

ב"ה  
שנה ה'  
גליון ד (כח)  
ניסן – אייר תש"ן

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

# קובץ בית אהרן וישראל

---

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

---

המערכת והמו"ל:

מכון בית אהרן וישראל

שע"י מוסדות קארלין סטאלין

"בית אהרן וישראל"

בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 5157, ירושלים 91056

ב"ה  
שנה ה'  
גליון ד (כח)  
ניסן – אייר תש"ן

# קובץ בית אהרן וישראל

---

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

---

# קובץ בית אהרן וישראל

המערכת והמו"ל:

מכון בית אהרן וישראל

שע"י מוסדות קארלין סטאלין

"בית אהרן וישראל"

בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

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

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" – ירושלים

•

ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" – ניו יורק

•

ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" – ירושלים

•

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" – בני ברק

•

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" – ניו יורק

•

כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" – ירושלים

•

כולל אברכים "סטאלין קארלין" – ניו יורק

•

כולל אברכים "בית אהרן וישראל" – ירושלים

•

כולל אברכים "מתיבתא דרבי יוחנן" – טבריה

•

כולל אברכים "סטאלין קארלין" – בני ברק

•

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

•

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

•

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

©

כל הזכויות שמורות

הודפס בדפוס המכון

# התוכן

## גנוזות

תשובה בענין נזיר שמשון

רבי משה בן חביב זלה"ה  
בעל "גט פשוט" ו"כפות תמרים" (תי"ד—תנ"ו)

דרושים (ה)

רבי מאיר יעקב הורביץ זצ"ל  
בהגה"ק בעל ה"הפלאה" זיע"א

חידושים בשו"ע אהע"ז סימן צ"ו

רבי שלמה קלוגר זצ"ל  
אבד"ק בראדי (תקמ"ו—תרכ"ט)

## שפתי ישנים

ביאור עשרת הדברות וענין נעשה ונשמע

רבי שלמה הלוי סלאוין זצ"ל  
ר"מ בישיבת בית ישראל — בפטאלין

## חידושי תורה

הערות בהלכות ספירת העומר

הגאון הרב צבי מרקוביץ שליט"א  
ראש ישיבת קארלין סטאלין ירושת"ו

בדין אומדנא ותנאי

הרה"ג ר' יהודה זרחיה הלוי סג"ל שליט"א  
רב קרית שלום — תל-אביב

בגדר דין רודף ופטור קלב"מ ברודף

הרה"ג ר' שלום הירשפרונג שליט"א  
נז"נ בישיבת קארלין סטאלין ירושת"ו

ביאור ברש"י (ב"מ ג.) מפני מה  
אמרה תורה וכו'.

אהרן זכריה ברקוביץ  
כולל קארלין סטאלין — ניו יארק

בענין כל דאלימ גבר

חיים אורי בריזל  
כולל בית אהרן וישראל ירושת"ו

בביאור גדרי מיגו

שלמה זלמן שמעיה  
כולל בית אהרן וישראל ירושת"ו

## בירורי הלכה

בירור בדין פתיחת קופסאות בשבת

הרה"ג ר' אלעזר בריזל שליט"א  
ראש ישיבת פאר ההלכה ירושת"ו

בענין עשרה לפרשת זכור ובענין  
פרשת פרה אי הוי דאורייתא

הרב דוד סצגר — ירושת"ו

בנדון בשר ששהה ג' ימים לענין מליחה

נח בלוי

כולל ללימוד יו"ד קארלין סטאלין ירושת"ו

## הערות וביאורים בשולחן ערוך

אורח חיים:

הלכות ראש חודש ס' תי"ז — תכ"ה  
כולל ללימוד או"ח קארלין סטאלין  
ירושת"ו

יורה דעה:

הלכות טריפות ס' מ"א  
כולל ללימוד יו"ד קארלין סטאלין  
ירושת"ו

אבן העזר:

הלכות כתובות ס' פ"ח  
בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

חשן משפט:

הלכות עדות המשך ס' כ"ח  
בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

## הערות

מהו הלאו דממיר — הרב מרדכי שרגא הכהן ווינד, בני ברק / בענין נוסח הקידוש בשב"ק בשחרית — הרה"ג ר' משה שפיין, ראש כולל קארלין סטאלין, בני-ברק / עוד על הנ"ל — הרב אביגדור נבנצל, ירושת"ו / בענין ביאת אליהו בשבת — הרב אדיר אלעזר אוירבך, בני ברק / על מכתב הרה"ק ר' מעשיל זצ"ל בענין תפילין דשימור — הרב יחושע מונדשיין, ירושת"ו / עוד על זהותם של ההגהות על המרדכי המיוחסות לרמ"א — שלום מרדכי סגל, ירושת"ו / בענין קושית הגרעק"א בדין נמצא אחד מהם קא"פ — יצחק בריוזל, ירושת"ו.

ביאורים והערות במסכת תמורה דף ד' כולל אנרכים קארלין סטאלין ניו יארק

## כתבי קודש

על דרכי כתיבת והדפסת  
ספה"ק "בית אהרן"  
פ. מכתבי קודש

אברהם אביש שור

---

# גנוזות

---



## רבי משה בן חביב זלה"ה אב"ד ור"מ ירושלים תובב"א

נולד בשנת ה'ר"ד כסלוניקי לאביו רבי שלמה בן חביב זלה"ה מגזע רבי יעקב בן חביב והנמוקי יוסף זלה"ה, בצעירותו ישב בקושטא והיה ראש הישיבה שיסד רבי משה בן יעיש.

בשנת תכ"ט בהיותו בן חמש עשרה שנה עלה לא"י והתיישב בירושלים, למד בישיבת רבו המובהק רבי יעקב חגיז זלה"ה בעל הלכות קטנות, שבחר בו כחתן לבתו, וכזו"ש נשא את בתו של רבי יהונתן גלאנטי זלה"ה. בין ת"ל — ח"מ נסע בשליחות חכמי ירושלים לארצות הגולה, בשנת תמ"ט נבחר לראשון לציון בירושלים וכיהן במשרתו זו שבע שנים עד שנת תנ"ו.

גלב"ע בן מ"ב שנה בשנת תנ"ו.

חיבר ספר "גט פשוט" על הלכות גיטין שנכתב על ידו בשנת תל"ז, ויצא לאור בקושטא בשנת תע"ט ע"י נכדו רבי יעקב כולי זלה"ה המגיה והמסדר של המשנה למלך, בהסכמתו כותב רבי חיים הכהן רפפורט זצ"ל מאוסטראה: "...אדם הגדול בענקים, משה ספרא רבא דישראל, המלמד לאדם דעת משפטים ישרים ותורות פעולת צדיק, איש האלקים המאור הגדול הרב המופלא ריש מתיבתא דירושלים..."

גם חיבר ספר "עזרת נשים" בענין חקנת עגונות ונדפס בקושטא בשנת תצ"א. בן חיבר ספר "שמות בארץ" חידושים על מסכתות וכולל בתוכו שלשה ספרים "יום תרועה" על מסכת ראש השנה, "חוספות יום הכפורים" על מסכת יומא, "כפות תמרים" על מסכת סוכה, ונדפס בשנת תפ"ז בקושטא. כמו"כ חיבר ספר "עץ הדעת" על דיני ספק ספיקא, "פני משה" על ירושלמי ורעים. הרב החיד"א מעיד שכתב הרבה חשבות בהלכה אולם עיקר ספר חשבותיו טבע בים, אמנם במשך הזמן נמצאו קבצים גדולים מחשבותיו שחלק מהם נדפסו בספר "קול גדול", ונזכרו מחשבותיו בספרי חכמי דורו.

בשז"ת "גנת ורדים" לרבי אברהם הלוי זלה"ה נדפס בחלק י"ד כלל ב' סי' א' תשובת הרב המחבר בענין נזירות שמשון ושם בסי' ב' נדפסה תשובתו של רבינו מהר"ם בן חביב זלה"ה בענין זה ושוב חזר והשיב לו רבי אברהם הלוי זלה"ה ונדפסה שם סי' ג' אולם לא נדפס שם מה שהשיב לו רבינו בשניה.

החשובה שלפנינו הנדפס כאן לראשונה מתוך קונטרס חשבות כתבי"דו, היא חשבותו השניה של רבינו שחזר והשיב לרבי אברהם הלוי, וכנראה שרבינו הכין וסידר חשבותיו להדפיסם בספר שכן ציין בראש החשבות "סי' ר"א" הכת"י נמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א.

כמבוא תשובה זו (מהכת"י) הבאנו תמצית מתשובת רבי אברהם הלוי זלה"ה וחשבותו הראשונה של רבינו וכן תמצית מתשובה השניה של רבי אברהם הלוי, וזאת בכדי להבין החשבות על בודיה ועל מה נסכו דבריה.

## בענין נזירות שמשון

שאלה

ראובן שאמר הריני מקבל עלי נזירות שמשון בר מנוח בעל דלילה, שלא אשב עם חמותי בכית אחת, ועתה רוצה אשתו שתשב אמה בביתה כי חולה היא.

וטוען ראובן שבשעת נדרו היה סבור שיש התרה לנזירות שמשון, מהו הדין כיון שאשתו חולה.

**תמצית תשובה ראשונה של רבי אברהם הלוי זלה"ה בעל "גנת ורדים" הנדפס בספרו הנ"ל יו"ד כ"ל ב' פי' א':**

בהקדם דברי רבי אברהם טריקא זלה"ה דכיון דנזירות שמשון אין לה התרה, כל טצדקי דמצנא מיעבד דלא ליחול הנזירות עבדינן, והביא ראיות לדבריו עיי"ש, וכניד"ד איכא כמה טעמים להקל כדלהלן:

א. דאפקיה בלשון שבועה שאמר שלא אשב וכו', ורבים וכן גדולים קמאי ובתראי ס"ל נדר דאפקיה בלשון שבועה לא חל, וכבר פשטה הוראה עפ"י כמה פוסקים דנזירות דינה כנדר, וע"כ יש להקל דלא חלה נזירותו.

ב. דהיה לו לומר אם אשב עם חמותי, וכיון שאמר שלא אשב משמע שהנזירות יחול עליו כשלא ישב עם חמותו, ונמצאו דבריו סותרים את כונתו והכל בטל שאין פיו ולבו שוין, כן משמע במהריב"ל, אמנם יש לדחות טענה זו בדגמ' גבי לא חולין לא אוכל לך מוכח דמתרצינן דיבורו עפ"י כונתו, ע"כ אין לסמוך למעשה על היתר זה.

ג. דהוי כנדרי זירוזין שרצה שלא חבא חמותו לכיתו, וכן הוי נדר מתוך כעסו ואין פיו ולבו שוין בדבר.

ד. הא דאין התרה לנ"ש, הוא רק ע"י חרטה גרידא, אבל התרה ע"י פתח מהני גם בנ"ש, והביא ראיות לזה ובניד"ד איכא פתח שלא ידע דנ"ש אין לו התרה, וגם מטעמא דאשתו חולה וצריכה שאמה תהיה עמה לסעדה.

ה. דהוי כנדרי אונסין שדעתו אנסתו שחשב דנ"ש יש לו התרה, והנדר בטל אף שהוא תלוי בתנאי והביא ראיות לזה, אמנם יש לברר אם היה הטעות מאומת אצלו כבירור דאם היה אצלו הדבר בספק חל הנדר, והאריך להוכיח דבע"ה נאמן לומר שחשב דנ"ש יש לו התרה.

כ"ל העו"ה: לענין שאלתנו יש להקל אעפ"י שנאמר שנ"ש אזלינן בספיקא לחומרא מ"מ בתרי ספיקא מקילינן ביה כשאר ספיקי תורה, מה גם בהצטרף כמה צדדים ופנים של היתר שכתבנו, מה גם בזמן הזה שמנהגן של כל ישראל להתנות על הנדרים כליל כפור שאם אינו זוכר לתנאו בשעת קבלת הנזירות התנאי קיים ומעשה בטל, וכל גדולי הפוסקים סמכו על תנאי זה להקל וכו'.

**תמצית תשובה ראשונה של מהר"ם הביב זלה"ה בעל "גמ' פשוט" הנדפס שם בפי' ב':**

א. מ"ש להתיר משום דאפקיה בלשון שבועה, הגה מרן המחבר בשו"ע פסק דבנזירות דאפקיה בלשון שבועה לכו"ע אסור, אמנם הוא מחלוקת גדול בענין זה, ומשמע דהיא מחלוקת אמוראים כירושלמי, ועוד דכאן הנדר היה בלשון טוב רק התנאי היה בלשון שבועה, אלא שיש לצרף דברי רשד"ם דאם נכנס כתחלת נדרו בלשון נדר וסיים בלשון שבועה לכו"ע לא מהני, ולמעשה לא סגי טעם זה להקל אם לא שיצטרף עוד ספק אחר חשוב כיוצא בו כי היכי דליהוי ס"ס להתיר.

ב. מה שדחה דברי מהריב"ל מהגמ' יש ליישב ולקיים דבריו דהיכי דמלשונו משמע היפך כונתו בטל כל הנדר, והתם שאני דלא הוציא בפיו היפך כוונתו אלא מכללא שמעי' מיניה ע"כ מתרצינן דיבורו.

ג. מ"ש להתיר מטעם דהוי כנדרי זירוזין מוכח מהפוסקים דלא אמרינן כן אלא באופן שמוכח מתוך דבריו בבירור שכונתו לא היתה אלא להקניט ולזוז, אבל הכא אמרינן דעתו היתה להיות נזיר אם יעבור על דבריו וישב עם חמותו בבית אחד, ע"כ אין לסמוך על היתר זה אף לסניף.

ד. מ"ש דע"י פתח יש התרה לנ"ש, הנה הרשד"ם פוסק להדיא דלא מהני פתח לנ"ש כיון דידע שחל נזירותו אלא שחשב שיוכל להשאל אח"כ וכיון שחל שוב לא מהני התרה, אמנם במהרי"ט פסק דהיכי שהיה מוטעה בתחילת הנזירות שנזר רק מפני שחשב שיוכל אח"כ להתחרט, אין הנזירות חלה עליו, ע"כ יש לצרף מחלוקת זו עם ההיתר שהוציאו בלשון שבועה והוי ספק ספיקא להתיר.

ה. מ"ש להתיר משום נדרי אונסין אין לומר כן דנדרי אונסין לא הוי רק היכי דאינו יכול לחיות כלי יין וכדומה אבל צער בעלמא לא הוי נדרי אונסין, וגם מטעם מה שסיים דבנדר בתנאי לא הוי אונסין דיקיים התנאי ולא יהיה נזיר.

ו. עוד יש לצרף היתר נוסף עפ"י דברי מהר"ש סיריליו דכל היכי דהנדר יחול לאחר זמן (כגון הכא שהנזירות תחול כשישב עם חמותו) יכול לבטל דיבורו קודם בא הזמן ההוא דאתי דיבור ומבטל דיבור, ואף שיש חולקין בזה מ"מ אפשר לצרפה עם ההתירים האחרים.

ז. עוד יש לצרף היתר מטעם נדרי שגגות דמוכח מכמה ראשונים דס"ל דנזירות בתנאי בעינן משפטי התנאים, וכאן שלא כפל תנאו נמצא דהתנאי בטל ומעשה קיים והוי נזיר ככל גווני, וזה ודאי שלא היתה כוונתו שיהיה נזיר גם אם לא ישב עם חמותו ע"כ הוי כנדרי שגגות, אמנם הרבה ראשונים ס"ל דלא בעינן בנזירות משפטי התנאים אך מידי ספיקא לא נפקי ויש לצרף ספק זה לשאר ההיתרים.

ח. עוד יש להוסיף עפ"י מה שנפסק ביו"ד סי' רי"ח דבנדריים ושבעות רואין את סיבת נדרו ולפי הענין לומדים כוונתו, וכאן שהיה בתחילה דר עם חמותו בקביעות בדירה אכילה ושתיה וע"ז נדר שלא ימשיך להיות כך, אבל באקראי שתבא חמותו לשבת עם אשתו זה לא נכנס בכלל נדרו.

והב"ע העו"ה: דנ"ש לא חל, מהטעמים שכתב הרב הפוסק מאריה דאברהם יהיה בעזרו, ועוד הוספתי טעמים לפע"ד וכו'.

**תמצית תשובה השניה של רבי אברהם הלוי זל"ה הנדפס שם סי' ג':**

א. מ"ש מפסק מרן הב"י בשו"ע דנזירות מהני בלשון שבועה, הנה פשטה ההוראה אצל רבני מצרים דבנ"ש לא חל, וכבר רמזה מוהר"ר אברהם טריקא דהשו"ע לא מיירי אלא בנזירות סתם ולא בנ"ש, וטעם החילוק י"ל דנ"ש היה ע"י מלאך שאסר דברים הללו על שמשון בקונם והוי כנדר דלא מהני בלשון שבועה, וגם משמע מהפוסקים דגם בתנאי בעינן שיאמר בלשון נדר.

ג. מ"ש לתרץ דברי מהריב"ל דהתם בגמ' לא הוציא בפיו הפך כוונתו וכו', הרי ק"ו הוא דבהוציא בפיו כפירוש היפך כוונתו כ"ש דבעינן לתרץ דיבורו כדי שלא יהיו דבריו לבטלה, ועוד דהתם כשאמר לא אוכל לך הרי הוציא בפה מלא היפך כוונתו ואפ"ה מתרצינן דיבוריה, (ולפי"ז הורע גם סניף הקודם דנדר שהוציאו בלשון שבועה כיון שמתרצינן דיבורו).

ג. גדר נדרי זירוזין הוא שיהיה בדבר שאין האדם יכול להכריח את חכירו שיעשנו אלא בפיוס בעלמא, וגם שיהיה דבר שתלוי ביד אחרים לעשות או לעכב אבל דבר שהוא מסור בידו לעשות כרצון לכו לא שייך ביה נדרי זירוזין, ובאמת לא הוי צריך התרה כלל אלא הוא בטל מאליו כנדר טעות, אלא לפי שאינם מבוררין הצריכום התרה, והכא בנזירות שמשון דא"א בהתרה נעמידם על עיקר הדין, ועכ"פ בהצטרף להחרימם האחרים הוי כסניף היתר, ואף שבנדר זירוזין צריך הנודר לטעון שכך היתה כוונתו מ"מ כאן כל העולם יודעין שאין שום אדם מרוצה לקבל עליו נ"ש ואנן סהדי שנתכוין רק לזרו.

ד. בענין פתח ע"י חרטה לנ"ש חזר לקיים דבריו הראשונים.

ה. בענין נדרי אונסין כתב להוכיח דלא בעינן אונס גדול כ"כ שאינו יכול לחיות בלעדיו, ואף אמנם טעם זה אינו מספיק למנותו כטעם בפ"ע, מ"מ יועיל לצאת ידי המחמירים שלא להתיר בשני ספקות וע"י טעם זה יהיה לנו שלשה ספיקות דמקילין לכו"ע.

ו. מה שכתב להתיר דכשהנדר יחול לאחר זמן יכול לבטל דיבורו קודם שיגיע הזמן, הנה כל חכמי ישראל חולקין בזה על מהר"ש סיריליו, ודחה ראיותיו.

ז. מ"ש להתיר מטעם דלא כפל תנאו ובעינן משפטי התנאים הוכיח מכמה מקומות דלא בעינן שיכפול תנאו בנזירות ע"י תנאי, וכמעט אני אומר שכל המפרשים הראשונים כולם שוין דבנזיר מיהא כולהו מודו שלא בעינן משפטי התנאים, וסברות האחרונים כמעט שאין להם על מה לסמוך, ולכן אין לצרפו בנד"ד אפי' לסניף כל דהו.

ח. ומ"ש להתיר דלפי הענין לומדים כונתו שלא היתה כונתו לאסור אלא דרך קבע ולא דרך ארעי, יש לפקפק על היתר זה שכיון שאנו רואים בו שהוא מעמיד עצמו ופירש עצמו מלהיותו יושב עמה בבית אחת כונתו גם לאקראי בעלמא, והוא מהדר בתר בוקי סריקי לומר שלא היה יודע שנ"ש אין לו התרה ואת הדבר הזה לא הזכיר, א"כ בודאי דגם אדעתא דדירת עראי נדר.

ט. עוד יש להוסיף טעם חדש להקל בנד"ד והוא שהנדר אינו חל אלא על דבר שיש בו ממש וגם התנאי בעינן שיהא בו ממש והישיבה עם חמותו הוי דבר שאין בו ממש, וכן ס"ל לרוב הראשונים, וחשיב שפיר טעם זה כשאר טעמים לסמוך עליו להקל בהצטרפות שאר הטעמים.

תשובה השניה של מהר"ם חביב זל"ה הנדפס עתה לראשונה מתוך כתב"ידו.

בע"ה

פי' ר"א

יפטירו שפתי כי זה ימים שלח לי הרב הדיין המצויין כמה"ר אברהם הלוי נר"ו אשר אור תורתו זורחת בארץ מצרים שאלה א' דנשאל על ראובן שאמר

הריני מקבל עלי נזירות שמשון כ"מ ב"ד שלא אשב עם חמותי בבית א' ועתה רוצה אשתו שתשב אמה בביתה כי חולה היא, וטוען ראובן שבשעת נדרו היה סבור שיש התרה לנ"ש מהו הדין כיון שאשתו חולה וזה תורף השאלה ועל זה השיב הרב כמה"ר אברהם להתיר מכמה טעמים וכתב אלי שאשנה פרק זה לגלות דעתי בו. ואני הצעיר לעשות רצונו חפצתי וכתבתי ראשי פרקים ממה שעלה במצודתי והגם כי לאו למודעי הוא צריך הסכמתי עמו לענין הדין ע"פ קצת טעמיו ועוד הוספתי קצת טעמים לע"ד וגם פקפקתי בקצת טעמים שכתב הרב נר"ו להקל בפשיטות, וחזר הרב כמה"ר אברהם נר"ו והוסיף שנית ידו להעמיד את דבריו ושלחם אלי וצוה אלי בכתבו שאעבור שנית לשנות פרק זה, והן אמת כי קשה עלי לחזור ולכתוב במה שכבר כתבתי מכמה טעמי.

אך לאהבת הרב כמה"ר אברהם נר"ו דחקתי עצמי במיעוט הפנאי אשר לי לכתוב שנית על הנדון הנז' במקום שיהיה לי איזה חידוש או הערה על מ"ש שנית בנדון הנז'.

והנה בפסק הראשון כתב הרב להקל משום מאי דכתבו רבוותא להקל בנדר דאפקיה בלשון שבועה וגם כתבו דנזירות הוי כנדר. ואני תמהתי עליו איך תפס להקל הפך דברי מרן מהריק"א שכתב בש"ע י"ד סי' ר"ו דנזירות שהוציאו בלשון שבועה לדברי הכל אסור וכן דעת הרדב"ז ז"ל והש"ך.

ועתה משיב לי כי כך פשטה הוראה במצרים מרבנן סבוראי רבני מצרים, וכתב בשם הרב מהר"א מריקה ז"ל שכתב וז"ל ומ"ש מהר"י קארו סי' ר"ו דנזירות שהוציאו בלשון שבועה לכ"ע אסור איירי בנזירות סתם וכו', וכתב הרב כמה"ר אברהם נר"ו הדמסע דיש לחלק מנזירות סתם לנ"ש הוא משום דנזירות שמשון היה ע"י מלאך שלוחו של מקום דאסר נכסיו על שמשון כמו שאדם אסר פירותיו בקונם על חברו.

ולע"ד יראה דאין לחלק מנזירות סתם לנ"ש דאם איתא דיש חילוק כשמנה התנא בפ"ק דנזיר החילוקים דיש בין נזיר עולם לנ"ש היה לו למנות חילוק זה דנזיר עולם אי אפקיה בלשון שבועה חל ובנ"ש לא חל אלא ודאי אין לחלק ביניהם לענין זה כלל. ותו אי נ"ש הוא נדר מה שאין כן נזירות דעלמא א"כ לא יהא גבי נ"ש היתר מצטרף לאיסור כדאמרי' בפ"ג מינין בכל התורה אין היתר מצטרף לאיסור חוץ מנזיר דאמרה תורה משרת ואם איתא נתני מה בין נזיר עולם לנ"ש שנזיר עולם היתר מצטרף לאיסור מה שאין כן בנ"ש כי היכי דקתני הכביד שערן מקל בתער אע"ג דאינו מפורש בתורה, וכן מצאתי בתשו' מהרי"ט ח"א סי' כ' יע"ש.

והטעם שכתב מעכ"ת לחלק דנזירות שמשון היה ע"י מלאך שלוחו של מקום דאסר נכסיו על שמשון, הא ליתא דהא כתב מרן בכ"מ פ"ג דנזירות דין י"ג לתרץ קושיית הריב"ל על הרמב"ם דמאי דכתי' כי נזיר אילקים יהיה הנער מנוח הוא דקאמר ליה כל'ו דהמלאך צוה למנוח שידיך את בנו בנזיר לעולם שיהיה אסור בכל היוצא מגפן היין ובתגלחת חוץ מן הטומאה א"כ הרי ענין קבלת נזירות דשמשון הוא כנזירות דעלמא ואין לחלק ביניהן ועוד אפי' תימא דהמלאך הוא דקאמר כי נזיר אילקים ולא אמר אכיו שום דבר ע"ד תירוץ הריב"ל מ"מ לא

מצית למימר דמעם חלות נ"ש הוא דהמלאך שלוחו של מקום אשר נכסיו על שמשון כמו שאדם אוסר פירותיו בקונם על חברו דתינה הך מעמא לגבי מה שאמר לו כל היוצא מגפן היין דנמצא דאמר עליה חפצא אבל מאי דאמר עליה תגלחת מאי איכא למימר הלא תגלחת לא הוי איסור חפצא.

ואשכחן להרדב"ז בתשו' המודפסות סי' קכ"ז כי נזירות שמשון בין שהוציאו בלשון נדר בין בלשון שבועה חייל, וכתב הרדב"ז בתשו' כתיבת יד סי' תקי"ט טעם לדבריו דנזירות אית ביה תרתי לגבי יין הוי אסר חפצא עליה ולגבי תגלחת הוי אסר נפשיה דהא לא שייך ביה אסר חפצא עליה וכיון שכן נזירות שהוציאו בין בלשון שבועה בין בלשון נדר חייל לכ"ע עכ"ל. ותו יר' לי דאם היינו מחלקים בין נזירות דעלמא לנזיר שמשון איפכא היה ראוי לחלק דאע"ג דנזירות דעלמא אי אפקיה בלשון שבועה לאו כלום משום דנדרים ונזירות חדא אינון כמ"ש הריב"ל כשם הרשב"א היינו בנזירות דעלמא אבל נ"ש דהוא על פי מלאך שלוחו של מקום הוי ככל איסורין שבתורה כמו שאמר עלינו חלב ודם וכל האיסורין דאינם איסור חפץ אלא מושבעי' ועומדים מהר סיני לקיים אותם. ומ"מ קושטא דמלתא דאין לחלק בין נזירות סתם לנ"ש לענין דהוציאו בלשון שבועה כמו שהוכחתי מדתנן פ"ק דנזיר מה בין נזיר עולם לנ"ש וכו', וגם הרב מהר"א טריקה ז"ל כתב בסוף דבריו דאין לסמוך על חילוק זה כיון דלא הוזכר חילוק זה בדבריהם משמע דלא פלוג רבנן ביה דשם נזירות אחת היא.

גם הטעם שכתב הרב מהר"א טריקה ז"ל בסוף דבריו דסמכינן על דעת המקילין דכיון דלית ליה התרה כשעת הדחק דמ"א והרי אמרו כדאי הוא רשבי' לסמוך עליו בשעת הדחק אע"ג דהוי יחיד במקום רבים כ"ש הכא שיש רבים במקום רבים.

לע"ד יראה דאין לסמוך על טעם זה כלל, כי לא אמרו בפ"ב דנימין דף י"ט כדאי הוא רשבי' לסמוך עליו בשעת הדחק אלא במידי דרבנן אבל באסורי נזיר דיש בו כמה אזהרות והוא חייב על כל כוס וכוס ועל כל תגלחת ותגלחת של כל שער ושער אין סומכין על המקילין אפי' כנגד יחיד המחמיר, והראיה מדין נ"ש עצמו שנתבאר בפ"ק דנזיר דנחלקו תנאי באומר הריני נזיר כשמשון וכו' דלר"י חייל ור"ש ור' יוסי ור' יעקב כלהו ס"ל דלא חייל משום דבעינן דבר הנדור ושמשון לאו נדור הוה ואפ"ה סתם התנא כר"י דחייל, וכן פסקו כל הפוסקים ולא אמרו כדאי ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק גבי נ"ש משום דנחלקו באיסור תורה ובאיסורי תורה לא אמרינן כדאי הוא ר"פ לסמוך עליו, ואדרבה אנו אומרים בשל תורה הלך אחר המחמיר כמ"ש הרמב"ם ספ"א מה' ממרים, ועיי' ש"ך ד"ד סי' רמ"ב דף ק"ץ ע"ב יע"ש. ונ"ש הוא מאיסורי תורה ולוקין עליו כדמוכח בפ' אלו הן הלוקין אמתני' דיש חורש תלם א' וחייב עליה ה' חטאות וחד מינייהו נזיר ומוקי לה בגמ' כנ"ש אלמא נ"ש דאורייתא הוא ולקי עליה. ועוד יש ראיות אחרות לזה כמ"ש מהרי"ט בח"א סי' י"ט יע"ש.

באופן דהדבר ברור דאין להקל בנ"ש דאפקיה בלשון שבועה טפי מנזירות דעלמא ואין סומכין בנ"ש על המקילין אך משום דאפקיה בלשון שבועה יש מחלוקת אם חייל חשיב כספק א' וכשמצטרף ספק אחר חשוב כנון פלוגתא דלא הזכיר כל הכינויין או ספק אחר חשוב כיוצא בו אז דוקא הוא דמקלינן דהוה ליה ס"ס כמו שהורה מהריב"ל והגמשיכים אחריו, זהו הפסק הברור והמחזור מכל

דברי הפוסקים האחרונים המפורסמים אצלנו ומינה לא נזו.

גם ראיתי מ"ש מעכ"ת באריכות גדול על ההיא סוגיא דפ"ק דנזיר סוף דף ג' מיין ושכר יזיר לאסור יין מצוה כ"יין רשות לפרש דברי רש"י והתוס' ולתרץ הקושיא שהקשתי על תשובת הרשב"א שהביא הריב"ל דאמאי מרח הרשב"א להוכיח מדיוקים דנזירות חייל על המצוה כנדרים דחיילי על המצוה הלא תלמוד ערוך הוא דנזירות חייל על המצוה כמפורש בסוגיא הנז'.

והן אמת כי הראנו את ידו החזקה בפלפולים שעשה על הסוגיא ועל דברי רש"י והתוס' ומעמתי מתק דבריו כי נעמו ויהיו לפי כדבש למתוק דחדי קב"ה בפלפולא.

אמנם במה שפירש מעכ"ת דכל מה שטרח הרשב"א להוכיח דנזירות חייל על המצוה הוא משום דיש סוכרים דאם נשבע לגלח או להטמא על המתים ואח"כ קבל עליו נזירות שרי ליה לגלח ושרי ליה להטמא דנזירות לא חייל על המצוה דהוא מושבע ועומד מפי עצמו לגלח ולהטמא, משום דס"ל דנזירות הוא שבועה ושבועה לא חלה על השבועה ולא ילפי דחייל נזירות ממה שמצינו דחייל נזירות על יין מצוה דנשבע לשתות יין דהיכא דגלי גלי היכא דלא גלי לא גלי, והרשב"א חולק עליהם וס"ל דנזירות הוא נדר וחייל על המצוה כמי שנשבע לגלח ולהטמא ואינו רשאי לגלח ולהטמא דומיא דחייל נזירות איין מצוה דנשבע לשתות יין זהו כללות דברי מעכ"ת.

לע"ד יראה דסברא זו חדש מעכ"ת דיש סוכרים דנזירות לא חייל על מי שנשבע לגלח ולהטמא היא סברא תמוהא ולא ראינו אותה בשום ספר, ואת"ל דהרשב"א ראה מי שהיה סוכר כן וטרח לדחות סברתו מדיוקים להוכיח דהנזירות הוא נדר ולכך חייל גם על מי שנשבע להטמא, מפי הוה ליה להרשב"א לדחות הסברא הנז' אפי' על הנחת בעל הריב דסבר דנזירות הוא שבועה אפי' יש להוכיח דחייל על מי שנשבע לגלח או להטמא, דהרי מקרא מלא דבר הכתוב נבי נזיר לאכיו ולאמו לא יטמא והטומאה על הקרובים היא מצות עשה דאפי' כהן חייל להטמא על קרוביו והוא מושבע מהר סיני להטמא על הקרובים ואפי' נזירות חייל על שבועת הר סיני ואינו מטמא על הקרובים זולת למת מצוה, אי"כ כ"ש דחייל נזירות על מי שנשבע מפי עצמו להטמא במת דפשיטא דחייל נזירות ולא יוכל להטמא דהשתא על שבועת הר סיני דחמירא חייל נזירות על השבועה דהיא מפי עצמו דקילא דמצי לאתשולי עלה לא כ"ש דחייל הנזירות ולא יוכל להטמא.

ותו יש להוכיח דנזירות חייל על מי שנשבע לגלח ולהטמא, דאם איתא דיכול לגלח ולהטמא בפ' ג' מינין נבי מה ששינוי חומר ביוצא מן הגפן מן הטומאה והתגלחת שהיוצא מהגפן לא הותר מכללו וטומאה ותגלחת הותרו מכללן כתגלחת מצוה ובמת מצוה אמאי נקט דהותרו מכללן בתגלחת מצוה דמצורע ובטומאה דמת מצוה, הוה ליה למנקט דהותרו מכללן נבי נשבע לגלח ולהטמא מה שאין כן נבי יוצא מן הגפן דלא הותר מכללו נבי נשבע לשתות יין דהוי דומה הותר מכללו ללא הותר מכללו, מה שאין כן עתה במה שלקח התנא הותר מכללו תגלחת מצוה דמצורע וטומאת מת מצוה דלא דמי כ"כ ללא הותר מכללו דגפן דהוי נבי שבועה, אלא ודאי הדבר ברור ופשוט דהנזירות חייל בין על מי

שנשבע לשתות יין בין על מי שנשבע לגלח ולהטמא ויין לא הותר מכללו אך מומאה ותגלחת אישכחן דהותרו מכללן בתגלחת מצוה דמצורע ומומאת מת מצוה דוקא. ותו אם כוונת הרשב"א להוכיח דנזירות חל על מי שנשבע לגלח ולהטמא הוא משום דנזירות הוא נדר והוא איסור חפצא, זה לא יתכן כלל דהא פועל הטומאה והתגלחת לאו חפצא אינן כי היכא דנימא דנזירות והנדר חל על החפץ והנראה מדברי הרשב"א הוא דמאי דחייל הנזירות על המצוה הוא משום דחל על החפץ ולפי דרך מעכ"ת לא יתכן כלל כמבואר.

אך מה שיראה לי דמה שטרח הרשב"א להוכיח דנזירות הוא נדר וחל על המצוה, כוונתו לדחות גרסת רש"י דגרים מיין ושכר יזיר לאסור יין מצוה כיון רשות מאי היא קדושה ואבדלתא הרי מושבע ועומד עליו מהר סיני אלא באומר שבועה שאשתה וחזר ואמר הריני נזיר, ורש"י פירש דנזירות הוא נדר ולא חייל על יין קדוש משום דמושבע מהר סיני דהוא שבועה חמורה אך חייל נזירות על מי שנשבע לשתות יין דהיא שבועה קלה דמצי לאתשול עלה, וכהא מתוקם ליה קרא דיין ושכר יזיר לאסור יין מצוה דשבועה קלה דהיא מפי עצמו דמצי לאתשולי עלה דתפסת מועט תפסת ולא חל נזירות על יין קדוש דמושבע מהר סיני דהיא שבועה חמורה, זו היא שיטת רש"י.

והרשב"א ראה מי שסובר כשיטת רש"י לענין דינא דנזירות לא חייל על יין קדוש אך לא מטעם רש"י, דרש"י ס"ל דהנזירות לא חל על יין קדוש משום דהנזירות הוא לשון שבועה הריני נזיר שלא אשתה והוי נדר דאפקיה בלשון שבועה ולא חל על שבועת הר סיני דחמירא, והחולק שראה הרשב"א ס"ל דהנזירות לא חל על יין קדוש משום דהנזירות הוא שבועה ואין שבועה חלה על השבועה לבטל שבועת הר סיני דחמירא דמושבע לשתות יין קדוש, אך הנזירות חל על מי שנשבע לשתות יין משום דהיא שבועה קלה משום דמצי לאתשולי עלה ועל סברא זו הוא שטרח הרשב"א להוכיח דהנזירות הוא נדר ולפי"ן דין הוא שיחול על יין קדוש אפי"ן תימא דמצות התורה היא לשתות יין קדוש דנזירות ונדרים כלהו הוו איסור חפצא וחייל על יין מצוה דקדוש ונזירות גבי יין הוי איסור חפצא ואין מאכילין לאדם דבר האסור לו, וזה הנלע"ד בכונת תשובת הרשב"א הנז' אם יראה וירצה בעיניה דמר ניהו רבה.

ובהיותי עסוק בפ"י תשובה הנז' הוקשה לי על הנך רבנותא דאמרי דנזיר מותר ביין קדוש והבדלה, דהרי שנינו ריש פ"ב דערובין מערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה משום דחזי לאחריני ואם איתא דהנזיר מותר ביין קדוש הרי חזי לדידיה, והתירוץ בזה מבואר דעירובי תחומין צריך שיעור ב' סעודות דהוי שני רביעיות של יין והנזיר אפי"ן תימא דשרי לשתות יין קדוש לא יוכל לשתות רק שיעור הצריך לקדוש דהיינו רביעית א' לבד, וכיון שכן שפיר אצטריך למתני מערבין לנזיר ביין לאשמועינן דאע"ג דאינו יכול לשתות השתי רביעיות כליל שבת אפי"ן מערבין ביין כיון דחזי לאחריני.

אך אכתי קשיא לי איך ס"ל להנך רבנותא דהנזיר מותר לשתות יין קדוש משום דמושבע ועומד מהר סיני, והלא בכל ביטול מצות עשה חייל בכולל כמ"ש הרי"ף והרא"ש ספ"ג דשבועות בשם הירושלמי וכ"כ הרמב"ם פ"ה מה' שבועות דין י"ח נשבע שלא יאכל מצה שנה או שנתים הרי זה אסור לאכול מצה בלילי הפסח וכו', וכ"כ בטור י"ד סוף סי' רל"ו גם הריב"ש סוף סי' שצ"ה וסוף סי' שצ"ח

האריך בזה במי שנשא אשה זקנה ונשבע שלא ישא אשה אחרת עליה דנשבע לבטל את המצוה דפריה ורביה אפ"ה כתב הריב"ש שם דהיא חלה ממעם כולל, שהרי כלל בזה דברים שהשבועה חלה עליו על נשים שלא יוכל לקיים מצות פ"ו כגון זקנה קטנה ואילונית וכן פסק מור"ם בעל [המפה] י"ד ס"ו רל"ט סע"י ח' יע"ש. ואולי נאמר דהנך רבוותא ס"ל דלית הלכתא כהירושלמי הוה שהביאוהו הרי"ף והרא"ש ספ"ג דשבועות ודעתם כדעת הר"ז"ה שם בס' המאור לדחות הירושלמי הוה מהלכה וס"ל דאינו חל ככולל לבטל את המצוה אפ"י בשב ואל תעשה.

אמנם אכתי יש להקשות על הרמב"ם דפוסק דבכולל חייל, אי"כ תיקשי ליה מאי דמסיק בריש נזיר דמש"ה מ"ין ושכר יזיר לאסור י"ן מצוה כ"ין רשות אצטריך למי שנשבע שישתה י"ן היום והזר ואמר הריני נזיר דאסור לשותות י"ן ופסקו הרמב"ם פ"ז דנזיר דין י"א.

וזה לשונו: ואסור כ"ין מצוה כ"ין רשות כיצד מי שנשבע שישתה היום י"ן שהרי מצוה עליו לשותות ואח"כ נדר בנזיר חלה נזירות על השבועה ואסור כ"ין וכו' עכ"ל, דקשה אמאי אצטריך קרא ללמד הך חדושא והלא בכל התורה כלה אית לן הך דינא דשבועה חלה בכולל לבטל את המצוה, ואולי נאמר דהרמב"ם יסבור דכאן למדך הכתוב דשבועה חלה בכולל לבטל את המצוה ומהכא ילפינן לכל התורה כלה דשבועה חיילא בכולל לבטל את המצוה ודוק.

עוד כתבתי בפסק הראשון דאין לסמוך להקל בני"ש דנ"ד ממעם דהוציאו כלשון שבועה, משום דבנ"ד הנזירות הוא כלשון חשוב דמהני נבי נזירות אלא דבלשון התנאי לקח לשון שבועה שאמר שלא אשב עם חמותי וכתבו מקצת אחרונים דגבי תנאה לא איכפת לן באיזה לשון הוא ותמהתי על על הרב מאריה דאברהם איך איששתמיט ליה חלוק הנז'.

ועל זה השיב וז"ל: ומה שהתמיה מעכ"ת דאין זה ענין לנדר בלשון שבועה הנה בעיני יפלא למה לא הוסיף מעכ"ת תמיהא על מהריב"ל בח"א כלל ו' ס' מ"ב וז"ל: אם דוניא סול תכנס בחצר הוה אני לוקח נ"ש אשר לא אשב עם אשתי בבית א', וכתב הרב בסוף התשובה עוד חזינא ריעותא בהאי נדרא דאפקיה בלשון שבועה שאמר אני לוקח נ"ש אשר לא אשב עם אשתי בבית א' והיה לו לומר אם אשב עם אשתי בבית א' אני לוקח נ"ש וכבר ידעת שיש מחלוקת וכו' שאין נדר כלשון שבועה דאיכא למידק דהגם שיאמר לשון זה אם אשב עם אשתי בבית א' אכתי הוי לשון שבועה דמוסב על האדם דהוי מיסר גברא בין אם יאמר אם אשב בין יאמר שלא אשב וכבר מצינו לשון זה במשנה שבועה שאוכל שבועה שלא אוכל ותינוקות של בית רבן לא יטעו בזה.

ואני בעוניי לא ידעתי מאי קשיא ליה למעכ"ת דהאומר שבועה שאוכל שבועה שלא אוכל פשימא דהוי שבועה ומוסב על האדם וכשאומר שבועה שלא אשתה י"ן אם אשב עם אשתי בבית א' או אם לא אשב עם אשתי היא שבועה בתנאי, דלישנא דאם משוה ליה תנאה, אבל כאומר הריני נזיר שלא אשב עם אשתי בבית א' ס"ל למהריב"ל דהנזירות הוא נדר והוה ליה נדר דהוציאו בלשון שבועה, כאלו אמר קונם שלא אשב עם אשתי דלא חל, ובשלמא אם היה אומר הריני נזיר אם אשב עם אשתי בבית א' הוא נזירות יפה דלקח נזירות בתנאי דאם

ישב עם אשתו בבית א' יהיה נזיר, וכאן לא שייך לומר דהוי דאפקיה בלשון שבועה כמו שתמה מעכ"ת ואמר ותינוקות של בית רבן לא ימעו בזה, ומכאן מודעה רבה דמה שדחק עצמו מעכ"ת לתרץ קושייתו דיש חילוק כשהוציא דבריו בלשון קיום אם אשב עם אשתי בבית א' אהיה נזיר מתפס הכית בנזירות משום דהזכיר הכית הם דברים תמוהים ואין להם על מה שיסמוכו, ולכך איני מאריך לבטל חילוק [זה ועיין בת]שו' הר"א ששונן סי' קנ"דן סי' ריש ע"ב והדברים ברורים ופשוטים דהמעם שחל כשאמר ליטנא דאם הוא מפני דהוא נזירות בתנאי, אבל כשאומר הריני נזיר שלא אשב עם אשתי בזה ס"ל להריב"ל דהוי נדר דאפקיה בלשון שבועה ולא חל וכן היא דעת מהר"י אדרבי סי' ק"ס במי שאמר אני מקבל נ"ש שלא אתחבר עמך דאין ממש בנזירות זה משום דאפקיה בלשון שבועה שאמר שלא אתחבר עמך דהוי ליה למימר אני מקבל נ"ש אם אתחבר עמך יע"ש, וכבר כתבתי דאין לסמוך על מעם זה לחוד משום דכתבו מקצת אחרונים דגבי תנאה לא איכפת לן באיזה לשון הוא והריב"ל גופיה לא סמך להקל על מעם זה כי אם בצרוף מעמים אחרים.

עוד כתבתי בפסק הראשון דיש לצרף לסניף לבטל הנזירות משום דהוציא בפיו הפך כוונתו כמ"ש הרלב"ח סי' נ"ו דף פ"ו ע"א, והביא ראיה דכך פירוש הלשון ממה שפירשו המפרשי' במה ששינינו בפ' ב"ש הריני נזיר שזה פ' דהפירוש הוא הריני נזיר אם יהיה פ' כמו שאני סבור, וכן הביא ראיה מכמה דוכתי דכך פרשי' והמפרשים יע"ש, והקשה מעכ"ת איך לא השגיח על מה שפרשי' שם דף ל"א ריש ע"ב בהפך ודברי רש"י סותרין אלו את אלו והאריך בזה. ולזה אני אומר דיודע למעכ"ת דזה הפירוש שיש בנזיר והוא מכונה לרש"י קבלנו דאינו פירוש רש"י אלא לאחד מתלמידי רש"י ויראה מעכ"ת בכסף משנה בה' נזירות פ"א ובכמה דוכתי דכשמביא הפירוש הנז' אינו אומר פרשי' אלא פירש המפרש, ולכן הרלב"ח לא עשה עיקר מפירוש נזיר המכונה לרש"י אלא מפירוש שאר המפרשי' ובפרט שכך מצא לרש"י ושאר המפרשי' בשאר דוכתי גם הרמב"ם פ"ב דנזירות דין ח' הכי ס"ל כפי' הרלב"ח ז"ל, ומ"מ כבר כתבתי בפסק הראשון דאין סומכין על מעם זה לחוד כמו שכתב הר"א ששונן סי' קנ"ד משום דאומרים דמצאו כתוב בתשו' הרשב"א דמי שאמר הריני נזיר שלא לדבר עם פ' דהוי כמי שאמר הריני נזיר אם אדבר עם פ', ומ"מ אפי' שאומרים שמצאו להרשב"א כן הרי אנו עושי' סניף מסברת הרלב"ח ורבנן דעמיה דס"ל דיש צד להקל משום דהוציא בפיו הפך כוונתו.

\* עי' בשם הגדולים להחיד"א בערך רש"י.

רבי מאיר יעקב הורוויץ זצ"ל  
בהנהיג בעל הפלאה זיע"א

## דרושים (המשך)

י"ל מאמרם (קדושין לב:) חכם שמחל על כבודו כבודו מחול מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, י"ל [ע"פ] (קהלת ד יג) דקאי על יצה"ט שנקרא חכם ויצה"ר נקרא מלך [זקן] וכסיל דהנה מדת ענוה הוא מעלה גדולה, רק כשהוא אין צריך לגאווה בשביל איזה מצוה. אבל אם צריך לגאווה כגון להוכיח לרבים בודאי שאל ימנע בשביל זה, וזהו שאמרו (סוטה ה.) ת"ח צריך שיהא בו אחד משמונה בשמינית והיינו דאמרו חכם שהוא היצה"ט שמחל על כבודו הוא מחול. אבל אם המלך שהוא היצה"ר מחל על כבודו כדי להמנע מלעשות איזה מצוה אין כבודו מחול.

י"ל (תהלים א א"ב) אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים וגו' כי אם בתורת ד' חפצו, משום דהא לכאורה הוא להיפך (ברכות לד:) דבמקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד רק דהיינו אם התשובה הוא מאהבה שאז עוונות נעשו כזכיות, משא"כ אם התשובה מיראה נעשו כשגגות [ע"פ] (יומא פו:) וזהו דאמרו כי אם בתורת ד' חפצו, ר"ל שמקיים התורה מחפצו ואהבתו ואז עדיף אם הלך מתחלה בדרך רשעים ועכשיו שב בתשובה שאז נעשו כזכיות.

י"ל (פסחים נ:) לעולם יעמוק אדם בתורה ומצות אע"פ שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ר"ל דכל זמן שאינו לומד לשם שמים אינו מצליח לחדש בתורתו, כדבר שאמרו חז"ל [ע"פ] (תהלים א ב) כי אם בתורת ד' חפצו, ר"ל שלומד לש"ש ואז בתורתו יהנה וא"כ מי שלומד על מנת שיקראנו רבי כל זמן שאינו לומד לש"ש אינו מחדש בתורתו ואין קוראין לו רבי וממילא שילמוד לשמה.

י"ל פי' הקרא (שמות כ כב"ג) כי מן השמים דברתי עמכם, לא תעשון אתי אלהי כסף וגו', ר"ל דהא אמרתי לך למעלה שאל תעשה אלהות להשמים כ"ש שלא תעשה לך פסל.

י"ל (יואל ב יג) וקרעו לבבכם ואל בגדיכם, ע"פ מאמר חז"ל (ברכות ו.) הני מאני דרבנן דכלו מנייהו והיינו שאם מדבר דברי קדושה ויש לו גאווה או שאר פניות אזי נכרא מזיקים. והיינו שיש לו שלום יצ"ט עם יצה"ר שלומד שלא לשמה, משא"כ אם קורע לבבו דהיינו שמדבר דברי קדושה בלי יצה"ר אזי כולו בקדושה וא"צ לקרוע בגדיו. וזה פי' (תהלים יב ג) בלב ולב ידברו דהיינו בשני יצריו.

י"ל (תהלים קו מז) להשתבח בתהלתך, ע"פ מאמרם (יל"ש נחמיה תתרע"א וע"פ יומא סט:) הן הן גבורותיו וכו' וא"כ זה השבח נגאי הוא לישראל שאינם ראויים לגאולה. אבל כשיגאלו וישכחו גבורתו וגדולתו ממש שמטיב לישראל ומגדלם הוא גם שבח לישראל.

י"ל מאמרם (מוכה נב). כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו, לפי שמפתה אותו במצוות שלו ולא בעבירות שאם יפתה אותו בעבירות בודאי לא ישמע לו, וזה הוא גבורה לכבשו. וזה מאמר הקרא (תהלים קיט קכח) אורח שקר שנאתי, שהיצה"ר נקרא אורח (מוכה נב); והוא נברא לפתות רע ולא למצוות.

י"ל (תהלים ג ג) רבים אומרים לנפשי, ע"פ מאמר חז"ל (עבודה זרה ד:): לא חטא דוד אלא להורות תשובה ליחיד, אבל הם מחזיקים אותי לרבים ולכך אומרים שאין לי ישועה על חטא בת שבע, דאי להורות תשובה כבר הורה בחטא העגל תשובה.

בשבת דף ל"ג ע"א ר' נחמן בר יצחק אמר אף שומע ושותק שנאמר (משלי כב יד) זעום ד' יפול שם ופרש"י זעם של הקב"ה הוא שורה שם, נראה להבין דברי ר"נ בר יצחק דודאי בכל המצות ועבירות כשאדם רואה שחבירו עובר ושותק עובר על עשה (ויקרא יט יז) הוכח תוכיח את עמיתך אפי' מאה פעמים (ב"מ לא.), רק דלא ענשינן על עשה ואין מעמיקין לו ניהגם. אבל הכא במנבל פיו שהזעם שורה שם ובעידן ריתחא איכא עונש גם על עשה, והיינו דקאמר אף שומע ושותק מיענש משום שזעם ד' שורה שם, וע"כ קרא מיירי לענין השומע דס"ל לר"נ ב"י כמ"ד דס"ל כיומא דף י"ט ע"כ דכל השת שיחת חולין עובר על ל"ת וא"צ עידן ריתחא כי אם לגבי שומע ושותק, ור' חסדא ס"ל כמ"ד דעובר בעשה, וא"ש סיום קרא על המנבל בעצמו.

מה תתהלל ברעה הגבור חסד אל כל היום (תהלים נב ג), י"ל ע"פ מאמרם [ע"פ] (יומא סט:): הן הן גבורותיו שכובש חסדו שהוא מדתו, וזה שהתפלל דוד מה תתהלל ברעה הגבור ר"ל שמה שאומרים הגבור למה תתהלל ברעתינו, וזה שהשיב חסד אל כל היום והוא כובש חסדו הן הן גבורותיו, או שאמר מה תתהלל ברעה הגבור ע"י שכובש חסדו מוטב שתגלה גבורתיך ממש להיות חסד אל כל היום. ועפ"י שמעתי עד מתי עווןך בשכי (סליחות לשני וחמישי), ר"ל שגבורתיך יהיה ע"י שאנו בשכי ותפארתך ע"י שאנו ביד צר, עוררה גבורתך ממש.

י"ל (תהלים לב ב) אשרי אדם לא יחשוב ד' לו עון, עפ"י [מ"ש] בש"ע או"ח (רס"א א') שאל יצא ממחשבתו השי"ת, והוה דקאמר אשרי אדם דכשאינ ד' במחשבתו הוא נחשב לו עון.

י"ל (דברים יח יג) תמים תהיה עם ד' אלקיך, ע"פ מאי דאיתא במגילה דף (כט). האי מאן דיהיר בעל מום הוא, ואמרו חז"ל בסוטה דף (ה.) כל המתנאה אין אני והוא יכולין לדור וכו', אי"ש כשתהיה תמים בלי גאווה אזי תהיה עם ד' אלקיך.

י"ל אל הורית לנו וגו' כמו שהודעת לעניו מקדם (בפליחות), דאי' ב' פירושים בבניך יעשו [ע"פ] (ר"ה יז:), או שיוכירו כאמירה אל י"ג מדות וינצלו מצרה או שידבקו במדת השי"ת, ושמעתי העולם אומרים בשם הגאון ר"א כ"ב שע"י אל מוכח דהפ"ו הוא ע"י אמירה. וי"ל נמי בע"א דהא אל גאות ד', וזה הוא עבירה אצל אדם כמו שמצינו במשה ע"ה, והוה דקאמר כמו שהודעת לעניו וע"כ הפ"ו בניך יעשו הוא אמירה וק"ל.

י"ל פי הזמירות ל"מ"ש אניל ואשמח בלכבי בראותי כי מאויבי תריב ריבי ולציון גואל תביא, תיבת בראותי מיותר רק ד"ל ע"פ מאי דאיתא גבי לוט שאינו ניצול בזכות עצמו אינו רואה כפורענות חכירו, ואנו מצפים שיהא הגאולה בזכות עצמינו, וזהו דקאמר אניל ואשמח בראותי כי מאויבי תריב ריבי ואנו נדע כי הגאולה בזכותינו.

שמעתי מא"א נ"י (ע"פ ברכות יו. ושמו"ר מ' א') כל העושה שלא לשמה דהיינו מדת נקבה שהוא מקבל ראוי שתהפוך שלייתו כסימן שמסר פרעה למיילדות (סוטה יא:).

אפו יראה מילתא זותרתא היא (ברכות לג:) שמעתי אומרים כי בזכות (שמות א כא) ויהי כי יראו המיילדות נולד משה כדאיתא פ"ק דסוטה (יא:) וא"כ שפיר לגבי משה ענה הוא שהרי בזכות יראת ה' נולד משה.

י"ל (תהלים יט יד) גם מזדים חשוך עבדך אל ימשלו בי אז איתם וגו', כשיעשה עוד עבירות א"כ א"א לומר על עבירה גדולה שעשה שהיה בשביל להורות תשובה, אבל כשיחשוך מעבירות אז אנקה מפשע רבוהי לבי תמים בחקיך למען לא אבוש (תהלים קיט פ') ע"פ מאמר חז"ל (ברכות ד.) [ע"פ] (תהלים קיט מו) ואדברה בעדותיך נגד מלכים בעדותיך ולא אבוש מדוד שלא למד מאחיתופל אלא שני דברים קראו רבו, וזהו דקאמר יהי לבי תמים שמתנצל מגאולה למען לא אבוש.

וירא ישראל את היד הגדולה (שמות בשלח מו לא), י"ל שישראל ניצלו בזכות עצמן לכך ראו במפלתן אבל העם שהוא ערב רב הם לא ראו במפלתן שהם לא נצלו בזכות עצמן וראו את ד' שלא היו יודעים שנמכעו המצרים בים רק שהאמינו בד'.

או י"ל ע"פ מאמר חז"ל (סנהדרין צד.) גיורא עד עשרה דרי לא תבזה וכו' אע"פ העם שהם ערב רב וראו את מפלת מצרים האמינו בד' ולא חזרו לסורן.

י"ל הטעם (עירונין יט.) דפושעי ישראל מלאין מצות כרימון, לפי שאמרו חז"ל רשעים מלאים חרטות, ומחשבה טובה מצרף השי' למעשה (קידושין מ.) רק אותן מצוות שהם במחשבה הם מכוסין והוא כרימון שמלא גרעינים והגרעינין הם מכוסין בתוך הרימון והיינו דאמר קרא (שהשיר ד ג) כפלך הרימון רקתך ומסיים הקרא מבעד לצמתך ופירשי' מכפנים לקישוריק ר"ל המחשבה שהוא מכפנים דומיא דגרעיני רימון שהם מכפנים.

שמעתי מא"א נ"י ישראל עם אחד, אל"ף הוא עשיר לשון אלוף, ודל"ת הוא עני מלשון דלות, וח"ית הוא שני זיינין כדאיתא בשבת (קד:) רמו בעה"ב זן העני והעני זן את בעה"ב דיותר משהבעה"ב עושה עם העני העני עושה וגו' (רות רבה ה ט) וז"ש (ברכות ג:) לכו והתפרנסו זה מזה ר"ל עשיר לעני ועני לעשיר, ואמרו לו אין הקומץ משביע את הארי הוא ת"ח אשר הכה את הארי (שמואל

\* מובא בשבט מוסר פכ"ה בלשון כדאמרו רז"ל והוא מנדרים ט: אבל לשון זו אינה בש"ס.

ב' כנ כ) ולכן אין הבור מתמלא מחוליתו, ר"ל כן אין העשיר שהוא הבור מקבל.

י"ל מה שאמרו חז"ל (יומא ל"ח:) אין אדם נוגע במוכן להכירו, ר"ל דהיינו כשאין אדם מתנהג ע"פ הטבע שהוא מדת אלקים ולזה רימו בתיבת במוכן שהם האותיות אחר שם אלקים, והיינו שכבר יצא ממנהג הטבע ואז אינו נוגע בחכירו.

י"ל (איוב יד ד) מי יתן טהור מטמא לא אחד, ע"פ דאיתא כילקוט פ' מצורע [ע"פ] (ויקרא יד ד) ועץ ארז וכו' ואזוב לרמו שעיקר צרעת בא בשביל גאווה שהגביה עצמו כארז, וכשמשפיל עצמו כאזוב הוא רפואתו. וגי' גאווה הוא ט"ו, וגי' אזוב ט"ו, וזהו מי יתן טהור מטמא לא אחד, ר"ל אזוב הוא אחד יותר מגאווה.

ראיתי בספר עוללות אפרים הפי' על קרא (ויקרא יד ג) והנה נרפא נגע הצרעת מן הצרוע, ר"ל התשובה הוא שיתעורר אדם מעצמו לשוב ולא ע"י אחר שמוכיחו וז"ש שיתרפא עון שהוא הנגע ע"י הצרוע עצמו, ובוה יש לפרש (הושע יד ג) קחו עמכם דברים ושובו אל די' ר"ל שאתם בעצמכם תקחו דברי מוסר ושובו אל די'.

י"ל (תהלים קיח ו) לא אירא מה יעשה לי אדם, ר"ל ע"פ מ"ש גדול בשם ספר עוללות אפרים דאדם כתיב בישראל על שם שאינו מקבל ריבוי, ובודאי אם כל ישראל חשובים כאחד אין שייך מורא כלל וכי הראש מתיירא מן היד או מן הנוף או להיפך, וז"ש לא אירא מה יעשה לי אדם ר"ל אם אני במדרגת אדם.

רבי שלמה קלוגר זצ"ל  
אבד"ק בראדי

נולד בתורש מרחשון שנת תקמ"ו לאביו הגאון רבי יהודה אהרן זצ"ל אבד"ק קאמרוכ, בצעירותו למד אצל אביו הגאון ולאחר שנתיים הלך ללמוד תורה אצל רבותיו, הגאון רבי מרדכי ראביץ זצ"ל אב"ד זאמושץ ולבוב, והגאון רבי יוסף הויכגילערנטיר זצ"ל בעל "משנת חכמים" על הרמב"ם, כן היה לו שיעור מיוחד עם הגאון רבי יעקב זצ"ל המגיד מדובנא באגודת ומדרשים.

היה חתן הנגיד רבי חיים מראווא זצ"ל וגיסו היה הגאון רבי צבי הירש העליר זצ"ל בעל "טיב גיטין".

כיהן ברבנות בעיר קולוקוב, ובשנת תקע"ה נחקבל לאב"ד בק"ק יוזעפאף ומשם נסע בשנת תק"פ לק"ק בראדי ונהג שם נשיאותו כרמה, ונחפרסם ככל עולם התורה בגאונותו וחריפותו.

ידידות שררה בינו למרן אדמו"ר הזקן בעל ה"בית אהרן" ובהיות מרן אדמו"ר זיע"א בק"ק בראדי עלה אל ביתו לבקרו, ואמר עליו שכל בית ישראל נשען עליו בהלכה (מפי בנו הגאון ר' אברהם בנימין קלוגר זצ"ל, הדרום אלול תשי"ט), והרה"ק ר' מאיר מפארמישלאן זיע"א אמר עליו שלבו כל כך חם עד שגפרור הנוגע בלבו מיד האש אוחות בו.

נלב"ע א' דר"ח תמוז תרכ"ט ומנו"כ בבראדי.

השאר אחריו קע"ד חיבורים על ש"ס ופוסקים ועל התורה וספרי שו"ת בהלכה, עשרות מספריו יצאו לאור אולם רובי חיבוריו נשארו בכתי".  
חידושים דלהלן מכת"י מתוך חיבורו על שו"ע אה"ע ז נמסר לנו ע"י הרב אברהם שבתי ליפשיץ ראש מכון "חכמת שלמה" להוצאת כתבי הגאון רבי שלמה קלוגר זצ"ל, תודתינו נתונה לו.

## חידושים בש"ע אה"ע סימן צ"ו

בפניף מ"ו אם יש עדים שיצאה בהנומא והנהגה אם אין עדים אלא שהוא מודה שיצאה בהנומא ואעפ"כ טוען אלמנה היית לא נתבאר אם נאמן או לא, וראיתי בהפלאה בחדושו ובק"א שהעיר בזה והוכיח מלשון המשנה ופוסקים דנקטו אם יש עדים משמע דבליכא עדים אף שהוא מודה נאמן במנו אך הקשה דהרי הוי מנו נגד מנהג המדינה ומתוך כך העלה לחלק בין מנו בעיקר המנהג דנאמן ובין שאר מנו דאינו נאמן, וכבר העיר הוא בעצמו ע"ז בק"א דקשיא מהך דפיאה דהתם נ"כ יש לו מנו כזו לומר דחיטין נתנו לו.

אך לפע"ד נראה ליתן כלל נכון בזה דהנהגה לכאורה יש להבין דמה דאמרינן אם יש עדים שיצאה בהנומא כתובתה מאתיים אם נימא בודאי לפעמים אירע שגם לאלמנה עושין כן רק שעי"פ הרוב אין עושין כן רק בכתולה ולכך אם יש עדים לא חיישינן למעוטא, אי"כ תקשה דהרי קי"ל דאין הולכין במא"ה ולמה לא נחוש למעוטא שהיתה אלמנה, אלא ודאי דאנן אמרינן שלא למנהג אין עושין כן כלל וכל היוצאת בהנומא הוי בתולה לא רוב היוצאת בהנומא רק כל לכך מהני אף להוציא ממון, ולפי"ז נראה דאם אין עדים רק שהוא מודה שיוצאה בהנומא ודאי אין לו כת לגרוע המנהג לגמרי לומר ששינו המנהג שבין בכתולה

בין לאלמנה עשו תמיד כן להיות יוצאת בהנומא בזה ודאי אינו נאמן ואף מנו לא מהני לומר ששינו המנהג לגמרי, רק דבזה מהני המנו לומר אף דהרוב ודאי אין עושין כן רק לכתולה רק שלפעמים בדרך המועט אירע כן ששינו המנהג ועשו כן אף לאלמנה, וא"כ כיון שאף לפי דברי המנו אינו יכול לומר שנשתנה המנהג לגמרי רק שיכול לומר ששינה המנהג להיות משתנה בדרך המיעוט, ולפי עכ"פ הרוב סותר להמנו עדיין רק שהמנו פועל להיות משתנה מה שעד הנה היה כודאי וכל אשר יוצאה בהנומא הוי כתולה, מעתה עיי המנו הורע כח הכל רק אמרינן דרוב היוצאת בהנומא הוי כתולה ולא כל וכיון דהוי רק רוב שוב לא מהני להוציא ממון דאין הולכין במא"ה.

ויש להמתיק הדבר יותר שהרי מה דאמרינן מנו בכל דוכתא הרי יש לחוש שההוא גברא אינו בקי בדינים או אינו חכם במענות למעון מענה היותר מעולה, אך מחמת דאנחנו הולכין בתר רוב אנשים הבקיאים במענות ודינים, ומה"ט כתב באו"ת דאין אומרינן מנו להוציא דאין הולכין במא"ה ייע"ש, ולפי"ז כיון דמנו לא מהני רק מטעם רוב א"כ כמו דהמנו מנרע כח המנהג לומר שנשתנה כן נמי להיפוך המנהג מנרע כח המנו להיות לומר שההוא גברא מן המיעוט הוא שאינו בקי במענות ודינים, ולכך כיון דהמנהג מצד עצמו עדיף מהמנו מצד עצמה שהרי המנהג במקום דליכא מנו מהני אף להוציא ונחשב כודאי והמנו בלי מנהג לא מהני להוציא ומצד עצמה לא הוי כודאי רק מטעם רוב, ולכך עתה שיש מנו נגד מנהג יותר יש כח ביד המנהג לגרע כח המנו ממה שיש כח במנו לגרע כח המנהג, ולכך נהי דהמנו מנרע כח המנהג היינו רק לענין שלולי המנו היה נחשב לודאי וכל היוצאת בהנומא הוי כתולה עתה שיש מנו להיפוך לא מחזקינן זה לודאי כיון דיש כאן רוב להיפוך שרוב אנשים בקיאים בדינים ומדלא מען כן מוכח שנשתנה המנהג לכך מהני רוב של המנו לגרע כח המנהג שלא להיות נחשב כודאי, אבל מ"מ עדיין לרוב יחשב דאם מנרע כוחו של להיות כודאי עדיין נשאר בכלל רוב, אבל המנהג מנרע כח המנו כיון שבלא"ה הוי המנו רק כרוב אם המנהג מנרע כוחו אז לא נחשב כרוב כלל, ולכך במנו נגד מנהג אז הוי הכלל דהמנהג יש לו הדין כמו רוב בדבר שאין מנו כנגדו, נועיין בדיני מנו דין ב' מ"ש בזה כחבורי אחר בארתי שם סברא זו יותר ע"פ השי"ש קדושין דף ס"ד דקאמר שם מה לי לשקר כחזקה דמיא ולא אתיא חזקה ומרעא לחזקה לגמרי ייע"ש שהארכתי בזה.

