הרה"ק ר' יעקב קאפל זצוק"ל בקול הרמ"ז.

(ז) תקון תפילין וסה"ת ואגור, בביאור הא דאיחא בשבת קג: שלא יכתוב גמין צדין.

(ח) נראה דכוונתו בזה עפ"י גמ' שבת קד, מ"ט פשוטה כרעיה דגימ"ל לגביה דלת שכן דרכו של גומל חסדים לרוץ אחר דלים.

(ט) מנחות כט: אמר רבא שבעה אותיות צריכות שלשה זיוגין ואלו הן שעטנ"ז ג"ץ.

ד

(א) אלפא ביתא בא"ב הא' במדה הקולמסין.

(ב) אלפא ביתא בא"ב הא' וכ"כ כל הפוסקים, ובאלפא ביתא בא"ב השני מוסיף בטעמו וז"ל: כי תמונתה כמו שני ווין סגורים, ויהיה העקב כנגד ראש וי"ו האחת והעוקץ שעל פניה כנגד ראש וי"ו השנית.

(ג) אלפא ביתא בא"ב הראשון והשני, וכ"כ כל הפוסקים, וראה הערה (ב) באות זה.

(ד) עיין במקד"מ אות דל"ת סק"ז.

(ה) שבת קד. מ"ט פשוטה כרעיה דל"ת לגביה גימ"ל דלימציה ליה נפשיה, ופירש"י לגבי גימ"ל ולא לגבי ה"א שמושכה קצת לצד גימ"ל.

(ו) ועיין מש"כ הרה"ק ר' יעקב קאפל זצוק"ל ו"ל בקול הרמ"ז והירך יהיה מעט עקום לצד ימין לצד הגימ"ל אבל לא עקום מאד כי כל האותיות צריכין [להיות] זקופות ופשוטות ולא מוטות.

ד גגה משוך בשוה שלשה קולמסין(א). וקוץ על פניה בשמאל(ב). עקב בזויות בלי קוץ כולט מימין הידך(ג). ירך ימין יורד מגגה אורך שני קולמסין באלכסון קצת לימין ובסופה מתישר ועומד בשוה(ד). ירך שמאל כעובי קולמס מרובע בזויות עומד בחללה בקצהו השמאלי ממש(ה), רחוקה מגגה כשלשת רבעי קולמס(ו).

ף רוחב ראשה עפ"י רוב פחות מקולמס. למעלה בימין עגולה(א). אין קוץ על פניה בשמאל(ב). ירכה יורד אורך שני קולמסין(ג). מימין ראשה בנטיה קצת לימין. עובי ירכה מתמעט(ד), רק בסופה.

ק ראשה מרובע ארכו כרחב(א), בזויות(ב). שלשה תגין על ראשה(ג). צורת התגין ראה באות הגימ"ל. ירכה יורד מאמצע ראשה אורך שני קולמסין(ד), למעלה דק ומתעבה באמצעו ומתמעט עביו בסופו(ה).

הגה"ה נ"ו, וכ"כ כל הפוסקים.

ה

(א) אלפא ביתא בא"ב הא' במדת הקולמסין.

(ב) ז"ל שו"ע הרב סי' ל"ו ופפ"י הארז"ל צריך להיות עוקץ קטן מצד שמאל בראש כל הווין שבחפילין ולא בספר תורה, ועיין רשב"א מנחות ד"ה שעטנ"ז דרק בשם הוי"ש לעשות קוץ מפני כבוד השם, וכן כתב הרה"ק ר' יעקב קאפל זצוק"ל בקול הרמ"ז.

(ב) מנחות כט: ומ"ט אית ליה תגא אמר הקב"ה אם חוזר בו אני קושר לו (קשר) [כתרו צ"ק] ופירש"י אית ליה תגא לה"י כתר קטן בסוף גגו דה"י ואף ר"ת שמפרש בתוס' ד"ה ומאי, דכוונתו על העקב כתב עליו האלפא ביתא בא"ב השני וז"ל ואף ר"ת צריך להודות שיש לה תג על פניה כדאמרין בירושלמי דחגיגה פ"ב ה"ה ה"א יש לה נקודה למעלה מלמד שעתידין לעלות פי' היורדין למטה.

