

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

ב"ה
שנה ה'
גליון ה (כט)
סיון – תמוז תש"ן

קובץ בית אהרן וישראל

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

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

קובץ בית אהרן וישראל

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

- ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" – ירושלים
•
ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" – ניו יורק
•
ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" – ירושלים
•
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" – בני ברק
•
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" – ניו יורק
•
כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" – ירושלים
•
כולל אברכים "סטאלין קארלין" – ניו יורק
•
כולל אברכים "בית אהרן וישראל" – ירושלים
•
כולל אברכים "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

ביאור על פסוקי סוף פרשת וילך

רבי שמחה הכהן רפאפורט זצ"ל
אבד"ק לובלין והוראדני (—תע"ה)

בענין עישור פרט הנושר
וענבים שעושין מהן יין

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

דרושים (ו)

רבי מאיר יעקב הורוויץ זצ"ל
בהגה"ק בעל ה"הפלאה" זצ"ל

בדין ספק טריפה שהותר בהפסד מרובה
אי הוי המקח קיים

רבי אלימלך אהרן טווערסקי זצ"ל
בהגה"ק מהארנאסמייפלא זיע"א (תרכ"ד—תרפ"ד)

שפתי ישנים

בענין דלתות רשות הרבים

רבי בצלאל טענענבוים זצ"ל
מראשי ישיבת קארלין סטאלין — ניו יארק

חידושי תורה

בענין בדמי אגרתי ניהליה

הגאון הרב חיים ברוך וואלפין שליט"א
ראש ישיבת קארלין סטאלין ניו יארק

שינוי בגדים בתרומת הדשן

הרה"ג ר' שמואל הכהן רוזובסקי שליט"א
ראש ישיבת הכהנים — ירושלים העתיקה

בענין חתיכה הראויה להתכבד
שנאסרה מקצחה

הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן שליט"א
ראש כולל צלימור י"ד קארלין סטאלין ירושת"ו

בענין הלאו דלא תשחט על חמץ דם זבחי הרב שמואל לזנובסקי
עיה"ק ירושלים תובכ"א

בענין הילך

שמואל דב בלוי
כולל קארלין סטאלין ניו יארק

בענין חצרו ומתנתו באין כאחד

יוחנן סגל
ישיבת קארלין סטאלין ירושת"ו

בירורי הלכה

הרה"ג ר' אהרן יוסף בריוץ שליט"א
ר"מ בישיבת קארלין סטאלין ירושת"ו

בענין רבית בעיסקא

הרב יוסף צבי שמעיה שליט"א
עיה"ק ירושלים תוככ"א

בענין ברכת קריאת שמע שעל המטה

הערות וביאורים בשולחן ערוך

אורח חיים:

כולל ללימוד או"ח קארלין סטאלין
ירושת"ו

הלכות ראש חודש ס"ו חכ"ו — תכ"ח

יורה דעה:

כולל ללימוד יו"ד קארלין סטאלין
ירושת"ו

הלכות טריפות ס"ו מ"ב

אבן העזר:

בית אלפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

הלכות כתובות ס"ו פ"ט

חשן משפט:

בית אלפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

הלכות עדות ס"ו כ"ט — ל"ב

הערות

על לשון "תינוקות" במשחק הכדור — הרה"ג ר' אלעזר בריוץ, ירושת"ו / בענין פתיחת
בקבוקים כיו"ט — הרה"ג ר' אביגדור נבנצל, רב עיר העתיקה ירושת"ו / הערות שונות
— הרב שמואל אשכנזי, ירושת"ו / בענין עשרה לפרשת זכור — שמריהו צ'צ'יק, ירושת"ו
/ כחיוב נשים בהלל דחנוכה ובטעה בהלל — משה שמעון גרליין, ירושת"ו / בענין עמידה
בברכת החודש — יחיאל גולדהבר, ירושת"ו / בענין ברכת ספירת העומר — א. מ.
קפלן, ירושת"ו / בענין ספירת העומר בזמה"ז — חנוך ש. ברסלר, בני ברק / בענין עדים
בעמידה ודיינים בישיבה — חיים יצחק טרביטו, ירושת"ו / בענין ברכת חתנים בעשרה
— ש. קיפנים, גייטסהעד / בדין חטאת מצורע — יואב רוזנבל, ירושת"ו / גולתו משל
אחיו בראש ישיבה — יחיאל גולדהבר, ירושת"ו

כתבי קודש

אברהם אביש שור

על דרכי כתיבת והדפסת

ספה"ק "בית אהרן"

המשך פרק ט. מכתבי קודש

גנוזות

רבי שמחה הכהן רפאפורט זצ"ל
אב"ד לובלין והוראדני

נולד לאביו הגאון רבי נחמן כהן ליפשיץ אב"ד דובנא ממשפחה רפאפורט "מגזע יהנה עולם משפחה מיוחסת וגדולה..." (שם הגדולים מערכת ספרים מנחה בלולה) ולאמו בת הגאון רבי יוסף מלכוב התן הגאון מהר"ם לובלין זצ"ל. מילא מקום אביו בדובנא ומשם נתקבל לאב"ד הורדנא ובשנת תש"ד כשנפטר הגאון מהר"ם ויסקינד אב"ד לובלין נתקבל לאב"ד ור"מ בלובלין וכל הגליל ונתפרסם שמו בכל תפוצות ישראל ומכל פינות העולם שאלו פיו לדעה הלכה ברורה.

בשנת תע"ח לאחר פטירת הגאון ה"חכם צבי" זצ"ל בק"ק לכוב קראו ראשי ומנהיגי העדה אח רבינו לבא אליהם לשבח על כסא ה"חכם צבי", וזענה למבוקשם, אולם באמצע הדרך חלה ונפטר בעיר שעבערשין עפ"י מעשה שהיה כיום ז' אב תע"ח ושם מגו"כ. וכתב בפנקס שעד עשרה דורות מיו"ח כשיבואו על קברו להתפלל יהיו נענים בבקשתם.

השאר אחריו בנים גדולי הדור, הג"ר צבי הירש אב"ד וויקאוויסק, הג"ר נתמן אב"ד וויסקאקי דליטא, הג"ר ישראל ראב"ד בוויילנא, הג"ר שלמה אב"ד חעלם, הג"ר חיים אב"ד לכוב בעל "שו"ח רבינו חיים כהן" ידירו של מרן הכעש"ט זיע"א, הג"ר זאב וואלף אב"ד דק"ק באר, הג"ר גבריאל, הג"ר גרשון אב"ד מאגענצא, הג"ר יוסף אב"ד מינסק והג"ר בנימין בעל "גבולות בנימין". וחתניו היו הג"ר הירש אב"ד האלברשטאט, הג"ר אריה ליב אב"ד נאכהארדוק בעל "דברי ארי", הג"ר מאיר גינסבורג אב"ד וויזין, הג"ר שלמה זלמן אב"ד ביאלא והג"ר חיים יודא ליב איטינגא אב"ד לכוב.

חיבר שו"ת וחיידושים בהלכה ובאגדות ומכולם לא יצא לאור רק שלש דרשות הנדפסות בספר "זכר החיים" מכנו הגאון רבי חיים הכהן רפאפורט זצ"ל.

דרשות על פסוקי וילך דלהלן הם מתוך דרשותיו עה"ת ככתב"ידו, הנמצאים באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א.

פסוקים סוף סי' וילך

ויהי ככלות משה לכתוב את דברי התורה הזאת על ספר עד תמס. ויצו משה את הלויים נושאי ארון ברית ד' לאמר. לקח את ספר התורה הזה ושמתם אותו מצד ארון ברית ד' אילדיכם והיה שם כך לעד. כי אנכי ידעתי את מרין ואת ערפך הקשה הן בעורני חי עמכם היום ממרים הייתם עם ד' ואף כי אחרי מותי. הקהילו אלי את כל זקני שבטיכם ושוטריכם ואדברה באזניהם את הדברים האלה ואעידה כם את השמים ואת הארץ. כי ידעתי אחרי מותי כי השחת תשחיתון ופרתם מן הדרך אשר צייתי אתכם וקראת אתכם הרעה באחרית הימים כי תעשו את הרע בעיני ד' להכעיסו כמעשה ידיכם, וידבר משה באזני כל קהל ישראל את דברי השירה הזאת עד תמס.

רש"י ואעידה כם וא"ת הרי כבר העיד למעלה (דברים ל ים) העידותי ככם היום וגו' לדעתי אין תירוצו מספיק. וג"ל לדקדק עוד בתחלה אמר והיה שם

כך לעד הרי שהתורה היא עדות וכ"כ רש"י לעיל פ' תרומה (שמות כה טז) ונתת אל הארון את העדות אשר אתן אליך. התורה שהיא לעדות ביני וביניכם כו'. ואח"כ אמר ואעידה בם את השמים ואת הארץ. ועוד יש לרדק מ"ש ואדברה באזניהם דמשמע איזה סוד ורדק כן בש"ך נ"ב. מהו הפוד. ונ"ל דה"פ עפ"י מה דאיתא פ' במה בהמה (שבת נד:): אמר ר' חנינא מ"ד (ישעיה נ ג) ד' כשפט יבא עם זקני עמו ושריו אם שרים חטאו זקנים מה חטאו זקנים שלא ימחו בשרים. וידוע דכאן קבלו ערבות ולכאורה י"ל אף מי שאין בידו למחות והאמת אינו כן כמ"ש שם להדיא בגמ' ובוה מיושב כי ידוע דש"ו [דשמים וארץ] נוגעים. אמנם על הערכות אינם נוגעים כי בזה לא היה תנאי עמהם בשעת הבריאה. לכך אמר זקני שבטיכם ואעידה בם ש"ו ר"ל גבי זקנים יש ערבות ולגבי ידיהו נאמנים ש"ו משא"כ לכ"ז נוגעים הם לכך צריך עדות התורה כמו שהתחיל. ועכ"פ עשה מזה סוד לנגד כ"ז שלא ידעו מזה שהם אינם ערבים למען ויכחו א' את הבורו. ולעיל פ' נצבים דבר מ"ת [מכעלי תשובה] כמ"ש (דברים ל ב) ושתת עד ד' א—לדיך וגו' עד כי תשוב אל ד' א—לדיך ככל לכבך וככל נפשך. כי המצוה הזאת וגו' ופי' כל המפרשים דקאי ג"כ על תשובה. ובש"ל דף רל"ב סוף ע"ב בית [בעל תשובה] צריך להשיב רבים מעון כאשר תשיג ידו שנאמר שיבו והשיבו מכל פשעיכם, יחזקאל יח (ל). למדנו כי זה מעיקר התשובה וכן דוד אומר (תהלים נא טו) אלמדה פושעים וגו' כי"כ החסיד ר' יונה כשער התשובה (שער א' נ). וע"כ לומר דאפי' אין בידו למחות דאליכ כל אדם נמי מצווה. ולזה אמר שפיר שם העידותי בכס ש"ו וגו'. ולפי"ז קשיא לכאורה ל"ל ש"ו חסני ליה בתורה לחוד וזהו קושיות רש"י כאן ולמה העיד בהם ש"ו ואמאי ל"ק ליה לעיל ס"פ נצבים אלא כדברינו דאחרי דלא סגי בלא"ה שהוצרך עדות התורה ג"כ כנ"ל ותפני ליה כתורה לחוד. לזה השיב מי יכהישם אם יאמרו שלא קבלנו הבית ר"ל הערכות דהא לא כתיב להדיא בתורה ומוזה מוכח שקבלו ערבות שפיר דאליכ ל"ל ש"ו וגם שהם נוגעים לפי פשוטו וכנ"ל. דא' אם יזכו כמה יד העידים היתה וכו'. והנה מצד השכל כל אדם ראוי לחייבו על ערבות בזה שיש בידו למחות אמנם נגד השרים לא יתחייבו המוני עם שאין בידם למחות בהם רק הזקנים. ולדעתי קשיא ע"ז שמעון ולוי שפשטו יד כשכס על שעינה שכס בן חמור נשיא הארץ את אחותם מאי ה"ל למיעבד. וצ"ל באמת שבטיים אלו הייבים וז"ש (ב"ר פ' צ"ח) שמעון ולוי אחים כעצה אחת על שכס לכך אחלקם כיעקב ואפיצם כישראל אלו יהיו מהזרין על הנרנות ואלו יסובכו מעיר לעיר ויוכחו בשער כי יהיו פנויים משאי"כ שאר העם אינם פנויים כנ"ל. ואי"כ ז"ש משה לבני לוי להקהיל את הזקנים לומר שהם כולהם חייבים כזה וז"ש והיה שם כך לעד. ר"ל כשיש תורה אי"כ ... לעדות אלא ערבות וכוה מוכן שאחז"ל (סנהדרין פב) כמעשה זמרי שנפלו כל כ"ד אלף משבט שמעון ולמה כך אלא חלילה ישראל לא חטאו כי אם זמרי שהעיד עליו הכתוב והיה נשיא בעמו ונתחייבו שבטו שהיה להם למחות בו וז"ש במדרש (במדבר רבה פ' כא) לשמעוני שמעון קינא על הזנות וזה פרץ גדר. וז"ש (בראשית מט ו) כסודם אל תכא נפשי. וז"ש (סנהדרין שם) ראיתם כן פוטי זה כו'. יהרגו נשיא ר"ל שהרי אינו משבט שמעון לזה יחסו הכתוב אחר אהרן הכהן דשכט לוי ג"כ כשמעון וזשחז"ל כשם שייחס הרשע לננאי כך יחס הצדיק לשבה.

ולדברינו יוכן מ"ש בפסיקתא וידבר משה באזני כל קהל ישראל דברי תוכחות דבר להם שני פעמים חד לכתיבה וחד לקריאה לא נותר דבר א' שלא אמר להם כדי להזקם בתורת א—ל חי וקיים. כי בספרי (דברים לב) איתא כמטר

מה מטר חיים לעולם אף ד"ת חיים לעולם. אי מה מטר מקצת עולם שמחין בו ומקצת עולם נצבין בו הולכי דרכים ומי שגרנו ונתנו לפניו ת"ל חול כמל אמרתי מה מל כל העולם שמחין בו כו'. ויש לדקדק מהו הנמשל מי ישמח בד"ת ומי יהא עצב וצ"ל כנ"ל דגוף התורה והמצות היו מקבלים כלם בשמחה רבה ואמרו כלם נעשה ונשמע אך הערבות ע"ז היו עצבים ולדברינו דלעיל אין כלם שוה בזה ולפ"ז שפיר האי' שיהא עצב זה שאין בידו למחות ל"זא באמת אין כאן עצב כלל דמי שאין בידו למחות באמת אינו נענש. אמנם לפ"ז קשיא לכאורה איכ' ל"ל כמטר ובאמת הייתור אינו קושיא כיכ שהרי כתיב נמי כשעירים וכרביבים. אמנם מה שאינו אמאי דיבר הכתוב שהרי אינו דומה למטר דמטר יש עצבים בו. ויש ע"ז שני תירוצים תירוץ א' כנ"ל דעל שמעון ולוי יש ערבות אף במי שאי' למחות בו. תירוץ השני דקרא דקדק כמטר בפת"ח ולא בשו"א דמשמע מטר הידוע דכתיב (דברים יא יד) ונתתי מטר ארצכם בעתו והיינו כמשחז"ל (ספרא בתקתי כו ג) לילי שכתות שאין הולכין בדרכים ואיכ' אין בו עצב. וז"ש וידבר משה באזני כל קהל ישראל את דברי השירה הזאת האזינו השמים וגו' וא' מה יעידו יערוף כמטר לקחי וכמ"ש רש"י דר"ל מה יעידו שהרי נונעים הם או שכבר העיד התורה כנ"ל אלא ערבות. ודל"ת שכלם שוים בזה לז"א שני פעמים הראה להם שאינו כן אלא כנ"ל. חד לכתיבה ר"ל דאם כלם שוים כערבות ל"ל כמל או ל"ל מטר שהרי אין שוים. אצ"ל כנ"ל. וחד לקריאה ר"ל שקורין בפת"ח כמטר והיינו הידוע גשמי ברכה וכמל נמי מל דברכה. ומדוקדק שאמר מה מל הכל שמחים בו ולכאורה מהו השמחה דהא מל לעולם לא מעצר. אלא מל דברכה. הה"נ גשמי ברכה וז"ש רש"י ז"ל יערוף כמטר לקחי זו היא העדות שתעידו שאני אומר בפניכם תורה שנתתי לישראל היא חיים לעולם כמטר הזה שהוא חיים לעולם כאשר יערפו השמים מל ומטר. ולא לחנם נקט כאן מל. אלא להורות כדברינו וק"ל.

וז"ש וידבר משה באזני כל קהל ישראל ר"ל לנגד כ"י הוצרך לומר שלא יהיו ערכים רק נגד מי שיש לו יכולת נגדו למחות בו. כי היה ירא פן לא יקבלו כלל כי יאמרו שזא עבוד א—לדים שהרי אי"א לעמוד באלה וז"ש בפסיקתא כדי לחזק בתורת א—ל חי וקיים.

רבי משה בן חביב זל"ה

אב"ד ור"מ ירושלים תוכניא

בענין עישור פרט הנושר וענבים שעושים מהם יין

פ"י ר'

ב"ה

שאלה

נגררים הנובלות מן האשכולות לארץ שקורין דארמון ועושים מהם מים צרופים
אם יש כשיעשר וגם אם מותר לעשר בעודם ענבים קודם שיעשה יין ושכמ"ה.

תשובה

מתוך לשון השאלה משמע דזה הדאמדמן היינו פרט הנושר בשעת הבצירה
ובודאי אם הם מקרקע ישראל שהם פטורים מן המעשרות כדתנן בפ"ק דחלה
(משנה ג) דלקט שכחה ופיאה והפקר פטורין מן המעשרות ובדאי דה"ה לפרט
וכמ"ש רמב"ם פ"ב מה' תרומות (ה"ט) ואם תיכבי לן היינו פרט היוצא משרה
הכותי ואף זה תנינן תמן פ"ד דפיאה (משנה ט) הלקט והשכחה והפיאה של
נכרי חייב במעשרות אלא א"כ הפקיר הרי בהדיא דאפי"א אם היה הגוי מניחו
הפקר בתורת פרט חייב במעשרות משום דכיון דגוי לא מפקיד אפרט לא הל
עליו שם פרט והוה ליה כשאר פירות הגוי שנגמרה מלאכתו ביד ישראל דחייבין
להפריש תרומות ומעשרות אלא א"כ הפקירן כפי' דאז פטורין מן המעשרות
משום הפקר ובדאי שהגויים הללו אינם מניחים לשום א' ללקוט הפרט אפי'
לתורת פרט ובדאי יש גויים שמניחים בתורת פרט כיון שאין מניחים אותו אלא
בתורת פרט מיחייב להוציא ממנו תרומות ומעשרות מן התורה ועוד אני אומר
דהדאמדמן אפי' משרה ישראל מיחייב להפריש תרומות ומעשרות משום דלא
היינו פרט הנושר בשעת הבצירה אלא מחמת הנשמים מתעפשים כמה נגררים
כאשכולי הענבים ואז בעלי הכרמים מנערים האשכולות לתוך הכלכלה ונושרים
ועושים כן בעוד האשכולות מחוברות לארץ ילפעמים בשעת הבצירה עושים כן
שמנערים האשכולות לתוך הכלכלה שיפלו לתוכו הנגררים שנתעפשו ומשימים
אותו כשמש עד שיצטמק מעט והיינו הדאמדמן וא"כ מלתא דפשימא היא דחייב
להפריש תרומות ומעשרות מן התורה ויכרך על הפרשת מעשר מן מים צרופים
העושים מן הדאמדמן.

ולמאי דאיבעיא לן הקונה ענבים לעשות יין אם מותר להפריש תרומות
ומעשרות בעודם ענבים קודם שיעשה היין תנן בפ"ק דתרומות (משנה י') אין
תורמין מדבר שנגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו ולא מדבר שלא
נגמרה מלאכתו על דבר שנגמרה מלאכתו ולא מדבר שלא נגמרה מלאכתו על
דבר שלא נגמרה מלאכתו ואם תרמו תרומתן תרומה וכן פסק רמב"ם פ"ה
דתרומות (ה"ד) ונפקא לן מדכתיב (במדבר יח כז) כדגן מן הגורן וכמלאה מן
היקב מן הגמור על הגמור וגמר מלאכת היין תנן בפ"ק דמעשרות (משנה ז) היין
משיקפה והאי קיפוי פסק הרמב"ם פ"ג דמעשרות (ה"ד) דהיינו קיפוי דחבית
שכתב וז"ל היין משיניחנו בחביות וישלה הזגין והחרצנין מעל פי החבית וכו'
וא"כ כיון שלא נגמרה מלאכתו אינו יכול להפריש תרומות ומעשרות בעודם
ענבים דהוי דבר שלא נגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו ואם עבר
הפריש תרומתן תרומה.

רבי מאיר יעקב הורוויץ זצ"ל
בהגה"ק בעל הפלאה זי"א

דרושים (המשך)

ראיתי בספר מעשי ד' פי' (תהלים עב ה) יראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים, ר"ל ע"פ מה שאחז"ל (שמו"ר פט"ו) מאברהם עד שלמה ט"ו דורות היה בעליה ומשלמה עד צדקיה ט"ו דורות היה בירידה דוגמת ירח שעד ט"ו יום מתנדלת עד מילואה. ואח"כ עד ט"ו יום מתמעטת. וז"ש יראוך עם שמש שהיה לעולם במעלה אחת. ולפני ירח ר"ל כמו לפני מלוי הירח שעולה ומתנדלת כן יהיה הדרך דורים.

[עוד ראיתי] שם (תהלים סב יג) ולך ד' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, והוא שכל חסד שעושה אדם עם חבריו אין החסד נקרא על האדם רק על השיי שכיון שהשיי משלם לו כך החסד אינו חשוב חסד. וכמ"ש רש"י על קרא (בראשית מז כט) חסד ואמת שכל שמצפה לתשלום גמול אינו חסד של אמת.

עוד ראיתי שם על קרא (ישעיה נז א) הצדיק אבד ואין איש שם על לב ואנשי חסד נאספים, ר"ל בשעת הספד ר"ל מה שנאספים העולם לשמוע הספד אין כוונתם אלא לעשות חסד עם המת ליקרא דשכבו. באין מבין כי מפני הרעה נאסף הצדיק, שלא יראה ברעה ח"ו וצריכים לעורר בתשובה.

עוד ראיתי שם (תהלים קיז א"ב) שבחיהו כל האומים כי גבר עלינו הסדו, ר"ל שהאודה"ע כשיש להם רוב טובה אז משבחים כי גבר עלינו הסדו. אבל אמת הוא ד' לעולם הללויה אף על הרעה כשם שמברך על הטובה כי מפי עליון לא תצא הרעות.

עוד ראיתי שם [ע"פ] (במדבר ז כז) וזמו את שמי על בני ישראל, ר"ל שם הו"יה כמילואו גי' ע"כ. ור"ת על בני הוא ע"כ. אם משימים זה השם ע"כ על ישראל גי' תרי"ג. והוא כשמקיימים תרי"ג מצות אז אני אברכם.

י"ל (שמות יד כז) וישב הים לפניו בוקר לאיתנו, דרשו חז"ל (שמו"ר כ"א) לאיתנו לתנאו הראשון שהתנה עם הים כמעשה בראשית. אינו מובן למה היה התנאי רק על חזרת הים ולא על הבקיעה. משום דאיתא במכילתא שקריעת הים^א היה בזכות אברהם. דאמרו שם (בשלח פרשה ג) ר' אלעזר בן עזריה אומר בזכות אברהם אכיהם אני קורע להם הים שנאמר (תהלים קה סב) כי זכר את דבר קדשו וגו' וכתיב (תהלים שם מג) ויוציא עמו כששון וגו'.

עוד איתא שם (מכילתא בשלח פרשה ג) בשביל הנמחה שהבטחתי לאברהם אביכם אני אקרע לכם את הים שנאמר (בראשית כח יד) והיה זרעך כעפר הארץ ופרצת ימה וקדמה [וגו'] רמז לו פרוץ את הים, והיינו דאיתא (וזהר

* במכילתא בא פרשה טז וכילקוט יהושע רמז טו איתא האי דרשא גופא דראב"ע על יציאת מצרים שהיה בזכות אברהם. אולם בילקוט בשלח רלג ותהלים תתסג איתא כמשי"כ כאן "אני קורע להם את היס". ובי' דרשות הן.

שמות קנ: *) ששר של ים היה אומר לפני השי הללו עובדי ע"ז הם והללו ענ"ז הם. ואמר לו השי שומה שבעולם וכי אתה דן שונג כמזוד ואונס כרצון. ור"ל שמה שעבדו ע"ז במצרים היה באונס. רק דבאמת בע"ז קי"ל דיהרג ואל יעבור. ואף דבן נח אינו מצווה על קידוש השם מ"מ משעה שנתנייר אברהם ומל עצמו נעשה להם דין ישראל. כמ"ש בספר פרשת דרכים. לזה אמר אדרבה בזכות אברהם אקרע לכם את הים. אך אח"כ בחזרת המים למקומו הראשון לראות מפלת מצרים כמו שנאמר (שמות יד ל) וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים. לזה לא אהני זכות אברהם דכל שאינו ניצול בזכות עצמו אינו רואה כמפלתו של אחרים כדאיתא (רש"י בראשית יט יז) גבי לוט. ולזה היה צריך השי להתנות במעשה בראשית דכל דיבור שיצא מפי הקביה לטובה אפי' על תנאי אינו חוזר.

או י"ל דיראי הישראלים אף שעבדו ע"ז במצרים מ"מ הרי היו אנוסים כמו שהשיב השי"ת לשר של ים. ואף דמצווים על קידוש השם זה אינו רק עשה ולא עניש אלא בעידן ריתחא. רק לפנות בוקר שהוא עת יציאת חמה. וכן מפורש במכילתא (בשלח פרשה ה) על קרא (שמות יד כד) ויהי באשמורת הבקר שהיה בנח החמה. ואמרו חז"ל (ברכות ז.) בשעה שהחמה יוצאת ומלכים עובדים לחמה מיד השי"ת כועס והוא עידן ריתחא ולזה היה השי"ת צריך להתנות במעשה בראשית. וי"ש וישב הים לפנות בוקר שאז היה עידן ריתחא כנ"ל לאיתנו בשביל תנאי שהתנה במעשה בראשית. או י"ל יותר לאיתנו דבשעת יציאת חמה היה עידן ריתחא רק לזה אהני תפלת שחרית שהוא בזמן הנח החמה וכן מפורש במכילתא (שם) על קרא ויהי באשמורת הבקר אתה מוצא שתפלות הצדיקים נשמעים בבקר. וכמ"ש רש"י בחומש (יד י) שתפסו אומנות אבותם והוא שתפלת שחרית תיקן אברהם אבינו. וי"ש לאיתנו שהוא אברהם שנקרא איתן האזרחי (כבא בתרא טו.) והוא עשה שער השמים להעלות תפלות שחרית. וי"ש קרא (תהלים עב ה) יראוך עם שמש ר"ל לפנות בוקר בשעת קריעת הים שהוא סמוך לנח החמה אז ראו ישראל את השי"ת בכבודו ובעצמו כמו שפי' רש"י על קרא (שמות טו ב) זה אל ואנוהו שדו מראין באצבעם שהשי"ת נגלה עליהם והוא בשעת הנח החמה בשעת שחרית כמו שדרשו חז"ל בברכות (ט:) והוא היה בזכות אברהם ולפני ירח שהוא לימות המשיח שיהיה אור לבנה כאור חמה ועוד דתיבת פני ירח ג"י משיח. ועוד דנאולה לעתיד יהיה בזכות יצחק כדאיתא בשבת פרק ר"ע (פס"ג:) שיצחק יאמר פלגא עלי ופלגא עלך. והז"ל בברכות (י.) דרשו לפני ירח על תפלת המנחה שתקן יצחק. לדרך דורים ר"ל שאז לעולם יראו תמיד כבוד השי"ת בעצמו כמ"ש (ישעיה מ ה) ונגלה כבוד ד' וראו כל בשר יחדיו כי פי ד' דיבר.

או י"ל בזה פי' הקרא (שמות יד ל) וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים, ר"ל שיישראל היו אנוסים בע"ז שעבדו וניצולו בזכות עצמן והיו יכולים לראות כמפלתן של מצרים. אבל הערב רב שהיה עמדם שחם עבדו ע"ז כרצון הם לא ראו כמפלתן של רשעים כי לא ניצולו אלא בזכות משה שהיה צועק כמפורש במכילתא (בשלח פרשה ג) על קרא (שמות יד טו) מה תצטעק אלי אמר הקביה אלולי צעקתך כבר אבדתי אותם מן העולם על ע"ז שביניהם. וניחא דג'

* תחלת המאמר הללו וכר והללו וכר הוא כוונה שם, ותשובת הקביה הוא כילקוט רל"ד בשם מרש אבכ"ר.

** ע"פ רש"י שם ד"ה ולפני, וכ"ה בשבת קיח..

קשה על המכילתא זו ממה שהשיב השי" לשר של ים וכי אתה דן אונס כרצון דעיקר תפלת משה היה בשביל הערב רב. וז"ש (שמות יד לא) ויראו העם את ד' ר"ל שהערב רב היו יראים מהשי" כיון שעבדו ע"ז ברצון אלא שלכסוף ניצולים בזכות תפלת משה וז"ש (שם) ויאמינו בד' ובמשה עבדו.

או י"ל לפנות בוקר לאיתנו, דאח"ע דן השי" בלילה וישראל ביום כדאיתא במדרש (בר"ד פרשה ג') וא"כ לפנות בוקר אז היה דין ישראל והיה עידן ריתחא בשביל שכבר דן דין אח"ע בלילה והיה עליהם עונש בשביל עשה דקידוש השם וז"ש לאיתנו שהיה תנאי כמעשה בראשית על חזרת הים למקומו.

איתא במכילתא (בשלח פרשה ו) וז"ל ויש אומרים כחחרונה ירד פרעה ומכע שנאמר (שמות לו יט) כי בא מס פרעה וכו' והיו מלאכי השרת תמהים לומר בני אדם עובדים ע"ז מהלכין ביבשה בתוך הים. ומנין שאף הים נתמלא עליהם חימה שנאמר (שמות יד כט) והמים להם חומה אל יתקרי חומה אלא חימה מי גרם להם לישראל להנצל מימינם ומשמאלם בזכות התורה שעתידין לקבל שנאמר (דברים לג ב) מימינו אש דת למו. ונראה כוונת דבריו דכיון דגם לפרעה דן השי". ואיתא במס' ר"ה (ח): דמלך וצביון מלך נכנס תחלה לדון. וכבר נפיש ריתחא. וכעידן ריתחא עניש על עשה של קידוש השם. ואין הצלה מחמת תשובת השי" לשר של ים שומה שבעולם וכי אתה דן שונג כמזיד ואונס כרצון. דאף באונס איכא עשה של קידוש השם. וז"ש נתמלא הים עליהם חימה. ר"ל שנתמלא במענת שהוא עת חימה כבר דעניש גם על עשה. ואי משום שהיו שונגים הא יש בהם כמה תלמידי חכמים דשגגת תלמוד עולה ודון (אבות פ"ד מ"ב). והשיב השי" אדרבה בזכות התורה שעתידין לקבל ראוי להם להנצל. וזוה יש לפרש הא דאמרו במכילתא (בשלח פרשה ד) שמעיה אומר מה תצעק אלי אלו לא צעקתי הייתי כבר אבדתי אותם מן העולם על ע"ז שביניהם בחמת. וז"ש (תהלים קו כג) ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו. ולכאורה קשה דאיך ראו במפלתן של רשעים הא לא ניצולו בזכותם. רק דבאמת השיב השי" לשר של ים שהיו אנוסים. אלא דמצווים על עשה של קידוש השם. ומחמת חמתו שהיה בתחלה דין מלך כנ"ל עניש אף על עשה. לולי משה עמד בפרץ להשיב חמתו וכיון שעבר הכעס ממילא ניצולו בזכות עצמן דבאין ריתחא לא עניש על עשה.

איתא במכילתא (בשלח פרשה ג) כבר הבטחתי לאברהם לקרוע לכם את הים שנאמר (בראשית כח יד) והיה זרעך כעפר הארץ ופרצת ימה אמר השי" פרוץ את הים. ונראה כוונתו כדאיתא בשבת פרק ר"ע (שבת פט): דגאולה לעתיד יהיה בזכות יצחק שיאמר כמה שני אדם שבטים דל עשרים דלא מעגשת נשאר המישיש דל כ"ה דלילותא נשאר כ"ה פלגא וכו'. כן קריעת ים סוף נמי אע"ג שעבדו ע"ז במצרים. מ"מ מחמת זה דדל כ"ה דלילותא ניצולו. וז"ש פרוץ את הים. ר"ל ים בני המישיש. וחלוק אותם לשנים מחמת פלגא דלילותא. וזוה נמשך קריעת הים סוף ג"כ. ולכך לא הזכיר פרוץ את ים סוף שכוונתו על עבירות בני אדם. אך כבר כתבתי לעיל דמטעם זה דפלגא דלילותא איכא עונש ממון. ואין כ"ד בא עד שיכלה פרוטה מן הכיס. וז"ש אלו קרע לנו את הים. ולא הזכיר ים סוף דכוונתו על העבירות כנ"ל. ולא נתן לנו את מטונם דיינו. ר"ל שהיה ראוי מחמת פלגא דלילותא להיות עונש בממון.