ובזה א"ש הכל דהתם בפאה דמיירי לענין המועיל ביה רוב לכך לא מהני מנו לבטל מנהג המדינה, עכ"פ נשאר עדיין רוב ואולינן בתריה, וכן נמי כפ' המקבל ובחומ"מ סי' ש"ל גבי אריס מיירי שהפירות היו מונחין בחזקת שניהם דאף שהיו מונחין הפירות ברשות אחד מהם ג"כ חשוב בחזקת שניהם כיון שהבעה"ב והאריס הם שותפין בפירות ודבר השייך לשותפות אף אם מונח ברשות אחד הוי כאלו מונח ברשות שניהם ולא חשוב חזקת ממון לאחד, כמו שמוכח בחומ"מ סי' קנ"ז גבי כותל הצר שנפל ובחלק ראשון סי' צ"ג סעיף י"ג ובסמ"ע ס"ק כ"ח, לכך כיון דליכא חזקת ממון לא מהם אולינן בתר רובא לכך לא מהני מנו לבטל מנהג המדינה לגמרי, וכן מ"ש הש"ך בשם המרדכי דאפילו תפוס לא מהני מנו היינו דמ"ל כמ"ש התוס' ביומא דהיכא דלא בא לידו מדעת בעלים אולינן בממון בתר רובא לכך לא מהני מנו במקום מנהג המדינה, אבל כאן שהבעל מוחזק בממון שלו ברשות מתחלתו ודאי דאין הולכין בזה להוציא ממנו ממון בתר רובא לכך מהני המנו להוציא המנהג מכלל ודאי לכלל רוב ושוב אין הולכין במא"ה.

זה נראה טעם נכון וכלל גדול בדין זה.

וראיה לדברינו הנ"ל מסוגיית הש"ס דר"פ האשה שנתארמלה דפריך שם הש"ס טעמא דאיכא עדים אבל ליכא עדים בעל מהימן לימא מתניתין דלא כר"ג, ומשני ע"כ לא קאמר ר"ג אלא בכרי ובברי ושמא והכא ברי וברי ודקארי לה מה קארי לה מ"ד כיון דרוב נשים בתולות נשאות בכרי ושמא דמי, והנה לכאורה קשה לפי דברי הרמב"ן במלחמות ר"פ האשה שנתארמלה שדחה דברי הבעל המאור וכתב דכאן ליכא חזקה דגופא דבשלמא בזנות איכא חזקה דבנות ישראל כשרות הן אבל הכא ליכא חזקה דכל אשה עומדת להנשא ייע"ש, ולפ"ז קשה מה פריך הש"ס דמתניתין דלא כר"ג הרי לא דמי כלל דהתם במשארסתני נאנסתי איכא חזקה דגופא דאף שהיא נאנסה מ"מ הבעל יש לומר דהוא בחזקת כשרות ולא אנסה רק השתא ואף אם הוא נכרי עכ"פ כיון דאין אשה עומדת להיות נבעל לכך יש לה חזקה דגופא, אבל באלמנה נשאתיך כיון דעומדת להנשא הרי היא חזקה העשויה להשתנות וליכא חזקה כלל לכך לא מהימנא, ומה פריך הש"ס ושוב מצאתי כן כפ"י בחדושו שהעיר בזה וכוונתי לדעתו.

והנה אני הוספתי יותר דלכאורה היה מקום ליישב דהשתא הוי ידע הש"ס מהך סברא די"ל דרוב נשים בתולות נשאות, ולכך פריך כיון דס"ל לר"ג דחזקה מהני בהדי ברי ושמא מכ"ש דרוב מהני בהדי ברי ושמא, ולכך פריך לר"ג כיון דרוב נשים בתולות נשאות לא נרע מחזקה והיא מהמנא, אך הא קשיא דמה קאמר הש"ס אח"כ ס"ד כיון דרוב נשים בתולות נשאות בכרי ושמא דמי אכתי מה קושיא בשלמא התם במשארסתני נאנסתי דיש שם שמא ממש וא"צ לצרף החזקה לעשותו שמא אי"כ כיון דאיכא ברי ושמא חוץ החזקה לכך בהדי חזקה מצטרף להוציא ממון, אבל הכא שלולי הרוב היה כאן ברי וברי רק מכת הרוב נעשה ברי ושמא א"כ שוב ליכא רוב חוץ הכרי ושמא וליכא תרתי למעליותא ולכך לא מהני ומה פריך, ודוחק לומר שזה באמת תירוץ הש"ס דהכא ברי וברי.

אך נראה לפי הנ"ל א"ש על נכון דכוונת הסוגיא כך דפריך טעמא דאיכא עדים שיצאה בהנומא אבל ליכא עדים אף שהוא מודה שיצאה בהנומא הבעל מהימן, וא"כ אתיא מתניתין דלא כר"ג דאי כר"ג נהי דיש לו מגו מ"מ כיון דהוי נגד מנהג המדינה מ"מ עכ"פ עדיין כרוב נחשב המנהג וכיון דעכ"פ רוב נשים היוצאת בהנומא הוי בתולה א"כ נהי דאין הולכין במא"ה מ"מ כיון דלר"ג בהדי ברי ושמא מהני חזקה מכ"ש דרוב מהני בהדי ברי ושמא.

ובזה מיושב מה שהקשו התוס' למ"ד הפוענך אחר מעב"ד ואמר פרעתי נאמן יהיה נאמן במגו דפרעתי, ולפי הנ"ל א"ש כיון דלר"ג מהני רוב להוציא ממון כאן שוב לא מהני מגו דהוי נגד מנהג המדינה וא"ש.

ובזה יתיישב הסוגיא על נכון דפריך ודקארי לה מה קארי לה ומשני כיון דיש כאן עוד רוב בלא זה דרוב נשים בתולות נשאות ולכך זה הרוב הועיל לעשותו בכרי ושמא ושוב אם הבעל מודה שיצאה בהנומא ונהי דיש לו מגו ולא אמרינן כל היוצאת בהנומא הוי בתולה עכ"פ עדיין יש רוב דרוב היוצאת בהנומא הוי בתולה ושוב ראוי שיצטרף רוב הזה בהדי ברי ושמא להוציא ממון כמו בחזקה לר"ג וא"ש פירוש כל הסוגיא.

ולפי' לרב דס"ל הולכין במא"ה צריך לומר לדידיה מה שהבעל נאמן לומר שיצאה בהנומא ואעפ"כ היתה אלמנה דס"ל לרב כרב יודא בש"ס מס' ב"מ פ' המקבל דאמרינן מגו לגמרי נגד מנהג המדינה, ועיי"ש בש"ך בדיני מגו ודוק היטב בזה. [ועיין בחבורי האחר בדיני מגו סי' פ"ב גבי מגו נגד מנהג המדינה מ"ש בזה עוד].

מיהו נראה דהיינו דוקא אם הבעל אומר שיצאה בהנומא בזה נאמן אף שהוא נגד המנהג אבל אם אמר שיצאה ראשה פרוע והיתה אלמנה כיון דקיי"ל בסי' כ"א דלא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש אחד פנויה וכו' והיינו אלמנה וגרושה כמ"ש הבי"ש והח"מ אבל בתולה מותרת, והביאו ראייה מהך מתניתין דאם יש עדים שיצאה ראשה פרוע, ולפי' אם טוען הבעל שיצאה ראשה פרוע והיתה אלמנה ודאי אינו נאמן דאחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן ואף מגו לא מהני בזה, וכמ"ש בחו"מ סי' קל"ג ובש"ך שם שאף מגו לא מהני להחזיק לאינשי ברשיעי ומה שקתני במתניתין אם יש עדים היינו כמ"ש המ"ש דמתניתין או או קתני דבהנומא לכד או שיצאה ראשה פרוע לכד די לסימן שהיתה בתולה, ולכך נקט אם יש עדים בשביל שיוצאת בהנומא דזה הוי רק מכת מנהג לכד בזה מהני מגו לבטל המנהג ונאמן הבעל, ולכך נקט ראשה פרוע ג"כ לקצר ועיקר כוונתו לאשמעינן דע"ז סומכין להוציא ממון אבל ראשה פרוע אף אם הבעל לכד מודה אינו נאמן דזה לא הוי נגד מנהג רק נגד הדין והוי כאנן סהדי, ודומה למה דאמרינן בש"ס גבי נהר פקוד אזלי מיהו ליכא מיא דנגד אנן סהדי לא מהני מגו ועיי"ש בש"ך בדיני מגו ה"ה נמי בזה כנלפע"ד נכון לדינא.

ועי"פ הנ"ל יש לפרש ג"כ הסוגיא דפריך וכיון דרוכ נשים בתולות נשאות דהקשו התוס' הרי אין הולכין במא"ה, והבעל המאור תירץ דהכא איכא רובא וחוקה ומהני לכיע, והרמב"ן השיג עליו דליכא חוקה כאן, ולפי הנ"ל איש דקושיית הש"ס כיון דרוכ נשים בתולות נשאות א"כ כי לא אתו עדים רק שהבעל אומר שיצאה בהנומא ג"כ ראוי להיות האשה נאמנת כיון דאיכא כאן תרתי רוב נשים בתולות [נשאות] ורוב היוצאת בהנומא [הוי בתולת] הו"ל תרי רובא ולא גרע מרובא וחוקה דמהני לדעת הבעל המאור והרמב"ן לא השיג עליו בנוף הדין, ולכך משני הש"ס דהכא איתרע הרוב ולכך לא מהני בלי עדים וא"ש ודוק.

באותו סעיף והבעל או היורשים אומרים לא כי אלא אלמנה נשאתיך וכו', והנה מלשון זה משמע שבענין שגם היורשים ימענו ברי שהיתה אלמנה אבל אם טוענים שמא היא נאמנת, והמעס היה נראה לכאורה דהרי בש"ס פריך לימא מתניתין דלא כר"ג דאי כר"ג הא אמר איהו מהימנא ומשני ע"כ לא קאמר ר"ג אלא בכרי ושמא הכא ברי וברי, ולפי' גם גבי יורשים צריך לומר שטוענים ברי דאי בשמא הדר הו"ל ברי ושמא ומהימנא לר"ג, אך הנה בירושלמי הובא בספר א"ז מבואר להיפוך שהריטב"א ושאר מ"פ פרשו הא דאמרינן בירושלמי תינה נתגרשה נתארמלה מי עורר היורשים, ופרשו הריטב"א ושאר קדמונים דאף שאין היורשים טוענין ברי אנן טענינן להו כל מה דמצי אבוהון למטען ונחשב כמענת ברי, וכן כתב בספר פ"י וכבר קדמו בזה הקדמונים הנ"ל בספר א"ז הנ"ל [גם הבי"ש הביא בשם הרא"ש אבל לא העתיק יפה דמלשון המחבר לא משמע כן] אך בשם רש"י פירש שם בספר הנ"ל דבענין דוקא שימענו היורשים ברי ובלא"ה איהו מהימנא והיינו כשיטת הרמב"ם ומחבר כאן ונמצא דין זה במחלוקת שנויה.

מיהו קשה לי לפי מה שכתב הרמב"ן במלחמות דכאן ליכא חזקה דגופא וא"כ צריך לומר מה דפריך הש"ס לימא מתניתין דלא כר"ג היינו מכה דהוי סובר דכאן איכא רוב נשים בתולות נשאות ועדיף מחזקה וכיון דס"ל לר"ג דחזקה מהני מכ"ש רוב, ולפ"ז לפי מה דמסיק הש"ס דליכא כאן רוב נשים בתולות נשאות דאיתרע לה רובא א"כ כיון דליכא לא רוב ולא חזקה אף לר"ג לא מהני אף בכרי ושמא וא"כ למ"ל שהיורשים ימענו כרי בשלמא על הירושלמי שפיר הצריך הריטב"א לפרש מכה כל מה דמצי אביהן למטען והוי כמענת כרי היינו דהירושלמי פריך הך קושיא של הש"ס וכיון דרוב נשים בתולות נשאות, ומשני אין הולכין אחר הרוב בממון וכי"א מוכח דס"ל דזה הוי רוב מעליא דכל הנשאת בתולה יש לה קול לא ס"ל לכך הוי לשטתו רוב מעליא ועדיף מחזקה ולכך אם חזקה מהני לר"ג כהדי כרי ושמא מכ"ש רוב, לכך צריך לפרש לדידיה מה שהיורשים טוענין שמא הוי כברי כמ"ש הריטב"א, אבל להש"ס דילן דמסיק דזה לא הוי רוב כלל דהואיל ואין לה קול איתרע לה רובא א"כ אף אם מענת היורשים לא חשיב כמענת כרי אין ראוי להיות האשה נאמנת, דהרי קי"ל דלא אמרינן כרי ושמא כרי עדיף וחזקה ליכא לדעת הרמב"ן הנ"ל, וא"כ יכול להיות שרשיי וכל המפ' שהביא השיטה מקובצת מודים לדינא לדידן דאף בטוענים היורשים שמא אין האשה נאמנת.

וצ"ע על הרמב"ם והמחבר שהצריכו שהיורשים טוענין כרי ודוחק לומר שהם ס"ל כבעל המאור דיש כאן חזקה דגופא דעכ"פ הו"ל להמחבר לבאר שיש מחלוקת בזה ולא לסתום נגד דעת הרמב"ן ושאר פוסקים שהביא הש"ס דס"ל אף ביורשים טוענין שמא אין נאמנת האשה, גלל כן לולי דמסתפינא הייתי אומר מלתא דרתא בכוונת הרמב"ם והמחבר, והוא דהשיטה מקובצת הביא הירושלמי שהקשה בהא דתנא במתניתין אם יש עדים שיוצאת בהנומא כתובתה מאתיים נחוש דלמא מוכת עץ היא ומשני שם שני תרוצים או דאתיא כר"ם דס"ל מי"ע כתובתה ר' או דמוכת עץ לא שכיח ולא חיישינן למלתא דלא שכיחא ייע"ש, והנה דברי הירושלמי צריך ביאור דמה פריך הלא הוא עצמו אינו אומר שהיתה מוכת עץ רק אלמנה ועל זה הוא מוכחש מעדים שאומרינן שיוצאה בהנומא ואנן סהדי שלא למנה אין עושין כן א"כ איתכחש ע"י טענתו ומה לנו לחוש למוכת עץ, וצריך לומר או דהירושלמי ס"ל כמ"ד בש"ס דילן דאמרינן מנו נגד מנהג המדינה ולכך קשה ליה דלהימן אלמנה במנו דמוכת עץ היית, או שהירושלמי מקשה על נתארמלה דהוא מפרש שהיורשים טוענין שמא כפירוש הריטב"א הנ"ל, ולכך מקשה בשמא נטעון להו שמא היית מ"ע, וע"ז הוכרח לתרץ כנ"ל.

ולפ"ז נראה דהנהגה לכאורה קשה על הירושלמי מה מתרץ דמ"ע לא שכיח הרי קי"ל דאין הולכין במא"ה וא"כ למה לא נחוש למ"ע, ובשלמא להך פירוש שכתבנו דהקושיא קאי על מה שאין האב נאמן במנו דמ"ע י"ל דשפיר מתרץ דמנו דלא שכיח קי"ל דלא אמרינן לכמה פוסקים עיין בדיני מנו, לכך לא הוי מ"ע מנו וס"ל להירושלמי דלא כש"ס דילן דפ"ק דכתובות דקאמר מנו דמ"ע רק הוא ס"ל דלא אמרינן מנו דמ"ע דלא שכיח, אבל להך פירוש שהקושיא קאי על היורשים מה מתרץ דמ"ע לא שכיח, ואפשר היה לומר דס"ל כדעת הפוסקים דלא טענינן ליתמי מלתא דלא שכיחא, ולפ"ז תקשה להסוכרים דאף מלתא דלא שכיחא טענינן ליתמי, לכך צריך לומר דהירושלמי בתירוץ הוה יסבור כמ"ד הולכין במא"ה ובזה יהיו מחולקין דמאן דמתרץ דאתיא כר"ם דמ"ע כתובתה ר' ס"ל

דאין הולכין במא"ה וראוי לטעון להם מ"ע, לכך משני דאתיא כר"מ ומאן דמשני מ"ע לא שכיח ס"ל דהולכין במא"ה לכך לא טענינן להו מ"ע.

ולפ"ו לדידן דקיי"ל מ"ע כתובתה מנה וקיי"ל דאין הולכין במא"ה וקיי"ל דטוענין ליתומים מלתא דלא שכיחא לכך אדרכא לכך כתב הרמב"ם והמחבר שטוענין היורשים ברי דאז אס הם טוענין ברי הוי ככל אדם וכיון שהודו שלא היתה מ"ע, לכך לא תלינן במ"ע, ומה שאומרים שהיתה אלמנה הוכחשו מעדים שאומרים שיצאה בהנומא ומנו לא מהני דהוי נגד מנהג המדינה לכך הוי כתובתה מאתיים, אבל באם טוענין היורשים שמא אף עדים שיצא בהנומא לא מהני דעדיין טוענין להו מוכת עץ ואין הולכין במא"ה, לכך כתב הרמב"ם והמחבר באמרם היורשים לא כי דאז מהני עדים.

וע"פ הנ"ל יש ליישב מה שעמד בספר הפלאה והבאתיו בס"ק א' דאם הבעל בעצמו מודה שיצאה בהנומא למה יהיה נאמן במנו הרי הוי נגד מנהג המדינה, וכתב לחלק בין אם יש לו מנו בעיקר המנהג נאמן וכשאר מנו אינו נאמן, אך כבר העיר ע"ז בעצמו שהרי ממס' פיאה מוכח דאף בעיקר המנהג לא מהני מנו, ולפי הנ"ל א"ש דמנהג זה אינו דומה לשאר מנהג דבשאר מנהג דהמנהג בעצמו מחייבו וא"צ לצירוף הודאתו כלל לכך לא מהני שום מנו אף בעיקר המנהג, אבל הכא נהי שיצאה בהנומא מ"מ עדיין מצד זה עצמו אין לחייבו דיכול להיות שהיא מ"ע רק מכח צירוף הודאתו אמרינן שהרי הוא בעצמו הודה שאינה מ"ע א"כ בזה שפיר ראוי לומר ממ"נ אם לא נלך בתר דבורו אולי היתה מ"ע ואין המנהג יכול לחייבו ואם בתר פיו אזלינן הרי הוא אומר שנשתנה המנהג והיתה אלמנה, לכך במנהג כזה אם יש לו מנו בעיקר המנהג מהני לכך אם ליכא עדים לא מהני הודאתו שיצאה בהנומא ואומר אלמנה נשאתיך אך אם יש עדים שיצאה בהנומא אף שיש לו מנו דמ"ע מ"מ כיון שאינו בעיקר המנהג אף נגד מנהג כי האי לא מהני מנו וא"ש ואינו דומה לשאר מנהגים כנ"ל, כן נלפע"ד בזה.

אך לכאורה היה נראה להביא ראיה מן הש"ס דמירי מתניתין בטוענין היורשים שמא ולא כהרמב"ם ומחבר, והוא דהרי הש"ס פריך וכיון דרוב נשים בתולות נשאות כי לא אתו עדים מה הוי וכבר הקשו כולם דהרי אין הולכין במא"ה, ומה שתרצנו לעיל בס"ק א' קשה שהרי בש"ס דמס' ב"ב פריך הש"ס הך קושיא דוקא לרב משמע דלשמאל ניהא ולמה פריך כאן לכ"ע והתם לרב דוקא, לכך נלפע"ד דכוונת הש"ך כך דהנה כבר הבאתי שהריטב"א ושאר מפ' פרשו הא דמשני הש"ס בכרי וברי לא אמר ר"ג אף שהיורשים טוענין שמא מ"מ כיון דטענינן להו כל מה דמצי אבוהן למטען חשוב בכרי ייע"ש וכן כתב בפ"י.

אך נראה דהיינו דוקא למה דפריך מר"ג וטעמא דר"ג הוא מכח חזקה בהדי ברי ושמא, ולפ"ו בע"כ הש"ס סבר דגם כאן איכא חזקה דגופא כמו התם וכדעת הבעל המאור [וכן מוכח מפרש"י דס"ל כבעל המאור] וא"כ בזה א"ש סברת הפוסקים הנ"ל כיון דטענינן ליתמי הוי כטענת ברי כיון דבחזקה לבד קיי"ל בכל דוכתא דמוקמינן חזקה כנגד חזקה והוי ספיקא א"כ בזה א"צ לומר שחזקת ממון יהיה עדיף מאידך חזקה רק אם הוא שוה ג"כ די ומוקמינן חזקה נגד חזקה, רק מה דס"ל לר"ג דאזלינן בתר חזקה היינו מכח דהוי ברי ושמא וראוי לומר ברי עדיף, רק דאנן קיי"ל דלא אמרינן ברי עדיף מכח חזקת ממון שכנגדו ולכך היכא

דאיכא חזקה המסייע להתובע ג"כ לכך מוקמינן חזקה כנגד חזקה והדר אמרינן ברי ושמא ברי עדיף, וכיון דזה עיקר טעמו של ר"ג מכח ברי עדיף לכך אמרינן דזה דוקא כשאר ברי ושמא דאף במשארסתני נאנסתי נהי נמי דהשמא טוב ולא הו"ל למידע מ"מ כיון דעכ"פ אם לא טען הבעל כלל לא טענינן ליה אגן, וכיון שאנחנו לא טענינן ליה עבורו לכך הוי טענת הבעל טענה גרוע כיון שהו"א צריך למעון בעצמו וא"י למעון רק שמא והאשה טוענת ברי לכך אמרינן ברי עדיף, אבל ביורשים שא"צ טענה כלל ואנן טענינן להו לכך לא הוי טענתם טענה גרוע ולא אמרינן כזה ברי עדיף, ומצד חזקה לבד אין להאמינה דהרי איכא חזקת ממון כנגדה ואוקים חזקה נגד חזקה דשיון הם אך זה להס"ד דפריך מר"ג מכח חזקה, אבל למה דפריך הש"ס אח"כ מהרוב כיון דבעלמא קי"ל רובא וחזקה רובא עדיף א"כ הרוב מצד עצמו עדיף מחזקה רק בממון אין הולכין אחר הרוב מכח דאנן אמרינן שחזקת ממון אלים מרוב, ובוזה ודאי נהי נמי נגד יורשים מ"מ ודאי אינו דומה טענתם למענת האשה ממש דסוף סוף האשה טוענת ברי ממש ולחורשים אין טענת ברי בעצם רק אנן טענינן להו נהי דאם לא הוי כאן רוב רק חזקה לא נחשב טענת היורשים גרוע כל כך מטענת הברי לומר ברי עדיף, מ"מ אינו שוה לגמרי טענת היורשים למענת האשה, ולכך מה דבעלמא אלים חזקת ממון יותר מרוב היינו אם הנתבע טוען ברי או אלים חזקת ממון שלו ועדיף מרוב אבל כשאין להם טענת ברי ממש נהי דאנן טענינן להו מ"מ לא אלים חזקת ממון שוב יותר מרוב, ונהי דלא שייך כזה ברי עדיף מ"מ כיון דלא אלים חזקת ממון כל כך שוב הדרינן לכללא דרובא וחזקה רובא עדיף דבוזה הוי שוב חזקת ממון רק כשאר חזקה, ולפ"ז פריך הש"ס כך כיון דרוב נשים בתולות נשאות כי לא אתו עדים מה הוי ועכ"פ בטוענים היורשים שמא למ"ל עדים והרי כמתניתין קתני נתארמלה ג"כ ובנתארמלה והיורשים אומרים שמא למ"ל עדים כזה ראוי לכ"ע לילך בתר רובא ולכך משני הש"ס דכאן איתרע לה רובא.

ובזה א"ש הסוגיא דכ"ב דפריך מזה לרב, והוא דהרי התוס' הקשו ד"ה איתרע לה רובא דא"כ למה הקטן נאמן להעיד וכו', ותרצו דאעפ"כ הרוב של נשים בתולות נשאות עדיף מכל הנשאות בתולות יש לה קול וכו', ולפ"ז הוי א"ש דודאי הסוגיא דהכא עיקר הקושיא לדין דאף דקי"ל אין הולכין במא"ה מ"מ ביורשים ראוי לילך בתר רובא דליכא טענת ברי, ולזה משני הש"ס דרוב הנשאות בתולה יש לה קול, ולפ"ז הש"ס דכ"ב כבר ידע מהך תירוץ רק דסבר שכיון שרוב נשים בתולות ניסת עדיף מאידך רובא, א"כ זה אינו מועיל רק למ"ד דאין הולכין במא"ה רק דהכא ביורשים הוי ראוי לומר שעדיף כיון דלהם רק טענת שמא, ובוזה שפיר מועיל כיון דעכ"פ יש כאן רוב דרוב הניסת בתולה יש לה קול, א"כ כיון דמכבאר בש"ס דרוב השוב כברי א"כ הדר הו"ל טענת היורשים כטענת ברי כיון דרוב מסייע להם והדר הו"ל כברי וברי ושוב אינו מועיל הרוב נשים בתולות ניסת אף ההוא עדיף מ"מ שוב אין הולכין במא"ה וא"ש, אבל לרב דס"ל הולכין במא"ה אף כברי וברי שפיר מקשה הש"ס כיון דהרוב נשים בתולות ניסת עדיף מהך רובא דיש להם קול, ולכך משני הש"ס דאף דעדיף מ"מ לא מהני שוב להוציא ממון אף לרב דגרע משאר רוב דכאן הרוב שיש להם קול בצירוף חזקת ממון מרעא להך רוב, ואינו דומה לשאר רוב ומודה בזה רב ג"כ, כן נראה פירוש הסוגיות שלא סתרי אהדדי.

ומזה יהיה ראייה לדעת הבעל המאור גם [ורשי' דמפרש ג"כ כוותיה בד"ה ליכא מתניתין דלא כר"ג] דמתניתין מיירי בטוענין היורשים שמא ולפי משמעות

הרמב"ם ומחבר דמייירי בטוען היוורשים כרי, נראה ליישב הסוגיות ע"ד שכתבתי בס"ק הקודם, ומה שפריך הש"ס רק לרב משמע לשמואל ניחא היינו משום דסוגיא דידו מקשה הכל רק אליבא דהלכתא דקיי"ל לא מהני מנו נגד מנהג המדינה, לכך פריך שפיר נהי דאין הולכין במא"ה מ"מ באם הבעל מודה שיצאה בהנומא הרי יש כאן תרי רובי כנ"ל ומנו ממש לא מהני בזה, אבל התם בב"ב דפריך להאמוראים עצמן לא הוי מצי פריך לשמואל די"ל שהוא סוכר כמ"ד דמנו מהני נגד מנהג המדינה, ולכך א"ש מ"מ דרוב נשים בתולות ניסת בעצמן לא מהני דאין הולכין במא"ה ואם הוא מודה שיצאה בהנומא שוב יש כאן מנו ונאמן מטעם מנו לכך לק"מ, אבל לרב פריך דאף דמנו מהני נגד מנהג מ"מ בלא"ה ראוי שתהיה נאמנת מכח הך רוב נשים בתולות ניסת לבד וא"ש ונכון לפע"ד.

והנה עוד נראה כדמות ראייה דמתניתין מיירי בכרי נבי יורשים לא בשמא ממה דפריך הש"ס ודקארי לה מה קארי לה, ומשני דסד"א כיון דרוב נשים בתולות נשאות כברי ושמא דמי וקשה מי דחקו להש"ס לומר דס"ד דמקשן הוא מכח הך סברא בעלמא אף דבאמת מיירי בכרי וכרי מ"מ מכח סברא מקשה כיון דרוב נשים בתולות נשאת וכו' שדוחק הוא שהמקשן יקשה מכח סברא בעלמא טפי הו"ל לפרש דהקושיא של המקשן הוא כפשוטו מנתארמלה דגבי יורשים דמסתמא טוענין שמא וכדאמרין בעלמא יורש במילי דאכיו קפן הוא ומסתמא אינו יודע, וא"כ הוי כאן כרי ושמא ממש נהי דהרימכ"א והרא"ש ביארו כיון דאנן טוענינן להו הוי כברי וכרי מ"מ כיון דזה הוי רק מלתא דסברא בעלמא ודאי יכול להיות שהמקשן לא ידע מהך סברא וסבר כיון שבאמת הוא כרי ושמא לכך כרי עדיף, אלא ודאי דס"ל להש"ס דהכא בע"כ היוורשים טוענין כרי בלא"ה דאי לא אף עדים לא מהני כנ"ל ולכך פריך שפיר דקארי לה מה קארי וא"ש.

ועוד יש להוכיח כן מדברי התוס' בד"ה דאי ר"ג הא אמר איהי מהימנא שהקשו דלמ"ד הטוען אחר מעב"ד ואמר פרעתי נאמן הכא נאמן במנו דפרעתי, וקשה מי הכריחם לכך נימא דהקושיא לכ"ע מנתארמלה נהי דקיי"ל דטוענים ליוורשים כל מה דמצי אביהם למיטען הכא כיון שהיא יושבת תחת בעלה היתה עד מותו א"כ הבעל בחייו לא היה יכול למעון אלמנה במנו דפרעתיך שהיה קודם זמנו שעדיין לא גרשה ולא הגיע זמנו לגבות וא"כ לית ליה מנו דפרעתי ואם היה האב בחייו לא היה נאמן לומר אלמנה לכך אף שמת לא טוענינן ליתמי טענה זו דהרי אצלם לבד לא שייך טענת פרעתי שהרי הם אין טוענין כרי כלל, וא"כ לא שייך מנו אצלם רק שנמעון להו כל מה דמצי אביהם למטען, ובענין כזה האב בחייו לא מצי למטען, ואין לומר שאם גרשה האב בחייו היה יכול למעון אח"כ אלמנה וכו' דזה אינו סברא לומר מה שהיה האב יכול למעון אם גרשה שנימא שטענה כזו טוענינן ליתמי אף שעתה לא גרשה ולא היה יכול האב למעון כן דלמא לא טוענינן ליתמי רק מה שהיה האב עכשיו יכול למעון קודם מותו אם תבעוהו בחייו זה לא נפסד אף כשמת וטוענינן ליתמי, אבל מה שעכשיו לא היה יכול האב למעון בחייו לא טוענינן ליתמי, ולכך פריך הש"ס מנתארמלה אלא ודאי משמע להו להתוס' מדמשני הש"ס ס"ד כיון דרוב נשים וכו' כברי ושמא ולא משני דהקושיא הוא מנתארמלה מוכח דס"ל להש"ס דאף ביוורשים מיירי דוקא שטוענין כרי, וא"כ הקשו שפיר דבטוענין כרי הרי יש להיוורשים עצמן מנו זו דפרענו ולכך נאמנין לומר אלמנה וכו'.

ועוד ראייה מדברי התוס' בד"ה הי"ג מסתברא לפר"י דהס"ד הוי דמייירי ומודה ר"י באינו תובעו כפרש"י ייע"ש, וקשה לפ"ז מני"ל דהכי מסתברא דלמא לעולם

אף דרוב נשים וכו' מ"מ אינו דומה לברי ושמא רק ברי וברי ממש הוא ואעפ"כ שייך ומודה ר"י כיון דר"ג מודה נמי ברישא בנתארמלה והתם ודאי לא הוי ברי וברי גמור דהרי היוורשים טוענין שמא באמת לכך שייך ומודה ר"י בהך ברי ושמא ומפי הוי שייכות ומודה ר"י לפי זה דמיירי שמוענין היוורשים שמא משנימא דנקטו בשביל הרישא דמיירי באמת בברי וברי רק דרוב נשים בתולות נשאות הוי בברי ושמא, אלא ודאי דמשמע להו להתוס' דגם נבי יורשים מיירי בברי וברי ולא בשמא וכדמשמע מפשט לשון רש"י במתניתין וכן לשון הרמב"ם ולשון המחבר כאן כנלפע"ד בזה וכן נמי אם הבעל בעצמו טוען שמא עיין לקמן בסעיף זה נבי שבועה דאורייתא מ"ש בזה מה דינו ומה שיש לפלפל בזה ייע"ש גם בסוף סעיף זה כתבתי שיש לומר דאין מהמחבר ורמב"ם ראייה דמיירי דוקא באומרים ברי ויש להוכיח להיפוך ייע"ש.

**באותו סעיף והכתובה נאכד וכו' נסתפקתי באם הכתובה לפנינו רק שאינה מקוימת וכתוב בה שיש לה מאתיים והבעל טוען שהיא מזויפת ואין לה אלא מנה שהיא אלמנה מה הדין אם נאמן או לא.**

ולכאורה היה נראה בפשיטות דנאמן דמה לי שהכתובה נאכדה מה לי שאינה מקוימת, ולכאורה היה בזה מקום ליישב מה שיש לדקדק בדברי התוס' בדיה אם יש עדים שכתבו אפילו למ"ד הטוען אחר מעב"ד ואמר פרעתי נאמן אינו נאמן במגו דהוי כמ"ע וקשה דהרי זה הוי פלוגתא בש"ס פרק המקבל בכ"ט אם אמרינן מגו נגד מנהג המדינה או לא, ועיין בש"ך בדיני מגו וא"כ אכתי קשה לרב יודא דס"ל שם דמהני מגו נגד מנהג המדינה איך יפרש הך מתניתין דאם יש עדים כתובתה מאתיים ולדידיה למה לא יהיה נאמן במגו דאף שיצאה בהנומא כתובתה מנה מכה שאף לאלמנה עשו כן ושינו המנהג, ודוחק לומר דמתניתין מיירי דוקא במכחיש העדים וטוען שלא יצאה בהנומא כלל, וכן מורה לשון התוס' לכאורה שכתבו דהוי מגו במקום עדים ולא כתבו מגו במקום מנהג, מוכח דס"ל דמפ' שהוא מכחיש שלא יצאה בהנומא, אך זה דוחק לפרש הך מתניתין דוקא כה"ג, לכך היה נראה דא"ש דהנהגה בירושלמי הובא בשיטה מקובצת מביא הירושלמי דפריך על מתניתין דנימא דלמא היתה מ"ע ומשני או דאתיא כר"מ דכתובתה מאתיים או דמ"ע לא שכיח, ולפ"ז י"ל דרב יודא יסבור ג"כ דמתניתין אתיא כר"מ, ולפ"ז הרי ר"מ ס"ל בש"ס דילן דמודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו וא"כ יכול להיות דמתניתין מיירי בהכתובה לפנינו רק שאינה מקוימת, ולכך הוא טוען אלמנה נשאתיך והכתובה מזויפת, ולכך אם יש עדים שיצאה בהנומא אינו נאמן דאין לו מגו דפרעתי שהרי אם יודה שהכתובה אמת רק שפרע לא יהיה נאמן כלל דמודה בשטר שכתבו איצ לקיימו לר"מ, וא"ש לרב יודא ג"כ לית ליה מגו, והתוס' שתרצו דהוי מגו במ"ע היינו אף למאן דמוקי בירושלמי מתניתין כרבנן רק דמ"ע לא שכיח ג"כ א"ש דליכא מגו דהוא יסבור כרב נחמן דלא מהני מגו נגד מנהג המדינה וא"ש לכאורה.

אך קשה לי לפ"ז מי הכריח לרש"י ותוספות שם בש"ס לפרש המשנה במקום שאין כותבין או בנאכדה ולא פרושו שהכתובה לפנינו רק שאינה מקוימת והוא טוען מזויף, ודוחק לומר שהוא מלתא דלא שכיחא שהרי זה יותר לא שכיח לומר דאכדה הכתובה לגמרי דודאי דרך לשמור הכתובה ולא לאכדה אבל שלא תהיה מקוימת שכיח דמכה אורך הימים יכול להיות שלא ימצא עידי קיום, וכן על הש"ס גופא קשה דפריך שם ודלמא מפקא עידי הנומא בההוא כי דינא והדר

מפקא כתובתה וכו' משמע דפשימא ליה להש"ס דאין הכתובה כעת לפנינו ומנ"ל הא דלמא מיירי שהיא לפנינו רק שאינה מקוימת כנ"ל, ותקשה עוד יותר על התוס' לפמ"ש הב"ש לקמן סימן ק' ס"ק ל"ב בשם מהר"ק דאף הסוברים במקום שכותבין כתובה ואין הכתובה בידה נאמן לומר פרעתי מ"מ אם יש הכתובה בידה ואינה מקוימת דליכא ריעותא דיכול להיות מחמת שאורך ימים לא נמצא עידי קיום לכ"ע אינו נאמן לטעון פרעתי, וא"כ מי דחקם לפרש שנאבדה הכתובה ותקשה להו למ"ד הטוען אחר מעב"ד פרעתי נאמן דלמא מיירי שהכתובה לפנינו רק שאינה מקוימת וכו' לכ"ע הטוען אחר מעב"ד לא אמר כלום לכך ליכא כאן מנו דפרעתי וא"ש לכ"ע.

והנה לכאורה עלה בלבי ליישב דמזה יהיה ראייה שהתוס' ורש"י ס"ל הכא כשיטת ר"י דלא טענינן ליתמי מזויף כלל ולכך לא הוי מצו לפרש כן דאכתי תקשה מנתארמלה למ"ל עדים הרי אין טוענינן ליתמי מזויף, אך שבתי וראיתי דא"א לומר כן דהרי מלשון רש"י במשנה מוכח דס"ל דהיורשים טוענינן ברי, וכן הוכחתי מלשון התוס' כמ"ש בס"ק הקודם ומן הש"ס, וא"כ תקשה דלמ"ל לא נפרש כה"ג, ולכאורה צ"ע.

ומה שנראה לי כזה בדאמת כה"ג אף שליכא עדים שיצאה בהנומא אינו נאמן לומר מזויף ואלמנה נשאתיך, והוא מטעם דהרי הש"ס פריך כיון דרוב נשים בתולות נשאות כי לא אתי עדים מאי הוי, ומשני כיון דרוב הנשאות בתולות יש לה קול, וכבר הקשו בתוס' דלמה נאמן להעיד מה שראה בקטנותו ותרצו דאעפ"כ הרוב של בתולות נשאות עדיף מהך רובא דיש לה קול ייע"ש, ולפ"ז צריך לומר מה שאינה נאמנת בלי עדים מכח הך רוב דעכ"פ כיון שאינו רוב גמור אינו מועיל להוציא ממון אף למ"ד דהולכין במא"ה מכ"ש לדירן דבלא"ה אין הולכין אחר הרוב בממון, מיהו עכ"פ כיון דיש כאן רוב של בתולות נשאות ולפ"ז הרי מזויף קי"ל דהוי מלתא דלא שכיחא ולדעת רוב הפוסקים, עיין בש"ך ר"ס מ"ו אפילו בטוען הלוח מזויף א"צ קיום מדאורייתא מטעם דמזויף לא שכיחא ולא היישינן ליה כלל, ואף דאין הולכין בממון אחר הרוב מ"מ צריך לומר דרוב זה עדיף ולא היישינן ליה מן התורה ולכך נהי שרבנן הצריכו קיום ותקנו שאף כזה אין הולכין בתר רובא ואף לרב דאולינן במא"ה מ"מ כה"ג תקנו רבנן דצריך (מזויף) [קיום] ולא אולינן בתר רובא, אך זה דוקא כשלא נצטרף כאן עוד רוב אחר אבל כאן שיש רוב נשים בתולות נשאות נהי נמי דלא הוי רוב גמור לכד מ"מ אם נצטרף עוד רוב אחר דמזויף לא שכיחא לכך בתרי רובא ודאי אולינן בתרם לכ"ע וכמ"ש בהעדה"מ ברובא דמהני לכ"ע מכ"ש בהצטרף תרי רובי כה"ג דמהני להוציא ממון לכך בכה"ג א"צ לעדים כלל ואינו נאמן לומר שנשאה אלמנה והכתובה מזויף, ולכך לא מצי לפרש מתניתין כן, ומה שעמדנו לעיל דאיך יפרש ר' יודא המשנה י"ל כפשוטו דיסבור כמ"ד הטוען אחר מעב"ד לא אמר כלום וליכא מנו כן היה נלפע"ד נכון לדינא ולעדין צ"ע בזה.

באותו סעיף אפילו אם אחד היה קטן כשראה העדות ועכשיו הוא גדול, הנה התוס' בר"פ דכתובות ובכ"ב פ' המוכר פירות הקשו דלמה יהיה קטן נאמן בשביל דרוב נשים בתולות נשאות כדקאמר הש"ס ספ"ב דכתובות והלא ברפ"ב שם ובכ"ב קאמר דרוב הנשאות בתולות יש לה קול וזו הואיל ואין לה קול איתרע לה רובא, ואין לומר דכיון ששנים מעידין חשוב קול דהרי הש"ס פריך הני סהדי שקרי ניהו ייע"ש מה שתרצו, ולפענ"ד נראה ליישב קושיתם דכוונת הסוגיא כך דודאי

הא דאמרינן הנשאות בתולה יש לה קול לאו דיהיה הדבר מפורסם לעולם כפי כל דודאי ברוב הימים הכל נשכח דאף שבשעת הנשואין יש לה קול ומפורסם כפי הכל, מ"מ אינו על לעולם ומי רמיא אנפשיה למדכר זה ויכול להיות שמרוב הימים נשכח, ולפ"ז ודאי אם היו שני עדים זוכרין שהיתה בתולה והיו מעידין שהיה לה קול בשעת נשואין שהיא בתולה ודאי היה זה נחשב קול סמש, ואף אם היו אמרינן כל הנשאות בתולה יש לה קול לא הוי פריך הש"ס הנך סהדי שקרי נינהו דיכול להיות שעתה כבר נשתקע הקול רק שנים זוכרין ממנו עדיין רק דקושיית הש"ס הוא, דהרי במתניתין קתני אם יש עדים שיצאה בהנומא וכו' משמע שעל בתולה אין זוכרין כלל אם היתה או בתולה או אלמנה וקמ"ל מתניתין דאם רק מעידין שיצאה בהנומא ג"כ סומכין ע"ז להוכיח שהיתה בתולה.

ולפ"ז פריך הש"ס שפיר דהן אמת היכא דליכא עדים כלל לא מהני הרוב של נשים בתולות נשאות כיון דכל הנשאות בתולות יש לה קול א"כ נהי נמי ברוב הימים יכול להיות שכבר נשכח הקול מ"מ בדבר שהיה מתחלה מפורסם כפי הכל לא ימלט שלא ימצא עכ"פ שני עדים זוכרין הדבר ואם היה לה קול בשעת נשואין שהיתה בתולה היה נמצא שני עדים להעיד או שהיה קול שהיתה בתולה או עכ"פ שיצאה בהנומא ומדלא נמצא עדים כלל איתרע הך רוב נשים בתולות נשאות דמוכח שלא היה לה קול בשעת נשואין, וע"ז פריך הש"ס כיון דכל הנשאות בתולה יש לה קול א"כ אף שיש עדים שיצאה בהנומא מוכח דסהדי שקרי הם דנהי דמה שהקול אינו מפורסם עתה יכול להיות שכבר הרוב הימים נשכח, מ"מ אותן העדים המעידין כיון שהם רמיא על נפשיהו ומדכרי שיצאה בהנומא אם איתא שהיה לה קול שהיתה בתולה גם זה היו זוכרין כיון דרמיא אנפשיהו למדכר ודאי היו זוכרין אם היה לה קול שהיתה בתולה, ומדלא זוכרין אם היתה בתולה הני סהדי שקרי נינהו, ולזה משני הש"ס דרוב הנשאות בתולה יש לה קול ולכך כשליכא עידי הנומא איתרע לה רובא דנשאות בתולות כיון דרוב יש להם קול לכך אם איתא דהיה לה קול בשעת נשואין גם עתה היה נמצא עכ"פ שני עדים להעיד שהיה לה קול שהיתה בתולה, ומדלא נמצא שני עדים על זה בודאי לא היתה בתולה, ולכך לא מהמנא, אבל כיש עדים שיצאה בהנומא לא מחזקינן להו בשקרי ואמרינן אף דלא ידעו שהיתה בתולה היינו כיון שהוא מן המועט שלא היה קול כיון דמיעוט בתולות אין לה קול.

וכל זה כשיש עדים גדולים דדרכן לדקדק ולהלוך בין אנשים ולכך אם היה קול לה בשעת נשואין היה מפורסם ואם רמיא על נפשיהו לידע שיצאה בהנומא היו זוכרין גם מהקול, לכך הוי ריעותא והוי ראוי להחזיקם בשקרי לולי מה דמשני שרוב יש להם קול לא כל הבתולות, אבל אם העדים מעידין מה שראו בקפנותן כיון דקטן אין דרכו לדקדק ולהיות מעורב בין האנשים כי קטן הוא ולא רמיא אנפשיה כולי האי לכך יכול להיות שמן הקול לא ידעו רק מה שראו בעיניהם שיצאה בהנומא בזה קטן וגדול שוה, דכל מי שעיניו רואות רואה זה לכך זה זוכר שפיר, אבל הקול הנדבר בין האנשים מזה אינו זוכר כיון שאז קטנים היו, לכך יכול להיות שבשעת נשואין היה לה קול ועתה נשכח מחמת רוב הימים ולכך אין זוכרין, ולכך הוי הרוב נשים בתולות נשאות לא איתרע כלל.

ומה דהיכא דליכא עדים אמרינן דאיתרע הרוב כיון דאין לה קול, היינו כיון דליכא עדים כלל לא על הנומא ולא על שהיתה בתולה לכך יש כאן ריעותא גמורה, דזה דומה למה דאמרינן בעלמא תרי מלתא דתמיהי מדכר דכירי אינשי,

כן ה"נ כיון שמה שיצאה בהנומא וראשה פרוע זה רואין כל העולם, ונהי שכרוב הימים נשכה מ"מ לא ימלט שהיה נמצא עכ"פ שני עדים בדבר רק בשביל זה לבד היה אפשר לומר דלפעמים השכחה גורם שהכל שכחו, אך כיון דיש כאן עוד צד דרוב הנשאות בתולה יש לה קול א"כ בין הרואה אותה שיצאה בהנומא או שאינו רואה אותה ג"כ יודע שהיא בתולה מחמת הקול, ולכך לא ימלט שלא יהיו עדים בדבר וזכרין על שום אחד מהם או שהיה הקול שהיתה בתולה או שיצאה בהנומא, וכיון דליכא עדים על שום א' לכך איתרע הרוב של רוב נשים בתולות נשאות אבל אם איכא עדים שיצאה בהנומא שוב לא איתרע הרוב דיכול להיות שהקול כבר נשכח, והעדים הללו אף שרמיא אנפשיהו למדכר מ"מ כיון שקטנים היו לא היו יודעין מן הקול כנ"ל, רק אם היו אמרינן דכל הנשאות בתולה יש לה קול הוי כאן ריעותא אחרת אם היו לפנינו עדים שהיו גדולים בשעת נשואין והיו מעידין שיצאה בהנומא ולא היו זוכרין מהקול הוי כאן ריעותא דהרי הם רמיא אנפשיהו למדכר ולמה אין זוכרין מהקול, ולכך היה מוכח דסהדי שקרי נינהו דאין לומר דמיירי שהיו קטנים בשעה שראו זה דמלשון המשנה משמע דכל עדים דעלמא נאמנין בזה, ואדרבא מלשון המשנה בספ"ב משמע דבא לאשמעינן להקל דאף קטן נאמן להעיד בגדלותו בזה אבל גדול מכ"ש מעיד ככל עדות, ולכך פריך, הרי בזה סהדי שקרי נינהו כיון דאין זוכרין שהיתה בתולה, ולזה משני הש"ס דרק רוב יש להם קול, ולכך אם יש עדים לא מחזקינן בשקרי רק תלינן שהיו מן המיעוט שלא היה קול וזה בעדים גדולים אבל אם מעיד מה שראה בקטנותו בלא"ה א"ש דבזה לא איתרע הרוב של רוב נשים בתולות נשאות דהרי על הנומא יש כאן עדים והקול אין ראוין לזכור שקטנים היו ושאר העם יכול להיות ששכחו מן הקול לכך לא איתרע הרוב כלל, ולכך נאמנין זה נראה ביאור דברי הש"ס וטעם הסוגיא והדין לפענ"ד.

וכזה יוכן על נכון טעם הרמב"ם שס"ל שכאן לא בעינן שיהיה גדול עמו וס"ל דמה דקאמר רב הונא והוא שיהיה גדול עמו לא קאי על זה, ולכאורה לא נודע מנ"ל הא ומה טעם יש לזה, ולפי הנ"ל א"ש בשלמא בשאר עדות יש מעלה שיש ע"א גדול עמו ואז ניכר יותר שאומרים אמת אבל הכא אדרבא כיון שעיקר הטעם שנאמנים בקטנותם הוא מכה דרוב נשים בתולות נשאות א"כ אדרבא בשלמא כשהם שניהם קטנים ליכא ריעותא מה שאין זוכרין גוף הקול שהיתה בתולה כיון דקטנים היו, אבל בע"א המעיד שהיה גדול אדרבא בו יש ריעותא דהוא הו"ל להזכיר גוף הקול שהיתה בתולה, ואם אינו זוכר הקול צריך לומר שהיתה מן המיעוט דאין לה קול א"כ איתרע רוב דרוב נשים בתולות נשאות כיון דצריך לומר שהאשה זאת היתה מן המיעוט, ולכך י"ל דאדרבא דנבי עידי הנומא בעינן או שיהיו שניהם גדולים דאז נאמנין בלי הטעם דרוב נשים בתולות נשאות או דוקא כששניהם מעידין מה שראו בקטנותן דאז נאמנין מחמת דהרוב נשים מסייע להם אבל בע"א גדול וע"א קטן כיון דאין להאמין להם רק מחמת הרוב וכאן איתרע הרוב כיון דהעד הגדול אינו זוכר הקול לכך אין נאמנים בזה, ולכך הכריח הרמב"ם לפרש מה דאמרינן והוא שיש אחר עמו דוקא אשאר עדות אבל בזה בע"כ מיירי שליכא אחר גדול רק שניהם מעידין מה שראו בקטנותם ושאר הפוסקים שסוכרים שגם כאן מהני ובעינן גדול עמו, משום דמפ' הסוגיא כפירוש התוס' דרוב נשים עדיף מהך דרוב דיש להם קול עיי"ש בדבריהם ובשיטה מקובצת, לכך ס"ל דבעינן דוקא גדול עמו כן נלפע"ד בזה.

ועיין בספר הפלאה שהקשה דמנ"ל להפוסקים דקטן נאמן אפילו בליכא קול

כיון דקיי"ל כשמואל דאין הולכין במא"ה א"כ אין הכרח לתירוץ השי"ם דמיירי דזו אין לה קול ייע"ש, ולפע"ד אין מקום לתמיהתו דממ"נ אם אמרינן דלשמואל לא נחתינן להך תירוץ של השי"ם שוב מנא לן דרוב הנשאות בתולות יש לה קול רק לשמואל אין קול לכתולה כלל, וממ"נ אם תפסינן דאף לשמואל אין הכרח לומר כן מ"מ הסברא שמתרץ השי"ם לרב אמת הוא גם לשמואל א"כ גם בזה אמרינן כן כמו דלרב נאמן קטן אף בלי קול ה"ה לשמואל, ואם אמרינן כיון דלשמואל אין הכרח בזה לא אמרינן כן שוב לא אמרינן כלל דיש קול לכתולה ומנ"ל לחדש סברא זו לשמואל ולעשות חילוק בדבר שהמשנה סתמא קתני, וזה פשוט ולק"מ ודוק היטב בכל מ"ש.

---

# שפתי ישנים

---

## ביאור עשרת הדברות וענין נעשה ונשמע

א. רש"י ז"ל הביא בחומש מכילתא ביתרו כ' פסוק א' וידבר אל' וכו' לפי שיש פרשיות בתורה שאם עשאו אדם מקבל שכר ואם לאו אינו מקבל עליהם פורעניות יכול אף עשרת הדברות כן ת"ל וידבר א' דיין להפרע בשפתי חכמים פי' דהיינו שלא בעידן ריתחא אבל בעידן ריתחא אין שום מצוה שאין מענישין עליה וראיה מפי' התכלת חדא קשה דתום' בפי' התכלת (דף מ"א) ד"ה ענשיתו אעשה כי האי שאין אדם חייב לקנות טלית המחויב אם אין לו אבל עשה גמור אפילו בית דין שלמטה היו מכין אותו עד שתצא נפשו וא"כ בעשרת הדברות עשה דידהו הוי עשה גמור ועוד קשה דבכל עשרת הדברות ליכא אלא חד עשה כבוד וכולהו הוו ל"ת וא"כ פשיטא דאיכא עונש בכל התורה כולה:

כילקוט שמעוני היאך אמרו נעשה ונשמע הא עוד לא עשו אלא אמרו אבותינו כבר עשו יעקב קיים לא יהיה שאמר הסירו אלהי הנכר אברהם קיים לא תשא שאמר הרמתי ידי אל ד' יוסף קיים את השבת יצחק קיים כבוד שפשת צוארו על גבי המזבח יהודה קיים לא תרצה שאמר מה בצע יוסף קיים לא תנאף השבטים קיימו לא תגנב שהשיבו הכסף אברהם קיים לא תענה שהעיד לכל באי העולם על מלכות שמים אברהם קיים לא תחמוד שאמר אם מחוט ועד שרוך נעל וקשה תינח אבות קיימו אבל הם עדיין לא קיימו וא"כ היאך אמרו נעשה:

ונראה דהנה אמרינן בקדושין (ל"ט ע"ב) ישב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה והוא שבאת דבר עבירה לידו ולא עשה הרי חזינן דשמירה מל"ת אע"ג דהוי שב ואל תעשה משכחת לה דהוי קום עשה שעשה קיום עשה באופן דבאת עבירה לידו ונראה דהנה באיסור חזיר וכדומה בכל איסורי אכילה אם ישיריש בנפשו שלעולם לא יאכל חזיר באופן דליכא לספוקי דידוע תעלומות יעיד עליו דהסכמתו חזקה בכל לבו לא יועיל על זה דנימא דעשה קיום עשה דבעינן דוקא כשמונח חזיר לפניו ויכול לאכול ואינו אוכל נחשב דעשה קיום עשה אבל הסכמה בלב לחוד ומציאות לא היה אצלו שיהא לו יכולת לאכול חזיר בלי שום מניעה לא נחשב דעושה קיום עשה והטעם דאכילת חזיר העבירה הוא מעשה אכילה אבל לא הוי דין לבו דלא יהא לו חשק לאכול חזיר ע"כ קיום עשה לא הוי אלא במונח חזיר לפניו:

וכן נראה להיפוך אם יהא לו הסכמה כשיזדמן לו לאכול חזיר יאכל רק לא נזדמן לו מעולם אפ"ה לא יהא לו עונש של חזיר דהאיסור הוא מעשה אכילה וכל זמן שלא עשה מעשה אכילה לא עבר על איסור חזיר:

ונראה דעשרת הדברות לא כן הוא דלא הוה הדין כמו שלא לעבוד ע"ז מעשה עבודה לע"ז רק העבירה מה שאין לבו לד' דהוה מצוה שכלב דיהא לבו ריק מע"ז וכיון דהעבירה לא המעשה רק שבהמעשה עושה חסרון בלבו ע"כ יכול לעשות קיום של עשרת הדברות אפילו לא בא לידו כלל רק עשה השרשה שנפשו ריק מע"ז א"כ מיד עשה קיום של איסור ע"ז וכן בלא תשא אין העבירה מעשה שבועה לשוא רק העבירה שלא הרניש הלב כבוד השם וקיום לא תשא זהו

שמרניש בנפשו כבוד השם וכן כולם וכן להיפוך בע"ז אם נקל לו לעבוד ע"ז או לישבע לשוא אע"ג דלא עשה כן משום דלא נודמן לו לעשות כן עבר על איסור ע"ז ועל איסור שבועת שוא וכן כל עשרת הדברות כן ונבאר להלן:

וזהו ביאור דברי מכילתא אשר הביא רש"י דהחילוק בין עשרת הדברות לכל התורה כשלא יעבור מפורש רק שיאמר שיעשה אם יזמן לו דבעשרת הדברות איכא עונש שעבר על עשרת הדברות ובשאר איסורים דלא הוה דין לב לא עבר עד שעבר בפועל:

והשתא נבא לילקוט שמעוני כיון דבארנו דהעבירה היא בלב אי"כ קיום של עשרת הדברות נמי הוי בלב וא"כ השתא יכולים לומר נעשה דקיימו כעת דהוי אז במדרגה של נביאים כמו שמבואר בראשונים ז"ל וכבר ידוע דברי רשב"א ז"ל בזה וכמו שפירש הגאון האמתי מופת הדור מרן מוהר"ר חיים ז"ל מוולאזין המאמר במעמד הר סיני רואין את הנשמע ושומעין את הנראה דגשמיות מה שאצלינו הוא בחינת ראייה להם היה במדריגה של שמיעה שהבינו בהכרת השכל דאיכא גשמיות דשמיעה נופל על דבר דמבין ואינו רואה אבל מראות ד' שאצלנו הוא בחינת שמיעה להם היה בבחינת ראייה וא"כ עשו מיד קיום של עשרת הדברות דעשו קיום בלבם:

ב. ועל זה היסוד הביא הילקוט ראייה דדין עשרת הדברות הוא דין לב לא דין מעשה בהקדם תוס' כתובות (ל"ג ע"ב) ד"ה אלמלי נגדוה לחנניה מישאל ועזריה הוו פלחו לצלמא תימיה מנא לן דהא אמרינן בהרואה כשהוציאו את ר"ע אומר כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך אימתי יבא לידי ואקיימנו אלמא משמע דבכל נפשך מיירי אפילו הוי מייסרין את האדם ביסורין קשין דומיא דרבי עקיבא שהיו מסרקין בשרו במסרקי ברזל וכ"ש לנגודי והקשה הפני"ז ז"ל הא מ"ג לא היה ר"ע מחויב למסור נפשו דלימוד תורה הוא מצות עשה ועל מצות עשה אינו מחויב למסור נפשו וע"כ דעשה לפניו משורת הדין אי"כ נוכל לומר דגם זה עשה לפניו משורת הדין להניח לסבול יסורים קשים ומרים:

ונראה דהנה בשלמא אם נימא דיסורין נמי מחויב באלו שלש עבירות לסבול ורק דפטרה התורה בכל המצות יכול אדם להחמיר על עצמו דגם מה דבשאר מצות פטרה התורה רוצה להחמיר דין של ע"ז לעשות גם בשאר מצות אבל אם נימא דאפילו בע"ז לא אמרה תורה לסבול יסורין קשים אי"כ ליכא בתורה דין של יסורים באופן זה אסור לאדם להחמיר על עצמו בדבר דליכא דכוותה בדאורייתא:

ונראה דזהו מפתח כמה שאמרו חכמים בכמה מקומות מצוה לעשות לפניו משורת הדין ואיכא גם כן ירושלמי הובא בתוס' גיטין (דף ו' ע"ב) ד"ה אי"ר יצחק דכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדייט דעמד על זה בשים ונראה דניחא דבמקום דאמרה תורה דגדר של מצוה לעשות כך כמו בדבר דאין צריך שירטוט דאמרה תורה דתפילין אין צריכין שירטוט דהוה דין בעצם מצות כתיבה של תפילין דאין צריך שירטוט ככה"ג אין לו להחמיר דכך הוא גדר הכתיבה אבל בדבר דהוה פטור נבכרא כמו עוסק במצוה פטור מן המצוה דלא הוה דין בעצם המצוה רק דפטרה לגברא לעשות רשאי להחמיר על עצמו זולת באונן דהוה זלוול כבוד של מת אסור לו להחמיר על עצמו:

ולפי' ניהא ג"כ מה שראיתי מקשים וכן שמעתי ממורי הגאון הגדול צדיק יסוד  
 עולם כמוהר"ר שלמה זלמן סנדר כהנא שפירא אב"ד ור"מ דק"ק קריניק ז"ל דהנה  
 הדין כשירדו גשמים בסוכה אם יושב נקרא הדייט ובאכילת עראי דפטור מסוכה  
 אם רוצה להחמיר רשאי ותירץ דבתרנווייהו הפטור משום דלא הוי תשבו כעין  
 תדורו ובעת ירידת גשמים שום איש אינו אוכל בבית כזה אבל אכילת עראי  
 יש אנשים שבכל השנה אין אוכלים חוץ לבית אפילו אכילת עראי ונראה דזהו  
 מתאים לדברינו דכשיורד גשמים הוה הפטור בסוכה דאין זה סוכה כיוון ששום  
 איש אינו אוכל ע"כ אין לו להחמיר דאין יושב בסוכה אבל באכילת עראי הוה  
 סוכה רק דפטרה התורה לגברא ורשאי להחמיר על עצמו:

ג. והשתא נכא לכאן הנה יעקב אמר הסרו אלהי הנכר וקשה ועד השתא היאך  
 אפשר שיהא נמצא אצלם ע"ז וכתב רמב"ן ז"ל דהיה ע"ז שביטלו ויעקב אבינו  
 החמיר על עצמו והשתא נחוי אנן מה דאמרה תורה ע"ז שביטלו מותרת בהנאה  
 אם הוה דין בעצם איסור דאין כאן דין איסור כלל או דאיכא דין איסור על  
 הדבר רק התורה התירה איסור ע"ז הנה זה תליא אם נימא דאיסור ע"ז הוא  
 איסור על המעשה א"כ לאחר שביטלו ליכא דין איסור כלל אבל אם נימא דהוה  
 איסור של לב א"כ נוכל לומר דאפילו לאחר שביטלו נמי איכא דין איסור ע"ז  
 רק התורה התירה וא"כ זהו ראיית חז"ל מיעקב דע"כ הוי מצוה של לב וממילא  
 הוי יותר רק לגברא אבל דין איסור איכא על הדבר ורשאי היה יעקב אבינו  
 להחמיר על עצמו אבל אם נימא דלא הוה דין לב רק איסור על המעשה וכיון  
 דתורה אמרה דליכא איסור א"כ הוה דין בעצם איסור דעל יותר ליכא איסור  
 דבאיסורים אם לא הוה דין לב לא שייך לומר דהתורה התירה דבקיום עשה  
 נוכל לומר דפטרה התורה כמו אכילת עראי אבל באיסור ממ"נ אם התורה אמרה  
 דמותר א"כ ממילא ליכא איסור ולא שייך להחמיר ואסור היה ליעקב אבינו  
 להחמיר א"כ חזינן מזה דהוה מצוה שבלב ורשאי היה יעקב אבינו להחמיר  
 וממילא עשו ישראל קיום לא יהיה:

ד. לא תשא קיים אברהם הנה בחולין (פ"ט ע"א) א"ר אבא קשה גזל הנאכל  
 שאפילו צדיקים גמורים אינן יכולים להחזירו וכבר פירש מהרש"א ז"ל שלא היה  
 כאברהם גזל כלל דהיה הפקר רק ממדת חסידות לא רצה ליקח אפילו הכי מה  
 שנאכל לא החזיר אבל עדיין קשה כל הרכוש יכול לעמוד על עצמו וליתן ורק  
 מה שאכלו שרדפו רק עד חצות לילה שעלה לסכום קטן לא היה יכול לעמוד  
 זהו מן הדברים הנמנעים:

אבל כיון דדין שבועת שוא לא הוה האיסור מעשה השבועה רק מצוה שבלב  
 להרגיש כבוד השם וכשנשבע לשוא מחלל שם שמים א"כ לפי' קיום של לא  
 תשא לא רק שיעשה מעשה שבועה באמת רק שיעשה שבועה באמת בלב והשתא  
 ניתא דודאי אברהם אבינו יכול היה לעמוד על עצמו וליתן לו מה שאכלו הנערים  
 רק רצה לעשות קיום שבועה באמת בלב וזהו הרגיש בנפשו שהלב אין לה רצון  
 גמור ליתן מה שאכלו ע"כ אמר מה שאכלו הנערים לא יתן ועל כל הרכוש הרגיש  
 שיש ללבו רצון גמור ועל הרגשת הלב לא קשה מהו החילוק בין הרכוש למה  
 שאכלו הנערים:

ה. זכור קיים יוסף הנה אבות קיימו כל התורה כולה וא"כ למה תלו שיוסף קיים  
 השבת ונראה דשבת מורה על חידוש העולם הנה אמונה זו צריך להיות תמיד

ולמה צריך לשבת ונראה דשבת פועל דיקבע אמונה בלבו דכל מה שאירע בחיים הכל מד' ולא יקפיד אם אחד עשה לו רעה שידע מד' היא זאת והכירו אינו יכול לעשות לו מאומה הנה קיום זה אירע מעשה ביוסף שיכול היה לקיים אבל אבות הן אמת ששמרו את השבת אבל קיום של שבת לא אירע לידם שיוכלו לקיים ההשכמים מכרו ליוסף ואח"כ שנעשה מלך ונפלו לידו וחזינו איך הרגיש הנה בויגש מ"ה פסוק ה' ועתה אל תעצבו וכו' כי למחיה שלחני א' לפניכם פסוק זיי"ן וישלחני א' לפניכם לשום לכם שארית בארץ וכו' פסוק ה' ועתה לא אתם שלחתם אותי הנה, הנה יוסף הכפיל שלש פעמים שלחני וישלחני לא אתם שלחתם הנה יש להקפיד שלש הקפדות חדא מה שסבל יסורין קשים עד מאד על זה אמר אל תעצבו כי מכרתם אותי הנה כי למחיה שלחני זהו לא אתם עשיתם כל זאת רק ד' עשה זאת אך אפ"ה יש להקפיד מה שעשו מכירה בנופו אפילו לא היה סובל שום יסורין על זה אמר וישלחני לפניכם דגם בנופי לא עשיתם מאומה רק ד' עשה עצם השילוח אך אפ"ה יש להקפיד מה שעשו מעשה מכירה אפילו בנופו לא נעשה שום דבר אבל מעשה מכירה לעשות לחוד יש להקפיד על זה אמר ועתה לא אתם שלחתם אותי כי גם מעשה מכירה לא עשו רק ד' עשה זאת וזהו קיום של שבת:

ובזה יובנו דברי חז"ל שאמרו שבא יעקב עיר שכם וקבע שם תחומין דהנה יעקב היה לו ג"כ קפידיא על עשו אחיו מה שרודף אותו דיעקב לא עשה מרצונו רק בציווי האם והלך אנוס כפוף ובכה כמו שאמרו חז"ל וגם עצם הברכות שלקח לא עשה לו חסרון אדרבה טובה גדולה עשה דרש"י ז"ל פירש בתולדות בפסוק כ"ה סימן כ"ז ד"א מהו האל' בדין אם ראוי לך יתן ואם לאו לא יתן אבל לעשו אמר משמני הארץ יהיה מושבך בין צדיק בין רשע יתן לך כדי שלא יקרא תגר וא"כ ברכות שלקח יעקב היה רעה לעשו ואדרבה טובה עשה לו שלא היה יכול לעמוד בהם ואפ"ה יעקב הכניע עצמו לעשו ואמר לפניו ודרשו חז"ל שהוא ימלוך תחלה כדי שימחול לו וכמו שבארתי במאמר כבוד השם ומדה זו קיים איסור תחומין אבל לידי קיום שמירת שבת עדיין לא בא כי ביוסף אחיו עשו לו מה שלא עשה להם שום דבר ואפ"ה הכיר דהכל מד' ומחל להם זהו קיום שבת אבל ביעקב הלא פגע בעשו דעשה מעשה לקיחה ממנו הברכות והכנעה של יעקב לא בא עדיין לידי קיום שבת:

איכ חזינו מזה דקיום שמירת שבת לא מגי במה דעושה קיום במעשה שמירת שבת רק בעינין שיעשו קיום בלב וא"כ לפי כלל ישראל יכולים לעשות קיום שבת במעמד הר סיני:

ו. כבר קיים יצחק דהנה במדרש וירא פרשה נ"ו ד"א אי"ר יצחק בשעה שבקש אברהם לעקוד את יצחק בנו א"ל כחור אני וחוששני שמא ידעוזה גופי מפחדה של סכין ואצערך ושמא תפסל השחיטה ולא תעלה לך לקרבן אלא כפתני יפה יפה מיד ויעקוד את יצחק כלום יכול אדם לכפות בן שלשים ושבע אלא לדעתו:

הנה הרא"ש ז"ל בפסחים כתב דאם ברג קודם הפסח ואח"כ בתוך פסח ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עליה ולא ביטל מקודם יעבור למפרע בכל יראה אולם שימת רין ז"ל שם דיעבור רק מכאן ולהבא לא למפרע ונראה דמחלוקת תלוי בזה מהו האיסור כל יראה אם מעשה השהייה ברשותו או שלא יהא נמצא ברשותו החמץ

דהנה אם העבירה הוא שלא יהא נמצא ברשותו דלא הוה עבירה מעשה ואונס בכה"ג לא יוכל לפעול דנימא דאין כאן מעשה עבירה דלא בעינן מעשה כלל והחמץ ע"כ נמצא ברשותו ואונס עושה פטור בעונש לחדר וכיון דאח"כ ניחא ליה בחמץ א"כ אין כאן פטור על העונש ועובר למפרע אבל ר"ן סובר דמעשה השהייה הוא העבירה וכיון דאנוס הוא דהא כדק ולא מצא א"כ אין כאן מעשה עבירה כלל ואפילו אח"כ ניחא ליה אי אפשר לעשות מעשה עבירה למפרע:

וא"כ מהשתא נבא לכאן דהנה אם נימא דמצות כיבוד אב הוא מעשה מצוה בפעולה וא"כ אח"כ שמא יודעונו גופו מפחדה של סכין א"כ הוא אנוס ואין כאן מעשה עבירה כלל אע"ג דמביא עצמו לידי אונס לא איכפת לן דהנה המרדכי ז"ל כתב הובא באו"ח סימן י"ג דבשבת מותר אדם ללבוש בגד שאין בו ציצית דלא אסרה תורה ללבוש בגד בלא ציצית רק צותה לעשות ציצית וכיון שכן השתא בשבת דאנוס הוא מותר והקשו אחרונים ז"ל דכריש כיצח מכואר דאם אין לו דקר נעוץ מבעוד יום אסור לו לשחוט ביו"ט דאין לו במה לכסות נימא נמי כן דלא אסרה תורה שלא לשחוט רק צותה לכסות והשתא דאין יכול מותר ונראה כהקדם דברי רא"ש ז"ל בסוף אלו מגלחין אם מת לו מת בעודו קטן וקודם ששלמו השלשים יום נעשה גדול אם מחויב להשלים האבילות דדעת מהר"ם מורטנברג ז"ל דמחויב להשלים ודעת הרא"ש דאינו מחויב להשלים משום כיון דנדחה ממנו שוב אינו חל עליו ודמי להא דחגיגה דאם נימא תשלומין דראשון אם היה חגור כיום ראשון ונתפשט ביום שני דאינו מחויב בראיה כן הכא נמי והא דאמרינן אין דיחוי אצל מצות היינו דוקא דהדיחוי הוי במצוה אבל הכא דהדיחוי היה בגברא שפיר הוי דיחוי ועוד דלפעמים אצל מצות נמי איכא דיחוי והא דאמרינן כסוהו הרוח ונתגלה חייב לכסות היינו משום דכידו לבטל הדיחוי אבל הכא אין בידו והקשה הגרעק"א ז"ל א"כ מאי פשיט הגמרא כסוהו מכהו הרוח ונתגלה על האיבטיא היכא בו תמרה ב"ש הא כסוהו בידו והכא אין בידו ועוד הקשה דאפילו היכא דאין בידו נמי איבטיא כנסרא אם יש דיחוי או אין דיחוי ואמאי פטור מאבילות וצ"ל משום דספק אבילות להקל א"כ מאי קשיא ליה לרא"ש מכהו הרוח הא התם קאמרה הגמרא דמשום ספק אם יש דיחוי או אין דיחוי חייב בכיסוי והכא צ"ל פטור משום ספק אבילות להקל:

ז. ונראה דהנה תוס' סוכה ד"ה נקטם מערב יו"ט וכו' והא דמדמי הכא הא דכיסוי הדם דבידו לנלות מכל מקום היה לו לחשבו דיחוי הואיל ונפטר מלכסות לא נתחייב להוציאו מן הדיחוי כדי לחזור ולכסות נראה ביאור דברי תוס' דהנה יש לחקור מצות כיסוי הדם אם הוה דין דם דהדם צריך להיות מכוסה היינו אין כוונתי לומר דיהא מכוסה תמיד דהא מכואר בחולין כסוהו ונתגלה פטור מלכסות רק רצוני לומר דיעשה מעשה דיהא הדם מכוסה או דחל דין על הגברא דהגברא יעשה מעשה כיסוי ודם הוא רק אמצעי או דתרווייהו איתנהו דהגברא צריך לעשות מעשה כיסוי וגם לעשות מעשה שהדם יהא מכוסה:

הנה ביור"ד סימן כ"ח איתא היה מהלך כמדבר דחביב עליה מליתו מעוף או חיותא אינן דלא שוי דינר ההוא עוף או חיותא היכי לעבד סמצי דמא בכנדא או כסנדלא ומברך על כיסוי הדם וכי מטי לדוכתא דעפרא יסחי ההוא כנדא או ההוא סנדלא דמצי ביה דמא ומכסי בלא ברכה הרי חיונן דאיכא שני חלקי מצוה חדא שיעשה מעשה כיסוי וזה יכול לעשות בכל דבר ואיכא דין לעשות

כיסוי בדם ועל זה בעינינו עפר והשתא יש לחקור מה דאמרינן בסוכה דרב פפא מספקא ליה קשה דלפ"ז לתנא דאמר חייב לכסות הוא רק מספקא ותוס' שבועות (דף כ' ע"ה) כתבו דאין דרך לתנא שיהא לו ספק ע"כ נראה מה דאמרינן בגמרא ספקו מספקא ליה זה ודאי חייב לכסות רק דאפשר דרק מדין דם לא נדחה אבל מצו דגברא נדחה א"כ לפ"ז אין עושה קיום מצוה בכיסוי רק דעשה דעשה כיסוי בדם ואפשר דכוונת התנא דגם הגברא עשה קיום מצוה וא"כ לתנא פשיטא ליה דחייב רק לרב פפא מספקא ליה כוונת המשנה הנה מה דגמרא רצה לפשוט מכיסוי היינו ממה דחייב הגברא לעשות מעשה כיסוי דבהדס ליכא דין על ההדס ההוה רק מצוה דגברא לחוד הנה המשנה דאמרה חייב לכסות מבואר דאין דיחוי הן על מצוה דגברא והן דין דם דלא נדחה הדם דאיכא דין לעשות כיסוי בדם מכיסוי להדס הוה רק ראייה ממה דחייב הגברא לעשות מעשה כיסוי דדומה להדס אבל מדין אין דיחוי בדין דם אין ראייה להדס וא"כ לפ"ז שפיר כתבו תוס' דלא מהני בידו דבהדס לא נפקע ממנו מצות לולב ע"כ שייך התם לומר בידו מהני דאין נדחה המצוה אבל הכא בשעה שכסה הרוח נפקע מן גברא מצות כיסוי ובכה"ג לא מהני בידו דלא מהני אלא היכא דאיכא מצוה על הגברא רק דנדחה עשייה בחפץ כמו ענבים דבידו למעטן שייך למימר כיון דבידו ללקט ענבים לא נדחה עשייה בחפץ זה אבל גבי כיסוי דנדחה כל החיוב ולומר על ידי בידו לעשות חיוב על הגברא לא אמרינן:

אבל מה דאיכא דין דיחוי על הדם שנדחה מן הדם דין כיסוי בכה"ג שייך למימר בידו דהא הדם איכא בעולם ולא מהני בידו אלא לומר דלא נדחה דין כיסוי מדם הנה בקמן הא דנחשב לדיחוי אי אפשר לפרש דנדחה מן הקמן האבילות כיון דקמן פטור א"כ מעולם לא חל עליו דיני אבילות ואין זה דיחוי כלל כיון דמעולם לא חוי ודמי למחוסר זמן דלא הוה דיחוי דכתבו תוס' זבחים (י"ב ע"א) משום דנראה ממילא רק דיחוי איכא כאן על עצם מצות אבילות דהמיתה עושה חיוב אבילות וכיון דאי אפשר לחול חיוב כעת מפני שהוא קמן צריך להיות נדחה עצם דין אבילות א"כ לפ"ז שפיר הקשה הרא"ש מכיסוי הדם דשם מבואר דדין כיסוי מדם לא נדחה בודאי ועל זה שפיר תירץ דלענין כיסוי של דם איכא בידו משא"כ הכא לענין עצם דין אבילות אין כאן בידו משא"כ גמרא בסוכה קאי לענין דיחוי מצוה דגברא של כיסוי ועל זה ליכא בידו כמו שכתבו תוס' ובאמת כוונת הרא"ש דהכא לא מטעם ספק הוי אם יש דיחוי אלא מטעם ודאי דבסוכה לא נדחה עצם המצוה רק עשייה בהדס זה וכיון דעצם המצוה איכא שפיר איכא למימר דאין דיחוי אבל הכא דהוי דיחוי בעצם המצוה דנדחה כל המצוה לגמרי בודאי יש דיחוי ולא ספקא:

ח. הנה בארנו דבכיסוי הדם איכא מצוה דגברא לעשות מעשה כיסוי ובציצית נראה דהוה החיוב רק דין בנד דאינו מחויב ללבוש טלית של ד' כנפות להתחייב בציצית אע"ג דאית ליה בכיתו בנד של ד' כנפות רק אם לובש אותו מחויב לעשות ציצית דהוה ציצית רק דין בנד א"כ לפ"ז ניחא דברי מרדכי דבציצית דהוה דין בנד א"כ כיון דאנוס הוא לעשות ציצית עושה דאין חל עליו המצוה כלל של ציצית ואע"ג דהביא עצמו לידי אונס לא איכפת לן כיון דאח"כ אין עליו דין מצוה כלל אבל בכיסוי הדם דאיכא עליו מצוה דגברא לעשות מעשה כיסוי א"כ אע"ג דאנוס הוא נמי איכא עליו מצוה לעשות כיסוי רק דעושה פטור איכא אסור לו להכניס עצמו באונס כדי לפטור ממצוה:

וא"כ לפ"ז נבא לכאן דהנה יש תרי גווני אונס חדא כמו אונסין אותו להביא ממון חבירו דיש פוסקים דס"ל דחייב לשלם ואם ישן ובא חבירו וישן אצלו הראשון פטור דהביאו תוס' מזה ראייה דאונס גמור ופטור מלשלם ואונס של פקוח נפשות חייב לשלם דהתם עושה מדעת רק מחמת אונס עושה ע"כ נקרא זה מויק אבל ישן פועל האונס דאין זה מויק כלל ע"כ פטור לשלם:

וא"כ לפ"ז הכא בעקדה דמחמת הנפש הצופה אונס זה פועל דאין כאן מעשה כלל ואין כאן עבירה כלל והיה מותר לו להכניס עצמו באונס כמו שכתב המרדכי אלא ע"כ דהמצוה היא מצוה של לב שירגיש כבוד האב וא"כ אפילו הוא אונס גמור נמי איכא מניעת הרגשת כיבוד אב רק פטור הוי על המצוה וא"כ אסור לו להכניס עצמו באונס ע"כ אמר יצחק עקדני נא:

ג. לא תרצח קיים יהודה שאמר מה בצע היינו דהנה השבטים דנו אותו למיתה על פי דין ואם נימא דמעשה רציחה לחוד הוא האיסור א"כ כאן ליכא איסור מעשה רציחה דהא חייבו אותו על פי דין אלא דע"כ דהלב צריך להיות נקי מרציחה רק כשמוכרח לעשות אז עושה מחמת נזירת מלך אבל כשנוכל לוותר צריכין לוותר זהו שאמר יהודה מה בצע שצריכין לוותר עליו מזה ראייה ממה שויתרו עליו דהלאו של לא תרצח הוא דהלב צריך להיות נקי מרציחה א"כ ממילא נוכל לקיים תמיד אפילו בעת דליכא לפנינו לרצוח רק אם עוקרין מנפשם מדת רציחה קיימו לא תרצח:

י. לא תנאף קיים יוסף דהנה חז"ל אמרו וימאן אמר בדבר מצוה ממאנין בדבר עבירה לא כל שכן בדבר מצוה זהו ביכום דרשו חז"ל משיאין עצה ההוגנת לו אם הוא ילד והיא זקנה כלך אצל שכמותך התם לא הוה המיאון בעצם המצוה רק בדברים אחרים מחמת שאינה הוגנת לו כן הרגיש יוסף הצדיק שלא יעשה לא רק מחמת איסור רק דאינה הוגנת לו שהוא בן יעקב והיא בת חמורים:

א"כ חוינן מזה דאיסור לא תנאף לא רק מעשה ביאה הוא האיסור רק שיהא נפשו נקי מתאות זנות וכשמנאף ממילא נפשו לא נקי מזנות א"כ הוי דין לב א"כ הקיום של לא תנאף הוא כשנפשו נקי מתאוה זהו עושה קיום א"כ מהשתא קיימו לא תנאף:

יא. לא תגנב קיימו השבטים זהו שהשיבו הכסף מזה ראייה דאין מעשה גניבה העבירה דלמה להם להשיב הממון דמצד דין גניבת ממון הוי פטורים דהא מצאו בפי אמתחתם וא"כ לא אפשר לומר דנתערב ממילא המעות דהויאך אפשר דלכולם קרה אחד כפי אשר נתנו כן מצאו ועוד דלא היה בפי אמתחת רק מעורב בתבואה והכא לא היה מעורב א"כ זה ברור דלא היה במקרה רק שמו בכונה המעות וא"כ אין כאן דין כלל לעשות השבת ממון לבעלים אלא ע"כ דלא החזירו מחמת דין גניבה רק דאיכא לאו בתורה לא תגנב והוא לאו שירגיש כבוד חבירו שנברא בצלם אל' ושהוא מכניו של הקב"ה וכשגנב א"כ מבזה אותו זהו האיסור וא"כ השבטים רצו לעשות לפנים משורת הדין ועשו קיום אפילו בפניעת כבוד כל שהוא דבמה שלא יודיעו מהממון נראה כמו שאינו מרגיש כבוד חבירו ועשו קיום להודיע מהממון שמצאו הנה בשלמא אם נימא דהוה מצוה שבלב שירגיש כבוד חבירו מה דהחמירה תורה דוקא בגניבת הגוף אבל לא בגניבת ממון זהו רק פטור שפטרה התורה אבל עצם דין התורה חל

על כל פעולה ופעולה שירגיש כבוד חבירו וקיימו השבטים בהודעת מסון לעשות קיום בכבוד חבירו אבל אם נימא דהעבירה הוא מעשה נניכה ומצצא לפ"ז אם אינו גונב נפש אין כאן דין עבירה כלל ולמה החמירו על עצמם בכה"ג אסור לעשות לפני משורת הדין כמו שביארנו לעיל אלא ע"כ דהוי מצוה שבלב רק התורה פטרה חוץ מגונב נפש ורשאי להחמיר על עצמו א"כ ישראל במעמד הר סיני עשו קיום בנפשם:

יב. לא תענה קיים אברהם היינו דהמצוה היא בלב להרגיש אמת וכשמעיד שקר החטא שאין מרגיש האמת א"כ לפ"ז קיום של לא תענה הוא לפני משורת הדין להעיד לכל באי עולם על אמונת ד' אם כי דאינו מחויב אבל אם נימא דהמצוה הוא רק על מעשה של עדות שקר והקיום הוא שלא להעיד שקר אבל חוץ מזה אין כאן דין מצוה כלל ולמה עשה אברהם אבינו לפני משורת הדין הא בכה"ג דנשלם דין מצוה אסור לעשות לפני משורת הדין וקיימו ישראל אז:

יג. לא תחמוד קיים אברהם שאמר אם מחוט וכי' היינו אם נימא דהמצוה שלא לעשות מעשה חימוד א"כ באופן דאינו עושה מעשה חימוד אין כאן דין עבירה כלל א"כ באנשי סדום דעל פי דין היה ממנום הפקר רק אברהם אבינו עשה לפני משורת הדין בכה"ג אסור היה לעשות לפני משורת הדין כיון דעצם איסור נשלם בכה"ג אלא ע"כ דהמצוה שנפשו של אדם יהא נקי מחמת מסון רק מה דהוי הפקר על פי דין התורה התורה וא"כ הוי רק היתר לחוד ע"כ עשה אברהם אבינו לפני משורת הדין ולא רצה ליטול מסון כזה שעל פי דין מותר רצה להחמיר ועשה לפני משורת הדין וכיון שכן דהוה מצוה שבלב א"כ הקיום הוא בלב ויכולים לעשות הקיום אפילו בלא מעשה בא לידו אם עומד במדרגה שנפשו נקי מחמת המסון קיים לא תחמוד וקיימו ישראל במעמד הר סיני לא תחמוד ע"כ:

---

# חידושי תורה

---

הרב צבי מרקוביץ

## הערות בהלכות ספירת העומר

א. בענין נוסח הנני מוכן וגו'

ב"הנני מוכן ומוזמן" שרבים נוהגים לאומרו לפני ברכת הספירה, בנוסח של הסיידור נאמר: "לקיים מצות עשה של ספירת העומר כמו שכתוב בתורה וספרתם לכם וגו'", וצ"ע איך ליישב אמירת נוסח זה עם מה שנקטו רוב הראשונים וכן הוא בטור ובשו"ע שהספירה בזמן הזה אינו אלא מדרבנן וזכר למקדש, ולשיטת הרמב"ם במצוה מדרבנן אם קובעים שזה מן התורה עוברים על לאו דבל תוסיף וז"ל: "ועל מה הזהירה תורה לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו, שלא יהא נביא רשאי לחדש דבר ולומר שהקב"ה ציוהו במצוה זו להוסיפה למצוות התורה וגו'... אבל אם הוסיפו ב"ד או נביא שה"י באותו הזמן מצות דרך תקנה וגו'... אין זה תוספת, שהרי לא אמרו שהקב"ה ציוה לעשות עירוב וציונו לקרוא מגילה בעונתה, ואילו אמרו כך היו מוסיפין על דברי תורה, אלא כך אמרו שהנביאים עם ב"ד תיקנום וציוו לקרות מגילה בעונתה וגו'... ועל דרך זה הוא כל מצוה ומצוה שהיא מדברי סופרים וכו'", [במנין המצוות בהקדמה ליד החזקה], ולכאורה כשמקיימים מצות ספירה שהיא בזה"ז מדרבנן ואומרים שהיא מן התורה, זה בבל תוסיף, ברם שיטת הר"מ הרי שספירה בזה"ז היא מדאורייתא, ולפי שאר הראשונים אפשר לומר דסברי כהני ראשונים שאין כל תוסיף בזה. אולם בכל זאת הרי אומר דבר שמשמעותו לא נכונה, [ואולי נדחוק ונאמר שהכונה לקיים מצות עשה יכול להיות דרבנן, וכמו שכתוב בתורה" אין פירושו מה

שכתוב בתורה אלא "כמו" לאסמכתא ודוגמא בעלמא, אולם ודאי שאין זה המובן המשתמע בפשטות הדברים, והאומר והשומע לפי ריהטא היינו מצות עשה של התורה] וצ"ע איך ליישב המנהג.

והנה לגבי כל תוסיף באיסורי לאוין היכא שאומרים על איסור דרבנן שהוא מה"ת איתא ברמב"ם בפ"ב מהל' ממרים הל' ט' וז"ל: והואיל ויש לבי"ד לגזור ולאסור דבר המותר ויעמוד איסורו לדורות וכן יש להם להתיר איסורי תורה לפי שעה, הוא זה שהזהירה תורה לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו, שלא להוסיף על דברי תורה ולא לגרוע מהם ולקבוע הדבר למולם בדבר שהוא מן התורה בין בתורה שבכתב ובין בתורה שבעל פה. כיצד הרי כתוב בתורה לא תבשל גדי בחלב אמו, מפי השמועה למדו שזה הכתוב אסר לבשל ולאכול בשר בחלב בין בשר בהמה ובין בשר חיה, אבל בשר העוף מותר בחלב מן התורה, אם יבוא ב"ד ויתיר בשר חיה בחלב הרי זה גורע ואם יאסור בשר העוף ויאמר שהוא בכלל הגדי והוא אסור מן התורה הרי זה מוסיף, אבל אם אמר בשר העוף מותר מן התורה ואנו נאסור אותו ונודיע לעם שהוא גזירה וכו' אין זה מוסיף אלא עושה סייג לתורה וכן כל כיוצא בזה".

ובראב"ד שם "א"א כל אלה ישא רוח שכל דבר שגזרו עליו ואסרוהו לסייג ולמשמרת של תורה אין בו משום כל תוסיף, אפילו קבעוהו לדורות ועשאוהו כשל תורה וסמכוהו למקרא כדאשכתן

בי"ד, והא דאמר "ואנו נאסור אותו ונודיע לעם שהוא גזירה", הוא גם משום תקנת גזירת בי"ד, "והם הרי אומרים שאינו של תורה" (לשון הכ"מ), וזה שיטעה בדבר (ויהי' מי שיהי') ויחשוב שהוא של תורה אין בזה כלל משום סרך בל תוסיף.

והנה אין בזה עוד כדי סיפוק ליישב השגת הראב"ד וכפי שביארה האור"ש מהא דמצינו דתנאים בתו"כ דרשי מקראי ולא פירשו כלל אם זה רק בגדר אסמכתא, ואמוראי בגמ' פליגי בזה, ועוד צ"ע לישוב הענין ויעוין מה שכתב שם באור"ש בזה, אולם בנוגע לענינינו בספירת העומר שפיר ניתן לומר שמה שאומרים "הנני מוכן ומזומן לקיים מצות עשה של ספירת העומר כמו שכתוב בתורה וספרתם וגו'" היינו לקיים המצוה מדרבנן והמקרא הוא בגדר אסמכתא דהרי מצות ספירת העומר אחרי חורבן בהמ"ק הסמיכה למצות הספירה שבמקדש, ולא מיבעי לפי הראב"ד שמשמע מדבריו שזה ראוי והגון ומדרך חז"ל, אלא גם לפי הרמב"ם אין בזה בית מיחוש כי חכמים שתיקנו ספירה בזמנ"ז תיקנוה על דרך תקנה דרבנן והנהיגו בתראי נוסח זה על דרך אסמכתא לדאורייתא, וגם אם רבים יטעו וידמו שזה מה"ת אין בזה משום בית מיחוש של ב"ת וכנ"ל. והנה בנוסח האמור "כמו" שכתוב בתורה ולא "מה שכתוב" משמע שפיר ענין אסמכתא גרידא.

### ב. בענין ספירה בבין השמשות

מנחות ס"ו בתוספות ד"ה זכר למקדש "נראה דבספק חשכה יכול לברך ואין צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה כיון שהוא ספיקא דרבנן. ובר"ן סוף

בכמה דוכתי מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא וכו'", והנה השיג הראב"ד איך מסמיכים על הכתוב בתורה, הרי לפי הר"מ יש בזה כל תוסיף, ובכ"מ שם "ואם סמך השגתו כמה שאמר וסמכוהו למקרא וכו', והלא רבינו אינו אומר שאסור אלא כשאומרים שהוא של תורה ממש, אבל כשאומרים קרא אסמכתא בעלמא הרי הם אומרים שאינו של תורה ושאינן הפסוק הוא מורה עליו אלא שהוא אסמכתא בעלמא". ובאור"ש שם כתב בהשגת הראב"ד וז"ל: "השגתו עצומה דהא חזינא כמה פעמים דתנאי דתו"כ דרשו מקראי והגמרא שקיל וטרי ומסיק מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא [לדוגמא יבמות כ"ד גבי חלוצה "וחלוצה דרבנן הוא והתניא גרושה אין לי אלא גרושה חלוצה מניין ת"ל ואשה, מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא"], ויש מקומות אשר נשאר מחלוקת בין האמוראים אי מקרא יליף או אסמכתא בעלמא, נמצא התנאים בעלי הדרשות עברו על כל תוסיף כיון דלא פירשו דמדרבנן וזה תמיה עצומה" וזה לא מיושב בדברי הכ"מ דלעיל.

והנה סביר לומר בהא דאומר הר"מ שבהוספת מצוה יש בל תוסיף, זהו כשנביא או בי"ד מוסיף ובאלו שיש בהם כח בי"ד לחייב את ישראל לקבל תקנתם ולזאת זה בגדר הוספת מצוה, ואם אמרו שזה מן התורה הוי בל תוסיף, אולם כשיחיד מוסיף מצוה במזיד או בטעות אין לכך תוקף וגדר של הוספה כלל, ויעוין בלשון הר"מ שהמדובר הוא בבי"ד, והדבר מוכח מיניה וביה בדוגמא של הר"מ בבשר עוף בחלב, האם נימא שכל מי שסובר שבשר בהמה ובשר עוף היינו הך לגבי איסור תורה של בשר בחלב [וכן עמא דבר] הוא עובר לאו דכל תוסיף, אלא ודאי המדובר הוא ברין

דבספק חשיכה יכול לברך ואין צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה" ומוכח מדבריהם "שכיון שהוא ספיקא דרבנן" הוא יכול לברך בזמן ביהש"מ מדין ודאי והדבר הוא לכאורה תמוה ולא ראיתי מי שיתעורר בזה.

וליישב הענין נראה דהנה ידוע מה שכתב בספר זוהר הרקיע ליישב שיטת הר"מ דבמצוות דרבנן יש לאו דלא תסור, והקשה עליו הרמב"ן א"כ איך הקילו באיסורי דרבנן בכל ענינים ואיך אמרו ספיקא דרבנן לקולא, הרי כל מה שאמרו חכמים הוי דאורייתא בגלל לאו דלא תסור, ומובא בש"ש א' פ"ג וז"ל "ובט' זוהר הרקיע כתב ליישב שכך הורשו מאת מתקני התקנות ללכת בהם לקולא כדי להפריש ביניהם לדתי ע"ש, ובזה יתיישבו כל הקושיות שהקשה הרמב"ן שם על הרמב"ם, והרמב"ן שם בהשגות הזכיר עוד אחת, והוא מהא דאמרו בפלוגתא דדבר תורה כלך אחר המחמיר ובדברי סופרים הלך אחר המיקל ע"ש, ובזה אינו עולה דברי זוהר הרקיע דבשלמא בספיקא דגוף המעשה איכא למימר דכך הורשו מאת מתקני התקנות שלא יאסר אלא בודאי אבל לא מספק, אבל במחלוקת השנויה בדברי סופרים דלדברי המחמיר והאוטר לא הורשה להקל לזה שיסתפק בדינם כיון דהם יודעים שאסור, וא"כ מאן שרי ומאן מחיל איסור לאו ד"לא תסור" ומסיק ש"ש להכריח דהרמב"ם לשיטתו דספיקא דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, ולא גורו לחומרא בספיקות דרבנן, ולפי זה בספיקא דרבנן היכן ש"הורשו מאת מתקני התקנות ללכת בהן לקולא" [שלא בספיקא דדינא], יתכן הוא בתורת ודאי כי לא תיקנו בספיקא.

[והנה גם הרמב"ן נחית לענין זה ודחוהו בשתי ידים וז"ל: "ואולי תתקעש

פסחים "כל זה מוכח שאין הספירה בזה"ז אלא מדרבנן ולפיכך אמרו בתוס' דכיון דמדרבנן הוא, טוב לספור ביום ראשון בספק חשיכה כדי שיהא שבע שבתות תמימות לגמרי, ואין זה נכון שיכניס עצמו בספק לכתחילה ואי משום תמימות אין להחמיר בתמימות בזה"ז שהוא מדרבנן טפי מספירה דאורייתא" ע"כ. וברא"ש שם "ופירש ר"י ונראה דספק חשיכה יכול לברך ואין צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה", ומבואר בתוספות וברא"ש שיכול לספור ביהש"מ ולברך על הספירה [וגם הר"ן נקט שאין זה נכון לכתחילה אולם בשעת הדחק נראה שסופר ומברך גם לדידיה], ורבים נוקטים כך למעשה כי בשו"ע איתא (תפ"ט ב') "המדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים וכן ראוי לעשות" וכתב שם במ"ב ר"ל דמן הדין היה אפשר להקל לספוך משתחשך אף קודם צאת הכוכבים דבה"ש הוא ספק לילה ואוליגן לקולא בספק דרבנן בספירה בזה"ז שהוא מדרבנן לרוב הפוסקים, אלא דמ"מ אינו נכון להכניס עצמו לספק לכתחילה ולהכי המדקדקים ממתינין עד צה"כ שהוא ודאי לילה", [ועי"ש שמצדד בשם הא"ר דנכון שיחזור ויספור בצה"כ בלי ברכה משום דלהרבה פוסקים ספירה בזה"ז דאורייתא].

ותמיד כשמגיעים ימי הספירה וכן עמא דבר לספור ביהש"מ הנני נבוך בזה איך יתכן לספור ביה"ש בברכה בגלל שזה ספיקא דרבנן הרי ספק אם יוצא ידי חובת מצות הספירה, אמנם כיון שמצותה מדרבנן אינו חייב לחזור ולספור, אולם איך יתכן לסמוך על כך לכתחילה ואיך יכול לברך הרי זה ספק ברכה לבטלה, וספק ברכות להקל.

ובתוספות כתבו בפירוש "שנראה

לדעת הרב כי מה שאמרו בכל מקום להקל בדברי סופרים הוא במחילה ובתנאי מאתם, שהם התנו בגזירות ובסייגים שעשו לתורה וכן במצוות שלהם שנלך בהם לקולא כדי לחלק ולהפריש בין מה שהוא דבר תורה ובין מה שהוא מדבריהם אע"פ שבכל אלו אנו מצווין מן התורה, ולא היו ספיקות שבדבריהם ראויות להתיר אותן אלא מפני התנאי הזה שעשו בהן בתחילתו, ואין אלו דברים הגונים ולא של עיקר" (סה"מ שורש א'). ויש מקום לומר דנימוקו של הרמב"ן לדחיית ישוב זה על הרמב"ם הוא, דכיון דלשיטת הר"מ כל דרבנן הוי דאורייתא בגלל לא תסור ונקיט דלפי זה הוי כל דרבנן דאורייתא ממש ועצם האיסור או המצווה הויא מה"ת וזה ענינו של מצות לא תסור. נולא רק חיוב גביר לשמוע דברי חכמים וכפי שמבדרן בבית מדרשא דברי רבותינו ליישב בזה שיטת הרמב"ם] ולכן נקט כי לא סביר הוא לומר שספיקותיהן הותרו בתורת ודאי דכיון דעצמותו של דבר נאסר א"כ ספק נשאר ספק איסור, אולם אליבא דהרמב"ן עצמו שאיסורי ומצוות דרבנן אינן אלא מדרבנן גרידא שפיר אפשר לפרש שכך היתה תקנתן להקל ולהתיר ספיקותיהן וא"כ אולי וגם לפי הרמב"ן ספיקא דרבנן לקולא הוא כתורת ודאי].

ספיקו הוא שזה יום שעבר ולא ראוי לספור בו ספירת היום הבא ובגלל כך שוב נשאר קיום מצות הספירה בספק וי"ל שגם זה איכלל בתק"ח שלגבי ספירה יומו מתחיל מביהש"מ, (ואגב, מצינו גם בנר חנוכה שמצותה משתשקע החמה והרבה ראשונים נקטו דהיינו מתחילת שקיעה ועיין בביאור הגר"א אור"ח תרע"ב ובמ"ב שם, והמדקדקים כהגר"א נוהגים כך למעשה, ולכאורה הרי זה ספק אם הגיע יום כ"ה, ועיין בר"מ פ"א מהל' חנוכה "וכשגברו ישראל על אוביהם ואבדום כ"ה בחודש כסלו היה, ומפני זה התקינו חכמים.. שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן כ"ה כסלו..." ובכל זאת מתחיל יום החנוכה להדלקת הנר מתחילת השקיעה ושם מצינו למעלה מזה בלילי שבת וז"ל הר"ן שם מצוותה משתשקע החמה, לאו למימרא שלא יהא רשאי להדליק קודם זמן, דשבת יוכיח שצריך להדליק קודם שקיעת החמה... אלא עיקר מצות קאמר). ובתוס' הג"ל כתבו "ועוד אומר דאפילו ביום סמוך לחשיכה עדיף משום תמימות ואין נראה" ושיטה זו ודאי צ"ע אין סופר ביום ספירה דלמחר, ודאי נקטו דהוא תק"ח לספירה דרבנן ועיין בביאור הלכה תפ"ט ג', דמביא שיטות דספירה בזה"ז דינה כמו תפלה ויוצאין בספירתה מפלג המנחה].

ומעתה בנידון דידן של ספירה בבהש"מ שחיובו בספירה הוא ודאי והספק הוא אם כבר הגיע זמנו ונקטו הראשונים שאינו צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה כיון שהוא ספיקא דרבנן והיינו שזה קולתו שאין צריך להמתין, וא"כ זה כלול בתקנת מצות הספירה וכנ"ל, דכך הורשו מאת מתקני התקנות וא"כ זמן ספירתו מתחיל מביהש"מ והוא כתורת ודאי. נאם תאמר הרי

והנה איתא בשו"ע תפ"ז ז', "שכח ולא בירך כל הלילה יספור ביום בלא ברכה" ומכאן ואילך סופר בברכה כמבואר שם, ומה שסופר בספק זה בלי ברכה הוא פשוט דכאן הספק הוא אם עודנו בחיוב ספירת היום, דאם יום לאו זמן ספירה בטל הימנו חיוב דין הספירה של יום זה, ובספק חיוב ספיקא דרבנן לקולא, אלא שיש לדון למה בכלל סופר, ואיך מועילה ספירתו בכדי שימשך

פטורו הוא בתורת ודאי ובפרט אם כנ"ל שזמן ספירה הוא החל מביהש"מ, הסברא מחייבת שיומו לספירה הוא ביהש"מ שלמחרת וא"כ לא תועיל עתה ספירתו כלל, והנה גם בלעדי הנ"ל צריך להיות פטור בביהש"מ זה מדין ספק ספיקא אם סופרים ביום ואם זה כבר יום המחרת, ואם סופר עתה זה לכאורה ללא הועיל בכדי שיברך להבא, דהא שסופר ביום יכול לברך להבא הוא בגלל ס"ס וכאן הספק הב' שמא היום זמן ספירה הוא ספק שאינו שקול. [אלא שבכל זאת יספור מטעם שיטת הראשונים שספירה בזה"ז דאורייתא] ולא מצאתי הדבר מבואר בפוסקים בשו"ע.

שוב ראיתי במנ"ח סוף מצוה ש"ז שכתב בזה"ל "ואם שכח למנות עד ביהש"מ להסוכרים ספירה בזה"ז מה"ת הוא סדאי' ולחומרא ואם ספירה בזה"ז דרבנן הו"ל סד"ר כמו סוכה ולולב ע"ש פ' לולב וערבה", ושם איתא (מ"א ע"ב) "אתרוג בשביעי אסור בשמיני מותר, סוכה אפילו בשמיני אסורה" ובר"ן שם "ומשו"ה בשמיני מותרת דליכה למימר מגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא משום דלביהש"מ גופיה לא אתקצאי, שהרי ביהש"מ אינו ראוי למצות אתרוג שאפילו לא נטל כל היום, אינו נוטלו בביהש"מ, דכיון דלולב בזה"ז מדרבנן בר מיום ראשון, וביהש"מ ספיקא הוא וספיקא דרבנן לקולא" ומשמע מדבריו שביהש"מ אין אף סרך של חיוב דאם בפועל היה צריך ליטלו הוי איתקצאי כמו בסוכה "משום דאי מתרמיא ליה לסעודתא ביהש"מ מיבעי ליה למיכל בגוה"ה וכמבואר שם. אמנם במג"א תרנ"ב א' כתב עיין ב"י בשם הר"ן משמע דאם לא נטל עד ביהש"מ ביום ראשון נוטלו ביהש"מ, דספק דאורייתא לחומרא משא"כ בשאר

לספרו מכאן ואילך בברכה, דלפי מה שהעלונו לעיל בספיקא דרבנן לקולא הרי פטורו הוא מדין ודאי. ברם כבר הבאנו למעלה מדברי הש"ש שכל זה אמור בספק במציאות שהוא גם ספק לחכמים מתקני התקנות וכמו בספק ביהש"מ אולם לא בפלוגתא דרבנתא שחלוקים הפוסקים בדינם.

[והנה שם מבואר בפוסקים דה"ה כשמסופק אם ספר, ולכאורה בכגון דא שיהי' פטור בתורת ודאי ויש לדון בדברי זוהר הרקיע והש"ש כנ"ל דכך היתה התקנה בספיקא שפטור בתורת ודאי, הוא רק בספיקא דמציאות כמו ביהש"מ וכדומה דהוי ספיקא לרבנן ולא בספיקא כששכח אם ספר].

ומצאתי עתה לקונטרס דברי סופרים להגה"ק רא"ב וסרמן זצ"ל הי"ד סי' א' אות מ"ג—מ"ד (ק"ש ב') דנחית לזה שבספיקא דרבנן לפי הנ"ל שבהם התנו חכמים להקל, היתכן בתורת ודאי וכתב "וכעין שכתב הר"ן ספ"ק דקידושין לענין ספק ערלה", והנה אחרי שמעלה נפ"מ טובא בזה וכתב בזה"ל "וכן אם ספר בין השמשות למאן דס"ל ספירת העומר בזה"ז לאו דאורייתא, אי נימא דפטורא דספיקא דרבנן הוא רק בתורת ספק יצא בספירת בהש"מ דשמא היה חייב אז, אבל אם ספק פטור בתורת ודאי א"כ ביהש"מ היה פטור ודאי ולא יצא כלל בספירת בין השמשות וצריך לספור כלילה בברכה עכ"ל ולא נחית כלל לדברי הראשונים והפוסקים כנ"ל ומצוה ליישב.

ולפי המבואר יש לדון היכא ששכח כל היום ונזכר בביהש"מ של היום היוצא אם עליו לספור ואם זה יועיל לברך מכאן ולהבא ולפי הנ"ל כאן

בפשוטו כי מוכח להדיא כי לברכת המצות סגי בזה שהוא דבר שהוא מצווה לעשותו וגם אם אין בזה מצוה שלימה וגמורה ומצינו בגמ' מנחות מ"ב ע"ב דשקיל וטרי למה לא מברכים על עשיית תפילין "לעשות תפילין" ויברך על העשייה לחוד מלבד ההנחה ומסיק "דעשייתה לאו גמר מצוה" ובתוס' שם "שבירושלמי מצריך לברך אעשיית ציצית, סוכה ותפילין, וחולק על הש"ס שלנו" ולכאורה מה הנידון בזה הרי העשייה היא בגדר הכשר מצוה ועכ"פ אין בעשייה מצוה גמורה ולכל היותר גדרה כחלק מקיום המצוה, ומבואר שגם בזה שייך ברכת המצות וגדר הענין הוא שכל דבר שחייב לעשותו משום מצוה שפיר יש לברך על כך "וציוני".

והדבר מבואר בכמה דוכתי, ומצינו שיטת הראב"ד בברכת נטילת לולב "כתב הראב"ד אם נטלן אחד אחד מברך על כל אחד לעצמו, מאחר שאינן אגודים ביחד שתהא ברכת הלולב פוטרתן" (בי" תרנ"א ד"ה ואלו הארבעה מינים), ובשו"ע או"ח תרנ"א סעיף י"ב ברמ"א "ואם סח ביניהם צריך לברך על כל אחד בפני עצמו" ובמ"ב דהיינו על הדס על נטילת עץ עבות ועל ערבה על נטילת ערבה וכן על אתרוג", וכל הדי' מינים מצוה אחת הן ומעכבין ז"א, ומבואר להדיא ברכת המצות על חלקי מצוה, וכן מצינו בבדיקת חמץ (שו"ע או"ח תל"ב סעיף ב') "בברכה אחת יכול לברוק כמה בתים" ובמ"ב שם "זההליכה מבית לבית לא הוי הפסק ועיין בח"א שכתב דאם בודק ביתו וחנותו והחנות היא בחצר אחרת צריך לחזור ולברך" ולכאורה הרי כל הבדיקה מצוה אחת היא בכ"ז מברך פעמיים, וגם לפי מה שמביא שם "אמנם מצאתי בחק יעקב ובמ"ח שדעתם דכולהו חדא מצוה הוא שמחויב לילך ולברוק בכל המקומות שיש בהם חמץ

הימים דפטור ע"ש, ומ"מ ג"ל דיטלנו ביהש"מ בלא ברכה" ובלבושי שרד שם כתב שבר"ן משמע שפטור בשאר הימים "וע"ז חולק המ"א וכוונתו דכיון דנוטלו בלא ברכה גם בשאר הימים יטלנו, ובמחה"ש שם מ"מ מהיות טוב וכו' ראוי לו ליטלו כיון דאין לו הפסד בזה שלא יברך כיון דפטור מנטילה לפי הדין" ויעוין בפמ"ג שם דבמידי דאין טורח מחמירין, וא"כ בספירה כה"ג בבין השמשות כנ"ל נראה דלא תועיל ספירה זו בכדי לברך מכאן ואילך.

## ג. בברכת המצוה על הפפירה בכל יום

ובמנחות בתוס' הג"ל בסופו "עוד פסק בהלכות גדולות שאם הפסיק יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר משום דבעיא תמימות, ותימה גדולה היא ולא יתכן", וברא"ש סוף פסחים ביאר התימה "ואין נראה לר"י דכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא" ובחינוך מצוה ש"ו "מדיני המצוה וכו' וי"א שמי ששכח ולא מנה יום א', שא"י למנות עוד באותה שנה לפי שכולן מצוה אחת מכיון ששכח יום אחד מהן, הרי כל החשבון בטל ממנו", ובפשטות מיתפרש מחלוקתן אם ספירת כל לילה מצוה בפני עצמה היא או שמצוה אחת היא, ובפמ"ג בא"א תפ"ט ס"ק י"ג כתב וז"ל: "למ"ש המחבר שכח בא' מן הימים סופר בשאר הימים בלי ברכה ג"כ מחמת ספק, שמא כולוה יומי חדא מצוה ושמא כל אחד מצוה בפנ"ע וסופר בלי ברכה, וי"ל אי כולוה חדא מצוה היא איך מברכין בכל לילה, וצ"ע" ולכאורה זוהי תמיהה רבתא דאם כל הספירה מצוה אחת היא יוצא שמברכים מ"ט ברכות על קיום מצוה אחת.

ואחרי העיון בזה נראה ליישב

מעין השגה למה פרט כאן הרי זה כלל בכל המצות, ולפי המבואר מה שהוסיף כאן הוא שצריך לברך בכל לילה וכנ"ל.

והנה יש לדון בענינים של מי שנאנס או שכח יום אחד לספור שדינו שסופר להלן בלי ברכה מה דינם של הברכות שבירך לפני כן, האם נהפכות עתה לברכות לבטלה לפי הראשונים שנקטו שכל הספירה מצוה אחת היא ויכול להיות גם נפ"מ לדינא בזה. ולפי הנ"ל אפשר לומר שכל זמן שהוא חייב לברך, ברכתו ברכת מצוה היא גם כשלא גמר את הספירה כולה, ואין סתירה לזה מהא דתוס' מנחות ס"ה ע"ב ד"ה וספרתם שכתבו "וגבי זבה דכתיב וספרה לה לא שייך בה ברכה כיון שסותרת, דאי חזיא אפילו בשביעי סתרה" דגבי זבה כיון שסותר נבטלה ספירתה הקודמת וגם אין להוכיח מהא דמביא במ"ב תפ"ט (ג) טעמא דנשים לא יברכו "דהא בודאי יטעו ביום אחד", וגם אם נפרש שהכונה יטעו היינו שידלגו ומשום חשש ברכה לבטלה בספירה הקודמת, יש לחלק ולומר דזה דוקא בנשים הרי הן אינן מצוות על הספירה דהוי מ"ע שהז"ג, אלא שמברכות מפני קיום המצוה ואינה מצווה ועושה, וא"כ כשלא יהי' קיום המצוה הוי ברכה לבטלה, אולם במי שחייב בכך, הברכה שפיר היא בדין ברכת המצוות.

ואין שייך לומר הוי הפסק בזה", ומבואר דעתם דלא הוי ההליכה הפסק אבל בהפסק ממש מברך שוב, הגם שכל בדיקה לעצמו הוי רק חלק של מצות הבדיקה, ובח"א דימה זאת לענין טלית גדול וקטן לברכות נפרדות, ומסיק דאם הוא מקום רחוק דהוי הפסק גדול והיסח הדעת, צריך לברך, ולגמרי לא מעלה את הנידון שבדיקת חמץ הרי הכל מצוה אחת ואיך אפשר לברך פעמיים, [ויעוין בר"ן פ"ק דפסחים לגבי מי שיש לו הרבה בתים ושח בין בדיקה לבדיקה]\*. מסקנא דמילתא שברכת המצוות לא תלויה במצוה שלימה אלא במעשה מצוה וגם אם לא גמרה מכיון שמצוה לעשות מה שעושה מחיוב המצוה מברך וציונו, אם זה שייך לעצם המצוה, פרט להא דגמ' מנחות הנ"ל בעשיית סוכה ותפילין שהעשייה אינה חלק של גמר המצוה אלא הכשר גרידא.

ולפי זה בספירת העומר שגם אם כל הספירה מצוה אחת היא, אולם מכיון שחייב מדין קיום המצוה לספור מדי יום וכל ספירה וספירה היא חלק מקיום המצוה שפיר מברך מדי ספירתו ברכת המצוות, וברמב"ם פ"ז מהל' תמידין הלי' כ"ה "וצריך לברך בכל לילה וכו' קודם שיספור" ובכ"מ שם "פשוט הוא שמברכין עליה כדרך שמברכין על המצוות". ורגילים לפרש שיש בדבריו

\* שוב ראיתי לפי הנו"ב אין להוכיח מהא דבדיקת חמץ, שנוקט בפשיטות שבכל מקום ומקום שבדוק מקיים מצוה וזה בתשובה מהדו"ק אר"ח סי' מ"א שדן בה בענין הפסק באמצע קיום המצוה לגבי ברכת המצות וז"ל בדי"ה וראיתי בסופי "ואל תשיכני מסח באמצע בדיקת חמץ שא"צ לחזור ולברך, אומר אני שכל חור וזוית שבדוק קיים מצוה, וכו' יעו"ש כל הענין.

## בדין אומדנא ותנאי

ביו"ט קמא, דינוקא מיקני קני אקנויי לא מקני הוא דוקא באומר בפירוש שנותן לו בתנאי שיחזירהו לו הקטן דמכיון דמדיני תנאי אתינן עלה הו"ל מתנה בדבר שא"א לקיימו ולפיכך תנאו בטל וכמש"כ הר"ן שם, אבל בסתמא אין הקטן קונה [את דברי הגרי"א הבאתי כפי שהובאו בשו"ת הר צבי או"ח ח"ב סי' קי"ג שאין כרגע העין יצחק תח"י].

ובשו"ת הר צבי [או"ח חב. סי' קי"ג] הבין שכונת הגרי"א זצ"ל היא שכאשר האדם מתנה להדיא ורוצה שיתבטל המעשה מכח התנאי אין אפשרות לבטל את המעשה מכח האומדנא וצריך שיתבטל המעשה מכח התנאי ועפ"י משפטי התנאים.

ועפ"יזו הקשה שתי תמיהות עצומות והן:

א. בטור כתב "אבל לפי מה שכתבתי דאפילו בסתמא צריך להחזיר לו כל שכן אם התנה אף שלא כפליה לתנאיה", ופירש הב"י שכוונת הטור שאם בסתמא נקטינן דאם לא החזירו לא יצא מטעם דאמדינן לדעתיה שרצונו שיחזיר לו את האתרוג כ"ש אם הזכיר לו כן בהביא דמהני אף שלא כפליה לתנאיה ואם לא החזירו לא יצא, הרי שאף כשמתנה להדיא ללא משפטי התנאים מהני לבטל המעשה מכח האומדנא.

ב. ועוד הקשה דאם כדעת הגרי"א זצ"ל נוכל ליתן לקטן לולב ביו"ט הראשון ונסמוך על האומדנא שאין בדעת בעל הלולב להקנותו כלל לקטן

איתא בגיטין (כב:): שהקטן כשר לכתוב את הגט ומפורסמת קושית ה"פני יהושע" דמאחר וקיי"ל שהאומן קונה בשבח כלי א"כ קונה הקטן שכתב את הגט את השבח שהשביח בגופו של הקלף וקטן אינו בר הקנאה ואיך יהא הספר כריתות של הבעל, ותירץ שאין הסופר הקטן רוצה לקנות את השבח כלי ולפיכך א"צ הבעל לקנותו ממנו [ועיין עוד בקצוה"ח ובנתיבות סי' ש"ב].

והג"ר יצחק אלחנן זצ"ל ב"עין יצחק" אשר לו כתב לתרץ שמה שאמרו בעלמא שהאומן קונה בשבח כלי הוא רק משום שאמדינן לדעתו של בעל הבית שהוא מסכים להקנות לאומן את השבח, וכל שיש לנו אומדנא מהני כאילו התנה כן להדיא וכמו באתרוג [טוש"ע תרנ"ח ס"ה] שאף כשלא התנה להדיא ע"מ שתחזירהו לי הוי כאילו התנה משום דאיכא אומדנא דמוכח, ולהכי כשנותן הבעל לסופר קטן שיכתוב לו את הגט ויודע הוא שלא יוכל הקטן לחזור ולהקנות לו איכא אומדנא הפוכה שאין הוא רוצה להקנות לאומן את השבח.

ואין לומר שמאחר והוי תנאי שאי אפשר לו לקיימו [שהרי אין הקטן יכול להחזירו] א"כ הוי תנאו בטל ומעשה קיים שרק במקום שבאנו לבטל המעשה מכה תנאי הוצרכנו ללמוד מבני גד ובני ראובן שצריך להתנות דוקא באופן שיוכל לקיים התנאי, אך כשבאנו לבטל המעשה מכח אומדנות אין אנו צריכים למשפטי התנאים. ומה שאמרו (סוכה מו:): לא ליקני איניש הושענא לינוקא

מתחילה הקנה ונתן לו ע"מ שיחזירהו לו, וכן כתב הטור שאם התנה עמו ולא כפל את תנאו נמי איכא לאומדנא זו שלא נתנו לו אלא כדי שיחזור ויקנהו לו.

אך כשבא ליתנו לקטן יש לנו ב' אומדנות הסותרות זל"ז, שהרי מחד חפץ הוא שיצא הקטן ידי מצות חנוך ד' מינים שלפניו ולשם כך צריך הוא להקנותן לו, ומאידך מכיון שיודע הוא שהקטן לאו בר אקנויי ולא יכול להקנותם לו בחזרה לפיכך אינו חפץ להקנותם, ואשר ע"כ לא נוכל לומר לאדם שיתן לולבו ביו"ט א' לקטן ונסמוך על האומדנא בלבד שאיני חפץ להקנותו לו שהרי הוא ספק אומדנא שמאידך יש לנו לומר שכן רוצה להקנות לקטן כדי שיקיים בו מצות ד' מינים.

אמנם כ"ז דוקא כשבא ליתנו בסתם אך הר"ן הקשה שיתנהו לקטן במתנה ע"מ להחזיר דמכיון שכן הרי מקנהו לו בפירוש אלא שמתנה עמו שלאחר שיצא בו ידי חובה יחזירהו לו ובוה שפיר כתב הר"ן שאצל קטן שלא בר אקנויי הוא אין מועיל התנאי לפי שהיו כמתנה בדבר שא"א לקיימו שהתנאי בטל והמעשה קיים, ושוב אין להקשות שתתבטל המתנה מכח האומדנא שלא היתה דעתו להקנות לקטן שהרי אין זו אומדנא ברורה דמאידך אפשר שחפץ להקנותו כדי שיוכל לצאת ידי חובת המצוה.

ובזה אתי שפיר מה שדן כן הר"ן שבקטן לא יעזור התנאי משום דהוי תנאי שא"א לו לקיימו ולא נקט אמדינן לדעתו שבאם לא יכול הקטן לחזור ולהקנותו לו לא נתן לו מעיקרא מידי והיינו משום שאין אומדנא זו ברורה כל

ובזה לא יהא החסרון שכתב הר"ן לענין מתנה ע"מ להחזיר שהוי כתנאי שא"א לקיימו שהתנאי בטל והמעשה קיים שהרי באומדנא אין צריך למשפטי התנאים, ומדלא מהני אף בכה"ג מוכח שנותן לו האתרוג על מנת שיחזירהו והוי כאילו התנה כן בפירוש ולפיכך גם בסתמא בטל התנאי והמעשה קיים.

ונראה לי להעמיד דברי קדשו של הגרי"א זצ"ל ואומר שמעולם לא היתה כוונתו שכאשר חפץ היה האדם לבטל את המעשה ע"י התנאי שוב לא נוכל לבטלו מכח האומדנא [וכפי שהבין הגרצ"פ זצ"ל] אלא שהוא נחית לעומקא דכל מעשה כדי לידע מהי האומדנא שבכל מעשה. והנה הכותב גט לאשתו אין צריך להקנות את הנייר לסופר ושפיר מועילה כתיבת הסופר אף בלא שיקנה את הנייר, ומש"ה נקט הגרי"א זצ"ל שאף כשנותן הנייר לסופר קטן ויודע הוא שלא בר אקנויי הוא ולפיכך לא יוכל הקטן לחזור ולהקנות לו את השבח שישביח הגוף בנייר כשעשהו לגט לפיכך אומדים אנו שמתחילה דעת הבעל היא ליתנו לו בלא להקנות לו כלל את הנייר ואת השבח שישביח בו ולפיכך א"צ לחזור ולקנותו מן הקטן.

אך בנותן אתרוגו או לולבו ביו"ט הראשון דבעינן ביה "לכס" ובמשנ"ב [פי' תרנ"ח ס"ק כה ועיי"ש בשעה"צ] הביא דיעות הפוסקים שגם במצות חינוך של הקטן צריך שתהא המצוה כתיקונה ושיהיו המינים שלו [ועיין רש"י ותוס' בברכות מח: אם הקטן נחשב מחויב מדרבנן], ומעתה הנותן לולבו ביו"ט א' בסתמא לגדול אמדינן לדעתיה שמאחר ויודע הוא שהגדול שהוא בר אקנויי יכול לחזור ולהקנות לו את הלולב כדי שיצא בו גם הוא ידי חובתו א"כ

מקנה שבח כלי לאומן לההיא אומדנא שנותן לולב לחבירו בסתם שג"כ מחויב להחזירו מכח אומדנא, והיה קשה לו דא"כ גבי שבח כלי נמי נימא דתנאי בטל ומעשה קיים [כמש"כ הר"ן באתרוג] והוצרך לחדש מכח זה את חדושו, ולענ"ד נראה שיש חילוק בין אומדנא דשבח כלי שלא היה שם אומר ודברים כלל, ומתוך שהאומדנא היא בכל ענין לא שייך לומר תנאי בטל ומעשה קיים שהרי האומדנא היא שאינו מסכים לעצם הקנין אלא בתנאי שיחזור ויקנהו לו בשעת הפרעון ולפיכך שוב א"א לומר דתנאי בטל ומעשה קיים, שהרי עכשיו האומדנא היא להיפך שאינו רוצה כלל להקנות, משא"כ בהקנאת לולב שיש בזה הקנאה מפורשת וכל האומדנא היא רק על התנאי מכיון דאומדנא הוי כדבור שוב אמרינן דהתנאי בטל והמעשה קיים שהרי הוי כמתנה עמו בדברים ממש, וכונתו שמאחר ובלולב ישנה הקנאה מפורשת ובאנו לסמוך על האומדנא לענין בטול ההקנאה בזה הוי כמו שהתנה בפירוש כן שלא מהני משום דהוי תנאי שאי אפשר לקיימו שהתנאי בטל והמעשה קיים.

וברצוני להעיר שאין לטעות ולפרש שכונת מרן הגרצ"פ זצ"ל שאין יוצאים יד"ח לולב אלא בהקנאה מפורשת דבנדאי גם האומר לחבירו הריני מרשה לך ליטול את לולבי והולך הלה ונטלו חשוב כמי שאמר לו לך חזק וקני שהיא כהקנאה מפורשת ורק כונתו לאפוקי מאומן הכותב גט שאין שם אומר ודברים כלל וכל ההקנאה נעשית רק בדרך אומדנא וכן נראה פשוט למתבונן.

הצורך דאפשר דמאידך חפץ הוא להקנותו לקטן כדי שיצא בו יד"ח המצוה ואז רק מכח תנאי יוכל לבטל את קנייתו של הקטן וזהו שכתב הר"ן דהוי תנאי שא"א לקיימו שהתנאי בטל והמעשה קיים.

ב. ועפ"י דברינו עולה שמה שהמשיך הגרצ"פ זצ"ל בתשובתו והוכיח מדברי התוס' בכתובות (נו.) שכתבו שלולא פרשת בני גד ובני ראובן לא היה שום תנאי יכול לבטל את המעשה, ומה נלמד שבאומדנא שמבטלת את המעשה מכח הסברא [ולא מצד דיני תנאי] והיינו לפי שהמעשה לא חל מבלעדי התנאי לפיכך מסתברא שאף כשיחנה כן בפירוש מכיון שישנה האומדנא עדיין אין המעשה חל מבלעדי התנאי, כ"ז רק לפי מה שהבין בדעת הגרי"א זצ"ל שלדעתו כל שהתנה בפירוש ה"ז מגרע את האומדנא שלא יהא בכוחה לבטל את המעשה, אך למשנ"ת בדברינו גם הגרי"א זצ"ל מודה שכל שקיימת האומדנא יש בכוחה לסתור ולבטל את המעשה גם כשהתנה בפירוש, ורק במקום שדברו סותר לאומדנא דעתו היא שא"א לסמוך על האומדנא. ונמצא לענ"ד שדברי הגרי"א זצ"ל בהירים אף שאינו כדאי וראוי לעמוד במקום גדולים רשמתי זאת כדי לברר מקחו של רשכבה"ג זי"ע. [ניתכן שאין לשונו של ה"עין יצחק" מורה כדברי ואינו תח"י ורק אם נוכל להעמיס כן בדבריו ניחא].

ג. ובסוף דבריו הביא מרן הגרצ"פ זצ"ל: "ובעיקר חדושו של הגאון בעל עין יצחק היה נ"ל שכל יסוד דבריו הוא בזה שהוא מדמה הך אומדנא שהבעה"ב

## הרב שלום הירשפרונג

## בגדר דין רודף — ופטור קלב"מ ברודף

וא"כ איך נפטר חובל בשבת מן התשלומים והרי הוא מלשאל"ג ופטור ממלאכת שבת ותיירץ דספוקי מספקא לן וגבי ממון אמרינן הממע"ה.

רודף חיוב דידיה או להציל הנרדף

והנה ידוע מה שחקרו גדולי האחרונים בדין רודף אי מה דקטלינן ליה לרודף הוא משום הצלת הנרדף או דאיכא חיוב מיתה עליה דרודף.

ולכאורה נראה מדברי הרמב"ם דאיכא ב' דינים ברודף דין הצלת הנרדף וכן דין חיוב מיתה לרודף וראשונה נבאר דרודף הוא מחויב מיתה דהנה סדר הרמב"ם פ"א הלכות רוצח ה"ה "רוצח שהרג בזדון אין ממיתים אותו העדים ולא הרואים אותו עד שיבוא לב"ד וידנוהו למיתה וכו' ובה"ר" במה דברים אמורים בשעבר ועשה העון שחייב עליו מיתת ב"ד אבל הרודף אחר חבירו להורגו אפילו היה הרודף קטן הרי כל ישראל מצווין להציל הנרדף מיד הרודף ואפילו בנפשו של רודף.

והנה מדכתב הרמב"ם וכל דין זה דאין ממיתים אותו דוק בעבר ועשה אבל הרודף וכו' משמע דבא למעט דכאן כן נאמר הדין דממיתים אותו ומשמע דהוא אותה הלכה שכתב לפ"ז דאסור להורגו והינו מצד חיוב שלו אבל כשהוא רודף הדין דהורגין אותו משמע דהוא דין מיתה דרודף דאם כל הדין הוא הצלה לנרדף מה שייך זה כלל לדין הקודם דאין ממיתים אותו דהוי חיובא

ספק חיוב מיתה אם פטור מטמון כתובות כט. במשנה אלו נערות שיש להן קנס הבא על וכו' ועל הכותית ובתוס' שם ד"ה על הכותית פירש בקונטרס דקסבר כותים גירי אריות הם וישנן בלאו דלא תתחתן בם וכו' ומה שפירש בקונטרס דקסבר כותים גירי אריות הם ל"נ לריב"ם דא"כ עובדת כוכבים היא ועכו"ם אין לה קנס כדפריך בפ"ק יהבינן לה קנס ואזלה ואכלה בנכריותה עכ"ל.

והקשה הגרע"א דהו"ל למימר דא"כ ליתני נכרית ולא כותית ותיירץ דבנכרית גמורה לא יהיה קנס דפטור מצד קלב"מ דהדין דבועל ארמית קנאין פוגעים בו ומחויב מיתה וסיים רע"א אבל בכותית הגם דגירי אריות הם כיון דהוי ספק ויכול להיות דהיא נתגירה באמת א"כ מספק אסור להורגו וא"כ לא מיפטר משום קלב"מ.

ובקוב"ש שם רצה להוכיח מרע"א הנ"ל דבספק חיוב מיתה אין פטור דקלב"מ, וצ"ע דכיון דאיכא ספק שמא חייב מיתה וא"כ הוי ספק אי מחויב ממון ואמאי לא אמרינן הממע"ה, ובתוס' שאנץ למד להלן בדברי תוס' דבספק קלב"מ מחויב ממון והקשה דהרי הדין הממע"ה ולכן ביאר שם דהוי ודאי דלא הוי קלב"מ.

וכן הביא המג"א ס' רע"ח קושית הט"א דבחו"מ תכ"ד פסק הטור החובל בחבירו בשבת פטור מן התשלומים וברע"ח פסק דמלאכה שאצל"ג פטור

דידה.

לחוס על הרודף ובאור זה כי מה שזכרנו במצוה שלפני זה מהציל החוטא שלא יהרגוהו העדים עד שידונו אותו ב"ד אמנם הוא כשעבר ועשה המעשה שיתחייב עליו מיתה והשלים אותו אמנם בעת השתדלותו ובקשו לעשות או יקרא רודף וחובה עלינו למונעו וכו' כדי למונעו מן העבירה וכו' ואפילו היה הרודף קטן."

ויש לרדק דבמצות ל"ח כתב "כי מה שזכרנו במצוה שלפני זה מהציל החוטא שלא יהרגוהו וכו' ובמצות עשה לא הזכיר מזה כלל, וכן דבל"ח כתב אפילו היה קטן ובמצות עשה לא הזכיר כלל קטן.

ונראה דמצות עשה הוא דין הצלת הנרדף וכמ"ש הרמב"ם "הוא שצונו להציל הנרדף" וא"כ א"ש דלא הזכיר כלל מה דאסור להרוג לאחר שכבר עשה המעשה, דכאן אנו דנים מצד הצלת הנרדף פשיטא דלא שייך דלאחר שכבר הרג ליכא כאן הצלה כלל וברודף זה הדין דצריך להציל הנרדף אפילו בנפשו של רודף ומה נוגע לדין שאסור להורגו אח"כ דהתם לא שייך הצלה אלא דמחויב מיתה וע"ז הדין עד שיבא לב"ד וידנהו למיתה.

משא"כ בל"ח הוא דין חיוב מיתה רודף וכמ"ש הרמב"ם "שהזהירנו שלא לחוס על הרודף" בזה שפיר כתב דמחויב מיתה "אע"פ דבמצוה שלפ"ז זכרנו שלא יהרגוהו עד שידנהו ב"ד" וא"כ הוקשה לו איך כאן איכא דין מיתה וע"ז כתב "אמנם הוא כשעבר ועשה וכו' אמנם בעת השתדלותו או יקרא רודף" והוא דין מיתה רודף.

ולפ"ז א"ש דבמ"ע לא הזכיר אפילו היה קטן והרי ודאי הדין כן אף ברודף

וכן במש"כ אפילו היה הרודף קטן לכאורה ג"כ מוכח כן דאם הוי מדין הצלה מאי ג"מ דהוי רודף קטן מ"מ שם רודף איכא עליה [ובאמת שבאבן האול ה"ל רוצח הביא בשם ר' חיים לגבי דין עובר דהוי רודף "דצריך שבשביל מעשיו יהיה עליו דין מצילין הנרדף בנפשו והוא כגדר חיוב על הרודף אלא דלא צריך מזיד וקטן נמי מצילין בנפשו] (ולהלן נוכיח כדברנו מספר המצות).

ובפרט במה שסיים הרמב"ם בה"ז "ואם אינן יכולים לכיון ולהצילו אלא א"כ הרגוהו לרודף הרי אלו הורגין אותו אע"פ שעדיין לא הרג" ובכס"מ שם ומ"ש אע"פ שלא הרג אין לשון אע"פ נוח לי דאדרבא מפני שלא הרג עדיין הוא שהורגין אותו כדי שלא יהרוג דאילו כבר הורגו אינם רשאים להורגו.