(ג) אלפא ביתא בא"ב הא' במדת הקולמסין.

(ד) תיקון תפילין, אלפא ביתא בא"ב הא'.

ז

(א) אלפא ביתא בא"ב הב', וכן משמע בא"ב האחרון וז"ל ותפילין היא ג"כ רומזת כי ראשה מרובע לגמרי כתפילין מרובעות הל"מ.

(ג) ראה הערה הקודמת דדעת ר"ת כך היא, גם באלפא ביתא בא"ב הב' כתב וז"ל ועוד שתמונתה כמו דל"ת ויורד.

(ד) שתמונתה כמו דל"ת.

(ב) יראים כנ"ל אות הגימ"ל.

(ה) מנחות כ"ט: ומ"ט תליא כרעיה דה"י דאי הדר בתשובה מעיילי ליה.

(ג) מנחות כט:.

(ו) משמעות אלפא ביתא בא"ב הא'.

(ד) אלפא ביתא בא"ב הא' במדת הקולמסין.

ו

(א) אלפא ביתא בא"ב הא', ברוך שאמר

מורכב מן וי"ו זיי"ן^(א), וחטורת על גביהן^(ב). הוי"ו ראשה עגולה למעלה בימין^(ג). הזיי"ן ראשה מרובעת בזויות ורחבה כעובי קולמס. ומקל^(ד), גדול^(ה), וזיון עליה^(ו), על פניה^(ז). חלל צר בין שני ראשיה^(ח). אורך ירכותיה כאורך שני קולמסין^(ט). החטורת עולה באלכסון משמאל ראש הוי"ו כאורך קולמס ויורד באלכסון לימין ראש הזיי"ן. פעמים החטורת חלולה ופעמים סתומה בדיו^(י).

רוחב ראשה פחות מעט מקולמס. קוץ על פניה בשמאל^(א). ירכה יורד מימין עגול קצת כלפי שמאל^(ב). קוץ קטן יורד כלפי מטה משמאלה^(ג).

גגה ומושכה משוך בשוה פחות משלשה קולמסין. עגולה בימין למעלה ולמטה.

(ה) ב"ח סי' ל"ו ד"ה ומ"ש ח' איתא בפ' הקומץ וכו'.

(ו) זו"ח הנדמ"ח דף מ"ז צדיקים עומדים ועטרותיהם בראשיהם אילין תגין דס"ת דאינון בד"ק חי"ה שעטנ"ז ג"ץ ואמרי מארי דמתניתין אילין תגין וכו' "וזיינין" אינון בתלת עשר אתוון ע"כ.

(ז) תקון תפילין ובאלפא ביתא בא"ב הא', וכן דעת רוב הפוסקים בפירוש רש"י.

(ח) משמעות אלפא ביתא בא"ב האחרון.

(ט) אלפא ביתא בא"ב הא' במדת הקולמסין.

(י) לשון המרדכי בהלק"ט חטרה כמו חטרת גמל באמצע גגה קבוצת דיו.

ח

(א) משנת חסידים, ובשו"ע הרב עפ"י קבלת האריז"ל בתפילין וראה הערה (א) אות אל"ף. ועיין בדע"ק (אות חי"ת) שעורר הרבה על תמונת הוי"ו שהוא נגד גמ' מפורשת שבת קי"ג, ועיין בשו"ת נובי"ק ע"ד ובריש נזיר שכתב המפרש על נזיח דכי מחקת וכו' ודופן דח' דנזיח וכו' משוית ליה נזיר, היינו דוית ימין עגול כרי"ש כתמונת האריז"ל, וכן הוא בכתיבת הצדיקים הרה"ק ר' אפרים זצוק"ל והרה"ק ר' משה מפשעווארסק זצוק"ל.

(ב) מנחות כט: אמר רב אשי חזינא להו לספרי דווקני דבי רב דחטרי להו לגביה דחי"ת, וכפירוש ר"ת שם בתוד"ה דחטריה כמו חטרתא דגמלא.

(ג) אלפא ביתא בא"ב הא', וכ"כ כל הפוסקים.

(ד) כדעת רש"י מנחות כט: ד"ה חטרי לגגו של חי"ת עושין למעלה כעין חוטר ובחוס' שם ביארו כונתו שהגביה רגל שמאלו של ח' עד למעלה.