רבי אהרן אלימלך טווערסקי זצ"ל בהנה"ק מהארנאסטייפלא זיע"א

נולד ביום כ"ג תשרי תרע"ד (לפי גרסאות אחרות נולד בהר"כ, תרע"ג) לאביו הגה"ק רבי מרדכי דב מהורניסטייפל זצ"ל. נכד הרה"ק רבי יעקב ישראל מטשרקאס זיע"א, בהרה"ק רבי מרדכי מטשרנובל זיע"א.

היה חתן רבי משה מרוזודוב זצ"ל חתן ה"ייטב לב", ונדפס אליו תשובה מוקדמת ה"ייטב לב" בספר "אבני צדק" אה"עו כ"ז.

כיהן אדמו"ר באיגנטוכקה שברוסיה ומשנת תרס"ח לערך נסע לקרוסנו שבגליציה. נלב"ע בקראקא ביום י"ט חשוון תרפ"ד ושם מגו"כ.

השאיר אחריו בנו רבי משה שמילא מקומו בקראס, וחתניו רבי אלעזר אויגער אדמו"ר מזבנא, רבי נפתלי הורביץ אב"ד רוזודוב, רבי שמעון אלתר פנקל—האומים אב"ד סקאוויץ ופארגורזע.

תשובה זו בהלכה הנדפסה עתה לדאשונה נמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א. ההערות נרשמו ע"י שמעון נתן נטע בידרמן.

בדין ספק טריפה שהותר בהפסד מרובה אי הוי המקח קיים.

אל כבוד המופלא ומופלג יקר ערך כשית מו"ה מיכל שליפער נ"י ויזרח.

מכתבו ע"י המשולח ר' אפרים נ"ו השנתי. וע"ד שאלתו כאחד שמכר בהמה לחבירו אם כשרה בעד כו"כ ואם טריפה בעד כו"כ, ואח"כ נתכשרה בהפיס והלוקח טוען אשר מול דידי גרם והמוכר טוען אנכי כשרה מכרתי אך אפילו אם נתכשרה בהפיס, ולכאורה בהשקפה ראשונה עלה בדעתי אשר הוא ספיקא דלישנא אם כשרה הוא דוקא ודאי כשרה לכ"ע, או אפילו רק כשרה ע"י הפיס, ומי שתפס לא מפקינן מיני¹ וכאן נקרא תפס קודם שנולד הספק וכדאיתא בתקפו כהן² ובא"ת יע"ש, ע"כ אם שלם הלוקח דמי המכר הדין עם המוכר, ואם הלוקח לא שלם עדיין הדין עמו.

1 דין תפיסה בספיקא דלישנא במקח, תקפו כהן סימן מה — מו דמהני תפיסת הלוקח והמוכר במטלטלין, אע"ג דהוי תפיסה בטענת שמה מהני מבי טעמים דהוי כתפיסה קודם שנולד הספק או מטעם תפיסה ברשות.

2 שם תקפו כהן סי' מז, משי"כ שם הטעם השני וכ"ו אבל במטלטלי א"י שכו מטלטלין וכא בסוף התורש הוי כולו לשוכר עיי"ש דהוי כתפיסה קודם שנולד הספק, אע"ג דהספק בלשון המקח ה"י מחלה קודם שהגיע לידו. וכן הוא באר"ת קיצור תקפו כהן סי' מד — מה ז"ל: בספק בלשונות וכדן דמרה בחבל הן חסר וכ"ו ובכור בשלושים דפי' רשב"ם אם קיבל המוכר דמים דהוא מוחזק בו נותן לו הפחות, וקשה הא הוי תפיסה לאחר שנולד הספק וצריך לומר דאך דאמר לו ב' לשונות מחלפים אין כאן שם לידת הספק עד כואו לכי"ד לטעון טענתו כנ"ל עכ"ל ועיי"ש טעמו וה"ה כדודן זה דהוי קודם שנולד הספק עד שלא נודע כלל ספק על כשרות הבהמה.

אך לכאורה אפילו לא שלם עוד הלוקח הדין עם המוכר, וען כי יש להמוכר ס"ס³ אולי הלשון כשר משמע בכל ענין אפילו שלא יתכשר רק בהפ"מ, ואת"ל שכשר משמע דוקא כשרה ודאי, אולי הדין עם הדיעה המכשרת אשר בלא הפ"מ היא כשרה, וא"ל שגם להלוקח יש ס"ס אולי הלשון כשר משמע דוקא ודאי כשרה, ואת"ל שמשמע אפילו ע"י הפ"מ אולי הדין עם [הדיעה] המפרפת, ז"א כי הלא הלוקח בעצמו כעת מודה אשר העיקר הוא דיעה המכשרת כיון דחוינן שמחזיק את הבהמה לכשרה, וכפרט לדברי הת"ח⁴ בהקדמתו אשר במקום שמכשרינן בהפ"מ הדיעה המכשרת הוא עיקר, ולפי דעת מהר"י בן לב⁵ מוציאין ע"י ס"ס מהמוחזק, ולכאורה נראה דעתו עפ"י מה שהקשה מהר"י באסאן⁶ מדוע הממנה הלא ספק איסור נול פתיך ביה, ות"י דאי"כ אם יהיבנן ליה לחכירו אף הוא יכניס עצמו בספק איסור נול ע"ש, וא"כ במקום שיש להצד השני ס"ס אזי חוזר קושית מהר"י באסאן למקומה הלא ספק איסור נול פתיך ביה מה תאמר הלא גם להשני יש ספק איסור ז"א כיון שאצלו יש ס"ס המועיל נגד האיסור ע"כ מוציאין מיד המוחזק והראיה שהביא הש"ך בס' תקפו כהן⁷ מהרא"ש לפי דברינו אינו ראיה. כיון שבשם הס"ס⁸ אינו מתהפכת אשר ס"ס כזו אין מועיל נגד איסור ממילא נשאר ת"י מהר"י באסאן ואין מוציאין מיד המוחזק, אולם כבר דחו כשתי ידים סברת מהר"י באסאן⁹ ונס דעת מהר"י בן לב¹⁰.

אך כל השקו"ט בזה הוא אך למחסור כי שאלתו כמעט תשובה ערוכה בתשו' הריב"ש ס"י ת"ג מובא בקצה"ח ס"י רל"ב וז"ל השאלה הרביעית שחט השוחט הבהמה ולא בדק כסימנין והניחן כסבור שהן שחוטין, ואח"כ בא בעל הבשר ומכר הבני מעים בו פשוטין בין כשרה בין טרפה ולכסוף נתברר הדבר שלא נשחטה כראוי, ושאלת אם על המוכר להחזיר המעות כיון שזו נפסלה בשחיתה נכילה היא ולא טרפה וכו', תשובה נראה שהדין עם המוכר כיון שהתנה עמו בין טרפה ובין כשרה, ואע"ג שלפי האמת אין זה טרפה אלא נבלה במקח וממכר אזלינן בתר לישנא דאינשי שאין מדקדקין בין נפסלה בשחיתה או אם נשחטה כראוי ודיא גרם לה ליפסל, ובין לזו ובין לזו טרפה קרי לה דמיא למאי דאמרין כב"כ בית כור עפר אני מוכר לך אע"פ שאין בו רק לתך הניעו שלא מכר לו אלא שמא, והוא דמתקרי בית כור וכו' יע"ש שהאר"י א"כ גם כאן כיון דכל העולם כולו קורין לדבר המתכשר בהפ"מ כשרה סתם יכול המוכר לאמר להלוקח

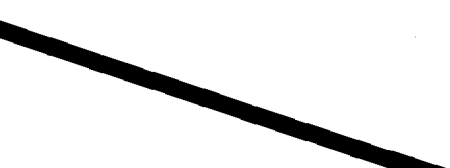
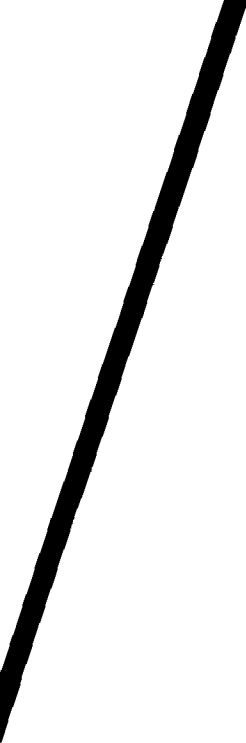
- 3 היינו כנה"ג שרוצה לפטור עצמו מהמקח ע"י ספק ספיקא וכוה מצאנו סברת מהר"י בן לב ועוד פוסקים כות"י דאין יכול לפטור עצמו ככה"ג.
- 4 תורת חטאת (ולפי סברא זו י"ל שפי דאין כאן ספק כלל דכשרה מכר ל"י וחייב בכל דמי המקח).
- 5 תשובת מהר"י בן לב ספר ג' ס"י כא הובא בת"כ ס"י קכ.
- 6 דברי מהר"י באסאן הובא כנה"ג כללי קים לי ובקונטרס הספיקות בסוף ספר קצוה"ח כלל א אות ו'.
- 7 ס"י ק"כ שהשיג על מהריב"ל מ"ש הרא"ש בפ"ב דבי"ק ס"י ב' בע"י דהיתה מהלכת במקום שא"א וכו' ובעטה וכתב הרא"ש דמהני תפיסה לח"י, אע"ג דיש ס"ס להניק דילמא אורחיה ופטור כרה"ר ואת"ל דהוי משונה מ"מ דילמא יש שינוי לצרווח לביעי נזק ומנכה דאפילו מהחוסם שלא ברשות אין מוציאין בסיס כ"ש כמחזק מעיקרא.
- 8 צריך ביאור ביכרת הרב במש"כ ובשם הס"ס אינו מתהפך.
- 9 כנה"ג שם בכללי ק"ל ושמעתי מחכמי דורינו שתמהו על דבריו ובקונטרס הספיקות שם.
- 10 ש"ך ת"כ ס"י ק"כ, שו"ת מהר"יט ח"א ס"י ק"יד ד"ה ואעיקרא, ובאר"ת קיצור ת"כ ס"י ק"כ דהפוסקים חולקים דאין מוציאין ע"י ס"ס.

שמה מכרתי אך והוא דמתקרי כשרה ע"כ לפי דעתי הדין עם המוכר ואפילו אם לא שלם הלוקח דמי המקח מחויב עפ"י הדין לשלם בעד כשרה כנלענ"ד.

ועל שאלתו השניה לא השבתי יען כי נאכד מאתי מכתבו ואינני זוכר היטב שאלתו. ולפי הנראה אשר שאלתו נמצא בחת"ם ואם ירצה כ"ס נ"י ימחול להודיעני עוד הפעם מה היה שאלתו ואז אראה אי"ה בלי"נ לחקור בזה ידידו בלתי מכירו מכבודו כערכו.

אלימלך אהרן מווערסקי בהרב הגאון הצ' שליט"א דהארנאסטייפאליע.

שפתי ישנים



רבי בצלאל טענענבוים זצ"ל

נולד בקוברין בשנת תרע"א ויצק מים על-ידי רבו המובהק הגאון רבי פסח פרוסקין זצ"ל מקוברין, ומשם עבר יחד עם בחירי החלמידים ללמוד תורה בישיבת מיר, והיה חביבו של המשגיח הגה"צ רבי ירוחם זצ"ל.

נודע בניגיעתו העצומה במסיני ושקידתו בתורה, והתברך בכשרונות ברוכים ושמו נשא לתהלה בין גדולי הדור.

מרוך אדמו"ר הר"י מסטאלין—קארלין זיע"א מינהו בשנת תשי"י לכהן כראש הישיבה הק' שיסד בארה"ב, וניהן היה בכושר הסברה נפלא. מרוך אדמו"ר זיע"א היה מקדבו ומכבדו ביותר.

בנוסף לשיעוריו העמוקים מסר לחלמידים שיחות מוסר, וכשנמנע פעם מלהרצות שיחותיו, כשבענותיהו נתן טעם כיון שלא מצא עצמו ראוי לכך, שידלו מרוך אדמו"ר זיע"א וביקשו שימשיך בשיחות המוסר.

הרכיץ תורה והעמיד הרבה חלמידים, ונלביע בשם טוב ביום כ"ב ניסן תש"כ.

בענין דלתות ברשות הרבים

רמב"ם מהל' שבת פרק י"ז הל' י', וז"ל: שני כותלים ברה"ר והעם עוברים ביניהם כיוצא מכשיר ביניהם עושה דלתות מכאן ודלתות מכאן ואחר כך יעשה ביניהם רה"י ואינו צריך לנעול הדלתות כלילה אבל צריך שיהי' ראיות להנעיל וכו', עכ"ל.

וכתב שם הכ"מ בשם הרשב"א וז"ל: פסק הל' כשמואל מדשקלו ומרו אמוראי אליב"י אי צריך לנעול או לא וכו' וכן פסק הרמב"ם כחנניא דמצריך דלת וראיות לינעול אע"פ שאין ננעלות אלא שאני תמה במקצת דבריו שכתב שצריך שני דלתות וכו', הנה שהרב ז"ל סובר שלא העמידו כרייתא במבואות המפולשים לרה"ר אלא משום הא דר' יוחנן הא לא דר' יוחנן כרייתא ברה"ר נמורה כפשוטה ואיהו ז"ל סבר שהלכה כר' אלעזר תלמידו דקאי כרבנן כפ' פסין דאמר כאן הודיעוך חתן של סחיצות כאן הודיעוך וס"ל והילכך אפילו לרה"ר מערבא ופסק נמי כחנניא דבעי דלת מכאן וכו' אלא שאני תמה האיך הצריך דלתות דהא לחנניא כדלת מכאן ולחי או קורה מכאן פני לי' ושמה הרב סובר דהא דאמרינן הא בדלתות מערבא בשתי דלתות קאמר דלת מכאן ודלת מכאן ואפשר דהא לתירווצא לדחנניא הוא דאמרינן הכי ואילו כן אכתי תיקשי לדחנניא דילמא לדחנניא לא בעי אלא דלת מכאן ולחי או קורה ודלתות דקאמרי רשויות בעלמא ודלתות דעלמא קאמרי ומשום דבעי לאקשווי אדר"י דאמר ירושלים אלמלא לדלתותיה נעולות נקט איהו נמי דלתות וצ"ע, עכ"ל.

נראה מדברי הרשב"א שסובר בדברי הרמב"ם שפוסק כחנניא דבעי דלתות והכרייתא כפשוטה דמיירי ברה"ר נמורה אבל מדברי הרמב"ם הל' ו' אינו נראה כן שכתב והאיך מתירין מכו המפולש עושה לו צורת הפתח מכאן ולחי או קורה מכאן וכתב היה ממה שסתם הרמב"ם את לשונו נראה שהוא סובר שאפילו

מפולש לרה"ר מכאן ומכאן הכשרו בצורת הפתח מכאן ולחיו או קורה מכאן ומקורו מדברי הגמ' דאוקמא דאיירי כמבוי מפולש ופסק כתיק ולא כחנניא דהצריך דלת מכאן לפי ביאור הרשב"א בהרמב"ם א"כ אודא כל סוגית הנמרא אליבא דר' אלעזר דאיירי כרייתא כפשוטה ברה"ד נמורה א"כ מאין הוציא הרמב"ם דין מבוי מפולש. ועוד לפי דברי המ"ט אלמא דהרמב"ם פוסק כתיק ולא כחנניא כרכ. א"כ הדרא קושית הרשב"א לדוכתי' מאין הוציא דין מחודש זה.

לכאורה ה"י אפשר לומר שמקורו מדברי הגמ' דף ו' דפר"ך הגמ' ורה"ר מי מערבא והתניא יתר על כן וכו' אמרו לו אין מערבין רה"ד בכך וכי תימא בכך הוא דלא מערבא הא בדלתות מערבא והא אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום ר"ה ואמר עולא הני אבולי דמחוזא אלמלא דלתותיהן ננעלות חייבין עליהן משום ר"ה ופי' שם רש"י דפרכת הגמ' אמאי דשרינן לחי וקורה מצד אחד וכן יראה מד' התוס' אליבא דרש"י דהקשה שם וז"ל: כיון דיש לו שני מחיצות ושלישית ע"י דלת הוי ג' מחיצות ולקמן אמר דלכל היותר לביה שלש מחיצות דאורייתא וי"ל לפירושו דהיינו דוקא היכא דאיכא ג' מחיצות נמורות הוי דאורייתא, אבל הכא דשלישית ע"י דלת רביעית נמי צריך דלת עכ"ל, ולא פי' רש"י כפי' התוס' דפריק מנעילה משום דבהא אין הלכה כר"י דמצריך נעילה אלא ע"כ דפרכת הגמ' אמאי דשרינן לחי וקורה מצד אחד א"כ שפיר הקשה מד' יוחנן דבהא חב' כותי' לפי פי' רש"י נמצא אפילו לפי המסקנא דהמסקי דהברייתא מיירי כמבוי מפולש ולא כרה"ד עצמה אבל מדברי ר' יוחנן ומדברי עולא משמע דברה"ד נמורה דצריך דלת מכאן ודלת מכאן ולא סגי בלחי וקורה מצד אחד.

והנה הרמב"ם בהלכה זו פוסק דלא צריך נעילת דלת ובפרק י"ד מהל' אלו כתב הרמב"ם וז"ל: ארבע רשויות לשכת וכו' וכן מקום שהוא מוקף ארבע מחיצות גובהן עשרה וביניהם ארבעה על ארבעה או יתר על כן אפילו יש בו כמה מילין אם הוקף לדירה כגון מדינה המוקפת חומה שדלתותיה ננעלות בלילה וכו' אלמא דס"ל דצריך דוקא נעילת דלתות ובלא זה לא הוי רה"י, וכן בפ"א מהל' עירובין כתב וכן הדין במדינה שהיא מוקפת חומה גבוהה עשרה טפחים שיש לה דלתות וננעלות בלילה שכולה רה"י היא. אלמא דמצריך נעילת דלתות א"כ סתרי' פסקי הרמב"ם אהדדי ועוד קשה דע"כ הרמב"ם פוסק כר"י דהא איתא ולא כרה"ד פסין ר' יהודה אומר אם היה דרך רשות הרבים מפסקתן ימלקנה לצדדין וחכמים אומרים אינו צריך. ר"י ור' אלעזר דאמרי תרווייהו כאן הודיענן כוהן של מחיצות כאן וסבירא לי והאמר רבה בר בר חנה א' ר"י ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עלי' משום רה"ר אלא כאן ולא ס"ל. נמצא לפי זה דר"י סובר כר' יהודה דימלקנה לצדדין דאתו רבא ומכילי מחיצה ולא כרבנן א"כ דהרמב"ם פוסק כרבנן דכתב שם אפילו ה"י רבים בוקעין בו ועוברין בין הפסין לא כמלו המחיצות והרי הן כמחיצות שהרבים בוקעין בהן והזורק לתוכן חייב א"כ ע"כ פוסק דלא כדר' יוחנן א"כ אמאי פסק בפ"א מהלכות עירובין וכן כה"ד מהלכות שבת דצריך דוקא נעילת דלתות והיינו כר' יוחנן.

ונראה לומר בזה תוס' דף כ"ב ע"א ד"ה והא אר"י הקשה וא"ת שאני ירושלים דהוה רחבה ט"ז אמות ופסין ליכא אלא י"ג ושליש ותרין שם ולפי' פ"י אחר דפירשת, נבי יתר על כן ניחא ובדף י"א איתא ביאור דבר' וז"ל דנבי פסין אף

דלא רחבה אלא י"ג אמות ושליש מ"מ הוי רה"ר גמורה כיון דהוי משני הצדדים רחב שש עשרה אמות ואורך רה"ר מהלכין דרך הפסין ההשתא אפי' דליכא בין הפסין רחב מ"ז אמות הוי רה"ר גמורה כיון דהוי משני הצדדים רחב שש עשרה אמות ואורך רה"ר מהלכין דרך הפסין ההשתא אפי' דליכא בין הפסין רחב מ"ז אמות הוי רה"ר גמורה כיון דכשני צדי הפסין הוי רוחב מ"ז אמות כמו בין העמודים דאמר פ"ק דשבת דהוי רה"ר אע"ג דלא הוי מ"ז אמה אפי' למ"ד התם בין העמודים נידון ככרמלית היינו משום דעמודים הן זה שלא כנגד זה ולא ניחא תשמישתו ולא דמי למכואות המפולשות דהתם רה"ר אינה עוברת במבוי אלא ששני רה"ר עוברות אצל הפתחים ומשום הכי הגמ' מדמה דין פסין לדין ירושלים אלמלא דלתותיה נעולות וכו' דבשניהם אית להו דין רה"ר אלא דהמחיצות מועיל להן שתבטל דין רה"ר מעליהן ממילא אם אית להו דין דאית רבים ומבטלי מחיצות ליכא כאן דין מחיצות כלל והוי כאילו לא הוי להן מחיצות כלל ומשום הכי מקשה הגמ' מדברי ר"י על מתני' אפילו הכי נראה לומר דדינם חלוק הא דהגמ' מדמה אהרדי הוא דוקא במאי דאית רבים ומבטלי מחיצות ממילא ליכא הכא מחיצות כלל וכוזה ליכא נפקותא בין רחב י"ג אמה ובין רחב מ"ז אמה וממילא בתרווייהו אית להו דין רה"ר כאילו לא הוי מחיצות כלל אבל לדידן דלית לן דינא דאתו רבים ומבטלי מחיצות כוזה יהא דינם חלוק היכא דהוי רחב י"ג אמה לבין רחב מ"ז אמה דבדין שתיעשה רה"י צריכים מחיצות גמורות.

ביאור הדברים הנה הגר"ח כספרו כתב שם וז"ל: דאע"ג דצורת הפתח דין מחיצה בה ומועלת להפסיק ולהתיר בכלאים מ"מ היכא דבעינן עצם המחיצות לא מהני צוה"פ, הא דצוה"פ מהני הוא משום דאית בה דין מחיצה ונבי דין שתיעשה רה"י כענין עצם המחיצות ועל זה לא מהני צוה"פ. ונבי פסין דאית להו ככל צד מחיצה אמה מכאן ומכאן וחיייל כאן דין מחיצות ע"י יתר המחיצה העומדת והפירצה ע"י המחיצות נחשב כפתח, עיי"ש.

וג"ל הא דחיייל ע"י מחיצה שבצדדין על הפירצה שם פתח הוא דוקא גבי פסיק דלא הוי הפירצה אלא י"ג אמות, אבל היכא דהפירצה רחבה יותר מ"ג אמות ע"ז לא מהני לחול על הפירצה ע"י המחיצות שבצדדין שם פתח אלא דלתותיהן מצד עצמה צריך להחשב מחיצה וזהו דוקא אם דלתותיהן נעולות או הוי מחיצות גמורות, אבל היכא שאינם נעולות או לא הוי מחיצות גמורות. לפי זה היכא דבעינן לאשוויי רה"י מחיצות גמורות זה לא מהני ע"י דלתות ולפיכך צריך דוקא נעולות ולא מהני מה שהן ראויות לינעל דזה לא הוי עצם המחיצה דצריך לדין רה"י, א"כ אתי שפיר פסקי הרמב"ם במאי דפסק גבי פסיק אף דרבים כוקעים בו לא יסלקנה לצדדין ומועיל שתיעשה רה"י אף דלא הוי נעולות, דהתם מועיל ע"י מחיצות שבצדדין כיון דלא הוי רחב יותר מ"ג אמה דיהא חיל על הפירצה שם מחיצה עצמה, אבל גבי דין המוקפת חומה דכתב הרמב"ם דצריך דוקא נעולות דשם רחב מ"ז אמות ולא מהני ע"י הפירצה משום מחיצה שבצדדין העומדות רק ע"י הדלתות עצמן ולא מהני הדלתות משום מחיצה עצמה דוקא כשהן נעולות, אבל בלאו הכי לא מהני, מ"מ קשה דברי הרמב"ם בפ"א מהל' שרובין דהתם איירי רק גבי דין היתר שלמול ולא בדינא רשויות למה כתב שם דבעינן דוקא נעולות.

נראה בדעת הרמב"ם דגבי הלכות שבת פ' י"ז הל' ב' כתב הרמב"ם האיך מתירים מבוי הסתום עושה לו ברוח רביעית לחי אחד או עושה עליו קורה ודיו

ותחשב אותו קורה או אותו לחי כאילו סתם רוח רביעית ויעשה רה"י והיה מותר למלטל בכולו וכו', לכאורה קשה למה כתב ותחשב אותה קורה או אותו לחי כאילו סתם רוח רביעית ויעשה רה"י, דהרי הרמב"ם פסק דקורה משום היכר ולא משום מחיצה איך יחשב כאילו סתם רוח רביעית. ולמה צריך כלל לביאור שתחשב שם כאילו סתם רוח רביעית.

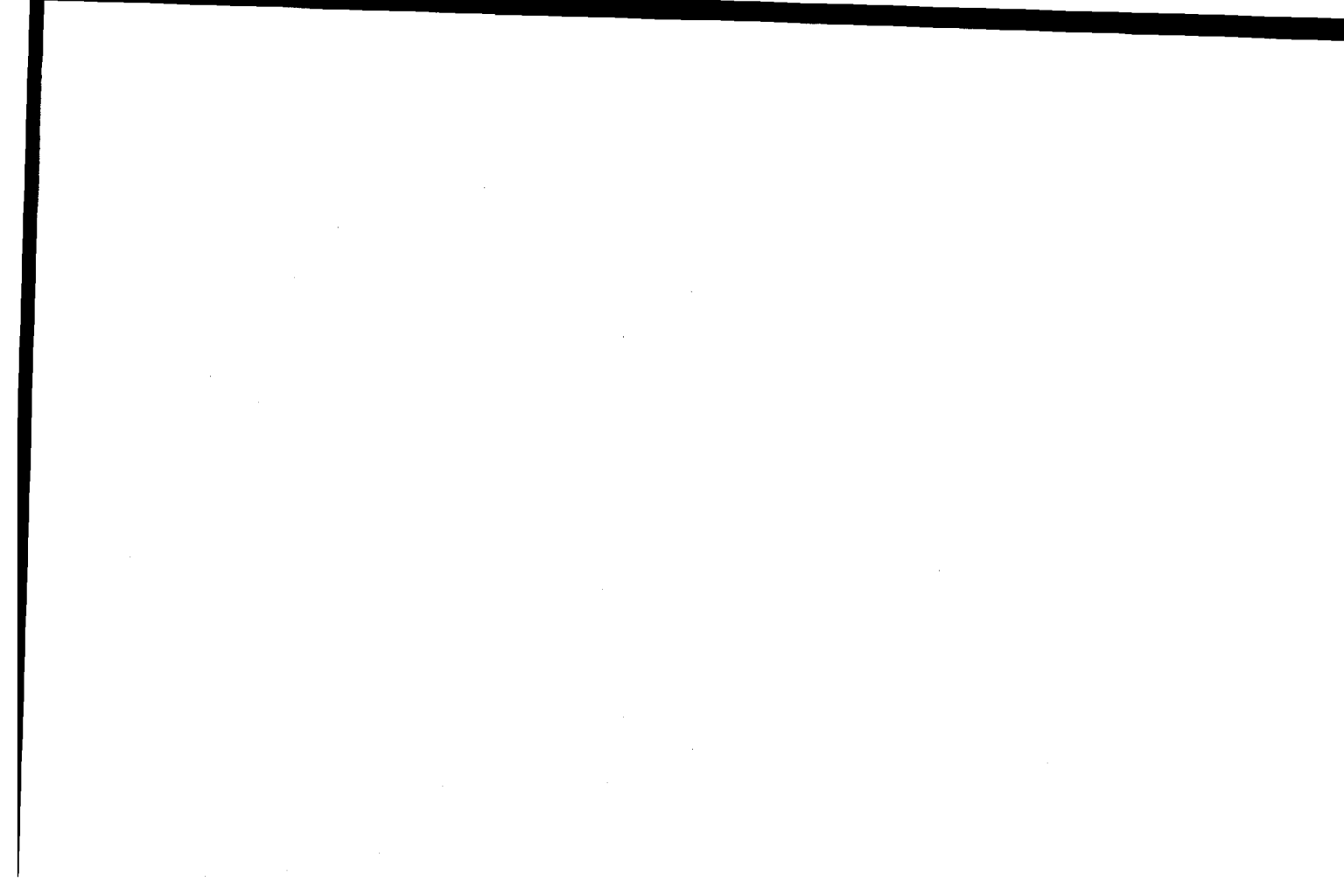
מוכח מזה דהרמב"ם סובר בדוקא עיי' ד' מחיצות נעשה רה"י ולדין היתר שלטול צריך דוקא רה"י ואם לא הוא רה"י לא התירו חכמים למלטל אי"כ היאך מהני היתר שלטול עיי' קורה הא קורה לא הוי מחיצה וחסר מחיצה רביעית, ועיי' כתב בדדין דרבנן אף דהוי משום היכר אפילו הכי נחשב כאילו סתם רוח רביעית ממילא נעשה עיי' זה רה"י מדרבנן ומשום הכי מותר למלטל דכל האימור שלטול גבי ג' מחיצות הוא רק מדרבנן והם אמרו שעיי' קורה גי"כ נעשה כאילו סתם רוח רביעית ויעשה רה"י משום הכי מותר למלטל, אי"כ אתי שפיר דברי הרמב"ם מהלכות עירובין אף דשם איירי גבי דין היתר שלטול אפילו הכי לא סגי אם לא נעשה רה"י, ועיי' כתב דצריך דוקא נעולות משום דרחב ט"ז אמה ובלאו הכי לא מהני משום מחיצה שתיעשה רה"י אבל מדברי התוס' דף ח' ע"ב ד"ה מניח את הקורה באלכסון משמע דלא כהרמב"ם הנבי דין היתר שלטול אינו צריך שתיעשה רה"י רק בתנאים מיוחדים התירו למלטל אף דלא הוי רה"י.

ובזה יש ליישב דברי הרמב"ם פ' י"ז מהל' שבת מה שכתב שם עושה דלתות מכאן ודלתות מכאן ואחר כך יעשה רה"י ואינו צריך לנעול הדלתות, דהכא מיירי דלא הוי רחב ט"ז אמה דדין זה הוא מדברי ר' יהודה גבי יתר על כן דמכריח שם תוס' דמיירי דרחב י"ג ולא הוי רה"י גמורה אלא משום דמחובר לרה"י וכוזה נחשב כרה"י עצמה אפ"ה יש לחלק בין רחב ט"ז אמה ובין רחב י"ג אמה הא דאמרינן שתיעשה רה"י צריך דוקא מחיצה עצמה ולא מהני כזה דין מחיצה זהו דוקא לגבי דין שתיעשה רה"י אבל גבי דין שתבטל רה"י אפילו ליכא רק דין מחיצה אם נחשב כסתום והלוק לעצמו עיי' זה בטל דין רה"י אם לא נימא דין דאתי רבים ומבטלי מחיצות אי"כ היכא דלא הוי רחב יתר ט"ז אמה אף דלא הוי רה"י גמורה דמדאורייתא כיון דדין רה"י בטל בדין מחיצות בעיקר דין מה שנחשב רה"י הוא לא הוי אלא משום דמחובר לרה"י דלא הוי רחב ט"ז אמה אי"כ מלבד שהמחיצות מהני שתבטל דין רה"י אלא דהמחיצות מפליג מלהיות מחובר לרה"י או לא הוי מדרבנן אלא דין מכוו מפולש ולא צריך נעולות, אבל הרמב"ם כפיא מהלכות עירובין דמיירי דרחב ט"ז אמה דאף דמדאורייתא בטל דין רה"י אנפ"כ מדרבנן הוי כרה"י גמור כיון דרחב ט"ז אמה ודרסי בה רבים וא"א מלהיות בטל מרה"י מדרבנן אלא כזה שתיעשה רה"י ועיי' לא מהני רק שדלתותיה נעולות או הוי עלי' דין מחיצה עצמן וכו', והני להן שתיעשה רה"י ומפילא תבטל מדין רה"י ומשום הכי צריך דוקא דלתות נעולות, אי"כ אתי שפיר פסקי הרמב"ם כיון דהתם מיירי דלא הוי אלא כמבוי מפולש או מהני דלתות אף שאינן נעולות אף לגבי דין רה"י גמור לא מהני בדין מחיצות, אבל לגבי היתר שלטול מהני שפיר שתיעשה רה"י, אבל היכא דרחב ט"ז אמה אף דמדאורייתא מהני בדין מחיצות שתבטל רה"י אבל לגבי דין דרבנן לא בטל דין רשות הרבים ולא בטל אלא בדין שתיעשה רה"י ועיי' לא מהני אלא מחיצה עצמן, כדמוכח מדברי הרמב"ם שכתב גבי דין רה"י שהזורק לתוכו חייב דכתב דבעינן ג' מחיצות ולא כתב שם אף דצורת הפתח מהני או דלתות שאינן נעולות, אלא ע"כ דלא מהני צוה"פ או דלתות שאינן נעולות שתיעשה רה"י אלא לגבי דין היתר שלטול ולא לגבי דין דאורייתא.