ונראה לפ"ד מה שסיים הרמב"ם דאה"נ אחר שהרג דוקא ב"ד ממיתים אותו אך זה סבר הרמב"ם דהוא דין חיוב מיתה על הרודף וא"כ איכא חידוש אע"פ שלא הרג דיש עליו כבר חיוב מיתה ע"י דהוי רודף ואם יהרוג יתחייב מיתה וע"ז חל שם רודף דמחויב מיתה אע"פ שלא הרג ובודאי זהו חידוש הגם דכשהרג באמת אסור להורגו זהו דין נוסף מ"מ עכשיו הורגים אותו ע"י דמחויב מיתה.

והנה בספר המצות מנה הרמב"ם ב' מצות עשה ולא תעשה "מצות עשה רמ"ז" הוא שצונו להציל הנרדף אפילו בנפשו של רודף כלומר שאנו מצווים להרוג הרודף אם לא נוכל להציל הנרדף אלא בנפש הרודף.

ובמצות ל"ח רצ"ג "שהזהירנו שלא

דנטפק אי הדין דהורגין בשבת דוקא ברודף להרוג ולא ברודף אחר נערה המאורסה ולכאורה הביאור דרודף להרוג איכא ביה הצלה וא"כ הורגין אפילו בשבת משא"כ ברודף אחר נערה המאורסה הוא דין חיוב מיתה ולכן דוקא בחול, ולפי"ז א"כ אף ברודף דהוי מדין הצלה עכ"פ כיון דרודף אחר נערה המאורסה איכא ביה חיוב מיתה א"כ כל רודף דרוצח עכ"פ איכא ביה נמי דין רודף אחר נערה המאורסה דהוא חיוב מיתה.

ומצאתי בספר מעדני שמואל שהביא לגמ' בסנהדרין מנין שאם אי אתה יכול להורגו במיתה הכתובה בו שאתה הורגו כו' והביא להר"ן שם אע"ג דדיניה דבא במחותרת נדון כהלכתו בסייף אלא דאם אינו יכול להמיתו בסייף יכול להמיתו באיזה מיתה שירצה, הרי דלכתחילה איכא עליו דין דסייף דרוצח אף ברודף וע"כ דהוא חיוב מיתה. עכ"פ חזינן דאיכא ב' דינים ברודף הצלה וחיוב מיתה.

### אי שייך קלב"מ מדין הצלת הנרדף

ועתה נבוא לבאר האם דין פטור קלב"מ ברודף הוי דוקא משום דמחויב מיתה, ומשום הצלת הנרדף בלא חיוב מיתה לא מיפטר מקלב"מ או אף דין הצלת הנרדף פטור מקלב"מ.

והנה באמרי משה כתב דאיכא ב' דינים ברודף דמזה דחזינן בסנהדרין ע"ג דרודף קטן מותר להורגו ע"כ דהוא דין הצלה דל"ש חיוב מיתה בקטן ואולם ממה שנתבאר דגם בן נח הרודף אחר בן נח מותר להורגו משום רודף ובב"ג ודאי ליכא מצוה להצילו ע"כ דעל רודף

קטן ולמה לא הזכיר, והביאור כאן דבהצלת הנרדף עסקינן אין חידוש כלל בקטן — הגם דכל פעם אין דוחינן נפש מפני נפש אך כאן ע"י דהוי רודף נדחית נפשו ובשם "רודף" אין ג"מ בין קטן לגדול משא"כ במצות ל"ת דהוי דין מיתה על הרודף ולא רק דשם רודף נותן לדחות נפשו כדי להציל אלא חיוב מיתה איכא, בזה הוי חידוש דאפילו קטן שייך בו חיוב מיתה — הגם דאין מחויב בעונשין דזהו דין מיתה להצילו מן העבירה (כמ"ש האחרונים דלהצילו מן העבירה שייך חיוב מיתה אך בקטן) די ש לדקדק עוד דהנה רש"י ותוס' נחלקו בסנהדרין בהא דאיתא "רודף ניתן להצילו בנפשו" האם הכוונה "להצילו" לנרדף בנפשו של רודף והיני מן המיתה או להצילו לרודף מן העבירה, והנה הרמב"ם במצות עשה כתב "להציל הנרדף בנפשו של רודף" ובמצות ל"ת "להציל החוטא מן החטא" והביאור דמצות עשה משום הצלת הנרדף ומצות ל"ת דין ברודף דצריך להורגו להצילו מן החטא ועי"ז חל עליו מיתה וזה שייך גם בקטן.

והנה בגמ' סנהדרין איתא רודף אין לו דמים בין בשבת בין בחול איצטריך סד"א מידי דהוה אהרוגי ב"ד דבשבת לא קטלינן ליה קמ"ל דקטלינן וכתב רש"י קמ"ל דקטלינן משום פקו"נ דהאיך.

והנה בהו"א מבואר בגמ' דהוא רק חיוב מיתה ולכן הו"א דוקא בחול ולמסקנא דכתב רש"י משום פקו"נ אפשר לומר דבחול איכא ב' דינים הצלה וחיוב מיתה והיה אפשר לומר דלמסקנת הגמ' הוי רק דין הצלה.

אך יעוין במל"מ הל' שבת כ"ד

בנפשו כיון דהכוונה להציל נפש מישראל מה לי אם רוצה לאבדו בענין שיהיה פטור ממיתת ב"ד וא"כ אף שאשו משום ממונו ואינו מחויב מיתה מ"מ הוי רודף ע"י גרמא דרוצה להרוג העבד, ובאו"ש נשאר בצ"ע על הרשב"א.

ותירץ הא"מ דנהי דע"י גרמא חשיב רודף דמותר להורגו אך בכה"ג לא חל עליו חיוב מיתה דרק ברוצה להרוג בידים שיש על מעשה רציחה זו חיוב מיתה אף ברודף איכא חיוב מיתה אבל ברוצה להרוג ע"י גרמא דאין ברציחה זו חיוב מיתה משום רוצח אף ברודף לא הוי מחויב מיתה ומה דהורגים אותו אינו אלא משום הצלת הנרדף ולפ"ז א"ש דפריך למ"ד אשו משום ממונו אילו קטל תורא עבדיה וכו' דאף דהוא רודף ומותר להורגו אך ע"ז לא נפטר מממון כי אינו מחויב מיתה ואינו אלא משום הצלת הנרדף משא"כ למ"ד אשו משום חציו הוי מחויב מיתה ודין הוא שיפטר.

ולפ"ז רצה לישב נמי קושיית הטו"א דהקשה דשיטת רש"י ב"מ צא. דבקלב"מ מפני תפיסה מהא דאיתא בסנהדרין פז: גבי זקן ממרא בדיני נפשות כפלוגתא דרבי ורבנן בנתכוינ להרוג א"ז והרג א"ז דתניא רבי אומר ונתת נפש תחת נפש ממון ופירש רש"י ומחייב ליה רבי ממון ורבנן פטרי (דמחויב מיתה) ואי תפסי יורשין דהרוג ממונא דהורג ופטור ליה זקן ממרא וקירש בו את האשה לרבי מקודשת ולרבנן אינה מקודשת ואי אתי איניש אחרינא וקידשה מקודשת לשני הרי חיוב כרת בדבר, ולפי מ"ש רש"י בהפועלים דאי תפס לא מפקינן א"כ אפילו לרבנן אי תפסי יורשין דהרוג זכו

חל דין חיוב מיתה וכיון דב"ג מצווה על שפיכות דמים חל עליו חיוב מיתה, וכתב דכל הדין דקלב"מ דרודף פטור מממון ל"ש רק אם חל עליו חיוב מיתה מצד עצמו אך מה שהורגים אותו משום הצלת הנרדף לא מיקרי מחמת זה מחויב מיתה שיפטר מממון דמיתתו הוא רק להצלה ולא מחמת חיוב.

ועפ"ז רצה לישב הרשב"א דהנה בגמ' ב"ק כב: במחלוקת אי אשו משום חציו אי משום ממונו ובגמ' שם הקשו למ"ד ממונא ת"ש המדליק את הגדיש והיה גדי גפות כו' עבד כפות לו וגדי סמוך לו ונשרף עמו פטור, פי' משום קלב"מ דמחויב מיתה על העבד, בשלמא למ"ד אשו משום חציו מש"ה פטור אלא למ"ד משום ממונו אמאי פטור אילו קטל תוריה עבדא הכי נמי דלא מחייב, פי' דלא חייב מיתה ולמה פטור משום קלב"מ, וברשב"א שם הקשה קשיא לי אמאי פטור והא מתחייב בגדיש קודם שיתחייב בנפשו של עבד ותירץ הרשב"א ואפשר דלר"י דאמר אשו משום חציו כל שהצית אפילו בגדיש ועבד כפות סמוך שא"א לברוח הו"ל בשעת הצתת האש בגדיש רודף ונעשה על הגדיש כרודף ששבר כלים שהוא פטור דמשעת רדיפתו מתחייב בנפשו ואף זה כן.

ותמה האמרי משה וכן באו"ש ואחיעזר דהרי אף המוסר מבואר בברכות נח. דנקרא רודף והינו אף דלא מחויב מיתה דהוי גרמא איכא דין רודף וכן דייק הכנה"ג חו"מ ס' תכ"ה ברמב"ם הל' רוצח פ"א "ואחד כל דבר שיש בו סכנת נפשות" וכן באו"ש "הנה ברודף אחר חבירו להסית בו נחש וכיו"ב דבר בפטור אם המית בו כיון דרצונו להרוג ישראל ודאי דניתן להצילו

ביה.

דע"י דנענש בחמורה הוי כנענש גם בעונש הקל ומשו"ה הקשה שפיר דא"כ אין כאן חומרא בשור וע"ו תירץ דבשוגג נמי פטור והכוונה כמ"ש דבשוגג א"א לומר דהגדר דהוי כנענש בעונש הקל דהרי לא נענש בחמור וע"כ דלא מתחייב כלל בכה"ג בעונש הקל וא"כ שפיר הוי פירכא לא ראי השור שמשלם את הכופר וכו'.

אך לכאורה קשה דהקצות ביאר דרודף הוי כנענש בחמורה ורש"י עצמו בסנהדרין עב. במשנה "היה בא במחתרת ושבר את החבית אם יש לו דמים פטור וכתב רש"י דחיוב מיתה וחיוב תשלומין באים כאחד ואע"פ שניצל פטור מן התשלומים דקי"ל חייבי מיתות שוגגין כגון שלא התרו בהם אין משלמים ממון שעם המיתה אע"פ שאין נהרגין" הרי דרש"י סבר דרודף הוי כחייבי מיתות שוגגין וא"כ לכאורה צריך להועיל תפיסה כמו בח"מ שוגגין.

אמנם יעוין באחיעזר אה"ע ס' יח' שכתב ברש"י לחלק דדוקא בקלב"מ מהני תפיסה לפי שתפיסה אין בה תורת ב"ד ורק ב"ד אין יכול לחייב אותו משא"כ ברודף דמיתתו בידי כל אדם א"כ כל אדם חשיב ב"ד ולהכי לא מהני תפיסתו דלתופס איכא תורת ב"ד שמחייב אותו מיתה.

עכ"פ כיון דחוינן דברודף לא מהני תפיסה כתב הא"מ דשפיר כתב רש"י בסנהדרין דלא מהני תפיסה בנתכוון להרוג א"ז והרג א"ז כיון דמחויב מיתה מדין רודף, אלא דיקשה א"כ לרבי נמי לא יתחייב ממון מדין רודף דהרי גם לרבי איכא כאן דין הצלת הנרדף ע"י דהוי רודף בגרמא הגם דפטור ממיתה בכה"ג דנתכוין להרוג אחר וע"ז תירץ

בגדר פטור קלב"מ במזיד ושוגג

ורצה לומר דהנה ברוצח לבד מה דמחויב מיתה מצד רציחה יש בו גם דין רודף דפוטר ממון והביא בשם הקצות ס' כ"ח דרש"י מודה דברודף לא מהני תפיסה דדוקא כשאין עונשין החמור הינו בחייבי מיתות שוגגין הדין דמהני תפיסה משא"כ כשעונשין אותו בחמור לא מהני תפיסה וברודף דהותר דמו הוי כנעשה בו החומרא.

ונראה בביאור דברי הקצות דאיכא ב' דינים בקלב"מ דבנענש בעונש החמור או הגדר דהוי כנענש גם בעונש הקל וא"כ לא שייך תפיסה וכן לשון הרמב"ן מכות ב. "ועוד דהתם כיון דרחמנא אמר קלב"מ כמאן דמקיים בה כולא מילתא" משא"כ בחייבי מיתות שוגגין שם לא שייך לומר דנענש דהרי אין עליו חיוב מיתה בשוגג אלא דהוא דין דא"א לחיבו בעונש הקל ולפיכך מהני ביה תפיסה.

ונראה להוכיח כן מהא דאיתא בב"ק ד. לא ראי השור שמשלם את הכופר כראי האדם שאין משלם את הכופר ובתוס' שם הקשה הריב"א מאי חומרא האי דאין משלם את הכופר משום קלב"מ ותירץ דבשוגג נמי פטור מדתנא דבי חזקיה עכ"ל ואינו מוכן מה תירץ דמ"מ הא דאין משלם את הכופר משום קלב"מ דתנא דבי חזקיה הוי נמי משום קלב"מ.

והנראה לפי"ז דכל קושית הריב"א אין כוונתו דהא דמיפטר משום קלב"מ לא הוי קולא דמ"מ כיון דמפטר מכופר יהיה מאיזה טעם שיהיה מ"מ הוי קולא, אלא כוונתו כפי שביארנו דקלב"מ הגדר

זאת הקשה רע"א דהיה צריך להפטר א"כ חזינן מרע"א דאף ע"י דין הצלה נפטר מקלב"מ.

וכן מוכח מר' שלמה איגר (הובא ברע"א בכתובות) דהקשה רהנה בשו"ע ס' ש"פ כתב "רודף שהיה רודף אחר חבריו להורגו ושבר כלים וכו'" והקשה למה לא הזכיר דמדובר בהתרו בו כמ"ש בסימן תכ"ה והביא מחכם אחד מק"ק קאליש דתירץ דבס' תכ"ה דמדובר לענין להורגו הוא דוקא בהתרו בו משא"כ בס' ש"פ דמדובר לענין פטור קלב"מ אף שלא הזהירוהו מ"מ הוי כחייבי מיתות שוגגין.

וכתב ע"ז הגרש"א דשאני חיוב מיתה דנהי דב"ד אין יכול להורגו דהוי מחוסר התראה מ"מ חיוב מיתה מקרי משא"כ ברודף דאינו מחויב מיתה מצד עונש רק משום הבא להרגך ומה דפטור מן התשלומים דמ"מ צד מיתה איכא בו ואם באמת אינו רשאי להורגו לא שייך ביה צד מיתה כלל.

עכ"פ חזינן דלמד דאף דאינו מחויב מיתה פטור מן התשלומים דמ"מ צד מיתה איכא ביה וא"כ הדרא לדוכתא הקושיא על הרשב"א בב"ק דאם הפטור מטעם רודף בהדליק הגדיש מאי נ"מ בין אשו משום חציו לממונו דגם בגרמא הוי רודף וכן קושיית הטורי אבן בסתירת הרש"י לגבי תפיסה בקלב"מ שהבאנו לעיל דא"א לומר דברודף לא מהני תפיסה דא"כ לרבי נמי הוי רודף ע"י גרמא.

**אי הורגין הרודף בשכבר א"א  
להציל הנרדף**

ונראה לומר דהנה כתב באחיעזר

לפי"ז דבשלמא לרבנן דנתכוין להרוג א"ז והרג א"ז חייב מיתה א"כ הוי רודף דמחויב מיתה ובוזה פטור מדין קלב"מ משא"כ לרבי הגם דאיכא דין הצלת הנרדף אמנם חיוב מיתה על הרודף ליכא וא"כ דלא הוי מחויב מיתה לא שייך ביה פטור דקלב"מ.

**הצלת הנרדף גרידא פוטר ע"י  
קלב"מ**

והנה במש"כ דכל דין פטור קלב"מ דוקא אם מחויב מיתה וברודף דהצלה לא מיפטר ע"י קלב"מ לכאורה מוכח מגדולי האחרונים דאף דהוי דין הצלה נפטר מקלב"מ.

דהנה המל"מ הביא דברי הריב"ש דאף דאמרינן דביכול להצילו באחד מאבריו אסור להורגו מ"מ הנרדף עצמו יכול להורגו אף ביכול להצילו והקשה ע"ז הגרעק"א דבגמ' סנהדרין הקשו כיון דרודף אחר ערוה הורגין אותו א"כ היכי תנן אלו נערות שיש להן קנס הבא על אחותו והרי כיון דאיכא דין רודף נפטר משום קלב"מ ותירצו בגמ' ביכול להצילו באחד מאבריו והקשה רע"א לפי דברי הריב"ש דהנרדף עצמו יכול להורגו אף ביכול להצילו באחד מאבריו א"כ שייך הלאה הפטור דקלב"מ ע"י"ש במה שתיירץ, עכ"פ אם נאמר דכל דין פטור קלב"מ דוקא היכי דמחויב מיתה ומה דקטלינן ליה משום הצלה לא פוטר א"כ כאן הרי כיון דיכול להצילו באחד מאבריו הרי לא שייך בו חיוב מיתה וא"כ אף דלנרדף מותר להורגו משום הצלת עצמו וכמ"ש בריב"ש כיון דטרוד בהצלתו יכול להורגו (וע"כ צ"ל דלא הוי כלפי ידיה אין יכול להציל דא"כ פשיטא), עכ"פ מחויב מיתה לא הוי ע"י אלא דהנרדף יכול להורגו ובכל

הדליקה אם אפשר, ומה יעזור להצלה הריגת הרודף, ולפי דברי רש"י בסנהדרין יתישב שפיר דבאמת כל זמן שהוא הורג אף דא"א כבר להציל קטלינן ליה משום חיובא דרודף, ולפי"ז אתי שפיר דבזה חלוק למ"ד אשו משום חציו דהוי מחויב מיתה א"כ הגם דלא יועיל להצלת הנרדף כמ"ש רש"י דקטלינן ליה משא"כ למ"ד אשו משום ממנו הגם דשייך בו דין רודף ומותר להורגו משום הצלת הנרדף אך כ"ז בשעה שהולך להדליק הגדיש משא"כ לאחר שהדליק כיון דהריגתו לא יועיל להצלת הנרדף אך כ"ז בשעה שהולך להדליק הגדיש משא"כ לאחר שהדליק כיון דהריגתו לא יועיל להצלת הנרדף אסור להורגו דהרי אין עליו חיוב מיתה מצ"ע אלא מצד הצלת הנרדף.

ומצאתי בברכת שמואל ב"ק ס' יט דהקשה נמי על הרשב"א הרי לאחר שהדליק אינו רודף ותיריך דאף דעתה אינו רודף ולא שייך לחייבו מיתה משום רודף מ"מ שייך בזה דין קלב"מ דהרי מה דנתחייב מיתה משום רודף בשעה שהניח הגחלת על לבו, החיוב הוא על מעשה הרדיפה שיש בה על ידו כל משך שבווער הגחלת עד שיצא נפשו וע"ז המעשה הרדיפה שנמשכת עד יציאת נפשו זהו מעשה הרדיפה שנתחייב מיתה מעיקרא משום רודף וא"כ כיון שנתחייב ע"ז המעשה מיתה בתחילה ליכא על הך מעשה חיוב ממון, ושמעתי מראש הישיבה הגאון ר' צבי מרקוביץ שליט"א דכל מה דשייך לומר דמעשה המחייבו מיתה משום רודף אינו מחייבו ממון כל זה שייך אם הוא חיוב מיתה א"כ זהו המעשה המחייב מיתה משא"כ אם הוא דין הצלה גרידא א"כ אין חיובו כלל על המעשה.

ולפי"ז א"ש דלמ"ד אשו משום חציו

אה"ע סי' יח' להוכיח מרש"י בסנהדרין עג דפירש שם דמטעם העראה קרי ליה נבעלה ואיפגמה במקצת ושוב אין מצילין אותה בגמ"ב בנפשו יעו"ש וכתב באחיעזר "ומבואר מפרש"י דבשעת העראה מצילין אותה בנפשו ולמע"כ צ"ע דהא בשעת העראה שכבר א"א להצילה מפגם א"כ אין עליו כבר דין רודף, ונראה מפרש"י דבעת גמר הרדיפה הרציחה או הפגם יש לו דין רודף אע"פ שא"א עוד להצילה ורק לאחר שכבר הרג או פגם אין לו דין רודף" וביאר שם דהוי עונש מיתה אע"פ שא"א להציל הנרדף.

ולפי"ז תירץ שם דקשה דהרי מוסר הוי רודף ע"י גרמא דניתן להורגו כמו שמוכח בברכות ובכל זאת הרמב"ם פסק דלא נפטר מממון ותיריך לפ"ז דהא באמת כמוסר אימת נתחייב בממון בעת שמסר דכבר אזל מאתו שם רודף כמ"ש הרמב"ם דלאחר שמסר אין עליו חיוב מיתה (דכבר א"א להציל) הגם דשיטת רש"י דגם בעת גמר הרדיפה הוי רודף דבר מיתה הוא אמנם כל זה בעושה מעשה רציחה בידים אבל בגרמא שאין עליו חיוב מיתה ורק כדי להציל הנרדף ניתן להצילו בנפשו, וכיון דבעת שמוסר א"א עוד להציל הנרדף וגם דין מיתה אין עליו להכי לא אמרינן ביה קלב"מ, ומבואר דרודף המחויב מיתה הורגין אותו אף שכבר א"א להציל וברודף דגרמא הוי משום הצלה גרידא וא"כ הורגין אותו רק כל זמן דאפשר להציל הנרדף.

ונראה לפי"ז לישוב דברי הרשב"א דבאמת הקשה כבר האמרי משה על הרשב"א דמה שייך כאן כלל דין רודף והרי לא שייך הריגת הרודף להצלת הנרדף שהוא הדליק כבר הגדיש וכל ההצלה רק ע"י דיתירו העבד או יכבו

כתב דמהני תפיסה בקלב"מ רטותר עצמו מסנהדרין בענינא דוקן ממרא נראה לפי מש"כ לעיל בשם האחיעזר דלהכי לא מהני תפיסה ברודף כיון דמיתתו בידי כל אדם א"כ כל אדם נחשב לב"ד ולפיכך לא מהני תפיסה דב"ד לא יכול להוציא ממון וכל אחד הוא ב"ד ולפי"ז אפשר לומר דכל זה שייך לרבנן דהוי מחויב מיתה משא"כ לרבי אה"נ דהוי גם רודף ונפטר ע"י קלב"מ דהוי רודף דגרמא לרבי הגם דפטור ממיתה בנחתינ להרוג א"ז והרג א"ז, וכל הג"מ בין רבי לרבנן רק כלפי תפיסה ומעיקר הדין פטור אף לרבי משום קלב"מ, דדוקא לרבנן לא מהני תפיסה כמ"ש באחיעזר כיון דמחויב מיתה לכל אדם הוא כל אדם ב"ד ואין יכול לתפוס אך כל זה כיון דהוי "מחויב מיתה" משא"כ לרבי דמה דהורגין אותו הוי משום הצלה א"כ מה דנהרג ע"י כל אדם כיון דכולם מחויבים להציל הנרדף ולא נאמר פה כלל דין ב"ד על כל אדם וא"כ שפיר יכולים לתפוסו.

ונראה עוד יותר דמדויק כן מרש"י דמה הוצרך רש"י לומר דתפסו היורשים ממונא דהורג ופטור ליה זקן ולמה לא פירש בפשיטות דהזקן הורה לתת ליורשים דמים דלרבי מחויב ממון ולרבנן הוי גזילה ואם קידש אשה אינה מקודשת.

ולפי"ז ניחא ובדוקא כתב כן דהרי לכו"ע בין לרבנן בין לרבי פטור מן התשלומים דהוי רודף ואף לרבי וכל הג"מ רק לגבי תפיסה דלרבי יועיל תפיסה דלא נקראים ב"ד.

ונראה לפי"ז לישוב נמי דהנה התוס' בכתובות לא. ד"ה רב אשי כתבו דמיתה לזה ותשלומים לזה חייב ורק ברודף

כיון דמחויב מיתה א"כ אף דלא הוי בזמן אחד מ"מ מעשה המחויבו מיתה אינו מחייבו ממון משא"כ למ"ד ממונו דאינו מחויב מיתה א"כ אין חיובו על המעשה אלא דכשהולך להדליק איכא דין הצלה וא"כ האיך יפטור חיוב מיתה שבא אח"כ.

ונראה דכן מדויק בספר המצות בל"ת שהבאנו לעיל "כי מה שזכרנו במצוה הקודמת וכו' דוקא כשעבר ועשה המעשה שיתחייב עליו מיתה והשלים אותו" ומשמע דוקא לאחר שהשלים המעשה אבל בשעת מעשה אע"פ שא"א להציל נשאר עליו דין רודף.

ונראה לפי"ז דהנה במש"כ לעיל דהרמב"ם במ"ע לא הזכיר קטן כיון דהוא משום הצלה ופשיטא ורק בדין חיוב מיתת הרודף הזכיר קטן דהו"א דלא שייך בקטן חיוב מיתה, ולכאורה צ"ע דמאי נ"מ במש"כ דאיכא עליו חיוב מיתה דעכ"פ הורגין אותו מדין הצלה, ובשלמא לאמרי משה דכתב דכל פטור קלב"מ דוקא ברודף דמחויב מיתה א"כ זהו שהוסיף הרמב"ם דאף קטן הוי מחויב מיתה ונ"מ לפטור קלב"מ אמנם כפי שהוכחנו מרע"א דאף רודף דדין הצלה פטור מקלב"מ א"כ מאי נ"מ בזה ולפי"ז א"ש דנ"מ כלפי זה שהורגים אותו אף בשעה שכבר א"א להציל הנרדף דאם מדין הצלה לחוד א"כ כל זה דוקא באפשר להציל אך אם נאמר דהוי מחויב מיתה א"כ הורגין אותו אף בשכבר א"א להציל כ"ז שלא "השלים אותו".

אי הריגת הרודף נחשב למיתת ב"ד

ובמה שהקשה הטורי אבן דרש"י

והקשה בחלקת יואב אמאי אינו נהרג עליו והלא הדין דהיכי דיכול להצילו באחד מאבריו אסור להורגו וא"כ כיון דהדין דקנאין פוגעים בו אינו אלא דוקא בשעת מעשה העבירה א"כ הרי יכול ומרי לפרוש מן העבירה ובוה יציל עצמו מפנחס ולא גרע מיכול להצילו באחד מאבריו וא"כ איך יכול להורגו ותיירץ שם ע"פ מש"כ במשנה למלך דהנרדף עצמו אף ביכול להצילו באחד מאבריו יכול להורגו וא"כ כיון דזמרי היה הנרדף לית ליה הדין דיכול להצילו באחד מאבריו.

אמנם לכאורה צ"ע בזה דהנהגה בריב"ש משמע דמה דלנרדף עצמו אין דין דיכול להצילו כיון דהוא טרוד בהצלתו ואין יכול לדקדק א"כ במעשה דזמרי לא שייך זה דהרי כל מה דפנחס רודפו מפני העבירה ואם יפרוש לא יהרגוהו ולא שייך בזה דאין יכול לדקדק.

והנראה בזה דמזה דחזינן ברש"י דאפילו לאחר שא"א להציל הוי מחויב מיתה ע"כ דלרודף איכא דין מיתה וע"כ מה דיכול להצילו באחד מאבריו דאסור להורגו ולא מיקר רודף דרודף מיקר דבכחו להרוג הנרדף וזולת הריגתו בכחו לעשות המעשה ולא מיקר רודף ע"י דרצונו לעשות המעשה וא"כ ביכול להצילו באחד מאבריו נחשב דאין בכחו להרוג לנרדף כיון דע"י קטיעת ידו לא יוכל להורגו וא"כ חסר בשם רודף דרודף הכוונה דבכחו להרוג לנרדף כיון דע"י קטיעת ידו לא יוכל להורגו וא"כ חסר בשם רודף דרודף הכונה דבכחו להרוג ומה דרק ברצונו ואין בכחו לא מיקר רודף, וא"כ בגוונא דרש"י אף דלהציל א"א מ"מ בכחו להרוג א"כ איכא שם רודף עליה ומחויב מיתה.

הדין דפטור דנקרא מיתה לכל העולם כוון דחייב מיתתו לכל העולם, והקשה בספר מעדני שמואל דבסנהדרין ט: מוכח דעדים זוממים נחשב מיתה לזה ותשלומים לזה, והרי לעדים יש דין רודף דאפילו בגרמא נקרא רודף וא"כ מיתתו לכל העולם.

ונראה לומר דבשלמא רודף דמחויב מיתה והכל חייבים להורגו א"כ מיקר מחויב מיתה לכל העולם ממילא הוי מיתה ותשלומים לאחד משא"כ עדים דהם רודפים ע"י גרמא דהוי משום הצלת הנרדף א"כ לא מקרי מחויב מיתה לכל העולם אף דכל העולם מצויים להורגו וע"כ דכל דין הריגת הרודף רק כדי להציל הנרדף ואם יכול להצילו בלא הריגה אסור להורגו זהו רק משום הצלת הנרדף אך לא דהוי מחויב מיתה לכל העולם.

### בביאור יכול להצילו באחד מאבריו

אמנם לפי מה שביארנו מרש"י דאיכא חיוב מיתה על הרודף אף דלא שייך כבר להצילו דהוא חיוב מיתה קשה דהרי איתא בפירוש דביכול להצילו באחד מאבריו אסור להורגו א"כ האיך יהא מותר להורגו אף דכבר א"א להציל הנרדף ומאי שנא היכי דאפשר להציל בלא הריגה דאסור להורגו כיון דמיתה לא היא המצלת להיכי דכבר א"א להציל דמותר להורגו הגם דהמיתה לא היא המצלת.

ונראה לומר דהנה איתא בסנהדרין "אילו נהפך זמרי והרגו לפנחס אינו נהרג עליו ומבואר שם דכלפי זמרי נחשב פנחס לרודף כיון דקנאין פוגעים בו הוי רשות ולא חובה.

עליהו דין רודף דדוקא ברודף שרוצה להרוג ומיתתו בידי אדם יש לו דין רודף משא"כ בעדים שלא נתברר שקרנותם.

ובאפיקי ים דן בזה וכתב דאי רודף מחויב מיתה א"כ אף דלא נתברר שהיה רודף הוי מחויב מיתה ואי הוי משום הצלת הנרדף א"כ דוקא בנתברר שקרנותם [נדומה למה שהבאנו לעיל ע"ד קושית ר' שלמה איגר עמ"ש בשם חכם אחד מקאליש דרודף אף שלא התרו בו נפטר מקלב"מ כחייבי מיתות שוגגים וכתב ע"ז כיון דלא הוי מחויב מיתה ורק נפטר מממון דאיכא ביה צד מיתה א"כ בגוונא שלא התרו בו דליכא ביה נמי צד מיתה מחויב ממון] ודן בזה האפיקי ים ובתחילה רצה להוכיח מהא דקטן הרודף דניתן להצילו בנפשו וע"כ דהוא דין הצלה אך רצה לומר דבאמת מוכח דהוי מחויב מיתה וא"כ בכה"ג דעדים הוי כחייבי מיתות שוגגין דבסנהדרין עג. בעי למילף דרודף דרציחה ניתן להצילו בנפשו מק"ו מנערה המאורסה ודחי בגמ' דאין עונשים מן הדין ואם הוי דין הצלה מה שייך אין עונשים מן הדין.

ובאמת דבנו"ב כתב בנו בהגהה דלפי הסברא דלמה אין עונשין מן הדין שמא איכא פירכא על ק"ו ואיך נעניש לזה א"כ אף אם נאמר דהוי רודף משום הצלה מ"מ כיון דנוגע לנפש הרודף שייך שפיר אין עונשין מן הדין אף אי הוי הצלה אך לפי מש"כ המהרש"א בטעמא דאין עונשין מן הדין דאולי בעבירה החמורה לא נתכפר לו בעונש של עבירה קלה א"כ ע"כ מוכח דרודף הוי עונש ולפי"ז בעדים זוממים איכא פטור קלב"מ משום רודף.

ואמנם לפי מה שביררנו דדוקא רודף הרוצח בידים הוי מחויב מיתה ומוסר

ולפי"ז יש לישב נמי ממעשה דזמרי דהתם היה רודף להרוג את זמרי ובכחו לעשות המעשה זולת אם יהרגוהו וא"כ איכא עליה שם רודף, ומה דזמרי יכול לפרוש ואז לא יהרגוהו פנחס משום זה לא פקע שם רודף מיניה דהרי במצב זה בכחו להורגו ורוצה להורגו ואין יכולים להצילו א"כ הוי רודף, ובקצרה דאם הגדר היה דאם יכולים להציל הנרדף בלא הריגה אסור להורגו א"כ כיון דע"י שיפרוש יציל עצמו אסור להרגו אך כיון דהגדר דע"י דיכול להציל פקע שם רודף דאין בכחו להרוג א"כ במעשה דפנחס בכחו להרוג והולך להרוג ואין בכחו למנוע כחו להרגו אלא דיכולים אנו לגרום שלא יהרגנו מרצונו בזה לא פקע שם רודף מיניה.

**רודף דלא ידענו בו בעת רדיפתו  
האם פטור מממון**

והנה אחר דביררנו דאיכא ב' דינים ברודף ובשניהם נפטר מממון אך חלוקים הם כמ"ש נבוא לישב דברי רע"א שהתחלנו דבספק גירי אריות כיון דאין יכולים להמיתו מספק מחויב בקנס ואמאי לא אמרינן הממע"ה.

דהנה באפיקי ים סי' מ' נסתפק כיון דקי"ל בברכות נח. דמוסר את חבירו למיתה יש לו דין רודף, מה הדין בעדים שהעידו באחד שחילל שבת ובאו לחייבו מיתה והוזמו אי איכא עליהו דין רודף למפרע על שעת ההגדה דאף דלא ידענו שקרנותם מ"מ כלפי שמיא גליא שהם רודפים והותר דמס כדן רודף וממילא בשברו כלים יהו פטורים דקלב"מ דאטו בא במחירת בלילה שלא ידע בו אדם ושבר כלים לא נדון בו דין רודף.

ויעוין באחיעזר שם דדן בזה וכתב דע"כ צ"ל דשאני עדים זוממים דליכא

פוגעים בו אם ישבר אז כלי יהא מחויב ממון דלא מיקרי מחויב מיתה ע"י דקנאין פוגעים בו, אמנם בזה רע"א סבר דאף דלא הוי מחויב מיתה כיון דאיכא צד מיתה פטור נוכדמוכח לשיטתו דהקשה לטוברים דלנרדף עצמו מותר להורגו אף ביכול להצילו באחד מאבריו א"כ איך משני בסנהדרין עג. דבא על אחותו לא נפטר מקלב"מ דיכול להצילו באחד מאבריו הרי הנרדף יכול גם בכה"ג להורגו, והרי בכה"ג לא הוי מחויב מיתה דרק לנרדף מותר להורגו כמ"ש לעיל].

וא"כ כיון דלא הוי מחויב מיתה אלא דאיכא ביה צד מיתה ע"י דניתן להורגו א"כ בכותית כיון דלמעשה מספק לא ניתן להורגו א"כ לא שייך בו קלב"מ דהרי מחויב מיתה לא הוי ולהורגו לא ניתן ומה יפטרהו.

אמנם בחיוב מיתה ממש אף דהוי רק ספק כיון דקמי שמיא גליא דאפשר דחייב מיתה פטור מממון דהממע"ה.

הוי רק דין הצלה וא"כ לפי"ז הנ"מ ביניהם בגוונא דלא ידענו דהוי רודף, דרודף המחויב מיתה כיון דקמי שמיא גלי דחייב מיתה א"כ פטור מממון ומה לי דלא ידענו משא"כ במוסר דאינו מחויב מיתה ורק ע"י דניתן להורגו נפטר מממון א"נ כיון דלא ידענו דהוא רודף א"כ לא היה בו צד מיתה כלל דרק במחויב מיתה שייך קמי שמיא גליא דמחויב.

### החי'לוק בין ספק חיוב מיתה לספק מיתה

ולפי"ז אפשר לומר נמי במש"כ רעק"א דכותית כוון דמספק אסור להורגו לא מיפטר ע"י קלב"מ דאה"נ בספק "מחויב מיתה" פטור מממון דאמרינן הממע"ה כמ"ש בתוס' שאנץ.

אך כאן דהוא דין קנאין פוגעין בו לא נחשב מחויב מיתה דהוי רשות ובאמת באו"ש הל' רוצח פ"א הי"ג כתב בפשיטות דבבא על הנכרית דקנאין

אהרן זכריה בערקאוויץ

**ביאור דברי רש"י (ב"מ ג.) מפני מה אמרה תורה וכו'**

והנה בטעם השיטות דסברי דלא אמרינן מגו לאפטורי משבועה, יש ב' טעמים, או כמו שכתב הט"ז (ריש סי' רצ"ו) דהיכא דאפשר לברר מבררינן, וביאר ר' ראובן זצ"ל דסברי דמגו אינו בירור אלא כח הטענה, וכמו בחזקה דהוא דין תורה לנהוג כמו שהיה עד עכשיו (חזקת מעיקרא) כמו כן מגו לנהוג ליתן לו כח הטענה בממון זה, אבל אם הוא בירור שאמת אתו מה מקום לומר דהיכא דיכול לברר מבררינן, הא כבר בירר ע"י מגו (ואגב, משמע מחי' הרי"מ ג: ד"ה דבירור של שבועה הוא יותר חזק מבירור של מגו, והוא סברת הט"ז עיי"ש).

ע"פ סברא זו שפיר מובן הפני יהושע, דזה דוקא בסתם מגו דהוי רק הנהגה של כח הטענה (או בירור קלוש), משא"כ היכא דיכול להרויח יש לו בירור חזק, ולכן לא צריך שבועה.

אבל יש דרך אחרת (לכאורה הוא כוונת הסמ"ע שם), דרק בנוגע להחזיק ממון סגי מגו, אבל לפטור משבועה לא פטרינן החיוב משום מגו, והיינו דאין השבועה רק לכאר הממון בלבד אלא חיוב חדש של שבועה ואין לו עסק אם שאלת הממון אלא הוא מחויב שבועה ולא מהני לזה בירוים על שאלת הממון. ולפי"ז לכאורה לא מהני תירוץ הפנ"י דמה מועיל שיש בירור חזק ע"י מגו, הא יש חיוב מפני עצמו של שבועה ולא מהני בירור גרידא בנוגע הממון, ועוד צ"ע איך נאמר דרש"י כאן מפרש הגמ' שנאמינו במגו, הא לרש"י כל הנאמנות של כופר הכל הוא רק משום אין אדם מעיז, ובהס"ד עדיין לא ידע

איתא בב"מ (ג.) מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע, ופי' כתוס' דקשה ליה שיהא נאמן במגו דאי בעי כופר הכל. אבל רש"י פי' למה לא חשבוהו כמשיב אבידה לפטרו משבועה. ופי' הפני יהושע דרש"י לא פי' כתוס' משום דסבר דלא אמרינן מגו לאפטורי משבועה. והק' השיטמ"ק מה מהני כאן משיב אבידה הא הוא תקנת חכמים והכא איירי בנוגע לדאורייתא, ועוד הק' דהתם שייך תקנה כדי שיגביה מציאה, אבל כאן הא אנו רוצים שיודה וע"י שבועה יודה.

והר"ן פי' דהתם במציאה חייב מן התורה דאיירי שיש תובע אבל כשאין תובע פטור אפי' מן התורה, וכתב השיטמ"ק דהחילוק טוב אבל אינו מיישב. דהכא הא איירי דיש תובע, עכ"פ צ"ע ברש"י. עוד צ"ע על רש"י בב"ק דף קז. דכתב דכל הפטור דכופר הכל הוא רק משום אין אדם מעיז, והקשה שם תוס' מבנו דמעיו ומ"מ פטור.

הפני יהושע בגיטין פי' דברי רש"י כאן דאע"פ שסבר דלא אמרינן מגו לאפטורי משבועה, זה רק במגו שהיה לו טענה השוה, אבל אם יש לו כח לטעון טענה שירויח יותר, זה מגו מעולה שפוטר משבועה, וזהו פירושו של משיב אבידה שהיה יכול להרויח. ומתניתן דהמוצא מציאה דרק מדרבנן פטרינן משבועה מיירי היכא דאינו יכול להעיו, כגון שאידך תובעו בברי ראיתי שהגבתה אבידה שלי, ולכך מדאורייתא היה חייב, ומפני תיקון העולם פטרוהו רבנן.

בגדר פה שאסר פה שהתיר כמו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו דהם העושים השטר יש להם נאמנות עליו לומר מה שירצו כן הוא הכא דהנתבע הוא העושה כל כח של התובע, לכן יש לו הנאמנות לומר דרק חצי מחיוב.

ומצאתי סמך לזה בשיטמ"ק בשם התוספתא, ת"ר הודאת בע"ד כמאה עדים דמי אימתי בזמן שטענו והודה לו, אבל אם הודה מפי עצמו יכול לחזור בו שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, ואע"פ שהתוספתא ס"ל דדוקא כשאין תובע אבל יש תובע אין צריך לפיו, זה לא יסבור רש"י אלא שאין בטענה כלום אלא בהודה, אבל יסוד דשייך כאן פה שאסר נראה מהתוספתא.

אבל בסתם משיב אבידה דמדאורייתא מחויב שבועה ורק מדרבנן פטור משום דהתם התביעה הוא משום הסימנים שיש לו, ומה שזה מכריז אבידה מצאתי אינו אלא מראה מקום לידע שיש בידו מציאה. וכן ברש"י דף ד: בצירור דשטר שכתוב בו סלעים, מלוה אומר חמש ולוה אומר שלש דר"ע אומר דפטור משבועה דהוי כמשיב אבידה, ופי' רש"י דרק מדרבנן פטור היינו דהתם נמי יש כח לתובע בלי הנתבע משום שטר שיש לו, לכן אינו בגדר פה שאסר.

משא"כ בסתם מודה במקצת הוי פה שאסר וזה יהיה כוונת רש"י משיב אבידה דלנתבע אין שום טענה על ממון זה בלי הודאתו, וזה אפשר יהיה כוונת הר"ן דהכא אין נתבע ובהשבת אבידה יש נתבע, והיה קשה דלכאורה נהפוך הוא, ולתנ"ל אתי שפיר דהכא בלי הודאתו אין שום כח לדברי הנתבע, משא"כ בהשבת אבידה אה"נ דאינו יודע מקום האבידה, אבל כח התביעה יש לו

הגמ' סברת אין אדם מעיז, וא"כ באמת כופר הכל חייב ואין לו מגו.

ואגב לפי סברא ב' נמצא דמחלוקת רש"י ור"י מיגאש עם הרא"ש והתוס', אם שבועה הוא חיוב חדש והחיוב דמתוך שאינו יכול לישבע משלם הוא תוצאה מחיוב שבועה, ולכן לא מהני מגו על עניני חיוב שבועה, והרא"ש ותוס' סברי דשבועה הוא רק לברר הממון, ולכן מהני בירור של מגו, וזהו כוונתו של הרא"ש בשבועות דף פ"ז סי' ג. אטו שבועה לאו ממון הוא, דזימנין דלא בעי אשתבועי וקיהיב ממינא.

וצ"ע דא"כ האיך כתב הרא"ש כאן כסי' ג' רעד אחד נאמן לפטורי משבועה, הא הרא"ש בעצמו כתב שם דבמקום שאינו יכול לישבע אין עד א' נאמן משום דהוי עד אחד לאפטורי ממונא, ואם נאמר דכל שבועה בא רק לברר הממון, א"כ איך נאמן עד אחד לפטור משבועה הא זה הוי קם לממון. וצריך לומר דגם הרא"ש מודה דיש כאן חיוב חדש של שבועה, אלא דסבר דתכלית השבועה לברר ממון, א"כ עד אחד נאמן דלמעשה יש כאן רק חיוב חדש של שבועה ולא ממון ומ"מ מהני מגו, דאם כל תכלית לברר מגו יהיה במקום בירור השבועה, והר"י מגאש סובר דאין מפרשין טעם ותכלית השבועה והוא חיוב גרידא לישבע ואין מגו במקום שבועה.

עכ"פ לפי ביאור זה ברש"י צריך לומר פירוש אחר ברש"י כאן, וי"ל דסבר דהתובע מן המוחזק אין לו שום זכות הטענה כלל אם הנתבע כופר בכלו, ורק ע"י הודאת הנתבע במקצת נעשה תביעתו לתבוע ומחייב שבועה [ועי' לקמן ד. תוד"ה הצד], א"כ הוי

ע"י סימנים.

פטור, כל אדם יכפור בכל, וא"כ השבועה היא ריעותא לתובע לעולם, וא"א שיהיה נגד הסברא שאמרה תורה לתועלתו והוא להיפך. וראוי שע"ז או דכופר הכל נמי יתחייב שבועה או שמודה במקצת נמי יפטור. וסברא זו הוא ממש כסברת תקנת חכמים במשיב אבידה דאם נחייבו שבועה לא יחזיר כלל, ולכך פטור, וזהו כוונת רש"י כמשיב אבידה. ומיושב לשון מפני מה אמרה וכו' ולא הזכיר מגו, ומשני חזקה א"א מעיז וכו' ואף שחייבה תורה שבועה למודה במקצת ולא כ"ה מ"מ אין גריעותא לתובע דלא יכפור בכל.

ואחר שחייבה תורה שבועה שוב אינו נפטור במגו כמו בבנו שמעיז דלא אמרינן מגו לאפטורי משבועה, ומדויק עפ"ז לשון הגמ' מה דאמרי מתחילה חזקה אא"מ, הא לסלק המגו סגי במה שאמר אח"כ "האי בכוליה בעי דנכפריה וכו'", ולהנ"ל אתי שפיר דהקושיא היה ממנ"ש או דגם כ"ה יתחייב או דגם מב"מ יפטור, ולכן מתחילה ת"י דכופר הכל פטור דאא"מ וכמו שכתב רש"י בב"ק קז. ומ"מ מב"מ חייב ולא חיישינן שע"ז לא יודה דאף דכוליה בעי דנכפריה וכו', ודו"ק.

ואין להקשות על פ"י זה הא הנחלת דוד כתב דק בהשבת אבידה חששו שלא יגביה כלל המציאה ויבטל מצות עשה כדי שלא יבוא לידי שבועה, אבל ליכא חשש שיגנוב ממון בידו כדי שלא יצטרך לישבע, וא"כ האיך נאמר דכאן חששו שיכפור בכל ויגנוב ממון חבירו בשביל שאין רוצה לישבע.

לענ"ד יש ראייה דחששו גם לזה דהא בדף ד: בצירור דשטר הכתוב בו סלעים, ומלוא אמר ה' והוא אומר ג' פטור

אבל צ"ע על פ"י זה דהא רש"י סבר בב"ק קז. דהא דכופר הכל פטור הוא רק משום דאין אדם מעיז, ואם רש"י סבר כפ"י הנ"ל, כופר הכל פטור משום דאין כאן שום תביעה.

עוד צ"ע דא"כ מה מתרץ הגמ' אין אדם מעיז ולא יטעון להדד"ם, מה בכך הא מ"מ הוא עשה כל כח התביעה ויש כאן הפה שאסר נהא אנן ס"ל דהפה שאסר אינו בגדר מגו אלא בעלות ונאמנות חדש משום שהוא פעל ועשה כל הטענה וכדומה].

והנה התומים (כללי מגו אות קיג) מפרש רש"י דאה"נ אחר שיש חיוב שבועה סבר רש"י שמי שיש לו מגו אינו נפטור, אבל הכא על עיקר הקרא אנו מקשים "דבכל גוונא" של מודה במקצת יש מגו, ולמה חייבה כלל דין שבועה בכאן. והנה זה יובן רק אם נאמר כביאור השני בטעם דלא אמרינן מגו לאפטורי משבועה והוא דיש חיוב חדש של שעבוד לישבע ולא מהני בירורים, ועל זה שפיר יש להקשות למה חייבה כלל התורה חיוב חדש אם יש בירור בכל אופן של מודה במקצת, אבל לביאור הט"ז דשבועה הוא בירור יותר ממגו וכל היכא דאפשר לברר מבורינן, מה שיך להקשות למה חייבה התורה שבועה, הא רצה התורה ביאור חזק. ועוד יש להעיר דלדבריו למה לא כתב רש"י סתם מגו כתוס' ולמה נקט לשון חדש של משיב אבידה.

והחידושי הרי"ם פ"י ברש"י דקושיית הגמ' על עיקר חיוב הקרא דע"כ חייבה התורה שבועה לטובת התובע, ואם מודה במקצת חייב שבועה וכופר הכל

על זה שפיר קאמר דע"כ קרא איירי במלוה דא"א בפקדון כיון דלעולם יכול להעיו (דהא רש"י סבר דרק כלפי הלוה דעשה לו טובה אינו מעיו) וא"א לומר דחייב התורה שבועה במב"מ דאין תועלת לתובע, דע"ז יהא לעולם כופר הכל וע"כ דקרא אמלוה קאי. ובפקדון או דגם פטור או גם כ"ה חייב, וממילא כיון דבמלוה חייב מב"מ אין סברא שיפטור בפקדון ואמרינן דגם כ"ה חייב.

חכמים דלמה לא יודה גם על השלישי, והא התם יש ממון חבירו בידו ומ"מ חששו.

גם מיושבים דברי רש"י ב"ק קז. שפ"י דלכך כ"ה פטור משום דא"מ, והק' תוס' שם מבנו דמעיו ומ"מ פטור, ולהנ"ל אתי שפיר דשם מסופקים אי עירוב פרשיות כתוב כאן וקרא דכי הוא זה איירי במלוה, או קרא קאי אפקדון

חיים אורי בריזל

## בענין כל דאלים גבר

עדים שהוא שלו דאינו מועיל התפיסה שתפס בו השני, ואפילו אם נאמר דבמה שהוא תפוס בו הוה חזקה גמורה, מ"מ פשוט הוא דיכולים העדים להוציא מיד המוחזק, ואפשר לומר דהיה חושש שמא לא ימצא אלא חד סהדא ואז אם יהיה החפץ ביד השני לא יוכל להוציא מידו דהרי עד אחד אינו מוציא מיד המוחזק משא"כ אם יהיה החפץ תחת יד בי"ד אז מועיל לו העד אחד להכניס ברשותו כיון דאין כאן מוחזק, וע"ז כתב הרשב"ם דהחזקה שהחזיק בה אחר שערער זה עליה אינה כלום דמועיל לו העד אחד אפי' כשיהיה תחת יד השני דלא מקרי מוחזק בכך (ועיין בשב שמעתתא ש"ו פרק ג"ד דהביא מחלוקת בזה אם יכול עד אחד להכניס ברשותו כשאין שם מוחזק, ולפי הנ"ל צריכים לומר דהרשב"ם סובר כהני דסבירי ליהו דמועיל).

והנה כתב הרא"ש בסי' כב וז"ל: האי כל דאלים גבר דינא הוא דכל מי שגבר ידו בפעם ראשונה הוא שלו עד שיביא חבירו ראיה, וכל זמן שלא יביא ראיה אפילו אם תגבר ידו לא שבקינן ליה לאפוקי מיניה דלא מסתבר שיתקנו חכמים שיהיו כל ימיהם במריבה ומחלוקת היום יגבר זה ומחר חבירו, אלא חכמים פסקו כל דאלים בפעם הזאת גבר, וסמכו ע"ז שכל מי שהדין עמו קרוב להביא ראיות, ועוד מי שהדין עמו ימסור נפשו להעמיד שלו בידו ממה שימסור האחר לגזול, ועוד יאמר מה בצע שאמסור נפשי והיום או למחר יביא ראיה ויוציאנה מידי, עכ"ל. ועיין בשטמ"ק בשם השיטה לא נודע למי מה

א. ב"ב דף ל"ד ע"ב: ההוא ארבא דהוה מינצו עלה בי תרי האי אמר דידי היא והאי אמר דידי היא, אתא חד מינייהו לבי"ד ואמר תיפסוה עד דמייתנא סהדי דדידי היא, תפסינן או לא תפסינן וכו', עכ"ל הגמ'.

וכתב הרשב"ם בד"ה תיפסוה וז"ל: פן ימכרנה, אבל חזקה שהחזיק בה אחר שערער זה עליה אינה כלום, דאנן סהדי שבתורת חטיפה באה לידו. עכ"ל. הא דכתב הטעם דתפסינן משום דחייש פן ימכרנה צריך ביאור דהלא איירי כאן שיש לו עדים נוכחו שאמר תיפסוה עד דמייתנן סהדין וא"כ מה היה חושש לשמא ימכרנה הא עפ"י העדים יכול להוציאה גם מיד הלקוחות, ואפשר לומר דהיה חושש לפן ימכרנה ויצטרך לשלם להלוקח דמי החפץ, וכמו שפסק הרמב"ם פרק ה' מהל' גניבה הלכה ב', וז"ל הגונב ומכר ולא נתיאשו הבעלים ואח"כ הוכר הגנב ובאו עדים שזה החפץ שמכרו פלוני הוא גנבו בפנינו, חוזר החפץ לבעליו "והבעלים נותנים ללוקח דמים ששקל לגנב מפני תקנת השוק", והבעלים חוזרים ועושים דין עם הגנב. עכ"ל. הרי מבואר דהגם שמוציאים מיד הלקוחות מ"מ צריך לשלם להם דמי החפץ ואח"כ לעשות דין עם הגנב, וזהו מה שכתב הרשב"ם "פן ימכרנה".

אמנם הא דכתב הרשב"ם אבל חזקה שהחזיק בה אחר שערער זה עליה אינה כלום דאנן סהדי שבתורת חטיפה באה לידו צריך עיון דמה חידש לנו הרשב"ם בזה, הא דבר פשוט הוא דכשימצא זה

בה אחד מהם ליכא למיחש דכיון דערער הלה אנן סהדי דבתורת גזילה אתא לידיה ע"כ, הרי דאפי' דסובר דיד הראשון על העליונה מ"מ כתב דאין חוששין לשמא יחזיק בה אחד מהם, ב. על עצם היסוד של הקובץ שיעורים דהרשב"ם דסובר דכדא"ג הוי סילוק (וכמוש"כ הלכך אין בי"ד נזקקין להם לדון) סובר ג"כ דברין כדא"ג יכולים לתפוס זה מזה ודלא כהרא"ש צ"ע, דהנמוק"י כותב בד"ה או לא תפסינן וז"ל: משום דאי תפסינן לא מפקינן דכיון שבא ממון ישראל ביד בי"ד אין רשאין "להפקירו" אלא יעכבוהו עד שידעו ברור למי הוא עכ"ל. הרי דסובר דכדא"ג הוי סילוק ולא בירור מדכתב בלשון אין רשאין להפקירו, והוא עצמו כתב שם כדברי הרא"ש דיד הראשון על העליונה ואפי' אם נחלק מלשון להפקירו ללשון אין בי"ד נזקקין להם לדון יש להוכיח שלא כדברי הקוב"ש מהמאירי והיד רמ"ה דהם כתבו בהדיא הלשון דאין בי"ד נזקקין להם לדון והם סברו לכאורה כשיטת הרא"ש, דכתבו שם דאם תפס האחד על השני להביא ראייה שהיא שלו, ואילו הוה סבירי להו דיכולים לתפוס זה מזה היו צריכים ליתן עוד דרך להשני איך שיוכל החפץ לבוא ברשותו וכגון שיחזור ויתפוס מן הראשון, ומדלא כתבו כן משמע דסבירי להו כהרא"ש, וכן ראיתי באחד מגדולי האחרונים שמדייק כן מלשון הרמב"ם פרק ט"ו מהלכות טוען ונטען ה"ל ד', ושוב ראיתי בנמוק"י כאן בדף ל"א ע"ב ד"ה אנן אסקינן ליה, דכתב וז"ל: ומ"מ לענין הלכה נראה למפסק דכדא"ג כלומר מי מהם שיגבר תחילה ותפס לא יוכל חבירו להוציאו שוב מידו אפי' יגבר אח"כ אלא בראיה וכפי' "הר"ש" וז"ל לקמן במקומו עכ"ל, הרי להדיא דהנמוק"י נקט בדעת הרשב"ם דהוי

שהקשה עליו והעלה דכל מי שמתגבר ידו בכל פעם הרי היא ברשותו עד שתגבר יד האחד או בזרוע או בראיה, ודלא כהרא"ש. ובקוב"ש על מס' בבא בתרא (ס"י קנ"ב) הסביר מחלוקתם דסברת הרא"ש הוא דכדא"ג אין הבי"ד מסלקין עצמן אלא שסומכין על האומדנא דמי שהוא שלו יגבר, וסברת החולקים הוא דאין בי"ד נזקקין להם כלל ולכן לעולם מהני תפיסה בזה אחר זה, ועיי"ש שכתב דכן הוא דעת הרשב"ם מדכתב בדף לה' ע"א ד"ה התם וכו' "הלכך אין בי"ד נזקקין להם לדון" ועיי"ש.

(וכן משמע בחת"ס דף ל"ד ע"ב ד"ה תפסינן, ובחי' רבינו מאיר שמחה שם ד"ה רב יהודא כהקוב"ש הנ"ל).

ולפי"ז נוכל להבין בפשוטו הא דכתב הרשב"ם אבל חזקה שהחזיק בה וכו' דהא גופא קמ"ל דאין מקום לחוש שמא יתפוס זה מדין כל דאלים גבר ואז אם לא ימצא השני עדים לא יזכה בה כל ימיו כיון שזה תפסו ותו לא מפקינן מיניה וכהרא"ש הנ"ל, דאין זה שום מיחוש דכיון דאנן סהדי שבתורת חטיפה באה לידו (פי' בתורת כל דאלים גבר) אינה כלום ויכול השני לתפוס ממנו ודלא כהרא"ש (והא דכתב הרשב"ם בלשון אבל "חזקה" שהחזיק לאו דווקא הוא, ועיין בהגהות אשר"י כאן דהביא דברי הרשב"ם בלשון "תפיסה").

אמנם א"א לומר כן, א. דבנמוק"י כאן מובא דהדין דכדא"ג הוא דווקא למי שמתגבר ידו בפעם הראשונה אבל השני אף אם תגבר ידו לא שבקינן ליה וכשיטת הרא"ש הנ"ל, והוא עצמו כותב בד"ה תיפסוה כדברי הרשב"ם דהחשש הוא לשמא ימכרנה אבל לשמא יחזיק

השני מברר, והני דס"ל דיכולים לתפוס זמ"ז סברי דאין חוששין להא דכל ימיהם יהיו במריבה ומניחין אותה בידם לתפוס זמ"ז (אף ששניהם סוברים דהוי סילוק ולא בירור).

ולפי"ז נוכל להבין היטב דברי הרא"ש הנ"ל דלכאורה צריך ביאור דבתחילת דבריו נותן טעם להא דאמרינן דכל מי שגבר ידו בפעם ראשונה הוא שלו משום דלא מסתבר שתקנו חכמים שיהיו כל ימיהם במריבה ומחלוקת ובהמשך דבריו כתב הטעם דסמכו ע"ז דכל מי שהדין עמו קרוב להביא ראיות, או מטעם דימסור נפשו להעמיד שלו בידו, או שיאמר מה בצע שאמסור נפשי וכו', ולכאורה אם הטעם הוא בכדי שלא יהיו כל ימיהם במריבה ומחלוקת א"כ אפילו אם לא יתברר לנו עם מי האמת ג"כ לא יותן רשות לשני לתפוס, ואם הטעם הוא משום דנתברר לנו מיהו הבעלים האמתיים א"כ אפילו אם לא יהיו כל ימיהם במריבה ומחלוקת למה לנו להניח להשני לתפוס מהראשון אחר דנתברר לנו אמיתות הדברים, ואין לתרץ דכוונת הרא"ש הוא ליתן ד' טעמים לדבר, א. בכדי שלא יהיו כל ימיהם במריבה. ב. דסמכו על זה דכל מי שהדין עמו קרוב להביא ראיות, ג. דמי שהדין עמו ימסור נפשו, ד. דיאמר מה בצע שאמסור נפשי וכו', דאין לשון הרא"ש משמע כן.

וביותר קשה דלהטעם דמי שהדין עמו ימסור נפשו להעמיד שלו בידו היה ניחא יותר לומר דיכולים לתפוס זמ"ז דממ"ז אם האמת הוא שהבעלים האמתיים זכו לתפוסו בראשונה אזי בוודאי לא יתאמץ השני לתפוסו ממנו, ואם במקרה יצא שהשקרן תופסו בראשונה בוודאי שהבעלים האמתיים

כדעת הרא"ש, ולא כמש"כ הקוב"ש הנ"ל דדעת הרשב"ם הוא היפך דעת הרא"ש.

ב. ולפי דברינו נשאר לנו לדעת ולבאר סברת המחלוקת הנ"ל אי בכלדא"ג יכולים לתפוס זה מזה או לא.

ונראה דהנה כתבו התוס' ב"מ דף ו' ע"א ד"ה והא הכא, דאם תקף האחד יכול השני לחזור ולתקפו ממנו, וכדברי השטמ"ק הנ"ל, ועיין בתומים סימן קל"ט סעיף א' דכתב דהתוס' שפיר יכול לילך כשיטת הרא"ש, והא דכתב כדברי השטמ"ק זה דווקא לפי ההר"א שסברי הגמ' שתקפה כהן אין מוציאין מידו אבל להמסקנא דתקפה כהן מוציאין מודה התוס' לשיטת הרא"ש, ועיין בספר מעייני החכמה (ומובא בחושן אהרן סי' קל"ט) מה שהקשה עליו ומה שרוצה להשוות דברי התוס' לדברי הרא"ש בדרך אחרת וז"ל: ומ"מ נראה שאין כ"כ ראייה מדברי התוס' לנגד דברי הרא"ש, דודאי מעיקר הדין ראוי להיות כך שאף שתקפו וגבר ידו של ראשון לא אלים כחו שלא תועיל עוד התגברות השני, אלא דאחר שפסקו הדין כדא"ג לא מסתבר שיהיו כל ימיהם במריבה אלמזה לתקופת הראשון כאילו היה שלו לגמרי כל זמן שאין השני מברר, אבל מעיקר הדין אין טעם לומר שיוכה ע"י זה שגבר ידו ותפס שלא מרצון השני ובודאי בתקף השני הראיה על הראשון וכו' עכ"ל. ועכשיו לפי דבריו מובן המחלוקת אי יכולים לתפוס זה מזה או לא דהני דס"ל דאין יכולים לתפוס זמ"ז סברי דהגם דמעיקר הדין היה ראוי להיות דאף דאם תפס האחד יכול השני לחזור ולתפוס ממנו, מ"מ בכדי שלא יהיו כל ימיהם במריבה אלמזה לתקיפת הראשון כאילו היה שלו לגמרי כ"ז שאין

אחד מוחזק אמרו חז"ל כל דא"ג וסמכו חכמים ע"ז כי אותו שהממון שלו ישים נפשו בכפו להלחם שלא יגזול אחר ממונו והמשקר לא טרח כולי האי, וגם ירא שמא ימצא הלה עדים לאחר זמן שהוא שלו ויצטרך להחזירו עכ"ל ועיי"ש. (ומובא בקצרה בב"ח סימן קל"ט סק"א) הרי משם ג"כ מוכח להדיא כדברינו דה"ג טעמים האחרונים לא קאי על הדין דכל מי שגבר ידו בראשונה הוא שלו, וכן מוכח דהמחלוקת אם יכולים לתפוס זמ"ז אינו תלוי אי כל דא"ג הוי סילוק או בירור, דהרא"ש דסובר דאין השני יכול לחזור ולתפוס מן הראשון כותב כאן בתשובות להדיא דכדא"ג לאו דינא הוא.

ובאמת כשנעיין היטיב בתשובות הרא"ש לכאורה סותר הוא א"ע דמתחילה כתב דכל דא"ג "לאו דינא הוא" דמשמע דהוי סילוק, ואח"כ כתב "דסמכו חכמים ע"ז כי אותו שהממון שלו" וכו', דמשמע דהוי בירור, ולפי הג"ל ניחא דבאמת אין כאן שום בירור דלמי שייך החפץ, ואין כאן שום פס"ד דאותו שתפס החפץ בראשונה ע"פ האמת שייך לו, וזהו מה שכתב הרא"ש בתחילת דבריו דכל דא"ג לאו דינא הוא, והא דכתב אח"כ וסמכו חכמים וכו', אינו רוצה אלא ליתן טעם למה באמת ביי"ד מניחין אותם לריב במריבה ואין פוסקין להם יהא מונח או יחלוק, וע"ז כתב משום דסמכו חכמים וכו', דהוי קצת בירור אבל לא לומר דבכל דא"ג הוי בירור גמור.

ג. כתב הרמב"ם פ"י מהלכות טונ"ט הל"ו וז"ל ספינה וכיוצא בה שהיו שנים נחלקים עליה זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, ובאו לבי"ד ואמר אחד תיפסוה עד שאביא עדים, אין תופסין

יתאמץ בכל כחו להוציא אותה מידו ושוב לא יתאמץ השקרן לתפוס ממנו וא"כ אמאי לא יניחו ביי"ד שיתפסו זמ"ז.

ולפי המעייני החכמה ניחא דע"פ האמת מעיקר הדין היה צריך להיות שיוכלו לתפוס זמ"ז רק בכדי שלא יהיו כל ימיהם במריבה אין השני יכול לחזור ולתפוס מן הראשון, והא דכתב הרא"ש אח"ז דסמכו ע"ז דכל מי שהדין עמו וכו' לא קאי אלעיל דכל מי שגבר ידו בפעם הראשונה הוא שלו אלא מילתא באנפי נפשה היא וקאי על עצם הדין דכל דאלים גבר, דהיה קשה לו להרא"ש דאיזה סברא הוא דבי"ד מניחין אותם לריב במריבה ולא פוסקים להם יחלוק או יהא מונח וכדו' וע"ז תירץ דסמכו ע"ז דכל מי שהדין עמו וכו', (ולפי הקוב"ש הנ"ל אכתי קשה ודו"ק).