(א) דעת הרא"ש בהלק"ט בשם הפסיקתא בביאור קוצו של יו"ד.

(ב) תקון תפילין ובאלפא ביתא בא"ב האחרון, מטעם שלא תדמה לוי"ו.

(ג) דעת ר"ת מנחות כט. בביאור קוצו של יו"ד, וכן הוא הסכמת כל הפוסקים.

גגה משוך בשוה פחות קצת משלשה קולמסין^(א). ירכה יורד בימין ומתרחב עביו באמצעו ומתמעט עביו בסופו. אורך ירכה מתחת ראשה ארבעה קולמסין^(ב).

מורכבת מן כ"ף וי"ו^(א). מושבה משוך בשוה עד כנגד פני גגה^(ב), יותר משני קולמסין ופעמים כשני קולמסין, פרט למקום שהוצרך להרחיב הלמ"ד מפני סידור השיטה שאז גגה עובר על מושבה, ואז מושבה רחב יותר מחציה. עגולה בימין למעלה ולמטה^(ג). פעמים יש לה זווית קטן למעלה בימין, וכמה פעמים יש לה זווית קטן למטה בימין. הוי"ו מחוברת על פני גגה בשמאל בצואר זקוף כלפי מעלה^(ד). קוץ בימין ראשה ממש כלפי מעלה, וקוץ בשמאל ראשה כלפי מעלה^(ד). וקוץ בשמאל ראשה כלפי מטה^(ה). ירך הוי"ו ארוכה קצת יותר מקולמס, ופעמים רק כקולמס^(ו).

מורכבת מן כ"ף וי"ו^(א). למעלה בימין עגול^(ב). למטה בימין בעל זווית^(ב), ופעמים חסר הזווית^(ג). רוחב גגה ומושבה קולמס וחצי^(ד). לעת הצורך משוכה אף לרוחב ששה קולמסין. הוי"ו מחוברת לגגה ע"י קו קטן מאד היורד באלכסון מתחתית גגה בשמאל אל הוי"ו בימין ירכה

(ד) תקון תפילין ואלפא ביתא בא"ב הבי' באגור וכ"כ כל הפוסקים.

(ה) אלפא ביתא בא"ב האחרון וז"ל ולצד שמאלי ירד ג"כ התג על פני הוי"ו למטה מעט.

(ו) משנת אברהם.

ד

(א) ועיין בברוך שאמר הגה"ה ס"ח שכי' וז"ל וכן לשון החסיד אין להאריך גגו של כ"ף פשוטה מפני שנראה כרי"ש כי רגל של הכ"ף צריך להאריך כפלים מגגו.

(ב) מקדש מעט סק"ג.

מ

(א) אלפא ביתא בא"ב האחרון.

(ב) אלפא ביתא בא"ב הא' והב'.

(ג) כן הוא בכתיבת הרה"ק ר' משה מפשעווארסק וצוק"ל.

(ד) משמעות אלפא ביתא בא"ב הראשון במדת הקולמסין.

ה

(א) אלפא ביתא בא"ב הג' בשם ספר החמונה.

(ב) רדב"ז סי' פ"ב, תורת חיים בפ' חלק, מלאכת שמים כלל כ"ו כ"א.

(ג) כתרי אותיות תפילין לרבינו יהודה החסיד ז"ל.

מתחת ראשה(ה). פני הוי"ו שוה(י). וירך הוי"ו משוכה באלכסון קצת לשמאל(ו).

למעלה בימין בעל זויח(א), פעמים עגולה מעט(ב). למטה בימין בעל זויח(ג). למעלה בשמאל עובר גגה על ירכה רק כחצי קולמס(ד). ירכה השמאלי נוטה מעט לשמאל, ועי"ז מושבה רחבה יותר מגגה(ה).

ראשה מרובע בזויות(א). על ראשה שלשה תגין(ב). צורת התגין ראה באות הגימ"ל. ירכה יורד מתחת ראשה בחציה הימני באלכסון לימין(ג). למטה בימין עגולה(ד). מושבה רחב ממשיך גגה החופה את חללה(ה). לפעמים עקב קטן למטה בימין(ו).