ומקור על דברי הרמב"ם הוא תוספתא פרק ז' וז"ל: ומודים חכמים לר' יהודה דמהני דלתות קרפיפות לסתם משני צידי רה"ר ומועיל לגבי היתר מלמול שתיעשה רה"י משמע אף דהוי דלתותיהן אינן נעולות אפילו הכי מהני דאי לאו הכי מאי ומודים חכמים לר' יהודה, אלא ע"כ כדפירשנו אף דרחב שש עשרה אמה צריך דוקא להיות דלתותיהן נעולות אפילו הכי מהני דאי לאו הכי מאי ומודים חכמים לר' יהודה, אלא ע"כ כדפירשנו אף דרחב שש וישרה אמה צריך דוקא להיות דלתותיהן נעולות אפילו הכי הכא מודים דלא צריך דלתותיהן נעולות. והנה נמצא לפי"ז א"א לרבנו לפרש כפי רש"י דא"כ מאי מדמה אהדדי הא הרמב"ם בעצמו מחלק ביניהם, אלא ע"כ יפרש כפי התוס' דפירכת הגמ' מנעילה א"כ הדרא קושית הרשכ"א לדוכתי' מנין לרבנו דין זה וצ"ע.



חידושי תורה



הרב חיים ברוך וואלפין

בענין בדמי אגרת ניהליה (כ"מ ו.)

ותחילה נבאר המקור דמיגו להוציא לא אמרינן. בדרך ב. גבי זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי, דהאומר חציה שלי נוטל רביע, הקשו תוס' ד"ה וזה, דיהא נאמן דחציו שלו במיגו דאי בעי אמר כולה שלי, ומפרש ריב"ם דמיגו להוציא לא אמרינן, והביאו התוס' לפלוגתא דרבה ורב יוסף במס' כ"ב דף לב. "ההוא דאמר לחבריה מאי בעית בהאי ארעא א"ל מינך זבינתה והא שטרא אמר ליה שטרא זייפא הוא, גחין לחיש ליה לרבה אין שטרא זייפא הוא וכו'", ורבה האמינו במיגו ורב יוסף פליג ד"אמאי קא סמכת אהאי שטרא האי שטרא חספא בעלמא הוא", ושוכ מייתי הגמ' עובדא אחרינא "ההוא דאמר לחבריה הב לי מאה זוזי דמטיקנא בך והא שטרא, א"ל שטרא זייפא הוא וכו'", ושם נמי האמינו רבה במיגו ורב יוסף פליג, ובעובדא ב' אף דהוה מיגו להוציא, תירצו תוס' דמהני מגו מטעם דהוי מיגו דאי בעי שתיק, וביארו עוד דטעם דרב יוסף שאינו נאמן לא מטעם מיגו להוציא אלא משום דטענה ראשונה שהוא טוען הוא שקר ומשו"ה לא מהני אפילו להחזיק, וכגון בעובדא קמייתא, נמצא דלכו"ע ל"א מיגו להוציא ולכו"ע היכא דאי בעי שתיק מהני להוציא ופלוגתייהו אי הוה מיגו או לא.

והנה שם איתא בגמ' "הלכתא כרבה בארעא דהיכא דקיימא ארעא חיקים והלכתא כוותיה דרב יוסף בזוזי דהיכא דקיימי זוזי לוקמי". והנה צריך ביאור דהא ב' פלוגתות מחד טעמא הוא ואיזה פשרה היא נו. ופירש הרשב"ם ד"ה הלכתא משום דמספקא ליה כמאן

כ"מ דף ו. "ת"ש בד"א כששניהם אדוקין בה אבל היתה טלית יוצאת מתחת ידו של אחד מהן המוציא מחבירו עליו הראיה היכי דמי אי נימא כדקתני פשיטא, הכא במאי עסקינן כגון דאתו לקמן כדחפסיו לה תרוייהו, והדר אתו כי תפיס לה חד מינייהו, האי אמר אודוי אודי לי, והאי אמר בדמי אגרותי ניהליה, דאמרינן ליה עד השתא חשדת ליה בגזלך והשתא מוגרת ליה בלא סהדי".

ויש פלוגתא בין תוס' והרמב"ם, אם היה טוען דחקפה ממני אי נאמן או לא דלתוס' נאמן, ולהרמב"ם אינו נאמן, והטעם שלתוס' אינו נאמן באגרותי במיגו דחקפה, הוא משום דהוה מיגו במקום עדים, ובמאירי תירץ ג"כ הכי ועוד תי' משום דהוה מיגו להוציא, והנפק"מ שבין התרוצים הוא הא דאיתא בראשונים דאי אמר אגרותי ליה בפני עדים והלכו למה"י דנאמן, ומבואר במגיד משנה דנאמן במיגו דחקפה, וביאר בבית הלוי [ח"ג סי' מב. אות א'] דבלא מיגו אינו נאמן משום דלאו טענה אלימתא הוא, דהא אפילו בפני עדים אין דרך להשכיר מאחר דחשוד ליה לגזלן, כיון דיכול לטעון התורתא או נאנסה, אבל ע"י מיגו נאמן דליכא אנן סהדי כמו באגרותי בלא עדים כלל, והנה זה דוקא לפי התי' דמיגו במקום עדים, אבל לפי תירוצו של המאירי דהוה מיגו להוציא, א"כ אפילו בכה"ג אינו נאמן, וא"כ אי הוי ח"ל לתוס' כהמאירי הו"ל לתרץ דהוי מיגו להוציא דאותו תירוץ כולל טפי, וצריך ביאור במאי פליגי תוס' על המאירי.

תוסי' ס"ל דאין סכרא לחלק בין ספיקא דדינא לספיקא דמעשה.

ולי נראה דלשון התוסי' משמע דבחו"ח לאו ספק הוא ד"כמאן דליתנהו דמ"י, והוה כמו דלא אתו עדים כלל, וע"כ בוודאי אוקמא בחמ"ק, אבל הכא יש ספק--אבל הכא דמספקא לן דינא כמאן, דמשום הכי אין מוציאין ממנו. אמנם ד"א דהא מבוואר ביבמות דף ל"א, דהא דמוקמינן נכסי בחזקת בר שטיא היינו דוקא למ"ד חו"ח ספיקא דרבנן דאוקמה אחזקה אבל למ"ד תו"ח ספיקא דאורייתא לא אלמא הוה כשאר חזקה דמוקמינן מחמת ספק, ובלא"ה הא וודאי יש שם ספק, דהא אע"ג דליכא עדים אי היה שוטה או חלים כיון וודאי היה מעשה מכירה ויש ספק מה היה באותה שעה. אלא נר' כאופן הא' דהק"ש דכספיקא דדינא לא מהני חזקה והא דטען ק"ש דגבי קרקע מדין מוחזק הוא הא מגמ' יבמות הנ"ל מוכח דהוי בכלל חזקות דמוציאין ממוחזק למ"ד תו"ח ספק דרבנן.

והנה התוסי' בב"ב בוד"ה אמאי הקשו בעובדא קמייתא אמאי לא מהני מיגו לרב יוסף, ותי' ריב"ם דלא כתוסי' דהכא, אלא דס"ל "דלא אמרינן מיגו להוציא ממון מחזקתו, ומה שהוא מוחזק בקרקע אינו כלום דרקע בחזקה בעליה קיימא כיון שאין לו שטר ולא חזקה אלא בדברים בעלמא שאומר שטרא מעליא הוה לי ואירכס", והיינו דהמחזיק מיקרי מוציא, והקרקע בחזקת מרה קמא, נמצא דפלוגתיהו אי מהני מיגו להוציא דרקע נמי להוציא, ועל זה כ' "ואין נראה לר"י מדלא מפרש טעמא הכי בהדיא", והנה לא מצינו דרבה פליג על זה, דרקע נמי להוציא, אלא ס"ל דאפילו להוציא מהני מיגו וכמו גבי זווי

הלכתא משום הכי נשאר ביד המוחזק. ועל זה כ' תוסי' ד"ה והלכתא דלהרשב"ם צריך לרחוק ולחלק בין ספיקא דתרי ותרי לספיקא דדינא, דהא דלא אוקמא בחזקת מרה קמא כמו בנכסי דבר שטיא דאמרינן אוקי תרי בהדי תרי ואוקי נכסי בחזקת בר שטיא, ותי' דהתם תו"ח כמאן דליתנהו דמי אוקמינן ארעא בחמ"ק אבל הכא דמספקא לן דינא כמאן, לא שייך כולי האי למימר אוקמה אחזקת מרה קמא ונוציא מיד המוחזק, וכתבו דזהו דוחק, ועוד הק' דהלכתא משמע דלגמרי פוסק כרבה ולא מספק ואפי' עבר כרב יוסף ברעבר לא עבר, אלא פי' ר"י דטעמא דהלכתא בארעא כרבה, וכרב יוסף כזווי משום דאמרי' מיגו לאוקמי ממונא ואית לן לאוקמי ארעא בחזקת מרה דקיימא השתא. הרי דלהלכה לא מהני אפילו מיגו דאי בעי שתק להוציא.

והנה בבבאור החילוק לרשב"ם כ' בקריש שם ולכאורה כוונתו כמ"ש האחרונים דכספיקא דדינא לא מהני חזקה דבשביל החזקה לא ישתנה הדין, וחמ"ק היא חזקה ככל החזקות, ודחה הקו"ש דבאמת אינו כן שהרי חמ"ק בקרקע היא חזקת ממון כמו מוחזק במטלטלין, וכיון דמהני מוחזק בספיקא דדינא למה לא תועיל חמ"ק, ועוד דהא יש דסברי דאפילו במטלטלי חמ"ק מטעם מוחזק ולא ככל החזקות וכדמספקא לקונטרס הספיקות, אלא ביאר הקו"ש דכוונתם לפי הרשב"ם דף קטו דמחלק אליבא דסומכוס, דכספיקא דדינא מודה סומכוס דלא אמרינן יחלוקו, כיון שהרביינים אינם יודעים הדין יסלקו עצמם, אלא היכא דקאי זווי לוקמי וכד"ג ואינם פוסקין שום דין ודאי, ומשום הכי לא אמרינן אוקי בחזקת מרה קמא, כן סבר רשב"ם, אבל

לפי שהדבר עשוי שיגבר האחד על חברו ויתקפנה מידו.

והנה לריב"ם דטעמו של רב יוסף שאפילו בקרקע לא מהני מיגו משום דהוה מיגו להוציא, תירץ גם גבי חצייה שלי וכולו שלי שאינו נאמן במגו משום מיגו להוציא, ואף לרבה דנאמן הוא רק מטעם מיגו אי בעי שתק, וא"כ יש להסתפק לרבה שהלכה כמוחו בארעא דלא מקרי להוציא כסברא הנ"ל, האם דווקא מיגו דאי בעי שתיק מהני או דכל מיגו מהני כיון דלאו מוציא, ונראה להביא ראיה מהרא"ש (שם סי' יג.) דדוקא מגו דאי בעי שתיק מהני, דלאחר שמביא אח דעת הריב"ם דטעמא דרב יוסף הוא משום מיגו להוציא, מביא ההלכתא דהיכא דקיימא ארעא תיקום כרבה ומטעם "דכיון דקאמר שטרא מעליא זכה בקרקע שהוא מחזיק בו", והיינו דמשום מיגו דאי בעי שתיק הוא דמהני להחזיק, ולפי"ז נדחה תירוצו הנ"ל בביאור התוס', שהרי אף במוחזק גרוע מהני דוקא מיגו דאי בעי שתיק ולא שאר מיגו.

בכנה"ג סי' פ"ב בכללי מיגו כתב דלהעמיד הקרקע ביד המחזיק בה עכשיו אמרינן מיגו, כן ס"ל לתוס' אבל לריב"ם הוה מיגו להוציא, ותמה התומים דהא הריב"ם כתב כן רק בסברת רב יוסף, אבל אנן קיי"ל הלכתא כרבה בארעא, ולהנ"ל ניחא דהא לרבה נמי הוה מוציא, דדוקא מיגו דאי בעי שתיק מהני.

לקמן בדף קי. איתא דהיכא דהמלוה אמר משכנת לי קרקע זו לחמש שנים ולוה אמר שלש וכבר אכלת שלש "ארי" מלוה נאמן מיגו דאי בעי אמר לקוהה היא בידך" דהא כבר אכלה שני חזקה וכתב הרמב"ן בב"ב דזו כראיה דמהני

בעובדא ב', וא"כ לריב"ם ע"כ צ"ל דטעם החילוק בהלכתא הוא כהרשב"ם דהוי ספק ולא כרי"י מטעם מיגו להחזיק ולא להוציא, דהא שניהם להוציא, וא"כ אליבא דרי"י להלכתא לא אמרינן מיגו להוציא, אבל לריב"ם הא הוה ספיקא דדינא אי אמרינן מיגו להוציא או לא.

ועוד יש לפרש דכיון דדר ביה מיקרי קצת מוחזק, כדי דתהני לו מיגו, ורק גבי זוזי דהוה מוציא גמור לא מהני מיגו. וכסברא זו מצינו שם בתוס' סד"ה והלכתא, דכמקום דאיכא שטרא מהני מיגו להוציא, וביארו הראשונים משום דע"י השטר הוה כגבוי, ואף דבעלמא דוקא לב"ש שטר העומד לגבות כגבוי, אבל אנן קיי"ל כב"ה דלא ס"ל הכי, ביארו האחרונים דמ"מ הוה קצת כגבוי לענין מיגו, נוכח חזיונן מהגר"ח דשע"ק הוי כהילך דוקא במקום שיש שטר דהוה כפרוע אע"ג דקיי"ל כב"ה) א"כ הוא הדין דיש לומר הכי בקרקע שמכיון שדר בו חשוב מוחזק, דהא אפילו נימא כרשב"ם מצד ספק אמאי תיקום ארעא ביריה הא מוציא הוא וע"כ הא דדר בו מועיל.

ולפי"ז נראה דיש לפרש סברת התוס' דס"ל דמהני מיגו לומר אגרתו במיגו דתקפה ולא מקרי מיגו להוציא, אלא מיגו במקום עדים דהא אע"ג דהאחר עכשיו מוחזק חזינו דנאמן לומר תקפה, אלמא דכיון דמתחילה היו שנים אוחזין, ופסקנו להם זילו פלונו, חשיב כמוחזק גרוע, ותו לא מקרי מוציא, דהא טעמא דנאמן בתקפה איתא בנמו"י משום דכי היכי דאמרינן בדברים העשויים להשאל ולהשכיר דלא מהימן לומר לקוחין הן לפי שאין תפיסתן מוכחת אף טלית זו כיון שבתחילה נתעצמו עליה אין תפיסתן עכשיו מוכחת דאודיי אודי ליה

פה שאסר כדאיתא בשטמ"ק דהא הוא עשה את האחר מוחזק ע"י טענתו ופה שאסר מהני להוציא. אבל ג"ז אינו, דהא עיין בקובץ שיעורים ב"ב [ק"ט] דכ' דמוכח דלא מהני פה שאסר להוציא מהא דרבה ורב יוסף דהוי פה שאסר ולא מהני להוציא. ועוד שהשטמ"ק לא כתב זה אלא לגירסא ד"אוגרתיא ניהליה" דהיינו שמכרה לו וכ' "ויראה למורי גר"ו שנוכל לת' לפי הגירסא זו ולומר דבכה"ג אמרי' מיגו לאפוקי ממונא דכיון דאומר אגרתיה ניהליה על פיו והחזיקו בה שעד עכשיו היינו סבורין שהיא של שניהם וכיון שמורה שמכרה לו אלא שלא נתן לו הדמים עדיין דין הוא שנאמין אותו שזהו הפה שאסר הוא הפה שהתיר" אבל ודאי לפי גירסתינו דהשכירו לו לאו פה שאסר הוא, (ומוכח מהשטמ"ק דמהני פה שאסר להוציא וצ"ל דרבה ורב יוסף לאו פה שאסר הוא).

מיגו להוציא, וע"כ צ"ל דס"ל דקרקע מיקרי להוציא וא"כ להפוסקים דלא אמרינן קרקע שאני כדמסיק דהלכתא כרבה בארעא, ע"כ כנ"ל משום דדר בה דינו כמוחזק וכן בדרף ק"י. וצ"ל דה"ה אם אינו טוען על גוף הקרקע רק על פירות של עוד ב' שנים ג"כ מהני דמ"מ תפוס הוא בקרקע. אע"ג דלעיקר הדין בעלים הראשונים מיקרי מוחזקים במחולקים על חרש י"ג, אפ"ה סגי להחשב מוחזק למיגו, אבל לרא"ש דדוקא מיגו דאי בעי שתיק מהני קשה מהא דרף ק"י. וצ"ל דהרא"ש נמי מודה דכל מיגו מהני, והא דכ' הרא"ש כיון דאמר שטר מעליא לאו משום דע"י כן הוה שטר דאי בעי שתיק אלא דאם לא היה אומר מתחילה דהשטר טוב, אלא היה אומר מיד מזויף ליכא מיגו, דלא חציף לומר על שטר מזויף דהוא טוב, אבל כיון דכבר אמר שהוא טוב שפיר יש לו מיגו.

אלא נראה דהנה הבית הלוי ביאר סברת החילוק להלכה בין קרקע דקיי"ל כרבה למטלטלין דקיי"ל כרב יוסף דבקרקע אע"ג דעכשיו מוציא, אבל בטענתו הראשונה היה מוחזק בו כיון שיש לו שטר ודר בו, אבל גבי זוזי אפילו באידך טענה נמי הוי להוציא, וא"כ ניחא הא דרף ק"י. דאע"ג דעכשיו הוא מוציא, מ"מ באידך טענה דלקוחה היה מוחזק, וביאר הדברים הוא דהא דלא מהני מיגו להוציא מחזקת בעלים, הוא דוקא היכא דחזקת ממנו הוא ברור, אבל אם יש לו מיגו על כח המוחזק, וע"י הטענה היה הוא המוחזק, שפיר מהני מיגו. ולפי"ז ניחא שפיר התוס' דאע"ג דטענת אגרתיה ניהליה הוה להוציא, אבל כיון דטענת תקפה לאו מוציא שפיר מהני מיגו לתוס'.

אמנם זה אינו דהנה בקובץ שיעורים (ח"ב סי' ט' אות ד' וה') הק' בשנים רוכבים על גבי בהמה דהוה גודרות, וליכא התם אנן סהדי, א"כ ליכא דין אוזוין וצריך להיות כל דאלים גבר, ותירץ דהא דגודרות אין להם חזקה ואומרים דמעצמה באה, היינו דוקא בטוען כן, אבל כשאומר אתה חטפת מרשותי שפיר יש להם חזקה, דאחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן, וה"ז כמו בדברים העשויין להשאיל ולהשכיר שלא מהני בהו חזקה דוקא כשטוען כן, וא"כ האם נמי היה לנו לומר שדוקא כשטוען חקפה לא מהני תפיסתו כנ"ל דהדבר מצוי שיתגבר האחר, אבל בטוען אגרתיה ניהליה שפיר הוה מוחזק ומיקרי מוציא, ועדיין צ"ב סברת תוס' שלא פירשו כהמאירי דהוי מיגו להוציא.

והשתא צריכין לבאר סברת המאירי

ולכאורה יש לבאר דתוס' ס"ל דהוה

כגבוי רק ע"י שטר.

בדף קט"ז. איתא דדברים העשויין להשאיל ולהשכיר ואמר לקוחין הן בידי אינו נאמן, והקי' תוס' ד"ה והא אהא דתנן בב"ק דף קיד: דהמכיר כליו וספריו ביד אחר אם יצא לו שם גנב בעיר ישבע כמה נתן ויטול ואם לאו לא כל הימנו שאני אומר מכרם לאחר ולקחם זה הימנו, דיהא זה נאמן לומר נגנבו ממני במיגו דאי בעי אמר השאלתיו לך, ות"י "ולמורי הר"ר דודי נראה לתרץ דמיגו להוציא לא אמרינן. ומיהו למ"ד בחוקת הבתים דאמרינן מיגו להוציא צ"ל כפי' ר"ת", ובגליון הש"ס איתא "ע"ל דף ב ע"ב תוד"ה וזה" והנה כוונתו דדוקא מיגו דאי בעי שתק מהני לרבה להוציא, ומתורץ הר"ר דודי, ולהנ"ל נמי י"ל דהתם רבה נמי מודה כיון דטענה הראשונה הוה נמי להוציא.

וזו סברת המאירי דס"ל כהריב"ם דאפי' היכא דטענה הא' לאו להוציא נמי הוי מיגו להוציא וכמו גבי כולה שלי וחצי שלי ורק בקרקע ל"ה להוציא כיון דדר בו.

דמ"ש הכא מקרקע, דבין לסברא דהשתא, דבקרקע בטענה הראשונה לאו מוחזק ה"ה הכא, ובין לסברא דלעיל (דדחינו) דמ"ק מוחזק גרוע דהוא דר בו, ה"ה הכא מוחזק גרוע כגודרות.

והנה מש"כ הריב"ם דף ב. גבי טלית דהוי מיגו להוציא היינו משום דכל אחד מוחזק בחצי הספק דהיינו רביע וכדביאר הקובץ שיעורים, דאי כל אחד מוחזק בכלול מיקרי שניהם שווין ואין מוציא כמו דמהני ברי ושמא בשניהם שווין, וא"כ אם היה אומר כולה שלי לא היה מוציא על חצי, דהיה מוחזק בחצי, רק השתא דטוען חצי הוה מוציא, ומ"מ כתב הריב"ם דהוה מיגו להוציא, וא"כ קשה איך מהני המיגו, בדף קי. וצ"ל דלא ס"ל כהרא"ש דבעינן מוחזק בטענת המיגו, רק סגי בדר בו, וגם צ"ל דס"ל דאפילו לא הוה מיגו דאי בעי שתק נמי מהני בכה"ג, ולפי"ז י"ל דרבה נמי מודה דל"א מיגו להוציא היכא דטענה הראשונה נמי להוציא, אבל גבי זוזי הא אי הוה שטר מעליא לא הוה להוציא דכגבוי כנ"ל, והגמ' דמסיק הלכתא כוותיה דרבה דוקא בקרקע דהיא כגבוי לגמרי בטענה הראשונה, ולא בזוזי דהו

הרב שמואל הכהן רוזנבסקי

שינוי בגדים בתרומת הדשן

עשה אף פעם תרומת הדשן, הלא מקרא מפורש בתורה בפרשה צו את "אהרן" ואת בניו ופשוטו של מקרא שגם לאהרן נאמר ולבש בגדים אחרים, וצ"ע.

ובזוהר הק' פ' קדושים דף פ"ו, פתח ר' אלעזר וכו' ולבש הכהן מרו בד וכו' אמאי אקרי בד יחידאי, בגין דלא בעי לחברא להאי פשתן באחרא, ועל דא לא כתיב מרו פשתים אלא בד יחידאה, וכנהא אמאי בעי לאתחזאה בהאי, אלא אלין מאני בד בעי לאתחזאה בהוא על מזבח העולה, כד הוה מפני קטרא (קיטמא) דדשנא דעולה, דהא עולה מסטרא דעכו"ם מחובה דעבודה זרה והרהורא בישא קא אתיא בגין כך בעי לאתחזאה בהו בלחודייהו ולא בערבוביא, בגין דיתכפר ליה לבר נש כל אינון חובין דאתין מההוא סטרא וכו' ע"ש, תרגום. למה נקרא בד, משמעותו יחיד, לפי שלא נצרך לחבר פשתים זה במין אחר. וע"כ לא כתוב מרו פשתים אלא בד שמשמעותו יחיד, ולמה נצרך הכהן להתראות בזה, אלא אלה בגדי בד נצרך להתראות בהם על מזבח העולה, כאשר היה מפנה האפר של דשן העולה, שהרי עולה בשביל חטא של עבודה זרה ומחשבה רעה היא באה, ולפיכך נצרך הכהן להתראות בבגדי פשתים בלבדן ולא בערבוב מין אחר, כיו שיתכפר לו לאדם כל אותן החטאים הבאים מצד ההוא וכו' ע"ש.

וצריכין להבין כמאן סובר הזוהר שמשמע מדבריו שאין להכהן ללבוש כל צמר בהרמת הדשן, שהרי האבנט הוי גם של צמר, ודוחק לומר דסבר כר"ל דבעי

ביומא כ"ג: ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים, מקיש בגדים שלובש לבגדים שפושט, מה להלן בגדי קודש אף כאן בגדי קודש, א"כ מה ת"ל אחרים פחותין מהן ר' אליעזר אומר אחרים והוציא לימר על הכהנים בעלי מומין שכשרין להוציא הדשן. אמר מר אחרים פחותין מהן כדתנא רבי ר' ישמעל בגדים שבשל בהן קדרה לרבו לא ימווג בהן כוס לרבו, אמר ר"ל כמחלוקת בהוצאה כך מחלוקת בהרמה, ורבי יוחנן אמר מחלוקת בהוצאה אבל בהרמה דברי הכל עבודה היא, מ"ט דר"ל אמר לך אי ס"ד עבודה יש לך עבודה שכשירה בשני כלים, ור"י גלי רחמנא בכחונת ומכנסים והוא הדין למצנפת ואבנט וכו' ע"ש. ופירש רש"י אחרים פחותין מהן, כגון שחקים או מפשתן שאינו מוצהב ואין דמיהם קירים שהאפר מלכלם כשנושאו חוץ למחנה גנאי למלך שיהא משמש בהן על המזבח בעבורת אכילה עכ"ל.

ברמב"ם תמידין ומוספין פ"ב הל' י" ובגדי כהונה שתורם בהן הדשן יהיו פחותין מן הבגדים שמשמש בהם בשאר עבודות שנאמר וכו'.

והנה לפי הנ"ל שלדשן צריך בגדים פחותים, יש מקום להסתפק האיך שייך בכהן גדול שירצה להרים הדשן, שהרי הוא צריך שמונה בגדים, וקשה לומר שבציץ ובמעיל והאפור והחושן ישנם בגדים פחותים וישנים, (ישנים אפשר להיות בגדים שהחיישנו אבל איך הוא עשה הרמת הדשן לפני שהבגדים התיישנו) ודוחק גם לומר שהכה"ג לא

והנה בהאי דינא אם הרמת הדשן גופא בעי בגדים אחרים, היו פלוגתא בין הראשונים, רש"י ביומא י"ב,; כתב וז"ל ואני שמעתי להביא שחקים דוקא משום בגדים שבשל בהן קדרה לרבו לא ימווג בהן כוס לרבו, ואין נראה בעיני, דבשלמא גבי הוצאת הדשן אמרינן לקמן הכי מפני שהבגדים מתבזים ומתאכלכין בהן, אבל תרומת הדשן שאינו אלא מלא מחתה ליום כדאמרינן מ"ס תמיד ואין שם לכלוך בגדים ע"כ. וכן הוא דעת הרמב"ן על התורה וז"ל כי נראה שמצוה הוא על הכהן שהבגדים שיעשה בהם הקרבנות גם הרמת הדשן יהיו בגדים נקיים לא ישמש באותן אשר הוציא הדשן, והמצוה מדרך מוסר העבר לרבו ולכך היו לכהנים הבגדים החמודים לעבודות והפחותים להוצאת הדשן וכו' ע"ש. ואילו הרמב"ם סובר שגם ברמח הדשן לובש בגדים פחותים, וז"ל בפ"ב תמידין ומוספין ה' י' ובגדי כהונה שתורים בהן הדשן יהיו פחותים מן הבגדים שמשמש בהם בשאר עבודות שנאמר, ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים והרים את הדשן, אינו אומר שיהיו בגדי חול, אלא שיהיו פחותין מן הראשונים, לפי שאינו דרך ארץ שימווג כוס לרבו כבגדים שבישל בהם קדרה לרבו ע"כ.

ועיין בכ"מ שם בשם הריטב"א דתרומת הדשן צריכה בגדים פחותים משאר עבודות מילבש לרבות את השחקים פ"י בגדי כהונה פחותין לפי שאינו דרך ארץ שימווג כוס לרבו כבגדים שבישל הקדרות עכ"ל. וזה כשיטת הרמב"ם שגם תרומת הדשן צריך בגדים פחותים, וע' במ"ל שהארין שם בזה.

והנה הרמב"ם בהל' עבודת יותב"פ פרק ד' הלכ' א. כתב בחצות הלילה

רק מכנסים וכתונת, דהוי דעת יחידי ולא מצינו סיעה לשיטתו. ע"ש שהגמ' רצתה לומר שר' דוסא סובר כר"ל דבעי רק ב' כלים שהרמה לאו עבודה, ודחי שגם ר"ד סובר שהרמה הוי עבודה ובעי ד' כלים, ובנצוצי אורות (להחיר"א) על הזהר הביא מהר"מ זכות ז"ל שאף שבכל העבודות היה האבנט של צמר, אולם בהרמת הדשן היה של פשתן ע"ש, ודבריו מאד תמוהים, כי זה נגד פשטות הגמ' ביומא י"ב: ישנו מחלוקת אם האבנט של כהן הדיוט היה של כלאים או של בוך מנ"ל למהר"מ זכות לחדש שגם מי שסובר שהיה של כלאים יודה שבהרמת הדשן היה של בוך, ז"א שהיה לכ"ה שני אבנטים אחד של כלאים ואחד של בוך, דבר שלא נזכר שום רמז בגמ' ובראשונים, וזה דבר פשוט שאבנט שנעשה שלא כהלכתו פסולה לאבנט. וגם מהסוגיא שם יש תימה על דבריו דאייתא שם, ר' דוסא אומר לרבות בגדי כה"ג כיוהכ"פ שכשרין לכ"ה, אמר רבי שתי תשובות כדבר, חדא דאבנט של כה"ג לא זה הוא אבנט של כהן הדיוט וכו' ולפי דברי הרמ"ז הרי בהרמת הדשן היה האבנט כמו אבנטו של כה"ג.

והנראה בזה שביומא י"ב: איתא כי אתא רב דימי אמר אבנטו של כהן הדיוט רבי ורבי אלעזר בר"ש חד אמר של כלאים וחד אמר של בוך, וכו' כי אתא רבין אמר אבנטו של כה"ג כיוהכ"פ דברי הכל של בוך, בשאר ימות השנה דברי הכל של כלאים לא נחלקו אלא באבנטו של כ"ה בין בשאר ימות השנה בין כיוהכ"פ שרבי אומר של כלאים וראב"ש אומר של בוך, וכו' ע"ש הרי מפורש שר' אלעזר סובר שהאבנט היה של פשתן, ולפי"ז יתיישב היטב, שדברי הזהר הרי הם דברי ר' אלעזר, ור' אלעזר לשיטתו שהיה לובש רק פשתן.

הרמת הדשן. (מפני זה הכ"ג ביוהכ"פ התחיל עבודתו בשחיטת התמיד).

ג. שיטת בעל המאור שסובר שהכה"ג ביוהכ"פ עשה גם הרמת הדשן, יתכן שסובר כשיטת רש"י שבהרמת הדשן לא צריכים בגדים אחרים.

ד. שיטת הרמב"ן שגם בהרמת הדשן כה"ג לובש שמונה בגדים מפני שאזיל לשיטתו שבהרמת הדשן לא צריכים בגדים אחרים.

ואונקלוס הג"ל אין הכרח שיטחו בכה"ג, הוא יכול לסבור כשיטת הרמב"ן שכה"ג עשה גם הרמת הדשן ולא צריכים להרמת הדשן בגדים אחרים, ויכול להיות שהוא יסבור כשיטת הזהר שכה"ג לא יכול לעשות הרמת הדשן.

זה נראה לי לפע"ד השיטות בזה, ועל השאלה הג"ל אם בבגדי כהונה של כה"ג שייך בגדים פחותים, עדיין צריך בירור ומקורות וצ"ע.

והנה בירושלמי חגיגה פ"א הל' א' איתא, חרש באזנו אחת אר"י בר' בון מחלוקת ר' יוסי ורבנן דתניא ולבני אהרן תעשה כתנות, רבנן אמרו שתי כתנות לכל א' וא', ר' יוסי אמר אפילו כתנות אחת לכל א' וא', מ"ט דרבנן ולבני אהרן תעשה כתנות, מ"ט דר"י למאה בני אהרן תעשה כתנות ע"ש.