ויש להביא ראיה לזה מתוס' הרא"ש ריש ב"מ ד"ה יחלוקו (וכן הוא בחידושי הרא"ש שם) דכתב שם בשם הר"ח ז"ל וז"ל: אבל ארבה דמנחי אארעא וכן זה אומר של אבותי וכו' אין אנו משתדלין לפסוק הדין ביניהם יחלוקו שמא נפסיד לאחד מהם שלא כדין, אלא אומרים להם כל מי שחתגבר ידו בראיות או בכח יזכה, וסומכין ע"ז דמי שהדין עמו קרוב הוא להביא ראיות וכו' עד וקשה לתירוצו, ועיי"ש, הרי מוכח משם להדיא דהטעם דכל מי שהדין עמו וכו', והטעם דמי שהדין עמו ימסור נפשו, והטעם דיאמר מה בצע שאמסור נפשי וכו', לא קאי על הדין דכל מי שגבר ידו בפעם הראשונה הוא שלו, אלא דבר בפני"ע הוא, ועיין בשו"ת הרא"ש כלל ע"ז סי' א. דכתב וז"ל והא דפסקינן כל דא"ג לאו דינא הוא וכו', אלא מחמת שאין ביי"ד יכולים לברר של מי הוא ואין שום

תחת ידכם ורשותכם ואנחנו יד שניה לדבר זה, ודומה כמי שהיה אחד מאתנו תפוס בו דתו אין השני יכול לחזור ולתפוס ממנו, מ"מ כיון דעדיין לא היה כאן שום מריבה ומחלוקת אין לדמותה לכך, וא"כ תוציאו הרבר מידכם וכל המתגבר בו ידו בראשונה לו יהיה, וזהו מה שכתבו בהגה"מ דכל דבר דהוי דינא כל דא"ג אפי' גבר האחד ונטל אם השני יכול לחזור ולתוקפה ממנו זוכה, לא לומר דע"פ האמת בכל מקום הדין כן דיכולים לתפוס זמ"ז, רק כאן כיון דליכא הטעם כדי שלא יהיו כל ימיהם במריבה וכנ"ל הרי זה דומה כמו שהיה לפני הסברא מכדי שלא יהיו כל ימיהם במריבה דאז הוי דינא שיכולים לתפוס זמ"ז, ולכן שפיר טענו לכי"ד שנוציא מידם, וע"ז כתב הרמב"ם דאין שומעין להם ואין מוציאין אותה מתחת ידינו והוא משום "דהלכתא דלא תפסינן והיכא דתפס לא מפקינן" אבל באמת מצד הטעם כדי שלא יהיו במריבה היינו מוציאין אותה מידינו, ודו"ק.

ד. אכן עדיין צ"ע למה באמת אין בי"ד מוציאין אותה מידם כשנמצא תחת ידם ורשותם ומאי נפק"מ אם הרבר נמצא אצלם או לא.

ונראה דהנה ברשב"ם ד"ה לא מפקינן כתב וז"ל: דמאחר שבא ממון ישראל ביד בי"ד אינם רשאין להפקירו עכ"ל, (וכן הוא בנמו"י שם) פירוש דכיון דבי"ד הם הממונים לסדר ולפסוק כל דבר הבא לפניהם, א"כ אותו ממון כיון שא"א לברר של מיהו, והוא כבר מונח תחת יד בי"ד אין בי"ד מוציאין אותה מידם עד שיתברר הדבר היטב, ולפי זה נמצא דהיכא דהחפץ מונח תחת יד אחר לא בי"ד אמרינן שפיר כל דא"ג, וכן משמע בהדיא בהגהות הגר"א סי'

אותה, ואם תפסוהו בי"ד והלך ולא מצא עדים ואמר הניחוה בנינו וכל המתגבר יטול כשהיה דינה מקדם, אין שומעין להם ואין מוציאין אותה בי"ד מידם, עכ"ל, ועיי"ש בהגהות מיימ"נ סק"ו על הא דכתב הרמב"ם וכל המתגבר יטול כשהיה דינה מקדם, וז"ל דכל דבר דהוי דינא כלדא"ג אפי' גבר האחד ונטל אם יכול השני לחזור ולתוקפה זוכה עכ"ל. ודבריו צריך ביאור, חדא דמה שייך הענין כאן אי אמרינן בכלדא"ג דכשגבר האחד יכול השני לחזור ולתוקפה ממנו או לא, ועוד דמלשוננו משמע דכן דעת הרמב"ם דכשגבר האחד יכול השני לתפוס ממנו, ועיין ברמב"ם שם פט"ו הל"ד דמשמע דסובר דאם גבר האחד אין השני יכול לחזור ולתוקפה ממנו, דכתב וז"ל: שנים שהיו עוררין על השדה זה אומר שלי וזה אומר שלי ואין לאחד מהם ראיה וכו' מניחים אותה בידיהם וכל המתגבר ירד בה ויהיה האחר מוציא מידו ועליו הראיה עכ"ל, ואילו היה ס"ל להרמב"ם דבכל דא"ג יכולים לתפוס זמ"ז היה לו ליתן עוד דרך איך שיוכל החפץ לבוא לרשותו כגון שיחזור ויתפוס מהראשון, ומדלא כתב כן משמע דלא סבירא ליה כן.

ולפי דברינו הנ"ל דגם הרא"ש וסייעתו ס"ל דבכל דא"ג מעיקר הדין היה צריך להיות שיוכלו לתפוס זמ"ז רק בכדי שלא יהיו כל ימיהם במריבה ומחלוקת אין השני יכול לחזור ולתפוס מהראשון נוחא, נוכל לומר דזה היה כוונת הרב"ם בהגה"מ, דהא דאמרי הניחוה בנינו וכל המתגבר יטול כשהיה דינא מקדם, היו טוענים לכי"ד כך, דמעיקר הדין יכולים היינו לתפוס זמ"ז רק הא דאין מניחים אנו להם לעשות כן הוא רק מטעם שלא יהיו כל ימיהם במריבה, וא"כ הגם שהספינה מונחת

בי"ד או לא, דהרי הוכחנו לעיל דלפי הריב"א נמצא דלאו דווקא ביד בי"ד בעינן מדכתב דבשנים שהפקידו אמרינן ג"כ ההלכתא דאי תפס לא מפקינן וא"כ הרמב"ם דאזיל כוותיה דאוחזין לאו דווקא הוא, מן הסתם דבוה ג"כ סובר כוותיה, ודו"ק היטב.

ולפי"ז נוכל ליישב הא דהקשה הגר"א בסימן קמ"ו סק"כ דהנה כתב המחבר שם וז"ל: כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה, כיצד הרי שאכל פירות שדה זו כמה שנים, ובא המערער ואמר לו מאין לך שדה זו שלי היא הישיבו איני יודע של מי הוא וכיון שלא אמר לי אדם דבר ירדתי לתוכה, אין זו חזקה וכו'. ואעפ"כ אין מוציאין אותה מידו עד שיביא זה המערער עדים שהיא שלו, עכ"ל. וכתב שם הגר"א וז"ל: כן הוא ברמב"ם, והביא המרדכי ראייה מדאמרינן שם לד: והלכתא וכו' לא מפקינן, ועיין שם בהרשב"ם, וצ"ע דשם הוא ביד בי"ד וכו' עכ"ל. מדבריו משמע דלמד בדעת הרמב"ם דסובר דהא דאמרינן ואי תפס לא מפקינן דווקא כשהיא מונחת תחת יד בי"ד כשיטת הרשב"ם הנ"ל, וע"ז הקשה מה שהקשה, אבל לפי מה שהוכחנו לעיל דשיטת הרמב"ם הוא דאין נפק"מ אם הוא ביד בי"ד או ביד אחר לא קשה מידי.

וכדי להצדיק דברי הגר"א נוכל לומר דהא דכתב הרמב"ם דמועיל שהיו יושבין בצד ערמה לאו מטעם דסובר כהריב"א דלא בעינן אוחזין וכדברי הגהו"מ הנ"ל, אלא מטעם דיושבים בצד ערימה חשוב כאילו שניהם מוחזקים בו, וכמו שכתב הטור להדיא בסימן קל"ט (סק"ו).

או אפשר לומר דאפילו אם נאמר

קמ"ו ס"ק כ' דלמד כן בדעת הרשב"ם עיי"ש, אמנם התוס' בד"ה ההוא ארכא, הביא בדעת הריב"א וז"ל: והא דלא אמרינן בשנים שהפקידו כל דא"ג משום דלא מפקינן כדאמרינן הכא "אי תפס לא מפקינן" עכ"ל, הרי להדיא דהריב"א לא סובר כהרשב"ם והנמו"י דסוברי דבעי דווקא ביד בי"ד, אלא אפילו כשמונח החפץ תחת יד השליש אמרינן ג"כ הדין דאי תפס לא מפקינן, והטעם נראה דהוא כמש"כ המרדכי כאן סי' תקל"ד בשם הרשב"ט וז"ל דכל ממון שבא "לידי אדם" דאית ביה ספיקא אינו רשאי שיוציא מידו עד שיתברר בעדים ברורים עכ"ל ועיי"ש, ועיין ברבינו יונה ד"ה והלכתא דהביא ראייה לזה מב"מ כ"ה ע"ב דכתב שם וז"ל: דכיון שבא הדבר לדינו נתחייבנו בהשבה מעלייתא וכאותה שאמרו "ספק הינוח לא יטול ואם נטל לא יחזיר" עכ"ל, ובאמת מסתימת לשון הרמב"ם הנ"ל בפ"י ה"ו היה נראה לכאורה לומר דסובר כשיטת הרשב"ם דווקא ביד בי"ד בעינן: אמנם מהרמב"ם פ"ט מהלכות טוען הלכה ז' יש להוכיח דסובר דלאו דווקא ביד בי"ד בעינן, ובוה נרויח קושית הגר"א בסימן קמ"ו סק"כ, דהנה כתב הרמב"ם שם וז"ל: שנים שהיו אוחזין בכלי אחד או שהיו רוכבין ע"ג בהמה אחת או שהיה אחד רכוב ואחד מנהיג או יושבין בצד ערימה של חיטין ומונחות בסמטה או בחצר של שניהם וכו', ויחלוקו עכ"ל, ועיי"ש בהגה"מ סק"ז (על הא דכתב הרמב"ם או יושבין בצד ערמה של חיטין) שכתב שמתוך לשונו נראה דדעתו כדעת הריב"א הוא דאוחזין לאו דווקא הוא מדמדמי הגמ' לשאר, ודלא כרש"י ור"ת דפרשו דדווקא אוחזין והא דמדמי לשאר הוא מטעם דיד הנפקד הוי כמו ששניהם מוחזקים בו עכת"ד, ולפי"ז מוכח לכאורה דהרמב"ם סובר דאין נפק"מ אם החפץ מונחת תחת יד

ולפי"ז שפיר נוכל לומר בדעת הרמב"ם דדוקא במונח תחת יד ב"יד אמרינן בו דאי תפס לא מפקינן אבל כשמונח תחת יד אחר שפיר מפקינן ואמרינן בו כל דא"ג (וכסתימת לשון הגמ' ולשון הרמב"ם הנ"ל בפ"י ה"ו).

ה. אמנם עצם הדבר לחלק בין מטלטלין לקרקע וספינה דבמטלטלין לא אמרינן כל דא"ג ובקרקע וספינה אמרינן כדא"ג, צ"ב דמאי נפק"מ יש ביניהם לחלק.

ולפי הנ"ל דהרמב"ם סובר כשיטת הרא"ש דאי תפס אחד מהם אין השני יכול לחזור ולתפוס ממנו, נוכל לחלק בין קרקע למטלטלין, דהנה אנו מוצאים נפק"מ בין קרקע למטלטלין לגבי הדין אי אמרינן בחזקת בעליה קיימא או לא, דבקרקע אמרינן בחזקת בעליה קיימא ובמטלטלין לא אמרינן בחזקת בעליה קיימא, אלא אמרינן כל מי שהוא מוחזק בו עכשיו הוא שלו, ולפי"ז נוכל להבין גם בעניינינו דכיון דבמטלטלין ליכא הדין דבחזקת בעליה קיימא א"כ כשיתפוס אחד מהם הגם שאין השני יכול לחזור ולתפוס ממנו מ"מ יש לחוש שמא יתפסנה ויטעון דבתורת מכירה או מתנה באה לידו ואז לא נוכל להוציאה מידו כיון שהוא מוחזק בה עכשיו (ודומה לזה אנו רואים בהרמב"ם פ"ט מהל' טוען הלי"ג לגבי הדין דבאו שנים אדוקים בטלית ואמרו ב"יד להם תחלקו ביניכם ואח"כ חזרו לבי"ד והרי היא ביד אחד מהם, דכתב הרמב"ם שם דהמוציא מחבירו עליו הראיה, ועיין בנמוק"י ב"מ דף ג' ע"א [לפי דפי הרי"ף] בד"ה השתא אגרתה ניהליה מה שהאריך בדין זה) וא"כ מאי הועילו חכמים בתקנתן, משא"כ בקרקע דאמרינן בחזקת בעליה קיימא שפיר הועילו חכמים בתקנתן, דעכשיו אין השני יכול לחזור ולתפוס

דכשיושבין בצד ערימה לא הוה כאילו אוחזין בו מ"מ אין הכרח דסובר כשיטת הריב"א, אלא שיטה אחרת היה לו להרמב"ם והוא כמו שכתוב כאן בספר השלמה אות ו' וז"ל: ההוא ארבא וכו' ופירש"י [רשב"ם] ז"ל לא היו זה וזה מוחזקים בו מדלא רמינן עלה מהא דתנן שנים אוחזין בטלית, וכן בזה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי, ואני אומר דלא דמי קרקע וארבא למטלטלין עכ"ל, פירוש דדוקא בקרקע ובספינה אמרינן כל דא"ג אבל במטלטלין אפילו כשאינם אוחזין אמרינן שם יחלוקו (וכן איתא בחוס' ב"מ ו' ע"א ד"ה והא הכא דכי תקפה כהן וז"ל: ונראה דהכי מבעיא ליה במסותא כיון דמקרקעי היא והוה דינא דכל דא"ג עכ"ל, וכן הוא ברא"ש שם, ועי"ש בפלפולא תריפתא סק"מ).

ולפי"ז אם נאמר דהרמב"ם סובר כוותיה, ניחא הא דכתב דאמרינן יחלוקו בהיו יושבים בצד ערימה של חטיין, משום דחטיין הוי מטלטלין ובמטלטלין באיזה אופן שיהיה אמרינן בו יחלוקו ואפילו כשאינו אוחזו, ובאמת נראה כן מלשון הרמב"ם דסובר כהבעל השלמה הנ"ל, דבפ' י' הלכה ו' הביא בלשון "ספינה" וכיוצא בה שהיו שנים נחלקים עליה וכו', ובפרק ט"ו הל"ב הביא בלשון שנים שהיו עוררין על "השדה" זה אומר שלי וז"א שלי וכו', הרי דנקט שדה וספינה וכיו"ב אבל שאר מטלטלין לא נזכר בהרמב"ם, ואם נאמר דסובר כהבעל השלמה דבשאר מטלטלין ליכא הדין דכל דא"ג ניחא, ואם כנים הדברים דהרמב"ם סובר כהבעל ההשלמה, א"כ הא דלא אמרינן בשנים שהפקידו כל דא"ג לאו משום דלא מפקינן וכדאמרינן "ואי תפס לא מפקינן" וכמוש"כ הריב"א, אלא משום דשם איירי במטלטלין ובמטלטלין לא אמרינן כל דא"ג.

ממנו, ולטעון שמכרת לי או נתת לי בעליה קיימא, וכמש"כ האו"ש פי' מהל' במתנה, כיון דבחזקת בעליה עומדת טוען הל"ו ד"ה אמנם, ועיי"ש. לכן יש צריך להביא שטר או ראייה דאכל בו בו ג"כ הדין דכל דאליס גבר. ג"ש, וכן בספינה דג"כ הדין דחזקת

שלמה זלמן שמעיה

## בביאור גדרו מיגו

לתרומה עדיין כשירה ועוד מתרץ הר"ן: ואחרים תרצו דכיון דמה שהאמינה תורה לאב [לומר קדשתיה וגרשתיה] חידוש הוא דיינו שנאמינו באותה טענה עצמה, אבל אין אומרים מיגו מחמתה שאין לך בו אלא חידוש, ע"כ. וגם זה צריך ביאור דמה בכך דהוי חידוש הרי מ"מ איכא למימר מה לו לשקר, ונאמינו במיגו.

מתוך כל הנ"ל (ועיין שם בהמשך דבריו עוד ראיות והוכחות לדבריו) מחדש דדין מיגו יש לפרשו בבי' אופנים, א) דהוא אנן סהדי שאומר אמת, דמיגו הוי הוכחה וראיה שטענתו אמתית, דמה לו לשקר דהיה יכול לטעון טענה טובה מזו. ב) יש לפרש דמיגו אינו מטעם אנן סהדי, אלא שהוא דין נאמנות, שמכח הנאמנות שיש לו בטענה הטובה שהיה יכול לטעון נאמן גם עתה על אותה הטענה שטוען עתה, כלומר, שאף שטענתו שטוען עתה אין לנו להאמינו, מ"מ כיון שהיה ביכולתו לטעון טענה טובה, שאותה טענה היינו צריכים להאמינו מאמינים גם לטענתו שטוען עתה, משום כח הטענה ההיא, והוי כאילו אנו מאמינים דבריו מחמת כח אותה הטענה שהיה ביכולתו לטעון, ולא מחמת כח אותה הטענה שטוען עתה, שאותה אין לנו להאמין.

ובזה מבאר בי' התירוצים בר"ן, דתירוצו דהוי מיגו לחצי טענה, נוקט דמיגו הוי מטעם "אנן סהדי" שטוען אמת, ולכן סובר דכיון דהוי מיגו לחצי טענה א"א להאמינו דאין כאן הוכחה שטוען אמת וע"כ לא מהימן, והאחרים

כתובות דף כה: הרי שבא ואמר בני זה וכהן הוא, נאמן להאפילו בתרומה ואינו נאמן להשיאו אשה דברי רבי. והקשו בתוס' [ד"ה הרי שאמר] ותימה א"כ יהא נאמן לכו"ע לתרומה וליוחסין במיגו דאבעי אמר אינו בנו, [והיה כשר לעדות, א"כ נהימניה גם עתה במיגו] וי"ל דאע"ג דאיכא מיגו לא מהימן דלדבריו קרוב הוא וכו' עכ"ל והקשה בקובץ שעורים ח"ב סי' ג', דמה בכך שהוא קרוב הא גם בע"ד עצמו נאמן במיגו, א"כ גם קרוב נאמן במיגו, וא"כ מה בכך שלדבריו קרוב הוא וכבר הקשה כן הגרעק"א שם.

וכן הקשה בקוב"ש מכתובות דף יט. תוד"ה מודה בשטר שכתבו, שהקשו התם למ"ד מודה בשטר שכתבו א"צ לקיימו דלמה לא יהא נאמן לומר פרוע במיגו דאבעי אמר מזוייף ותירצו התוס' וז"ל: ופירש הקונטרס במק"א דטעמא משום דד"ת א"צ קיום דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, ורבנן הוא דאצרוכהו קיום כי טעין מזוייף הוא, אבל בשאר טענות כגון פרוע הוא לא הצריכוהו קיום עכ"ל ולכאורה תמוה דמה טעם יש בזה דסוף סוף איכא מיגו כיון דיכול לטעון מזויף עכ"פ מדרבנן, וכן מביא שם דברי הר"ן בפרק האומר שהקשה אהא דקיי"ל דאין האב נאמן לומר נשבית ופדאתיה, דלהימניה במיגו דאבעי אמר קדשתיה וגרשתיה דמהימן ופסיל לה לכהונה, ותירץ הר"ן דהוי מיגו לחצי טענה דכשאומר שנשבית ופדאתיה נפסלת אף מן התרומה, ואילו כשאומר שקדשתיה וגרשתיה נפסלת רק מלהנשא לכהן אבל

שלא כדין בתורת עדות, א"כ עתה שנתברר שלדבריו קרוב הוא, אין לו כח הנאמנות של עדות, שלדבריו קרוב הוא ואינו עד, דאילו בכל גווני שנאמן במיגו דמה לי לשקר, הינו משום דכשבעל דבר משקר לפני ב"ד בחילופי טענות וזוכה עי"ז בדין אינו זוכה בכח נאמנות אחרת, ולכן נאמן בכח טענה שהיה יכול לטעון אף שאין הטענות שוות מ"מ "כח הנאמנות" שוה, שהם טענות בעל דין, אבל בנדר"ד הוה "כח הנאמנות" אחרת, שכן עתה אפשר להאמינו רק בתורת בעל דבר, כיון שלדבריו קרוב הוא ואנו דנים להאמינו במיגו שהיה יכול לשקר שנאמינו בכח נאמנות של עדות א"כ עתה שנתברר שהוא קרוב, ומשולל ממנו כח נאמנות של עדות, א"א להאמינו במיגו שהיה יכול לשקר ולהטעות אותנו שהוא עד, כיון שהוא משולל כל כח עדות, עכתו"ד בקוב"ש, ביתר ביאור.

ונמצינו למדים מדבריו א. שמחלוקת המפרשים בביאור כחו של מיגו, או שהיא בכח אנן סהדי, או שנאמינו בכח אותה הטענה שהיה יכול לטעון, ב. שאם ננקוט שמיגו הינו כח הטענה, נאמן אפי' מיגו לחצי טענה, אף שאינו הוכחה, שטענתו אמת, משום שלפי ביאור זה, נאמנות המיגו אינה משום ההוכחה שבה.

אכן שונה לגמרי, הבנת הגרשש"ק בענין, ולפי הבנת הגרשש"ק, וודאי מה שנאמן במיגו, הוא רק בכח האנן סהדי וההוכחה שטענתו אמת, והיינו שמאמינים לטענתו שטוען עתה, משום ההוכחה של המיגו, אלא מכיון שמיגו לא הוא בירור גמור כעדים, לכן אמרינן שאינו נאמן במיגו אלא באותו מדה שמאמינים לו בהטענה שהיה יכול לטעון, דכיון דמה שמאמינים לו

שתרצו דכיון דהוי חידוש מה שהאמינה תורה לאב אין לך בו אלא חידושו נוקטים דמיגו הוי "כח הטענה" ולכן לא איכפת לן מה שהוא לחצי טענה דמ"מ יש לו כח נאמנות על חצי טענה - שכן כל מה שהיה לנו להאמינו בטענתו הטובה, עלינו להאמינו גם עתה, ולכן תירצו דכיון דחידוש הוא אין לך בו אלא חידושו, כלומר דכיון דמה שהאמינה תורה לאב הוי חידוש, לכן לא מהימן רק כשטוען טענה זו עצמה. אבל א"א להאמינו טענה אחרת מכח טענה זו. דכיון דהוי חידוש נאמנותו של האב. א"א להאמינו מכח זה גם על טענות אחרות, דאין לך בו אלא חידושו, כשטוען טענה זו עצמה, אבל לא לא מכח טענה זו גם טענה אחרת, נועי"ש אות ו' מה שתולה בענין זה גם מחלוקת הרמב"ן והרי"ז ואיכמלה"א ועי"ש.

וזהו מה שפירש בקונטרס הא דאינו נאמן בטענת מזויף מיגו דפרוע, דחכמים לא הצריכו קיום אלא בטענת מזויף ולא כשטוען טענה אחרת בכח טענת מזויף, וכסברת הר"ן דאין לך בו אלא חידושו.

ובזה מבאר כוונת התוס' הנ"ל בכתובות כ"ה דאינו נאמן לומר דבני זה וכהן הוא, במיגו שהיה אומר שאינו בנו והיה נאמן בתורת עדות ותרצו התוס' דכיון דלדבריו קרוב הוא אינו נאמן במיגו וקשה דגם קרוב נאמן במיגו שהרי אף בע"ד נאמן במיגו? אך לפי דבריו דמיגו הינו, שנאמן בכח אותה הטענה שהיה יכול לטעון, גם על טענתו האחרת שהוא טוען עתה. א"כ הכא שלדבריו קרוב הוא, ופסול לעדות אף שהיה יכול לשקר ולומר שאינו בנו ואז היה נאמן בתורת עדות, אבל כיון דבאמת קרוב הוא ואין לו "כח עדות", אלא שהיה יכול להטעות אותנו שנאמינו

אמת? בדרך יותר פשוטה דכל כח המיגו הינו שנאמן בכח אותה הטענה שהיה יכול לטעון, ובנדוד שטוען פרוע מיגו דמזויף, ונתקיים השטר בב"ד. הרי אחרי הקיום שוב אינו יכול לטעון מזויף, ונפקע ממנו כח טענת מזויף, ממילא משולל ממנו גם כח טענת פרוע, כיון ששוב אין לו כח של הטענה שהיה יכול לטעון (דהינו מזויף), ממילא בטל גם כח פרוע, והמעין בדברי הגרשש"ק לא תירץ כן. אלא כתב דכיון דמזויף לא מהני אחר הקיום, ה"נ פרוע אינו מועיל אחר קיום.

וז"ל הגרשש"ק [לענין לבאר תרוץ התוס' בכתובות שכתבו דאינו נאמן לומר בני זה וכהן הוא, במיגו שהיה אומר אינו בני והיה נאמן בתורת עדות, משום דלדבריו קרוב הוא] ולפ"ז י"ל דגם באופן ששויין הן שתי הטענות לענין הדין מ"מ אם אינם שווים בכח הדין ג"כ לא מהני מיגו, והנה בכה"ג דאם לא היה מודה שהוא אביו נאמן עליו שהוא כהן מדין עדות, והוא כח שנתנה תורה לכל ישראל בדין עדות אבל אינו כח פרטי שיהיה הוא נאמן ע"י טענה טובה, דעכשיו שהוא מודה שהוא בנו א"א להאמינו בתורת עדות כמש"כ משום דלדבריו קרוב הוא, אם לא להאמינו משום טענה טובה דמיגו, וע"ז ליכא מיגו שאם לא היה מודה שהוא בנו לא היה נאמן משום טענה טובה רק משום תורת עדות, וכל ששני כחות הנאמנות אינם שווים ליכא מיגו עכ"ל הרי תירץ דבמיגו בעינן ששני הטענות יהיו שווים בכח הנאמנות. וכיון שלא היה שוה כח הנאמנות - דעתה אפשר להאמינו רק מכח טענה טובה. והטענה שהיה יכול לטעון הוי מכח עדות, וכיון ששני כחות הנאמנות אינם שווים ליכא מיגו [ולא תירץ כמו שתירץ הקוב"ש דכיון דנתברר

בטענתו הוי רק מכח הראיה שהיה יכול לטעון טענה אחרת, נאמן רק באותה מדה שהיה נאמן באותה הטענה שהיה יכול לטעון. [והעיקרון בהגדרתו של הגרשש"ק, שצריך שיהיה ב' הטענות - (מה שהיה יכול לטעון, והטענה שהוא טוען עתה) שווים, ולכן אינו זוכה בטענתו השניה אלא מה שהיינו יכולים להאמינו באותה הטענה שהיה טוען].

וז"ל הגרשש"ק [ח"י כתובות סי' כ"ז:]: ע"כ נלע"ד דס"ל להתוס' כלל חדש בדיני מיגו דהנה באמת נראה אף דכלל נאמנות במיגו הוא משום אנן סהדי שאומר אמת מ"מ אינו בירור גמור כעדים, דהרי מצינו בשטר שנאמן לומר פרוע במיגו דמזויף דאם נתקיים אח"כ השטר, דגובין בו, אע"ג דבשעה שאמר פרוע הוא היה לנו בירור מהך מיגו שאומר אמת, ומה נתחדש לנו ע"י קיומו של שטר על ענין פרועו וכו', אלא נראה דלא מהני מיגו רק על דין שהיה מהני כח הטענה הראשונה, ומשונה בשטר דטענת מזויף לא היה מועיל רק כ"ז שלא יתקיים, כמו כן טענת פרוע לא מהני רק כל זמן שלא נתקיים, עכ"ל.

בדברי הגרשש"ק לא הוזכר כל סברת הקוב"ש שמיגו הוא "כח נאמנות" של הטענה הראשונה. [ולא הוי בירור והוכחה] ודבריו ברור מללו, דדין מיגו הוי מכח ההוכחה והאנן סהדי שאומר אמת אלא דבעינן שב' הטענות יהיו שווים, וכמו שטענת מזויף מועיל רק כ"ז שלא נתקיים השטר, ה"נ טענת פרוע מועיל רק כ"ז שלא נתקיים.

והנה לפי הקוב"ש, היה אפשר לתרץ קושית הגרשש"ק, דלמה אינו נאמן בטענת פרוע אחר שנתקיים השטר, הרי היה לב"ד בירור מהך מיגו שאומר

הגרשש"ק, דבעינן שתהיינה ב' הטענות שוות, אבל כח הנאמנות של מיגו הוי משום ההוכחה והראיה שטענתו אמת.

וז"ל הגרשש"ק [כתובות כ"ז. אות ב'] באור"ת כללי מיגו ס"ק ל"ד הביא דברי הרא"ש בתשו' דפסק בתופס ממון חבירו, ואומר דאביו חייב לו דאינו נאמן משום מיגו החזרתי, דבטענה זו שטוען עכשיו רוצה לזכות בשל חבירו, ובטענת החזרתי מודה הוא שאין לו חלק בשל חבירו יעו"ש והתומים דחה פסק זה כמעט מהלכה ודחק לפרש כוונת הרא"ש לענין אחר יעו"ש, ולענין י"ל בכוונתו עד"ז שכתבנו בעינן מיגו דצריך שיהיה שני עניני כחות הטענות שווים, והנה בטוען החזרתי הוא זוכה בהאי חפץ, לא משום האי חפץ, רק שמכחיש שאין לחבירו אצלו כלום, אבל בטענה דהשתא — (שאביך חייב לי) הא מודה דהאי חפץ של חבירו, רק שטוען שיש לו זכות בחפץ של חבירו, ולא הוי שתי הטענות מענין אחד וכו' עכ"ל הגרשש"ק והנה לפי הבנת הגרשש"ק, דבעינן שתהיינה ב' הטענות שוות, שפיר קמסבר לן, דלא הוו שתי הטענות שוות אמנם לפי הבנת הקוב"ש, דסברת מיגו דיש לו כח בטענתו השניה משום הטענה הראשונה, עדיין אינו מבואר דמה לי דלא הוו ב' הטענות שוות, מ"מ הא יש לו כח הנאמנות של הטענה הראשונה ומה לי דבטענתו הראשונה הי' בא בטענה אחרת, הא מ"מ יש לו כח הנאמנות של הטענה הראשונה, ומה לי דהוי טענה אחרת - אלא מוכח דהגרשש"ק לא נתכוון לסברתו של הקוב"ש, ובאמת ביאור זה לבאר התשו' הרא"ש לא הובא בקוב"ש, האף שכל דברי הגרשש"ק בנידון זה הובאו כולם בדברי הקוב"ש משום שדבר זה אינו מתבאר לפי הבנתו של הקוב"ש, שכן לא

דקרב הוא, ומשולל ממנו כח נאמנות עדות, א"א להאמינו במיגו, דאין לו כח הטענה, דכאמור, להגרשש"ק, כח המיגו הינו רק הוכחה שטענתו אמיתית, אלא דבעינן שתהיינה שתי הטענות שוות].

וביותר יווכחו דברי, דהנה בקוב"ש ביאר על מה שתירצו תוס' [בכתובות דף יט: תוד"ה מודה] למה אינו נאמן לטעון פרוע מיגו דמזויף, וז"ל: דטעמא משום דד"ת אין צריך קיום דעדים החתומים על השטר כמי שנחקרה עדותן בב"ד ורבנן הוא דאצרכוהו קיום כי טעין מזויף, אבל בשאר טענות כגון פרוע הוא, לא הצריכוהו קיום, עכ"ל דכוונתם, דכיון דמה שאפשר לטעון מזויף, הוי חידוש, שכן מדאורייתא אין צריך כלל קיום, ולכן הינו דוקא כי טעין מזויף אבל לטעון טענה אחרת, מכח אותה טענה מזויף, אי אפשר, דאין לך בו אלא חידושו, (ע"פ דבריו שם) אכן ז"ל הגרשש"ק: [דברי גרשש"ק כתובות כ"ז. אות א'] ועפ"ד אולי י"ל ג"כ הא דכתבו בתוס' דף י"ט. למ"ד מודה בשטר וכו' וכו' וע"פ הנ"ל י"ל דכמו דלא חשיב מיגו כשטענה הא' מטעם עדות והשניה משום טענה טובה, כ"כ להיפך כשהאחת היא לפסול עדים [כוונתו, דכשטוען מזויף פוסל העדים שבשטר, שטוען דלא הוו עדים] והשניה מטעם טענה, [דהינו טענת פרוע] עכ"ל. תירץ בזה [דמיגו הינו ראיה והוכחה, אלא] בעינן שתהיינה הטענות שוות, וכן כאן אין הטענות שוות.

ולא היה אפשר להגרשש"ק לתרץ כמו שתירץ בקוב"ש, דכיון דהא דאצרכנן קיום הוי חידוש, א"א לטעון מכחה טענה אחרת, דכאמור אין סברת מיגו משום שטוען טענה השניה מכח הטענה הראשונה, אלא כללא כייל

קרב זה אל זה כלל, ונכוחים הדברים כאשר אף שמרן הקוב"ש האריך להוכיח סברתו בג' סימנים, וכל דברי הגרשש"ק מובאים בתוך דבריו לא הזכיר הדבר בשמו של הגרשש"ק, משום שלא קרב זה אל זה.

והנה ז"ל הגרשש"ק [ב"ב סי' יח.] וע"כ נלענ"ד עפ"מ שכתבנו במק"א לבאר ענין מיגו דאינו בירור סתמא כשאר אנן סהדי אלא דהאי בירור של מיגו לא נתקבל לרבנן רק שיהיה הזכות להטוען בטענתו שטוען עכשיו כפי הדין והזכות שהיה לו בטענתו שהיה יכול לטעון עכ"ל הרי גם כאן כתב להדיא דמיגו הוי "בירור", אלא דבעינן שיהיה כח טענתו שטוען עתה שווה כפי הזכות שהיה בטענתו שהיה יכול לטעון אך לא כתב כלל דסברת מיגו הינו דכח הטענה השניה הוי מכח הטענה הראשונה.

אך יעויין בשערי יושר שער ו' פרק ט' שמבאר הסוגיא כתובות כה: דאיתמר התם: הרי שבא ואמר בני זה וכהן הוא נאמן להאכילו בתרומה ואינו נאמן להשיאו אשה דברי רבי, אמר לו ר"ח אם אתה מאמינו להאכילו בתרומה האמינהו להשיאו אשה א"ל אני מאמינו להאכילו בתרומה, שבידו להאכילו בתרומה ואיני מאמינו להשיאו אשה שאין בידו להשיאו אשה, ודעת תוס' שם בסוגיא שמה שהאמינהו לתרומה משום ד"בידו" להאכילו בתרומה, והקשו שם התוס' דניהמניה בין לתרומה ובין ליוחסין משום "מיגו" דהוי מצי אמר שאינו בנו. ולא הוה קרוב וכשר לעדות, ומצי להעלותו לכהונה, ותרצו דאע"ג דאיכא מיגו לא מהימן דלדבריו קרוב הוא. ותמוה, דמה בכך שקרוב הוא, הלא אף קרוב נאמן במיגו, ודעת הרמב"ן דטעמא דלענין תרומה מהימן הוי משום האי מיגו דמצי אמר דאינו בנו והיה יכול להעיד עליו שהוא כהן [וזהו מה שאמר רבי אני מאמינו לתרומה שבידו להאכילו בתרומה דהינו שהיה יכול להעיד שהוא כהן] אבל לענין להשיאו אשה כיון דבעינן "עדים" להשיאו אשה אינו נאמן במיגו, וגם שיטת הרמב"ן תמוה, דמצינו כמה פעמים דאף על דבר שבערוה ודבר שבממון דבעינן ב' עדים דנאמן במיגו, א"כ למה הכא אינו נאמן במיגו להשיאו אשה.

אמנם ז"ל הגרשש"ק [ב"ב סי' יט.] הוספת דברים משנת תרפ"ז] ונלענ"ד לכל הביאורים צ"ל דאף דאמרינן מה לו לשקר ויש לנו להאמינו, היינו דלא חשוד הוא לשקר, מ"מ כיון דגם קרוב אינו חשוד לשקר ולא מהני, משום דבעינן "כח עדות" שיפסקו ב"ד ע"פ, כמו כן לא מהני מיגו מטעם זה לחוד - דלא חשדינן ליה למשקר, אלא דלפי ערך כח הזכיה שהיה ביכולתו לזכות בב"ד בטענתו הראשונה יש לו כח הזכיה בטענתו השניה וכו' עכ"ל הרי כתב כאן דבמיגו בעינן לב' דברים א. ההוכחה שאינו משקר, אך עדיין לא מהני טעם זה לחוד, דאף דאינו משקר בעינן "כח עדות" שעל פיה יפסקו ב"ד הדין, וע"ז בעינן כח של הטענה הראשונה, הרי כאן כתוב הסברא של "כח הטענה", וזהו שלא כפי שהוכחנו כוונתו בשאר דבריו.

ומתוך הגרשש"ק וז"ל: דבעדות של ממון ודבר שבערוה שאמרה תורה על פי שנים עדים יקום דבר קבלו חז"ל שהצריכה תורה בזה שני ענינים ענין אחד הוא בירור האמת לפי ב"ד ע"י העדים, וענין ב' שיהיה קיומו של דבר ע"פ העדים שהענין המחודש המתחדש אצל ב"ד שהוא הכח לחתוך הדין לא יחול רק ע"פ שנים עדים וכו' ולפ"ז יש

השני לקיום הדבר, דבכה"ג שיהיה להם כח חדש עכשיו ע"י שהיו יכולים להקים הדבר שהיו אומרים כהן הוא, דבאמת כיון שהוא קרוב [ומשולל ממנו כח נאמנות של עדות] אין לו כח להקים הדבר וכו' ולכן גם עכשיו חסר להם כח זה לקיומו של דבר - ואיכא בזה "בירור" של מיגו אבל פרט השני שצריך עדים לקיום הדבר ליכא בזה, ומש"ה לענין להאכילו בתרומה דא"צ עדים לקיום הדבר כיון דסגי בזה עד אחד מש"ה סגי לן כמו כן בירור של מיגו אבל ביוחסין [כיון דבעינן כח של עדות] לא מהני עכ"ל הגרשש"ק וביאר בזה דעת הרמב"ן שסובר דהאי "בירור" של מיגו מועיל לענין להאכילו בתרומה, דכיון דלהאכילו בתרומה לא בעינן עדים אלא בירור בעלמא ה"נ סגי לן בהאי בירור של מיגו, אבל לענין להשיאו אשה כיון דבעינן לזה "כח עדים" לא מהימן בהאי בירור של מיגו אכן לדעת התוס' דסברי דאף לענין להאכילו בתרומה לא מהני האי בירור של מיגו אכתי צ"ע למה לא מהני האי בירור של מיגו להאכילו בתרומה, הלא לענין תרומה סגי בכל בירור שהוא אף ללא כח עדים, א"כ תיהני אף הבירור של מיגו.

וכתב הגרשש"ק וז"ל: ובשיטת התוס' דסברי דגם לענין להאכילו בתרומה לא מהני האי מיגו דאיכתי אמר אינו בני, נלענ"ד דגם היכא דא"צ רק בירור האמת בעינן שישתווה כח מה שהיה יכול לומר עם הכח של עכשיו דאם מעיקרא היה כחו ע"י עדות כשר, צריך גם עכשיו כמו כן מחמת כשרות עדות, וכיון שאומר זה בני ולדבריו קרוב הוא ופסול לעדות זה לא מהני האי בירור דא"א שיהיה כח נאמנותו עכשיו יותר מכפי שהיה נאמן מעיקרא, וכמו שבמה שהיה יכול לומר אינו בני היה כחו

לדון דלא מהני מיגו במקום דבעינן עדים לקיום הדבר דאף דאיכא בירור האמת אבל פרט השני מה שהצריכה תורה לקיום הדבר הרי חסר בזה.

והנה כשב"ד דנים ע"י הוכחות ובירורים של רובא וחזקה וכדומה לזה, י"ל דמהני, משום דענין זה שאמרה תורה שצריך עדים לקיום הדבר הוא רק בכל ענין המחודש ע"י אדם בכוונה ודעת כמו מעשה של קידושין והגדת עדים לפני ב"ד אבל דבר שמתחדש ע"י מקרים טבעיים פועלים ממילא בלא עדים וכו' ולפי"ז כשב"ד מבינים איזה בירור ע"י הוכחות ברורות או מדין רוב וחזקה א"צ על עצם ענין הבירור קיום של עדים ורק הב"ד שרואים ענין זה צריך להם לקיום הדבר הזה שידיעתם תחדש אצלם דין ועל ענין זה הם עצמם עדים. ולפי"ז נאמר דלענין מיגו שהבירור מתחדש ע"י טענת ואמירת אדם בכה"ג ראוי לומר שלא יתחדש רק ע"י עדים וכמו דגזרה תורה שלא יהני עדות משה ואהרן אף דאיכא בירור אבל אין בהגדתם כח לקיום הדבר לחדש דין חדש, ולכן עלינו לומר דהא דמהני מיגו בממון ודבר שבערוה הוא עפ"י מה שגלתה לנו תורה דמהני הודאת בע"ד לפני ב"ד וכו' כמו כן קבלו חז"ל דמיגו מהני משום שהיכולת בידו להועיל לענין זה ע"י טענה אחרת וכו' מתחדש לו ג"כ כח זה ע"י טענה השניה, אבל לולא זאת לא היה מועיל דין מיגו.

ולכן בנדון זה באומר זה בני וכהן הוא דאנו דנים להאמינו משום מיגו י"ל דלענין יוחסין דבעינן עדות גמורה כלומר מלבד הבירור גם עדים לקיום הדבר לא מהני האי מיגו אף דאיכא בירור מעליא דאבעי היה שותק והיה מעיד שהוא כהן אבל חסר בזה הפרט

מוגבל ע"י תנאים וגדרים של עד כשר, כמו כן צריך עכשיו בהגדה זו כל גדרי חוקים אלה עכ"ל ונמצינו למידים מדברי הגרשש"ק דלדעת הרמב"ן סברת מיגו יסודה ב' ענינים א. כח ההוכחה לבירור האמת ב. כח הטענה לקיומו של דבר ומשא"כ לדעת התוס' בכל מיגו צריך שתהיינה ב' הטענות שוות, ולדעת התוס' לא כתב הגרשש"ק דבעינן כח טענה הראשונה שע"י יוכל לטעון גם הטענה השניה.

וזאת תורת העולה מדברינו: לפי הבנת הקוב"ש הדבר במחלוקת שנוי בביאור כח המיגו, אם הוי משום כח הטענה הראשונה אע"פ שאין עמה ראייה, או שהיא כח ההוכחה והאנן סהדי.

לפי הבנת הגרשש"ק בדעת התוס' כח המיגו הוי רק משום הוכחה והאנן סהדי אלא מכיון שאינו בירור גמור כעדים בעינן שתהיינה ב' הטענות שוות, ובדעת הרמב"ן, דבעינן ב' יסודות א. כח ההוכחה לבירור האמת. ב. כח טענה הראשונה לקיומו של דבר.

מעתה א"כ מיושב שפיר דברי הגרשש"ק דבכתובות ס"י כ"ז ובב"ב ס"י יח. שכתב דבעינן שתהא ב' הטענות שוות הינו אליבא תוס' וכמו שכתב אליביהו בשערי יושר, אבל בב"ב ס"י י"ט דעסיק שם בשיטת הרמב"ן [עיי"ש

# בירורי הלכה

הרב אלעזר בריזל

## בירור בדין פתיחת קופסאות בשבת

בשש"כ שם בסעיף ט' לענין שקית שסגורה בסיכות.

ולענין בקבוק של יין או של מיץ שיש לו מכסה פח, אשר בפתיחתו נעשה שינוי, כי נשאר על הבקבוק טבעת, או יש חשש לחשוב אולי בעת הפתיחה עושה בזה תיקון כלי. אי לזאת צריכין להיות מאוד נזהר לפותחו בערב שבת, ואם לא נפתח בערב שבת והוא נחרך מאוד, או יש אומרים שמותר לפותחו כרגיל, ובדבר זה אני מסתפק ואיני יודע איך להכריע, ומה שיש חושבים שהם עושים מן המוכחר בזה לעשות נקב למעלה, ושוב להסיר המכסה כדרך הרגיל, גם זה הדרך לא טוב כיוון שבעת עשיית הנקב אין כוונתו להוציא מתוך הנקב וגם הנקב קטן שאי אפשר להוציא משם שום טפה והכוונה כאן רק כדי לשבור המכסה, הריהו עושה עשייה להשחית כלי כי המכסה הי' לו שם כלי לפני שהושם על הבקבוק, ואין הדבר ברור לומר שנאבד שם כלי מעליו א"כ הריהו כמשחית כלי שדינו פטור אבל אסור, וכל זה בשבת, אבל ביום טוב מותר לכתחילה לפתוח כרגיל, כיון שזה ממש לצורך אוכל נפש, והלכה כי לצורך אוכל נפש מותר אפילו מכשיריו, בפרט בקבוקי מיץ לשתייה או מיץ ענבים אשר אם נפתחו בערב יו"ט מפיגים קצת טעם בודאי שזה מותר ביום טוב.

ואלו שעושים ביום טוב נקב מלמעלה באופן שאי אפשר להוציא משם היין ושוב מסיירין המכסה כרגיל, לפענ"ד העשיית הנקב ביום טוב איננו עושה תקון אלא לקלול. כי בעשיית נקב זו

א. קופסאות מקרטון של מצות או של ביסקויט וכדומה או שקית סוכר אשר הקופסאות או השקית היו עליהם שם כלי לפני שהכניסו בהם האוכל, ואחרי שהכניסו בהם האוכל נדבקו במקום פתיחתם, באופן כשיפתחו אותם כדי להוציא האוכל אז לא יתקלקלו הקופסאות או השקית כלל.

הנה למעשה בודאי מן הנכון לפותחם בערב שבת ואם לא נפתחו, והוא נצרך לצורך שבת אפשר לפותחם ביום השבת במקום שנדבקו, וכמו שכתוב בשש"כ פרק ט' בהערה י ט בשם הגרש"ז אורבאך שליט"א דאפשר שמותר לפתוח במקום הדיבוק גם מבלי לקלקל תחילה וכו' ולא דמי לפתיחת אגרת שדנו בה האחרונים לגבי איסור קורע, דשאני התם אין הדרך להפריד את הדבוק ממש אלא רק לקרוע את המעטפה, ואלו המקום הדבוק נשאר דבוק עכ"ל.

ויש להוסיף על דבריו, כי דרך זה יותר נכון מקריעה מצד א' מתחתית, אשר עושה השחתה בכלי, וכאשר פותח במקום שנדבק ובאופן שכתבנו שהדיבוק נעשה על מנת להפרידו, ובקל הוא יכול לפותחו, אין לו לחשוש, ויותר טוב לפותחו ביד שמאל.

ב. וכן גם בשקית סוכר של נייר שניכר מקום הפתיחה ורק שנדבק ע"י דבק מעט, לפענ"ד יותר טוב אפילו בשבת לפותחו במקום שנדבק ולא לקלקלו ולקרוע במקום אחר, כיון שהשקית לא נתבטל שם כלי כלל, סברה זו כתוב

הרי הוא כאלו הבעירה הוא בעצמו בשבת, וכל שכן הוא, דאלו הכא לא נתכוין להבעיר גדיש של חבריו כלל והכא עיקר כוונתו היא שתדלק ותלך בשבת וכו' ומתוך הנ"י כי נעיינ במילתא שפיר, לא קשיא לן שהרי חיובו משום חיצו כזורק החץ שבשעה שיצא החץ מתחת ידו, באותה שעה נעשה הכל ולא חשבינן ליה מעשה דמכאן ולהבא, דאי חשבינן ליה הוי לן למפטריה דאנוס הוא שאין בידו להחזירה, וה"נ אילו מת קודם שהספיק להדליק הגדיש, ודאי משתלם ניוק מאחריות נכסים ידיה דהא קרי כאן כי תצא אש שלם ישלם, ואמאי מחייב הרי מת ומת לאו בר חיובא הוא, אלא לאו ש"מ דלאו כמאן דאדליק השתא בידיים חשבינן ליה, אלא כמאן דאדליק מעיקרא משעת פשיעה חשבינן ליה, וכן הדין לענין שבת דכי אתחיל מערב שבת אתחיל וכמאן דאגמריה בידיים בההוא עידנא דלית ביה איסור חשיב, עכ"ל.

כמו כן בנידון דידן בשעה שאתה מסדר בערב שבת את שעון חשמל שידליק בשעה פלונית ויכבה בשעה פלונית, נמצא כי הדלקה והכיבוי הכל עשית מערב שבת, וברגע שאתה לוקח ידך ומשנה את החוג שהי' מוכן מערב שבת הריהו שעשית ביטול מכל העשיה של ערב שבת, עמוד והתבונן מה אתה עושה בעצם יום השבת, כל מה שעשית בערב שבת בטלת, ועשית עשיה חדשה בעצם יום השבת.

עוד יש לנו סוגית הש"ס בגמרא ב"ק דף כ"ט ב, בדין ההופך את הגלל והוזק בהן אחר חייב בנזקו, ושם בגמרא אם נתכוין לזכות בה אפילו כשהפכה פחות מג' טפחים, וראה שם ברש"י ד"ה כשהפכה דמשמע אפילו לא הגביה כלל

איננו עושה לצורך אוכל נפש אלא בכוונה לשבור, ועדיין לא מצאתי בפוסקים מפורש מי שיתן עליו שם צורך אוכל נפש, ואם כן איך מתירין עשיית נקב זה ביום טוב, לכן יותר טוב ונכון לא לעשות שום נקב ביום טוב רק לפתוח כרגיל לשמחת החג, כי זהו ממש צורך אוכל נפש, והמחמיר לפתוח בערב יום טוב תע"ב.

ג. הרכבת הקנקן של סיפולוקס לעשיית מי סודה, ופירוקו, בהרכבתו להכניס בו מי סודה יש בו חשש של עושה כלי וזהו שייכות למלאכת בונה, ובפריקתו חשש של סתירת כלי וכל הפרטים שיש בו, ובאתי למסקנה אשר בשבת אסור וביום טוב מותר, גם בדבר הכנסת החמצן בשבת באם יש בו משום איסור עיבוד באוכלין באתי למסקנה כי על שבת יש מקום לחשוש לזה אבל ביום טוב בודאי שזה מותר לכתחילה כי זהו ממש צורך אוכל נפש.

ד. בדבר שעון של שבת המחובר לחשמל וגם מחובר לבנין, אין שום ספק שכל סידור השעון באיזו זמן ידליק ובאיזו זמן יכבה, הכל מוכרח להיות מסודר מערב שבת ולשנות את חוג השעון בשבת עושה בזה איסור גדול לא להקדימו ולא לאחרו, הגה הזמן המדויק שמסודר בערב שבת שיכבה ושידליק זהו כבר כל ההדלקה וכל הכיבוי נגמר מלאכתו בערב שבת בעת סידור השעון שמקושר בחשמל, ויש בזה קשר בסוגית הש"ס אשו משום חיצו בב"ק דף כד. וזה לשון הנמוקי יוסף על הרי"ף, אשו משום חיצו כאלו הבעירו כדאמרן ואי קשיא לך היכי שרינן עם חשיכה להדליק את הנרות והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת, וכן מאחזיון את האור במדורה והולכת ונגמרת הדלקתה בשבת, ולפי זה

בו הסרדין, מ"מ כאשר אחרי שהכניסו בו הסרדין נדבק כ"כ באופן אשר נתבטל שם כלי מעליו.

הנני מעתיק השגה שכתבתי עוד לפני חצי יובל בענינים אלו בשנת תשכ"ד שהתחלתי להדפיס ספר האגודה עם הגהות ובאורים כתבתי במסכת שבת פרק במה טומנין סימן ע"ד כתב שם האגודה בשם המרדכי שמותר בשבת לסתור סתימת התנור שסתמו מערב שבת עכ"ל האגודה וכתבתי שם בהגהות ובאורים אות י"א הבאתי שם דברי השו"ע ריש סימן שי"ד בעיני בנין וסתירה בכלים וה"מ שאינו בנין ממש כגון חבית אבל אם היא שלימה אסור עכ"ל השו"ע והבאתי דברי מרן החזו"א שכתב במועד סי' קנא לאסור פתיחת קופסאות של דגים בש"ק וכתוב עוד שם ובקופסה של שמן שרגילין לעשות ב' נקבים אחת להכניס האויר כדי שידחוק השמן דרך נקב השני יש בזה חיוב חטאת דכל נקב משתמש להכניס ולהוציא דזמנין דמשמש בנקב זה וזימנין דמשמש בנקב השני עכ"ל החזו"א, ואני כתבתי שם אמנם ידעתי שפל ערכי אעפ"כ לא חסמתי את פי לדבר דבר לצורך השעה.

ואומר לענין הלכה למעשה כבר הורה זקן וגדול זלה"ה שאסור לעשותו בשבת, אבל לזה שבא לחייבו בחיוב חטאת ולזה אני דן ואברר בעה"י בגמרא דף קמ"ו ע"א אמר רבה כל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא אינו פתח וכו' ובגמרא דף ק"ב קאמר רב דדמי לבנין פירש"י שם שאף בבנין הבתים עושים נקבים לאויר עכ"ל רש"י הנה לפנינו שכל נקב שהוא להכניס אויר נקרא כבר פתח להכניס צריך שיהי' דומה לבנין, וכוונת הפתח צריך שיהי' להכניס ולהוציא.

רק דחפה ממוקם למקום הריהו כאלו עושה כל הנחת הזבל ברשות הרבים שם ברש"י מביא הלשון, הבטה בהפקר קני בלא הגבהה, אבל המגיהים כתבו בו חבטה בהפקר קני, וזהו דחיפה בלי הגבהה כלל, ולפי האמור נוכל להבין פסק מרן בשו"ע הלכות שבת ריש סימן רס"ה שכתב אין נותנים כלי מנוקב מלא שמן ע"פ הנר כדי שיהא נוטף בתוכו, גזירה שמא יסתפק ממנו, ויתחייב משום מכבה, ושם במ"ב מעתיק דברי רש"י שכתב וכיון שהוקצהו לנר המסתפק חייב משום מכבה, הנה דברים מפורשים כיון שהכלי עם השמן עומד בצד נר הדולק מערב שבת וזהו שהעמידו כדי שהשמן יטפטף בתוך הנר הדולק נמצא כאלו כל כח הדלקה של השמן נעשה בערב שבת, ואם יסתפק משמן זה הריהו מתחייב משום מכבה, וכמו כן בנידון דידן בערב שבת בזמן שסדרת את השעון כל ההדלקה וכל הכיבוי כבר הכל כאלו נגמר בערב שבת ובשעה שאתה משנה את החוג בעצם יום השבת, כאלו אתה עושה פעולה לענין הדלקה או לענין הכיבוי, נמצא שברגע שלוקח החוג ממקומו אזי נתבטל כל העבודה שעשית בערב שבת ובהזיון מקום שאתה מעמיד אותו בין להקדים ובין לאחר כאלו עכשיו בעוד יום השבת אתה מסדר זמן של כיבוי מחדש, עוד ענין כי כל שינוי של החוג בעצם יום השבת הרי יש בו חשש של בונה וסותר וכמו שמרן החזו"א אוסר כל פתיחת וסגירות חשמל בשבת ובהלכה זו גם כיום טוב יש לאסור בזה כמו בשבת, וחלילה לסובב חוג החשמל לא בשבת ולא ביו"ט לא להקדים ולא לאחר.

ה. לפתוח קופסאות של סרדין הנה היות החזו"א כ"כ החמיר בזה ודעתו שאף שהיה להקופסה שם כלי קורם שהכניסו

כוונתו נקב אחד להוציא שמן ונקב אחד להכניס אויר וכיון שלפעמים מוציא מנקב זה ולפעמים מנקב השני לכן החזו"א מחייבו חטאת, אבל יש דרך לומר כי שני הנקבים נקראים להוציא כי הכנסת האויר שבכאן הוא כדי להוציא ואיננו דומה לבנין, ואין בו איסור חטאת.

כל זה כתבתי אז אחרי שראיתי קופסאות בירה שיש בו שני נקבים וראיתי בני תורה פותחים בשבת שני הנקבים אמרתי כדאי לי לחפש המלצה לא לדונם לעוברים על איסור חטאת.

והנה בקופסאות טרדין למעשה בודאי טוב לפתוח הקופסאות מצד השני שלא כדרך רגילו וטוב להוריק תיכף הסרדין ולזרוק הקופסא. וכל זה בשבת, אבל ביום טוב אין שום חשש כלל ומותר לפותחו במקום הרגיל, כי הסרדין יותר משובח כשנפתח קרוב לשעת האוכל, א"כ הרי זה דומה למכשירי אוכל שמותר ביו"ט לצורך אוכל ואם כשעשאו מערב יו"ט מפיג קצת טעמו מותר לכתחילה לעשותו ביום טוב.

ו. שקיות חלב וכדומה אשר לא היו עליהם שם כלי ואחרי שהכניסו החלב ונדבקו עדיין אין עליהם שם כלי, לכן בררנו כי מאוד יהי' נזהר לפותחם בערב שבת ואם הוא נצרך ביום שבת ועדיין לא נפתח, אז אמרנו להתיר ועל ידי שיקח קצה השקית בפיו ויפתח, ויותר כדאי אם יש קטן שיעשה כן הקטן וגם ישתה בפיו קצת מהחלב, א"כ הרי הקטן עושה ממש בשבילו.

ולזה באתי בעניי לומר כי נקב כגון לול של תרנגולים שהאויר הנכנס בתוך הלול הוא לטובת התרנגולים הנמצאים בתוך הלול, הריהו דומה לבנין שעושים נקבים כדי להכניס אויר לטובת הנמצאים בבנין משא"כ בקופסת שמן שהאויר הוא רק לטובת הוצאת השמן איך זה נקרא פתח להכניס, כיון שכל כוונתו הוא רק להוציא את השמן, ובשבת צריך להיות מלאכת מחשבת ואיך נוכל לחייבו חטאת.

בדין מפיס מורסא שבריש המסכת פירשו שם התוס' ד"ה ומפיס מורסא דהפתח הוא להכניס אויר ולהוציא ליחה, מוכרחין אנו לומר שהאויר שבשם הוא לרפאות את המכה אבל לא בשביל שהאויר מועיל להוציא ליחה כי התוס' בעצמו פירש בדרך מ"ח ע"ב ד"ה וכי מה בין זה למגופת חבית, שפתיחת חבית נקרא רק פתח להוציא, אע"פ שידוע שכל פתח שעושים בחבית להוציא יין מוכרח שגם יכנס אויר כי בלא זה אין יכולין להוציא וזה בעצם קשה לי על דברי החזו"א איך יכולין לומר שאם עושה פתח אחד בקופסה באופן שיכולין להוציא זאת אומרת שהפתח הוא קצת רחב וממילא כשמתחיל להוציא השמן נכנס גם אויר, ובוה החזו"א מודה ואומר שמותר בשבת כיון שעושה פתח רק להוציא, והאויר שנכנס הוא רק להועיל להוציא א"כ מה נשתנה דינו כשעושה שני נקבים קטנים, ויש לתרץ כשעושה נקב רחב הלוא כוונתו רק להוציא אף שממילא נכנס אויר כיון שצריכין מלאכת מחשבת ומחשבתו רק להוציא הרי זה מותר, אבל כשעושה שני נקבים הלוא בפירוש

הרב דוד מצגר

## בענין עשרה לקריאת פרשת זכור ובענין פרשת פרה אי הוי דאורייתא

א. בשו"ע הלכות קריאת התורה סי' קמ"ו סעיף ב' כתב המחבר דקריאת פרשת זכור מצותו בעשרה מדאורייתא, ובסי' תרפ"ה הביאו הט"ז והמ"א דברי התרומת הדשן סי' ק"ח דמי שבידו לשמוע בעיבור מקרא מגילה או פרשת זכור, עדיף יותר שישמע פרשת זכור בעיבור ולא מקרא מגילה, אע"ג דמקרא מגילה עדיפא וכל מצוה נדחת מפניה, מ"מ לדעת רוב הפוסקים נקראת אף ביחיד, אבל פרשת זכור כתב הרא"ש בפרק שלשה שאכלו דעשה דאורייתא הוא לקרותה בעשרה ודוחה ל"ת דלעולם בהם תעבודו, ומסיים וא"כ צריך לזהר יותר שישמע קריאת פרשת זכור בעשרה ממקרא מגילה (בזמנה) [בעשרה] אלא שהעולם לא זהירי בהכי. ע"כ. ובב"י סי' קמ"ו הביא דברי הרא"ש הנ"ל וכן הרמ"א בדרכי משה הארוך שם.

ב. בס"י תרפ"ה סק"א מיישב מנהג העולם דלא כהתה"ד, ומצדד שטוב יותר שיבוא למקום שקורין המגילה בצבור אף שלא יוכל לשמוע פרשת זכור בשבת שלפניו בצבור, שהרי לא כתוב בתורה שיקראו פרשת זכור דוקא בשבת זו שלפני פורים, וא"כ י"ל כששומע בפורים פרשת זכור עמלק נמי זוכר מעשה עמלק ויוצא ידי חובתו, ע"כ.

והנה על מקור דברי התה"ד שצריך עשרה מדאורייתא לקריאת פרשת זכור מדברי הרא"ש בפרק שלשה שאכלו כתבו האחרונים לפקפק ע"ז. וז"ל הרא"ש שם סי' כ': תנו רבנן מעשה

כרכי אליעזר וכו' מצוה דרבים שאני דאלים עשה דרבים דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל דהיינו עשה דמקדשין את השם בעשרה ברבים, ואפילו הוי מלתא דרבנן כגון לשמוע קדושה וברכו שלא מצינו לו עיקר מן התורה אפ"ה דחי עשה דיחיד, דלא מסתבר לי דמיירי בעשרה דאורייתא כגון לקרות פרשת זכור שהוא מן התורה דמשמע דבכל ענין מיירי וכו', ע"כ.

ובפר"ח בס"י קמ"ו סק"ב תמה על הרא"ש עצמו מנין לו שפרשת זכור הוא מה"ת בעשרה עיי"ש. ובשו"ת בנין שלמה סי' ז' כתב דאין כוונת הרא"ש דבעינן עשרה מדאורייתא אלא כוונתו דהוי עשרה למ"ע דאורייתא והיינו שהמצוה הוא מדאורייתא אבל מה דבעינן עשרה הוא רק מדרבנן ודוחה ראיית התה"ד, וז"ל: והדברים מתמיהים דליחא כן ברא"ש כלל, ואדרכא משיגרת לשונו משמע שם דקריאה בעשרה הוא ודאי מדרבנן, רק דעצם הקריאה הוא מדאורייתא, דכ' שם מדשחרר רבי אליעזר עבדו שמעינן דעשה דרבים מדרבנן דוחה לעשה דיחיד מהתורה, דהא השמיעה דקדיש וברכו עיקרו דרבנן ואעפ"כ שחרר, דדוחק לומר דשחרר בשביל פרשת זכור דמצוותו דאורייתא וכו'. ומדכתב עיקרו דרבנן וע"ז כתב דאילו היה המעשה בפרשת זכור לא היה ראייה דדחי לרבנן, כיון דעיקרו דאורייתא, משמע דרק עיקרו דאורייתא ולא בעי שיהא דין העשרה מדאורייתא ע"כ. וכן הביא בתורת חסד ח"א סי' ל"ז מכמה ראשונים דלא כהתה"ד.

ב. בס"י תרפ"ה סק"א מיישב מנהג העולם דלא כהתה"ד, ומצדד שטוב יותר שיבוא למקום שקורין המגילה בצבור אף שלא יוכל לשמוע פרשת זכור בשבת שלפניו בצבור, שהרי לא כתוב בתורה שיקראו פרשת זכור דוקא בשבת זו שלפני פורים, וא"כ י"ל כששומע בפורים פרשת זכור עמלק נמי זוכר מעשה עמלק ויוצא ידי חובתו, ע"כ.

והנה על מקור דברי התה"ד שצריך עשרה מדאורייתא לקריאת פרשת זכור מדברי הרא"ש בפרק שלשה שאכלו כתבו האחרונים לפקפק ע"ז. וז"ל הרא"ש שם סי' כ': תנו רבנן מעשה

והנה על מקור דברי התה"ד שצריך עשרה מדאורייתא לקריאת פרשת זכור מדברי הרא"ש בפרק שלשה שאכלו כתבו האחרונים לפקפק ע"ז. וז"ל הרא"ש שם סי' כ': תנו רבנן מעשה

ונשתבש בהעתיקות, וניתן לשער שמקורו של שבוש זה הוא באחת מהעתיקות שהמעתיק קיצר וכתב ע"ש' והמעתיק שבא אחריו השלים מדעתו עשרה.

ולפי"ז ברור כדברי האחרונים שהעלו שאין חיוב מה"ת לעשרה לקריאת פרשת זכור וחלקו על הפסק של התרומת הדשן.

ויש להוסיף שתלמיד התה"ד בספר לקט יושר שלהי או"ח מביא בשמו שאדם צריך ליהזר בפרשת זכור יותר ממקרא מגילה וכו' והוי מהתורה וחייב לקרות בעשרה כדמוכח קצת באשירי במס' ברכות בפרק ג' שאכלו הרי דגם הוא כתב בשמו דמוכח קצת וכבר הרגיש דאין הוכחה ברורה בדברי הרא"ש, ועיי"ש דאעפ"כ פסק שמותר להפטיר פרשת זכור בקטן כיון דהחזן קורא, כמו כן היה קורא פרשת זכור שנים מקרא ואחד תרגום כי קריאתה מן התורה, ומביא שמקצת גדולים נהגו להפטיר בגדול.

ב. בענין פרשת פרה כתב בשו"ע סי' קמ"ו ובסי' תרפ"ה דחיוב קריאתה הוא מן התורה ונחלקו הפוסקים ע"ז, עיי' במג"א ושאר האחרונים בשו"ע. והנה מקור לדברי השו"ע הוא בתוס' ריש פרק ב' דברכות דף י"ג ע"א על הא דאמרין בגמ' כל התורה כולה בלשון הקודש נאמרה כתבו התוס' וז"ל: פ"י רש"י פרק שני דמגילה לקרות בתורה, ולא נהירא דהא עזרא תיקן קריאת התורה וכו', וי"ל דמיירי בפרשיות המחוייבין לקרות דאורייתא כמו פרשת זכור ופרשת פרה. ע"כ.

אמנם לפנינו בתוס' ליתא התיבות ופרשת פרה רק פרשת זכור והגר"א

גם בשעה"צ סי' תרפ"ה סק"ה דוחה בכעין זה ראית התה"ד מהרא"ש דכוונתו דעיקר קריאת פרשת זכור הוא מ"ע דאורייתא ומדרבנן בעשרה ומסיים ועיינתי ברא"ש ואין הכרח לדברי התה"ד וצ"ע. ע"כ.

ואמנם המעיין בדברי הרא"ש יראה כדברי הבנין שלמה והשע"צ דעיקר מגמת דבריו שם להוכיח דדחי גם לקדיש וברכו שעיקרו מדרבנן ולא רק לפרשת זכור שהוא דאורייתא, ולענין מה שרוצה שם להוכיח הרי לא בעי שיהא הדין דעשרה מדאורייתא.