ראשה מרובע בזויות(א). פעמים רחבה קצת יותר מקולמס. על ראשה שלשה תגין(ב). צורת התגין ראה באות הגימ"ל. ירכה יורד ישר מתחת ראשה באמצעו, פעמים יורד בנטיה אלכסונית קצת

מ"ם סתומה וכו' וידיק אוחו למעלה אך מעט ילך עמוד עליון לחוץ.

(ה) להרחיקה מצורת אות סמ"ך, וראה בתקון תפילין אות סמ"ך.

ג

(א) יראים כנ"ל אות הגימ"ל.

(ב) מנחות כט:.

(ג) אלפא ביתא בא"ב האחרון.

(ד) ז"ל האלפא ביתא בא"ב הב' ותהיה למטה עגולה כי כתב רא"ם (מצוה שצ"ט) שכל האותיות הכפופות צריכות להיות עגולות למטה שאם תפשטנה תהיה פשוטה וכו'.

(ה) כן כתבו כל הפוסקים.

(ו) ז"ל האלפא ביתא בא"ב הב' והיה לה קצת עקב בעקמומיתה וכו'.

ז

(א) יראים כנ"ל אות הגימ"ל.

(ב) מנחות כט:.

(ה) הרה"ק ר' יעקב קאפל זצוק"ל בקול הרמ"ז. ניש לציין שכן משמע קצת מדברי התקון תפילין באות מ"ם וז"ל והיורד ידיק בטוב שנראה קצת מדבריו שיש במ"ם הרכב יורד, ולפי המתבאר שחבור שני חלקי האות הוא תחת הראש, ניתן להבין שראש החרטום עד דיבוקה היא צורת יו"ד. וכן הוא בכתיבת הצדיקים הרה"ק ר' אפרים זצוק"ל והרה"ק ר' משה מפשעווארסק זצוק"ל.

(ו) כן הוא ג"כ בכתיבת הצדיקים הרה"ק ר' אפרים זצוק"ל והרה"ק ר' משה מפשעווארסק זצוק"ל.

(ז) אלפא ביתא בא"ב הא' והב', וכן הוא הסכמת כל הפוסקים.

ח

(א) כן הוא דעת התקון תפילין, ורבינו יהודה החסידי, וברוך שאמר בהגה"ה פ"ד.

(ב) אלפא ביתא בא"ב הב'.

(ג) אלפא ביתא בא"ב הא'.

(ד) ב"ש בהגה"ה פ"ד וז"ל הרוקח ויעשה

לימין. (א), אורך ירכה ארבעה קולמסין, למעלה דק ומתעבה באמצעו משני צדיו ומתמעט עביו למטה בסופו.

ג ראשה הימיני כיו"ד (א). עגולה בימין, ופניה שוין (ב). רגלה נוטה מעט לשמאל כעיקום שיעור אורך רגל יו"ד. ראשה השמאלי מרובע בזווית (ג). פעמים רחב קצת יותר מקולמס. תמיד משוך כלפי שמאל מעט יותר ממושבה. על ראשה השמאלי שלשה תגין (ד). צורת התגין ראה באות הגימ"ל. החלל בין שני ראשיה כרביע עובי קולמס (ה). מקום חבור ירך שמאל למעלה בקצה ראש השמאלי מימין, ויורד מוטה באלכסון לימין (ו). מקום חבורו למטה בירך ימין אחרי ירדת ירך ימין שיעור אורך קולמס אחד מראשו (ז) ומשם מתעגל מושבה ומשוכה בשוה (ח).

ה ורחב גגה לא יותר משני קולמסין ולא פחות מקולמס וחצי (א). על פניה קוץ (ב). זוית בימין גגה (ג). מימין גגה יורד ירך דק אורך

(ג) שבת קג. שלא יכתוב וכו' זייגין נוגין נוגין זייגין וכתבו הרשב"א והר"ן פי' נוגין פשוטה ומכאן שצריך להיות הקו הארוך של נוגין פשוטה באמצע ראשה הגס כצורת זייגין וכו'.

ו

(א) אלפא ביתא בא"ב הא'.

(ב) כן הוא ג"כ בכתיבת הצדיקים הרה"ק ר' אפרים זצוק"ל והרה"ק ר' משה מפשעווארסק זצוק"ל.