ובמראה הפנים שם הק' וז"ל, וא"כ לרבנן דאמרי שתי אזנים לכל א' וא', והרי קי"ל דחרש באזנו אחת פטור, ה"נ בבגדי כהונה ב' כותנות לכל א' וא', והתוסי בחגיגה דף ג' מביאין לזה, והרמב"ם ז"ל בפ"ח מהל' כה"מ לא כתב בהדיא בתחילה לעשות ב' כותנות לכל א' וא' אלא דבהל"ח שם כ' כל בגד

מפייסין לתרומת הדשן. דהיינו דתרומת הדשן נעשית בכהן הדיוט, וע"י שם בכ"מ פרק א' הל' ב' שיש חולקין בזה ולפי מה שנחבאר לעיל שיחכן שעל בגדי כה"ג לא שייך בגדים פחותים, הרי הרמב"ם לשיטתו שגם בתרומת הדשן זקוק לבגדים פחותים, בהכרח שתרומת הדשן לא יכול להעשות ע"י כה"ג ונעשית ע"י כהן הדיוט כמילא היה ע"ז פייס, והבעל המאור שסובר שהכה"ג ביוהכ"פ עשה גם הרמת הדשן, יתכן שסובר כשיטת רש"י שבהרמת הדשן לא צריכים בגדים פחותים.

והנה הרמב"ן על התורה כתב וז"ל כיון שהזכיר הכתוב שהיא צריכה בגדים, למדנו שהיא צריכה ארבע להדיוט ושמונה לכה"ג וכו' ואונקלוס תרגם מדו לבושינ, ונראה כי אצלו מדו יכלול שם כל בגדיו כאלו אמר ולבש הכהן בגדי כד וכו', ויהיה זה כדעת האומר אבנט של כהן הדיוט לא זהו אבנטו של כהן גדול עכ"ל, והנראה שהרמב"ן לשיטתו שבהרמת הדשן יהיו בגדים נקיים וז"ל כי נראה שמצוה היא על הכהן שהבגדים שיעשה בהם הקרבנות גם הרמת הדשן יהיו בגדים נקיים וכו' עכ"ל.

לסיכום לפע"ד היא.

א. לשיטת הזהר שבהרמת הדשן צריך להיות רק בגדי פשתן כנ"ל אז הכ"ג לא יכול לעשות הרמת הדשן מפני שבגדי כה"ג היה כלאים, למרות שכתוב דבר אל אהרן ואל בניו, הזהר יפרש שהמצוה היא רק לבניו (שאהרן יצוה את בניו).

ב. שיטת הרמב"ם שגם בהרמת הדשן צריכים בגדים אחרים, ואם נגיד כנ"ל שבבגדי כהונה של כה"ג לא שייך בגדים פחותים אז הכה"ג לכתחילה לא יעשה

י. שכתב על הרמב"ן ז"ל ודבריו תמוהים הם בעיני וכו' ועוד דא"ר ר"א מודה בזה וכו' ולא מצאתי בשום מקום מי שיחלק בזה ויאמר דהוצאת הדין לא בעיא בגדי כהונה, ומסיים וכעת דברי הרב (הרמב"ן) צריכין אצלי תלמוד עכ"ל.

עין בחדושי הריטב"א יומא כ"ג: מביא בשם הרב החסיד ז"ל שכיון שמכשיר הכהנים בעלי מומין אין להצריך בה בגדי קודש.

בירושלמי (פ"ב דיומא ה"א) ז"ל הוציא שאר הדין תפלוגתא דרי יוחנן ודרשב"ל אתיא כמ"ז אחרים פחותים מהן, ברם כמ"ד אחרים לרבות בעלי מומין הוא זר הוא בעל מום עכ"ל. קרבן העדה, אבל למ"ד אחרים לרבות בעלי מומין דכשרים להוצאת הדין א"כ לאו עבודה היא ולכ"ע זר פטור ובבלי מפורש דרבנן ור"א פליגי בה.

(הלשון זר פטור לא מדויק אם המ"ד סובר לרבות בעלי מומין והוא זר הוא בע"מ או זר לא רק פטור אלא מותר לו לכתחילה להוציא את הדין) עיין במלבי"ם ומ"ש אחרים והוציא לרבות בע"מ ר"ל כמו שכשר בבגדי חול ה"ה שכשר בבעלי מומין וכו' שמביא גם את הירושלמי הנ"ל ומסיים ובה לא נצטרך לדחוק שר"א דריש אחרים אנשים אחרים שזה הלשון עכ"ל.

ולמעשה אין הפרש אם ר"א דורש אחרים לרבות בע"מ ולפי הירושלמי ה"ה זר ובמילא הוא משתמש בבגדי חול. או שר"א דורש כגדים אחרים בגדי חול ובמילא כשר בע"מ וזו, ור"א הוא הרבותינו שהרמב"ן מביא בפירושו על התורה.

לפ"ז אפשר ליישב דברי ר' יוסי הנ"ל

מבגדי כהונה שנעשו צואין אין מלבנין אותן ואין מכבסין אותן אלא מניחן לפתילות ולובשין חדשים, ומ"מ לא משמע מדבריו כאן שבתחילה היו מתוקנים שניים ללובשן אלא דמסתמא היה כך, ולמצוה בתחילה לא שמענו עכ"ל, והנה ליישב דברי הרמב"ם, יחכן לומר שסובר שהצווי לעשות שתי כתנות ולא רק כתנות אלא גם אבנטים ומגבעות כמש"כ ולבני אהרן תעשה וכו' הכל בלשון רבים, (ולא כפירוש התורה תמימה) זה היה רק לשעה ולא לדורות, כי הלא צריכים בגדים אחרים לדשן, אז היה הצווי לעשות בגדים כפולים אחת לעבודה רגילה ובגדים פחותים לדשן, אבל לדורות אפשר להשתמש לדשן עם בגדים ישנים שחקים (עיין לעיל לשון רש"י) אבל בהתחלה שעדיין לא היו בגדים ישנים היו מוכרחים לעשות להם בגדים כפולים. זה נראה לי לתרץ דברי הרמב"ם לפע"ד. אלא לפי"ז צריך ביאור בדברי ר' יוסי שסובר שעושים רק כתונת אחת, שהרי צריכים כתונת נוספת לדשן. מפני חומר הקושיא אולי יתכן לומר שר' יוסי סובר שבפסוק שמות כ"ח מ' ובני אהרן וכו' לכבוד ולתפארת סובר ר' יוסי שהצווי לבצאל היה רק לבגדים שהם לכבוד ולתפארת אבל על הבגדים אחרים לא היה צווי שדוקא בצלאל יעשה אותם. או שנגיד שהתורה מדברת רק על הבגדים החשובים. אבל אה"נ בצלאל עשה גם הבגדים הפחותים לדשן. ועדיין צריך ביאור.

ע"כ נראה לי לפע"ד כדלקמן עיין בפירוש רמב"ן ע"ה, ויקרא פ' צו שכתב ז"ל: אבל יש מרבתינו שם במס' יומא אומרים שאין הוצאת הדין צריכה בגדי כהונה ויאמר בגדים אחרים בגדי חול ופשוטו של מקרא בכך הוא שיצוה עליו שלא ילכלך בגדי. הבד בגדי הקודש בהוצאת הדין אך ילבש בגדי חול. עכ"ל עיין במשנה למלך תמו"ס פ"ב ה'

רש"י הרמב"ן הרמב"ם (מפשטות לשוננו) ועוד ראשונים ואחרונים זה רק דעת יחידאה הנ"ל. ואל לנו להדמות לרש"י ז"ל שפירש בשני שיטות ביחד למשל חגיגת י"ד אומר רש"י בפר' צו שנאכלת ליום ולילה כבן תימא במשנה (ישנו ראשונים שפוסקים להלכה כבן תימא) ובפר' ראה אומר רש"י שנאכלת לשני ימים ולילה אחת כרכבן דפליגי על בן תימא. אבל לנו אין לנו רשות ללמד לתינוקות של בית רבן אלא כמפרשים המקובלים. זאת ועוד, לא כל לומדי תורה וביתוד בעלי כתיב אינם מצויים אצל לימודי קדשים וכאשר ילמדו בחדר את הפירוש שהוא רק אחד משלושת פירושי של המאירי (אע"פ שילקוט מעם לועז הולך בעקבותיו) אין זו הלכה פסוקה שכן היא מנוגדת לדעת הראשונים והאחרונים ולא נזכר אפילו ברמז קל בגמרא לא בבלי ולא בירושלמי שיש מושג כזה פתוחים ופחותים יותר ובכל יום כאשר יאמרו פרשת הרמת הדשן יזכרו "גירסא דינקותא" כפירוש מוסכם והטעות תשתרש לדורות, בעקבות הברור הנ"ל מן החובה איפוא להעמיד את המלמדים ומגידי השעורים שרעה זו יחידאה היא, ויהי רצון שיבנה בית המקדש ב"ב ושם נקיים את המצוות החלויות במקדש כהלכתו, לכל פרטיהן ודקדוקיהן אמן.

שבהוצאת הדשן סובר כר' אליעזר שלא צריכים בגדי כהונה, ובהרמת הדשן יסבור כשיטת רש"י ורמב"ן שלא צריכים בגדים פחותים, א"כ מספיק שיעשו כחונת אחת זה מה שנראה לי לפע"ד.

לבסוף אני רוצה להפנות את תשומת לבם של מלמדי תשב"ד ומנהלי התלמודי תורה. אני מרגיש חובה לברר נקודה אחת שלפי דעתי טעונה חיקון דחוף. בבחינת שבשחא כיון דעל על. כספר לימוד המיועד לתשב"ד והמקובל בתלמודי התורה "למשמעות" על פרשיות ויקרא-צורשמיני שחיבר המלמד להועיל המפורסם לשבח ולתהילה ר' חיים יהודא יעקובזון ז"ל מפעיה"ק ירושלים ת"ו, בפירושו הובא דוקא פירוש יחידאה על הפסוק ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים — וילבש בגדי כהונה אחרים פתוחים עוד יותר מאלה שתרם בהם את הדשן, והוציא את הדשן ויוציא את שאר האפר שנשאר על המזבח אחרי תרומת הדשן. בביאורים הוא מסביר "דאף תרומת הדשן צריכה להיות כבגדים פתוחים דגם שם אפשר שיתלכלך באפר במקצת, אבל בהוצאת הדשן צריכים בגדים פתוחים יותר, אני רוצה לציין שהפירוש הוא דעת יחידאה מאת משלושת פירושי של המאירי וזה מנוגד לדעת הראשונים כגון

הרב יעקב אשר פלדמן

בענין חתיכה הראויה להתכבד שנאסרה מקצתה.

ובפר"ח שם ס"ק ז' וז"ל, דהרי הקליפה אינה ראויה להתכבד, מכלל דאי הוי קליפה חשובה שהיא מצד עצמה ראויה להתכבד לא בטלה, וכבר כתב הש"ך דאע"ג דמדוברי ראבי"ה שהביא המרדכי פג"ה והכל בו סו"ס ק"ד, מבואר דאפילו בקליפה אמרינן דחה"ל לא בטיל, וכן ר"י בנט"ו סוף אות כ"ה, מ"מ צ"ל דמיירי שאם יקלפוה יהיה חה"ל וכדכתיבנא, עכ"ל. וכ"ה בכרתי ס"ק ז' וז"ל, ואם הקליפה בעצמה לבד חה"ל, דעת הפר"ח וכן נראה דעת הש"ך דלא בטיל וכו' עכ"ל, [ויעויין בבה"ט שם ס"ק ה' וז"ל, כתב הש"ך ולא משכחת לה אלא גבי בב"ח וכו', מיהו יש פוסקים ס"ל דאם יקלפוהו יהיה חה"ל לא בטיל עיין שם עכ"ל. וכ"ה בחו"ד שם בחי' ס"ק ה' וז"ל, ויש פוסקים דאם יקלפוהו יהיה הקליפה חה"ל דלא בטיל, ש"ך, עכ"ל, וצב"ק מ"ש דיש פוסקים וכן בכרתי כתב דכן דעת הפר"ח והש"ך, הא מבואר כן להדיא ברמ"א, דהא כתב דהרי הקליפה אינה ראויה להתכבד, ומשמע דבאופן שהקליפה ר"ל לא בטיל וצ"ע.]

ובלחם חמודות פג"ה סי' ל"ו אות ק"ט וז"ל, ולי דבריהם צריכין עיין, דמהיכא נאסרה כדי קליפה כ"א ע"י קבלת טעם האיסור מדבר אחר, וא"כ אפילו כשנאסרה כולה הא אמרן דאינה נעשית נבלה, וכו', עכ"ל. ובש"ך ס"ק ו' וז"ל, כל חתיכה שלא נאסרה רק כדי קליפה, כו', כתוב בספר ל"ח (דף רי"א ע"ב). וז"ל, וצ"ע דמהיכא נאסרה כדי קליפה, כ"א ע"י שקבלה טעם האיסור מדבר אחר, וא"כ אפילו כשנאסרה כולה,

בטור יו"ד סי' ק"א וז"ל, חתיכה הראויה להתכבד דינה כבריה שאינה בטלה, ואפילו היא אסורה בהנאה, קרינן ביה ראוי להתכבד, כיון שאם תתבטל תהיה מותרת ותהיה ראויה להתכבד, אבל טעמה בטל כדון בריה, ודוקא שאסורה מחמת עצמה כמו נבלה ובשר וחלב, וכו', עכ"ל.

ובכ"י שם בר"ה ומ"ש ודוקא שאיסורה מחמת עצמה כמו נבלה ובשר בחלב, כלומר בהכי הוא דאמרינן דאינה בטלה, וכו', כ"כ שם הרא"ש וכ"כ הר"יב"א והר"ן בשם רבותינו הצרפתים והסנימו הם לדבריהם, וכ"פ בת"ה וסמ"ק וסה"ת, ונתבאר בדבריהם שהטעם לפי שאין האיסור שבה ראוי להתכבד בו לפני האורחים, אע"ג דמשמע כ' בתרא דע"ז דחתיכת בשר בחלב אינה בטלה כשראויה להתכבד, שאני התם דכיון שנתבטלו זה עם זה, חזר הכל כגוף אחד של איסור, משא"כ בשאר איסורין, וכ"פ המרדכי בס"פ ג"ה בשם תשובות מהר"ם ז"ל, ושלא כדברי אבי"ה שכו' במרדכי בפ' ההוא, גבי אם נמלח חלב ובשר יחד, וכו', עכ"ל.

ובדרכי משה שם אות א' וז"ל, בהגש"ד, דכל דבר שאינה נאסר רק כדי קליפה, האילו והחתיכה עצמה אינה אסורה אע"ג שהיא חה"ל, דדבר האסור בה דיינו הקליפה אינה ראויה להתכבד, עכ"ל, והוא סברת התוס', וכ"ה בהג"ה בשו"ע סוף סעיף ב' וז"ל, כל חתיכה שלא נאסרה רק כדי קליפה בטלה, דארי הקליפה אינה ראויה להתכבד, (סברת התוס' והגהות ש"ד). עכ"ל.

עכ"ל. ולק"מ דהא משכחת לה בבשר וחלב וק"ל. [וע"ע שם בחי' יד אברהם]. ובמנ"י כלל מ' ס"ק י' וז"ל, ודבריו נכונים, וכו' כיון דבהג"ה ש"ד מיירי דנאסר ע"י עירוי ועירוי מבשל כדי קליפה, א"כ מקרי איסור מגופו כיון שהוא מבושל גמור, וכו', עכ"ל. וצ"ע אמאי לא פ"י הלח"מ בפשיטות כן.

ונראה דהנה בפלתי שם סוס"ק ד' וז"ל, ועוד, כיון דקיימ"ל כר"ח, דקליפה אינו אוסר תערובתו בלח בלח, ואין צריך אפילו ס', אע"ג דטעם כעיקר דאורייתא. והאיך נימא דיבש ביבש לא יתבטל הקליפה אפילו באלף מטעם חה"ל, דהוא הכל גזירה דרבנן, דלנ"ט דאורייתא לא חוששין ולמילתא דרבנן ניוחש, דבר זה אין לו שייכות, והראבי"ה ויתר הפוסקים דס"ל דהוי חה"ל ואינו משום דס"ל כריב"א דלח בלח אוסר בני"ט וכו' ס', וא"כ ה"ה ביבש דלא בטיל, אבל אנו דקיימ"ל כר"ח דאין צריך וא"כ הדבר במכ"ש ביבש, ויפה פסק הרמב"ן, וק"ל עכ"ל, וע"ע במט"י שם.

ואשר נראה בזה דהנה כש"ך סי' צ"א ס"ק ח' וז"ל, צ"ע דהתוס' פג"ה (דף צ"ו ע"ב) ד"ה אם יש, כו' (ומביאם ב"י סו"ס ק', ור"י נט"ו אות י"ג ומביאו ב"י סו"ס קה). וכו', כתבו דירך שנמלח בה גיד הנשה ונתבשל, צריך אח"כ ששים נגד הקליפה שנאסרה תחילה במליחה, וכו', ונראה דל"ק הרב דבמקום שצריך קליפה ובשלוהו בלא קליפה דמותר בדיעבד אלא דומיא דהכא, וכו', דהיינו שהוא דבר הנבלל והקליפה נתערבה, וכה"ג אם נתבשל בשר בלא קליפה ונבלל בענין דאין מכירו דלא שייך ביה קליפה, וכו', עכ"ל, וע"ע בביהג"א שם ס"ק ד' מש"כ בזה.

ובפלתי שם ס"ק ב' באה"ד וז"ל, ובש"ך חילק בין קליפה שנתערב ואינו ניכר, ובין אם ניכר או אוסר בס', ולזה הטעם הפר"ח, ואני לא הבנתי דבריהם בטעם הדבר, וכו', ולכן נראה, וכו', וכן הדבר י"ל בהך דנאסר כדי קליפה דטעם קלוש הוא למאוד יותר מנ"ט בר ג"ט, ולכן אינו אוסר תערובתו, וא"כ הגי"מ בב"ח דטעם קלוש ולא אסרה תורה, אבל באיסורים גמורים אוסרים כל טעם במ"ש בני"ט בר ג"ט, ובהגעלה, ולכן אף קליפה אוסר, וא"ש ובה מסולקים כל רוב קשיית האחרונים, ולא מצינו הך דינא דר"ת רק בב"ח, וזה נכון בסברא ולק"מ וכו', עכ"ל.

ולפמשנ"ת מבואר ש"י הש"ך דלש"י אויל בס"י צ"א דש"י ר"ת להקל רק בגוונא דהקליפה אינה ניכרת, משא"כ בניכרת שפיר אוסרת גם בלח, א"כ גם בחה"ל אוסרת באלף, משא"כ הפלתי בלש"י דהוא קולא מיוחדת בב"ח שאין הקליפה אוסרת בלח בלח דאף דנ"ט הוי דאורייתא הקשה שפיר דהאיך שייך שיאסור ביבש אפילו באלף, דהוי רק גזירה דרבנן, גם מתיישב בזה ש"י הלח"מ שלא ת"י כהש"ך משום דס"ל כש"י הפלתי דבב"ח הקילו שאין הקליפה אוסרת, וא"כ ע"כ דמיירי בשאר איסורים, ושפיר מקשה דא"כ אפילו כשנאסרה כולה. גם י"ל כמו שנתקשה במנ"י בהג"ה ש"ד מיירי כשנאסרה מדמו, ולכן מקשה שפיר דא"כ אפילו כשנאסרה ובלחם חמודות שם וז"ל, וראיתי בתוס' דף צ"ו בסוף ד"ה אפילו מראש אזניה, שכתבו בשם הר"א ממי"ן דא"א חתיכה עצמה נעשית נבלה במקצת חתיכה אלא בכל החתיכות, והיינו כשנאסרה כדי קליפה דקאי אחתיכה שנאסרה כדי קליפה אמאי אינו חוזר ואוסר, כו', כמ"ש רבינו לעיל סי'

אינו מהסברא, דממנ"פ אם הוי איסור מגופו ע"י בליעת בב"ח, אמאי לא הוי נבלה, וסגי בסי' נגד הבלוע, ואי לא נ"נ אמאי הקליפה ר"ל, כיון דסגי בסי' נגד הבלוע, והבלוע אר"ל, וכו', עכ"ל.

ובמנ"י כלל מ' ס"ק י' וז"ל, אבל מ"מ עדיין דברי הגי"ה ש"ד תמוהים, דהא בהג"ה ש"ד שם סי' ל"ג, מיירי מדין חתיכה שנאסר מכח דמו, ובוה שווים כל הפוסקים, דלא מקרי איסור מגופו, כנחבאר לעיל כלל ב' דין ג', וכלל כ"ח ס"ק ה', וצ"ע.

ובחדרי דעה שם בד"ה ש"ך ס"ק ו' וז"ל, וראיה דראב"י ס"ל דקליפה הוה חתיכה הר"ל, כו', לכאורה צ"ע קצת, דהא הראב"י ע"כ ס"ל דאפילו באיסור בליעה אמרינן ר"ל, דכיון דמודה דבקליפה אינו נ"נ, ע"כ אינו אלא בלוע, ואפ"ה ס"ל דאמרינן ר"ל, וצ"ע, ועי' ר"ן סו"פ כל הבשר דבקליפה אפילו בב"ח י"ל דלא נ"נ וצ"ע, עכ"ל. הנה מה שהקשה מדברי ראב"י צ"ב דהא ע"ז גופא אנו דנין אם שייך לומר ר"ל, אף דל"א חני"ג, אמנם לכאורה, למש"כ בב"י כשי' ראב"י, דבבלוע בשאר איסורים ג"כ הוי חה"ל, וא"כ קשיא ראיית הש"ך דאמרינן בב"ח בכדי קליפה דהוי ר"ל, אף דלא נ"נ, והא לדידן דל"א בבלוע חה"ל, א"כ י"ל דשפיר ל"א ג"כ בכדי קליפה חה"ל, כל דל"א חני"ג, וצ"ע.

ואשר נראה בזה עפמ"ש בב"י שם וז"ל, אע"ג דמשמע בפי' בתרא דע"ז, דחתיכת בשר וחלב אינה בטלה כשראויה להתכבד, שאני התם דכיון שנחבשו זה עם זה, חוזר הכל בגוף אחד של איסור, משא"כ בשאר איסורין, יעו"ש. וי"ל דאף בגוונא דל"א חני"ג, ואפשר לסוחטו מותר, פי' וסגי ג"כ בסי' נגד הבלוע, מ"מ כ"ז שהם בחבורין,

כ"ד, אבל התוס' כתבו עליו שאין זה טעם, ומיהו רבינו כתב לסברא זו לקמן בסוף פרקין עכ"ל.

ובש"ך שם וז"ל, ומ"מ מה שהוציא כן הרב מתוס' לא מצאתיו, רק שבתוס' פרק גיד הנשה ריש דף צ"ו, כתבו בשם הרא"מ, דבקליפה וכה"ג, לא אמרינן חני"ג, ואין ראייה מזה דלא הוי חה"ל, והא ראייה דהא מדברי ראב"י שהביא המרדכי פרק גיד הנשה סימן אלף צ"ד, והכל בו סו"ס ק"ד, גבי מליח תלב ובשר, מבואר דאפילו בקליפה אמרינן דחה"ל לא בטיל, אע"ג דס"ל בהדיא דלא אמרינן חני"ג בחצי חתיכה, וכמו שהביא המרדכי על שמו פכ"ה סי' אלף קס"א גבי טיפת חלב, וכן רבינו ירוחם בנט"ו סוף אות כ"ה, ס"ל דבקליפה אמרינן חה"ל לא בטיל, ובאות י"ג הביא דיי"מ דבחצי חתיכה לא אמרינן נ"נ, מיהו בחשוכת מיימוני המ"א סי' י"א מצאתי דמשמע דבקליפה לא אמרינן דהוי חה"ל, והובא בהגהת ש"ד סי' ל"ג בהג"ה המתחלת מעשה עא לפני, וכו' וצ"ל דראב"י, וסיעתו מיירי שאם יקלפוהו יהיה חתיכה הר"ל, עכ"ל.

ובפלתו שם ס"ק ד' וז"ל, דהוי הקליפה וכו', ומביא הש"ך ראייה מפוסקים וביחוד הראב"י, דס"ל דשייך חה"ל בקליפה, ומ"מ ס"ל דלא אמרינן בחצי חתיכה נ"נ, וכו', עיין שם, ואני לא הבנתי כיון דגוף החתיכה אינו נעשה נבלה, איך יתכן לומר עליו חה"ל, הא אין שם איסור עליו, וכו', א"כ כיון דקליפה לא נעשה נבלה, אפשר לסוחטו מותר, ואין כאן שוב איסור עליו, ולמחר תשוב להתירא, והאיך נימא דהוי חה"ל וכו', עכ"ל.

ובעצי לבונה שם, בד"ה כל חתיכה, כו', וז"ל, עש"ך ס"ק ו', וכו', אך זה

ומה שנתקשה בחדרי דעה, וכמש"ב כשי' הראבי"ה דגם בבלוע בשאר איסורים ג"כ אמרינן יהוי חה"ל, אי"כ אין הוכחה לכאורה לדידנן, נראה די"ל דהלמוד מהא דלא אמרינן חנ"נ, הכוונה דכמו שאין חשיבות של חצי חתיכה לומר בו חנ"נ, הכ"נ אין חשיבות לומר בו חה"ל, וע"ז מביא שפיר ראייה משי' ראבי"ה דאף דס"ל דלא אמרינן חנ"נ בחצי חתיכה, מ"מ ס"ל דהקליפה הוי ר"ל ונפ"מ לדידנן בב"ח, אמנם עדיין צ"ב דלפי סברא זו, אי"כ גם בראויה הכדי קליפה להתכבד, ג"כ לא הוי חה"ל, דהא סו"ס הוי חצי חתיכה, דלא אמרינן גבי חנ"נ. ומלשון הרמ"א שכתב דהרי הקליפה אינה ראויה להתכבד, משמע דאם הקליפה ראויה להתכבד, לא בטל ואף דלא אמרינן חנ"נ גם בכהאי גוונא.

אמנם הא שכתב הלח"מ והש"ך דכוונת הגש"ד לתוס' צ"ו ב', צבי"ק דהנה בתו"ח כלל מ' סוף דין ד' וז"ל, כתבו התוס', והביאו הג"ה ש"ד, חתיכה שנאסרה כדי קליפה לחוד, אע"פ שכל החתיכה ראוי להתכבד, אם נתערבה בטלה, מאחר שאינו אוסר רק כדי קליפה, עכ"ל. ומשמעות הדברים דכן כתבו התוס' להדיא, ולא כמש"כ בלח"מ ובש"ך, לדייק כן מתוס' בשם רא"מ, דל"א חנ"נ בחצי חתיכה, וצ"ע, ויעוין בשער בינה על השע"ד כלל מ' וז"ל, רק מש"כ ת"ח דין זה בשם התוס' כבר עמד עלה הש"ך, דלא מצא זה בתוס' שלנו לענין חה"ל, ורמו לתוס' פג"ה, רק לענין דבחצי חתיכה ל"א חנ"נ, ע"כ אומר אין לנו עסק בזה מסתמא התי"ח ידע מתוס' שכתבו כן רק אגחנו לא נדע, וכו', עכ"ל, גם להלכה ס"ל דשפיר אמרינן חנ"נ בחצי חתיכה וע"ע בש"ך סי' צ"ו ס"ק ס' ובאמ"ב שם ומשי"כ

מחשב החתיכה כאיסור עצמי, ולא כאיסור בלוע, דהא סו"ס עד עכשיו שניהם מותרים וע"י חבורן נאסרו, ואיסור חדש הוא דרביע עלייהו. ושייך שפיר לומר בכה"ג חתיכה הר"ל. [ולא איכפת לן בכה"ל איסור לומן, ע"י פרישה סי' ק"ב ס"ק ב', ובמש"ז שם ס"ק א.]. וע"ע במש"ז סי' ק"א ס"ק ג', לענין שאר איסורים אי ס"ל טעם כעיקר מה"ת, וי"ל דסו"ס החתיכה קבלה את האיסור מעלמא ע"י הבלעה.

ויעוין ברמב"ם פט"ו מא"א ה"ה וז"ל, וכן חתיכה של נבלה, או של בשר בהמה או חיה או עוף או דג הטמאים, שנתערבה בכמה אלפים חתיכות, הכל אסור, עד שיגביה אותה חתיכה, עכ"ל. ובב"ח בר"ס ק"א בד"ה וז"ל, כתב הרמב"ם בפ"ו מהמ"א דאף חתיכה שאינה אסורה אלא מדרבנן אינה בטלה אם היא ראויה להתכבד, עכ"ל, ומביאו ב"י והיינו דוקא כשאיסורא מחמת עצמה, כגון עוף שנאסר לפי שבשלו בחלב, וכו', עכ"ל. וע"ע מש"כ בזה בכנה"ג בהג"ע על הבי"א אות ד', ובפרי"ת ס"ק ג' בזה.

ומתבאר בדברי הבי"ח דאף דשי' הרמב"ם דל"א חנ"נ בב"ח דרבנן, מ"מ הוי שפיר חתיכה הר"ל, וכמשנ"ת. וע"ע מש"כ בחו"ד סי' פ"ו ס"ק ג' ובחי' רע"א שם. ולהמתבאר א"ש גם בבשר בחלב דרבנן ע"י כבוש, ודו"ק.

ומתיישב שפיר מה שנתקשה בפלתי ובעצ"ל דלמאי דס"ל דל"א חנ"נ בחצי חתיכה, אי"כ איך יתכן לומר חה"ל, ולמש"כ אי"ש דהעיקר תלוי דאם חל איסור חדש על החתיכה, אף דאפשר לטוחטו ולמחר תשוב להיתרא, וע"ע ביד"ז בפיה"א ס"ק ד' מש"כ בזה.

במש"ז סי' ס"ט ס"ק ל"ה, וכמשנ"ת בזה בלח"מ שם, ודוק.

דראויה להתכבד ע"י חתיכות קטנות ועי"ז לבד לא הוי ר"ל ודוק].

ובהא דכתב הש"ך דאם הקליפה ראויה להתכבד אינה בטלה נפי' משום דקליפה הוי ראויה להתכבד, יל"ע לשי' הש"ך בנקה"כ על הט"ז ס"ק י', דאף אם ראויה להתכבד בהרבה חתיכות ביחד לא הוי ר"ל, וא"כ באיזה אופן שייך שגם קליפה ר"ל, ואולי י"ל דמכיון שכתב הש"ך בנקה"כ שם דאפשר להקל, משמע דלא בריא ליה מילתא אלא רק אפשרות, וא"כ י"ל דכה"ג הוי ג"כ חלק מתתיכה גדולה שראויה להתכבד, חשוב שפיר חה"ל בצירוף הסברא דאפשר לבד בהרבה חתיכות קטנות]. יעוין בשו"ת בית הלוי ח"ב סי' ל"ד אות י"ב, שנשאר בצ"ע בגוונא שנאבדה הקליפה באותה חתיכה גופא. [פ"י דאם החשיבות משום דבר שבמנין, א"כ אין כאן מנין בפ"ע, אבל אם משום חשיבות הוי שפיר חשוב, ולמש"כ דאף בראויה אינה כטילה, הוא בצירוף משום דראוי להתכבד בחתיכות קטנות, א"כ י"ל דלגבי עצמה הוי רק המעליותא

וע"ע בחור"ד ב"י ס"ק ו' מה שכתב להוכיח מדברי הרמ"א בגוונא שאפו קרעפיל עם גבינה ורק הגבינה נאסרה מדין בב"ח והגבינה לבד אינה ראויה להתכבד, רק עם הקרעפיל דאינה נחשבת לחה"ל, ובהג' אמ"ב שם וכו"ה בהג' אמ"ב לשו"ת נובי"ק יו"ד סי' ל', כתב דיש לחלק וכוונתו לכאורה דבקרעפיל עם גבינה הוי הגבינה כחלק מהחשיבות של החה"ל, משא"כ בגוונא שנאסרה רק הקליפה, ויש לדון בגוונא דהקליפה הוי כחלק מהחה"ל, וע"ע בפמ"ג בשפ"ד סי' ק"א ס"ק י"ב, ובמש"ז סי' ק"י סוס"ק א', ובשו"ת חלקת יואב מה"ק סי' י"ג בזה. [והנה ע"י בחור"ד שם. ובחכ"א כלל נ"ג סי' ל' שהעתיקו השובת הנובי"ק יו"ד סי' ז', וצ"ע דשם ליתא וכמש"כ בהג' אמ"ב שם, גם בפת"ש שם העתיק באופן אחר וצ"ע, וע"ע שם ביא"פ, ומה שנתקשה בחור"ד שם לענין טעימה, ע' ערוגת הבושם על יו"ד סו"ס ק"א מש"כ בזה].

הרב שמואל לזנובסקי

בענין הלאו דלא תשחט על חמץ דם זבחי

דכיון דעשה דפסח שיש בו כרת דוחה לעשה דתשבתו ואין על החמץ חיוב השבתה אינו עובר על לאו דלא תשחט, על חמץ כזה שאין בו חיוב השבתה.

וכמו כן מתורץ בזה קושית הפרמ"ג שמקשה על המג"א הנ"ל על מה שכתב "ואינך" דמשמע דטעמו של המג"א קאי נמי ההולך לשחוט את פסחו המוזכר במשנה שם, ומקשה הפרמ"ג, דהא בפסח בלאו טעמו מחוייב להשבתת החמץ דאם ישחוט על החמץ יעבור על לאו דלא תשחט על חמץ, ולהנ"ל מתורץ דהמג"א ג"כ ס"ל יסוד זה שחמץ כזה שאין בו חיוב השבתה אין עוברים עליו על לאו דלא תשחט א"כ המג"א צריך לומר טעמו גם בהולך לשחוט פסחו, דעשה דתשבתו חמור מעשה דפסח, דאם העשה דפסח היה דוחה העשה דתשבתו ולא היה על החמץ הזה חיוב השבתה לא היה עובר הלאו דלא תשחט, על החמץ הזה.