אך אמנם סו"ס בדברי הרא"ש הרי איתא בפירוש עשרה דאורייתא לפרשת זכור, וצריך לדחוק ולפרש לדברי האחרונים הנ"ל דכוונתו עשרה למ"ע דאורייתא ולא עשרה דאורייתא ודוחק.

ולקושטא דמילתא נראה להוכיח שדברי הרא"ש שלפנינו נעתקו בשבוש וצ"ל: דלא מסתבר לי דמיירי בעשרה דאורייתא, ולא כמו שנדפס בעשרה דאורייתא, ואוכיח זאת בכמה הוכחות, ראשית דהענין מוכיח כן כמו שכתבו האחרונים הנ"ל. ועוד דבתוס' הרא"ש לברכות (נדפס לראשונה בספר ברכה משולשת, ברכות ורשא תרכ"ג) בדף מ"ז ע"ב, איתא כן הגירסא וז"ל: דלא מיסתבר לומר דאיירי בעשרה דאורייתא כגון לקרות פרשת זכור שהוא מן התורה דמשמע דבכל ענין מיירי ע"כ. וכן מבואר בתוס' ר"י החסיד שבמקומות רבים הם היו מקור להרא"ש בפסקיו, ובנוסף בדקתי הנוסח בשני כתבי יד של פסקי הרא"ש (שצלומיהם נמצאים במכון התלמוד הישראלי) ובשניהם איתא עשה ולא עשרה, והדבר ברור שכן הוא הנוסחא האמיתית בדברי הרא"ש

במג"א) ובריטב"א במגילה שם שהזכירו גם פרשת פרה.

ויש להוסיף דגם מהרש"ל בעצמו שהגיה בתוס' ומחק תיבות פרשת פרה כתב והביא דבריו בט"ז תרפ"ה סק"ב דאין לקרות לקטן לפרשת זכור, ומוסיף: ואף בפרשת פרה יש ליהר, מאחר שבאותן תוספת יראה דהיא מדאורייתא וכמדומה שכן מצאתי בח"י מרדכי עכ"ל.

וראה לעיל מ"ש מספר לקט יושר חלופי מנהגים לענין קריאת קטן למפטיר גם בפרשת זכור דלכו"ע הוי מדאורייתא ועיי"ש בשם תה"ד שהיה קורא פרשת פרה שנים מקרא ואחד תרגום כיון שתוס' שאנץ כתבו שקריאתה מן התורה.

בביאורו לשו"ע סי' תרפ"ה כתב: בתוס' שלפנינו ליתא לא בברכות ולא במגילה י"ז ב', וכן באשרי פ"ו דברכות ליתא אלא זכור ונסחא משובשת נודמנה לו ע"כ.

והנה בתוס' שבש"ס דפוס ראשון (ויניציה ר"פ) נמצא מפורש כהב"י דגם פרשת פרה הוי מה"ת אלא שבהגהות מהרש"ל מחק זאת מדברי התוס' ובעקבותיו בהרבה מקומות, כך שבתוס' שלפני הגר"א כבר לא היו דברים אלו בתוס', אמנם בתוס' ר"י החסיד ובתוס' הרא"ש בברכות שם איתא להדיא כן וז"ל: מיהו אפשר שיש קריאה שהיא מן התורה כגון פרשת זכור ופרשת פרה אדומה, וכן מעיד התה"ד שנמצא כן בתוס' קצרות ועי' רשב"א (הובא

## בנדון בשר ששהה ג' ימים לענין מליחה

ובפלתי [אות י"ג] כתב שבבשר שלפנינו וספק הוא לנו אם הוא עדיין בתוך ג' ימים לשחיטתו אמרינן העמד בהמה על חזקת חיה והשתא הוא הנשחטה ועדיין הוא בתוך ג' ימים לשחיטה ומועילה מליחה לבשר, וכמו שאמרו כן בסוגיא דריש נדה ועוד וכ"ש בזה שהיא רק חומרת הגאונים שאין להחמיר.

ובאמת דין זה נתפרש לכאורה בהדיא בדברי הדרכי משה [ס"ק ל'] שהביא משמיה דהא"ה שהתיר בבשר שנסתפק לנו אם עברו כבר ג' ימים משחיטתו, ודין זה מבואר בהגהת או"ה שבסוף הספר [שער ב' סי' ה'] ותמה המהרש"ם בדעת תורה על הפלתי שנעלם ממנו שהדין שכתב מבואר להדיא בדרכי משה.

וזהו לשון הגהת או"ה הנ"ל: מהר"ר נעסלס"ל העיד שבק"ק אובן נוהגין להתיר כשנשרה הבשר במים בתוך שלשה ימים ופה התרנו מעשה דהוה ספק אם מכון תוך ג' ימים או יותר מג' ימים ע"כ. ולולא דמסתפינא היה אפשר לפרש דהא"ה מיירי בשנסתפק לנו אם היתה השריה בתוך הג' ימים והקל מספק כיון שהוא ספק בחומרת הגאונים. ואין ללמוד מכאן את דינו של הפלתי המקל בספק אימת נשחטה דלזה מהני אף החזקת חיים דבהמה.

ובדרכי תשובה [סי' רמ"א] הביא משמיה דהחמודי דניאל שכל שלא נמלח עדיין ונסתפק לנו אימת נשחט אסור למולחו לכתחילה משום דאכתי הויא ספיקא דאורייתא ולא דמי למה שהקל

נסתפקתי בבשר ששהה ג' ימים בלא שנמלח אלא שבתוך הזמן הדיחוהו ונסתפק אימת היתה ההדחה אם בתוך ג"י ומועילה לו מליחה או שלאחר ג"י שכבר נתיבש דמו בתוכו וצריך לצלות דוקא.

והנה ביו"ד [סי' ס"ט סעיף י"ב] הביא המחבר את חומרת הגאונים שאין מועילה מליחה לבשר ששהה ג' ימים לפי שכבר נתיבש דמו בתוכו ולא יצא עוד ע"י מליחה ולפיכך אין לאוכלו מבושל כ"א צלי, וגם לאחר שצלאו לכתחילה לא יבשלנו, אכן אם שראו בתוך הג' ימים יכול להשהותו עוד ג' ימים אחרים פחות חצי שעה, וברמ"א שם כתב שאם נמלח הבשר וספק הוא אם נמלח תוך ג' מותר, והיינו שיכול למולחו ולבשלו. והגר"א בביאורו כתב [ס"ק כ"ג] שטעמו של הרמ"א הוא משום דספיקא דרבנן להקל וכ"ש כהאי גוונא שהיא חומרת הגאונים.

והגר"ש קלוגר בהגהת חכמת שלמה הביא שנשאל בבשר שלא נמלח עדיין ונסתפק לו אם הוא תוך ג' ימים, ומתחילה היתה דעתו נוטה להחמיר ולאסור למולחו, שעד כאן לא היקל הרמ"א אלא בשכבר נמלח אלא שנסתפק לו אם מלחו בתוך ג' שבכה"ג יש להקל לפי שאפשר שנעשה בו כבר המעשה המתיר משא"כ כשלא נמלח עדיין שסו"ס עתה הוא אסור וצריך לעשות בו מעשה המכשיר א"כ מאי חזית דנימא שיהא די לו במליחה נצריכהו צליה וזוהו יצא מידי ספק, אך הביא שבפלתי הכשיר אף בכה"ג, וסיים שלמעשה הוא צ"ע דנראה טפי כסברתו שלו.

וגם מדברי הפלתי עצמו היה נראה שנוטה להקל משום דהוי ספיקא בחומרת הגאונים גם במקום שאין לסמוך על חזקת חיים, וכן מוכח מהגר"א הנ"ל ע"כ נראה לי שגם בשנסתפק לנו אם שריית הבשר היתה בתוך ג' ימים או לאחריהן יש להקל מספק כיון דהוי ספיקא בחומרת הגאונים. וביחוד לפי מה שנטה הרעק"א [על גליון הט"ז ס"ק ל"ה] לומר שאם תצריכהו לצלות חשוב כהפסד קצת לפי שמפסיד השמנונית הנוטפות ע"ש.

וביותר לפי מה שמצאתי ביד יוסף [סי' נ"ב - הובא בד"ת הנ"ל] שגם הגאונים לאו מילתא פטיקא נקטו שבודאי נתיבש דם הבשר ששהה ג' ימים אלא שאסרו כן רק מחמת ספק דשמא נתיבש דמו בתוכו, וע"כ אם נצטרף עוד ספק בדין זה יש להתיר מכח ספק ספיקא. ומכל זה נראה להקל בבשר שנשרה וספק לנו אם היתה שרייתו בתוך ג"י ולהתיר למולחו.

**וזאת תורת העול"ה. א.** בשר שנמלח וספק אם נמלח תוך ג' ימים מבואר להדיא ברמ"א דשרי. **ב.** בשר שלא נמלח עדיין וספק אימת נשחט יש להתירו על סמך חזקת חיים ולומר השתא הוא דנשחט וכדעת הפלתי חמודי דניאל והמהרש"ם. **ג.** אף בשר שלא נמלח עדיין ונשרה אלא שנסתפק לנו אם נשרה בתוך ג' ימים אפשר להקל ולמולחו מהטעמים שנתבארו לעיל. **ד.** בנמלח הבשר ונסתפק אימתי שראוהו אם בתוך ג' או לאחר ג' לכו"ע שרי דהוי ספיקא דרבנן ולקולא.

הרמ"א בהג"ה בבשר שכבר נמלח ששוב אין איסורו אלא מדרבנן וכדקיי"ל, דם שמלחו אינו אלא מדרבנן, אך למסקנא הכריע להקל ולסמוך על החזקת חי של הבהמה ולומר השתא הוא דנשחטה ולהתיר למולחו וכסברת הפלתי ועוד שגם כשאין ידוע אימת נמלח יש להקל מכיון שכבר נמלח הו"ל ספיקא דרבנן. ולפי דבריו עולה שאם נשרה הבשר ועדיין לא נמלח וספק אם נשרה בתוך ג' ימים אין להקל מכיון דהוי ספיקא דאורייתא, ואין להקל ולמולחו כדי שיהא עליו רק איסור דרבנן וכמבואר בדרכי תשובה סי' ק"י ס"ק שפ"ה בסופו.

ואולי יש להקל ולומר שמאחר והרבה פפקו בעיקר חומרת הגאונים והריב"ש התיר לבשלו ע"י מליחה לאחר ג' ימים, ועיין בש"ך שאף שלכתחילה חושש לדעת הגאונים מ"מ מצרף את דעת הריב"ש להקל. בנידון הבשר ששהה ג' ימים ומלחו עם שאר חתיכות שנמלחו כדי להוציא דמם שהט"ז [ס"ק ל"ב] חושש לאסור את הבשר ששהה ג"י לפי שאינו טריד לפלוט דמו ובלוע והש"ך בנקודות הכסף הקל דמאחר ולא נזכר שום רמז בש"ס לחומרת הגאונים וגם הריב"ש (סי' פ"ו) שדי ביה נרגא הבו דלא להוסיף עלה ואין לך בו שלא מה שהחמירו בפירושו. וכן הקל עוד בש"ך [ס"ק נ"ז] בנתערבה חתיכה שלא שהתה ג' ימים עם בשר ששהה ג' ימים להתיר למלוח את כולן ולבשלן ברובא דחד בתרי דמכיון דהוה רק חומרת הגאונים לא גזרו כולי האי.

---

# הערות וביאורים בשו"ע

---

כולל ללימוד או"ח קארלין סטאלין ירושת"ו

## הערות וביאורים בשלחן ערוך או"ח

### הלכות ראש חודש

בענין עמידה בברכת החודש / בענין איסור מלאכה לנשים ברי"ח / ענין ב' ימים ר"ח / תענית שעות ברי"ח / בענין סעודת ר"ח / אם יוצאין סעודה זו בלילה / שכח יעלה ויבא בערבית / הזכרות ר"ח בחפילה / הערות כדיני הלל / קריאת התורה ברי"ח / בענין חליצת החפילין / ר"ח שחל בשבת.

### פי' תי"ז

ולומר שכשם שתחילת דין כשר בעמידה אף מעשה הקידוש צריך עמידה. והא דתנן במתניתין הנ"ל שהושיבו מחבריהם אצל היחיד, עשו כן רק לצורך קבלת העדות על ראית החודש שבוה איתא בשבועות (ל:): שקבלת עדות לכ"ז ע"י ישיבה לפי שהי כגמר דין, שלענין קבלת העדות לא נשתנה דין עדות בקרוה"ח משאר קבלת עדות שבתורה הצריכות ישיבת הדיינים.

ולדידי היה נראה לפרש שמצינו במשנה (כד:): שלאחר שראש ב"ד אומר מקודש היו כל העם עונים אחריו מקודש מקודש וכן הוא להדיא ברמב"ם (פרק ב' ה"ח) שכן היא המצוה לכתחילה [ואף שאין עניית העם מעכבת וכדכתב הטורי אבן בדף כה:]: וא"כ אנו עושים זכר למעמד העם שהיו בקידוש החדש שאף שהבי"ד היו מקדשים בישיבה מ"מ העם שענו מקודש מקודש היו עומדים.

והטעם לחיוב עמידה זה היה נ"ל משום שהם חשובים כבעלי דינים שחובתן לעמוד גם בשעת גמר דין, ובאשכול [הלכות ברכת הודאה סי' כ"ג כתב בשם י"א] שקידוש הלבנה צריך להיות במעמד משום דכתיב ביה החדש הזה לכם וילפינן מוספרתם לכם האמור בספירת העומר דבעינן ביה עמידה משום שנאמר בו בקמה וקרינן בקומה.

מג"א ס"ק א': בשבת שלפני ר"ח מברכין החודש ונהגו לעמוד בשעת אמירת ר"ח ביום פלוני דוגמת קדוש החדש שהיה מעומד והגרע"ק"א בגליון נתקשה שלא ידע מנין לו למג"א זאת דאדרבה מצינו בריש פ"ג דר"ה שקידוש החדש היה במישוב, וכוננתו להא דתנן ברי"ה [כה:]: שכשראוהו שלש והן ב"ד יעמדו השנים "ויושיבו" מחבריהם אצל היחיד ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש מקודש, הרי שקדשו את החדש בישיבה דוקא.

ובספר משנת יעב"ץ [סי' א'] האריך בזה והעלה דבוראי עצם מעשה קידוש החדש דהוי מעשה ב"ד צריך עמידה דוקא וכדכתב המג"א, שאף ששאר כל גמר דין צריך ישיבת הדיינים שאני קדוש החדש שגם הגמ"ד שלו הוקש לתחילת הדין, שהרי מה"ט אמרו שם בגמ' שמעשה הקידוש צריך להיות ביום דוקא [אף ששאר גמר דין כשר גם בלילה] וילפינן לה מקרא דכ' חוק לישראל הוא משפט וגו' שמה משפט [שהוא תחילת דין] דוקא ביום אף החק לישראל שזהו מעשה הקידוש צריך להיות דוקא ביום, ומה"ט נמי יש לנו להקיש את החק לישראל שהוא מעשה הקידוש אל המשפט שהוא תחילת דין

מלאכה ביום הראשון ונאסר רק היום השני שהוא העיקר, ועיין במשנ"ב [ס"ק ד:]: שהביא ב' דיעות אלו, ובחזו"ת יאר בספרו מקור חיים הכריע כהרזקת לאסור מלאכה בשני הימים וכמדומה לי שכן נהגו ברוב המקומות אך שמעתי שיש מקילין ג"כ כשיטה האחרת.

ובעיקר הענין צל"ע וכי מאחר שהנשים בטלות בו ממלאכה נוכל להוסיף עוד קורא אצל הגברים שאין בטלים בו ממלאכה וע"י ההוספה צריכים להשתוות עוד בביהכ"נ, ובב"ח הרגיש מזה וכתב שתקנו כן להורות לאנשים ולהזהירם שלא יכופו נשותיהם לעשות מלאכה אכן כ"ז לדרכו של הב"ח שאיסור מלאכה הוא רק בכפיה, אבל למאי דלא נקטינן כוותיה וכמו שנקט בביאור הלכה [בד"ה מנהג טוב] ועיין גם בספר תורת רפאל - סי' ס"ד. וס"ל שהמנהג שלא לעשות כל מלאכה אכתי צ"ע. ועיין בטורי אבן שכתב הטעם לאיסור מלאכה משום קרבן מוסף.

ג. בעיקר הדבר שאנו עושים ב' ימים ר"ח כתב במשנה ברורה [סי' תכ"ב ס"ק ג'] שהוא משום ספיקא דיומא. ואמנם מציינו שגם בזמן שקדשו עפ"י הראיה ובא"י נהגו קדש בב' הימים דר"ח וכדאיתא אצל שאול ויהי ממחרת החדש השני וגו'. והיינו שנהגו ביום ל' של חדש שעבר כר"ח ולמחרתו נהגו ג"כ קודש, ותו דאי משום ספיקא דיומא הוא לא היה לנו לנהוג כן בא"י שאין נוהגים בו יו"ט שני של גלויות ואף לענין ר"ה דעת הר"ה ורבינו אפרים שבא"י אין נוהגים אותו אלא יום אחד בלבד. ועוד דביו"ט נקטינן שהיום הראשון הוא עיקר ואילו בר"ח נקטינן שהשני הוא עיקר. ויש שפרשו שיום ל' אנו עושים כר"ח

וכתב המהרש"ם בדעת תורה שמכאן נוכל לסמוך ולהצריך עמידה גם בקידוש החדש וכדעת המג"א ובילקוט גרשוני [סימן זה אות ו'] כתב כן מעצמו והביא שכן כתב גם בתורה תמימה (פרשת בא).

והגר"מ פיינשטיין זצ"ל [אגרות משה ח"א סי' קמ"ב] רצה מתחילה לפרש שהעמידה בשעת קידוש החדש היתה משום שהיו צריכים לפעמים לס"ת היו עושים עגולה כדי להשלים מנין הדיינים לעיבור השנה וכדהביאו התוס' בברכות (מת. ד"ה ולית משמיה דהירושלמי) ומשום כבוד הס"ת שאינו במקומו היו עומדים ומטעם זה ג"כ נוהגים להחזיק הס"ת או להניחו על הבימה בעת קדוש החדש, אך לבסוף מעלה שטעם העמידה הוא לזכר עמידת העם שענו מקודש ומפני כבוד הבי"ד עמדו על רגליהם וכעין שמצינו ביבמות (קו:) שכל העומדים בבי"ד של חליצה אומרים חלוץ הנעל, והוסיף שזו עיקר המצוה וכדכתיב אשר תקראו אותם ולפיכך כפלו מקודש מקודש אמנם אין מצוה זו מעכבת ואפשר שאף הבי"ד עצמם היו חוזרים ועונים מקודש מקודש דלא גריעי משאר העם. ולעצם הפסק דין של הראש ב"ד שהיה אומר מקודש אין אנו עושים זכר שהרי אנו על פסקו של הלל השני קסמכינן שקבע לנו החשבון לעולם.

ב. כתב הטור שמה שאמרו במגילה שבר"ח מוסיפין וקורין ד' גברי לפי שאין בו בטול מלאכה אין זה מפני שר"ח אסור בעשיית מלאכה לאנשים אלא שהנשים בטלות בו ממלאכה וכדאיתא בירושלמי ובפירקי דר"א, ונחלקו הפוסקים בב' ימים דר"ח שיש שאסרו לנשים עשיית מלאכה בשני הימים ויש שהקלו והתירו לעשות

בסעודת ר"ח. ובספר כף החיים (אות ב) כתב דיש לבצוע על ב' ככרות כדי לכבדו יותר מן החול והמכבד את המצוות שכרו כפול ומכופל. וצ"ע מה כבוד יש בלחם משנה, ועוד הא טעמא דלח"מ בשבת הוא רק משום שברכו לש"ק במן וזה לא שייך כלל בר"ח.

ועוד כתב הכפה"ח שם בשם חידושי הר"ן בשם הר"י הונתן ז"ל שחייב לקבוע סעודתו בר"ח על הפת ולברך ברכת המזון ועל זה כתב הכפה"ח דאע"פ שאנן קי"ל דאפילו אכל פירות יצא מ"מ יר"ש יצא ידי כולם. אם שכח יעו"י בברכהמ"ז אינו חוזר ועיין מה שכתבנו בזה בקובץ באו"י גליון י"ז בס"י קפ"ח.

וע"ע בכפה"ח שהביא די"א שיש להחליף הבגדים בר"ח, ויש נוהגין להדליק נרות בסעודות ר"ח, וגם באות ח' כתב לענין הקבלת פני רבו בר"ח, וע' בנימוקי או"ח שדן בסעודת ר"ח אם אכלוהו בלילה אם יצא יד"ח. והנה ע' במ"ב סק"ב שמוכח דדי בסעודה אחת ביום אבל אולי סגי ג"כ אם אכלוהו בלילה ולענין סעודת פורים כתב הרמ"א (סי תרצ"ה) דאע"ג שסעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא יד"ח מ"מ גם בלילה ירבה קצת בסעודה, וא"כ יתכן לומר ג"כ בר"ח דיש מצוה קצת להרבות בסעודה בלילה וצ"ע.

**ב. בספר טעמי מנהגים** [סי' ת"א] הביא בשם הרבי מלובלין זי"ע דלכן עשה רבינו המחבר לסימן תי"ט סימן בפנ"ע בענין חיוב אכילת סעודת ר"ח (וכן בסימן ש' לענין אכילת סעודת מלוה מלכה) כדי שיהיה הענין חשוב בעיני העולם עכ"ד.

ובטעם סעודה זו מצינו בכל בו [סימן מ"ג] שכתב דנהגו כל ישראל לעשות

לפי שהוא אחר המולד אע"פ שאין ראוי לקדש בו את החדש מכיון שאין אתה מחשב שעות לחדשים וכדאיתא במגילה, אך אכתי צ"ע דמשכחת לה גם שהמולד אינו חל כלל ביום הראשון דר"ח, ועיין עוד באורחות חיים החדש [סימן תכ"ז אות ב'].

ד. הפוסקים לא הזכירו כאן את צוואת ר' יהודה החסיד שלא להתגלח או ליטול צפרניו בר"ח, אך לעיל (סי' ר"ס:) הביאו המג"א והוסף שאפילו חל בע"ש אין מגלחין בו ונוהגים להחמיר בב' ימים דר"ח ושמעתי שיש מקילים ביום ב' דר"ח אם חל בער"ש.

ה. מה שיש במקצת סידורים בסוף סדר תפילת יו"כ קטן לומר ברוך שם כבוד מלכותו בקו"ר פקפק בהגהת לחם הפנים [שעל הקיצושה"ע סי צ"ז] שצריך לאומרו בלחש דוקא, ועיין בצל"ח [פסחים נו] שיישב המנהג.

### סי' תי"ח

המג"א דן אם מותר להתענות תענית שעות בר"ח, והבה"ל הביא מהפמ"ג ומהגאון יעקב שהחמירו ואסרו להתענות תענית שעות בר"ח, ועיין ברמ"א [סי' תק"פ] שהתיר להתענות תענית שעות בר"ח, ובמג"א [סי' תק"ע] נקט שאיסור תענית בר"ח הוא רק מדרבנן ובמועדים וזמנים [ח"א סי' נ"ג] כתב שאיסור תענית בר"ח הוא רק משום דאיקרי מועד ולכן אפשר להתיר בו תענית שעות, אמנם כשאינו אוכל עד ו' שעות יש להחמיר דאז חשוב כתענית וכדאיתא ריש סי' רפ"ח, וצ"ע בזה.

### סימן תי"ט

א. כתב המחבר דמצוה להרבות

והנה בסי' רס"ח ס"ד כתב המחבר שמי שהתפלל תפילת חול בש"ק והזכיר של שבת בתוך התפילה יצא אע"פ שלא קבע לה ברכה בפנ"ע. וברמ"א שם כתב שבתפילת המוסף יצא כל שאמר ונעשה לפניך את קרבנות חובותינו בתמידי יום ובקרבן מוסף, [וכ"כ בד"מ סי' תכ"ג בשם הר"ן והירושלמי לענין ר"ח]. ונראה לי שמה שהצריך הרמ"א שיאמר ג"כ תמידי היום הוא עפ"י המבואר בזבחים (צא). שתמידים הקרבים בשבת אהניא להו ג"כ קדושת השבת דאטו שבת למוספין אהנאי ולתמידין לא אהנאי [ופירש"י כיון דהאידינא קריבים א"כ אף הם שם שבת עליהם] והוּו גַם הם בכלל קרבנות היום.

ב. יש לדון אם קדושת ר"ח חלה גם מבלילה לענין איסור תענית ומצות סעודת ר"ח ומהמג"א (סי' תי"ט סק"א) שכתב שבר"ח שחל בשבת ימשיך את הסעודה השלישית לתוך הלילה כדי שיצא ידי חובת סעודת ר"ח במוצאי שבת היה נראה ששפיר יש קדושת ר"ח אף בלילה, אך שם יש לדחות עפ"י מש"כ הירושלמי המוכח במג"א שבכה"ג שחל בשבת חיוב הסעודה ביום א' הוא רק לתשלומי השבת ולפיכך יוצא גם כשאוכלה במוצש"ק ואדרבה כל כמה דמיקרב טפי לשבת עדיף, ובנימוקי אור"ח הביא משמיה דמר אביו בעל הדרכי תשובה שאין יוצא ידי סעודת ר"ח בלילה ועיין מש"כ סי' תי"ט.

כדאי לפרט כאן כמה דינים בנוגע להזכרת יעו"י בחפלה, המזכרים במקומות אחרים:

א. המ"ב (סי' ק"ח ס"ק כ"ח) כתב דמי שלא התפלל ערבית בר"ח והתפלל שחרית שתים ולא הזכיר בשניה יעלה

בר"ח סעודה גדולה יותר משאר הימים מפני כבוד היום שהוא כפרה לישראל, ובפרקי דר"א איתא שמנהג בכל ישראל שעושים סעודה בר"ח (ובימים טובים) כדי שזכור תפלת המוספים ושאטור ר"ח בעשיית מלאכה לנשים (ויו"ט אף לאנשים), ויש שנתנו טעם שסעודת ר"ח הוא זכר לסעודה שעושין לעדים שהעידו על מולד הלבנה בזמן שהיו מקדשים ע"פ הראיה.

### סי' תכ"ב

א. מבואר במחבר שאין לחזור התפילה כששכח יעו"י במעריב בין בלילה הראשון דר"ח ובין בלילה השני, ואף שקי"ל שאם לא נראה החדש בזמנו כבר קדושו שמים כתב האור"ח שמה [פ"ו מתפלה הי"א] שמפורש בתוסי' בסנהדרין (י: ד"ה שכבר) דהבי"ד של מעלה מקדשים אותו בשחר של יום ל"א. ובספר משנת יעב"ץ ראיתי שמיישב גם למאי דמשמע מרש"י בסנהדרין שהפירוש הוא שאין צריך כלל מעשה קידוש בי"ד אלא שחלה הקדושה מאיליה מאתמול עפ"י מה דאיתא בשבת (כד.) דתני ר' ארשעיא ימים שיש בהם קרבן מוסף כגון ר"ח ערבית שחרית ומנחה מתפלל שמונ"ע ואומר מעין המאורע בעבודה ואם לא אמר מחזירין אותו. ואפשר היה לדייק שמפני שיש ביום זה קרבן מוסף חשוב העלאה בקדושתו של היום ולפיכך נקבעה בו הזכרת מעין המאורע כחלק מהתפילה והיא מעכבת, משא"כ בלילה שלפניו שאין בו קרבן מוסף אף שראוי להזכיר המאורע אין זה כחלק ממתבע התפילה שיעכב בו אלא הרי הוא כתוספת בעלמא שאינה מעכבת, והוי כהזכרת תענית בעגנו בליל התענית אע"פ שאוכל והולך כל הלילה.

ק"ח ס"ק ט"ו, ועוד אחרונים שדנו בזה. ובספר אוהל משה [ח"ב סי' ג"ו] הכריע דחזור ומתפלל תפלת שחרית אפילו בשבת קודש דא"א להתפלל תפלת נדבה. ולענ"ד נראה שבכל ספק כה"ג עדיף עכ"פ בש"ק להדר ולהיות ש"ץ בתפלת המנחה וכמבואר בסי' ק"ח סק"ד ע"ש, אבל בחול יותר טוב להתפלל עוה"פ שחרית ולהתנות בתפלת נדבה דבזה יכול לקיים ג"כ מצות תפלה בזמנה.

ג. בספר משמרת שלום (קידנוב) כתב דבשבת ר"ח יאמר במוסף אחר "ולסליחת עוון", קדשינו במצותיך וכו' עד שבת קדשיך כמו שאומרים בכל שבתות השנה ולא ישימיט כל זה אף דניתוספה בשבת זו ג"כ קדושת ר"ח שהרי גם ביו"ט ור"ה ויוה"כ שחלים בשבת אומרים אותה ולמה יגרע ר"ח, וסיים שם האדמו"ר מקידנוב ויע"א דכן צריך לנהוג בין המתפללים נוסח אשכנז או ספרד. וכנוסח זה הוא בסידור של הרה"ק בעל התניא והשו"ע ויע"א, אבל בהרבה סידורים, ובכללם סידור באו"י, לא נמצא בברכה האמצעית של שבת ר"ח כל הנוסח של קדשינו במצותיך עד שבת קדשיך.

מי שהתפלל תפלת יוצר במקום תפלת מוסף (והזכיר יעלה ויבא בעבודה) כתב בכף החיים לקמן סי' תכ"ג (אות י"ב) דאינו חוזר ודלא כמג"א שם סק"ה, והביא דבר זה בשם כמה מגדולי ספרד שפסקו כן בספריהם. והנה אין ספרים אלו תת"י לעיין בהם ולענ"ד דהם סמכו על סתימת השו"ע לעיל סי' רס"ח, אבל אנו בני אשכנז היוצאים ביד רמ"א י"ל דלא יצא כיון שלא הזכיר קרבנות היום, ועיין מה שכתבנו לעיל אות א' בס"ד.

ויבא א"צ לחזור ולהתפלל כיון דאפילו אם היה מתפלל בערבית גופא ושכח א"צ לחזור א"כ לא חמירי התשלומין מאלו התפלל בזמנה. וכן אם טעה ולא התפלל מנחה בר"ח ור"ח שני ימים ומתפלל ערבית שתיים והשניה הוא לתשלומין של מנחה אפילו לא הזכיר בה ר"ח א"צ לחזור כיון דאפילו בעיקר התפלה דערבית א"צ לחזור בשביל יעלה ויבא ק"ו מה שהוא עכשיו לתשלומין עכ"ד.

וע"ש בשו"ע סעיף ט' ובנו"כ עוד דינים השייכים להזכרת יעו"י בר"ח.

ב. מי שנזכר בסוף ותחזינה (אחר שאמר בשוכך לציון ברחמים) שלא אמר יעלה ויבוא העלה בצל"ח [ברכות דף כט:]: דין חדש שלא נזכר בפוסקים (ודלא כמשמעות השו"ע) דבנזכר שלא אמר יעו"י והוא עומד עכשיו באמצע ותחזינה שיחזור לתחילת ברכת עבודה דהיינו ממלת רצה ולא יאמרנה במקום שנזכר ועש"ה שביאר זה בטוב טעם.

ג. הגיע הש"ץ לקדושה והיחיד עומד באמצע אלוקי נצור ונזכר שלא אמר יעו"י אם מותר לו לענות קדיש וקדושה, עיין בכפה"ח סי' קכ"ב אות י"ג ובשו"ת אג"מ או"ח ח"ג סי' נ"ו ושו"ת שבט הלוי ח"ה סי' כ"ג.

ד. ע' בקובץ באו"י בגליון י"א במאמרו של הרה"ח ר' יעקב חנוך שברון שליט"א במה שהעיר והאיר בדברי שעה"צ ס"ק גו"ד.

ה. ע' מג"א סי' קכ"ו ס"ק ג' אם בדיעבד תפילת מוסף הוה תקנה למה ששכח להזכיר יעו"י בשחרית, וע"ע בערה"ש כאן סעיף ג', ובכף החיים סי'

ד. כמה הערות קצרות בדיני הלל ב"ח:

א. כתב המג"א [ס"ק ה'] דנשים פטורות מכל הלל מפני שהוא מ"ע שהז"ג והישו"ע בסימן זה ס"ק ו' כתב בתחילה שאם רוצות יכולות לברך ולומר הלל. ואפילו להמג"א בסי' רצ"ו שכתב שנשים לא יברכו על זמן גרמא א"כ יש מעשה המצוה, אין כוונתו דבעינן דוקא מעשה המצוה אלא רצ"ל שתהא הברכה הודאה למקום לפני עשיית המצוה ולא שהברכה עצמה מצוה היא, ושוב חזר בו הישו"ע והעלה דהיכא דאומרים רק חצי הלל אין להנשים לברך שהרי גם לאנשים אין לברך על חצי הלל להרכה פוסקים וכמבואר כאן בשו"ע. וכ"כ היעב"ץ בסידור שלו שנשים לא יברכו. אולם הביה"ל דחה שיטה זו וס"ל דאדרבה הלא אנשים מברכים על חצי הלל רק משום דהוה מנהג לאומרו וא"כ מה לי אנשים ומה לי נשים, וכשיטת הביה"ל כן ס"ל להפמ"ג בא"א ס"ס רצ"ו וכ"כ החיד"א בס' קשר גודל סי' כ"ז אות ג'. אבל לנוהגים כהרמב"ם שאנשים אין מברכים א"כ פשיטא דגם נשים לא יברכו.

ואף שסתם המג"א דנשים פטורות מכל הלל י"א דהלל של ליל פסח ושל חנוכה חייבות בו משום שאף הן היו באותו הנס. אבל ע' בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם בפ"ג דחנוכה דהלל דחנוכה לא נתקן משום הנס אלא הוא תקנת חכמים שיקרא בימים קבועים. ולפ"ז י"ל דנשים פטורות מהלל דחנוכה, אבל אם רוצות לאומרו יכולות לברך כמו בכל מצוה שהזמן גרמא לדידן בני אשכנז הנוהגות בזה כר"ת, אבל בהלל דליל פסח י"א דיברכו וי"ח ואכמל"ב, וע' בשו"ת ימי יוסף בתרא.

ב. בן אר"י העובר לפני התיבה בחו"ל אם יברך על ההלל, כבר דנו בכעין זה האחרונים בתשובותיהם והביאו ראייה להקל ולאומרו כמנהג המקום אף היכא שמנהגם שלא לומר, מגמ' פסחים דף ק"ו ע"א, ועי' ג"כ בעקרי דינים בשם שו"ת חיים שאל סי' צ"ט.

ג. מצות קריאת הלל מעומד, וע' בביה"ל שדן אי אמרינן גם לגבי הלל דסמיכה הוי כשיבה, ובספר מקור חיים כתב דבטעם כל דהוא מקילים לאומרו מיושב.

ד. בסיף ו' איתא דהקורא הלל למפרע לא יצא, והנה לענין ק"ש, ג"כ הדין דלא יצא כשקרא למפרא אך שם מעכב רק כששנה בהמלות והפוסקים אבל אם קרא פרשה שניה לפני הראשונה יצא וכמבואר בשו"ע ר"ס ס"ד ומשום שהפרשיות של ק"ש אינם סמוכות זו לזו בתורה"ק, ולפ"ז י"ל דבהלל כן מעכב אם קידם פרשה אחד לשניה דהרי הם סמוכות זה לזה, וכ"כ בעולת שבת סי' תר"ץ אות ד', ועיין בביה"ל מה שדן להקל בדילג פסוק בימים שאין גומרים בו את ההלל וזה שייך ג"כ לנר"ד, וע"ע בשעה"צ סי' תפ"ח אות ב' ג'.

ה. לענין אמירת הלל בבית האבל יש חילוקי מנהגים ע' בספר ארחות חיים בסימן זה אות ז' ובספרים הדנים בהלכות אבילות. וראיתי שהגה"ק ר' חיים מצאנז נהג בימי אבילות שלו רח"ל שיצא לחוץ מהחדר והקהל אמרו הלל והוא הגיד עמהם הלל ובברכה.

ו. בביה"ל דן אם רק לגבי ק"ש שהוא מה"ת צריך לחזור לראש הפרק

לחלוץ תפילין כשרוצים להתפלל מוסף עכ"ד, ויש להזכיר כמה דינים שכיחים השייכים לזה: מי ששומע שהציבור אומרים קדושת כתר והתפילין מונחים על ראשו. כתב הפר"ח שאם השעה דחוקה ולא יספיק לחלוץ התפילין יזיזם עכ"פ ממקומן שאז חשיבי כמונחים בכיסם, ובשעת בסי' כ"ה אות ט"ז פירש שכוונתו דיש מציאות לענין זה שהוא עומד לברוש בתפילין והציבור כבר התחילו קדושת כתר שאין שהות לחלוץ שכמו רגע שיאחר שלימו לומר הקדושה. וע' ג"כ במחזיק ברכה בסימן כ"ה. אבל אין חומרא זו שמצריך לחלצם או להזיזם מוסכם לכו"ע דיש מקילים בזה לגמרי ויש סוברים דידלג על פסוק של כתר ויענה רק קדוש ברוך וימלוך. וע' בספר שולחן הטהור בסי' כ"ה.

ג. **הפ"ב** כאן כתב בשם הפמ"ג דיחלוץ התפילין קודם אמירת יה"ר שנשמור חוקיו. ולכאורה הפמ"ג סותר משנתו שבסימן כ"ה סקנ"ט הביא (כשיטת המג"א כאן) דיחלוץ התפילין אחר הקדיש שקודם תפלת מוסף, ואח"כ הביא דעת הא"ר שכתב דבר"ח יחלוץ אחר קדושת ובה לציון קודם שאומר יה"ר מלפניך וכו'. ומשמע שסב"ל עיקר כשיטת המג"א וכמנהגינו ודלא כמו שסתם כאן בהלכות ר"ח. וע"ע בשו"ת יגדיל תורה מה שביאר בשיטת האריז"ל בזה שאינו סותר מנהגינו.

### פ"י תכ"ד

עיינ מה שכתבנו לעיל בסי' תי"ט. ועכשיו ראיתי בספר אשל אברהם (בוטשאטש) בסי' תכ"ב שכתב דיותר טוב לצאת י"ח ספק על צד היותר טוב, שיטול ידיו ויאכל כזית ויברך ברכהמ"ו כראוי.

כשמסופק היכן טעה או שכן הוא הדין גם בקורא הלל אף שהוא רק מדבריהם.

וצ"ע למה לא הזכיר את דברי הירושלמי בפ"ה ה"ג מברכות דאם מסופק באמצע שמו"ע באיזה ברכה הוא עומד שיחזוק למקום הברור לו, ובענין טעה בשמונ"ע ולא ידע היכא מקומו ע' בא"א סי' ס"ד ח"א כלל כ"ד סימן כ"א ובנשמת אדם שם, ובשו"ת מכתב לחזקיה סימן י' (שבסוף ספר שדי חמד), ובביה"ל סימן ק"ז, ובשו"ת לב אברהם מה שדנו בזה.

### סימן תכ"ג

א. **מנהגינו** בקריאת התורה בראש חודש הוא כסדר המבואר בשו"ע בסעיף ב'. אבל הגר"א הכריע כשיטת הראשונים שלכהן יקרא ג' פסוקים ראשונים, וללוי יקרא הה' פסוקים הנשארים עד סוף פרשת התמיד, ולישראל יחזור על הג' פסוקים האחרונים שקרא לוי ומוסיף פרשת ובוים השבת, והרביעי יקרא פרשת ובראשי חדשיכם. וכן כתוב במעשה רב סי' קנ"ה ועיין בהגהת מראה יהושע שם. וכן נוהגים היום הפרושים בארץ ישראל. אבל המנהג בכל תפוצות ישראל (וכן ברוב בתי כנסיות בארץ ישראל) כדברי השו"ע, והנה אף שבשו"ת זכרון יהונתן [אר"ח סי' ג'] האריך להצדיק דעת הגר"א מ"מ סיים שלמעשה אין לשנות ממה שנהוג. וגם בטור"א מס' מגילה, ובשו"ת משכנ"י סי' קי"ז, ובשו"ת חת"ס סי' ק"א החזיקו במנהג שלנו דוקא. וע"ע ציון ירושלמי שעל הירושלמי תענית (פרק ד' הלכה ג'), ובשו"ת הלק"ט ח"ב סי' קפ"ה, ובשו"ת מהרי"ל דיסקין בקור"א סימן ה' ס"ק י"א.

ב. **כתב המחבר** בסעיף ד' דנוהגים

## סימן תכ"ה

ובפרט בארה"ק מנהג זה נפוץ מאוד. ונראה שסברתם ומקור מנהגם הוא ממש"כ המג"א כאן בס"ק י"ב טעם למה יש לנהוג כן ואע"ג דסיים המג"א דלא נהגו כן עכ"פ במקום דנהוג נהוג וכמדומה לי שבלוח א"י החזיק מנהג זו ואולי ע"פ זה נהגו כן בארה"ק.

ב. בשבת ר"ח מפטירים בקרבנות של שבת ור"ח שאף שבשאר שבתות השנה אין מפטירים בשל שבת וכטעמים המוזכרים לזה בטור וש"ע ואחרונים באו"ח סי' רפ"ג. מ"מ כשחל ר"ח בשבת שאין שייכים כל אלו הטעמים שפיר צריך להזכיר פטוקי מוסף של שבת ביחד עם מוסף של ר"ח, אבל צע"ק למה א"כ אין קורים ג"כ בפרשת התמיד, ובפרט לפי מה שכתבנו לעיל בסי' תכ"ב אות א' על פי סוגית הגמרא בזבחים דף צא. דתמידים של שבת יש להם קדושה יתירה משום קדושת יום השבת וצ"ע.

ג. ע' בספר ארחות חיים החדש בסימן ז' אות ב' שכתב בזה"ל ע' בוכל"א ח"א ערך ר"ח שכתב בשם שו"ת שמש צדקה דף רכ"ט דמי שטעה והתפלל מוסף שבת במקום מוסף שבת ור"ח צריך לחזור ולהתפלל מוסף שבת ר"ח, ואם התפלל שנית מוסף של ר"ח לבד לא יצא עכ"ד, אולם בשו"ת אג"מ מיקל אף לכתחילה להתפלל כן כשלא ידוע לו נוסח התפלה של אתה יצרת בעל פה. ובמקום אחר הארכתי לתמוה בזה על הגאון בעל אג"מ שהקיל להרבות בברכות רק בשביל נוסח התפלה. והא קמן דעת אחד הפוסקים שאף בדיעבד לא יצא וצ"ע.

ד. ע' בקובץ בית אהרן וישראל גליון ח' עמ' ע' במי שטעה והתפלל ביו"ט תפלת של שבת — והנה שם הארכנו

א. כשקוראים בב' ספרים יש ליהזר שלא להוריד הספר הראשון מן השולחן קודם שמניחים עליו הספר השני אף כשאין אומרים הקדיש (וכגון: היכא שקורים גם בספר שלישי, בחוה"מ פסח, בשמח"ת, ר"ח שחל בחנוכה). וכן הוא להדיא ברמ"א לעיל [סימן קמ"ז סעיף ח'] בשם האו"ז והירושלמי שאין מסלקין הראשונה עד שכבר הניחו השניה על השולחן שלא יסחו דעתן מן המצות ע"כ. ומצאתי לעורר בזה שראיתי הרבה שאין מדקדקים בזה משום חסרון ידיעה.

ובאותו ענין יש ג"כ להזכיר את דברי המחבר שם ביום שיש בו ב' ס"ת לא יפתחו הב' ולא יסירו המפה עד שיגללו הראשון ע"כ. והנה ובמ"ב שם בס"ק כ"ט העתיק עוד הלכה שאין מדקדקים בה כל כך, שיהיה האוחז את הס"ת השניה להתרחק קצת מן הצד כדי שלא יחזיק הספר אחורי הקרואים בתורה. ואף שיש סברא להקל בזה משום שהעולה לס"ת הרי הוא עוסק בכבודה של תורה ואין במה שמחזור אחוריו לס"ת משום ביוון לס"ת דאדרבה הרי הוא עוסק בכבודה אבל כיון שפסק המ"ב להחמיר בזה בודאי יש ליהזר היכא דאפשר.

ומדי עמדינו בהלכות קרה"ת נזכיר דברי המ"ב שם בס"ק כ"ז שכתב בשם השערי אפרים ושאר אחרונים דביום שיש ג' ס"ת א"צ להניח הראשונה על השולחן אחר גמר הקריאה מהשניה, אלא אומר חצי קדיש על ס"ת הב' והג'. וכן כתבו שאר הפוסקים, אבל כהיום יש מקומות שנוהגים להניח ג"כ הס"ת הא' על השולחן בשעת אמירת הקדיש,

ע' פרמ"ג בא"א סק"ו דבלא הזכיר ר"ח  
לא באמצע ולא בסוף רק בתחילה צ"ע  
וע' בשע"ת סי' ת"צ ס"ט וע' בשו"ת  
תשובה מאהבה ח"א סימן ק"ט דלא יצא  
עכ"ל.

בביאור דברי המג"א בסימן תפ"ז דדן  
במי שהזכיר של יו"ט באמצע הברכה  
אבל לא בסופו ע"ש במה שכתבנו  
בס"ד. עכשיו ראיתי להוסיף דברי  
המהרש"ם בהגהותיו לארחות חיים  
החדש בסימן זה ס"ק ג' שכתב בזה"ל

כולל ללימוד יו"ד סטאלין קארלין  
ירושת"ו

## הערות וביאורים בשו"ע יו"ד הל' מריפות

### סימן מ"א

כאן, רק דהב"י הביא הר"ן בלשונו  
והד"מ לא הביא לשון הר"ן רק מה  
שמסיק להלכה וכנראה שהמעתיק לא  
הרגיש בזה ולכן העתיק דברי ד"מ אלו.

ג. בב"י ד"ה מחט שנמצא בכבד  
וכו' הביא שיטת רש"י דהגמ' איירי  
במחט שמקצתה בתוך הכבד ומקצתה  
בחוץ בתוך חלל הגוף, והביא בשם  
התוס' שהק' על פ"י זה דמשמע מתוך  
פ"י זה דאם המחט הוא כולו בתוך הכבד  
כשירה בכל ענין, והקשו דלפ"ז מאי  
פריך בגמ' ע"ז ממחט שנמצא בעובי  
בית הכוסות, דע"כ התם איירי שהמחט  
כולו בתוך בית הכוסות דאי בחלל הגוף  
וכו'.

וכתב הב"י דהרשב"א בחידושו כתב  
ליישב דברי רש"י דכי אמרינן דחיישינן  
שלא ניקב אחד מאיברים היינו דוקא  
בקוץ שנוקב בכח מבחוץ ונכנס מדוחק  
אבל במחט שנכנס בנחת אין חוששין  
לכך.

וצ"ע דמאי מתורץ בכך קושיית תוס'  
על רש"י, דהרי קושיית התוס' הוא  
שליש"י מחט שכולו תוך הכבד כשרה  
בכל ענין ומקושיית הגמ' מבית הכוסות  
משמע דגם כשכל המחט בתוך הכבד יש  
חילוק בין קופא לבר לקופא לגו, וא"כ  
למאי נפ"מ אי מחט דינו כקוץ או לא  
לגבי תחב קוץ לחלל הגוף.

ובאמת בחידושי הרשב"א (וכן הביאו  
הר"ן כאן וכן הביא הש"ך כאן ס"ק ח'  
דברי רשב"א אלו) מבואר דתירץ זה

א. ב"י ד"ה כתב הרוקח הכבד  
שנימוקה טריפה וכו' וכתב עוד  
הכבד שיבשה טריפה או קשה כאבן  
עכ"ל הרוקח.

וכתב הב"י ע"ז ואיני רואה עיקר  
לדברים אלו דההיא וכו' וכן מ"ש לאסור  
בקשה כאבן איני יודע מגין לו.

וכתב ע"ז בד"מ (אות א') ואין לשון  
הגמ' משמע כדבריו אלא טריפה מיד  
וגרע מניטל הכבד דסופה לרקוב כולה  
עכ"ל.

ופשטות לפי ציון האות בב"י מבואר  
דקושיית הד"מ על הב"י הוא לגבי קשה  
כאבן, ודבר תימה הוא דמהיכן משמע  
בגמ' דקשה כאבן טריפה.

אמנם בלוח הטעות שם סוף ד"מ  
השלם הגי' דברי ד"מ זה דקאי אדלעיל  
אחר שכתב הב"י דכבד שנימוקה טריפה  
דדוקא כשנימוק גם הכזית ממקום מרה  
וכזית ממקום חיותא, ע"ז הק' הד"מ  
דמלשון הגמ' (גיטין) משמע דמיד  
טריפה דהא אמרינן אי מכבדא אתי לית  
לי' תקנתא ואינו מחלק אי נשתייר ב'  
הזיתים או לא וכן פסק בשו"ע סעיף ג',  
ועי' ט"ז ס"ק ב' וש"ך ס"ק ד'.

ב. בד"מ אות ב' בהר"ן דף תרפ"ד  
ע"א אוסר אם התליעה כולה וכו'.

באמת דברי הר"ן אלו הביא גם הב"י

הזקן שאם נדבק בית הכוסות לחצר הכבד או נסרך צריך בדיקה שמא יש מחט או יש קרץ בכרס וכן אירע לו מעשה עכ"ל (הבד"י) וכן עשה לפני פ"א בודק מומחה ומצא יתד גדול בכרס, (וע"פ זה כתב הרמ"א דינו כאן בסעיף ח').

עוד מ"כ ב' מהר"י מולין אי ניקב חצר הכבד במקום דמשמשא ידא דטבחי כשר, ואם נמצאו סביביו חוטין לבנים כמו חלב או הוא נקב ישן וטריפה עכ"ל (המ"כ) וע"ל סי' ל"ו היכא דתלינן בידא דטבחא". עכ"ל הר"מ בהשמטות שם (והט"ז כאן ס"ק ט' והש"ך ס"ק י"ב הביאו הקטע האחרון מד"מ זה).

ה. בש"ך ס"ק י"ג הביא שחיטות חדשות שנדפסו בלובלין שנת תל"ד וכו'.

ופשוט שיש כאן ט"ס דהרי הש"ך נסתלק ביום א' אדר א' שנת תכ"ג כמבוא בקונטרס אחרון בספר חנוכת התורה לרבו הר"ר העשיל זצ"ל, וכן מבואר בהקדמת חתנו של הש"ך על ש"ך על שו"ע חו"מ שהדפיסו בשנת תכ"ג.

ובסי' כ"ה ס"ק ד' הביא ג"כ הש"ך שחיטות חדשות אלו וכתב שם בזה"ל שחיטת החדשים שנדפסו בק"ק לובלין שנת תל"ד וכו'.

ואולי בסי' כ"ה יש לפרש הכוונה לשנת ת"ד ור"ל ד"ת לפ"ק. וספרו על שו"ע יו"ד הדפיס בשנת ת"ו כמבואר שם בקו"א ובסדר הדורות, וגם כאן יש לכאורה להגיי' כן, (ואולי היה כתוב בכת"י דת"ל כמו בסי' כ"ה והמדפיס חשב לתקן והדפיס תל"ד).

קאי ליישב קושיא אחריתי שיש לו על רש"י, והוא שהק' דאמאי בקופא לגו דהיינו שראש המחט בתוך הכבד וחודו יוצא לחוץ לחלל הגוף לרש"י אמרינן דכשר ואמאי דנהי דדרך הקנה נכנסה מכ"מ כיון שתורה יוצא לחוץ האיך כשירה, ליחוש שמא בחודה נקבה אחד מן האברים שנקובתן במשהו וכדאמרינן בקרן עד שתנקב לחלל ואפי" בדיקה לא מתכשרה שרש"י ז"ל כתב שם וכו'.

וע"ז תירץ הרשב"א לחלק בין קרץ למחט דדוקא בקרץ חיישינן שמא ניקב אחד מן האברים הפנימים משום שנוקב בכח משא"כ במחט שהוא נכנס בנחת אין חוששין לזה ע"ש, אבל לענין קושיית התוס' על רש"י אינו מביא כלום וצ"ע,

ד. בד"מ שלפנינו נשמט קטע מתוך סי' זה ונדפס בהשמטות לד"מ השלם בסוף הספר, והמעתיקים בטור לא הרגישו בזה ולכן לא הדפיסוהו בטור כאן, והוא שייך על הב"י ד"ה כתב הבה"ג אחר תיבות, ליכא למיחש תו שניטל הכבד ע"י כן, וז"ל:

"וכזה מיושב תמיהת מרדכי שכתב דף תשל"א ע"א (והוא המרדכי שהביא הב"י כאן) ומצאתי בשם רבי שמאול בן חפני ור"ח ור"ן חצר הכבד שניקב נקב מפולש טריפה ואם נסרך לצלעות כשר וכן נוהגים רבי שמחה וראבי"ו ור"ב, ומיהו תימה אי דינה כריאה מ"ש נסרך מניקבה עכ"ל (המרדכי).

ואף בלא זה אינו תמי' כמ"ש לקמן גבי מרה אי"ה, גם מהר"ו כתב אם נסרך כשר וכן הילכתא וע"ל סי' מ"ב.

ומ"כ בבדיקות ישנים קבלה מהרא"ש

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

## הערות וביאורים בשולחן ערוך אבן העזר

פ"ח פ"ה

דבטור כתב דהרי"ף לא כתב המנהג לענין הוקרו ורק הרמב"ם כתב דגם בהוקרו המנהג הוא שהוא לאשה היכי שעושין מעין מלאכתן הראשונה, מ"מ לא מצאנו להדיא מי שיחלק בזה, ואף הרי"ף לא נתבאר להדיא שחולק בענין הוקרו אלא שסתם ולא פירש [עיי' לשון הטור], ומה גם שבספרי הרי"ף שלפנינו מפורש המנהג גם לענין הוקרו וכשיטת הרמב"ם, וכיון שלא מצאנו מי שיחלוק בזה וגם המחבר בספרו ב"י לא חילק בזה ע"כ גם הוא אויל בשיטת הרמב"ם וא"כ צ"ב מה שסתם הדברים בשו"ע.

ומסיום לשון המחבר בסוף הסעיף במש"כ וז"ל ואפי' היו הנכסים חדשים חוזרים לשום אותם כמו ששמש עכשיו כו' ואין חוששים לשומא ראשונה כלל, ע"כ, משמע דהפירוש בדברי המחבר לעיל הוא כדרך שכתב הח"מ והב"ש.

ג. מחבר. ואם הוקרו אינה נומלתן אלא בשומא ראשונה הח"מ והב"ש נקטו דשיעור הדברים כך הם דהרי"ח הוא לה לאחר המנהג ופירוש דאין שמי' לה אותן מה ששוים עכשיו לאחר שהשביחו אלא נוטלתן ואין חוששין לשבח שיש לה בהן. אך הלשון קצת קשה מש"כ המחבר בשומא הראשונה דהא לפי המנהג כל שהנכסים בעין אין צריך שומא.

ד. מחבר. אבל במקום שאין כותבין בכתובה שום כלי וכו' הרי סך אותי המעות חוב הוא זה, ביאור הדברים נחלקו בבי מדרשא יש אומרים בפשטות כלשון הב"י בטור

א. פני' א' נומלת כל נכסי' בלא שבועה. הטעם מבואר במ"מ ויעיי' בב"ש ובביאור הגר"א ציין לש"ס ר"פ אע"פ ודייק דדוקא תוספת כתובה ככתובה לענין שבועה ולא נדוני' ע"כ שם בר"ן מבואר מחלוקת הראשונים אי נדוניא הוי בכלל תוספת.

ב. מחבר. נכסי צ"ב כו' ואם הוקרו אינה נומלתן אלא בשומא ראשונה של שעת הנישואין, ע"כ. בח"מ וב"ש פירשו דאיירי לפי המנהג וכוונת המחבר דהיוקר לעצמה, ולפי"ז מש"כ המחבר אינה נוטלתן אלא בשומא ראשונה היינו שנוטלת החפץ כאילו הוא שוה עתה כמו שהיה שוה בעת הנישואין והיינו שהיוקר לעצמה. ולפי"ז צ"ב מה שהאריך בדברים ולא כתב בפשיטות דנוטלת החפץ כמו שהוא, גם צ"ב מה שלא ביאר המחבר דינא דגמ' הקצוב בהוקרו וכמש"כ לענין פחתו.

ובביאור הגר"א אות ח' ציין לדברי המחבר אלו ממתני' וגמ' דף ס"ז אשר שם איתא דין הוקרו שהוא לבעל, הרי דלמד בכוונת המחבר דבא לומר דין הש"ס בהוקרו ולא איירי במנהגא. ולפי"ז כוונת המחבר במש"כ אינה נוטלתן אלא בשומא הראשונה היינו שנוטלת החפץ עד הסכום המגיע לה לפי השומא הראשונה והמותר תשלם וכדין המבואר בגמ' בשני כלים וכדלהלן בשו"ע סעי' ג', ולדרך זה מיושב מה שהאריך המחבר, אך עדיין צ"ב מה שלא ביאר המנהג בהוקרו, הן אמת

דפסק הרמב"ם כמ"ד בדינר משום דכיון דיורד ברשות אית לן למפסק כמי שמיקל עליו. ועוד שהנכסים הם בחזקתו קודם שגרשה וה"ל נתבע ועליה להביא ראיה להלכה כמ"ד כאיסר עכ"ל. והנה מדברי הרמ"א לכאורה לא נראה דס"ל כן בדעת הרמב"ם דהרי הביא בד"מ ובשו"ע דעת המרדכי דכל זה שהוא נאמן בשבועה להוציא ממנה הוצאות שהכניס הוא דוקא כשאינה מכחישתו אבל כשמכחישתו אינו נאמן בשבועה, דמדעת המרדכי בזה נראה דס"ל דהיא היא מוחזקת. ועל מה שהביא המחבר בשו"ע דשיעור אכילת הבעל הוא בדינר, לא הגיה ע"ז הרמ"א עכצ"ל דס"ל דלאו משום דחשיב מוחזק פסק הרמב"ם דהשיעור בדינר אלא מטעם הראשון של הב"י משום דיורד ברשות, או כמו שכתב הב"ש שלא להפסיד הוצאות הבעל. והב"י דס"ל בדעת הרמב"ם דהבעל חשיב מוחזק ופסק כוותיה אפשר דס"ל ג"כ דנאמן בשבועה אף כשטוענת ברי. ובאר"ש בפט"ז מה' אישות הי"א ופ"ו מה' זכיה ומתנה כתב בפ"י הרמב"ם דאף דהאשה היא המוחזקת בהנכסים אפ"ה עליה להביא ראיה דאכילה בכאיסר חשיב אכילה להפטר לשלם לו הוצאותיו משום דהויא ספק מחילה ובספק מחילה הוא המוחזק עד שתביא ראיה שמחל. ולפי פ"י אתי נמי שפיר שיטת המרדכי כשיטת הרמב"ם, אבל מלשון הב"י שכתב שהנכסים הם בחזקתו קודם שגרשה וה"ל נתבע ועליה להביא ראיה, משמע דס"ל דהבעל הוא המוחזק בהנכסים. וצ"ע למעשה בדעת הב"י היכא שהאשה מכחישתו.

י. פעיף ט'. ע"י ב"ש ס"ק י"ח כתב דמשמע מדברי הרמב"ן דנוטל כל ההוצאות ואפ"י אם היו ההוצאות יתר

שאם כללו הכל אין מקום למנהג זה היינו דע"כ כוונתם במה שכללו הכל בשומא אחת שאין עליו אלא שומא זו ואין לה ריוח והפסד. ויש שפירשו בשורש המנהג הוא שקנין השטר הוא שמשעבד עצמו לשומא זו ומקנה לה קנין בהכלים שפורט אבל אם כתב רק שומא א"כ לא שעבד עצמו אלא דמי השומא ולא שעבד הכלים שמכנסת.

ה. פ"י ג'. ולא עוד אלא אפ"י שהכניסה לו שני כלים של אלה זוז ועמדו באלפיים נופלת אחד באלף שלה והשני אם רצתה לתת דמיו נופלתו ע"כ. הנה דין זה מבואר בגמ' יבמות פ' אלמנה לכ"ג והחידוש הוא דאע"ג דהכלי השני אינה נוטלת בחובה שחייב לה על דמי נצ"ב אעפ"כ נוטלת אותה ומשלמת דמיו, ויל"ע בלשון המחבר אחרי שכתב דאפ"י ולדות משלמת דמיו ונוטלתו א"כ כבר השמיענו ד"ז דזכות שב"א הוא אפ"י כבר שילם לה חובה והיא רוצה לשלם דמיו וליטול וא"כ מה השמיענו בהאי דינא דב' כלים.

ו. פעיף ד' וכו' יכול לפלך, יש לחקור בחייב לה יותר מדמי הכלי אם יכול לסלק בולדות.

ז. פעיף ה'. יש לחקור בדינא דמנהג הרמב"ם אם נאמר דין הסעיף הזה.

ח. ב"ש סק"ז אם הקדישו כו' ובשיעבוד האשה קיי"ל ג"כ דאלמנה כו', ע"כ, ע' ב"י ס"י ע"ב ובב"ש לעיל ס"י ע"ד סעיף א' ובמש"כ שם.

ט. פעיף ז'. הב"י הביא טעם בפלוגתת הרמב"ם והרא"ש בשיעור אכילת הבעל

אריס והאריסין ידעו שהוא של האשה שניהם נפטרו בין הבעל שאינו חייב כמוריד פועלים משום דע"ד האשה ירדו פי' ע"ד שהוא בעל בנכסי אשתו ירדו ולא יטלו יותר ממה שהוא זכאי ליטול מאשתו, והאשה נפטרה דע"ד הבעל ירדו פי' דיידעו שהאשה לא תשלם להאריסין כיון דהבעל אריס ואפי' לא ירדו הוא ירד. והיכי דהבעל אינו אריס האשה חייבת לשלם להם כדין יורד והיכי דלא ידעו שהוא של האשה הבעל חייב לשלם להם דאינו נפטר דהא לא ידעו שהוא של האשה ע"כ. והנה יש לעיין היכי דהבעל אינו אריס דהאשה חייבת לשלם אמאי צריכה לשלם כאריס והרי גם בבעלה שירד לתוך שדה העומדת לנטוע היה צריך להיות שיטול כאריס, אלא ע"כ כתיירוך הר"ן דכיון דאין האשה אוכלת פירות השדה לא הוי כשדה העומדת לנטוע ואע"ג דעכשיו הרי נוטלת אותה הקרקע ואיגלי מילתא למפרע דהיה שדה המרוחת בנטיעותה אעפ"כ בשעת הנטיעה היתה שדה שאינה עומדת לנטוע, ע"כ, והובא תי' זה בב"ש וא"כ בפועל היורד לתוך שדה זו הוי ג"כ לדידה שדה שאינה עומדת לנטוע כיון דבשעת הנטיעה אינה עומדת לנטוע. ועיין.

על השבח עכ"ל ועי' באחרונים שטרחו איפה משמע מדברי הרמב"ם כן ונראה הנה לשון הר"מ הל' ט' הבעל שהוציא הוצאות על נכסי אשתו בין שהוציא הרבה ואכל פירות מעט בין שהוציא מעט ואכל פירות הרבה עכ"ל והיינו דאכל הרבה פירוש אכל הרבה יותר מהשיעור עיי"ש.

ובהל' י' בד"א במגרש מדעתו אבל האשה שמרדה בבעלה אפילו אכל הרבה וכו'. ויש לעיין בזה אם דעת הרמב"ם הוא דמורדת נוטלת כיוורד שלא ברשות א"כ הרי לשון אכל הרבה משמע הוא דאכל יותר מן השבח או ההוצאה שראוי ליטול כדין יורד שלא ברשות ואיך כתב אה"כ נוטל ההוצאה ומוכרח כדברי הב"ש דאף שאוכל "הרבה" דהיינו יותר משיעור שנוטל יורד שלא ברשות נוטל ההוצאה והיינו דהוי ההוצאה יותר מן השבח.

**יא. סעיף י"ב. ואם אין הבעל אריס על דעת הקרקע ירדו ושמינ' להם כאריס ע"כ.** הנה בבעל המוריד אריסין בנכסי אשתו יש לברר ב' דברים, א' אם הבעל צריך לשלם כדין מוריד פועלים בנכסי חברו. ב' אם האשה חייבת לשלם להאריסין משום יורד. והיכי דהבעל

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

## הערות וביאורים בשולחן ערוך חושן משפט

### הלכות עדות

#### המשך סי' כח

המשאת בנימין דאפי' יושבין אם הוא חוץ לב"ד לא מהני דבעינן שיהיו יושבין במקום ב"ד ודו"ק.

**הערה:** ומלשון הרמב"ם שכתב מי שהודה בקנס ואח"כ באו עדים אם הודה בתחלה בפני ב"ד ובב"ד פטור משמע נמי כהמשאת בנימין דאפי' יושבין אם שלא בפני ב"ד היתה אינו הודאה. ועי' ש"ך סי' כ"ב סוס"ק א' וז"ל וא"כ ה"ה בפני ג' חוץ לב"ד כשנים בב"ד דמי דכל חוץ לב"ד שלא במקום הקבוע בישיבת הדיינים אפי' הם ג' לא מיקרי ב"ד ודו"ק ויש לחלק. ועי' בכל זה בשער משפט.

**ש"ך סק"ו,** ומהרש"ל כתב שם דוקא היכא דהודה על הלואה סתם וכפר להרויח דאיכא ח"ה לא משמתינן כו', ע"ש. ולפי"ז הא דאמרו דהיכי דאינו מודה משמתינן היינו אף בהלואה דאיכא ח"ה מ"מ משמתינן. וזה לכאורה דלא כמש"כ התומים סק"ח דבמקום דלדברי העד איכא איסור לגזול לא משמתינן. וצ"ע.

**פע"י מ"ז בהג"ה,** וי"א דכל ששלחו אחריו ולא בא לב"ד מהני ומקבלין עדות שלא בפניו אם פתחו ליה בדינא או אפי' לא פתחו ליה בדינא וצריך לדון לפני אותם דיינים כדרך שנתבאר סי' י"ד. ע"כ. בפשטות משמע דרק אם רוצה באמת לילך לב"ד אחר, וכ"מ בסמ"ע סקנ"ד, אך צ"ע דא"כ פשיטא ומה שייך לסי' זה.