(ג) יראים כנ"ל אות הגימ"ל.

(ד) מנחות כט:.

(ה) ז"ל כתרי אותיות תפילין ויתן הפרש בין חוליא של צד ימין לזיין שבו.

(ו) כדי להבין צורת העי"ן על כל אבריה נקדים לשון האלפא ביתא בא"ב האחרון וז"ל וגם כן עיקר תמונת העי"ן אשר ישר בעיני היא ראשה הראשון כמין יו"ד שרגלה קצת עב עד רגל הזי"ן ועל ידי תוספת מושבה מן רגל הזי"ן אז יהיה דומה לנו"ן עקומה או לרי"ש הפוכה

ועל ידי צירופו יהיה הכל אותיות נז"ר כלומר וכו' ע"כ, הנה העי"ן אשר לפנינו כתובה ככל הכתוב כאן ונפרטם אחת לאחת א. מש"כ ראשה הראשון כמין יו"ד שרגלה קצת עב עד רגל הזי"ן כן הוא לפנינו שסיום ירך היו"ד הוא במקום חיבור ירך השמאל בימין מושבה. ב. ומש"כ ועי' תוספת מושבה מן רגל הזי"ן אז יהיה דומה לנו"ן עקומה או לרי"ש הפוכה כן הוא ג"כ לפנינו שחלק השמאלי העליון דומה לזי"ן ובתוספת חלק מושבו התחתון נדמה לנו"ן, ומן מושבה עד סוף ירך ימין למעלה הוא כרי"ש הפוכה.

ז

(א) אלפא ביתא בא"ב הב'. וראה בקובץ באו"י (ד) עמוד ל"ז בדברי הרה"ק ר' ירחמיאל משה מקאונץ זצוק"ל בד"ה ובענין קושיית וכו' שכתב כן והוסיף שם שכן תמונתה בס"ת של הרמ"א ז"ל.

(ב) אלפא ביתא בא"ב הא' והב'. שתמונתה כמו וי"ו הפוכה.

(ג) אלפא ביתא בא"ב הא' והב'.

קולמס ומתחתיה עקב בולט לימין מעט^(ד). צורת העקב ריבוע באלכסון קצת^(ה). מימין העקב יורד הקו מעט עד מושבה הנמשך לשמאל קרוב לשלשה קולמסין. זוית בפנים למטה^(ו). מן פני גגה בשמאל יורד קו קטן ומתחתיה הנקודה הפנימית הנמשכת לימין תוך חללה כשיעור קולמס, בעל זווית.

מורכבת מן יו"ד הפוכה ונו"ן כפופה^(א). ראשה הימיני כיו"ד הפוכה רוחב עובי קולמס, ולפעמים פחות. בעל זווית^(ב). למעלה בימין קרוץ^(ג). ירכה יורד משמאל ראשה כשיעור אורך חצי קולמס באלכסון קצת לשמאל ומתחבר לירך שמאל באמצעו. ראשה השמאלי רחב קצת יותר מעובי קולמס, ובעל זווית^(ד). על ראשה שלשה תגין^(ה). צורת התגין ראה באות הגימ"ל. חלל שבין שני ראשיה כרביע עובי קולמס. ירך שמאל יורד מימין ראשה^(ו), מוטה באלכסון מתחלתו לימין עד למושבה^(ז). רוחב מושבה שלשה קולמסין^(ח).

הוא בס"ת של האוה"ח הק' זוק"ל, וכן הוא בכתיבת הצדיקים הרה"ק ר' אפרים זוק"ל והרה"ק ר' משה מפשעווארסק זוק"ל, ועיין עוד מש"כ החת"ס יו"ד רט"ו וז"ל הנני שולח לו מכתב מהאי ספרא דווקא דידן שלמדנו עמו תמונת האותיות של הרב ב"י ומה שראה ימיני הצד"י מהופכין הוא עפ"י שקבלתי ממורי זצ"ל עפ"י קבלת האריו"ל.

(ב) כן הוא בכתיבת הרה"ק ר' אפרים זוק"ל.

(ג) כן הוא ג"כ בכתיבת הרה"ק ר' אפרים זוק"ל.

(ד) יראים כנ"ל אות הגימ"ל.