אלא שלכאורה נסתר יסוד זה מהתור בפסחים דף ק"ח ע"א ד"ה נימא דכתבו דלר' יהודה בן בתירא דמכשיר שחיטת הפסח בשחיתת של י"ד, אבל לכתחילה אסור משום לא תשחט על חמץ, אף שעדיין אין חיוב השבתה עד ר' שעוה, ויש לחלק דכיון דאינו מחוסר לחיוב ההשבתה רק זמן דממילא קאתי יש כבר עכשיו על החמץ שם איסור.

בש"ע א"ח סימן תמ"ד סעיף ז' ההולך ביום ארבעה עשר לדבר מצוה כגון למול את בנו או לאכול סעודה אירוסין בבית חמיו ונזכר שיש לו חמץ בכיתו אם יוכל לחזור לביתו ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער ואם לאו יבטלנו בלבד, מקורו במשנה פסחים מ"ט ע"א, וכתב המג"א בס"ק י"א וז"ל ומשמע דאם הוא מתחילת שעה ר' ולמעלה דאינו ברשותו לבטל יחזור מיד, ומשמע דאם הוא מתחילת שעה ר' ולמעלה דאינו ברשותו לבטל יחזור מיד, משום דהאי טפי והאי עשה, ועשה דתשבתו חמיר טפי שכל שעתא עובר עליו משא"כ במילה "ואינך".

והאבן העזר שם חולק על המג"א וכותב, דאפילו אחר זמן איסורו לא יחזור, וכתוב הוכחה לזה, שהרי במשנה שם מוזכר גם ההולך לשחוט את פסחו, ופסח שיש בו כרת ודאי דאלימ מעשה דתשבתו, וא"כ מסתמא הוא הדין לאינך כיון שמוזכרים ביחד. והצל"ח בפסחים שם מתמה על האבן העזר וז"ל דארובה עשה דפסח בודאי דאי אפשר לדחות עשה דתשבתו אם הוא כבר אחר זמן איסורו דלא מצי לבטל דאיך ישחוט הפסח הא עובר על לאו דלא תשחט על חמץ דם זבחי כמפורש בפסחים דף ס"ג ע"א.

ונראה לי לתרץ, דס"ל לאבן העזר

שמואל דב בלוי

בענין הילך

ומשלם החמשים שהודה בהם, וכו' ע"כ, והראב"ד השיג עליו וז"ל א"א ואם שווה חמשים מה ישבע, הילך הוא, עכ"ל.

והנה הרמ"א בשו"ע הוסיף על סברת הראב"ד דמשכון הוי הילך כ"ש משטר דמשכון הוי יותר גבוי וכדמוכח לגבי שמיטה דאינו משמט משא"כ שטר משמט ע"ש.

ונראה ליישב הנ"ל בהקדם דפליגי הקצות והנתיבות בגדר הילך דהנתיבות ס"י ע"ה אות ט"ו ס"ל דהילך פטור משום דאין עליו תביעה והוי כאילו לא תבעו, והקצות ס"י פ"ז ס"ק ה' ס"ל בגדר הפטור דהילך דהוי משום דאין הודאה המחייבת ע"ש.

והנה הגר"ח ושאר אחרונים מבארים בדברי הרמב"ם הנ"ל שרוצה לומר הגדר דהילך, ונ"ל לפרש שיטת הרמב"ם עפ"י סברת הנתיבות דס"ל דהילך פטור משום שאין כאן תביעה ולכן במודה על חמשים שבשטר פטור ושפיר מובן מה דמוסיף הרמב"ם וכל נכסיו משועבדים דבעינן שלא יהי תביעה כלל, ושהמלוה יהי ממש בטוח בשעת תביעה בכספו וכיון דבשטר יושע שבטור נכסים הרי בטוח הוא וכאילו אין כאן תביעה, ובפקדון אזיל הרמב"ם לשיטתו ולכך בעי בהילך שיהא הפקדון בפנינו דווקא דבאומר הילך ואינו בפנינו אין כאן הילך דהרי יש כאן תביעה, ולפי"ז מובן שפיר סברת הרמב"ם דבמודה על חמשים דמשכון לא הוי הילך, וזהו משום דאינו בטוח בשעת תביעה דעדיין צריך שומא

א. איתא ברמב"ם הלכות טוען ונטען פ"ג הט"ו וז"ל: "מנה וכלי יש לי בידך אין לך בידי אלא כלי והא לך, הרי זה פטור ונשבע היסת כו" עכ"ל ועי' במגיד משנה שכתב דמדברי רבנו נראה דהילך מוכרח החפץ שמודה בו להיות בפנינו דווקא, והר"ן חולק על הרמב"ם וסובר דבפקדון כל שאומר לו הילך פטור גם כשאינו בפנינו, ועל שיטת רש"י הסובר דגם במלוה באומר לו לא הוצאתים והן שלך בכ"מ שהם הוי הילך מקשה הר"ן דהא מלוה להוצאה ניתנה, אבל בפקדון דלאו להוצאה ניתנה כאומר לו הילך פטור אפי' אינו בפנינו, והנה הן לר"ן והן לרש"י ל"ב שהילך יהא החפץ בפנינו ופליגי רק אי מלוה להוצאה ניתנה, וצ"ב במאי פליגי על הרמב"ם וסובר דהילך צ"ל בפנינו דווקא.

ונקדים דברי הרמב"ם בהל' טונ"ט פ"ד ה"ד וז"ל: "אין מודה במקצת חייב שבועה עד שיוודה בדבר שאפשר לו לכפור בו, כיצד מי שטען חבירו ואמר מאה דינרין יש לי אצלך חמשים שבשטר זה וחמישים בלא שטר, אין לך בידי אלא חמשים שבשטר, אין זה מודה במקצת שהשטר לא תועיל בו כפירתו והרי כל נכסיו משועבדים בו וכו'" עכ"ל וצ"ב מה מוסיף הרמב"ם בדבריו והרי כל נכסיו משועבדים בו וכו' ואמאי לא מספיק הסברא דהשטר לא תועיל כפירתו וכו', עוד צ"ב דהרמב"ם פוסק שם בהל' ו' וז"ל מנה לי בידך על משכון זה, אין בידי עליו אלא חמשים הרי זה מודה וישבע, אין המשכון שווה אלא חמשים או פחות הרי זה נשבע

הרמב"ם ז"ל כתב בפ"ד מהל' טוניט שאין מודה במקצת חייב שבועה עד שיודה בדבר שאפשר לו לכפור בו ולפי דבריו ז"ל הא דאצטריך הכא לטעמא דשעבוד קרקעות לר' חייא דאמר הילך חייב הוא דמצרכינן להכי ולדידיה דבר שאינו יכול לכפור בו כהילך הוא וחייב אבל לרב ששת דק"ל כוותיה דאמר הילך פטור ה"ה לכל דבר שאינו יכול לכפור בו דכהילך דמי ופטור ולא צריכי לטעמא דשעבוד קרקעות וכו', ע"ש.

הנה נראה לומר דהנמו"י וה"ה פליגי בגדר הילך לפי רמב"ם, דלה"ה גדר פטור הילך הוי משום דאין כאן תביעה והתובע בטוח בכספו ולכך רק מודה בחמשים שבשטר פטור משום דיש על זה שעבוד קרקעות, וכמבואר, משא"כ הנמו"י טובר דסברת הרמב"ם דפטור דהילך הוי רק משום דאין יכול לכפור, ולפי"ז כתב דאם החמשים שהודה היו בכת"י בנאמנות נמי פטור דהילך הוי משום דאין הודאה מחייבת ואי אינו יכול לכפור אין כאן הודאה מחייבת ולא בעינן להודאתו.

ג. אמנם במאירי איתא וז"ל אין דין מודה במקצת אלא כל שמודה במה שכידו לכפור הא אמר לו מנה אחת חייב לי מקצתו בשטר ומקצתו ע"פ והלווה מודה באותו שבשטר אפי' ה"י בשטר כתוב בפירוש שאין בו שעבוד קרקעות הואיל ומ"מ אין בידו לכפור אין זה קרוי הודאה וכו' ע"ש.

הנה ביסוד סבר המאירי כהנמו"י דמודה בדבר שאינו יכול לכפור אינו חייב בשבועת מודה במקצת אמנם פליגי דלהנמו"י פטור משום הילך ולהמאירי אין זה פטור דהילך וגם למ"ד הילך חייב פטור כיון דמודה בדבר שא"י לכפור כדמשמע מדבריו, וכן בסיכום

לברר אם זה שווה חמשים או פחות, ואיכא כאן תביעה דאינו בטוח בכספו בשעת תביעה, והראב"ד שמקשה דאם שמו את המשכון אחר התביעה ושווה חמשים למה ישבע הילך הוא, נראה לי שסובר כסברת הקצות דהילך פטור משום דאין הודאה מחייבת ולכך אף אם שמו את המשכון אח"כ וה"י שווה חמשים פטור משבועה דיש כן הילך דבמציאות לא היה כאן הודאה מחייבת למפרע, ולפי"ז נראה דבסברא זו פליגי רש"י ור"ן ארמב"ם, דלרש"י ור"ן הפטור הילך הוא משום דאין הודאה מחייבת ולכך לא בעינן הילך בפנינו, והרמב"ם דסובר דבפקדון בעינן הילך בפנינו דווקא אזיל לשיטתו דהפטור דהילך הוא משום דאין כאן תביעה, משום שבטוח הוא בכספו וזה דווקא בהילך בפנינו.

ב. ולפי מה שביארנו בשיטת הרמב"ם אתי שפיר מש"כ הרב המגיד בדעת הרמב"ם וז"ל בהל' טוניט פ"ד ה"ד בא"ד ונראה פי' דבריו רבנו דדווקא הודה בשטר שא"ל לו לומר פרעתי אבל אם היו החמשים בעדים או בכת"י שהוא נאמן לומר פרעתי אם הודה בהן הודאתו הודאה לחייבו שבועת התורה, וזה נראה ממה שהזכיר שטר כדווקא וממ"ש שהשטר לא תועיל לו כפירתו והרי כל נכסיו משועבדים וכו' עיי"ש, דלהרמב"ם הפטור דהילך הוא משום דבטוח התובע בכספו וכמו שאין כאן תביעה וזה שייך רק בשטר ולא במקום שיכול לטעון פרעתי. אמנם הנמו"י חולק על ה"ה וכתב דלהרמב"ם גם אם הודה על חמשים שהיו בכת"י בנאמנות פטור מטעם הילך [ומה שהוסיף הרמב"ם בדבריו והרי כל נכסיו משועבדים אפשר ליישב כפי' המשנה למלך ע"ש] וז"ל הנמו"י בר"ה תנו רבנן שטר שכתוב בו סלעים דינרים וכו' בסוה"ד אבל

שבועות חלק א' שער ג' פסק רב האי גאון כ"ח קמייתא ע"ש, והנראה לי ליישב דרב האי גאון ס"ל דשאני מדין ר' חייא קמייתא דהתם דאומר להד"מ ומכחיש את העדים יוצא שכל החיוב על החמשים הוא מחמת העדים שמעידים שהוא חייב חמשים, ובזה ילפינן מודה במקצת מק"ו מפיו שפיו שאין מחייבו ממון מחייבו שבועה ק"ו עדים שמחייבין אותו ממון מחייבין אותו שבועה ומזה ילפינן דווקא עדים שהם עיקר המחייבין ממון והיינו באופן שהנתבע אומר להד"מ, משא"כ בצירוף רב האי גאון שהוא מודה על החמשים שבעדים יוצא שגם פיו מחייב את עצמו מדין הודאת כע"ד ועוד יותר נראה דעיקר המחייב הוא פיו, דעדים אפשר בהזמה משא"כ פיו. ועדים כאלו לא ילפינן מק"ו דפיו שמחייבין שבועה, ומרן ראש הישיבה שליט"א הוסיף דהוי עדות שא"א יכול להזימה כיון שגם הנתבע מודה להעדים שחייב חמשים יוצא שא"א להזים את העדים ולהכחיש את מעשה החיוב ואין כאן עדים כלל ומבואר אמאי כשמודה לחמשים שבעדים אין כאן חיוב דעדים במקצת, אך עדיין צ"ב אמאי לא נתחייב שבועת מודה במקצת מצד הודאת פיו.

ונראה ליישב בדוחק דהנה במודה במקצת בעינן שיהי' תביעה להלכה דק"ל כמ"ד דטענו בחטים והודה לו בשעורים פטור, ועי' בנמוקי" (שבועות ל"ח:), ונראה דרב האי גאון יסבור דבעינן תביעה גמורה, ועל החמשים דתבעו בעדים אין כאן תביעה גמורה, דכיון דיש על זה עדים הוי קצת בחזקת החובע כל הזמן והגם שיכול הנתבע לקלקל ולומר פרעתי, מ"מ בלא אמר פרעתי והודה להעדים נשאר בחזקת החובע, דכל הזמן הי' החמשים קצת בחזקתו דלא הי' יכול הנתבע להכחיש

דבריו שמסכם המאירי חמשה פטורים במודה במקצת חשיב פטור הילך לחוד ופטור א"י לכפור לחוד משמע דהווי' כוונת פטורים נפרדים, ולפי' המאירי הי' אפשר לפרש בדברי הרמב"ם דהפטור דאינו יכול לכפור הוי' פטור בחיוב מודה במקצת כמו פטור דקרקע וכדומה ולאו משום הילך הוא, ובגדר הילך אפשר לפרש בסברת הרמב"ם כמו שמפרש הי' דהפטור הוא משום דכאילו אין כאן תביעה ולכן בפירוש בעינן בפנינו דווקא, ונבזה פליג על הר"ן בפקדון דהר"ן טובר דהילך פי' שאין הודאה מחייבת ולכן אין צריך שיהי' בפנינו, אמנם הנמו"י הגם דטובר ביסוד המאירי ומפרש דלרמב"ם פטור באינו יכול לכפור אפי' בלא שעבוד קרקעות פליג אמאירי וכתב בפירוש דהפטור משום הילך הוא, ולמ"ד הילך חייב יהי' חייב גם בדבר שאינו יכול לכפור, ולהמאירי גם למ"ד הילך חייב פטור במודה בדבר שאינו יכול לכפור.

והנה במלוא בעדים היינו שתבעו מאה שחמשים מהם בעדים וחמשים בלא עדים והודה לו בחמשים שבעדים חייב לפי' הרמב"ם דיש בזה ב' החסרונות דיכול לכפור ולומר פרעתי, וכן אין על זה שעבוד קרקעות, אמנם רב האי גאון בספר משפטי שבועות חלק א' שער א' תנאי ו' כתב דתבעו חמשים בעדים וחמשים בלא עדים והודה לו על החמשים שבעדים פטור משבועת מודה במקצת, וצ"ע א' דמאי אליס תביעה בעדים מסתם תביעת מודה במקצת (שוב מצאתי קושיא זו בחידושי המאירי ע"ש, ב) צ"ב מאי שנא מר"ח קמייתא דכתבעו ואמר להד"מ והביא עדים על חמשים חייב שבועת התורה מדין עדים במקצת, נא"א לומר דרב האי גאון טובר כרב אבהו דרבי אפרטוריקי דפליג א' חייא קמייתא דבספר משפטי

קודם הודאת פיו, ובאם יאמר להד"מ יש
 כאן עדים שמחייבין אותו, וצ"ב דהא
 גם בר"ח קמייטא דתבעו מאה ואמר
 להד"מ, והביא עדים על חמשים ג"כ יש
 חסרון בתביעה, דאין כאן תביעה גמורה,
 ונראה ליישב דזה ילפינן מדין מק"ו
 דפיו דאפי" שיש חסרון בתביעה מ"מ
 מחייבין שבועה, משא"כ בהודאת פיו
 אינו חייב רק בתביעה גמורה, ולכך
 בצירור דרב האי גאון דהודה לו על
 החמשים שבעדים אינו מתחייב מדין
 מודה במקצת כיון דאין כאן תביעה
 גמורה דקודם שמודה להעדים לא הי'
 יכול לומר להד"מ ודוחק.

ולומר להד"מ על חמשים שבעדים, ולכך
 אין כאן חיוב מודה במקצת ושאני
 מס: מודה במקצת דבשעת תביעה אין
 ביד התובע כלום דיכול הנתבע לומר
 להד"מ ופרעתי והי' תביעה גמורה, יוצא
 דבצירור דרב האי גאון כתבעו מאה
 שחמשים מהם בעדים וחמשים בלא
 עדים והודה לו על החמשים שבעדים לא
 מתחייב שבועת עדים במקצת מדין ר"ח
 קמייטא, משום דפיו ג"כ מחייבו והוי
 עדות שאי אתה יכול להזימה כנ"ל, ולא
 מתחייב בשבועת מודה במקצת מצד
 הודאת פיו, משום דתבעו החמשים ע"י
 העדים ואין כאן תביעה גמורה, [והגם
 דע"י הודאת פיו נתבטל העדות מ"מ

בענין הצרו ומתנתו באים כאחת

א. איתא בר"פ הזורק גיטין דף ע"ז. הזורק גט לאשתו והיא בתוך ביתה או בתוך חצרה הרי זו מגורשת. ורש"י מפרש חצר של נכסי מלוג וזרקו לה ע"ג קרקע הרי זו מגורשת דקנתה לה חצרה כאלו נתנה בידה. ואקשינן בגמרא חצרה מה שקנתה אשה קנה בעלה. ומסיק אמר רבא אטו ידה מי לא קניא ליה לבעל אלא גיטו וידו באים כאחת ה"נ גיטה וחצרה באים כאחת.

ובקצוה"ח — סימן ר' ס"ק ה' — עלה ונסתפק בראובן שנתן שטר מתנה לשמעון מה ביתו ונתן השטר בתוך ביתו ואמר לו הנני נתן לך הבית עם השטר מתנה שבתוכו אי אמרינן ככה"ג חצירו ומתנתו באים כאחת כמו דאמרינן בשמעתין דגיטה וידה באים כאחת והרי בשעה שזרק לה גט תוך חצרה עדיין אינו חצרה אלא ע"י הגט נעשה חצרה וכן גבי עבד דנעשה ידו ע"י הגט שחרור וה"נ נעשה חצר דשמעון ע"י השטר מתנה שבחצר. והעלה שכל כה"ג אינו זוכה כיון דהחצר והשטר עדיין לא יצאו מרשותו של המוכר ואיך יזכה בו המקבל. ולא דמי לגט דמהני חצרה וגיטה באים כאחת משום דגט אשה ודעבד דל בעי זכיה שיזכה בהם בדרך זכיה וכדמוכח מהא דאשה ועבד מתגרשים בע"כ אף שאין זכיה בע"כ וה"ט דגירושין או שחרור לא בעו אלא [נתינה] ונתן בידה, משא"כ בשטר קנין צריך שיזכה בו המקבל ולפיכך כל זמן שלא באה החצר לידו לא זכה בשטר מתנה, ומוכיח זאת מהא דקימ"ל כתבו על איסורי הגאה כשר וע"ש.

ונראה שדברי הקצוה"ח הם דוקא משום דס"ל דהעבד קנוי לרבו כשורו וחמורו וצריך שיקנה את העבד בשחרור והילכך מסיק דלא שייך גיטו וידו באים כאחת דוקא בעבד משום דלא הוי רק נתינה אבל אם נאמר שהעבד אינו קנוי לרבו כשורו וחמורו אלא זכות שעבוד וכמו שנתבאר. אפשר לומר הא דמהני גיטו וידו בא"כ בעבד כיון דאין לו בעבדו אלא חוב שעבוד בעלמא וכשמשחררו אין צריך אלא שיפקיע את בעלותו ממנו כיון דלכתחילה לא זכה בו את העתיד.

ב. ובה יש לתלות מחלוקת הקצוה"ח והמהרי"ק מובא בקצוה"ח

ונראה הדנה יש לחקור בהא דעבד

ומתמה הראב"ד והא תפיס מקמיה הודאה שהרי גופו אצלו ולא היה מחוסר גוביינא ואפ"ה לא יצא לחירות דלא מהני ביה מחילה.

וכן משמע מלשון הטור והרמב"ם, מחל לחבירו חוב שיש לו עליו או נתן לו פקדון שהיה מופקד אצלו במתנה וכו' הרי לך בהדיא דבפקדון נקיט בלשון מתנה דלא מהני ביה מחילה דהוא מטלטלין שאיתא בעין.

ומקשה עליו הקצוה"ח ב' קושיות א. דאה"נ מחילה לא מועיל בעבד כיון שהוא דבר בעין אבל לשון מתנה ודאי מועיל אפי' בדבר בעין א"כ שיאמר לו בלשון מתנה. ב. דברי"ש הזורק חזינן דיד עבד כיד רבו ואין יוצא בשטר אלא משום דגיטו ויודו באים כאחת ולשיטת המהרי"ק דעבד מוחזק בעצמו אמאי אינו יוצא בשטר, וחולק עליו הקצוה"ח וסובר דעבד חשבו מוחזק בעצמו קנין בגופו "כשורו וחמורו" וז"ל ומה שהוכיח מהרי"ק דאפי' עבד כנעני חשוב מוחזק בעצמו תמוה דהא עבד כנעני הרי הוא לאדון כמו שורו וחמורו ואיך הוא מוחזק בעצמו נגד אדונו וזה שהביא המהרי"ק ראי' מגיטין דף י"ז בתוס' ד"ה מפני מה תקנו דחזינן שהעבד מוחזק בעצמו, יש לדחות דבריו דאינו מוחזק בעצמו אלא כלפי רבו שני אבל לרבו ראשון ודאי רבו מוחזק בו.

(וצריך להבין את שיטת המהרי"ק דחזינן בכל מקום שהעבד הוא ברשות רבו כשורו וחמורו) ונראה ליישב קושיא קמא של הקצוה"ח דאה"נ מחילה לא מועיל וא"כ שיאמר לו בלשון מתנה ע"פ החזו"א בהלכות כתובות סימן ע"ג ויעו"ש שחולק על הקצוה"ח בסימן ר', וז"ל החזו"א בא"ד דאין עבד ניתן במתנה אלא למי שיכול לזכות בגופו

סימן רמ"א שיטת המהרי"ק בשורש צ"ד דלשון מחילה אינו שייך אלא במעות וז"ל דלא מהני לשון מחילה במטלטלין כי אם גבי חוב ומלוה דלהוצאה ניתנה ולית ליה עליו אלא שעבוד בעלמא ומוכיח זאת מהא דחזינן בפ"ק דקידושין דף ט"ז גבי ע"ע דפריך למה לי שטרא לימא ליה באפי תרי זיל ומשני אמר רבא ע"ע גופו קנוי משמע כיון דגופו קנוי דלא מהני ביה מחילה, דדוקא למה דס"ד מעיקרא דאין גופו קנוי ואין לו עליו אלא שעבוד בעלמא הוא דשייך למימר באפי תרי זיל אבל לא כשגופו קנוי דדמי לממון שהוא בעין דלא שייך ביה מחילה כדפרישית, ואין לומר דשאני החס שהאדם מוחזק בעבדו שהוא בביתו וברשותו הוא ומש"ה לא מהני ביה מחילה כשגופו קנוי ליה ולעולם נימא כשהמטלטלין ביד אחר ואמר לו בעל המטלטלין מחולין לך דמהני, שהרי ע"כ צריך לומר מפרק ב' דגטין דף י"ו דאדרבה עבד חשוב מוחזק בעצמו דהו"ס מקשה למה תקנו זמן בגט שחרור ואומר ר"י דתקנו זמן דאי לא הוי ביה זמן פעמים שהוא מוכר עבדו ואח"כ יכתוב לו גט שחרור בלא זמן והיה אומר העבד לרבו שני אייתי ראי' ששטר מכר שלך קודם לשחרור והעבד מוחזק בעצמו והלוקח בא להוציא ממנו השעבוד עכ"ל התוס', [והמהרי"ק למד דהעבד מוחזק בעצמו אפי' כלפי רבו הראשון] הרי לך בהדיא דאפי' עבד כנעני חשוב מוחזק בעצמו וכ"ש ע"ע.

ומביא עוד ראי' מלשון הראב"ד דמורה בקנס פטור והיכא שתפס מקמיה הודאה ואח"כ הודה אמרינן אי תפיס מפקינן מיניה ולא אמרינן דלתפיסה מקמיה הודאה כעדים דמיא מדקאמר ר"ג לר"י אי אתה יודע שטבי עבדי יוצא לחירות א"ל ר"י אין בדבריך כלום שכבר הודית (ומורה בקנס פטור)

הקנאה לעבד בנתינת השטר שחרור לידו ובוה הוא יוצא משוחרר ומשום כך מקשה עליו ב' קושיות דלעיל אבל לשיטת המהרי"ק הוא אינו קשה מכיון דסבר כצד ב' של התקירה שאין לו בעבדו אלא חוב שעבוד בעלמא והוא קנוי לו רק כל זמן שהוא תחת יד רבו אבל כשרבו הפקיע זכותו שיש לו בו אמרינן דמשעה זו ואילך יש לו לעבד כבר יד לעצמו ויכול לזכות בשטרו.

ג. ויש להביא סעד לדברינו מדברי השיטמ"ק בב"ק דף י' שהוא כמדרש פליאה וז"ל הר"א ז"ל ויש לומר דזהמת יהיה לו לא משמע אלא מי שהוא שלו כשהוא חי משא"כ באדם ואפי' עבד ואמה דלית ליה בהו "אלא שעבוד" עכ"ל וצ"ג דהרי כל הש"ס מלא דעבד כנעני גופו קנוי לרבו. אולם לפי דברינו לעיל נוכל ליישבו מכיון דאינו קנוי לו כש"ח אלא כמש"כ לעיל במהרי"ק דאינו אלא חוב שעבוד בעלמא כל זמן שהוא ברשות רבו והילכך לא מיעטו הכתוב מבור באם נפל לתוכו, והיינו דאינו דומה לשור וחמור דהוא שלו לעולם ואם רוצה לשחררו צריך להקנותו, אבל בעבד מהני סלוק כיון דאין לו בו אלא קנין שעבוד בעלמא ולכן אינו דומה לשורו ודו"ק.

ובזה יתבאר כמן חומר דברי הירושלמי ריש פרק מרובה ייצאו עבדים שאין לך בהם אלא חשמיש" ונלאו כל המפרשים דהרי קנוי לרבו קנין גופו, ומאי דאמרינן שאין לך בהם אלא חשמיש, ויש שפירשו דאיירי בע"ע שאין קנוי אלא לחשמיש, והדוחק מבורא מאליו שאיירי בע"ע וראיתי במהר"א פולדא שמפרש דאיירי בעבד כנעני [וכמו שאיתא בבבלי] ונדחק מאוד לפרשו אך לפי דברינו יתבאר שפיר בעבד כנעני ומה שכתב בירושלמי שאין

לשעבוד אבל עבד עצמו אין לו קנין בגופו לשעבוד ואי אפשר לזכות בגופו במתנה ובעי למקני לגופו לשחרור וזה אינו בדין מחיה וע"ש ולפי"ז יש ליישב קושיותו דלכך לא מועיל באם יאמר לו בלשון מתנה דמתנה שייך רק למי שיכול לזכות בגופו לשעבוד משא"כ עבד דאין לו קנין בגופו לשעבוד וצריך לשחררו רק מדין שחרור ודו"ק.

וקושיה ב' של הקצוה"ח מר"פ הוזרק יש ליישב דהרי חזינן בעליל דהמהרי"ק אין סובר כהקצוה"ח דלעיל שעבד הוא קנוי לרבו כש"ח אלא כמו שחקינו בריש שמעחתין בצד ב'. דוהו וראי כשהעבד הוא תחת יד רבו אמרינן דרבו מוחזק בו ומטעם דיד עבד כיד רבו והא דסבר המהרי"ק שעבד הוא מוחזק בעצמו זהו דוקא היכא שרבו כבר הפקיע זכותו שהיה לו בו בשעבודו עד שעה זו כזה שנתן לעבדו שטר שחרורו ולפי דברי העבד הוי משוחרר משעת מכירה [כיון דעד עכשיו היה משועבד לרבו ובשעת מכירה לרביי העבד רבו כבר הפקיע זכותו שהיה לו בו עד שעה זו, ומשעה זו ואילך הוא לעצמו ואית ליה יד לזכות] וזה סבר המהרי"ק שמשעה זו שהפקיע זכותו שהיה לו עד עכשיו בו הוי העבד מוחזק בעצמו ולפי"ז אינו קשה קושיה הקצוה"ח, דלכך צריך לטעמא דגיטו וידו באים כאחת דהרי בשעה שהעבד הוא תחת יד רבו אמרינן דרבו מוחזק בו ובלא טעמא דגיטו וידו באים כאחת אינו יכול לצאת בשחרור כיון שהוא תחת יד רבו ואמרינן מה שקנה עבד קנה רבו ודו"ק.

והשתא דאתינא להכי יוצא מדברינו דהקצוה"ח שמקשה על המהרי"ק הוא משום דסבר כצד א' של החקירה שהוא ברשות רבו כשורו וחמורו ולא די לנו בהפקעת בעלותו ממנו אלא דצריך

ומשא"כ במתנה כיון שצריך המקבל לזכות בשטר ואם עדיין לא זכה בחצר איך יזכה בשטר ודו"ק.

ד. והנה ז"ל החזו"א בהלכות כתובות סימן ע"ג, ומיהו נראה הא דלא אמרינן כן בעלמא אין הטעם משום דבגט סגי בנתינה ובעלמא זכיה וכמש"כ הקצוה"ח [סימן ר'] אלא טעם הדבר "דאשה ועבד אין זוכין בעתיד מיד בעליהן אלא פקע רשות אדוניהם מעליהם וממילא חצר האשה לעצמה ויד העבד לעצמו" וכו'. ואולי אפשר להעמיס בכונתו כדברינו "דאין זוכה בעתיד מיד בעליו" משמע דמלכתחילה כשרבו קונה אותו אינו קנוי לו על העתיד דהיינו לעולם כבשו"ח שהוא שלו לעולם ואם רוצה ליתן מתנה לאחר צריך להקנותו בקנין גמור ואין מועיל לזה שיפקיע את זכותו שהיה לו בו עד שעה זו כיון דההפקעה הוא דבר קלוש לגבי דבר שהוא קנוי ושייך לו לעולם, אבל לא כן הוא בעבד שמלכתחלה כשקונהו אינו שלו לעולם כבשו"ח אלא כל זמן שהוא תחת יד רבו כשרבו קונהו נשתעבד כל גופו לרבו ואין לו יד לזכות מעכשיו עד שרבו יפקיע את שעבודו דאמרינן מה שקנה עבד קנה רבו אבל כשרוצה לשחררו צריך להפקיע את השעבוד הזה שהיה עד עתה לרבו ומשעה זו ואילך הוא לעצמו כמו לפני המכירה ויש לו כבר יד לזכות וזהו הפי' דעבד אין זוכה בעתיד מיד בעליו, כנלענ"ד.

ה. אמנם המהרי"ט בחו"מ בתשו' סי"ה חולק על הקצוה"ח וסובר דבמתנה נמי אמרינן חצר ומתנתו באים כאחת וז"ל ועוד נראה לי שאפילו יחד לה מקום והשאלו לה לצורך אותם החפצים מסתברא שכל שנטלה אותם החפצים משם לא נשאר המקום קנוי לה לעולם, שתיבא חפצים אחרים שלא השאילה,

לך בהם אלא תשמיש היינו דאינו דומה לשור וחמור שהוא קנוי לו לעולם אלא אמרינן דיש לו בו זכות השתמשות כל זמן שהוא תחתיו ואין לו בו על העתיד וכמש"ב לעיל.

ואחר חפושי מצאתי מרגינתא טבא לאחד מקמאי והוא בספר "אורים גדולים" למוד ל"ח וז"ל בא"ד אם בא לגרוע ולסלק מעליו זכות שבא לידו כמו שחרור דהרי יד העבד ורשותו עמו במחיצתו אלא שהוא משועבד לרבו הנה כשמסלק רבו שעבודו והוציאו מרשותו הרי העבד קנה עצמו ממילא ולא דמי לקנין דעלמא דהתם אף אם סילק עצמו ורשותו מאותו קנין לא נכנס אותו זכות אחר להיות דרעת מעליו זכיה וליכא, ובסוף דבריו מביא מכן פירשה מר"ן בכ"מ מהלכות עבדים וז"ל אעפ"י שהאומר אין לי עסק בשרה זו לא אמר כלום "עבד שאני שזוכה בעצמו מכיון סולק זכותו ורשותו" ע"כ, הרי מפורש דשחרור העבד לא מיקרי קנין אלא סלוק וע"ש, הרי לך להדיא מלשונו כדברינו דעבד כנעני אינו קנוי לרבו אלא משועבד הוא לרבו למעשי ידיו ולכך מועיל הסלוק כשמשחררו אבל ברבר הקנוי לו לגמרי לא מהני דבעינן דעת מקנה להקנות ולא מהני סלוק.