**ובאמת בב"ח מבואר** דגם אינו רוצה לבוא כלל יש חילוק בין פתחו ללא

סעיף ו'. צריכים הדיינים לכתחלה להיות יושבים בשעת קבלת העדות וכו' ועי' ש"ך ס"ק י"א שהביא מתשו' מבי"ט דשלא במקום ישיבת הדיינים כגון בשוק או בדרך וכה"ג אפי' בדיעבד לא מהני כשהדיינים עומדין ע"ש עכ"ל הש"ך ועי' בפתחי תשובה שהביא בשם הברכ"י דמלשון הש"ך משמע דאם היו יושבין אז אפי' חוץ לב"ד מהני אלא דכשעומדין וג"כ הוי חוץ לב"ד אז לא מהני, ובתשו' משאת בנימין משמע דאפי' יושבין חוץ לב"ד לא מהני והביא ראיה מהא דאמרינן בבב"ק דף ע"ה דאמרי' דר' יהושע לא בב"ד הוי קאי עי"ש בברכ"י שרצה להשוות דעת המבי"ט כדעת המ"ב עי"ש. אמנם כד נדייק לשון רש"י שם בסוגיא נראה כדברי המבי"ט וכמו שהבין הש"ך וז"ל רש"י שם שלא בב"ד הוה, לא היו ב"ד יושבין ולא מקום ישיבת ב"ד הוה אלא בשוק הודה לו ע"כ והנה לשון רש"י ק"ק ועי' במהרש"ל שם מש"כ בשם הרב המגיד עי"ש.

ברם אם נאמר כדעת המבי"ט הרי שיטת רש"י מבואר היטב דכוונת רש"י דאם היו בב"ד אפי' עומדין הוי שפיר ב"ד ואם היו יושבין חוץ לב"ד ג"כ שפיר הוי ב"ד אלא דכאן לא היו יושבין אלא עומדין וגם לא מקום ישיבת ב"ד דהיינו ב' חטרונות שלא היו יושבין וגם לא מקום ישיבת ב"ד אלא בשוק. אולם לשון הנמוי"ש שם הוא כך: "שלא במקום ב"ד לא היו ב"ד יושבין במקום ישיבת ב"ד אלא בשוק הודה" וזה מורה כדברי

כאילו דן לפניהם. ולכן אכתי יכולים לקבל שלא בפניו [למהרש"ק בכ"ג ולב"ח בא"ר לבוא כלל] כיון שעכ"פ יכולים לכופו לדון לפניהם, דהא ב"ד הגדול נמי משום לתא דלפניהם הוא.

**פעיף ג'.** אם עכ"ם תובע ישראל ויש ישראל יודע עדות לעכ"ם נגד ישראל ואין עד אלא הוא והעכ"ם תובע שיעיד לו במקום שדיני העכ"ם לחייב ממון ע"פ ע"א אסור להעיד לו וכו', וכתב הרמ"א אבל אינו חייב לשלם לו אם עבר והעיד דיכול לומר אמת העדתי וכו' ומסיק השו"ע. ואם מתחלה יחדו העכ"ם לישראל להיות עד איכא חילול השם אם לא יעיד לו ויעיד לו ע"כ.

והלכה זו קשה טובא. חדא עמש"כ הרמ"א דאינו חייב לשלם לו אם העיד לפי שטוען אמת העדתי, הרי בדינינו שאין מוציאין ע"פ ע"א גנב הוא ולמה לא יכפהו בב"ד על מה שהפסיד לו ממונו דקיי"ל דדיינינן דינא דגרמי, ולמה יגרע ממי שחטף מחבירו חפץ וטוען שלו הוא דחייב להחזירו וכשהזיקו חייב לשלם תמורתו. וכמה יפה טענתו של אמת העדתי ממי שחוטף וטוען שלי הוא. ועין בזה בקצוה"ח ונתייה"מ כאן, ותו קשה עמש"כ המחבר דבמקום חילול השם יעיד לו, דאיך ירשוהו ב"ד לעשות זאת הלא דין תורה אינו כך אלא פטור ולמה נגרם לו הפסד בלי ראייה.

ונראה לבאר דהנה מה שנתחדשה הלכה בנח שנהרג בעד אחד כמבואר בסנהדרין (נ"ז ע"ב) אינו מצד שהחמירו לענוש ב"ג אף כשיש רק ע"א אלא שהתורה גילתה דדין של שני עדים שניתנה לישראל אינו רק לישראל אבל בב"ג כל שאתה מברר הדבר אפי' ע"י

פתחו, וכן מבואר בהגהות מהרש"ק על הטור [נהנדפס בסוף ספרי הטור בכמה דפוסים ומקצתו הועתק בט"ז, אך לא העתיק כאן כולו]. בשיטת רבינו ירוחם, אלא שבאומר שימתינו לו לשיטת הב"ח אף בפתחו מצי למיטען ורק כשאינו רוצה לבוא כלל תליא בפתחו, ולמהרש"ק גם באומר שימתינו תליא בפתחו [וע' פ"ח על הרא"ש אות צ'].  
**אמנם ע' יש"ש פ"י דב"ק פ"י**

דמבואר להדיא דאם אינו רוצה לבוא מנדין אותו אף בלא פתחו [אחר ג' ימים כמבואר בס' י"א], וציינו הש"ך סק"ו אחר שציינן לדברי ר"י, וכנראה דכ"ה גם דעת רמ"א, ול' ר"י צריך לדחוק לפי"ז רכוונתו שאומר שלא יקבלו עד שיבוא לדין לפני ב"ד אחר.

**שו"ם בתשו' מהר"י בן ל"ב בספר ב' ס' ס"א בתשו' בנו הר"ד שחקר בזה** אם דוקא כשטוען לב"ד הגדול או אפי' כשאינו טוען ומסיק בדעת התוס' דאפי' כשאינו טוען, ע"ש. ובטעם הדבר משמע שם דהוא משום דטענינן ליה, ולפי"ז אם גילה דעתו שא"ר לב"ד הגדול מקבלין, וזה דלא כב"ח ומהרש"ק.

**ולשיטת הב"ח ומהרש"ק נראה** סברתם דכיון שאין ב"ד זה יכול לכופם דיכול לבקש ב"ד אחר יכול גם לבקש להמתין, וגם אם אינו רוצה לבוא כלל אין בכחם לקבל שלא בפניו כיון דאין בכחם לכופו לבוא לפניהם.

ובפתחו בדינא הרי ב"ד זה יכול לכופו לפניו ולכן יכול לקבל שלא בפניו, ואע"ג דיכול לומר לב"ד הגדול היינו משום דכח כל בתי דינים הוא מכח ב"ד הגדול [דהם מושיבין הסנהדרין בכ"מ] ולכן כל שדן לפני ב"ד הגדול

אחד יכולים לפסוק כך. ולפי"ו נראה דאף כשב"ד של עכו"ם דנים לישראל רשאים לפסוק ע"פ ע"א כיון שאצלם אין החידוש שצריך שני עדים לברר א"כ אצלם שפיר מבורר שהישראל חייב ואפי' אי ב"נ מחייב בדינים ככל דיני ישראל (ע"י שו"ת רמ"א י"ב) מ"מ לגבי ברור המעשה סגי בע"א וזה נלמד מקרא בסנהדרין שם.

והן אמת שהישראל אינו מחויב משום פסק שלהם לשלם כיון שלישראל אין זה ברור שהוא מחויב (וכמובן שבמקום שידוע בעצמו שחייב לו בודאי מחייב אבל כשאינו יודע בעצמו אין הברור של הדיין עכו"ם מחייב לו כיון שלא נתברר על ידי מה שמברר אצל עם קודש) אבל הדיין העכו"ם שמוציא ממנו ממון בעד אחד אינו נחשב כגולן כיון שיש לו ע"א שחייב לו ואצלו עד אחד מברר המעשה.

ועפ"י זה לכאורה נראה שישראל היודע עדות לעכו"ם התובע לישראל אפי' אינו רק עד אחד היה מותר לילך ולהעיד בדיין עכו"ם, כיון שמותר לדיין העכו"ם לעשות כן אין כאן גזילה וא"כ אין גורם להפסיד ממון ישראל, אולם כיון שהישראל בעצמו אינו מחייב (אצלו שאין אנו יודעים האמת עם מי) נמצא שעתה הולך לחייב את מי שאינו מחויב.

אולם כ"ז הוא רק קודם שהעיד שפיר שייך לומר שאסור לו לחייב למי שאינו מחויב אבל אחרי שהעיד שמעתה הנידון הוא אם הפסיד את חברו בזה שייך שפיר לומר שלא הפסיד כלום כיון שהעכו"ם רשאי לעשות כך לברר ע"פ ע"א והרי הוא עד אחד א"כ העכו"ם לא נול את ממונו וא"כ הוא לא גרם להזיק

לחבירו. ובוה מיושב למה אסור לכתחילה להעיד בנ"ד אבל אח"כ כשהעיד פטור לשלם, ומעתה יש ליישב גם למה מתירים לו לכתחילה לילך להעיד במקום חילול השם, אף שעתה אין הישראל מחויב מ"מ הרי אינו גורם להפסיד ממון וכיון שיש לנו מצוה שלא לחלל את השם, זו היא המחייבת לנו להעיד, בדבר שלא יהיה לחבירו הפסד ממון ודו"ק.

ולפי האמור יצא חידוש דאף קא"פ המעיד בעכו"ם לחייב ישראל ע"פ ע"א יכול לומר אמת העדתי ופטור וצ"ע בזה כיון שהרבה אחרונים נקטו דבקא"פ חייב. וכמובן שכ"ז רק להעיר.

**שוב מצאתי בחזו"א ב"ק ס"י סק"א** שמתפק אם יש לחייב לישראל לשלם לעכו"ם ע"פ ע"א ובוה רצה לבאר דברי הרמ"א הנ"ל, ע"ש, אולם שם לא כתב לחלק בין ב"ד של ישראל לב"ד של עכו"ם ומובן שבב"ד של ישראל קשה לומר שיכולים לחייבו ע"פ ע"א וכמ"ש החזו"א שם סק"ז בסופו, אבל בב"ד של עכו"ם לכאורה נראה שיכולים לחייב ע"פ ע"א. ודו"ק.

**קצודה"ח ס"ק ח'** הביא מהר"ן פרק כל הנשבעין שהקשה על הא דאיתא חשוד על שבועת העדות, היכי משכחת לה דמאן מוכח לן דעבר במזיד, אפי' איכא עדים דלמא אישתלי, ואי במורה אין אדם משום עצמו רשע ותירץ הר"ן דמיירי בהתרו בו קרוב כ"כ דליכא למימר אישתלי וכו', והוסיף הקצודה"ח דהרשב"א בתשו' חולק עליו דאינו נאמן לטעון שכחתי ושוגג הייתי אלא סתמא אמרינן מזיד היה וכו' ע"כ.

נשאר בצ"ע ודחה התירוצים דהתרו בו ע"י עדים או שהודה שהיה מזיד, וא"כ כיון דליכא לאוקמי באופנים הנ"ל, ע"כ הוכיח בתשובה שם דעל כרחך מוכח מגמ' הנ"ל דסתמא אמרינן מזיד היה ואינו יכול לטעון שכחתי וזהו שכתב בתשובה הנ"ל דאל"כ אין לך חשוד על שבועת העדות והיינו כנ"ל כיון דליכא לאוקמי בהתרו בו או על פי עצמו, משא"כ הר"ן שתירץ דמיירי בהתרו בו בזמן קרוב א"כ אם לא התרו בו יכול לטעון שכחתי. ודו"ק.

ולכאורה תמוה מאוד דבר"ן שם הביא הקושיא בשם הרשב"א גופיה והרשב"א נשאר בצ"ע. וכן הוא להדיא בחידושי הרשב"א שם וא"כ הרשב"א בתשו' סותר את עצמו, ועי' בש"ך סי' ל"ד ס"ק ח' שכתב דהרשב"א בתשובה אזיל לשיטתו מה שהביא הר"ן בשמו פרק כל הנשבעין גבי ושכנגדו חשוד על השבועה וכו' דאינו יכול לטעון שכחתי ע"כ, ולכאורה בר"ן שם וברשב"א איתא להיפך שהקשה על הגמ' דיכול לטעון שכחתי. וצ"ל בכוונתם דהרשב"א שם

---

# הערות

---

## מהו הלאו דממיר

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל  
שלום רב

ראיתי במדור "כולל ללימוד ש"ס קארלין סטאלין ניו יארק" בהערות וביאורים על מסכת תמורה (גליון כו עמ' קי"ח) שמעיר על רש"י ריש תמורה שכתב: וסופג את הארבעים, משום לאו דלא ימיר, ובכ"מ דף צ"א כתב רש"י: סופג ארבעים, משום לא יחליפנו. ע"כ.

עיין בשו"ת צפנת פענח מהגאון מרוגוטשוב זצ"ל, סימן ע"ז באמצע תשובה להח"מ שהקשיתי לו אותה הקושיא מרש"י חולין דף ב' שהגמ' מביא שם את המשנה הזאת דריש תמורה ורש"י פ"י שם משום לאו דלא ימיר, ובגמ' איתא שם משום דלא יחליפנו. ועיי"ש מה שתירץ לי בקיצור ותהנו.

יש לציין דגם ברש"י זכחים דף ט' ע"א כתב משום לא יחליפנו.

בברכת התורה  
מרדכי שרגא הכהן ווינד  
בני ברק

## בענין נוסח הקידוש בשבת קודש בשחרית

למערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלום רב.

בקובץ כסלו טבת תש"ן — העיר ידידנו הגרש"א שטרן שליט"א בתוך הדברים על לשון שו"ת הרדב"ז דכשיש ברית מילה בשבת יתכוין המברך לקידוש היום ויאמר ברוך מקדש השבת, ותמה ע"ז מתשובה"ג שאין מברכין ביום ברכה זו, אלא ברכת היין בלבד, עכ"ד.

והנה ברדב"ז לא כתב שיאמר בשם ומלכות, וי"ל דכונתו להזכיר שבת בלא שם ומלכות כמנהגינו לומר פסוקים קודם קידוש, ובאמת בכל בו סי' ל"ט כתב ונהגו הקדמונים שהיו אומרים אחר קידוש דשחרית ברוך מקדש השבת בלא מלכות ובלא הזכרה, והובאו דבריו כאלהו רבא סי' רפ"ט (ובפמ"ג בא"א סק"ב כ' שאין נוהגין כן), ונראה שלזה כיון הרדב"ז.

ולעצם דברי הרדב"ז שיוצא יד"ח קידוש ככוס של ברי"מ, וכ"ה בסי' רע"ג ס"ה בשו"ע יש להעיר מטעם דאין עושים מצוות חבילות חבילות, ואשמעתי ממורי הגאון רבי שמואל הלוי ואזנר שליט"א דכיון שאין כאן אלא ברכת בופה"ג בלבד לא שייך באמירתה משום חבילות חבילות, [ועיין בשד"ח כרך א' עמ' 247 אות צ"ה שכתב שאם עושה מעשה אחד ומכוין בעשייתו שיעלה לכאן ולכאן אין בזה משום חבילות והעיר מזה ע"ד הכת"ס שחקר בשולח מנות לפני ומתכוין שיהא גם למת"ע עי"ש], וראיתי בס' אוצר הברית (פ"ד בהערה) בשם הגרי"ש אלישיב שליט"א שתירץ דכל עיקר בופה"ג בברי"מ אין לו מקור בגמ' ואינו אלא משום כבוד הברכה.

בברכת התורה  
משה שטיין

## עוד על הני"ף

הברכה חיים עד העולם, למרנן ורבנן חכמי מכון בית אהרן וישראל שליט"א, אחד"ש כבוד תורתכם.

אני נהנה מאד מהקובץ הנפלא בית אהרן וישראל, עם זאת אבקש רשות להעיר:

בגליון כ"ו במאמרו של הרה"ג ר' שמואל אליעזר שטרן שליט"א (עמ' צ) תמה על מה שכתב הרדב"ז על קידוש היום "ויאמר ברוך מקדש השבת" והביא מחשובת רב האי גאון דהוי ברכה לבטלה וכו'.

אמנם כנראה שלא שמיע ליה מנהג בני עדות המזרח, או לפחות חלק מהם לומר בשבת קודש ביום לפני הגפן "ברוך מקדש השבת" בלא שם ומלכות, וזהו כוונת הרדב"ז ויאמר ברוך מקדש השבת, והענין הוא להראות שמתכוון לקידוש, כמו שאחרים אומרים אם תשיב וכו' או ושמרו או זכור, ואין כאן ענין לתשובת רב האי גאון כמובן.

במאמרו של הרה"ג ר' אלעזר בריזל שליט"א בגליון הני"ל (עמ' פ"ו) מביא מרשי" סנהדרין דף ע"ז ע"ב רגילין תינוקות להכות בכדור וכו', וביאר כוונתו דרק לבנות נקות ולא לבנים, ע"כ, ויש להעיר דלשון תינוקות אינו מורה על בנות דוקא, כדאמרינן בסליחות ובשאר דוכתא "תינוקות של בית רבן", ואדרבא כל לשון רשי" שם הוא בלשון זכר ולא בלשון נקיבה ע"ש.

ביקרא דאורייתא, צעיר הלוים  
אביגדר נבנצל.

## בענין ביאת אליהו בשבת

לכבוד מערכת קובץ "בית אהרן וישראל".

זה זמן רב שאני מעיין בקובצים שלכם המלאים ד"ת נכבדים, גם מסודרים בסדר נכון למצוא בו דברי חפץ.

במיוחד נעים לי הדבר בהיות בחינת "מקום שהתפללו בו אבותי" שכן הרבה התיגעו אבותי בעליה בעבוה"ש בחצרות קרלין סטולין.

יה"ר שתוסיפו להרבות חיילים לתוי"ש.

בקובץ "בית אהרן וישראל" תשרי — חשון כתב ח"א שליט"א השגה על דברי מרן הגרי"ז זצ"ל בענין ביאת אליהו בשבת, תוכן דבריו בקצרה דלדעתו מותר לעבור על איסור תחומין דרבנן "בכדי להביא את הגאולה לכלל ישראל ולזכותם בכמה וכמה מצוות והקרבת קרבנות", וחיליה לזה הוא ממה שהביא את הגמ' בפסחים דף נ"ט ע"א, דמותר לכהנים לעבור על עשה שהשלמה לצורך מחוסר כיפורים, בכדי שיוכל לזכות למצוות קרבן פסח. עפ"י זה רוצה לחלוק על הנחת הגרי"ז זצ"ל דעיכוב אליהו בשבת הוא גם באופן דעלולה וז"ו הגאולה להדחות, אם ח"ו יקלקלו מעשיהם, ולפי הנחתו הני"ל לא יתכן שכן ככה"ג היה מותר לאליהו לעבור על איסור תחומין, כשביל לזכות את ישראל למצוות הקרבנות. והוסיף להסתייע ממה שאחז"ל בשבת דף נ"ה ע"א: מעולם לא יצתה מידה טובה מפי

הקב"ה וחזרו בה כו'. עכת"ד. אמנם האמת דבמחכ"ת מן הסוגיא שהביא אין שום השגה כלל על הגאון מבריסק זצ"ל, ואמרתי לברר דבר זה בעזה"י. גם רווחא שמעתתא בכמה ענינים כדרכה של תורה. ובטוחני שגם החכם הנ"ל ישמח על דבר אמת, כמידת ת"ת.

אמת. נכון הדבר שמותר לעבור על עשה דהשלמה והוא כדמפרש טעמא בגמ' יבוא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת [ולכאורה הסברא פשוטה, דהא כל עיקר הדבר דאין עשה דוחה עשה הוא מטעם דמאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה, כדאיתא בשלהי תולין, וא"כ בעשה שיש בו כרת אלים ואלים] אבל לדחות איסור שבת. אפי' דרבנן אין לנו, כפי שיבואר בעזה"י.

לגבי מצוות דאורייתא דאין בהם כרת, משנה שלימה שנינו, ראש השנה דף ל"ב ע"ב, שופר של ר"ה אין מעבירין עליו את התחום ואין מפקחין עליו את הגל, לא עולין באילן וכו'. ובגמרא שם: מ"ט. שופר עשה הוא ויום טוב [וה"ה שבת] עשה ולא תעשה, ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה, ואסברא לה הר"ן שם [וכן הריטב"א] וז"ל: פי' וחכמים עשו חיזוק לדבריהם הכא כשל תורה, דכיון דלא דחי מלאכה דאורייתא אף שבות דרבנן לא ידחה, עכ"ל. והוסיף עוד הר"ן ודקא יהיבנן טעמא משום דהוה יו"ט עשה ול"ת קושטא דמילתא קאמר, ומיהו לא צריכין להכי, דאפי' הוה יו"ט לא תעשה גרידא לא אחי מכשירי שופר ודחי לה, דהא בעידנא דקא מעקר לאו לא מקיים עשה, עכ"ל. כלומר דיש טעם אחר שלא לדחות שכן הוא שלא בעידניה, ומובאים דבריו במג"א בס' תקפ"ו ס"ק כ"ג ועי' חכם צבי סס"י פ"ב דסוכה [ט"ז ע"ב] דחמירי מעשין דשאר מצוות, עכ"ל.

ואפילו עבור עשה דרבים, כגון הקרבת הקרבנות, אין לעבור על שבות דשבת, כמבואר במג"א סי' תמ"ו סק"ב. ועד כאן לא מצינו מעליותא בעשה דרבים אלא דלדעת ש"ל שהביא המג"א אין צריך בזה בעידניה אבל לא לדחות עשה ול"ת, וכמ"ש המג"א שם. [ולכאורה זו שיטת הרא"ש גבי ר"א שחרר עבדו ואכמ"ל, ועשו"ת הגרע"א סי' י"ג שיש קושי בשיטת הרא"ש] ולכאורה הם כללים ברורים ורק לגבי איסור מוקצה במקום מצוה יש נידון באחרונים בגליון שו"ע שם וכן בגליון רע"א בסימן תרנ"ה ויעויין בגוף דברי שעה"מ [פ"ב מהל' יו"ט הלכה י"ח] שציין. ועי' שו"ע או"ח סי' תצ"ח סעיף ט"ו [וכבר העיר בשעה"מ שם] ושם סעיף כ' ועי' מ"ב סס"י רס"ו בבה"ל ושו"ת חת"ס או"ח סי' פ"ב וסס"י ק', ועי' קה"י ביצה, ואכמ"ל.

ועדיין היה מקום לכוא בטענה אחרת והיא דע"י בנין ביהמ"ק נזכה במצוות קרבן פסח. שהיא מצות עשה שיש בה כרת ועדיפא מהקרבת תמידין.

אמנם גם במקום מצוות קרבן פסח לא נראה מקום להתיר, ובהדיא תנן רפ"ו דפסחים כמה מיני שבות שלא התירו לצורך ק"פ, ותנן גם בהדייהו הבאתו מחוץ לתחום, וא"כ ה"ה הליכה חוץ לתחום עבור ק"פ, ועי' תפא"י שם (אות ו') דמסיק כן, וכן נקט הגרע"א בדרו"ח בפסחים דף צ"ג ע"ב [מן התוס' שם אין להביא כי מיירי באכילת ק"פ, ואין בזה כרת].

ויסוד הדבר נראה דהוא ג"כ עפ"י דהר"ן והריטב"א, המובאים לעיל, דאיסורי שבת דרבנן דיינינן להו כעשה ול"ת, א"כ בדין שלא ידחו אפילו בפני מצוות עשה שיש בה כרת. ואע"ג דדעת התוס' זבח"ס דף ל"ג ע"ב ד"ה לענין, דעשה שיש בו כרת דחי לעשה ול"ת ואפילו שלא בעידניה, מ"מ אין לדחות שבותין דשבת מחמת ק"פ, דהא תקשי לדעת התוס' הנ"ל דגם כל מלאכות דאורייתא נדחה מפני ק"פ, וגם אמאי בעי קרא להתיר

שחיטת הפסח בפסח, נימא דיבא עשה שיש בו כרת וידחה עשה ול"ת דשבת ואפילו שלא בעידניה. אמנם החשובה לזה, דגם שבת הוי עשה ולא שיש בהם כרת [דבמקום דאין מיתת ב"ד יש כרת] ומשו"ה אינה נדחית מפני ק"פ, וזה פשוט. בדרך זו אף אנו נאמר דמכלל מה שהעמידו חכמים דבריהם הוא לאשווי לשבותין דשבת כדאורייתא ממש, דהוי כלאו ועשה שיש בהם כרת [כיוצא בזה הם דברי הרמב"ן שהביא המ"ב סי' תק"ה ככה"ל]. ודבר זה אף נלמד מתורתו של הגרע"א [בדרו"ח שם לעיל מינה וכן בתור"ע ספ"ח] דלא התקשה אלא כמה דמצורע חשוב לא העמידו דבריהם במקום כרת, הא בלא"ה אין בו אלא עשה וגם כדאורייתא היה נדחה [נסיים מרן זצ"ל במשניות "וצלע"ג הביני ד' ואלמדה תורתך" עכלה"ט] אבל בכל האחרים שהעמידו חכמים דבריהם לא הוקשה לו, והיינו כמש"נ דבהם יש עשה ול"ת וחשבינהו רבנן כעשה ול"ת שיש בהם כרת.

וצ"ל דגם איסור תחומין, אע"ג דאפילו למ"ד תחומין דאורייתא אין בו איסור כרת [וכדאיתא בשבת דף ס"ט ע"א], מ"מ לא פלוג רבנן באיסורי שבת, וביותר לפוסקים דס"ל דתחומין דרבנן בכל ענין [לא כהרי"ף והרמב"ם דיי"ב מיל מה"ת] בודאי ניתא דכללינהו חז"ל ככלל שאר שבותין דשבת, [ויש מקום עיון לפ"ז בתחומין דיום טוב שאין בו כרת כלל, לדעת התוס' בזבחים הנ"ל, ושמא י"ל דהשוו ג"כ תחומין דיום טוב לתחומין דשבת ודון מינה לדברי הגרע"א בדרו"ח שם בדברי התוס' פסחים צ"ג ע"כ ד"ה רב יהודה].

ואע"ג דבאופן זה א"א מערב שבת, מ"מ כיון דמינים אלו שייכים שיכנים מערב שבת אסור, עיין רש"ש ברפ"ו שם וכן מוכח בגמ' עירובין ריש דף ק"ג ופרש"י שם וכן העיר החזו"א בליקוטים על עירובין סי' ד' ס"ק י"ד [כלומר דלא כספק הצ"ח דרינין על כל מקרה בפני עצמו אם היה אפשר מערב שבת].

והנה לפמש"נ היה מבואר לנו בפשיטות כל השבותין דהעמידו חז"ל דבריהם, וכן בהא דאמר רבא בפסחים דף צ"ב ע"א דהזאה ואיזמל העמידו דבריהם במקום כרת, ויעו"ש פרש"י דגם איזמל הוא לענין ק"פ דהיינו מילת זכריו ועבדיו, שהם מעכבים אותו מקרבן פסח, דהא מילת בנו אין בה כרת.

אמנם אשכחנא לרבנותא דלכאורה לא נראה כן מדבריהם, דיעויין בדברי הרמב"ם כפרק ו' מהלכות ק"פ הלכה ו' ו' והשגת הראב"ד שם, וכן בחי' הריטב"א בר"ה דף ל"ב ע"ב דטרחה רבותינו למהיב טעמא בהני מילי דאמר רבא בפסחים שם דבקצתם העמידו דבריהם ובקצתם לא העמידו דבריהם, יעו"ש בדבריהם. ולכאורה אף דבאמת טעמא בעי לחלק בין ערל [דהעמידו דבריהם] לאונן ומצורע ובית הפרס [דלא העמידו דבריהם] מ"מ חזינן לדעתיהו דיהבי טעמא אכלהו, גם להני דאמרן דהן שבותין. גם עפ"י תירוצם לכאורה נפיק דיהיה אופנים דיהיה מותר גם שבותין במקום קרבן פסח. כגון ב"ד ניסן עצמו לדעת הרמב"ם, ועוד חילוקים יעו"ש, וזה צריך תלמוד, ולכאורה יש הכרח לשאלתם, דהא גם איסורי טומאה היה כדון שיעמידו דבריהם, וכיון דבהני אשכחן דלא העמידו דבריהם, שפיר הקשו גם על השבותין, אלא דבאמת בדברי רבא עצמם בגמ' יש לדרקדק מה ראה להזכיר רק הזאה ואיזמל [וביותר דהריטב"א לא מפרש כפרש"י דגבי פסח קאי יעו"ש, גם ברמב"ם כפה"נ לא מובא לענין פסח ושור"ר שהעיר מזה בספר פתח הבית וע' שעה"מ פ"ט מהל' ק"פ [סוד"ה הלכה ט'] מה שהעיר על פרש"י], הא כל הני דשנינו ברפ"ו דפסחים העמידו דבריהם, ואמאי בחר רבא רק הזאה [ואיזמל], וכן תירוצ הרמב"ם אינו מיישב את כל הני.

אלא האמת יורה דרכו דודאי בכל עניני תיקון הקרבן ששנינו ברפ"ו בהם לא התירו כשום גוונא לעבור על שבות. וסוגיה דף צ"ב הוא רק בגוונא דפיסחא קאי וגברא הוא

דנמנע מלהקריב מפני איסור דדבריהם, וזה הוי ממש "במקום כרת" ועל כן דא התירו חז"ל בכמה אופנים, לפי החילוקים שכתבו [וקצ"ע בלי הריטב"א ברי"ה], אבל כל שאר עיכובים שיש לענין הקרבת ק"פ בודאי אין להתיר לעבור על שבותין דדבריהם עבור זה, ויתירה מזו מצאתי בס"ד בדברי הגר"ח לעיל מינה בפ"ו ה"א (ד"ה והנה בפ"ו) במש"כ שם ליישב את דברי הרמב"ם כאן, ומבאר שם הגר"ח דלא התירו איסור שבות במקום ק"פ אלא במקום דגברא בר פסחא הוא, ורק אונסו מונעו משא"כ במקום דע"י האונס חשיב פטור מן ק"פ, אפילו במילתא דתלי בגופיה, יעו"ש בכל דבריו העמוקים. ואעפ"י שדברי הגר"ח הם רק בשיטת הרמב"ם. זה רק גבי סברתו המיוחדת, אבל עיקר החילוק הוא מוסכם גם להראב"ד. [ויעויין אבני נזר חאו"ח סימן שצ"ב וסברתו היא רק בשיטת רבנו חננאל לפי באורו שם, וגם בזה יש לדון לענ"ד עפ"י מש"כ כאן]. ולענ"ד בלא"ה זו סברא נכונה מצד עצמה דעד כאן לא התירו חז"ל אלא כשהמקדש עומד על תילו וקרוב פסח קרב כהלכתו ואיש אחד יש לו מניעה, ונמצא מבטל מצוות ק"פ באונס, משא"כ במצב שאין ביהמ"ק ויש כמה טעמים דאי אפשר להקריב ק"פ, אי"כ לא דמי למבטל ק"פ באונס, ועל כן דא לא היו מתירין לעבור על שבות כדי לחדש מצב שאפשר להקריב קרבן פסח. וע"י רמב"ם שם הלכה ז' בסברתו השניה, ובנד"ד יש לדון דכו"ע יודו דלא יתירו שבות עבור זה, ועתה זכינו בס"ד שיהיה לזה בית אב מדברי הפוסקים, עוד טעם נלע"ד דהא כל החשש הוא מפני הספק שמא ח"ו יקלקלו מעשיהם ולא יהיו ראויים שיבא אליהו אחר השבת, ומי יימר דמפני ספק מותר לעבור, וע"ע בסמוך עוד טעם, ולדעת הרמב"ם שם בלא"ה פשוט דאסור לעבור, כיון דאינו ביום י"ד ניסן עצמו, אלא דבלא"ה גם כ"ד ניסן עצמו [שהיה שייך לעבור לפי תירוץ הרמב"ם] כבר התבאר כמה טעמים שאין היתר לעבור על תחומין עבור קרבן פסח.

עוד אמרתי לבאר דבר פשוט והוא דבסוגיא דפסחים שם מבואר חידוש נוסף והוא דמותר לכהן לעבור על עשה דהשלמה עבור אחר, שהוא המחוסר כיפורים.

וכבר עמדו רבותינו הראשונים ז"ל ליישב עם הגמ' בפ"ק דשבת דף ד' ע"א וכי אומרים לאדם חטא כדי שיוכה חברך, יעויין תוס' שם והמסתעף ובשו"ע או"ח סי' רנ"ד סעיף ו' וסי' ש"ו סעיף י"ד, אמנם דעת לנכון נקל דכל מה שתירצו הראשונים בזה הוא דיש אופנים דמותר לעבור בשביל חבירו מה שמותר לו עבור עצמו, זאת ולא יותר והוא פשוט, על כן שייכים כל הכללים הנ"ל גם בעושה עבור חבירו.

השחא דאתינן להכי יש לנו טעם נוסף דלא יוצדק להקשות שיעבור אליהו על איסור תחומין כשביל מצוות ק"פ, דהא באמת אין לאדם לעבור בשביל חבירו, רק היכא דלא פשע חבירו דעת כמה ראשונים שמותר לעבור, [וג"ז בפלוגתא יעויין שו"ע ומ"ב במקומות הנ"ל] וא"כ בזה דהחשש מפני שח"ו יקלקלו ישראל מעשיהם אי"כ עבור זה ודאי אין לעבור כדי שיוכה חבירו. [ו"ל דיש צדיקים שלא פשעו ועוד יל"ע דהוי כמצוה רבתא].

והנה כבר הארכתי הרבה ולא באתי למידה זו לקבוע מה יעשה אליהו זכור לטוב, אלא עיקר מגמתי היה לברר דאין שום השגה מצד ההלכה על דברי הגרי"ז זצ"ל אלא נהפוך הוא דלפי סוגיות הגמ' בדין שאסור לעבור, וזה עיקר הויכוח, אם היה חשש עיכוב, כהבנת הגרי"ז, האם היה מותר לעבור על איסור תחומין.

כמה שנוגע לבאור דברי חז"ל על משיח, לא אכניס ראשי ובמופלא ממני לא אדרוש, גם אינו נצרך וכנ"ל, ומ"מ אעיר בקצרה. מה שנסתייע החכם הנ"ל שליט"א בהשגתו ממה שאמרו בשבת נ"ה ע"א מעולם לא יצתה מידה טובה מפי הקב"ה וחזר בה כו'

וסובר דמוכח משם דגם אם יחטאו אח"ז, מ"מ לא תחבטל הטובה. לפי הבנתו הוא נגד המבואר במקומות אחרים דשייך שע"י חטא ישתנה לרעה. ע"י שבת ל"ג ע"א גבי המנבל פ"ו דאמרו דאפילו חותמין עליו גזר דין של שבעים שנה לטובה הופכין עליו לרעה. וגדולה מזו מבואר בכרכות דף ד' ע"א וסנהדרין צ"ח ע"ב דחיישינן שמא יגרום החטא ועל כן כתיב ויירא יעקב מאד, אעפ"י שהיתה לו הבטחה מן השי"ת, יעו"ש.

מתוך זה נראה דודאי שייך שמחמת העוונות לא תחייבים ההבטחה לטובה, והתם בשבת דף נ"ה הוא ענין אחר, ולא התחדשו מעשים רעים אח"ז, אלא דמידה"ד מצאה מקום להחמיר יותר כד"נ. אלא דלכאורה זה נסתר מדברי הרמב"ם בסוף הלכות יסוה"ת (פ"י הלכה ד') דנביא שהבטיח על הטובה ולא באה הטובה כידוע שהוא נביא שקר, שכל דבר כו' אינו חוזר, ומקורו [היותר מבואר] הוא במדרש תנחומא בפסוק וה' פקד את שרה כמ"ש הגאון האדר"ת בהגהות בני בנימין, ושם איתא דאפילו חוטאים אינו חוזר.

אמנם יעויין בלח"מ שם בשם הרא"ם דדבר זה הוא רק גבי נבואת הנביא לאחרים, אבל לא בהבטחה שהיתה לנביא עצמו, ומיישב בזה ההיא דשמא יגרום החטא, וכן הסכים הלח"מ כמבואר בהמשך דבריו [וחזר בו ממש"כ שם מתחילה], ויעויין בגוף דברי הרא"ם פ' וישלח באר היטב. וראיתי בכמה ספרים שהביאו שחילוק זה יוצא מפורש מפי הרמב"ם עצמו בהקדמת המשנה (ד"ה והחלק השני) והגדולים הנ"ל זכו לזה מדנפשיהו.

מבואר מכ"ז דעל גז"ד לטובה ואפילו הבטחת השי"ת לנביא עצמו, שייך בזה שמא יגרום החטא.

מלבד מה שהתבאר בעוה"י שכל הנחות הגרי"ז זצ"ל ברורות הן, גם זאת מצאתי תלי"ת תנא דמסייע לדבריו גם בתורת פירוש בגמ' בסנהדרין [בשינוי קצת]. והוא הגאון בעל תורת חיים על סנהדרין [הובאו דבריו בענף יוסף על העין יעקב] דפשוט אצלו דאינו מחמת איחור מועט וזה לשונו: תימה כי נמי מעכב פורחא כדי קשירת נגע אחד שהוא כהרף עין מאי הוי, עכ"ל. ומבאר שם שהחשש הוא שיהו ראויים להגאל מצד הזמן ולא בשביל מעשיהן לכך הוא ממהר שמא יעבור הזמן רגע אחד שלא יקטרג על מעשיהן כשיעבור הזמן, יעויין שם בכל דבריו.

בעיקר ענין הנ"ל ובבאור דברי הרמב"ם בהקדמת המשנה, יש לשאת ולתת בכמה דברים, אמנם כבר מילתי אמורה דבחלק זה יהו דברי מועטים, ועיקרו הוא להצדיק את הצדיק דמעיקרא, הוא ניהו הגאון החסיד מכריסק זצ"ל ואת לקחו הטוב אשר הורנו דחלילה לעבור איסורים בשביל מטרות תהינה אשר תהינה, גם הנשגבות והנכספות ביותר.

אדיר אלעזר אורבך  
בני ברק.

## על מכתב הרה"ק ר' מעשיל געלבשטיין בענין תפילין דשימו"ך

במ"ש בקובץ בית אהרן וישראל גליון כ"ו עמ' כ"א—לי מרבי משה מעשיל בענין סדר הנחת תפילין דשמושא רבא, משמע מתוך המכתב שהיה מצורף לזה קונטרס שכתב בענין זה, הנה כנראה שהוא הקונטרס שנדפס בתוך סידורו תפילה למשה שהדפיס רבי

משה מעשיל במשך כמה שנים [שנת תרנ"ח ולפני] הסידור הזה יקר המציאות מאוד וכמעט שלא נודע ממנו.

כדאי גם להזכיר את הדברים שכתב ב"הדרת שלום" והוא מהדו"ת ל"משמרת שלום" [שנזכר בהערה שם], ומש"ש מ"ספר הנדפס מחדש" והכוונה להסידור תפילה למשה דנן.

ועוד בענין תפילין דשמושא רבא האריך בספר אשכבתא דרבי (להגרמ"ד רבין ז"ל) בהע' מ"ב (עמ' 68—75).

ושם ציין גם לספר שלם באותו נושא, הוא ספר "רצון ישראל" לר"י בערגער, מהדו"ת מונקאטש תרנ"ט.

בכבוד רב ובברכת כט"ס  
יהושע מונדשיין

## לתולדות הרה"ק רבי מעשיל געלכשטיין זצ"ל

יש להוסיף מה שנדפס בקובץ באו"י שנה א' גליון ג' עמ' צ"ג שבין החתומים על פנקס חברת משניות לחסידי קארלין בירושלים תר"כ משנת תרל"א, נמנה הרה"ק רבי מעשיל [געלכשטיין] מביאליסטוק זצ"ל.

המערכת

## עוד על זהותם של ההגהות על המרדכי המיוחסות לרמ"א

בהמשך למש"כ בגליון הקודם, בענין ההגהות הנדפסות בספרי המרדכי, אשר לדברי המדפיסים יצאו מתח"י הרמ"א, וכתבתי לפקפק ע"ז ולהוכיח כי לא להרמ"א הן, רק נרשמו ע"י תלמידו, וכתבתי לשער כי נרשמו ע"י הר"ר הירש עליושר תלמיד הרמ"א.

כעת נתבססה השערה זו, מצאתי הוכחות כמעט כרוות לכך, וכולהלן.

ראשית אקדים לציין כי בספרי המרדכי מצויות ב' סוגי הגהות, א' הגהות תיקון בתוך דברי המרדכי בתוך סוגריים עגולות — המציינות מחיקת תיבות — או סוגריים מרובעות — המציינות הוספת איזה תיבות — ב' הגהות ביאור לפרש ולהרחיב דברי המרדכי ונדפסו בצד הגליון.

מדברי המדפיסים בתחילת ספרי המרדכי נראה כי ב' סוגי ההגהות הן מהרמ"א, אם כי אפשר וכוונתם רק על סוג הא', להלן נוכיח כי ב' הסוגים נרשמו כנראה ע"י התלמיד הנ"ל.

לראשונה אתייחס להגהות התיקון, ראה בגליון הקודם הבאתי דוגמא א' — באות ג' — מהגהת תיקון אשר יוחסה להרמ"א, ומצאנו בחשו' הרמ"א (סי' קי"ג) שהתלמיד הנ"ל כתב לרבו הרמ"א בענין הגהה זו בדברי המרדכי, ורבו השיב לו (בסי' קכ"א) שאין להגיה הנוסח במרדכי ושהוא לא הגיה כלום במרדכי שלפניו, מכאן שהגהה שלפנינו יצאה

מתח"י של התלמיד הנ"ל. [אם כי אינו מתאים במדויק לצורת ההגהה במכתב שאלתו הנ"ל], ורבו לא הסכים עם הגהה זו.

כעת מצאתי עוד דוגמא , והוא בפ"ק דב"מ (סי' רנ"ב) נדפס שם: ".... דשמא פרעו (\*והיינו [\*דלא] כדברי ראבי"ה שפירש לעיל) ...", והנה בתשו' רמ"א (סימן ל"ח) אשר שלח להתלמיד הנ"ל כותב הרמ"א (באות ר'): ".... על הא דאיתא במרדכי פ"ק דב"מ ... עד והיינו כדברי הראבי"ה שפירש לעיל כו' ופירשתי לכם דהיינו ... ושאלת אדרכה הסמ"ג פליג אראבי"ה ... וכתבת דנ"ל להגיה שלא כדברי ראבי"ה... הנה אומר אף כי נראה שקושייתך קושיא מ"מ אין להגיה הספרים שהרי ... ובתירוץ הקושיא נ"ל לומר..."

ברור שהגהה הנדפסת לפנינו נרשמה ע"י התלמיד הנ"ל. [אלא שנתן ב' אפשרויות, או למחוק כל הקטע או להוסיף תיבת דלא], ורבו הרמ"א לא הסכים עמו.

בסוג הב' של ההגהות, בגליון הקודם הבאתי ג' דוגמאות שמוכיחות שההגהות הן של התלמיד הנ"ל, מצאתי כעת עוד הוכחות ברורות לכך.

ראה שם בתשו' רמ"א סי' ל"ח בשאלה הב' המתייחסת לדברי המרדכי בפרק כמה מדליקין (סי' רע"ד) כותב הרמ"א ... והקשית אדרכה... לא קשה מידי... וזה דבר פשוט בעיני שפירושו הכי... " לפנינו במרדכי נדפסו דברים אלו בצד הגליון: "ואין להקשות אדרכה... לא קשה מידי ... וזה דבר פשוט שפירושו הכי. ממורי מהר"ר משה איסרליש ש"ן."

הגהה זו הרי ברור שנרשמה ע"י התלמיד הנ"ל, ממה ששמע מרבו בתשובתו אליו.

כמו"כ השאלה הג' בתשו' שם שהיא בדברי המרדכי פ' כל כתבי (סי' שצ"ז) נדפסה לפנינו הגהה בספר המרדכי כלשון התשובה ובסופה כתוב: "ממורי מהר"ר משה איסרליש."

כמו"כ השאלה הד' שהיא בדברי ההגהות מרדכי דשבת בסופו, הועתקו דברי הרמ"א בגליון המרדכי לפנינו בלא שום חתימה, [מכאן יש ללמוד אולי כי המדפיסים נתכוונו גם לסוג הב' של ההגהות, ולכן סמכו כאן על ציון הכוכב המייחסת את ההגהה להרמ"א].

להלן שם בהגהות מרדכי סוף שבת ישנה הגהה בגליון ובסופה: "כ"נ למורי מהר"ר משה איסרלש ש"ן."

גם הנדפס בתשו' רמ"א סי' ל"ט בענין דברי המרדכי סו"פ כל הנשבעין נמצאת בהגהה על גליון המרדכי לפנינו, עם חתימת הרמ"א בסופה.

בסי' מ' מתייחס לדברי המרדכי פ' גיר הנשה (סי' תרס"ח) לפנינו שם נמצאת לשון השאלה והתשובה עם חתימת הרמ"א, ואחריה כתוב: אח"כ מצאתי ביו"ד סי' ס"ג שהביא הב"י... נ"ה [נראה לי המגיה] דמדברי ב"י נראה שהבין ... אבל אי הוה הב"י מבין... היה לו לחוש למה שהקשיתי למעלה בשאלתי ... ודו"ק.

נראה ברור שזוהי הוספת הר"ר הירש אחר שהעתיק דברי שאלתו ותשו' רבו הרמ"א.

גם מש"כ שם בהמשך דבריו בתשו' הנ"ל בענין המרדכי שם (סי' תרע"ט) מועתק ל' השאלה ותשובת הרמ"א בהגהה שם עם חתימת הרמ"א.

בריש סי' ל"ח כותב הרמ"א: "פתח דבריך יאיר בשאלתו הראשונה הקשה על מה שאמר המרדכי בהלכות קטנות דכל הפשוט יכול להיות... והקשית דהא אמרי... הנה אהובי בחורף הקרוב כשהגדתי שנית המרדכי לתלמידים אשר היו עמדי לעת ההיא פירשתי להם ... וכן מצאתי כתוב במרדכי שלי שכתבתי הפירוש אצל העמוד בחורף שעבר, ואל תתמה שלא פירשתי לכם כן בהיותכם עמי כי אין דומה שונה פרקו וכו', ועיין בספר המרדכי של מוהר"ר מרדכי פוזנא ותמצאנו שם, כי ידעתי שכתבו במרדכי שלו..."

לפנינו לא מופיעה הגהה זו שהזכיר הרמ"א שנמצאת כתובה במרדכי שלו.

יש לקבוע מכאן שהגהות הנדפסות באו מתח"י הר"ר הירש תלמיד הרמ"א, שרשם בעת למדו ספר המרדכי אצל הרמ"א — כמוזכר בדברי רמ"א שהתלמידים רשמו במרדכי שלהם פירושו של הרמ"א —, וגם הוסיף דברי רבו ממה שהשיב לו בתשובותיו, וכך יוחסו כל ההגהות להרמ"א, על אף שאינן לו, וגם כאלו שהרמ"א לא הסכים עמהם, כמוזכר, ולכן גם לא נדפסה ההגהה הנ"ל שהרמ"א מעיד שנמצאת כתובה במרדכי שלו, כי לפני המדפיסים לא היתה ספרו של הרמ"א רק של תלמידו הר"ר הירש.

ויש עוד מקום לחוקר לחקור, וכתבתי מאשר מצאה ידי תוך כדי עיון קצר.

**שלום מרדכי הליי פגל — ירושת"ו**

## **בענין קושית הגרעק"א בדין נמצא אחד מהם קא"פ**

בספר קושיות עצומות מכתבי הגרעק"א, במכות (דף ה ע"ב), וכן כחידושו על הש"ס הנדפס בסוף תשו' רעק"א, שם, הקשה על האי דינא עדות שנמצא אחד מהם קא"פ עדותן בטילה, דליהמן הקרוב במיגו דהיה שותק והיה מתקבל העדות באינן עדות, ע"כ, (והגרעק"א הוא בשיטתו שכתב בכ"מ דמיגו אמרינן אף שלא כבע"ד, עיין בדו"ח כתובות יח ע"ב בתורה"ה אין נאמנים וכו' וכ"כ בעוד מקומות).

ויש לתמוה טובא על הקושיא, שהרי אפי' נאמר שהאמת כדברי העד הקרוב, ג"כ היה צריך שלא לבוא בב"ד להעיד עם הכשרים, דבכך יופסלו הכשרים, וא"כ ע"כ שלא ידע האי דינא דבהגדתו יופסלו הכשרים, א"כ שוב אין לנו המיגו דהיה שותק והיה מתקבל העדות הכשרים כיון שלא ידע האי דינא, ול"ד לכל מיגו שבש"ס, דבכ"מ אמרינן שהוא יודע כל הטענות המועילים לזכותו וא"כ למה לא טען אותם ע"כ שהוא אמיתי ולכן אינו טוען רק האמת ולא הטענות המזוכים אותו שהוא שקר, משא"כ בנ"ד שאף אחרי שנאמר שטוען האמת עדיין נשאר הקושיא למה העיד בב"ד עם הכשרים, א"כ תו ליכא ראייה שהוא טוען אמת ודו"ק.

אמנם להראשונים במכות שם דכשנצטרפו בראיית המעשה לחוד אף שלא העידו בב"ד נפסלו הכשרים, שפיר יוצדק קושית הגרעק"א דלמאי דקי"ל במכות שם דצריך שיתכוונו הפסולים בשעת מעשה להעיד, ולהראשונים דס"ל דנאמן הקרוב או הפסול לומר לאסהודי אתיתי (ע"י ש"ך סי' ל"ו סק"ה), א"כ נאמין להקרוב האומר לאסהודי אתיתי שהמעשה אמת, במיגו שהיה אומר למחזי אתיתי ולא לאסהודי, ואולי לזאת כיוון הגרעק"א אף שהוא דחוק בלשונו.

אולם גם בזאת יש ליישב, דבשלמא אילו היינו יודעים שרצונו של הקרוב לקיים המעשה שייך שפיר לומר דנאמינו במיגו שהיה יכול לומר למחזי אתיתי והיה מתקיים המעשה

בכ"ד, אבל באמת מאן יימר שרצונו לקיים המעשה אולי באמת לא היה כאן המעשה כלל וזה שבא לומר שראה המעשה עם הכשרים ונתכוון להעיד, כוונתו כדי שיבוטל המעשה לפי שידוע שאם יאמר שלא נתכוון להעיד או שיאמר שלא היה שם כלל יתקיים המעשה ולכך אומר-שהיה שם ונתכוון להעיד כדי שיבוטל המעשה, וא"כ ל"ש המיגו הנ"ל להאמינו על המעשה שהרי לא היה רוצה לומר למחזי אחיתי לפי שרצונו לבטל העדות שלא יקבלו בכ"ד את המעשה א"כ תו אין אנו מאמינים לו על המעשה ונקטינן שלא היה כלל המעשה שהרי אף הכשרים אינם נאמנים כאן, ול"ד לשאר מיגו שכש"ס דודאי רצונו של הבע"ד שנאמין לו על טענותיו לזכותו וכן בשאר מיגו ודו"ק.

(ואין להקשות לפימש"כ הש"ך שם דצריכים העדים הכשרים להעיד שהיה זה הקרוב יחד עימהם בראיית המעשה א"כ נאמין להכשרים במיגו שהיו אומרים שלא היה הקרוב עמהם, ואצל הכשרים ל"ש ליישב מש"כ לעיל דודאי רצונם לקיים המעשה דאל"כ למה באו כלל להעיד אבל אין זה קשה דהרי כתבו התוס' בכ"מ דל"א מיגו בבי תרי, ואין לומר דכאן הוא מיגו דאי בעי שתקי שהרי אם שקרנים הם היו יכולים להעיד המעשה מבלי להוסיף שהקרוב היה עימהם, ובמיגו דאי בעי שתקי כתבו התוס' (בכתובות יח ע"ב ובב"ק עב ע"ב) דאמרי' אף בבי תרי, אמנם ג"ז אינו דכיון שבא הקרוב ואומר שהיה עימהם א"כ ע"כ אנו שואלים להכשרים אם האמת כדבריו וצריכים לענות הן או לאו ולא יכלו לשתוק ודו"ק, אמנם להנתי"מ שם סג"ד שחולק על הש"ך הנז' ודעתו דסגי באחד מהכשרים המעידים שהקרוב היה עימהם א"א ליישב כנ"ל וצ"ל לדעתו דמיגו ל"מ רק בבעל דבר כמ"ש הראשונים כתובות כ"ה ע"ב).

יצחק ברייזל — ירושת"ו

כולל ללימוד ש"ם קארלין סטאלין ניו יארק

## ביאורים והערות במפכת תמורה

דף ד' ע"א ההוא אוהרת עשה הוא. במס' ברכות (לג.) איתא כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא, ובשיטמ"ק שם כתב שהוא אסמכתא בעלמא שאין איסורו אלא מדרבנן, וכ"כ התוס' במס' ר"ה (לג.) בר"ה הא, וז"ל ומשום דמברך ברכה שאינה צריכה וקעבר משום כל תשא ליכא, דההיא דרשה דרבנן וכו', ומוציא ש"ש לבטלה דאסרינן בפ"ק דתמורה מדכתיב את ה' אלקיך תירא, ה"מ בלא ברכה עכ"ל. ועיין מג"א — סי' רט"ו והקשה המנ"ח (מצוה ל') מכאן על הרמב"ם שפסק בפ"א מהל' ברכות הט"ו כל המברך ברכה שאינה צריכה הר"ז נושא ש"ש לשוא והרי הוא כנשבע לשוא, ובפ"ב מהל' שבועות פסק דלוקין על שבועת שוא, שלכאורה דבריו סותרים את מסקנת הסוגיא אצלנו דמוציא ש"ש לבטלה הוא באזהרת עשה ולא בלאו, וא"כ כ"ש וק"ו ברכה שאינה צריכה שכל איסורה נובע מטעם מוציא ש"ש לבטלה שאינה בלאו ואין לוקין עליה, ומהיכן לקח הרמב"ם לפסוק דהוא כנשבע לשוא, והמנ"ח נשאר בצ"ע. אמנם רע"א בתשובותיו (סי' כ"ה) כתב בפשיטות ששיטת הרמב"ם היא דברכה שאינה צריכה חמורה ממוציא ש"ש לבטלה, ולכן מוציא ש"ש לבטלה הוא רק בעשה, אבל המברך ברכה שאינה צריכה הוא באזהרה דלא תשא ודרשה גמורה היא, והמלאכת חושב הקשה דלשיטת הרמב"ם הדרא קושיית הגמ' לדוכתיה דדילמא והפלא אתי לברכה שאינה צריכה ואזהרתיה מלא תשא, אבל מקלל לא חסגי במלקות ע"ש.

[אגב ראוי להעיר שעל דברי התוס' במס' ר"ה, דמוציא ש"ש לבטלה ילפינן בפ"ק דתמורה מאת ה' אלקיך תירא, כתב המהרש"א שם וז"ל: לאו מהאי קרא מייתינן לה תתם אלא מדכתיב ליראה את ה' הנכבד וגו' עכ"ל. ודבריו תמוהים כמ"ש החיד"א בפתח עינים בסוגין עיי"ש].

הראשונה מעושרת והשנייה אינה מעושרת. ע' בר"ש בשם הירושלמי דכל זה דוקא לר"מ שסבר דתפוס לשון ראשון (לקמן כו.) וקשה על הרמב"ם שעוסק כמשנחנו זה ומ"מ פוסק דלא כר"מ, וכן הקשה התויו"ט על המשנה במס' דמאי ע"ש, וע' בחוס' חדשים שתיריך דהירושלמי אזיל למ"ד דטעמא דרבי יוסי משום דתפוס נמי לשון אחרון, אבל הרמב"ם פוסק כמ"ד (שם) משום דטעה דסבר אי אמינא וכו', אבל הכא דלא שייך לרבי יוסי נמי תפוס לשון ראשון. וצ"ע דהא ודאי אף להאי טעמא ע"כ לית ליה לר"י תפוס לשון ראשון, דאפילו לר"מ לית ליה להאי לישנא תפוס לשון ראשון, דאי אמרינן תפוס לשון ראשון ליכא נ"מ בין תמורת עולה ושלמים או תמורת עולה ותמורת שלמים, ולא היה צריך לחול אלא תמורת עולה.

רש"י ד"ה אלו ביכורים. ולהכי קרי לביכורים מלאה משום דלא תיר שנתמלאה התבואה ונגמרה מלאכתה הוקבעה לביכורים עכ"ל, דכרי רש"י ונגמרה מלאכתה צ"ב, שהלא ביכורים אינם תלויים בגמר מלאכה הנעשית בידי אדם, אלא בגמר כישול הפירות, והגאון ר"ש רפאל הירש זצ"ל בפירושו עה"ת העיר שרש"י אצלנו טעות הדפוס הוא, (וכמו"כ תד"ה מלאכתן שהביא דברי רש"י כהויתן), ויש להשמיט המלה מלאכתה, וכוונת רש"י שנגמרה להתבשל.

רש"י ד"ה מפני שהקדים מע"ש שבה למעש"ר. ע"י חידושי העילוי ממיציט סי' צ"א.

שם, בריש הדיבור קיימא להפריש ממנה מעשר ומעשר וכו' נמצא מעש"ש ש' כלכלה זו קודם למעשר שהיה עומד להפריש מאידך כלכלה קודם לכן ע"כ, "ממנה" היינו השני, "כלכלה זו" היינו הראשון, "מאידך כלכלה" היינו השני, ומשמע ששיטת רש"י הוא דהקדימה הוי בזה שהפריש מעש"ש של כלכלה הראשונה קודם שהפריש מעש"ר בעד השניה, ובאפיקי ים ח"א (סי' מ"ד אות י"ז) הקשה אמאי לא פירש"י כפשוטו דאיכא בכאן הקדמה בהמעש"ש גופה, שהפריש מכרי השניה על ראשונה, ומעש"ש זו טבול עדיין למעש"ר ובה גופה איכא הקדמה ע"ש. והשיטמ"ק בהשמטות אות ל"ג מבאר שיטת התוס' עד"ז שלא כפירש"י.

תד"ה מלאתך זו ביכורים. בא"ד ולא נהירא שהרי זה אינו אלא מדרבנן ע"כ. בהגהות הגר"א מתוך בפשיטות דכוונת רש"י הוא דלאו דוקא באחד ומאה, רק שמדמע, אלא דמקשה מביכורים שג"כ מדמע. והמלאכת חושב מתוך על קושיית הגר"א דאף שאפשר לקרות לביכורים דמעך, מ"מ כיון שהתורה רצתה להקדימו לתרומה, עדיף לקרותו בשם מלאה, שהוא שם ששייך רק לביכורים ולא בתרומה.

שם. בא"ד וביכורים אינן אלא ביבש ע"כ. עיין מש"כ בתדושי מהרי"ח במשניות (פ"ג מ"ו) לישב דלא תיקשי מהא דתנן במס' תרומות (פ"א מ"ג) אין מביאין ביכורים משקין אלא היוצא מן הזוחים ומן הענבים, דלפי"ז מאי שנא תרומה מביכורים.

תד"ה היו לפניו, בא"ד ובדמאי מיירי וכו', עי' חק נתן מקשה דאי בדמאי מיירי איך קאמר ר"א לוקה והא דמאי דרבנן הוא, ובמלאכת חושב כתב דהכוונה למכות מרדות דרבנן, אלא דבעיקר קשה מהא דתנן במס' דמאי (פ"א מ"ד) דאם הקדים מעש"ש לראשון אין מברך כלום, והשפ"א מביא פוסקים דס"ל שאפילו לכתחילה מותר להקדים, ועכ"פ לוקה לא שייך בזה, והתוס' יו"ט במשנה דשתי כלכלות מפרש שלא איירי בדמאי, ומביא קושיא הנ"ל לראיה.

שם, בא"ד וגרסינן בירושלמי על הראשונה בעשה ע"כ, המנחת חינוך (ריש מצוה ע"ב) הקשה לאיזה עשה כוונת הגמ', ואין לומר דהוי עשה הבא מכלל לאו דלא תאחר, דהרי י"ל שהעשה הוא שיעשה שניהם בב"א והעיקר שלא יקדים שני לראשון.

שם. בא"ד ויש לפרש על הראשונה אם קבע מעשרותיהן בתוכה עובר בעשה וכו', בתדושי הרש"ש גורס אם קבע מעשרותיה, ולפי"ז ר"ל דעל הראשונה בירושלמי לא מיירי כשאמר של זו כזו, אלא מיירי שאמר בקרן זו יהיו מופרשים כל המעשרות, נמצא שהפריש מעש"ר ומעש"ש בב"א והוא בעשה, ועל השניה דקאמר בירושלמי הוא באופן דמשנתינו שאמר של זו כזו כלכד או שאמר של זו כזו ושל זו כזו. (יש שהיו רוצים לפרש על הראשונה שהיינו כלכלה הא', דכשאמר של זו כזו והפריש מעש"ר ומעש"ש בב"א, עובר הוא בעשה מצד כלכלה הא', ועל השניה בלא היינו שהמלקות באים מצד כלכלה הב' שמקדים מעש"ש למעש"ר עכתי'. ולא נראה פ"י הוה, דשיטת התוס' הוא דחירץ שמפריש מעש"ש על הראשון מן השני עובר הוא בלאו, דאסור להפריש מעש"ש מטבל, ולפי"ז גם המלקות באים מצד הראשונה כשהפריש מעש"ש עליה, ועוד יש להעיר ע"ז מלשון התוס', שחזר לפרש ועל השניה בלאו "כשתיקן הראשונה בתוכה", שלכאורה גם על הראשונה כן הוא. והנכון בזה כדברי הרש"ש).

גמרא דף ד: מקדים תרומה לביכורים נמי לילקי משום דבדיבורו עשה מעשה. בספר לקח טוב מהגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל (כלל ה') הוכיח שאין איסור במקדים תרומה

לביכורים משום הקדמת התרומה, אלא משום איחור הביכורים ע"ש. והקשה לפי"ז מדוע החשיבוהו שבדיבורו עבד מעשה והלא האיחור אינו מעשה, ולזה מחדש הוא דכמו בממיר האיסור הוא בזה שרוצה להפקיע קדושת בהמה ראשונה, אף שבזה ליכא מעשה, מ"מ חשיב כמעשה כיון דלא שייך לעבור על איסור זה אלא ע"י שהקדיש בהמה שניה, ובהשניה כבר היה מעשה, כמו"כ מקדים תרומה לביכורים אף שבהאיחור ליכא מעשה, מ"מ חשיב כמעשה כיון דלא שייך לעבור על איסור זה אלא ע"י הקדמת התרומה, ובזה כבר היה מעשה. ויש להעיר עליו מדברי רש"י על אתר בד"ה הג' מקדים תרומה לביכורים, ומדברי רש"י לעיל (ג): ד"ה דברבורו עושה מעשה דמבואר שהמעשה הוא ע"י שעושה מחולין קדשים.

**א"ר אבין שאני התם דלאו שניתק לעשה הוא דכתיב מכל מעשרותיכם [מתנותיכם] תרימו.** פסוק זה אצל הלוי כתיב, ומיירי שקדם הלוי בכרי וקיבל מעשרותיו קודם שלקח הכהן תרומה גדולה, הדין הוא שהלוי צריך להפריש תרו"ג מן המעשר מלבד תרומת מעשר. ואין הכוונה שהישראל מחויב להפריש תרו"ג גם על מעשר הלוי, שהרי פסוק זה אצל הלוי כתיב. אלא דיש לעיין האם תלוי הישראל כמעשה הלוי, שאם הלוי יפריש תרו"ג מן המעשר אז יפטר הישראל ממלקות, ואם לא יפריש אז יקבל מלקות אתמהה, שלא מסתבר כלל שישראל העובר תלוי בקיום וביטול העשה של הלוי. ומוכח שלא הניתל"ע דהקדמת מעשר לתרומה אינו ככל לאו הניתל"ע בכל התורה, שבכ"מ ציותה התורה לעובר הלאו שהוא בעצמו יקיים העשה, וקיום העשה הוא עונשו שע"י יפטר ממלקות, אבל מקדים מעשר לתרומה נתקה אותה התורה ממלקות מכל וכל, והוי כאילו התורה אמרה אין בלאו זה אלא מה שאמרתי לך, והיינו שהלוי יפריש תרו"ג, אבל גם אם לא יפריש הלוי אין לוקין עליו. וזהו כוונת רש"י ג"כ בד"ה לאו שניתק לעשה בא"ד והעמידו בחוזר ומפריש עכ"ל, היינו הלוי, ור"ל שלא הועילו לא מעשיו שהקדים מעשר, וחוזר ומפריש תרו"ג. [ולא כמו שפירש הרדב"ז בפ"ג מהל' תרומות הכ"ג דחוזר ומפריש על המקדים קאי.] ואצלנו בביכורים ע"כ הכוונה שהישראל מפריש הביכורים על הכרי אע"פ שכבר הקדים תרו"ג, שהעשה כולל גם זה. (מלוקט מתוך דברי האפיקי ים ח"א סי' מ"ד אותיות ח' ט' י' ע"ש באריכות).

**שם.** באפיקי ים (שם אות ז') מקשה ממס' מכות (טז). דמבואר דלא משכחת מלקות בלאו הניתל"ע כשביטל העשה, זולת באונס שגירש אשתו ולא תכלה דפאה, ולכאורה לפי המבואר בסוגיין דמקדים תרומה לביכורים הוא לאו הניתק לעשה משכחת ביטול העשה בששרף הכרי ששוב אין קיצו להפריש ביכורים. ומתוך כיון דהכא הלאו הניתל"ע אינו ככל לאו הניתל"ע כמבואר לעיל, ממילא אין לדמותו כלל. (אפשר כוונתו הוא דכיון דמצינו אצל הקדמת מעשר לתרומה דליכא מלקות בכל אופן וכנ"ל כמו"כ אצל ביכורים אף דלא שייך טענה הני"ל של אטו המקדים בלוי תליא, דהכא המקדים עצמו מפריש הביכורים, מ"מ לאו שניתק מקצתו ניתק לכולו). וע' מלאכת חושב שנשאר בצ"ע על קושיא הני"ל ממס' מכות, שהוא לומד דהלוי המפריש תרו"ג הוא בשליחות דישאל, וכאילו קיים הישראל בעצמו את העשה, ולכן אי לא יפריש הלוי ויבטל העשה ודאי לוקין עליו.

**ולא אתי חד עשה ועקר תרי לאוי.** בקובץ ענינים עמ"ס חולין (ב). בתר"ה וסופג מקשה ממש"כ בגמ' לקמן (ט). דהנך תרי לאוין מוקמינן חד בשלו וחד בשל חבירו, ולפי"ז לא הוי תרי לאוי כלל. ומתוך דאע"ג דלא משכחת תרי לאוין בחדא המרה, מ"מ כיון דבקרא כתיב תרי לאוין לא מנתק להו העשה. וכבר קדמו בזה היבין שמועה (שער ד' כלל קצ"ב), ועי' לח"מ ריש הלי' תמורה, ותוס' לעיל (ב). ד"ה וסופג והמפרשים שם.

והרי אונם דחד לאו וחד עשה וכו'. עי' אפיקי ים ח"ב סי' מ"א.