(ה) מנחות כט.:

(ו) מצ"ש, מור וקציעה.

(ז) אלפא ביתא בא"ב האחרון באות נו"ן וה"ט דנו"ן וה"ט דצד"י.

(ח) אלפא ביתא בא"ב הא' במדה הקולמסין.

(ד) בספר בנין אב (כ"י) לתרה"ח ר' יודא אשר ראטה ז"ל כתב על דברי הכתיבה תמה על צורת אות פ"א זאת ולענ"ד אינו נראה כן כי כנראה הפ"א שבורה מקובלת מדור דור איש מפי איש לעשות כן דוקא, ואפשר שאין עיקר הטעם כמו שאמרו הסופרים משום הבי"ת לבן שבפנים, ואפשר שיש עוד טעם נסתר בדבר, וגם משום חסרון דין כתיבה תמה ליכא כל שאינה שבורה ופרודה ממש, ע"כ נלענ"ד שאין לשנות ממנהג הקדמונים וכן שמעתי בשם הגה"צ בעל מנח"א ממונקאטש וי"ע שאין לשנות וכן הוא בפרשיות הה"צ ר"מ מפשעווארסק וי"ע.

(ה) אלפא ביתא בא"ב הב'.

(ו) אלפא ביתא בא"ב הב', וז"ל הלובן כמו בי"ת.

צ

(א) מצ"ש, משנ"ח, שו"ע הרב בתפילין, ובתשו' מהרש"ם ח"ב ק"כ הביא שכן

ה מורכבת מן יו"ד הפוכה ונו"ן פשוטה(א). ראשה הימיני כיו"ד הפוכה רוחב עובי קולמס, ולפעמים פחות. למעלה בימין קרן(ב). ירכה יורד משמאל ראשה אורך קולמס ופעמים יותר מקולמס באלכסון קצח לשמאל ומתחבר בדרך שמאל. ראשה השמאלי רחב כקולמס. על ראשה שלשה תגין(ג). צורת התגין ראה באות הגימ"ל. חללה בין שני ראשיה פעמים חצי קולמס ופעמים פחות מרביע קולמס. ירך שמאל יורד מאמצע ראשה(ד), מוטה באלכסון לימין עד למטה(ה), למעלה דק ומתעבה באמצעו ומתמעט עביו למטה בסופו.

ה רוחב גגה שלשה קולמסין(א). קרן על פניה בשמאל(ב). עגולה בימינה הן למעלה(ג), והן למטה(ג). רוחב מושבה פעמים כקולמס, ופעמים פחות מקולמס. ירכה כנו"ן פשוטה(ד), ראש הירך עומד בחללה בשמאל נגד סוף גגה ורחבה פחות מקולמס, ורגלה יורד מאמצע ראשה באלכסון לימין(ה), כשני קולמסין.

ו רוחב גגה יותר משני קולמסין עגולה בימין. ירכה יורד אורך פחות משני קולמסין, ופעמים קולמס וחצי(א).

ז שני ראשיה הימיני והאמצעי כיו"ד(א), עגולים למעלה, ופעמים יש בהם זווית מעט, רחבם פחות מקולמס, פניהם שוין. ראש הימיני בלי קרן. ראש האמצעי קרן על פניו(ב). ראש השמאלי רחב קולמס ובעל זוויות(ג). שלשה תגין על ראשה(ד). צורת התגין ראה באות הגימ"ל.

(ב) אלפא ביתא בא"ב הב'.

ז

(א) כנ"ל אות צד"י כפופה הערה (א). (ג) ידאים כנ"ל אות הגימ"ל.

(ב) כן הוא בכתיבת הרה"ק ר' אפרים זצוק"ל. (ד) מנחות כט:.

(ג) כתרי אותיות תפילין, אלפא ביתא בא"ב האחרון.

(ג) מנחות כט:.
(ד) לבוש, פמ"ג.

(ד) אלפא ביתא בא"ב הב'.

(ה) כך היא בכתיבת הרה"ק ר' אפרים זצוק"ל. (ה) ב"ש הגה"צ צ"ו, אלפא ביתא בא"ב הב'.

ר

ק

(א) אלפא ביתא בא"ב הא' במדת הקולמסין. (א) אלפא ביתא בא"ב הא' במדת הקולמסין.