ומעתה נחזור לענינו דלפי שיטת כל הני רבוותאה דקנין האדון בעבדו הוה רק משום חוב שעבוד בעלמא ולא זכה בו קנין גופו כשור וחמור שהוא שלו לעולם א"כ בפשוט אפשר לחלק בין גיטו וידו, למתנתו וחצרו, ולא נצטרך לדברי הקצוה"ח שכתב דהליקר הוא הנתינה אלא אפשר לומר הא דמהני גיטו וידו באים כאחת בעבד כיון דאין לו בעבדו אלא חוב שעבוד בעלמא וכשמשחררו אין צריך אלא שיפקיע את בעלותו ממנו כיון דלכתחילה לא זכה בו את העתיד,

המטלטלין הוא קונה אותו בקנין חצר שהוא מכבר היה שלו, אבל אם כשעושה קנין על המטלטלין עדיין לא היה חצרו אינו יכול לקנותו מכיון שצריך עוד לעשות קנין על חצרו ושני הקנינים כאחת לא חל. וכן הוא בסימן קצ"ח בש"ך ב"ד"ה וכן השוכר, קנה המטלטלין שבו והיינו דוקא כשהשכיר לו החצר מתחלה ואח"כ הקנה לו המטלטלין אבל שניהם כאחת לא וכמשי"כ בסימן ר"ב וכדבריו כן הוא בשיטמ"ק בב"מ דף כ"ה שמביא בשם תוס' חיצוני והוא כדעת הש"ך במתני' מצא בגל ובכותל ישן הרי אלו שלו ומקשה ע"ז תוס' וליקני ליה חצרו לבעל הגל או לבעל הכותל ומחרץ השיטמ"ק כיון דהמציאה כבר נמצא בבית עוד לפני שקנה את חצרו ועכשיו כשקנה את חצרו עשה ב' קנינים כאחת ואין ב' קנינים באים כאחת אבל היכא שנמצא המציאה כשכבר היחה חצרו ודאי קונה אותו בעל החצר בקנין חצרו דלא באים כאחת וע"ש.

ולכאורה נראה דהמהרי"ט אין סובר כהש"ך דבמתנה שנותן לנפקד מקנה לו את הקרקע והמתנה כאחת וכמו שמפרש הרשב"ם בב"ב דף פ"ה ב"ד"ה המופקדין אצלו שהפקיד שם מוכר פירותי ממתמא הקנה לו נפקד למפקדין את רשותו לצורך פירותי למכור ולמרוז בביתו כדרך כל הנפקדין, ונמצא עכשיו כשנותן לו במתנה מקנה ליה את חצרו וחפצו והרי ב' קנינים באים כאחת ודלא כהש"ך, וחזינן מהכא שהמהרי"ט חולק הן על הש"ך והן על הקצוה"ח דסבר דבמתנה לא אמרינן חצר ומתנתו באים כאחת כדלעיל.

ויש להקשות קושיא על המהרי"ט מהר"ן והוא מה שהקשה המהרי"ט אלגאוי בספרו גט מקושר סימן ט"ו,

אלא כל זמן שהפצצים שם או ל' יום אי אמרינן דחסם שאלה ל' יום ואם פינן אף בתוך שלשים יום חזר המקום לבצליו, הילכך עכשיו שנתנה במתנה לנפקד נמצא שהמטלטלין והמקום באו לו כאחת דהכי אמרינן בריש הזורק גט לאשתו והיא בתוך ביתה או בתוך חצרה ה"ז מגורשת ופרכינן חצרה מה שקנתה אשה קנה בעלה ומסיק כדאמר רבא גבי ע"ע למ"ד בטרט ע"י עצמו יד דעבד כיד רבו דמיא אלא גיטו ויודו באים כאחת אע"ג דבעינן ונתן בידה אמרינן כיון דעם נתינה הוי ידה שפיר דמי עכ"ל.

ונראה לבאר בהקדם את דברי הש"ך בחו"מ סימן ר"ב ס"ק א"ב המקנה קרקע ומטלטלין כאחת כיון שקנה הקרקע באחד מדרכי הקניה נקנו המטלטלין עמהם ובס"ק ב' ב"ד"א כשהיו אותם המטלטלין צבורין באותו הקרקע אבל אם היא במקום אחר צריך שיאמר קנה אגב קרקע, אפי' היו המטלטלין במדינה אחרת ואמר לו קנה אותם ע"ג קרקע פלוגי כיון שקנה הקרקע נקנו המטלטלין עמהם אע"פ שאינם צבורים בתוכם ואם לא אמר ליה קנה אגב קרקע לא קנה מאחר שאינם צבורים בתוכה הג"ה וי"א דאפי' צבורים בתוכה צריך שיאמר קנה אגב קרקע ומבאר הסמ"ע, והיינו דוקא כשאין הקרקע משומר לדעתו דאלי"כ היה קונה בתורת חצר, וכתב ע"ז הש"ך וזה אינו, אלא מהר"ן והה"מ מוכח דאפי' בחצר המשתמר לא מהני צבורין והטעם נלפענ"ד דאין חצרו קונה אלא כשהוא כבר חצרו ומשא"כ הכא דחצר ומתנתו באין כאחת וכן נ"ל עיקר.

וביאר דבריו הוא דהיינו דוקא כשהוא כבר חצרו יכול לקנות המטלטלין בקנין חצרו מכיון שכבר נעשה חצרו ונמצא כשקונה את

כדאמרינן בגיטא וירדה ותקשה עליו מהר"ן, והיינו לפי מה שמפרש בהר"ן תקשה מהר"ן על המהרי"ט.

ו. וכדי ליישב נקדים קודם לבאר את דברי הש"ך רסובר דאין חצרו קונה אלא כשהוא כבר חצרו משא"כ הכא דחצר ומתנתו באים כאחת ע"ש והנה הקצוה"ח מקשה עליו בסימן קצ"ח וז"ל ודבריו תמוהין דהא אמרינן בהדיא ר"פ הוורק חצרה מה שקנתה אשה קנה בעלה חצרה וגיטה באים כאחת וכמו בעבר אמרינן גיטו וירדו באים כאחת וחזינן להדיא דאפילו שעדיין עוד לא הוי חצרו בשעה שקונה את גיטו ואפ"ה אמרינן דגיטו וירדו באים כאחת, וכמחנה אפרים הלכות קנין חצר סימן ט"ז מקשה עוד ב' קושיות א' מדף כ"א ואמר רבא כתב לה גט ונתנו בחצרו וכתב לה שטר מתנה עליו קנאתו ומתגרשת בו ומפרש רש"י קנאתו לעבד בשטר מתנה זה והגט שבידו דהוה ליה האי עבד כחצרה, וגיטה וחצרה באים כאחת, והוא דלא כהש"ך דשניהם בכ"א, ועוד קושיה ממסכת ב"מ דף י"א מעשה ברי"ג וזקנים שהיו באים בספינה א"ל ר"ג לזקנים עישור שאני עתיד למוד נתון לו לר"י ומקומו מושכר לו ועישור אחר שאני עתיד למוד נתון לו לעקיבא בן יוסף כדי שיוכה בו לעניים ומקומו מושכר לו וקיבל ממנו שם שכר המקום דהכי קתני סיפא נתקבלו שכר זה מזה וכל כך למה כדי להקנות מעשר שתהא חצרו קונה לו לפי שהמטלטלין אין קונין אלא או במשיכה או חצרו תקנה לו, וחזינן מינה דאפי' שבשעת קנית המעשר עדיין עוד לא הוי חצרו ואפ"ה קני שתיים כאחת, ונראה דיש עוד להקשות מקידושין דף מ"ז האומר לאשה התקדשי לי בפקדון שיש לי בידך והלכה ומצאתו שנגנב או שאבד אם נשתייר הימנו שוה פרוטה מקודשת,

דמחלק שם בין גיטה ושלוחה דלא אמרינן באים כאחת לבין גיטה וירדה דבאים כאחת, דשאני גיטה וחצרה דהגט גופא מוכה לו חצרה וזהו עיקר נתינת הגט, משא"כ בגיטה ושלוחה דאע"ג דבנתינת הגט נעשה שליח קבלה מ"מ נתינת הגט ממש אינו עושה שיהיה שליח זה יד האשה כי אינו אלא גרמא בעלמא לשהיה שליח דבנתינת הגט לירו הוברר שהוא השליח ועיקר השליחות אין נתינת הגט עושה אלא מה שהאשה מינתה אותו לשליח וכל כי הא אין סברא לומר גיטה ושלוחה באים כאחת כיון דאין עיקר השליחות נעשה ע"י הגט כמו גיטה וחצרה.

והוכיח זאת מהר"ן רס"ל שתקנת ד' אמות אינהו בכל ענין אפילו במכר ובמתנה וא"כ למה הוצרכו חכמים לתקן משיכה ומסירה בסימטא שיקנה בד' אמות, ומברך הר"ן דאין ד' אמות קונות אלא כשהוא בתוך ד' אמותיו ונותן לו. משא"כ היכא דהכלי קדם לו ואמרינן דמקום הכלי קנוי לבעלים ולכן אין יכול להקנותו דאין זה בתוך ד' אמותיו ומשו"ה תקנו שיקנה במשיכה, והקשה אמאי אינו קונה אפי' כשקדם הכלי והרי אין מקום הכלי קנוי לו אלא בדרך שאלה ואם נטל הכלי משם פקע רשותו וא"כ שיתן לו במתנה את הכלי ויקנה אותו בד' אמותיו ובדין חצר ומתנתו באים כאחת כדאמרינן בגיטה וירדה, ומשני המהרי"ט אלגאזי לפי מה שביארנו בגיטה ושלוחה אתי שפיר דאין זה אלא גרמא בעלמא דכיון שיצא מרשותיה פקע וכתייה מיניה ממילא והוי גרמא בעלמא.

איברא דצריך להבין לפי המהרי"ט שהבאנו מפקדון שנותן לו במתנה חזינן דאפי' שאינו אלא בתור שאלה ואפ"ה אמרינן חצר ומתנתו באים כאחת

וידה באים כאחת נמי לא הוי קשה על הש"ך כמש"כ הקצוה"ח בסימן ר' דבגט לא הוי קנין אלא נתינה וא"כ הוי רק קנין ונתינה ובוה מודה הש"ך להקצוה"ח.

וההסבר הוא דלכאורה איך קונה אותו עכצ"ל שקונה אותו בקנין חצר וכמו שהבאנו לעיל הרשב"ם בב"ב דף פ"ה, וא"כ חזינן דהחצר והפקדון באים כאחת.

ומדקאחינן להכי נמצא דהמהרי"ט אינו מוכח שחולק על הש"ך דהש"ך מחדש בשתי קנינים חדשים שמעולם לא היה שייך לו ועכשיו רוצה לקנותו כאחת וזה אינו יכול דהוי ב' קנינים הבאים כאחת אבל במהרי"ט אינו ב' קנינים דאת הקרקע אינו צריך להקנותו שזה מעולם היה שייך לבעל החצר אלא שבתור שאלה הוא שייך למפקיד וכמש"כ הרשב"ם בב"ב דף פ"ה וא"כ אינו אלא נתינה או סלוק וזה באים כאחת, ולפי מה שביארנו אף דברי המהרי"ט אתי שפיר ואין שום הוכחה מהר"ן דלא כהמהרי"ט, דהמהרי"ט איירי בפקדון וכשתנו במתנה לבעלים מפקיע בעלותו מהמקום וממילא הוא שייך לבעל החצר והילכך אמרינן דבאים כאחת דלא הוי ב' קנינים וכמבואר, אבל הר"ן איירי שהד' אמות קניו לו לבעל הכלי ואע"ג דלא הוי אלא בדרך שאלה כל זמן שהכלי מונח שם ואם נטל הכלי משם פקע רשותיה מיניה אבל מ"מ כל זמן שהכלי מונח שם הוי שלו ובוה שנוטל הכלי משם אינו נקנה להשני דצריך להקנותו בקנין הילכך לא אמרינן דבאים כאחת דהוה שתי קנינים ודו"ק.

וכל אלו ראיות דלא כהש"ך והשיטמ"ק, ובאמת על השיטמ"ק אינו קשה כלל כמו שחירצו הגר"ש שקאפ והקהלות יעקב בב"מ שלא אמרו בשיטמ"ק סברא זו אלא דוקא בחצרו שלא מדעתו אבל בחצרו מדעתו קונה אפי' קדמו המטלטלין לחצרו. אמנם סברא זו בשלא מדעתו שייך רק לומר במציאה, אבל הכא בש"ך אין שום סברא לומר דאיירי שלא מדעתו דהוה ודאי מדעתו וכשמשכיר לו את חצרו ומקנה לו את המטלטלין וכמש"כ הש"ך ואפי' בחצר המשתמר לדעתו ודלא כהסמ"ע, וע"ש בנתיבות המשפט שכתב בכדי שלא לאשוינהו לאדונינו בעל הש"ך כטועה בדבר משנה לכך נראה כונתו וע"ש תירוצו.

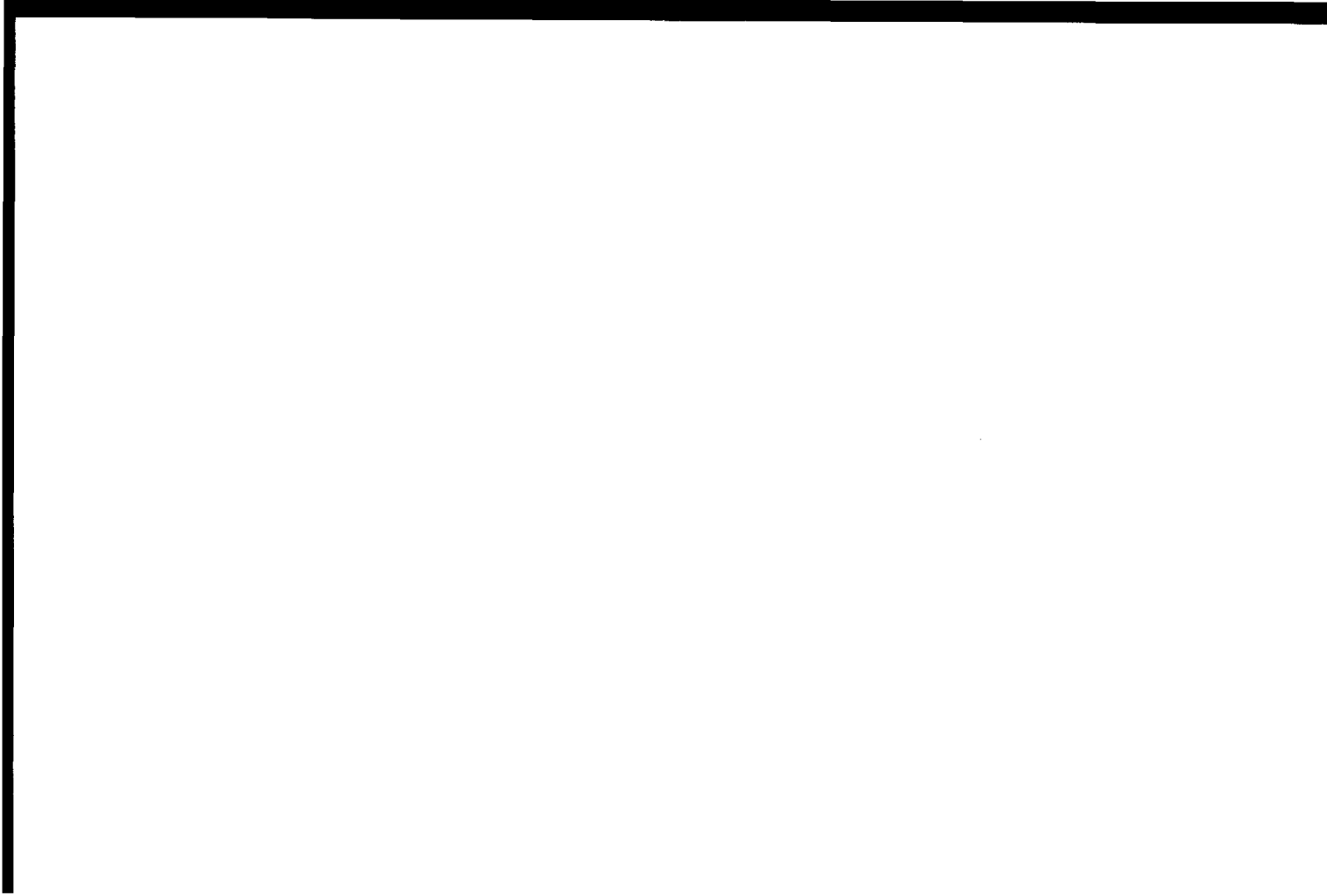
ונראה לענ"ד בכונת הש"ך ובוה ניישב כל הקושיות, דהיכי אמרינן דאין מועיל שבי' הקנינים באים כאחת והו דוקא כשעושה ב' קנינים חדשים שמעולם לא היה שייך לו לא החצר ולא המטלטלין ועכשיו כשרוצה לקנות את המטלטלין צריך לקנות כאחת את החצר והמטלטלין בחדא מחתא ועל זה אמרינן דלא מהני, משא"כ בכל הני הקושיות לא הוי ב' קנינים אלא קנין אחד והפקעת בעלות שמסתלק מזה [ונכעין מש"כ החזו"א והאורים גדולים וכמו שבארנו במהרי"ק ובשטמ"ק ובירושלמי בעבד כנעני דלא בעי אלא סלוק והפקעת בעלות] ובוה מודה הש"ך דקונה דלא הוי ב' קנינים אלא קנין אחד והש"ך מדבר בב' קנינים, והקושיא שהקשה הקצוה"ח מ"פ הזורק דחזינן דגיטה

ונראה להביא רא"י על התירוק דבחו"מ סימן רמ"א ס"ק ב' מחל לחבירו חוב שיש לו עליו או נתן לו הפקדון שהיה מופקד אצלו במתנה הרי זה מתנה הנקנית בדברים בלבד וע"ש. ולפי הש"ך קשה למה הוי מתנה שנקנית בדברים בלבד והרי ברשב"ם שהבאנו לעיל מב"ב דף פ"ה א"כ כשרוצה ליתנו לו הפקדון במתנה נמצא שצריך להקנות

לו את רשותו ואת מתנתו ולפי הש"ך ולפמש"כ ניחא שפיר דהכא לא הוי למה אמרינן דהוי מתנה שנקנית בדברים ב' קנינים ואין ב' קנינים באים כאחת ולמה הש"ך אין מעיר כלום כמש"כ בסימן ר"ב.

ולפמש"כ ניחא שפיר דהכא לא הוי ב' קנינים דלפי האמת הקרקע לעולם שייך לנפקד אלא שבדרך שאלה הוא למפקיד וא"כ כשנותנו לו במתנה הוי רק מתנה הנקנית בדברים בלבד ודו"ק.

בירורי הלכה



הרב אהרן יוסף בריזל

בענין רבית בעסקא

ועל זה כתב הרמ"א בהגה וז"ל: ואם הרויח במעות בין היה לו רשות להשתמש בהן או לא, אין צריך לתת מן הרויח לבעל הפקדון, עכ"ל. וביאר הסמ"ע בס"ק כ"א דמה שכתב הרמ"א "אין צריך" היינו הא אם רוצה מותר לו ליתן דכיון דלא בא לירו בתורת הלואה אין כאן משום ריבית, והקשה ע"ז בספר בריית יהודה בכלל ב' סעיף ט"ז כי הלא הש"ך בס"ק ט' בשם הר"ף כתב בפירוש שהוא ליה הלואה גביה וקמו ליה ברשותיה (משום הכי חייב גם באונסין) עיי"ש בש"ך ועיין עוד בס"ק ח' שכתב דאפילו תובע המפקיד קודם שהוציאם הנפקד א"צ להחזיר לו אותן המעות עצמם, אלא יכול ליתן לו מעות אחרים עיי"ש בש"ך מכל זה נראה ברור בדברי הש"ך והר"ף שההיתר השתמשות הוא רק מכח הלואה, א"כ הרי קשה על הרמ"א האין מותר בריבית, ועיין בבריית יהודה שם שהביא בשם כהנותן-עולם ובשם נחלי-צחק שכתבו שאסור לתת מן הרויח, ונכנסו בדחוקים לפרש דברי הגה הנ"ל, והקשה הברי"י עליהם מלשון דרכי משה עצמו עיי"ש.

ובאמת אפשר להקשות על הרמ"א הנ"ל ממה שכתב הרמ"א גופא ביו"ד סימן קע"ז סעיף ה' וז"ל: מיהו אם שינה ואמר לעצמי אני עושה ולא בתורת עסקא הוי גולן, ומה שעשה עשה לעצמו, וכו' וכל הרויח שלו והמעות מלוה ואסור ליטול אח"כ ריבית עכ"ל, ולכאורה זה היפך ממה שכתב בחו"מ הנ"ל, ועיי"ש בבריית יהודה שם שהאריך מאוד בקושיות אלו, בשם משל"מ ובשם חו"ד.

שאלה: המפקיד סכום כסף אצל חבירו סוחר על מנת שיפקידם אצלו בבנק דהיינו ע"ש הנפקד, ולעת הצורך יחזירונו לו. והנה הסוחר הזה טרם שהכניסם לבנק נודמן לו לקנות קרקע למסחר באופן שיכנס רווחים גדולים והיה חסר לו להשלים עבור הקניה, על כן השתמש בסכום הפקדון בנוסף ממה שהיה אצלו שייך לו לבד, ועוד טרם הספיק המפקיד לבקש את כספו בחזרה כבר סחר ומכר הקרקע הנ"ל והכניס לו רווחים גדולים, ועתה רוצה הנפקד לתת להמפקיד חלק מהרווחים שהרויח האם מותר לו, או שייך כזה איסור ריבית.

תשובה: בשו"ע חו"מ סימן רצ"ב הובא דין מפקיד מעות, ויש חילוק לדינא בין שולחני או חנוני לבעה"ב, היינו בין סוחר לסתם בעה"ב, שאם מסתן במזומנים וללא שום קשר אז הסוחרים מותרין להשתמש בהן ואם היו קשורין או סגורין אסורין להשתמש בהן, ובעה"ב לעולם אסור להשתמש בהן, והמחבר בסעיף ז' הוסיף לבאר וז"ל: בעה"ב שרוב עסקיו בריבית (ע"י נכרי או בהיתר-עסקא) דינו כשולחני, והסמ"ע והש"ך הוסיפו בשם המרדכי, דבזמנינו שאין לנו שדות וכרמים כל עסקינו בריבית וקניית סחורה וכ"ע דינם כשולחני עכ"ל.

מכל זה נראה ברור ששולחני או חנוני הנזכר בהלכה היינו כל מין סוחר שהוא נכלל בזה, וא"כ בניד"ד היה מותר לו להנפקד להשתמש בזה, אם לא שינה המפקיד בפירוש שאינו רוצה שישתמש בהם אלא יהיו מונחים דווקא בבנק, אבל כאן הרי לא התנה תנאי כזה.

להלן בתירוצו של החו"ד והשחא מובן מה שכתב הרמ"א בפירוש ואז הוא דינו ככל הלואה שאסור בריבית, וזה פשוט.

ומ"ש הש"ך בסי' ט' בשם הרי"ף שחייב גם באונסין כי הוא הלואה גביה, התם הרי איירי בהפסד, שאם לא כן יצטרך המפקיד להפסיד ובוה ודאי שיש זכות להמפקיד שלא יפסיד, ומטעם זה נעשה הלואה, עיי"ש, ומ"ש בס"ק ח' שהנפקד יכול ליתן לו מעות אחרות, עיין בהגהות אמרי ברוך שהקשה שלפי מאי דפסקינן כרב נחמן דמחמת זכות שהיה יכול להשתמש אין עליו שם לזה ולא שואל, אלא שומר-שכר י"ל דאם המעות בעין חייב להחזירה בעינה עיי"ש, ועיין בקצוה"ח סק"ט שתיריך שהברירה ביד הנפקד דכל זמן שלא הוציאו יכול הנפקד לומר אין ברצוני לקנותו דבדעתיה דידה תליא, אבל כשרוצה לקנותו אין המפקיד יכול לבטל הקנין עיי"ש, וא"כ כמו שבארנו שבוה שרוצה לתת לו מעות אחרות מגלה דעתו שרוצה לקנותו ונעשה לזה א"כ אפילו המעות בעין אינו חייב להחזיר אותן המעות כמו שפסק הש"ך.

וראיה לדברי מתשובת הרשב"א תתקל"ח, הובא בב"י יו"ד סימן קע"ז, וז"ל: הפקיד בידו מעות סחם, אינו רשאי הנפקד לביע בהם, אם שלח יד בהם והוציאם, הרי זה נעשה גזלן עליהם, ואם פחתו פחתו לגזלן, ואם הותירו הותירו לגזלן, ואם הרויח בהם לדעת להרויח לבעל הממון ולא לגזלו, אם הרויח הרויח הבעל הממון ואם הפסיד הפסיד הפסיד לעצמו, ונפקד זה מעשיו מוכחזין שלצורך בעל המעות מתעסק שהרי נתן לו מחילה כל הרויח וכו' עיי"ש...

ומ"ש ונפקד זה מעשיו מוכחזין שלצורך וכו' לכאורה הרי כתב לעיל

ונראה לענ"ד בעוה"י לפרש כל זה באופן ברור ופשוט, כי מעות הבאות ליד נפקד בהיתר השתמשות הברירה ביד הנפקד להחליט איך ישתמש בהם, או בדרך הלואה, או בדרך שותפות לעסק, או חלק להלואה וחלק לשותפות-עסקא, ובאופן שלא יגיע שום היזק או גרם היזק להמפקיד, וכדין הידוע שזכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לאדם אלא בפניו, ולפענ"ד לזה כיון הסמ"ע שכתב בסוף דבריו וז"ל: כיון דלא בא לידו בתורת הלואה עכ"ל.

יותר מזה נראה שאף לבסוף יש ביד הנפקד זכות לקבוע אם קבל הכסף בתור הלואה, או עסקא, וזה גם יחול על המפרע, והוא מדין "הודייתא" שכידוע חל גם על למפרע, ועיין בב"ב ל"ה ע"ב בדין דליה ליה צנא דפרי, וכתב שם הרשב"ם וכמודה שמכר לו, נראה מסוגיית הגמ' שם שהודאה אינה צריכה להיות דווקא בפה ואפילו במעשה לבד ג"כ מועיל.

הנהגה בניד"ד במה שנתן לו מן הרויח במעשה הזה עצמו יש הודאה על למפרע שלקחם בתורת עיסקא, ומהסכום הרויח שנתן בוה ידעינן על כמה חלק לקח לו לשותפות בעסק זה, ואה"נ אם גילה דעתו שלקחו לשם הלואה, או אח"כ שייך כבר איסור ריבית כנ"ל, וע"ז כיון הרמ"א בחו"מ שאין "צריך" לתת מן הרויח לבעל הפקדון, וע"ז הוסיף הסמ"ע שם רצה מותר היינו שאם רצה מיד מותר לו לתת חלק מהרויח כי בוה הנתניה גילה דעתו שלקחו לשם עיסקא ולא בתורת הלואה.

ומה שכתב הרמ"א ביו"ד שאסור לתת חלק מהרויח כי הוא ריבית, זה מייירי שגילה דעתו שלקחו לעצמו פירושו לשם הלואה כי הלא כאן מדובר בעיסקא ובעיסקא יש חצי מלוה כמבואר

שהריוח שייך להנפקד וכתב שם ז. המחבר ואם הנפקד רוצה לתת דבר מעצמו להמפקיד אין בו משום ריבית עיי"ש, וחירץ שלא דמי להכא דהתם בסעיף ה' בשולח-יד בעיסקא הרי איכא פלגא מלוה אצלו וכשנוטל ריבית שכר מלוה שבידו שקיל משא"כ בפקדון דלא נתן בידו לשם מלוה שום דבר עיי"ש.

ולכאורה קשה שהרי בעיסקא יש גם פלגא פקדון יהיה מותר לתת ריוח על החצי פקדון ומוזה נראה שאם יש חלק מהמעות שבא לידו גם בתורת מלוה אסור לתת אח"כ ריבית, אפילו מהחלק הפקדון.

כל זה נראה לפיענ"ד בעזושי"ת והשי"ת יורגי בדרך האמת למען שמו יתברך.

לדעת להרויח לבעל הממון, וא"כ מה צריך חו למעשיו, אלא ע"כ נראה שאע"פ שמתחילה לא גילה דעתו כלל אלא לבסוף מעשיו מוכחין ג"כ מהני כנ"ל מדין הודייתא, ומ"ש ואם הפסיד הפסיד לעצמו כי כל זה מטעם זכין לאדם שלא בפניו.

ועיין עוד שם בסוף שכתב, שאם אמר לפני עדים שלעצמו הוא מתעסק ה"ל גזלן ואם הרויח הרויח לעצמו, וסיים שם, ומ"מ נראה שאם רוצה ליתן ממה שהרויח כולו או מקצתו אין כאן משום ריבית, ולכאורה דין זה הוא נגד מה שכתב הרמ"א ביו"ד קע"ז סעיף ה', שאם גילה דעתו שלעצמו מתעסק הרי זה מלוה ואסור משום ריבית, אמנם עיין בחו"ד ביו"ד שם ס"ק י"ט שהקשה על הרמ"א ממה שכתב המחבר בסעיף י"ט בדין מפקיד מעות והנפקד השתמש בהם

הרב יוסף צבי שמעיה

בענין ברכת קריאת שמע שעל המטה

שיטת רב האי גאון, כל בו, אורחות חיים, אבודרהם ולבוש והארי הק' ורוב גדולי המקובלים, וכתב כנה"ג שכן נהגו וכן במאמ"ר, ועיין באריכות בעמק יהושע האחרון ח"ב אות יא. וכנראה שסמכו על הירושלמי הנ"ל כנחבאר בהגה"מ ועוד, וראה בנה"ש הובא בכה"ח שאפשר שהיה כן בגרסתם, אבל ברי"ף ורא"ש רע"ג טור ושוע' פוסקים שמברכים אחר קריאת שם שלפנינו בגמרא, וכן פסקו במאירי, רוקח, רי"ו, תשב"ץ, ויעויין מש"כ בתוס' ר"י החסיד ברכות שם יש מהראשונים שדקדו לומר קריאת שם לטוף ומסתמכים על הירושלמי הנ"ל וסיים אך התלמוד שלנו אינו מדקדק כך וכ"כ בתוס' הרא"ש י"א שצ"ל: ק"ש לבטוף ומסתמכים על הירושלמי ומסיים ומיהו תלמודא דידן לא נקיט האי סדרא וכ"נ מסדר היום להרה"ק ר"א הגדול וצ"ל לברך אחר ק"ש, וכ"כ הקיצושו"ע, ועיין משנה ברורה ס"ק ב' דלמעשה יתנהג האדם כפי טבעו אם דרכו להרדם טוב שיקדים ברכת המפיל ואם אין טבעו לזה טוב לאחר, עיי"ש, ועיין מגן אברהם ס"ק ב' מלשון השו"ע משמע דאחר שמע יאמר המפיל ואח"כ יושב בסתר וצ"ל הטעם משום דשמע אין אומרים משום שמירה רק משום דילפינן מקרא אמרו בלבבכם לכן צ"ל מקודם שלא יהא הפסק בין ברכה לשינה אבל יושב בסתר ואינך דהוי משום שמירה לא הוי הפסק אבל הרמב"ם ס"ל דגם שמע הוי משום שמירה וכ"ו נמצא דהרמב"ם וכ"ו ס"ל כר"ז בירושלמי והטור ובי"ב כריב"ל ולענין הלכה נ"ל דהלכה כריב"ל עכתו"ד המג"א עיי"ש.

הנה בסדר בית אהרן וישראל שנדפס ע"י אדמו"ר מהר"י מסטולין קרלין וצוק"ל לא נדפס ברכת המפיל, ויש בזה שמועות סותרות, ואכן יש כמה גדולים שלא אמרו ברכה זו, ועיין סדור בית עובד שפסק לברך בלי שם ומלכות וכן עיין ספר זכרונות אליהו (ל' אליהו מאני מרבני חברון) אר"ח מערכה ה', שכתב ג"כ שמי שחושש שיפסיק לא יברך, אבל מתוך דברי ספר מחשבות בעצה המובא להלן, משמע שמתן אדמו"ר הזקן הבית אהרן היה נוהג לומר ברכה זו, ובפסטים משמע דמה שלא ברכו דס"ל דהוה כמו ברכה על השינה, וכמו שאר ברכות הנהנין, דבהפסיק הוי ברכה לבטלה, כן הוא בהפסיק בין הברכה להשינה, או משום שחששו שלא ירדמו כלל והוה ברכה לבטלה וסמכו עצמם על ספר סדר היום וז"ל: שאם לא יישן הוי ברכה לבטלה. ואף דאפשר שהיה להם עוד טעמים בזה, אנו ננסה ללקט ולברר מראשונים ואחרונים כפי השג ידינו.