לא ישאירו ממנו עד בקר בא הכתוב ליתן עשה אחר לית לומר שאין לוקין עליו. עי' מנח"ח (מצוה ח') ומלאכת חושב ד"ה ולא, אי עשה דנותר הוא מ"ע שהזמן גרמא, שאין שורפין נותר אלא ביום, וא"כ הוי לאו השהו בכל והעשה אינו שוה בכל.

רבא אמר לא מהני מידי. אי שייך אי עביד לא מהני במקח הנעשה באיסור, עי' ש"ך חו"מ סי' ר"ח, וקצוה"ח ונתיבות שם, ותשובת רע"א סי' קע"ד קצ"ח.

שם. יש להקשות מפיגול דמהני, עי' לקוטי הלכות להח"ח וקובת הערות סי' ע"ד ע"ז.

והאי דלקי משום דעקר אמיפרא דרחמנא הוא. עי' חזון איש וקובץ הערות סי' ע"ד, שו"ת רע"א בהשטטה לתשובה קכ"ט.

רש"י ד"ה ל"א. בא"ד שאני התם דאהכי לקי משום דהוי מיסר לאו ששוה בכל וכו', עי' רגמ"ה ושיטמ"ק אות ה' דהלאו ששוה בכל היינו דציבור ושותפין אסורים להמיר, והעשה אינו שוה בכל דליתיה בציבור ושותפין. ובספר שאילת כהנים תורה להגאון ר' רפאל מהמבורג זצ"ל מקשה דהא לאביי אין לוקין על צבור ושותפין שהמירו, וא"כ איך מתרץ דלקי משום דהוי לאו השהו בכל, הא לאביי גם הלאו אינה שוה בכל, דלדידיה בצבור ושותפין שאין התמורה קודש ה"ה גמי דלא לקי, ומתרץ דהא דמשני דהוי מימר לאו השהו בכל, לאו אליבא דאביי משני, אלא אליבא דהלכתא דקיי"ל כרבא. אמנם לפי"ז מה שהקשה הקובץ הערות לקמן (ו.) בשיטת התוס' ב"ה והשתא, ליתא, דגם לאביי אף שלא מהני וליכא מלקות, מ"מ עובר בלאו ע"ש.

שם. בא"ד דכולי עלמא אפירי להמיר ע"כ. עי' שיטמ"ק אות כ"א דלאו דכל תאחר אינה שוה בכל דלא הוי אלא בישראל המפריש מעשר. וצ"ב דהא ודאי לאו השהו בכל הוא שהרי אף כהנים ולויים מפרישין תרו"מ, אלא שאין מוציאין מתנות כהונה מכהן לכהן (עי' מלאכת חושב ד"ה ולא), ועוד קשה למה הוצרך לזה כלל, הא העשה שוה בכל, ופשוט שמנתק הלאו ששוה בכל, ועי' רש"ש. ובספר טל תורה להגאון ר"מ אביק זצ"ל כתב דשיטת רש"י הוא דלא תאחר אינה לאו השהו בכל משום דסבר בשיטת החינוך (מצוה צ"א) דנשים פטורות מביכורים ובתרומה חייבות, ועי' שיטמ"ק (הוצאת מכון כנסת ראשונים) בביאור של המהדיר מה שמפלפל בדבריו, וצ"ב.

שם. בא"ד ופריך והרי אונם כו' דהשתא לא הוי ל"א דידיה דלא יוכל לשלחה שוה בכל. עי' רבינו גרשום הביאור בזה. וכוונתו דעשה ולו תהיה לאשה קאי גם אקודם גירושין כדאמרינן במס' מכות (טו.) דלאו שקדמו עשה הוא, ושייך העשה אף בכהנים. אבל הלאו דלא יוכל לשלחה כל ימיו אינו שוה בכל, דבמס' מכות מסיק דכל ימיו בעמוד והחזר קאי, היינו שלא ישלחנה שילוח לכל ימיו אלא יחזירנה, וזה ודאי לא שייך אצל כהן ואף דעיקר הלאו נאמר בכהן ג"כ שלא לגרשה, מ"מ מקרי אינו שוה בכל כיון דלא מצי לקיים כל הלאו שיחזירנה, ופריך כי היכי דאמרינן דאם הלאו שוה בכל והעשה אינו שוה בכל בטלה העשה ללאו, ולא עקרה להלאו אף היכא שיכול לקיים העשה, ה"ה איפכא אם העשה שוה בכל והלאו אינו שוה בכל דבטל הלאו נגד העשה ואין לוקין עליה, אף במקום שלא הוי ניתק לעשה דלאו כמאן דליתא דמי, (עי' בספר עולת שלמה).

תודיה וכל. בא"ד דכי היכי דגבי תמורה לְקִי בלאו הניתק לעשה משום דאינו מקיים העשה בידיים וכו', ע' מנ"ח (מצוה ט') כתב דכל יראה לא הוי ניתק לעשה דתשבתו, כיון דקיום העשה הוא גם בשב ואל תעשה, דהמצוה נתיקיים אפילו באופן דממילא אם החמץ נאכד מעצמו או אם אחר שרפו, ואינה מוטלת ארקפתא דגברא כלל, לכך אין זה לאו הניתק לעשה. וכתב דלא דמי לתמורה דקיום העשה הוי עכ"פ ע"י מעשה מגזיה"כ. ומבואר מדבריו דהעשה הוי בזה שנעשה קודש מגזיה"כ, (ובפשטות זהו כוונת התוס' אצלנו). ודברי המנ"ח סותרים דברי החינוך (מצוה שנ"ב) בידי תמורה שכתב וז"ל ועובר עליה והמיר ולא נהג קדושה בשתי הבהמות, כלומר בראשונה ובתמורתה, בטל עשה, מלבד העונש שיש בדבר שמועל בהקדש עכ"ל. מבואר ששיטת החינוך הוא דהעשה הוא בזה שנוהג קדושה בבהמות, וזה שנעשה קודש מגזיה"כ אין זה עשה שלא המנתק הלאו, דעליו מוטל לקיים העשה לנהוג בהם קדושה, וא"כ הא דתמורה נמי הוי העשה בשב ואל תעשה.

תד"ה הרי. בא"ד אלמא אית לך דלאו שניתק למקצתו אמרינן דניתק כולו והרי אונס וכו', יש כמה אופנים לפרש את כוונת התוס' ונבארם אחד אחד:

א] הפירוש בלאו שניתק למקצתו ניתק לכולו היינו — שאף דמכל מתנותיכם מיירי אצל הלוי שיפריש תרומה על המעשר (ובזה יתוקן הלאו דהקדמת מעשר לתרומה), ולא מיירי בהקדמת תרומה לביכורים, מ"מ מכיון שהלאו דלא תאחר מנותק למקצתו לענין מעשר לכן אמרינן דמנותק לכולו אף לענין ביכורים ויכול לתקן הלאו ע"י שיפריש ביכורים לאחר מכן. וא"כ הוא הדין לענין אונס וכהן, אף דעשה דעמוד והחזר נאמר לישראל שהוא מותר בגרושה, מ"מ י"ל שהוא מנותק גם לכהן ודין הוא שיחזירנה, שהעשה ידחה ללא תעשה (ע' מס' מכות טו. בתר"ה אם — ובהו"א לא מסיק אדעתיה כתירוץ התוס'). וע"ז מתרצת הגמ' דעשה שאינו שוה בכל אינו דוחה לל"ת, דהא אי אמרה לא בעינא ליה ליכא לעשה כלל. ופירוש זה ק"ק מן תירוץ הגמ', בתר"ה כהנים בפירוש של הרי"י עיקר חסר מן הספר, שהלא גם בקושיית הגמ' ידענו דגרושה אסורה לו, והו"ל לפרש מ"ט לא אמרינן עשה דוחה לל"ת.

ב] הפירוש בלאו שניתק למקצתו ניתק לכולו היינו — שבהו"א סברה הגמ' דמכל מתנותיכם מנתק רק כשהקדים מעשר לתרומה, דאז מפריש הלוי תרו"ג על המעשר, אבל באופן שהקדים תרומה לביכורים אין הוא מפריש אח"כ ביכורים כדי לתקן הלאו, דהלא תעשה נאמר רק ללוי, אלא ש"מ אין לוקין עליה מכיון שהלאו דלא תאחר מנותק למקצתו הוי מנותק לכולו. וא"כ גם אצל כהן שגירש אף שביטל העשה, שהוא אינו יכול להחזירה, מ"מ פטור ממלקות, מכיון שיש מציאות שפטור ממלקות בישראל שגירש דבעמוד והחזר קאי, ולא שניתק למקצתו ניתק לכולו. אמנם פ"י הוזה הוא דלא כסוגיא ערוכה במס' מכות (שם) דכו"ע מודים בביטל העשה שחייב מלקות, ולא שייך לומר דכהן שגירש וביטל העשה פטור ממלקות.

ג] והיותר נראה בזה דהעשה דעמוד והחזר לא לכהן נאמרה, דהוי אשה שאינה ראויה לו (ע' אפיקי ים ח"ב ס"י מ"א באריכות), והכהן חייב מלקות משום שעבר אלאו דלא יוכל לשלחחה ולא משום ביטול העשה. וקושיית הגמ' הוא כיון דלישראל מנותק הלאו שבעמוד והחזר קאי, גם כהן יהא פטור ממלקות, דלאו שניתק למקצתו ניתק לכולו, דומיא למה שאמרינן אצל לאו דלא תאחר, דאף שהעשה נאמרה רק כמעשר, מ"מ בהקדמת תרומה לביכורים ג"כ פטור ממלקות, מכיון שניתק למקצתו, אבל באופן שביטל העשה ודאי חייב במלקות.

**תד"ה כתנאי.** לא קאי אדהאי סוגיא דלאו הניתל"ע אלא אפלוגתא דלשאב"מ ע"כ. ע' שיטמ"ק (הוצאת מכון כנסת הראשונים) דנותר הוי תרי לאווי, וסבר ר"י דלוקין על לשאב"מ, והכא בנותר דאיכא עשה אין לוקין עליו אע"ג דאיכא תרי לאווי, ומוכח דלר"י עשה מנתק תרי לאווי, וע"ש בבאור המהדיר (הערה 46) ומנ"ח מצוה ח'.

**תד"ה ורבי יעקב וכו'.** וא"ת הא איצטריך להורות לנו דין שריפה. ע' ספר תמורת תודה שהקשה הא בכל קדשים פסולים מצותן בשריפה משום כל שבקודש בשריפה, ופשיטא דגם נותר בשריפה, וע' בשפת אמת ג"כ עד"ז, וצ"ע.

**שם. בא"ד וי"ל דמן הסמיכות קפריך וכו',** תירוצ' התוס' צ"ב דאיזה מעלה יש בזה לכותבה במקום אחר ולא כאן, וביותר קשה לפי"ד התוס' לעיל בד"ה וכל שמסיק דכל לשא"א לקיים העשה קודם הלאו חשבינן ליה בלאו הניתל"ע גם בלא סמיכי אהדדי, א"כ גם לרבי יהודה תיקשה מדוע נכתב העשה דוקא בפרשה דנותר ולא במק"א. והמלאכת חושב כתב דסו"ס אם כתוב בפרשה דנותר הסברא נותנת דהוא לאו הניתל"ע, ומה"ט אין לוקין עליו אבל לשאב"מ לוקין עליו, ולכן לר' יעקב הו"ל לכותבה במק"א שלא נבוא לטעות בזה, אבל לרבי יהודה דאין ג"מ בזה לא שייך להקשות ע"ש.

**תד"ה רבא אמר לא מהני מידי,** קשה א"כ שוחט פסח על החמץ לפסול וכו', ע' מס' פסחים (סג). תד"ה השוחט דהריב"א פירש דהפסח כשר משום שלא שנה עליו הכתוב לעכב, וע"ש בהגהות מים חיים (בסוף המסכת) שהקשה דהא קיי"ל כרבא דאי עביד לא מהני, ותירץ ע"ד מש"כ בתוס' אצלנו כדאיחא בירושלמי דזבח קרייה רחמנא. וע' שער המלך (פ"א מהל' קרבן פסח ה"א) דמביא ראיות שאצל קדשים לא אמרינן אי עביד לא מהני, רק שצריכים שנה עליו הכתוב לעכב, ולפי"ז אחו דברי הריב"א על נכון. אלא שקשה על דברי התוס' במסכתין מכל הראיות שמביא השער המלך, וכן יש להקשות על תוס' רע"א ריש פ"ב דמס' זבחים אות י"ג שהקשה למה צריכים פסוקים לפסול עבודה הנעשה ע"י פסולים כגון אונן ובע"מ, הא אי עביד לא מהני, ותמוה דהא בעינן שנה עליו הכתוב לעכב, וע"ש בהגהות הגאון ר' יוסף שאול.

**שם. בחור"מ (סי' ר"ח)** הקשה הש"ך מהא דתנן במס' חולין (יד). השוחט בשבת וכויה"כ אע"פ שמתחייב בנפשו שחיטתו כשרה, ולרבא דס"ל אי עביד לא מהני מדוע שחיטתו כשרה. ותירץ משום דעצם המעשה היה יכול להיות באופן של היתר, והאיסור נובע רק מצד הזמן, וככה"ג מהני גם לרבא. ובבאור תירוצ' זה אפשר לפרש בשני אופנים, הראשון הוא דעצם המעשה יכול הוא לעשות בהיתר, והשני הוא דהיכא דסיבת הזמן גרם האיסור ככה"ג לא אמרינן אי עביד לא מהני. והנתיבות מקשה על הש"ך מתוס' כאן שהקשה דשוחט הפסח על חמץ ליפסול, דלסברתו לק"מ דהתם הזמן של ערב פסח גורם האיסור. ואולי י"ל דפסח על חמץ שאני דגוץ העבירה הוא לשחוט באופן כזה, דאיסור שוחט פסח על חמץ נאמר ביחוד על מצות שחיטת הפסח, ואי אפשר לעבור האיסור בלא המצוה, וע' בטבעת החושן, ומועדים וזמנים פסחים סי' רכ"ו.

**שם. בא"ד וקשה צורם אוזן בכור ליתמר וכו',** יש להקשות שהלא גם אם אסרינן אותו לא יתקן האיסור בזה, ע' רע"א בשו"ח, ושער המלך פ"ג מהל' גירושין הי"ט.

**שם. בא"ד וי"ל דלא גרע מאילו נפל בו טום מעצמו דשרי.** נראה כוונת התוס' ע"ד מש"כ במים קדושים במס' בכורות (לד). בתד"ה ומי קניס, דלא שייך לומר אי עביד לא מהני רק בגונא דאונס שגירש דלא מהני לפוטרה מעליו, אבל בצורם אוזן פשוט

דלא שייך לומר דלא מהני, שהרי רואים שיש בו מום. וזהו מש"כ התוס' אצלנו דלא גרע וכו' ר"ל דזה הוי הוכחה שכל ענין מום חלוי במציאות, דבשלמא אי התורה אסרה רק מטיל מום ביצים אז היה שייך להקשות דנימא בצורם אוזן דלא מהני, אבל עכשיו שהתורה אסר גם בנפל מאליה א"כ מוכח דזהו מציאות של מום הפוסל, וא"כ גם בצורם אוזן הוי מציאות הפוסל. וע' גליון מהרש"א דלפי"ז מה מקשה הגמ' לקמן (ו.) מגזול עצים ועשאן כלים דאמאי שינוי קונה נימא דלא מהני, הלא לפי"ד התוס' גם אם בא השינוי מעצמו הדין הוא דקונה, וע' קצוה"ח ונתיבות (סי' ל"ד סעי' ז) ובמשו"ב שם, וע' בנתיבות (סי' שס"א ס"ק א') מש"כ לתרץ בזה.

**שם. בא"ד ומזה נראה למה לא נאסר צורם אוזן מכל שתעבתי לך הרי הוא בכל תאכל כמו בשר בחלב די"ל וכו', הרמב"ם (פ"ג מהל' גירושין הי"ט) כתב דכתבו וחתמו בשבת בודון אינה מגורשת שהעדים פסולים מה"ת. והוכיחו האחרונים דע"כ ס"ל להרמב"ם דאי עביד מהני, דלרבא גם בלא טעמו של הרמב"ם לא מהני. אמנם י"ל דהשער המלך מביא קושיית הפמ"ג ביו"ד (סי' ט"ז) אמאי בשחיטת אותו ואת בנו לא אמרינן אי עביד לא מהני, ומתריך עפ"י הגמ' במס' חולין (קטו) דמקשה לרב אשי דאמר כל שתעבתי לך ה"ה בכל תאכל, והרי אותו ואת בנו דרחמנא אמר לא תשחטו ביום אחד ושרי לאוכלו, והגמ' מתריך מדאסר רחמנא מחוסר זמן לגבוה מכלל דלהדיוט שרי, וממילא י"ל דנכלל ג"כ בגילוי הקרא דלא שייך בזה אי עביד לא מהני ובה מיושב ג"כ קושיית האחרונים על הא דשוחט בשבת (חולין יד.) דמוכח דאי עביד מהני, די"ל כיון דדרשינן דמעשה שבת מותר מה"ת דהיא קודש ואין מעשיה קודש, א"כ כי היכי דגלי קרא היא קודש ואין מעשיה קודש ה"ה די"ל דנכלל בזה דאי עביד מהני. ולפי"ז גם מגירושין ליכא הוכחה, דע"כ הוצרך הרמב"ם לומר הטעם משום עדים פסולים, דבמעשה שבת לא אמרינן אי עביד לא מהני. וע' שו"ת נו"ב מה"ת יו"ד סי' ט'.**

---

# כתבי קודש

---

אברהם אביש שור

## על דרכי כתיבת והדפסת

### ספה"ק "בית אהרן"

ט

#### מכתבי קודש

א. מכתבי-קודש ממרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א:

בדף קמ"ז ע"א שבספה"ק נדפס מכתב ממרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א. מכתב יחיד זה היה שמור בגנזי רבוה"ק שבחצר הקודש בסטאלין, ומופנה אל אחד מתלמידיו הק', שקרוב היה אליו בקירבה משפחתית<sup>2</sup>, ומתוך התוארים שהכתירו<sup>3</sup> בראשית המכתב: "אהובי התורני המופלא ומופלג כבוד קדושת ש"ת..." משמע שנמנה על גדולי תלמידיו הק'.

הנושא במכתב הוא דברי חיזוק והנהגות התואמות את הנהגותיו של מרן הר"א הגדול מקארלין שעליהם כבר עמדנו לעיל בתחילת פרק ה"<sup>4</sup>, והמעידות שהנהגות המיוחסות למרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א אכן נמצאו בידו הקדושה ואף הפיץ אותם בין החסידים<sup>5</sup>, ומכאן שאף אם אין מכתב זה נושא תאריך כלשהו, אפשר לקובעו לאחר שנת תקכ"א<sup>6</sup> בהיותו מסתופף בצל רבו המגיד הקדוש ממעזריטש זיע"א.

1. הפקטמיליה המפורסמת של חתימת מרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א הועתקה בשנת תרצ"ז על-גבי נייר שקוף מתוך הגניזה בחצר הקודש, וכנראה שהועתק מתוך מכתב קודש זה. אגב, יש לפקפק בדיוקו של ההעתק, ויתכן שיש בו סטיות מצורתו המקורית.
2. מרן הר"א הגדול חתם מכתב זה: "כ"ד אהובך בן דודך", אם כי לא ירוע לנו פרטי קשרי המשפחה ביניהם, וראה ב"דברי אהרן" ב"גזע קודש הקרלינית" בסוף עמ' רמ"ג.
3. על אף היותו צעיר לימים כמובא להלן.
4. קובץ באו"י כ' עמ' קכ"ה ואילך, ושם בהשוואת נוסח ההנהגות של מרן הר"א הגדול עם נוסח הנהגות המגיד ממעזריטש צויינו בהערות ההנהגות התואמות עם המובאות במכתבו.
5. לאחרונה נתגלה מכתבו של הרה"ק רבי אברהם מקאליסק זיע"א משנת תקנ"ב, הנמצא בספריה של המכון לעמי אסיה בלנינגרד, ונדפס בס' "הישוב החסידי בטבריה", ירושלים תשמ"ח, עמ': 108 - 110, שנשלח אל אחד מתלמידיו בבוריסוב, ותוכנו תואם את הנהגותיו שנרפסו בספר "בינת משה", קראקא תרמ"ח, ומכתב זה מעיד אף הוא שהנהגות המיוחסות לרה"ק מקאליסק זיע"א אכן נמצאו בידו הקדושה והפיצם בין החסידים.
6. נראה כי כבר בשנת תקכ"ג כבר הפיץ תורת רבו הקדוש, ומכאן כי כבר הסתופף בצלו זמן מה קודם, וראה בקובץ באו"י כ"ג עמ' קי"ט בהערה בסוף הערה 1, וראה בקובץ באו"י כ"ב עמ' קל"ח בהערה 25.

אף אם כי המכתב עוסק בעיקרו רק בעניני חסידות, וחסידים בשוליו פרטים ביוגרפיים, בכל זאת יש לציין כי הוא שופך מעט אור על התקופה של ראשית החסידות, בפרט לאור העובדה כי איננו משופעים בתעודות מאותה תקופה, ומכתב זה הוא אחד מהשרידים היחידים שנשארו בידנו מכתביו הק' של מרן הר"א הגדול זיע"א, שנראה שלא היה דרכו בק' להרבות בכתביה, וגם מכתב זה הוא כותב "בחפזון גדול מטרת עבודת הקדוש" כהדגשתו בסיום מכתבו הקדוש.

מקבל המכתב הוא כאמור שאר בשרו, יש לציין כי קיימים סימנים לכך, שבמשפחתו של מרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א נמנו רבים על החבריא הקדושה שהלכו בדרכי החסידות כפי שהותוו להם על-ידו, ובתוכם אחיו הקדושים, דודו<sup>8</sup> ומחותנו<sup>9</sup>.

בין השיטין של מכתב קדוש זה אפשר ללמוד על התיחסותו של מרן הר"א הגדול מקארלין לאלה שניהלו מלחמת חרמה נגד החסידים, ומהווה למעשה תעודה יחידה במינה המתיחסת בעקיפין לנושא זה<sup>10</sup>, כי המכתב כולל הרבה דברי חיזוק ועידוד למקבלו, הסובל כנראה יסורים מידי אלה שרדפו את החסידים, ומעכבים בעדו מלהתנהג בדרכי החסידות, מרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א כותב אליו שיתחזק וימשיך להתנהג בנתיבי החסידים, ולא יתפעל מהם: "הגם שכל הדברים שתמוה בעיני העולם עליך - בדעת חכמים נכון הוא... ומציון: "וגם כמה מופלגים ויראים" קיימו לאין מספר ומקיימין בכל שנה ואין פוצה פה...".

ידועים הם הסיפורים הרבים על אברכים באותה תקופה, בעיקר צעירים

7. מסתבר שאחיו המקובל הרה"ק רבי קלמן הנסתר זיע"א נמנה על החסידים מהעובדה הנדפס ב"דברי אהרן" עמ' רמ"ב שמרן הרא"ש הגדול מסטאלין והרה"ק רבי אורי מסטרעליסק זיע"א למדו אצלו תורת הנסתר, אחיו הרה"ק רבי משה מקאברין זיע"א היה חותנו של הרה"צ רבי משה בער אחיו של מרן אדמוה"ז זיע"א, עובדה זו נתגלתה רק באחרונה עם הדפסת רשימה ככתבי של הגאון רבי שמואל הליר רבה של עיה"ק צפת"ו, בס' תולדותיו, והכולל פרטים ביוגרפיים וגניאלוגיים חשובים. מנו"כ בלודמיר, ויתכן אף שערך ללודמיר באותה תקופה שמרן הר"ש הקדוש מקארלין הי"ד זיע"א. אחיו השלישי הוא הרה"ק רבי יצחק זיע"א אביו של הגה"צ לחסידים, ואולי גם מאותה סיבה. אחיו השלישי הוא הרה"ק רבי יצחק זיע"א אביו של הגה"צ רבי שלמה רבה של סטאלין שהסתופף בצל רבוה"ק, ומסתבר שנקרא על שמו של מרן הר"ש הקדוש מקארלין הי"ד זיע"א.
8. אחי אמו הרבנית מרת פעריל ע"ה, הרה"ק רבי מנלי מקארלין זיע"א, מתלמידי הרב המגיד ממערזישט זיע"א, וכפוף היה למרן הר"א הגדול מקארלין, ולאחר הסתלקותו קיבל מרותו של מרן הר"ש הקדוש מקארלין הי"ד זיע"א.
9. הרה"ק רבי צבי בנו של רבינו אור שבצח הימים הבעש"ט זיע"א, שהחגורר כפינסק, וחתנו הוא הרה"צ רבי יעקב מנלים זיע"א, בנו של הרה"ק רבי מנלי מקארלין זיע"א. על רבי יעקב מנלים ראה בקובץ באו"י כ"ז עמ' קמ"ז.
10. כבר ציינתי לעיל בפרק ' בקובץ באו"י כ"ג עמ' קכ"ה, שמתוך הדברים שכתב מרן הר"א הגדול בצוואתו הק' אנו למידים על פרקים ממסכת חיים הקדושים, ובתוכם על ההתנגדות העצומה שניהלו נגדו, ועל הרדיפות והסבל הרב שהיו מנת-חלקו. אכן, בצוואתו הק' יש התייחסות לנושא האישי, אך אין שם כל התייחסות לרדיפות שסבלו החסידים באופן כללי, כבמכתבו זה.
11. כנראה שהוא ז"ל מתכוון על חבורת המקובלים כפינסק ובסביבתה שעליהם נמנה מרן הר"א הגדול זיע"א בצעירותו, שעליהם כתבתי בארוכה לעיל בתחילת פרק ו', בקובץ באו"י כ"ב עמ' קל"ז ואילך.

הסמוכים על שלחן חותניהם<sup>12</sup>, שנתקרבו לחסידיהם, שסבלו רבות על כך מידי חותניהם ומשפחתם, גם כאן יש איזשהו רמז על כך: "אך ומה גם שאומרים עליך שאתה מרבה בסיגופים ותעניות ומקוואות, הגם שאין חמין וחמותך מסכימים...", ובהמשך הוא מבטיח: "ואי"ה כשתהיה ברשותך, ותהיה בעה"ב בפני עצמך, אזי תעשה אי"ה כפי חזק שכלך שיורך הבורא ית'...", מכל האמור נראה שמקבל המכתב הרה"צ רבי דוב בער זצ"ל היה אז אברך צעיר לימים וסמוך על שלחנו של חותנו.

בעבודתו הק' להחזרת העם בתשובה נתקל מרן הרה"א הגדול זיע"א בהתנגדות עזה. לא ידועה לנו תגובתו הק' בענין זה, כשם שכמעט לא נודעו תגובתם של החסידים בכלל, העובדה שנדפסו כתביהם וחרמיהם של המתנגדים לחסידות ושרדו עד היום הזה, בעוד שאין כל תיעוד על תגובות החסידים – מלמדת יותר מכל שהחסידים היו מהנעלבים ואינם עולבים, ואחת מפעולותיהם של אלו שניהלו מלחמה נגד החסידים היתה להוציאם משלוותם וגם על כך אנו קוראים במכתבו: "ומבקש תחבולות לפתות בני אדם להתלוצץ על העובד, יורד ומסטין עולה ומקטרט ג"כ להביאו לכלל כעס ח"ו...".

חשובה היא איפוא ההתייחסות למכשולים שהערימו עליו מתנגדיו בפעולותיו להשבת לב בנים אל אבותם, והוא ז"ל כותב בין היתר דברים אלה: "נעלם מהם מאמר חד"ל כל המתלוצץ תחלתו יסורין וסופו כליה ח"ו, ובפרט המתלוצץ ח"ו ממי שרוצה לילך בדרך הטוב אשר מהראוי היה להחזיקו כמו שעשו חד"ל הקילו בכמה דינים מפני תקנת השבים בכדי לחזק ידם לעבודת הבורא...", אם כי לכשעצמו אינו מתפלא על דרכם זו, "...אך אין זה תמיה כי ידענו זה מאמר חד"ל יצרו מתגבר עליו בכל יום ומבקש להמיתו ואילולי הקב"ה עוזר לו וכו'...", וכי כל ענין ההתנגדות היא עבודתו של היצר: "תועבת היצה"ר אשר מלובש בפי זקן וכסיל המלובש בפי לומדים כסילים לעבודת הבורא שדרכם לקצץ רגלי המביאים דורון נפשם בנפש חפיצה ושבילה לו ית'...".

הכינוי שהוצמד להם במכתב: "לומדים כסילים" הוא ביטוי שהיה שגור אצל החסידים הראשונים על אלה שערכו מלחמתם נגד החסידים שהתעטפו באיצטלא של "לומדים". קיים היה ויכוח בין הצדיקים על אופן ההתייחסות ל"לומדים" אלה, היו צדיקים ששללו התייחסות זו ולו רק מפני שאלה השתמשו בכך לנגח את החסידים בכתביהם: "מבזין לומדי התורה הקדושים", כך יצא שאחד מהתנאים שהציב הרה"ק בעל התניא והשר"ע זיע"א למרן הרה"ש הקדוש מקארלין זיע"א בשעה שרצה לעקור משכנו לרוסיה הלבנה<sup>13</sup>, היה "שלא להשפיל את הלומדים". ביטוי זה שהתשמש בו מרן הרה"א הגדול זיע"א במכתבו מלמדנו על עמדתו בויכוח<sup>14</sup>,

12. "שמע שלמה" חלק ב' דף ח': "...בראות חותנו זאת, והיה היה ג"כ מתנגד, ולא הניחהו להכניסו לביתו, באמרו הוא רצה להכין מקוה עבור הרבי, הרבי ירפאהו, ומה לי לצרה הזאת...", ושם בדף י"ז ע"ב: "...פעם אחת, בא אחד כקובלנא על חתנו, לפני הרה"ק האלקי ר' שלמה קארלינער זצוק"ל, היות אשר ראה ממנו, כי טעם קודם התפילה, והסיפור ארוך, וחשובת הרה"צ מקארלין היתה בלשונו הקדוש, דאס איז דיין נס וואס דוא האסט מיר גיטראפין אויף דער גוטע צייט...".

13. "שמע שלמה" חלק ב' דף ח'.  
14. ראה שם ב"ישרש יעקב", בשם ס' שיח שרפי קודש, שהרה"ק רבי אברהם מסאכטשוב זיע"א בעל "אבני נור" אמר: "שהרבי ר' בער המגיד הקדוש ממעזריטש וצוקל"ה היה מגנה

ותלמידו הק' מרן הרה"ק הר"ש מקארלין ה"ד זיע"א צעד בעקבותיו<sup>15</sup>, שגיננו את אלה שעשו את התורה קרדום לחפור בה, והזהירו על לימוד לשמה, כפי שהדבר בא לידי ביטוי גם כאן במכתבו הק' של מרן הרה"א הגדול לתלמידו: "אך למע"ה תתייחד בלימודך לשם שמים, כי ידוע מאמר חז"ל כל הלומד תורה נעשית לו סם חיים ואם לאו ח"ו נעשית לו סם מות...", משפט קצר המקפל בתוכו הרבה פרקים במשנתם הטהורה של רבוה"ק זיע"א.

חתימתו הק' של מרן הרה"א הגדול על המכתב בברכת יצ"ו לאחר הזכרת שם אביו המקובל האלקי רבי יעקב הנסתר זיע"א<sup>16</sup> אינה ראייה מוכחת שאביו הק' היה עדיין בחיים חיותו, כי יתכן מאד שבברכת יצ"ו כיוון על עצמו<sup>17</sup>.

### ב. מכתבי-קודש ממרן רבי אשר הגדול מסטאלין זיע"א:

בדפים קמ"ז-קמ"ט נדפסו בספה"ק חמישה מכתבי-קודש של מרן הרא"ש הגדול זיע"א, ובסוף הספה"ק ב"השמטות" נדפסו שלשה מכתבים נוספים, ונראה כי מעטים היו מכתבי הקודש של מרן הרא"ש הגדול זיע"א שנמצאו באוצר הגניזה בחצר הקודש של רבוה"ק בסטאלין, ושהיו בידי החסידים שהביאו את הספה"ק לדפוס, וזאת מפני שמרן הרא"ש הגדול זיע"א לא היה מרבה בכתיבה, שכך הוא כותב באחד ממכתביו<sup>18</sup>: "שאינ דרכי כל כך להרבות בכתיבה...", אם כי שמיוחדים

הלומדים...". וראה בספה"ק "דגל מחנה אפרים" על פר' ויקרא, בשמו של הרה"ק רבי יעקב יוסף מפולנא זיע"א בעל ה"תולדות": "עוד ירמוז א' זעירא ע"ד ששמעתי אומרים בשם ר' יוסף מ"מ דק"ק פולנא וזלה"ה, שאמר על מה שאומרים העולם שהלומדים לערנען יוא, והחסידיים לערנען ניט, שהאמת שהלומדים כל מה שלומדים יותר הם גדולים בעיניהם, שכבר למדו הרבה כל הצורך, והחסידיים כל מה שלומדים יותר הם יותר קטנים בעצמם וזהו כל מגמתם שלומדים א"ע להיות קטנים ושפלים בעצמם, והוא שירמוז א' זעירא, אלף לשון לשון לימוד, זעירא להקטין עצמו...".  
15. ראה "ספרן של צדיקים" מע' הרה"ק רבי שלמה מקארלין זיע"א, אות ה', וראה ב"בית רבי".  
16. אודותיו ראה קובץ באו"י כ"ב עמ' קל"ז.

17. ראה בקובץ באו"י ה"ו, עמ' ק"ג בהערה 9, כי קשה לקבוע שנת פטירתו של המקובל האלקי רבי יעקב הנסתר זיע"א. לפי הסיפורים הידועים נתינתם הרה"ק הרא"א הגדול בימי ילדותו, והוא ז"ל נולד בשנת חצ"ו, כך שלפי זה יוצא שרבי יעקב נסתלק בראשית שנות ת"ק, ואילו מכתב זה נכתב לאחר שנת תקכ"א, כמובח לעיל. רק בחורף שנת תקכ"ט, על תקנות נסביו שנכתבו על-ידי מרן הרה"א הגדול הוא חותם עצמו: "הק' אהרן כמוהר"ר יעקב זלה"ה מקארלין".  
גם מרן אדמוה"ז זיע"א היה נוהג לפעמים במכתביו הק' לחתום את שמו הקדוש בסיום ברכת יצ"ו, אך מבלי הזכרת שם אביו הרה"ק, ראה ב"דברי אהרן" עמ' ע"ד מכתב י"ד, ושם עמ' ע"ו מכתבים י"ז י"ח, וראה שם עמ' ע"ט שמרן אדמוה"ז זיע"א חתם שמו ושם אביו הק' בברכת החיים.

העירוני שכתב יצ"ו אחר שם אביו אפשר דקאי על שם עצמו, יעויין שר"ע חו"מ סי' מ"ט סעי' ד' בהג"ה: עם ב' יוסף בן שמעון בעיר, והא' מת אביו, וכ' בשטר יוסף ב"ש שלי"ט או גר"ו כ"ו הוי סימן, וע"ש בש"ך סקי"ד שהביא מהב"י דפליג וס"ל דלא הוי סימן דהא אפשר דגר"ו לא קאי אלא ליוסף ולא לאביו, וע"ש בש"ך שהאר"ן לדינא כדברי הב"י והביא דוגמאות מהמקרא שמצאנו דהכינוי שבסוף קאי על שם המדובר ולא על שם אביו, אע"פ שכתוב לבסוף, וע"ע ב"ש אה"ע סי' קכ"ט סקי"ח.

ב"אגרות קודש" לר' יואל דיסקין, ירושלים תרצ"ג, עמ' י"ד, מביא בהערה למכתבו של רבי אהרן הגדול זיע"א: "על המכתב שלפנינו אין כל תאריך, אולם, ברור הוא כי נכתב לפני שנת תקכ"ט, כי בחתימתו הוא חותם "במו"ה יעקב יצ"ו" ובהתקנות דלהלן סי' י"ב שנכתבו בשנת תקכ"ט כבר הוא חותם "במוהר"ר יעקב ז"ל...".

1. בספה"ק "בית אהרן" דף קמ"ז ע"ג.

הם באריכותם ובסגנונם הנפלא, ובנוסף לכך לא נדפסו כל מכתביו הק', כי יש ומכתביו הק' עסקו בענינים רמים ועמוקים שהתיחסו לנושאים שבהם היו חילוקי דעות בין גדולי ישראל, ולכן לא נדפסו, ומטעם זה אף הושטמו ע"י החסידים המר"ל קטעים שונים במכתבים וכן נשמטו פרטים ביוגרפיים שלא תאמו את מסגרת הספה"ק – שעליהם נעמוד להלן.

המכתב הראשון הוא מה שכתב "לאהו" מחותני ידידי הרבני הותיק הנגיד כבוד שמו מוה' יוסף..", מתוך הנדפס אין אנו יודעים פרטים על קשרי החיתון ביניהם, בראשית המכתב הוא ז"ל מזכיר את חתנו של ר' יוסף, שסיפר לו "שמעלתו עצל במלאכות מלאכת שמים ואינו עוסק במו"מ", ולכן בא להוכיחו על כך, וזאת מבלי שנדפס שמו של חתנו, בסיום המכתב מתייחס מרן הרא"ש הגדול "מהודענא אודות גיסי שיחיה" גם כאן אינו מזכיר שמו, ולא מובן מדוע הוא מתייחס לגיסו שלא נזכר עד עתה במכתב זה.

חסרים איפוא מספר קטעים, שהחסידים המר"ל לא ראו לצורך להביאם לדפוס, לפנינו מספר קטעים בכת"י של החסידים שערכו את "תיקון החסר" שבסופו הביאו "תיקון מכתבים הנדפסים הנחסר בהם", ומתוך העתקים מכת"י נוספים, המאירים את קשרי החיתון בין מרן הרא"ש הגדול ובין מחותנו רבי יוסף מקבל המכתב, וכן פרטים מאלפים נוספים.

בתחילת המכתב אחרי המלים מהודענא אודות, הכניסו המדפיסים המלה "וכו" כשהם משמיטים את כל הקטע הבא שבכתה"י:

"אודות המעות של גיסי אהובי ידידי הוא חתנו שי' הרבני הותיק מו"ה יוקיל<sup>2</sup> [יעקב<sup>3</sup>] שיחי', ידע נאמנה שב"ה נכון בטוח הוא ועושה פרי, ואיה"ש יעלה לסך מסויים, ומה שאמר לי חתנו שיחי' שיקח הרוויח על הצטרותו לא הי' דעתי נוחה, כי כעת שהוא סמוך על שולחנו למה לו לפזר מעותיו, יסתפק בכל מה דאפשר, ובפרט שאה' מעלתו מחויב להספיקו בכל דבר טוב ומטיב, הגם שאמר לי אה' גיסי מעמדו ומצבו של מעלתו, שאין ביכולתו כ"כ למלא רצונו, גם אני אין בלבי עליו ח"ו להיצר לאהו' אודות התחייבותו מה שמגיע ממנו, רק מה שמוכרח בוודאי אין ביררה, וזאת לא אעשה ליקח מהמזומן, כי מה זה המעט לפני איש ואשה ובנים שיחיו ויפרו וירבו ביצע אלקים...".

בסיום המכתב יש בכתה"י<sup>4</sup> קטע נוסף שהושמט בדפוס ובהם פרטים גניאולוגיים חשובים, הקטע בא לאחר חתימתו הק' וקודם קטע הסיום שבשולי המכתב:

"פ"ש לבנו שיחי' ובפרט לחתנ<sup>5</sup> הישיש והנכבד מו"ה איסר שיחי' ליי"ט, שלום לכולם, זוג[תי] פ"ש זוג[תו] ובני' שיחי' בפרט בשלום גיסתה היא בתו שתחי' אשת אחי' ר' יוקל שיחי', ומהודענא אודות גיסי שיחי' שיראה להשגיח עליו.."

2. השם יוקיל אינו מופיע ב"תיקון החסר", רק בכת"י שני.
3. עד כאן מובא ב"תיקון החסר" נדפס בדברי אהרן' עמ' ס"ח, מכאן ואילך מובא בכת"י "תיקון החסר" ובכת"י נוסף ונדפסים זה לראשונה.
4. קטע זו נמצא רק בכתה"י השני, ולא בכת"י "תיקון החסר".
5. בכתה"י קשה לקבוע בבירור בין י' ל-י', כך אפשר להסתפק ולקרוא כאן בני וחותני, אך אין זה מסתבר כל-כך, כי באם היה מרן הרא"ש הגדול פורש בשלום בנו הוא מרן האדמוה"ז זיע"א היה מקדים לשמו הק' תוארים, וכמובן כך גם אצל חותנו, וכמו כן היתה זוגתו הרבנית הצדיקת פורשת בשלום אביה ובשלום בנה הרה"ק זיע"א.

ההמשך כנדפס בספה"ק.

שורות אלה משלימים במעט את הקשר המשפחתי של מרן הרא"ש הגדול בזעליחוב, ואם כי המכתב אינו נושא תאריך כלשהו, בכל זאת יש לשייכו לאחר שנת תקנ"ב, שנת הסתלקות רבו מרן הר"ש הקדוש מקארלין הי"ד זיע"א, ולאחר שנשא בזעליחוב<sup>6</sup> את הרבנית מרת פיגא עליה, כי נושא המכתב הוא הוראות והדרכות שמסתבר שכתבם בשעה שכבר נהג נשיאותו, דהיינו לאחר הסתלקותו של רבו הק'.

מתוך זה למדנו כי אחי זוגתו הרבנית, ובנו של הרה"ק רבי אהרן מזעליחוב זיע"א, הוא הרב החסיד רבי יעקב או כפי הכינוי שנהוג היה בפולין "ר' יוקיל", וחותנו הוא הרב החסיד הנגיד רבי יוסף חתן הרב החסיד הישיש רבי איסר זצ"ל, שכנראה מרן הרא"ש הגדול השיאו ועמד מצדו, כשם שהשיא את בנה ובתה של זוגתו הרבנית<sup>7</sup>, שכך משמע מתוך הדברים: "כי כעת שהוא סמוך על שולחנו... ובפרט שאה' מעלתו מחויב להספיקו בכל דבר טוב ומטיב, הגם שאמר לי אה' גיסי מעמדו ומצבו של מעלתו שאין ביכולתו כ"כ למלא רצונו, גם אני אין בלבי עליו ח"ו להיצר לאה' אודות התחייבותו מה שמגיע ממנו, רק מה שמוכרח בוודאי אין ברירה...".

כך גם החזיק בידו את הנדן שקיבל גיסו רבי יעקב, וכנראה ש"השקיע" את כספו בהלואה לטובת החזקת עניי ארץ הקודש הנושא ריווח עיסקא, כי ידוע לנו מתוך מכתב<sup>8</sup> אחר בענין מעות ארץ ישראל ששלח למחותנו רבי אהרן זצ"ל, שבין היתר הוא כותב: "...ע"כ עליך מוטל הדבר שתלווה עליך מעות הנ"ל וגם זה עדיין אינו בשלימות עם הרווח..., וליתר בטחון אם תרצה ליקח חתימת ידי אני שולח לך, ועל ריוח לא תקפיד הגם ליתן כמה, ובוודאי א"יה יהי' לכולנו ובפרט לטובת ארץ הק' טובה שלימה...".

מתוכנם של הדברים, ומריבוי פרישות השלום, נראה כי מכתב זה נשלח ממדינה למדינה, קשה לקבוע אם המכתב נשלח מזעליחוב לליטא בשנים תקנ"ב-תקס"א בתקופת שהותו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין בזעליחוב שבפולין, או אולי יתכן שנשלחה מליטא לזעליחוב לאחר שמרן הרא"ש הגדול חזר לליטא והשתקע בסטאלין<sup>9</sup>.

תוכנו של המכתב הוא דברי תוכחה למחותנו שתואר על-ידו: "הרבני הותיק הנגיד" על שהוא "עצל במלאכתו מלאכת שמים ואינו עוסק במ"מ ורוצה להיות יושב אוהל ומקנה...", כאן מפרט מרן הרא"ש הגדול זיע"א את מעלתו של הנהנה מיגיע כפיו: "ומקרא מלא הוא יגיע כפיו כי תאכל וכו', ובגמ' גדול הנהנה מיגיע כפו יותר מירא שמים..". הוא נותן הבחנה ברורה בין "בני עליה אשר עושים יחודים

6. על תקופת שהותו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין בזעליחוב שכפולין ראה קובץ באו"י ע"פ פ"ג.

7. ראה שם עמ' פ"רפ"ז, אח בנה הרה"צ רבי משה כער זצ"ל השיא עם בת דודו הרה"ק רבי משה מקאברין זיע"א אחיו של מרן הרא"ש הגדול מקארלין זיע"א (ראה על כך לעיל בראשיה הפרק בהערה 5). ובזו"ש עם בת רבו מרן הר"ש הקדוש מקארלין הי"ד זיע"א, ואת בתה השיא עם הרה"ק רבי שמואל מהמדורא זיע"א בנו של הרה"ק רבי חיים חייקא מהמדורא זיע"א.

8. מובא בקובץ באו"י י"ב עמ' קכ"ג-קכ"ה.

9. על כל התקופה ראה קובצי באו"י: י" י"א י"ב י"ג.

בכל תנועה ותנועה, ובפרט בכל דיבור ודיבור" לבין "בעלי בתים הרוצים להיות סוד מרע ועשה טוב.. ש"אין החיוב עליו – רק בקביעות עתים לתורה..", "שעיקר הלימוד הוא לעשות..", "וואמין לי אהובי, שגמילות חסד אחד או פרוטה צדקה אחת או שאר מצוות מעשיות ובפרט הכנסת אורחים... יותר טוב מכמה שבועות ואפשר שנים שהוא לומד בתורה... ומי ומי עלה למרום להוריד עוז מבטחה כאשר איש הנאמן ועוסק באמונה, וצא ולמד מהשאלות ששואלין נשאת ונתת באמונה וקבעת עתים לתורה..", "ולהבינך הענין יותר" - כותב מרן הרא"ש הגדול זיע"א "ידע כי בעת שהוא לומד אינו מקשר עצמו נפשו ורוחו ונשמתו להתענוג אמתי כאשר הוא עושה המצוה בעשיה ומקשר עצמו עם מי שהוא עושה עמו המצוה..". "והעיקר שלא יתעצל בשום עסק, וידע בעת שהוא עצל במר"מ גם הלימוד שלו הוא בעצלות..". ומוסיף לציין כי כבר עלה בידו להדריך בנתיב זה "לכמה וכמה אנשים שרצו לעשות כמעשהו, והכרחתי אותם למר"מ, ובעז"ה מחזיקים לי טובה בזה ובבא..".

בשולי מכתבו הק' הוא מוסיף ומבקשו שישמור על חתנו הוא גיסו הרב החסיד ר' יעקב זצ"ל "שהוא כחוש ורך בטבע", שיראה להשיגח עליו, על בריאותו שיאכל בעת אכילה וישן בעת השינה.. כפי הצורך בבריאות גופו וראשו ואיבריו ואל יהיה דבר זה קל בעיניו..", סיום המכתב חסר כי הושמט, אך בכתה"י [וכן בטופסים בודדים ונדירים מהמהדורה הראשונה בשנת תרל"ה<sup>10</sup>] יש סיום: "ובפירושו הותנה שאין רצוני שיתמיד בלימוד, כי זהו חולשת כוח ומוח... ויכול להיות אח"כ בודעים ובלא יודעים, והעיקר הלימוד בנחת ובשמחה ובהרחבת הדעת ושמעתא בעי צילתא" – דברים אלו אם כי יוחדו ונאמרו באופן פרטי רק לגיסו "הכחוש ורך בטבע", כנראה שנוצלו, ושמשו יחד עם כל תוכן המכתב המיועד בעיקר לאלו שעסוקים במר"מ ובמלאכתם, – בידי אלה שניהלו את המערכה נגד החסידים, כדי לנגח בהם את החסידים, ואולי אף סולפו דבריו הק', משום כך נראה שיצא מרן הרא"ש הגדול בכמעין הכרזה וגילוי דעת, וכלשונו הק': "מודעה רבה לאורייתא להתודע ולהגלות..". הכולל הוראות בלימוד התורה לכלל החסידים ובאופן נפרד לאלה העוסקים במלאכה החייבים בקביעת עתים לתורה, ולאלה שתורתם אומנתם שחל עליהם חיוב והגית בו יומם ולילה. קריאה זו נכללה בסדר היום בסי' כ"ב וצויינה לעיל בפרק ה"י<sup>11</sup>.

המכתב השני הוא איגרת שכתב להרה"ק רבי שמואל הלוי מקאשיפק זיע"א, האיגרת קצרה, מחוסר פנאי, "הגם שאין לי פנאי רק אהבה דוחקת, ואי אפשר להניח בן ביתי הנוסע למחניכם בלא הודעה" לא מפורש מי הוא "בן ביתי" יתכן שהכוונה על בן זוגתו הרבנית ע"ה הרה"צ רבי משה בער זיע"א.

באיגרת ניכרים קשרי הידידות ביניהם, הביטוי "הנצמד בקירות לבי" מוזכר פעמיים במכתב קצר זה, ביטוי שהשתמש בו מרן הרא"ש הגדול מסטאלין לקרובים אליו ביותר<sup>12</sup>. באגרת טבועים רצונו ושאיפתו הק' של מרן הרא"ש הגדול זיע"א להכיר צדיקי דורו, ולמטרה זו אף ערך ביקורים במסעותיו במרחבי אירופה<sup>13</sup>, שכן

10. בפרק י' בעז"ה נעמד על המהדורות בהרחבה.

11. קובץ באורי כ"א עמ' קמ"א.

12. במכתבו אל הרה"ק המגיד מקאזניץ זיע"א הוא מזכיר "וכן אשתי הרבני הוחיק ונצמד בקירות לבי מריה משה בער שיחיה..". (אגרות בעל התניא מכתב ק"ז), ובמכתבו אל מחותנו ר' אהרן הוא מזכיר "...אהובינו ירדנו הנצמד בקירות לבי הוא ניהו ר' אהרן מהרדאק..". (קובץ באורי י"ב עמ' קכ"ג).

13. ראה "ברכת אהרן" עמ' מח: "זהוהי כמעט אצל כל הצדיקים בדורו", וכ"שמע שלמה" דף ט"ו דברי מרן הרא"ש הגדול זיע"א: "חשקתי מאד להכיר עוד צדיקים", ו"ברכת אהרן" עמ'

הוא ז"ל כותב אליו: "ואזכה לראות נועם זיו הדרת פני קדשו בשמחה...ומצפה ראות פניו בשמחה..".

בקטע שלפני החתימה השאיר מרן הרא"ש הגדול את הנייר חלק, והוא מוסיף בשולי האגרת: "ומה שהנחתי הנייר חלק, ידע אהובי שקצר היה לכתוב עם כל זה אם ירצה יכול לקרות גם החלק, כי בחלק כתוב ג"כ יותר מעיקר הכתב שקורין..." רעיון זה מביע מרן זיע"א גם במכתבו<sup>14</sup> אל הרה"ק המגיד מקאזניץ זיע"א: "והנה אם באפשרי לשלוח לאדוני כמה ניירות חלקים ואדוני יקרא בזה לידע שורש הדבר..".

לאחר חתימתו על האגרת, מופיע בכת"י פסקא שהושמטה: "פ"ש לבניו ובפרט לחתנו ר' מרדכי ש"י", האגרת כולה ממקדת במעט תשומת לב לבית צדיקים משושלת קאשיפקע דויד-הורדוק, שהיה בליטא אשר כמעט ונשכת, מעטים הם הפרטים מתולדותיו של הרה"ק רבי שמואל מקאשיפקע זיע"א, ושל בניו הקדושים זיע"א שאליהם שלח מרן הרא"ש פרישת שלומו. מה שידוע ש"היה עמוד אש והיה חבירו וחביבו של [הרה"ק רבי מרדכי] נעסכיזער בעל רשפי אש<sup>15</sup>", בנו האחד הוא הרה"ק רבי מיכל זיע"א שהיה חתנו של הגאון רבי משה מבארדיטשוב זצ"ל בנו של הרה"ק רבי אליעזר הלוי מפניסקע קארלין<sup>16</sup>, ובנו השני הוא הרה"ק רבי זאב וואלף אב"ד דויד-הורדוק זיע"א<sup>17</sup>. ברם לא ידועים פרטים על חתנו ר' מרדכי הנזכר במכתב, כמ"כ לא ידועים לנו קשרי החיתון בין מרן הרא"ש הגדול זיע"א לבין הרה"ק מקאשיפקע המתארו "מחותני" באגרת-הקודש.

אם כי האגרת חסרה תאריך, בכל זאת יש לקבוע כי נכתבה לאחר סיון תקס"ב, כי מרן אדמוה"ז זיע"א מוזכר בה.

מעל המכתב השלישי שנדפס בספה"ק מופיע כותרת: "איגה"ק שכתב להרב הישיש החסיד מר"ה אברהם יעקב זצ"ל מסטאלין" בכתה"י מופיעים שני מלים נוספות "ש"ץ דק"ק סטאלין", ואכן ענינו של מכתב קדוש זה, שספון היה באוצר גזוי רבוה"ק בסטאלין, הוא עניני כוונות בתפילות הימים הנוראים, והמועדים, ומתוכנו משמע שמקבל המכתב היה מתלמידיו המובהקים של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א, וכנראה העריכו ביותר כי הוא חותם: "מנאי הרוצה להתקשר עמו בעבודתו..", אך אין לנו פרטים עליו, ואולי הוא הגאון החסיד רבי אברהם יעקב אב"ד לאהישין אביו של הגאון החסיד רבי יל"ט שמחה אב"ד לאהישין זצ"ל<sup>18</sup>.

המכתב הרביעי שנדפס בספה"ק בדף קמ"ח ע"ג נמצא אף הוא באוצר גזוי

---

מ"ו "אמר על עצמו שהי' אצל מאה ועשר צדיקים, והיו כאלה שקיבל אותם בתור רבי, והיו כאלה שקיבל אותם בתור חברים, והיו כאלה שקיבל אותם בתור תלמידים, דאך, א קאפף האבין מיר גיבויגין פאר אלע...". ידועים שמותייהם הק' של אחדים מהצדיקים שאליהם נסע: הרה"ק רבי אלימלך מליזנסק, הרה"ק רבי פנחס מקארין, הרה"ק רבי עזריאל מקאזין, הרה"ק ה"אוהב ישראל" מאפסא, הרה"ק רבי משה מפשעווארסק, הרה"ק רבי נחום מטשרנוביל, הרה"ק רבי משה מזוויהל, וכמובן אצל הרה"ק המגיד מקאזניץ, הרה"ק רבי ברוך ממעזבוז, ורבו הק' מרן הרי"ש הקדוש מקארלין זיע"א. כן ירדע שהכיר את הצדיקים: הרה"ק המגיד מסטעפין, הרה"ק מבארדיטשוב, הרה"ק רבי ליב שרה"ס זיע"א.

14. "אגרות בעל התניא" מכתב ק"ז.

15. "זכרון טוב" דף מ"ז ע"ב.

16. אודותיו ראה בקובץ באו"י כ"ג עמ' קכ"ח ובהערה 24.

17. "זכרון טוב" ש"ס.

18. אודותיו ראה בקובץ באו"י כ"ו עמ' קל"ו בהערה 54.

רבוה"ק בסטאלין וכפי שהיה רשום שם מכוון היה לסוחרי מלח בקרמניץ שבוואהלין, מעל המכתב נדפס כותרת: "איגה"ק שכתב לאנ"ש באזהרת שמירת שבת כהלכתה", ומסתבר שנשלח לסוחרי מלח בקרמנצ'וג ובטעות השתרבב השם לקרמניץ, כי אכן מקרמנצ'וג ומקיוב שבאוקראינה היו שולחים דרך הנהר מלח לפינסק, ובאחד מכתה"י רשום: "ששלח למדינה" דהיינו למחוז אחר ורחוק.

כנראה שבין הסוחרים ששהו בקרמנצ'וג במחצבות המלח התרופפה שמירת השבת כהלכתה, ונפרצו בה פרצות חמורות, וזאת כתוצאה הדרגתית של היתרים וחצאי היתרים ולאחר שדימו מילתא למילתא מבלי לשאול רבנים ומורי הוראה.

שמועה על הנעשה במחצבות המלח בעיר הרחוקה הגיעה כנראה לפינסק ומשם למקום מושבו של מרן הרא"ש הגדול זיע"א שנחרד למשמע אזנו: "והן עתה שמעתי קול ענות מעבירין קול במחנה לאמר נבלה נעשתה בישראל...", ואם כי מלכתחילה לא ברצון נכנס לענין: "והנה אנכי בשמעי זאת לפוס ריהטא אמרתי יפה השתיקה, וטוב למשוך את ידי מלבוא בתוכחת מוסר...", אך אינו יכול להבליג לאחר שנודע שבין הסוחרים נמצאים כאלה אשר המה "מאוכלי שלוחני" "אשר תורת ה' בידם ושאלים ודרשים בעבודת ה' ית' קרבת אלקים יחפצון ונקראים בשם חסידים...".

ומרן הרא"ש הגדול מוכיחם על חילול השבת הנעשה במקום: "...יען אשר בהיותם במקום מסחר המלח ונושאים ונותנים בהרמת ידיהם בעקירה ובהנחה להניח בספינות ובעגלות, ונתהוה על ידיהם חילול שבת בעוה"ר בפרהסיא, וחוצבין ועוקרין ממחצב המלח, ומכש"כ בהשמעת קולם לערלים לעשות מלאכתן, אשר יש בזה כמה מלאכות אבות ותולדות ואפשר כל הלי"ט מלאכות, ואין איש שם על לב לאמר הלא משומרי שבת אני, גם בעת הליכת הספינות נגמר ונעשה על ידם ושלוחיהם דברים האסורים מאבות בהוצאות והכנסות מרשות לרשות...".

מרן הרא"ש הגדול זיע"א אינו חוסך שבטו, ומייסרם במקל חובלים: "איך לא תיראו מהקללות והארורים הכתובים על עוברי דת... כי מלבד הנבלה הגדולה הזאת שעוברים את פי ה'... ואף גם זאת כי חטאתכם רבה שמחללין את ה' בפי ההמון שנמשכין אחריהם ועושים כמעשיהם... מה יעשו איזובי קיר דלת העם...", ומוכיחם על שבנוסף הם מחללים שם שמים בין הגוים: "שהיהודים רוצים ומכריחים אותם לחלל חנם כאשר המה מחללים, ובעוה"ר היינו ללעג ולקלס בעיני העמים מגודל חילול השם, השם הטוב יכפר עליהם...".

הוא ז"ל מפנה גם חיצו ביקורתו על הרבנים וראשי הקהל בעיר, מדוע אינם מוחים ולמה אין גודרים את הפרצה החמורה: "ומה מאד נפלאתי על מורי הוראות בישראל מנהלי צאן קדשים... ולמה לא יאזרו גבורה להציל נפשות ישראל מלחטא... כי גם בידם יש למחות, ועתה הנבלה והמכשלה הזאת תחת ידם ואין מוחה... והעיקר להזהיר המון העם שלא יסמכו על ההתיירים המורגלים בפומי דאינשי, וטרם עשותם שום דבר יחקרו בביורר גמור לעשות בהיתרא ממורי ההוראה... ומעצמם אל ידמו מילתא למילתא כ"א את אשר יאמר להם ההיתר בפירושו...".

מרן זיע"א חותם בקטע מהזמר הק' "מאדוני אבי ז"ל השבת נועם הנשמות... באמת ובאמונה לעבדך...".

מכתב זה חסר תאריך, אך יש לקבוע זמנו לאחר תקס"א, לאחר שהשתקע בסטאלין, וייתכן שהיה זה בשנת תקע"א, שאז תפסה פינסק את המקום הראשון בסחר המלח ברוסיה הלבנה<sup>19</sup>, עד אשר נהרסה כלכלתה עקב מלחמת רוסיה בנאפוליון בשנת תקע"ב.

המכתב החמישי נשמט כל תוכנו, הנדפס בספה"ק כולל רק תחילתו של המכתב וסיומו, המכתב מופנה אל הרה"ק המגיד מקוזניץ זיע"א, תוכנו עוסק בענין ריבוי הידיעה והלימוד ברזי תורה שנחלקו בו צדיקי הדור, נדפס כולו לראשונה בס' "אגרות בעל התניא"<sup>20</sup> שבהערותיו הוא מביא שאצל הרה"ק רבי אברהם אלימלך מגרודזיסק בירושלים היה מכתבו של הרה"ק המגיד מקאזניץ אל מרן הרא"ש הגדול זיע"א שמכתבו זה היא תשובה עליו.

על תאריך כתיבתו כבר כתבתי בקובץ "בית אהרן וישראל"<sup>21</sup> שיש לקבועו בין סוף תקס"ב לבין תחילת תקס"ג.

מרן הרא"ש הגדול זיע"א פונה אל הרה"ק המגיד מקאזניץ זיע"א בתחילת המכתב: "...הרב הגאון תפארת ישראל והדרתו...שמינו משותף בשמו..." דהיינו אותיות "אשר" נכללות ב"ישראל", גם בהמשך המכתב הריהו כותב: "וגם זאת ידע נאמנה שמקור שמך ישראל וחיותם אוריניו אור ישראל הוא הבעש"ט...", ויש לציין את המובא בכתבי הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ זיע"א ששמע מפי קדשו של מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א בשם הרה"ק האוהב ישראל מאפטא זיע"א שבעת שהבעש"ט קרא את שמו הק' של המגיד בשם "ישראל" אזי נסך בו קדושה כזו שצדיק צריך לעמול ביגיעה להשיגה במשך שמונים שנה.

בסוף הספה"ק בדף קנ"ח הדיפסו עוד שני מכתבים בענין מעות ארץ הקודש, כשמעליהם כותרת "עוד מכתבי ק' מאדומ"ר זצוק"ל", ומכתב שלישי, גם הוא בנושא זה, ממרן אדמוה"ז, כנראה שמכתבים אלו הושמטו בטעות בעת ההדפסה, וע"כ הוכנסו לסוף הספר, והכותרת האמורה מטעה לחשוב שכל המכתבים הם ממרן אדמוה"ז זיע"א, כיון שאין כל סימן לזהות את כותביהם כשהחתימות אינם מועתקות. בפנים, ואכן בס' "חיבת הארץ"<sup>22</sup> טעו והדפיסו שלשה מכתבים אלו כשמעליהם מופיע כותרת: "מכתבים מהרה"צ מ"ה אהרן זצ"ל מקרלין מ"ס בית אהרן".

בסוף הספה"ק נדפס מכתבו של מרן הרא"ש הגדול זיע"א אל הרה"ק רבי זאב וואלף מטשרנוסטריא זיע"א, שכנראה נשלח לצורך ההדפסה מהחסידיים מאה"ק אך הגיע בסיומם ההדפסה, ולכן הוכנס לסוף הספה"ק.

על המכתבים, התאריכים והנושאים כבר כתבתי בקובץ "בית אהרן וישראל"<sup>23</sup>.

מכתבו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א אל הרה"ק רבי ברוך ממעזבוב

19. ס' פינסק עמ' 209.

20. ירושלים תשי"ג, עמ' קפ"ד ואילך, מכתב ק"ז. מכתב זה נדפס בהשמטה בס' "ברכת אהרן" עמ' ע"ב.

21. גליון י"ב עמ' קי"ח ובהערה 18. וראה הערת הרב שלום רוב לויין ש"י בקובץ באו"י י"ג עמ' קכ"ב ובהערה 12.

22. ירושלים תרנ"ז, דף ע"ו.

23. גליון י"ב עמ' קי"ט ואילך.

זיע"א שנשמט רובו ולא נדפס בספה"ק אלא רק ראשיתו, הכולל דברי־תורה בד"ה מה נאוו על ההרים, והנדפס כדא"ח בדף י"ח, הודפס במלואים בספה"ק במהדורת כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, ירושלים תשל"ז, על תוכנו ותאריכו כבר כתבתי בקובץ "בית אהרן וישראל"<sup>24</sup>.

מכתב נוסף העוסק אף הוא במעות ארץ הקודש נדפס בקובץ "בית אהרן וישראל"<sup>23</sup>.

באוצר גנזי חצר הקודש של רבוה"ק בסטאלין שמורים היו מכתבים נוספים של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין, אחדים מהם נכתבו לבנו מרן אדמוה"ז זיע"א. בין המכתבים נמצא מכתב המשקף במעט את המאורעות הקשים של אותה תקופה, על רקע ההתנגדות לחסידים, ושנשלחה לאחד מחסידיו רבי יוסף מפינסק:

#### אהובי ר' יוסף,

הנה שמעתי ותרגזו בטני שזה האיש אמר לאנשיו שיביאו לו ראש מחסיד. הגם שאין זה כל חדש אצלי, עכ"ז אם לא יהיה באפשרי לתווך השלום כאשר דברנו, תחלקו עצמכם באגודה אחת ויתפררו כל פועלי אוון.

נא ונא מזהיר אני אתכם כל ישונה וזממו אל תפק, ופיק ברכיים כושלות תחזק, ותאמץ ידים רפות, וה' יחוק אתכם בחיזוק אמונה, ואמת יש לו רגלים וקיום לעד, ולא תדאג ולא תפחד ולא תעצב, וה' הטוב בעיניו יעשה שלום, כי לא עשינו המלחמה רק בה.

מנאי אהובך ומזכיר אתכם לטוב  
הק' אשר מסטאלין

פ"ש לכולם יקרא מרוב אונים ואמיץ כח.

נראה כי מכתב זה נשלח לאחר שנת תקס"א, לאחר שמרן הרא"ש הגדול זיע"א השתקע בסטאלין, וכנראה שמיועד היה לקארלין שבאותה שעה התחילה היא להתגבש למרכז ומבצר ההתנגדות היפך התהליך שקרה אז בקהילת פינסק הסמוכה עם נצחונם של החסידים בהדחת ר' אביגדור מכס הרבנות של פינסק ובבחירת ראשי הקהלה שנמנו על החסידים, כרבי הירשל קולדנר, ומסיבה זו נמנע מרן הרא"ש הגדול בסטאלין בשעה שחזר מזעליחוב לחזור למקום מגורי אביו הק' בקארלין אלא הקים ביתו בסטאלין.

על מכתביו הק' של מרן אדמוה"ז זיע"א בהמשך פרק זה א"ה.

---

24. גליון י"א עמ' קי"ט ואילך.

**KOVETZ BAIS AHARON V'YISROEL**

a compilation of Torah & Halacha dissertations  
by the Rabbis & Talmudic scholars of the  
Karlín-Stolin Institutions in Israel and abroad

Edited & Published by:

**M'CHON BAIS AHARON V'YISROEL**

for torah research & the publishing of manuscripts  
under the auspices of

Bais Aharon V'yisroel

11 Avinoam Yellin St.

P.O.B. 5157 Jerusalem, Israel

---

---