ש

(ב) שבת קד. ומאי טעמא מהדרה תגיה דקרף לגבי רי"ש, ופירש"י כמין זי"ן שעושיין בסופו של גג קרף.

(א) לבוש, שו"ע הרב.

הערות (ב) (ג) (ד) בראש הטור שייכים לאות שין

ירך ראש הימיני נוטה מעט לשמאל כעיקום רגל יו"ד עד למושבה. ירך ראש האמצעי זקוף, פעמים פוגע באמצע המושב, ופעמים נגד תחלת המושב בשמאל^(ה). מושבה משוך תחתיהם בכל עובי הקולמס^(ו), ובאלכסון קצת לימין כלפי מעלה^(ז), רחב קצת יותר מקולמס. תחלת מושבה בשמאל נגד תחלת ראש האמצעי. ירך השמאלי יורד מתחת ימין ראשה באלכסון לימין ומתחבר בראש מושבה.

ת רוחב גגה יותר משני קולמסין. גגה עובר על שני ירכותיה, מימין מעט^(א), ומשמאל קרוב לקולמס. ירך ימין יורד מגגה אורך שני קולמסין באלכסון קצת לימין בסופה מחישר ועומד בשוה^(ב). ירך שמאל יורד דק אורך קולמס ותחתיו משוך לשמאל אורך ורוחב קולמס בזווית^(ג), ואינו עובר מעבר גגו^(ד).

(ה) אלפא ביתא בא"ב הא'. וכ"כ כל הפוסקים.

ת

(ו) משמעות אלפא ביתא בא"ב הא', מור וקציעה בספרדית, וראה בספר שבט הלוי להגאון מהר"ש וואונער שליט"א בחלק אר"ח יו"ד תנינא שהאריך להביא ראיות מספר הפרדס הרמ"ק בשער האותיות פרק כ"ד בסופו ובקהלות יעקב להגה"ק בעל מלא הרועים ערך שי"ן ובספר בריית עולם ח"ב שברור בלשונם שיש לאות שי"ן מושב שהוא גוף בפני עצמו.

(א) אלפא ביתא בא"ב הא'.

(ב) כנ"ל אות דל"ת (ו).

(ג) ז"ל הב"ש הגה"ה ק' אמנם הרוקח כתב בהדיא שיש לכתוב התי"ו כמו שני דלתי"ן וכו', הרה"ק ר' יעקב קאפל וצוק"ל בקול הרמ"ו.

(ד) אלפא ביתא בא"ב הא'. הרה"ק ר' יעקב קאפל וצוק"ל בקול הרמ"ו.

(ז) שבת קד. מאי טעמא שקר וכו' אחדא

אותיות סת"ם בסדר אי"ב של מרן אדמוה"ו זיע"א המובאים בפרק זה — נעתקו מכתיבת יד יקדשו בני סת"ם המובאים בפרק ד' (גליון ט"ו), וחטרים בהם אותיות: ט, ס, פ.

הגיע כרך ב' תשמ"ז (קובצי ז' – י"ב)

– כריכה מהודרת –

אלו שמסרו קובציהם לכריכה יואילו לפנות אל

המערכת טל: 823449

קובץ בית אהרן וישראל

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

חתום והחתם את חברין
על הקובץ
לשנת תשמ"ח

בס"ד

קורא יקר,

אנו פונים אליך לחדש את המנוי/להצטרף כמנוי שנתי על "קובץ בית אהרן וישראל" – מאסף מרכזי לתורה והלכה.

"קובץ בית אהרן וישראל" מופיע זו השנה השלישית, בדיוקנות מדי חודשיים. כל קובץ מכיל כ-130 עמודים של דיונים, מאמרים, בירורי הלכה ומחקרים תורניים בכל מקצועות התורה. מאמץ רב מוקדש להגשתם הנאה של המאמרים והדיונים והעשרתם בגנוזות מגדולי ישראל, ופרקי מחקר בתולדות ישראל.

"קובץ בית אהרן וישראל" קנה לו מקום מרכזי כבמה המגיש למעיין חידושי תורה במגוון רחב – פרי עטם של גדולי תורה ידועים ולא מעט צורבי רבנו המפרסמים בו את בכורי יצירתם, תוך שמירה על רמתו ועיצובו.