הנה בגמרא ברכות דף ד': אריב"ל אע"פ שקרא קריאת שם בביהכ"ס מצוה לקרותו על מטתו אר"י מאי קרא רגזו וכו' ואמרו בלבבכם ודומו סלה. ושם דף ס': הנכנס לישון אומר משמע עד והיה אם שמוע ואומר ברוך המפיל וכו', משמע דמברכין אחר קריאת שם, ובירושלמי ברכות פ"א הל' א' ר' זירא הוה קרי קר"ש והדר קרי כמה פעמים עד דמשתקע בשינה, וכתב הגהות מיימוני דמכאן משמע שק"ש צ"ל סמוך לשינה, וכן הוכיח ר"נ גאון ע"כ. והנה הרמב"ם בפ"ו הל' תפילה פוסק שמקודם מברך ואח"כ ק"ש. וכן הוא

יישן דברכת המפיל דומה לברכה שעל בדיקת חמץ ושם לכתחילה בא על הספק וכן ברכת המפיל, א"כ גם החזו"א אף שסובר שאסור להפסיק מ"מ יכול לברך וא"צ לחשוש שמא לא יישן.

ועיין במחשבות בעצה סי' ד' [מהגה"ח ר' יעקב נתן הרב מטוראו ז"ל מהמסתופפים בצל אדמו"ר הזקן וצוק"ל הבית אהרן] שנשאל ע"ז, וז"ל: הנה צוותי בקודש מפי אדמו"ר מקרלין לעיין בזה, ותוכן השאלה עד מתי מחוייב להצטער ולשכב על מטהו מחשבת ברכה לבטלה, דבכתבי האר"י לא נמצא היתר לברך על מנהגו של עולם רק בח"י ברכות השחר, ואמר לי דעתו הק' דאף להפוסקים דאסור לברך על מנהגו של עולם כשלא נתחייב מ"מ כשהגיע אור הבוקר אינו מחוייב יותר דברכת המפיל לא נתקן רק על מדת לילה, רק בעוד לילה מסתפק עד מתי צריך לשכב, והשבתי לו חיכך אם הולכין לישון אחר חצות אין מחוייב להצטער [ויבואר להלן] ולא נתקבל עצתי זו וכו'.

ולאחר העיון השיב [שם במחשבות בעצה] דא"צ להצטער רק שעה קטנה בשיעור שב"א ישינים אחר ששוכבים ולא יותר, מכמה טעמים:

א. דהמפיל מברכין על מנהגו של עולם כמו ברכת השחר והובא בא"י, שבוה תירץ למה אנו מברכין המפיל ואין אנו חוששין שמא לא יישן כמו שאין מברכין על השינה בסוכה שמא לא יישן, משום דברכת המפיל מברכין על מנהגו של עולם, א"כ אם שוכב שיעור שבני אדם נרדמים בזמן כזה יכול לקום וא"צ להצטער יותר, אך לכאורה צ"ע עצתו דהרי האדמו"ר ז"ל היה שאילתו ע"ז ששוכב ואינו יכול להרדם וחושש לברכה לבטלה, ואינו רוצה לסמוך על

ובטעם האיטור להפסיק בין ברכת המפיל לשינה, יעויין בשל"ה מסכת חולין [אחר שמביא שיטת הרמב"ם כותב: אבל בגמרא ובכל הפוסקים המפיל באחרונה וכ"כ בסידור הרמ"ק ובס' המוסר פ"ד, ומסחרב טעמו כי האיך יפסיק לברכת המפיל שהיא ברכת השינה, וכבר ידוע שאסור להפסיק בין הברכה לבין הענין שמברך עליו, ואע"ג דשינה אין בידו ולפעמים מפסיק הרבה בע"כ בין הברכה לשינה, זה אינו כלום דאונס רחמנא פטריה ואינו מחוייב לתקן אלא דבר שהלוי בו, וכ"כ רי"ו נתיב י"ג ח"ב וכו' ע"כ, ומשמע מדבריו שאף הוא מדמהו לשאר ברכות, מ"מ א"צ לחזור אם הפסיק וא"צ לחשוש להפסק וגם לא ס"ל תירוצו של המג"א דק"ש ג"כ להרמב"ם הוה משום שמירה, ועיין בסדרו בעל התניא כתב לברך אחר ק"ש ובשער הכולל פרק ג' מסביר דס"ל שהאנשים המכוונים הרי כל הסדר נחשב אצלם תחילת השינה כי זהו ענין הפקדון ולא מיקרי הפסק, אבל האנשים שאומרים התיבות בלי כוונה לא הוי התחלת השינה אצלם עד שישנו שינה בפועל לכן צריכים לברך אחר קריא"ש, וכן במשנה ברורה סי' רל"ט ס"ק ד' אם חבב לאכול או לשתות נ"ל שמותר ויאמר עוד פעם ק"ש, אכן אם כבר בירך ברכת המפיל יזהר בזה כי יפסיק בין ברכה לשינה [אך מפשטות לשונו נראה שהוא רק זהירות אבל אם הפסיק א"צ לחזור ולברך, שהרי הסתמך על המג"א שאם הפסיק א"צ לחזור ולברך וכמשתי"ב להלן] ועיין בספר הנהגות החזו"א שלא בירך אשר יצר אחר ברכת המפיל קודם שנרדם, שלא יהיה הברכה על מה לחול [ויבואר להלן בדין הפסק לא"י] וממשיך שם שכן משמע מהגר"א שהפסק בין המפיל לשינה הוי כמו הפסק בין ברכה לאכילה [אמנם ראה להלן שהגר"א סובר שא"צ לחשוש שלא

היא על הספק בין ימצא בין לא ימצא דהא אין המציאה בידו, אבל לא משום שעיקר המצוה הוא החיפוש, וראה במשנ"ב שם בשעה"צ שמשוה הגר"ז והגר"א וצ"ע.

ג. י"ל דכיון דבעת ברכתו היה דעתו ורצונו לישון שפיר מברך, ואם נמלך אח"כ לקום רשאי, וכמו בהפרשת תרומה וחלה דיכול לשאול אח"כ ולהפקיע קדושת החלה והתרומה ולהפריש אחרת בכרכה וא"צ לחוש לברכה ראשונה שהיה לבטלה כמ"ש החת"ס סי' ש"ך הובא בפתחי תשובה סי' של"א עכ"ד ולכאורה אין הדמיון עולה יפה דהתם בשעת מעשה היה חלות הפרשת תרומה והחלה, רק אח"כ נשאל, מותר, אך כאן אנו דנים שאם בדרך הברכה על השינה ואם לא יישן הרי לא היה הברכה על מה לחול והוי חשש ברכה לבטלה.

ד. עצה נכונה בזה שאחר שיקום ממטתו בעוד לילה לא ירחץ פניו עד שיחזור וישכב, והוא ע"פ דברי הרמב"ם הל' תפילה פ"ז ה' ח' שפסק דבטי' באב ויוהכ"פ שאין בהם רחיצת הפנים אינו מברך המעביר חבלי שינה, אף שישן כל הלילה והוא דס"ל להרמב"ם דעל הקיצה משנתו יצא בברכת אלוקי נשמה, וברכת המעביר שינה הוי על רחיצת הפנים שזה מעביר חבלי שינה, ועפ"ז נראה דגם לענין ברכת המפיל אף שקם ממטתו ומדבר ועוסק בעסקיו כל זמן שאינו רוחץ פניו עדיין חבלי שינה הוי עיניו וכל עסקיו שמפטיק בין ברכת המפיל עד שיישן לא הוה הפסק כ"ז שאינו רוחץ פניו עד שיישן עכ"ד, ולכאורה צ"ע עצתו, דזה רק שישן כבר ורוצה לקום בענין עסקיו ע"ז שפיר עצתו, וכ"ה באמת בכמה פוסקים, אבל שאלת האדמו"ר היתה שאינו יכול

היתר לברך על מנהגו של עולם ומשום שלא נזכר בכתבי האר"י היתר לברך על מנהגו ש"ע רק בברכות השחר, ואף אלו הפוסקים — הא"ר מחצה"ש ח"א ומשנ"ב, שהביאו הוידרוך של מנהגו של עולם מיירי שהלך לשכב, רק שכחבו שאין לחשוש מלברך שעל מנהגו של עולם הוא מברך, אך בשאלתו של האדמו"ר שאינו יכול להרדם כלל לא נראה שיוכל לסמוך על היתר דמנהגו של עולם, ואף שיש שרצו לומר כן שאף שלא הלכו לישון מברכין בלילה על מנהגו של עולם לא נראה מהפוסקים הנ"ל כך ועיין ביאור הלכה שר"ל שאף כשהולך לשכב ומשער בדעתו שלא יוכל להרדם לא יברך אדענא דמנהגו של עולם, ואולי היה כוונתו לתרץ ביחד עם שאר תירוצים, הנ"ל.

ב. דברכת המפיל מעיקרו לא נתקן רק על הספק וכמו ברכת על ביעור חמץ בסי' תל"ב דא"צ פתיחים מעיקר הדין דעיקר הברכה רק על הספק לבער אם ימצא וה"נ ברכת המפיל שמא יישן ולא יהנה בלא ברכה, עכ"ד, אבל לכאורה נראה דאין הדמיון עולה יפה דשם עיקר המצוה היא מעשה הבדיקה ולא מציאת החמץ ואדרבה אינו רוצה שימצא חמץ וכן משמע לשון המ"א בסי' תל"ב וז"ל: מיהו אם לא נתן [פתיחים] לא עיכב דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא, וכן לשון הגר"ז: שכך היא המצוה לבדוק החמץ ולחפש אחריו שמא ימצא ממנו ואם לא נמצא אין בכך כלום עכ"ל, הרי דבבדיקת חמץ עיקר המצוה הרי היא החיפוש והבדיקה, אף אם לא ימצא, ולכן לא הוי כ"ל, משא"כ בגרוד"ד אף ננקוט דהוי ברכה על השינה, ולא יישן, הוי חשש ב"ל. אמנם, משמע מהגר"א סוסי' תל"ב [כפי ביאור הדמשק אליעזר] שמדמה בדיקת חמץ לברכת המפיל דתחילת תיקון הברכה

הדברים אמורים בכוונות ההן אלא על כללות העניינים לפי מנהגו ש"ע וכו' עיי"ש. ואם הלך לישון לפני עלות השחר ומשער בנפשו שעד שיישן יעלה השחר מסופק המשנה ברורה בביאור הלכה אם אזלינן בתר שעת הברכה או בתר שינה, אבל הלך לישון אחר עלות השחר לא יברך דאף שבני אדם עדיין ישנים עוד, ולגבי קריאת שמע של ערבית, באוגס עדיין זמנו, אבל כמו לגבי השכיבו אמרינן שאינו יכול לומר שאינו זמן שכיבה כן גם אינו יכול לומר שתשכיבו.

ועיין אשל אברהם שכתב שאם הולך לישון לפני עלוה"ש ואפי' בסמיכות לעלוה"ש יכול לומר המפיל ואין צריך לחשוש שלא יישן נמשמעות הלשון משמע שאם משער שלא יישן הוה כמו אחר עלוה"ש אבל לאחר עלוה"ש מסתפק, ובספר קן לדוד סי' ס' וכן בספר התעוררות תשובה ח"ב סי' פ"ב כתבו שלא לומר המפיל אחר עלוה"ש, ובספר פרי השרה ח"ב סי' ל"א כתב שעד הגיץ יכול לומר שכיון שב"א עדיין ישנים אז וברכת המפיל היא על מנהגו ש"ע, וכן בספר תשורת שי ח"א סי' פ"ב עיי"ש טעמו, נמצא שמעלוה"ש עד הגיץ יש ספק אם לברך וכפי שיטת הא"א שם שבכל ספק יהרהר בברכה.

שיטה שניה, דעיקר איסור הפסק הוא משום הירושלמי הנ"ל משום ודומו סלה, שצריך לישון מתוך קריאת שמע והברכה היא רק על מנהגו של עולם וז"ל המאירי ברכות דף ס': שלא נתקנו ברכות אלו אלא פעם אחת ביום והוא בזמן שכיבה אבל ישן ביום א"צ לברך שלא על מעשה של עצמו נתקנו אלא על נוהג שבעולם ו"ח דבר, עכ"ל, וכיון שסמכו על זמן שכיבה אסור להפסיק בין ברכה לשכיבה, וכן הביאו

להרדמ, ואף שיש לו חבלי שינה מ"מ כ"ז שלא ישן בפועל אדרבה ראשו כבד עליו ולא נהנה, לא היה חלות הברכה על מה לחול שהיא בעיקרה ברכת הנאה לפי שיטה זו, ועוד נראה שטעם הרמב"ם שעיקר הנאת השינה הוא שמרגיש עצמו רענן וכוחות חדשים אחר שישן, אבל כ"ז שלא רחץ פניו ועדיין עליו חבלי שינה אינו מרגיש אותו הרעננות וההנאה מזה לפיכך מברכים אותו אחר רחיצת פניו, אבל אם בכלל לא ישן לא מרגיש הרעננות לא היה חלות הברכה, ודברי המחשבות בעצה צ"ע.

אמנם מה שהביא עצה הראשונה משע"ת שילך לישון אחר חצות ואז א"צ לברך, דעה זו מובא בכף החיים או"ח סי' רל"ט משער הכוונות להארי"י וכן בספר חסד לאברהם או"ח את שכן נוהגים בעיה"ק ירושלים שאין אומרים אותו אותן הבאים בסוד ד' וכו"ה בספר בן איש חי פרשת פקודי ובשורת רב פעלים ח"א סי' י"ד. אמנם עיין בספר אמרי פנחס להרה"ק ר' פנחס מקארץ אות קו שאין לחדש ולומר שאין אומרים אחר חצות אלא צריך לברך גם אחר חצות וכו"ה בדרכי חיים ושלום וכן בעמק יהושע שם, וסיים וחי' להקל, ועיין בנהר שלום לרש"ש שכתב אמנם בעע"ת וביומי הספירה ובליל ש"ק נסתפק אם לברך ועיין בספר לחמי תודה סי' כ"א על השאלה אם לברך אחר חצות ע"פ הארי"י וז"ל: דהיכי דפליגי הסתה והנגלה אין לנו לזוז מהמוסכס בגמרא, והרי תלמוד ערוך ס"פ הרואה שהנכנס לישון מברך וכו' וזו ברכת הנהנין הוא על הנאת השינה שאין למעלה הימנה כדאיתא בב"ר, והנה טוב מאוד זו שינה, והיכי תיסק אדעתין לבטלה ושיהנה מהעוה"ז בלא ברכה וכו' ואפי' ע"פ הארי"י עכ"ח לומר שאין

שהרי לא הגיה ע"ז כלום, משום דצריך להסמיך הברכה לשינה וסובר דהברכה לא הוי הפסק בין קריאת שמע לשינה, והווי כאילו יש מתוך ק"ש כמו שאומר שאר פסוקים דלא הוו הפסק, (וראה א"ר מג"א ועוד) נראה במשנ"ב שכתב דאחר ק"ש לפני הברכה אף שאסור לאכול וכו' אבל אם תאב לשתות מותר משא"כ לאחר הברכה, אך אפשר שהוא מחמיר שהוא חשש לשיטה א' הסוברת שדומה לברכת הנהנין וכמשנ"ב לעיל) וראה בלקט יושר עמוד 45 (תלמיד תרוה"ד ומנהגיו) ונוהגים שלא לשתות או להפסיק בשום דבר כשקורא ק"ש עד שילך לישון מ"מ אין איסור בדבר אם אחד היה מפסיק, ועיני בכנה"ג שמעתיק מספר סדר היום וז"ל: שראוי לכל יריש להזהר ולא יברך כי אם בשעה שיראה עצמו שהשינה עליו ועפעפי עיניו נאחזות לישון כי היאך יברך המפיל חבלי שינה על עיני והשינה עדיין לא באה, אלא שהוא מראה שנתה ודאי ברכה לבטלה, וכתב ע"ז הכנה"ג ועיני שליטי גבורים ברכות וז"ל אנו מן הטועים בזה לומר ק"ש בעת שאני הולך לישון ואיני ממתין עד שאני הולך לישון מטעם שלא יאנוס אותי השינה ואשכח מלאומרה, ומש"כ סדר היום שהוא ברכה לבטלה לא דבר נכונה שאינו מברך עתה כלומר אינו אומר המפיל עתה חבלי שינה, אלא המפיל חבלי שינה על עיני והוא על שינה לישון דומיא דהנותן שכוי וכו' ומשמע מהכל בו שאין קפידא רק שלא לדבר ולאכול ולשתות אבל יושב ודומם אפי' זמן רב מותר עכ"ד הכנה"ג, ובשיכונה"ג ממשך ולא חיישינן שמא לא יישן ולא דמי לסוכה דלא מברכין על השינה דשמא לא יישן והוה ברכה לבטלה, אבל ברכת המפיל שינה על עיני הוא ברכת הודאה על טבע השינה ההכרחית לקיום האדם וכו' א"כ ברכת המפיל הוא על מנהגו

את הירושלמי כמה ראשונים להלכה, שבה"ל, רי"ן, אר"ח, כל בו ועוד, ויעויין במג"א ס"ק ג' שכתב שאין לחוש להפסק בין ברכת המפיל לשינה, וביארו המחצת"ש ועוד משום דסובר דעיקר הברכה נתקנה על מנהגו של עולם, ולא על מעשה עצמו, ולכן אין לחוש להפסק, וכן מתרץ בזה הא"ר למה בסוכה אין מברכים על השינה משום דחיישינן שמא לא יישן, ובברכת המפיל לא חיישינן דלמא לא ירדם, משום דברכת המפיל נתקנה על נוהג שבעולם ולא על מעשה עצמו, ואף שלא ירדם מברך על נוהג שבעולם.

וז"ל האר"ח וכל בו ונהגו כל ישראל שאין אוכלין ושותין ואין מדברין אחר קריא"ש וסמכו אהאי קרא אמרו בלבבכם על משככם ודומו סלה וקודם שיקרא את שמע על מטתו אומר ברכה זו ברוך וכו' המפיל, וכע"ז בר"י נתיב ג' ח"ב רק שכתוב ויש שאין מדברים וכו' והברכה אחר קריא"ש, והנה הרמ"א בסמ"ן רל"ט העתיק לשונם ודייק והוציא חיבת "ונהגו". ואפשר דהראשונים הנ"ל ס"ל דק"ש הוא משום שמירה וקרא דמיתת הירושלמי הוא אסמכתא א"כ ההפסק רק משום מנהג וכן הברכה על מנהגו של עולם ע"כ אין איסור להפסיק רק משום מנהג אבל הרמ"א סובר והואיל והירושלמי מביא קרא ע"כ אסור מדינא, ויותר חמור להפסיק אחר הברכה כיון שסמכו הברכה על זמן השכיבה בלילה — אף דהברכה היא על מנהגו ש"ע, דהא ביום אין מברך כשהולך לישון כנ"ל לכן צ"ל בסמיכות לשינה ואסור להפסיק, נאך לא חמור כמו הפסק בברכה הנהנין דשם ההפסק עושה הברכה לבטלה, ולכן לא כתב הרמ"א ש"אסור להפסיק", אלא כתב "אין להפסיק" ואפשר לומר שהרמ"א סובר שהברכה אחר קריא"ש, וכדעת הב"י,

כלל ה"ג כאן הואיל ומדגיש המפיל חבלי שינה על עיני, לא שייך להסתמך על מנהגו של עולם יעו"ש, אבל נראה דאין הדמיון עולה יפה דשם כשלא ישן איך יכול לברך המעביר שינה מעיני והוא לא ישן, וה"ה כאן כשאינו הולך לישון אסור לברך על מנהגו של עולם [עיין רב פעלים ח"א סי' י"א וזכרונות אליהו שם פרי השדה ח"ב סי' ל"א] אבל כשהולך לישון ורצונו ודעתו לישון להכליל בין מנהגו של עולם שרובם ישנים כששוכבים, ואפי' כשאין חבלי שינה עדיין על עיניו הואיל ובדרך כלל כאים החבלי שינה עם השכיבה יכול לברך, כ"מ ממ"א בשם הכנה"ג הנ"ל וכן הוא בספר פרי השדה ח"ב סי' ל"א דיכול לברך אף שלא נפל עדיין עליו חבלי שינה דעל מנהגו של עולם מברך, ואך בסדר היום מחמיר בזה לברך רק כשנופל עליו חבלי שינה אבל נראה דזה שהוא מחמיר משום דס"ל שדין ברכת המפיל הוי כמו בברכת הנהנין אבל אם נסבור שמברכין על מנהגו של עולם אין כאן בית מיחוש, ובפרט דגם שם רוה"פ סוברים דצריך לברך ברכת המעביר שינה מעיני אף שלא ישן עיין כף התיים וערוה"ש וכ"ה ע"פ האר"י, ועיין בספר פרי השדה שם. דגם הוא הקשה אין יכולים לברך המפיל חבלי שינה על עיני והוא לא ישן ולא דמי לברה"ש עיי"ש דמ"מ מסיק דיכולין לברך ואין לחוש לזה וכו' ורק אם אין בדעתו לישון לא יברך רק בשעה דאיכא תרוייהו שנופל עליו חבלי שינה וגם מנהגו של עולם לישון ואז אין נפ"מ אם ישן או לא, ע"כ.

ועיין בספר תשב"ץ קטן סי' רס"א הביאו בשיוכנה"ג שצריך לבדוק נקיבו לפני השינה, ואף דהשיוכנה"ג סובר שעל מנהגו ש"ע מברך כנ"ל מ"מ לכתחילה טוב שלא יפסיק אף בזה אמנם

של עולם כברכת הנותן לשכוי בינה וכו']נפשוט דהמחלוקת דבעל הסדר היום והכנה"ג הוא אם ברכת המפיל הוא כברכת הנהנין או על מנהגו של עולם].

ועיין יפה ללב למהר"י פאלאגי סי' רל"ט שבתחילה נהג לומר המפיל בלי שם ומלכות כמו סידור בית עובד הנ"ל, ולאחר דברי הכנה"ג השיג על הבית עובד, ועיין מ"א שהביא הסה"י ואת הכנה"ג וכן במ"ב.

ועיין ערוה"ש וז"ל: והנה זה וודאי דאין הכוונה שאחר ברכת המפיל אין הפסק עד השינה כמו בכל הברכות שאסור להפסיק וכו' אלא וודאי דכאן לא הוי ההפסק איסור כבכל הברכות והטעם דהא שינה אינה ביד האדם וכו', וברכה זו חיובית על עיני השינה של האדם ולזה יראה שיקרבה להשינה בכל היכולת, וכ"כ הח"א וז"ל: צריך לברך ברכת המפיל ולא חיישינן שלא יישן רק שינה שלא יתהה ולא יפסיק אחר הברכה וכו' ואפי' לא ישן כלום לא הוי ברכה לבטלה, די"א דתקנו אותו על מנהגו של עולם כמו ברכת השחר וכו' וכן בעמודי השולחן על קיצושו"ע סי' ע' וז"ל ויש נוהגין שלא לברך המפיל שחוששין שלא יצטרכו להפסיק אחר הברכה, וטעות הוא כי טוב להפסיק מלעקור מצוה דר"ס וכו' ולבטל ברכה שחקנו אנכה"ג.

ובביאור הלכה סי' רל"ט דמביא דברי הח"א הנ"ל דאפי' לא ישן לא הוי ברכה לבטלה דעל מנהגו של עולם הוא מברך וכ"כ בא"ר לחד תירוצא, אמנם הוא מפקפק ע"ז דהואיל ומברך המפיל חבלי שינה על עיני, דהיינו על עצמו, וכמו בברכת המעביר שינה מעיני דמסיק השע"ת סי' מ"ו דאינו מברך כשלא ישן הואיל ומדגיש על עיני, והוא לא ישן

ראיותיו, וכנראה שתפסו לעיקר שיטה א' שברכת המפיל דומה לברכת הנהנין, וכן הובא לעיל מספר מחשבות בעצה סי' ד' מה שאמר לו בעל הבית אהרן זצוק"ל שאינו רוצה לסמוך על ההיתר שמברכין על מנהגו של עולם, משום דבכתבי האר"י לא נזכר היתר לברך על מנהגו של עולם רק בח"י ברכות השחר.

והנה אם ננקוט שאין מברכין על מנהגו של עולם [וכדעת הרמב"ם ה"ל תפילה פ"ז שאין מברכין על מנהגו של עולם] יש ליישב אמאי מברכין ברכת המפיל ולא חיישין שמא לא יישן כמו בסוכה דאין מברכין על השינה משום דחיישין שמא לא יישן וראיתי בספר יחי יעקב סי' י' דמשום חשש זה שמא לא יישן שינו בתקון הברכה, ולא תקנו הברכה על השינה עצמה כמו דמברכים בבוקר המעביר שינה על עיני, לא מברכים המפיל "חבלי" שינה על עיני, משום דבשינה עצמה א"א לתקן כיון שאינה מסורה בידו דלמא לא יישן ונמצא ברכה לבטלה, ולכן תקנו הברכה על חבלי שינה דהיינו הליאות והעייפות המפילים תרומה על האדם שזה מביא לו ההנאה כשיקום משנתו ירגיש עצמו ער ורענן ולא תימא א"כ מברך רק כשנופל עליו חבלי שינה אלא אפי' כששוכב על מטתו הואיל ורוב פעמים בהמשך שוכבו על מטתו באים עליו חבלי שינה מותר לברך אף לפני שמרגיש עדיין החבלי שינה, ובוזה מתורץ ג"כ קשיית הא"ר הנ"ל מסוכה.

העולה מדברינו: שצריך לברך לכל הדיעות ואין צריך לחשוש שמא לא יישן [ואפשר דאלו שחששו לברך ס"ל דברכת המפיל הוי כברכות הרשות הואיל ואין מסורה בידו וראה גם באבודרהם שקרי לה ברכת רשות אם בייך ברכת שמע בתפילה ועיין עה"ש, וסמכו עצמם על

אם אירע שצריך לנקביו אחר ברכת המפיל הבאנו לעיל בשם החזו"א שלא בייך אשר יצר בין המפיל לשינה, אמנם ראה בשו"ת פרי השדה ח"א סי' צ"ב דמותר לברך וכן בספר התעוררות תשובה סי' קכ"ה דמותר לברך וכותב דברכת המפיל אינה כשאר ברכות הנהנין, ואם הפסיק לא הוי ברכה לבטלה וכן בפתח הדביר על או"ח רל"ט סק"ג כתב דלא קפדינן כולי האי על הפסק, ואם קם והתהלך בחוץ לאיזה צורך והסיח דעתו מן השינה ודיבר אין הפסק משוי ברכה לבטלה ולחייבו להפסק שנית אכן בוודאי אם דעתו להיות ניעור כל הלילה אסור לברך כיון שנתקן ההודאה על חבלי שינה ותנומה אבל כדיעבד אינה ברכה לבטלה, עיי"ש, ומ"מ הא דמקיל ביותר להפסיק לצורך דהיינו שתיית מים וסיפור צרכיו ואפי' בהיסח הדעת צ"ע בזה, ועיין בסדור יעב"ץ וז"ל ולא יפסיק בשום מעשה ודבר בין קריאה ושינה כ"ש שלא יאכל וישתה אם לא מהכרח גדול ואז יחזור ויקרא קריא"ש אבל ברכת המפיל א"צ לחזור אם לא הסיח דעתו מן השינה ואם הסיח דעתו נ"ל שצריך לחזור ולברך עכ"ל, הרי דסובר היעב"ץ דאם הסיח דעתו צריך לחזור לברך, ועיין באזהרות הרה"ק ר"א הגדול [בספר בית אהרן] שכתב ולא יפסיק קודם השינה אפי' בלא ברכת המפיל.

ועיין בספר דרכי חיים ושלום שהיה נזהר שלא לדבר אחר הברכה, ועיין בספר עמק יהושע אחרון שם שהביא שהגה"ק מצאנו בעל הדברי חיים אמר שמוטב להפסיק בדבור כ"פ אחר ברכת המפיל ולא יישן פ"א בלי ברכה כי הישן בלי ברכת המפיל כאילו אוכל בלא המוציא ומוסיף מהגה"ק ר' דוד מדינוב בנו של הבני יששכר שאמר שלדעתו עוד חמור יותר מאוכל בלי ברכה עיי"ש

לאכול ולשתות מותר אך יחזור ויקרא קריא"ש.

אם שכב זמן ששאר בני אדם נרדמים בשיעור זמן כזה, ועדיין לא נרדם א"צ להצטער יותר ומותר לקום ולעשות צרכיו ואם לא רחץ פניו [ולא הסית דעתו] ורוצה לחזור ולישון א"צ לחזור ולברך, ואם בדעתו להיות נעור כל הלילה לא יברך, אך עד בסמיכות לעלוה"ש יכול לברך, ולאחר עלוה"ש יברך רק בהרהור.

וה' ינחמו במעגלי צדק.

סדר היום הנ"ל שחושש לברכה לבטלה אם לא יישן, ואם הולך לישון אחר חצות וחושש שלא יוכל להרדם או יפסיק יש מקילים שא"צ לברך, ולכתחילה יראה לבדוק עצמו מנקביו לפני ק"ש ואם אירע שצריך לנקביו אחר קריא"ש מותר לברך אשר יצר, ואין לאכול ולשתות אחר ק"ש, אבל לצורך מותר לענות לחבירו כששואלם [ולא גרע מבין הפרקים בברכות ק"ש דמותר להפסיק לכך], ולצורך גדול אף מותר לדבר בקיצור ולאכול ולשתות אבל אם עדיין לא ברך הברכה, רק קרא קריא"ש לכתחילה אסור להפסיק, אבל אם האב



הערות וביאורים בשו"ע



כולל ללימוד או"ח קארלין סטאלין
ירושת"ו

הערות וביאורים בשו"ע אורח חיים

המשך הלכות ראש חודש

אם נשים מקדשין הלבנה / לבנה שנחכסה בעב דק / בענין סדר אמירת קידוש לבנה / סוף זמן קידוש לבנה / ענין שני ימים ר"ח / חשבון התקופות והמולדות / תאריך ליל ניטל.

סימן תכ"ו

ו' מבריאת העולם ופגם הלבנה היה ביום ד'. והנה הענין הזה עמוק מאוד וצריך לזה הקדמות מדברי האר"י הקדוש כאשר הראני הגרא"י בריוז שליט"א כמה מקומות בכתבים שביאר ענין זה של פגם הלבנה. אבל ע"פ דרך הנגלה ראיתי בשו"ת מנח"י ח"ח שביאר זה על פי דברי הלב אריה בחולין דף ס. ע"ש.

א. כתב המג"א בסק"א בשם השלה"ק דנשים אין מקיימות מצות קידוש הלבנה דמדינא פטורות משום שהוא מ"ע שהוזמן גרמא, ועיין בחכמת שלמה על גליון השו"ע שהשיגם דהרי קידוש לבנה אינו זמן גרמא כלל. ובשלה"ה והמג"א הסיקו דמ"מ מצוה זו אין מקיימים מפני שהם גרמו פגם הלבנה. ודבר זה צריך ביאור דהיכן מצינו שהנשים גרמו פגם ללבנה הלא הלבנה נפגמה במה שרצתה להיות מלך כהחמה. ואחר יגיעה רבה מצאתי את דברי השלה"ה בשער האותיות אות ק' ד"ה ומנהג יפה, וז"ל יש מצוה התלויה בפה ובעינים וברגלים והיא מצות קידוש הלבנה וכו', ומנהג יפה וכו', אשר נראה בעיני שמטעם זה מתרחקים הנשים ממצוה זו אע"פ שמקיימים הרבה מ"ע שהז"ג כגון שופר ולולב, ולא ראינו מעולם נשים מקיימות קידוש הלבנה אף שהן נוהרות בכל התפילות, מפני שפגם הלבנה גרמה האשה הראשונה דהיינו חטא חוה, ומתרחקים מפני הבושה אע"פ שמצאו להם תיקון אח"כ וכו', מ"מ אשה היא סיבה ראשונה שבא המסית לעולם וכו' עכ"ל. הרי דמפורש בדברי רבינו השלה"ה דפגם הנשים הוא חטא של חוה — אך עדיין קשה מה תלוי פגם הלבנה בחטא האשה, ובפרט דחטא האשה היה ביום

וע"ע בשו"ת רב פעלים ח"ד סי' ל"ד. ובמור וקציעה בסימן זה.

ב. בענין קידוש לבנה כתב הרדב"ז בתשובה שמ"א דאם נתכסה הלבנה בעבים אם העב דק וקלוש שנוראית הלבנה ממנו ונהנה ממנה מברך. והעתיקו פסק זה כל גדולי האחרונים. וצ"ב למה נהגו חסידים ואנשי מעשה לדקדק שיהיה הלבנה בטהרתה דוקא (היכא דאפשר לחכות). וכן הוא במנהגים שבסידור בית או"י. שו"ר שהחיד"א בספרו מחזיק ברכה (אות קפ"ד) כתב דאפילו אם יש ענן דק עליה לא יברך. וכן כתב בספר בן איש חי פרשת ויקרא אות כ"ג, וע"ע בשו"ת רב פעלים ח"ג סי' ח'. עכ"פ מצוה מן המובחר יש לקדש הלבנה כשהיא צלולה לגמרי. והמהרש"ם בספרו דעת תורה כתב שהיכא דמותו עפ"י הדין לקדש אם נכון להמתין עד שתהיה צלולה לגמרי

בסדר קידוש לבנה ג"כ לא הוזכר בפוסקים, ועיין בליקוטי מהרי"ח מה שכתב בזה בדרך אפשר.