אל: מכון בית אהרן וישראל – מערכת הקובץ
רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 5157, ירושלים 91056

הנני מבקש לחדש את המנוי/להצטרף כמנוי לשנת תשמ"ח, קובצים י"ג – י"ח.
נא להעביר אלי את הקובצים עם הופעתם.

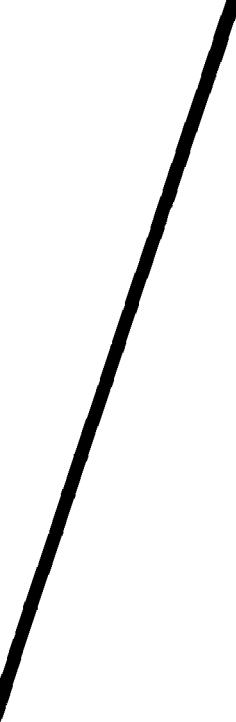
- הנני מצרף בזה המחאה ע"ס – 30 ש"ח לפקודתכם.
 הננו מצרף בזה הוראת קבע ע"ס – 5 ש"ח אחת לחודשיים. ביום ה-20 לחודש הלוועזי.

שם ומשפחה _____

כתובת _____

עיר _____ מקוד _____ תאריך _____ מסי מנוי _____

* סמן x במשבצת המתאימה.
הוראת קבע רצופה בסוף הקובץ.



הוראת קבע

שם _____
 כתובה _____
 טל' _____

לכבוד
 מכון "בית אהרן וישראל"
 רח' אבינועם ילין 11
 ת.ד. 5157
 ירושלים 91056

על פי כתב הרשאה המפורט מטה הנכם רשאים לחייב את חשבוני אצלכם, מידי חודש בסך - 5 שקל.
 במילים: חמש שקל. התמורה תחוייב ביום ה- 20 לחודש לועזי.
 ברור לכם כי הוראת קבע זו ניתנת לביטול/לשינוי בכל עת, ואינכם רשאים למשוך כספים מעבר לסכום
 האמור.

בכבוד רב.

תאריך _____
 חתימת בעל החשבון _____

הרשאה לחיוב חשבון

מספר חשבון בבנק		סוג חש'		קוד מסלוקה	
קוד המוסד			שם בעל החשבון:		
			מספר זהות:		

לכבוד _____
 בנק _____
 סניף _____
 כתובת הסניף _____

- אני/הח"ם _____
 שם בעל/י החשבון כסופיע בספרי הבנק
 הגר/ים ב _____
 מספר זהות _____
 גותנ/ים _____
 הרשאה לחייב את חשבוני/נו הנ"ל אצלכם
 בסכומים שיהיו נקובים ברשימות החיובים ו/או
 בסרטים מנגטיים שיומצאו לכם מדי פעם
 ע"י מכון "בית אהרן וישראל" ומספר חשבוני/נו
 יהיה נקוב בהם.
- הנני/נו מוותר/ים על קבלת הודעות חיוב מכס
 בגין חיובים אלה.
- הוראה זו ניתנת לביטול ע"י הודעה ממני/מאתנו
 ותאריך _____

תאריך _____
 חתימת בעל/י החשבון _____

מספר חשבון בבנק		סוג חש'		קוד מסלוקה	
קוד המוסד			שם בעל החשבון:		
			מספר זהות:		

אשור הבנק

קבלנו הוראות מ _____
 לכבד חיובים לפי רשימות ו/או סרטים מנגטיים שתציגו לנו
 מדי פעם בפעם ואשר מספר חשבוני/נו בבנק יהיה נקוב בהם.
 רשמנו לפנינו את ההוראות ונפעל בהתאם כל עוד מצב החשבון יאפשר זאת וכל עוד לא תהיה מניעה חוקית
 או אחרת לכביעותי. וכל עוד לא התקבלה אצלנו הוראת ביטול בכתב ע"י בעל/י החשבון.
 אישור זה לא יפגע בהתחייבותיכם כלפינו לפי כתב השיפוי שנמסר לנו על-ידיכם.

בכבוד רב,

בנק _____

סניף _____

תאריך _____