ה. משמע מהמ"ב ט"ק י"א דרק במוצאי ט"ב צריך לנעול נעלי קודם קידוש לבנה אבל במוצאי יוה"כ אין קפידא בזה ומותר לקדש הלבנה גם יחף. אבל עדיין צ"ע בזה דדילמא המ"ב נקט רק ח"ב כיון דבבית אלו מקורם בפר"ח ושם איירי בעניני ת"ב אבל אה"ג דגם במוצאי יוה"כ הדין כן דצריך לנעול נעלים לקידוש לבנה. וגם ראיתי לאחד מגדולי האדמו"רים של דורינו שליט"א שאף שקידש הלבנה מיד אחר תפילת ערבית של מוצאי ט"ב הידר לנעול מנעליו בזריות מקורם. אבל את"ל דיש לחלק בין ח"ב ליוה"כ - יש לבאר הטעם דא"צ לדקדק ביוה"כ הוא משום דיוה"כ לאו משום אכילות הוא משו"ה אין קפידא כל כך.

ו. ועיין במנהגים שבסוף סידור בית או"י דביעבר אפשר לקדש הלבנה עד ט"ז משעת המולד כשיטת המחבר. ואף שהרמ"א פסק דאין לקדש הלבנה אלא עד חצי כ"ט י"ב תשצ"ג מן המולד - כבר האריכו בזה האחרונים בספריהם, ובין הצדיקים ממשיכי דרכו של הבעש"ט מצינו שנקטו להקל בזה קצת. ואציין לראש המדברים בזה שישנם תח"י, ויש שנטו להתמיר ויש מקילים כל חד לפי המבואר בדבריהם. שו"ת השיב משה סי' י"ד, שו"ת חת"ס סימן ק"ב, שו"ת אבני צדק סי' מ"ו, שו"ת לבושי מרדכי סי' ע"ב, שו"ת יביע אומר ח"ו סי' ל"ח, שו"ת יחיה דעת ח"ב סי' כ"ד, שו"ת דברי ישראל סימן נ', ציץ אליעזר ח"א סי' ע"ז. שערים מצויינים בהלכה, ארחות חיים החדש אות י"ד, ובשדי חמד. אבל גם יש להעיר דלא פשוט כל כך אם בכל מדינה ומדינה

תלוי בהשיטות של גדולי האחרונים ע"י שו"ת חצ"צ סימן מ"ה, ושו"ת שבו"י סימן ל"ט, ובברכ"י סי' א' אות ז' עכ"ד. וצ"ע בהתשובות בפנים דאולי רק כשהתחיל במצוה י"ל דמשום מצוה מן המובחר אין לבזות הראשונים והדברים עתיקים ואכמ"ל.ב. ואם זרזים למצוות דוחים לרוב עם הדרת מלך ע' בכף החיים בסמן זה אות כ"ג, ובשו"ת יגדיל תורה בעניני מילה.

ג. כמה הערות קצרות בענין קידוש לבנה.

א. בספר מחצית השקל בסי' ק' כתב דצריך לאומרו מתוך הסידור. והנה לדון ולומר דרק בתפלה אמרינן שצריך לסדרו ולא בברכות ע"פ הגמ' בר"ה דף ל"ה, וגם כמדומה לי שהרבה נוהגים להקל בזה.

ב. כתב הטור והביאו ג"כ הרמ"א דיאמר לחבירו ג"פ שלום עליך, ומשיב היו כשואל, ונראה דפירושו של דבר זה הוא דמי שמשיב לחבירו עליכם שלום פעמיים או שלוש, א"צ לשאול ג"פ שלום עליך - אלא סגי בסך הכל של ג"פ. ולא ראיתי נוהגים כן אלא לעולם שואלים ג"פ אף שכבר החזיר שלום לחבירו כמה פעמים. וצ"ב.

ג. ומה שנוהגים לבדוק הציצית אחר קידוש לבנה לא מצאתי שנוכר בפוסקים. אבל עיין בשו"ת הר צבי אור"ח ח"א סוף סימן י"ב שכתב ששמע טעם על המנהג שמוציאין את הציצית בזמן קידוש הלבנה הוא משום שבקידוש הלבנה אנו אומרים "יהי אור הלבנה כאור החמה" - ואז יהיו חייבים בציצית גם בלילה עכ"ד.

ד. מה שאנו אומרים למנצח בנגינות

בספר מועדים בהלכה רצה להוכיח דעשו ב' ימים ר"ח מקרא דקרא עלי מועד דמבואר בפסחים דף עז. דקאי על זה שעברוה לתמוז דהיא שחא, וא"כ מוכח דהמועד הוא יום ל' בחודש שהוא ג"כ ראש חודש. אבל בההערות שמה דחה זה על פי דברי רבינו בחיי בפרשת בא שכתב דכל מ' שנה שהיו ישראל במדבר לא קידשו על פי הראיה שהעננים מכסים הלבנה, ולפ"ז נחא שעשו בניי כשהיו במדבר ב' ימים לר"ח אליבא דכו"ע. אבל עיין באור החיים הקדוש בפרשת בשלח סוף קאפיטל י"ג.

סימן תכ"ח

א. המור כאן האריך בביאור חשבון תקופת החמה. והנה באורך של שנת החמה ותקופתה יש מחלוקת קדומה בין שמואל לרב אדא. שיטת שמואל הוא ששנת החמה הוא שס"ה ימים וששה שעות. ומדברי שמואל במס' עירובין דף נו. דנקט כמה כללים בעניני התקופות אנו רואים בעליל שוהו שיטתו. אבל רב אדא חולק וס"ל דשנת החמה הוא שס"ה ימים וחמשה שעות ותתקצ"ז (ועוד 12/19) חלקים. ובפרק י' ביאר הרמב"ם חשבון התקופות לפי חשבון רב אדא בשנת החמה דכן הוא עיקר לדינא לגבי עיבור השנה. ואף שההפרש בין שמואל לר' אדא מצער היא מ"מ במשך השנים יצטרף ההפרש לחשבון גדול.

ואף שהרמב"ם פסק כרב אדא שלצורך עיבור השנה אנו משתמשים בחשבוננו של רב אדא המדוקדק יותר ואנו קובעים תקופת ניסן לשיטתו ועל פי זה אנו קובעים לעבר השנה או לא — אפ"ה לגבי שאלת טל ומטר (בחור"ל), וקביעת זמן ברכת החמה, וכן לענין שימת ברזל בתוך המשקים התלושים שמבואר ביו"ד אנו מחשבים

חשבין ע"פ המולד שנרפס בהלוח — ועיין במה שהאריך בזה הרב יהושע בריזל שליט"א בקובץ בית אהרן וישראל בגליון י' לגבי סוף זמן קידוש לבנה בדברים נכונים שכתובים בטוב טעם.

סימן תכ"ז

א. במור כאן ובסימן שאחר זה הביא מעט כללים במולד הלבנה ובתקופת החמה והמסתעף. וכדאי להזכיר כאן דברי הבני יששכר בספרו דרך פקודין מצוה ד', שכתב שעיקר המצוה כזמן הזה הוא לחשוב חשבון התקופות והמולדות עפ"י הכללים המסורים בידינו מאת חכמי האמת וקביעות הר"ח עפ"י הדחיות המסורים בידינו דהיינו חשבון המולדות הוא בהוספת א' י"ב תשצ"ג ממולד למולד וגם עפ"י הכללים לידע דחיות בכרי לידע אם תהי' השניה שלימה או חסירה או כסדרן ומצוה הזאת כעת מוטלת על כ"א מישראל לחשוב עכ"פ המולדות מחדש לחודש ולא יסמוך על הלוח הנדפס עכ"ד ע"ש עוד.

ב. לעיל סימן תי"ז (באות ב') כתבנו מענין ב' ימים של ר"ח שהוא תקנה קדומה שנהגה אף בימי שאול המלך ע"ה. אבל אח"כ ראיתי שלאו כו"ע ס"ל הכי דהרי מרש"י בב"מ (דף נ"ט: ד"ה בין מלא) מוכח שכזמן שקידשו על פי הראיה עשו אף בחודש מלא רק יום אחד ר"ח בלבד. וכן משמע מדברי רש"י במס' תענית דף יח. (ד"ה לא נצרכה) אבל בתשב"ץ (ח"א סי' קנ"ג) ובשבלי הלקט (סי' קס"ח) כתבו כמו שכתבנו דתמיד עשו ב' ימים ר"ח וראייתם מקרא דביום החודש השני. וראה ספר חזון יחזקאל על תוספתא מס' ר"ה פ"א סימן ח"י.

והרמב"ם פסק בהלכות קידוש החודש כרב אדא דהיינו ששנת החמה הוא 365 ימים, 5 שעות, 55 דקות, 25/25 שניות. אבל לכמה דיני חורה הנזכרים לעיל הלכה הוא כשמואל שמשך שנת החמה הוא 365 ימים, ועוד ששה שעות. והנה הלוח שהשתמשו רוב העכו"ם שהתחיל בערך בשנת ג' אלפים תשט"ו נקראת לוח "יוליאני". וכיון שלוח זה השתמש בתקופת שמואל ולא בתקופת רב אדא שהיא מדויקת יותר — היה בו שינוי גדול בינו לבין תקופה האמיתית — משו"ה קם האפיפיור גריגורי השמיני בשנת ה' אלפים שמ"ג והתקין לוח חדש שמשתמשים בו עד היום רוב העכו"ם בכל קצווי תבל. לוח זה נקרא עד היום בשם לוח הגריגוריאני. כדי להשוות הטעות שהיה בהלוח הקיים עד אז (דהיינו לוח היולאני) שהיה כמו עשרה ימים — גזר ואמר שיום חמישי של אוקטובר (שנת אלף חמש מאות שמונים ושתיים למספרים) יחול עליה שינוי השם ויקרא יום חמשה עשר לאוקטובר, דהיינו שידלגו על עשרה ימים ברגע כמימריה. והנה על ידי זה כבר תיקן מה שעיוותו ע"י צירוף כל הטעויות של הלוח משנים שעברו. אבל תיקן ג"כ משהו כדי שלא יתחדש אותו בע"י מכאן ולהבא.

והנה עד אז נהגו בכל ארבע שנים של שנת החמה להוסיף יום אחד לפברואר, משום שלפי תקופת שמואל היה עוד רבע יום נוסף על 365 יום, וממילא במשך ד' שנים הצטרפו הד' רבעי יום ליום שלם. ומשו"ה הוסיפו יום אחד לשנת החמה וכנ"ל. אבל זה גופא גרם להם שינוי בין לוחם לתקופה האמיתית של רב אדא — וכיון שלפי תקופת רב אדא אין עודף של רבע יום לכל שנה אלא פחות מעט וכמבואר לעיל, ולפ"ו לאחור משך של 128 שנה

על פי תקופת שמואל. ובטעמא דמילתא למה עושים החישוב פעמים לפי שיטת שמואל ולפעמים לפי שיטת רב אדא כבר דנו כמה מגדולי זמנינו ואין כאן מקומו להאריך בזה (עיין במאמרו של האדמו"ר מסאטמר ז"ע בקידוש החמה של שנת תשי"ג, וכן בליקוטי שיחות שהגיד האדמו"ר מליובאוויץ שליט"א באותו זמן, וכן בשו"ת אג"מ או"ח ח"ד, ועוד).

והנה להבין יותר חשבונן של התקופות, וגם קביעת לוח שלנו שעשה הלל השני, צריך להקדים כמה כללים בחשבונני חמה ולבנה וגם לבאר עיקרי עשיית לוח של העכו"ם המכונה (לוח יולאני ובעיקר) לוח הגריגוריאני הנפוץ היום שמוזכר כבר בדברי האבודרהם לגבי קביעת טל ומטר והובא ביתה יוסף בס' קי"ז שיש בזה כמה נפ"מ רבתי לדינא ומשו"ה הוצרכו כמה מגדולי האחרונים לפרש ולבאר יסודי הלוח שהוא על פי ימות החמה.

כאמור לעיל, לגבי כמה דינים אנו תופסים כחקופת שמואל המבואר במס' עירובין דף נו. דשנת החמה הוא 1/4 365 יום. וכתב האבן עזרא דשמואל נקט חשבונו כיון שהוא קל ביותר אע"פ שידע שמואל בעצמו שאינו מדויק חשבונו כל כך.

ובספר בני ציון (ח"ב עמוד מז"מט) מסביר מחלקותן של שמואל ורב אדא בדרך זה — דבתחילת הבריאה היה תקופת שמואל מדויק בתכלית הדיוק, אבל בכל שנה היה השנה הולך ופוחח ב-1,000,000/44 שניה. ומשם הכי נקט רב אדא הממוצע בין תחילת הבריאה לסופו של שיחא אלפי שנה. וע' ג"כ בספר עתים לבינה שהאריך בכל זה. עכ"פ זכינו שיש פנים לכל אחד מהחשבונות.

ולא היה שינוי בשנת 1600 דהרי אז באמת עשו שנת 1600 מעוברת כאשר זכרנו לעיל דכל ד' מאות שנה עיברה לפברואר) אבל משנת 1700 עד 1799 נקבע יום השאלה לדצמבר 3, ומשנת 1800 עד 1899 נקבע יום השאלה לדצמבר 4. ובומנים אלו דהיינו משנת 1900 עד שנת 2099 זמן השאלה הוא בדצמבר 5. וכל הזמנים הנ"ל הם חוץ משנה שקודם העיבור של פברואר – דבשנים אלו יום השאלה הוא מאוחר ביום אחד כמבואר בדברי האבורדהם הנ"ל שהביא הבית יוסף בס"י קי"ז, וטעם דבר זה הוא פשוט מאוד – דכיון שכבר קדם התקופה כג' רבעי יום ועדיין לא חיקנו זה ע"י הוספה יום אחד לפברואר צריכים אנו לאחר השאלה ביום אחד בלוח הגריגוריאני כדי שיום השאלה יהי' ס' יום אחר התקופה.

ועל פי הקדמות אלו מובן היטב דברי הב"י באו"ח סימן קי"ז ד"ה וכתב הר"ד אבורדהם] וזה לשונו ויום ס' יבוא בכ"ב מניבמברי [ג' דיעצמבר] אם היה אותו פיבר"ר מכ"ח יום אבל אם היה פיבריי"ר מכ"ט יום תהיה השאלה בכ"ג נובמברי" [ד' דיעצמבר] כי תקופת תשרי לעולם שבעה (אמר הכותב: ג"ל דצ"ל ששים) ימים קודם [ד' או ה' אקוטברי"] עכ"ל הב"י. והנה האבורדה השתמש בלוח היוליאני שהרי כתב ספרו יותר ממאתיים שנה לפני התחלת לוח הגריגוריאני, ומשו"ה כתב דיום השאלה הוא ב"ד 22 נובמבר (חוץ משנה שקודם השנה שפבריי"ר יהיה מכ"ט יום). והוסיפו המדפיסים בב"י בחצי עיגול שבומנם (דהיינו אחר שנת 1700) נשתנה ליום 3 דיעמבר. אבל בזמנינו הוא כבר בחמישי של דצמבר, וכן נוהגים. והוא על פי הנימוקים שכתבנו לעיל.

והנה מה שביארנו בעניני התקופות יש נפ"מ לא רק בדיני תורה"ק כמבואר

יקדים הלוח של שנת החמה לתקופת שנת החמה ביום אחד, דהיינו לאחר ארבע מאות שנה יהיה טעות של 3.12 ימים. וכדי לתקן זה שלא יתחדש עוד הפעם שינוי בין הלוח להתקופה האמיתית התקין גריגורי הנ"ל שבכל מאה שנים לא יהי' פברואר מעובר חוץ מבמאה שנה שהם כפל של 400 שנה, ובוה עשה חיקון של 3 ימים לארבע מאות שנה – והשינוי של 12. של יום לארבע מאות שנה, לא חשיב ליה כל כך לדאוג עליה לעשות חיקון בשבילו דרק במשך של 3,326 שנה יהיה טעות של יום אחד. ובאמת אין זה משמעותי כל כך לגבי לוחות של העכו"ם. ונמצא לפי זה שנת 1600 למספרם היה מעובר, אבל 1700, 1800, 1900 לא היה מעובר, ושנת 2,000 כן יהי' מעובר. ונפ"מ רבתי בדבר זה לדיני תורתינו הקדושה וכמבואר לקמיה.

והנה אף שלוח הגריגוריאני יותר מדויק מלוח היולאני משום שנעשה על פי תקופת רב אדא (אבל אינו מדויק לגמרי כפי שיטת רב אדא כמבואר לעיל), אבל כיון שלגבי כמה דינים בתורה"ק אנו הולכים אחר תקופת שמואל דוקא הרי מה שחיקנו הלוח שיהי' יותר מדויק ויהי' ע"פ תקופת רב אדא תקנתו הוא קלקלתנו, דעכשיו א"א לנו להשתמש בלוח הגריגוריאני כדי לקבוע יום שאלת טל ומטר בחו"ל ושאר דברים הנזכרים לעיל. ולפי זה מה שחיקנו שבכל מאה שנה לא יהיה השנה מעוברת כדי שהלוח יהיה על פי רב אדא ולא ע"פ שמואל כמבואר לעיל הרי זה גורם לנו בעיות בענין קביעת יום השאלה בחו"ל. דהנה יום השאלה הוא ששים יום לאחר תקופת שמואל דהיינו נובמבר 22 לפי לוח היולאני, וכשבא גריגורי ושינה הלוח בי' ימים נקבע אז יום השאלה בדצמבר 2. וכן היה הדין משנת 1500 עד שנת 1699 למספרם

לוח הגריגוריאני וצ"ב, ואולי גם העכו"ם במקומות רבותיהם מחשבים זמן אידם כמו אבותיהם וג"כ ממשיכים לנהוג כמו מקודם שנת 1900 כיון שלא הבינו היטב סוד עשיית הלוח שלהם, ולא עלה בידי לברר דבר זה.

וגם צ"ב באותן שנוהגים שניטל הוא בלילה שלאחר התקופה למה אין התאריך של ניטל משתנה בשנה שלפני מעוברת כמו שנשתנה זמן השאלה בשנים ההן כמבואר לעיל בשם האבורה מילתא בטעמא, וע"ע בשו"ת תשב"ץ ח"א סימן ק"ז ק"ח ובח"ב סי' קל"ד בביאור תקופת שמואל ורב אדא.

ב. כתב בשו"ע סעיף ה' דפרשת האזינו מחלקים פרשיותיה כדרך שהיו מחלקין אותה במקדש שהיו קורין השירה פעם אחת לששת ימי השבוע וסימן הזיו"ו ל"ך וכו' ע"כ. וכן הוא בטור. אלא דדבר זה צע"ג דהרי מפורש בגמ' ר"ה דף לא. דכך היו אומרים במוספי דשבתא דוקא דהיינו בכל שבת קראו חלק אחד מפרשת האזינו על פי הסימנים של הזיו"ו ל"ך, ובימי השבוע אמרו פרשיות אחרות כמבואר בש"ס שם. וא"כ צע"ג על דברי הטור והשו"ע שכתבו שקראו השירה של האזינו פעם אחת לששת ימי השבוע. וברוחק י"ל דרצ"ל כנגד ששת ימי השבוע חלקו כן, אבל באמת קראו אותו רק בש"ק. שו"ר בספר ארחות חיים החדש דכתב דהוא טעות דמוכח ב"טו וכצ"ל פעם אחת לששה שבתות.

ועוד כתב הטור בסימן זה דאם ר"ה ביום ז' או ה' אם הוא פשוטה, א"א שיהיו חדשיה חסרין ואם היא מעוברת א"א שיהיו כסדרן עכ"ד. גם כאן נראה פשוט דיש ט"ס דמוכח, דהרי בשנים הפשוטות יש הרבה פעמים שנה

לעיל אלא ג"כ במנהגי ישראל. דהנה נהגו החסידיים שבזמנו של תקופת טבת נוהגים במנהגי ניטל. ובזמנו המדויק של ניטל יש מנהגים שונים בין עדה לעדה. יש נוהגים שניטל הוא בלילה שלפני דצמבר 25 וכמו שנוהגים העכו"ם לחוג חגא שלהם למעשה. ויש נוהגים שניטל הוא בלילה שלפני הששי לינואר. וכמדומה לי שהמנהג הנפוץ ביותר הוא לערוך ניטל בלילה שלפני השביעי לינואר. ונראה שזמנים אלו הם ע"פ מה שביארנו לעיל שמחקנים הלוח הגריגוריאני ביום אחד לכל מאה שנה — ותקנה זו באמת הוא שינוי מתקנת שמואל, ואם לא היו משנים שום דבר מלוח היולאני אז היה הלוח ממש כתקופת שמואל וניטל יהי נקבע לכו"ע בלילה שלפני כ"ה דצמבר. אבל כיון שעשו העכו"ם כל השינויים הנ"ל נמצא שלילה שלאחר תקופת שמואל הוא הלילה שבין ששה לשבעה בו. והא לך החשבון — דבמה שתיקנו הלוח הגריגוריאני נעשה לקול בחשבונות שלנו. ומשנת 1582 למספרם (שאו הוחל לוח הנ"ל) יש טעות ב 13 ימים — 10 ימים שדילגו בעת התחלת הלוח, ויום אחד בשנת 1700, ועוד יום אחד בשנת 1800, ועוד יום אחד משנת 1900.

ולפ"ז כשמדחים יום 25 דצמבר בשלשה עשר יום יוצא תאריך של ששה לינואר — ונמצא דניטל צ"ל בלילה שלפני השביעי. ומובן מה שנוהגים בכמה קהילות קדושות שניטל הוא בלילה שלפני השביעי לינואר.

אבל מה שיש קצת חסידים הנוהגים בלילה שלפני הששי לינואר צ"ע לכאורה. ונראה שמנהגם נובעים ממנהג רבותם מדורות הקודמים שהיה אחר שנת 1800. והחסידים ההם מהדרין לתפוס המנהג כזמן שנהגו אבותם ע"פ

המחצה"ש שמשמע שמפרש דיאמר
 יעמוד מי שירצה דאין פירוש זה נהירא
 עכת"ד הביה"ל ועיין במהרי"ל (בהוצאת
 מכון ירושלם בדף תנ"ה) שכתב בזה"ל
 בתוכחות דבסדר בחוקותי קרא ש"ץ
 יעמוד מי שירצה וגער בו מה"ר סגל
 לקרוא אחד מיוחד ככל שאר פרשיות
 דדוקא לתוכחות שבמשנה תורה קורין
 מי שירצה משום דאינהו נאמרין בלשון
 יחיד עכ"ל, הרי לפניך ג"כ כמשמעות
 המחצה"ש.

שסימניה ז"ח כמו שמצינו בלוחות
 העיבור שבטור עצמו, ואפשר שיש
 למחוק ב' תיבות אלו "בו" או" וכצ"ל
 ואם יהיה בה' אם הוא פשוטה וכו'.

ג. בביה"ל סוף סימן תכ"ח דמה שכתב
 הרמ"א דנוהגים שלא לקרות אחד בשמו
 לעלות להתוכחה אלא קוראים למי
 שירצה — כונתו דקוראים בשמו אלא
 דעכ"פ שואלים תחילה מי ירצה לעלות
 ואותו קוראין, ומשיג הביה"ל על

כולל ללימוד יו"ד מטאלין קארלין
ירושת"ו

הערות וביאורים בשו"ע יו"ד הלכות טריפות

סי' מ"ב.

ס"ק ג'), שכתב דהא דמכשירין בניקב הקורקבן ושומן שעליו סוחם (כמבואר בש"ך סי' מ"ו ס"ק ב'), היינו דוקא כשהמחט אינו יוצא כלל לחוץ לתוך השומן, אבל אם המחט יוצא קצת לחוץ לתוך השומן אף שיש שומן הרבה על חודה של מחט יש לאסור, וראוי לדרוש דין זה ברבים כי כמה בעלי הוראות טעו בזה עכ"ל ע"ש. הרי מבואר כדעת התב"ש ומהרש"ק לאסור באין הסתימה על נקב ממש.

א. סעיף א', ואם נקבה כנגד הכבד, והכבד סותמו כשרה.

ועי' בשו"ת טוטו"ד תנינא סי' קל"א שדן באופן שניקב המרה כנגד הכבד אמנם בבשר הכבד הסותם את נקב המרה נמצא גם נקוב שם רק אינו נקוב מעל"ע ובסופו הוא סותם, אי מיקרי בכה"ג סתימה או דבעינן שבשר הכבד יסתום את נקב המרה ממש.

אמנם נראה דמדברי הב"ח והט"ז סי' מ"ג מבואר דס"ל דגם בכה"ג מיקרי סתימה מעליא וכשרה, דכתב שם הט"ז סק"ג בשם הב"ח, גבי נמצא מחט בטחול, וראיתי למו"ח ז"ל שהביא דברי רש"י וכו', ומכח זה חילק דאם נמצא המחט בעובי הטחול הפנימי הדבוק לכרס תלינן דדרך הושט נכנס לכרס ואוכלין ומשקין דחוקה ונכנס לטחול, ולפיכך אם נשתייר כעובי דינו כעובי הטחול לצד חוץ כשרה, (דאף דניקב הכרס) דלא גרע מניקבה המרה וכבד סותמתה דכשרה, וה"נ הטחול הדבוק לכרס הטחול סותמו לנקב וכו' עכ"ל, ואף הט"ז שחולק על הב"ח שם לדינא הוא מטעמא אחרניי כמבואר שם ע"ש.

והביא שם רא"י להטריף ממה שמבואר בשמ"ח סי' ל"ו סעי' י"ז בניקב סימפון הריאה אצל בשר הריאה אך אין הבשר נכנס לתוך הנקב אע"פ שיש בשר בצדדיו וכנגדו טריפה (וכן אם נמצא המחט תחוב מהסמפון אל חוץ בשר הריאה דטריפה), וע"ש בתב"ש ס"ק ל"ה דלכאורה מסוגיית הגמ' ורש"י מוכח איפכא דאף בנכנס המחט תוך הבשר דע"כ ניקב גם הבשר כנגד הנקב בסמפון ואפ"ה כשרה, מכ"מ דייק מרש"י והג"א דבכה"ג טריפה ע"ש.

הרי מבואר מדבריהם להדיא דאף דהטחול שהוא סותם לנקב הכרס ג"כ ניקב שם דהרי המחט נמצא שם מכ"מ כיון דנשתייר שם כעובי דינר למעלה לצד חוץ הוה סתימה מעליא לנקב הכרס, מוכח דלא כהתב"ש והמהרש"ק דלא בעינן שיהא הסתימה על הנקב ממש.

ומזה הוכיח הגאון המהרש"ק גם בנר"ד להטריף דלא מיקרי סתימה משום דבעינן שבשר הכבד יסתום את נקב המרה ממש ע"ש וכן פסק שם להלכה להטריף (וע"ש מה שסיים שבתשובה אחרת כתב צדדים אחרים להחיר בנר"ד, והוא התשובה שנדרס להלן שם סי' קל"ג ע"ש).

וכן מבואר בשו"ת תולדות יצחק סימן ו' (הביאו הפת"ש לקמן סי' מ"ט

סתימה (והבאחיו לעיל סי' ל"ט אות י"ג — גליון כ"ה) ועי' ברא"פ הג"ל שהביא בשם הרנ"ש במבוא שערים על דברי ש"ד סי' צ"ב שכתב דהמחט עצמו סותם הנקב ומגין עליו, וע"ש שכתב דאינו כן דעת כל הפוסקים.

ב. סעיף ג' מ"ז ס"ק ב' ואף עכשיו וכו' כי רבו המכשירים בחסרה המרה, וכדאי הם לסמוך עליהם לכל הפחות בכה"ג, בשם ד"מ.

ועי' במ"ז כאן שכתב דחיפש בד"מ ולא מצא, ובאמת נמצא דברים אלו בד"מ השלם בהשמטות בסוף הספר.

וכן הדבר על מש"כ הש"ך כאן ס"ק י"ב מהשערים דאילים אין להם מרה משם הד"מ, וכתב המנ"י ע"ז בסולח למנחה כלל פ"ה דין ה' דבר"מ שלפנינו לא נמצא כן, הוא בהשמטות ד"מ שם בסוף הספר (וכבר הותקנו הדברים בטורים החדשים שיצא עתה לאור ע"י מפעל הטור השלם. וכן הובא שם שאר ההשמטות מסימן זה שרמזנו עליהם לעיל בסי' מ' אות ב').

ג. ש"ך ס"ק ד' ופועמו, ואע"ג דקי"ל בכמה דוכתי דאסור לטעום דבר מאכל לידע אם יש בו דבר איסור, ומה"ט כתב מהרש"ל דכשקונין בשר מן הטבחים ואינו ידוע אם מלוח הוא אם לאו, אסור לטעום בו בלשונו, ומביאו הב"ח סי' צ"ו סעיף ד', אפשר דהכא קים להו לגאונים דמילתא דלא שכיחא היא שתהא המרה נטולה לגמרי וכו'.

ועי' ט"ז סי' צ"ח ס"ק ב' שג"כ הקשה מכאן על הלכה זו של טעימת בשר מן הטבחים (והוא הביאו בשם הדרישה שם אות א'). ומחלק בין טעימה בלשון דמותו בכל גווני לטעימה ע"י

וכן משמע מתוך דברי הפמ"ג בשפ"ד סי' מ"ו ס"ק ב' דס"ל שאם יש שומן על חודה כשר אף שהמחט נכנס תוך השומן, דכתב שם על מה שכתב הש"ך שם בהא דניקבו הדקין והשומן סותם כשר וכתב הש"ך דאפילו עודנו המחט תחוב שם (ברקין) הוה סתימה, וכתב הפמ"ג וז"ל ומיהו אם שומן סביב המחט ובראשו נגד פי המחט אין שומן אע"פ שיש בשר עליו הרי מראין הדברים דקרום מחמת מכה הוא כיון דלית שומן נגד פי המחט וכו'. ומפשטות לשונו מבואר שהמחט עדיין בנקב הדקין ויוצא לחוץ וכנגדו אין שומן רק בשר זה מראה שיש ריעותא בשומן. אבל אם תהא שם שומן כדרכו כשרה. שכתב ובראשו נגד פי המחט וכו'.

ועי' שו"ת בית אפרים חלק יו"ד סי' כ"ג שדן בנרון זה שהמחט שנמצאת ברקין היתה תחובה בשומן שעל הדקין נגד חודה של מחט רק שנשאר קצת מהשומן לסתום פי הנקב, ע"ש שמסיק להתיר (וע"ש שכתב דאף אם לא נראה בהדיא שנתחב המחט לתוך השומן מ"מ נראה בחוש שאי אפשר להבחין בשומן אם נתחב בו פי המחט, שמיד שמסירין המחט הוא חוזר לאיתנו ולא ניתן לעין לראות ולהבחין אם היה שם איזה תחיבה ממחט או לא ומכ"ש וכו') ועי' מש"כ בספרו רא"פ סי' ל"ו ס"ק ע"ו בארוכה בדינו של התב"ש ומחלק בין מחט ולאין שם בשר ע"ש ולדינא הקיל בהפ"מ ממחט תחובה קצת בשומן ע"ש, ועי' יד אפרים בשו"ע על סי' מ"ו סעי' א' שהביא מש"כ בתשובה הנו', ועי' דעת סי' מ"ו ס"ק ד' מש"כ בזה.

ועי' מש"כ המהרש"ק בהגהותיו על הפמ"ג בסי' ל"ו במ"ז ס"ק ט' דס"ל רגוף המחט הנמצא תוך הנקב הוה

אולם בערוגת הבושם עצמו בסי' פ"ד סוף אות מ' הוכיח בראיות דם הפורש בתוך הפה לא מיקרי דם שפירש ומותר אם בשעה שלקחו לתוך הפה עדיין לא היה פירש. וכ"כ היד יהודה סי' ס"ז ס"ק ד' דמה שנשחט בפיו ע"י לעיסה אין לחוש, וכ"ה בספר תוספות ירושלים (הביאם הדר"ת סי' ס"ז ס"ק י').

ולפ"ז גם בנד"ה הדין כן דהוה פירש בתוך הפה, ואיך שלא תהא, הא עכ"פ מוכרחים לתרץ דין זה המבואר בסי' ס"ז סעיף ב' שהוא מוסכם מכל הפוסקים דמותר לאכול בשר חי בהרחה בלא מליחה, וא"כ בכה"ג יתורץ גם דברי הש"ך כאן. (ודוחק לומר דבזה טעימה בלשון גרע טפי דכיון דהטעימה הוא מבחוץ הוה דם שפירש והפמ"ג שם קאי על דברי הט"ז דאיירי בטעימה בלשון ואפ"ה לא התיר אלא בספק לא בודאי, וע"ז תירץ שע"י הלחיכה יהא דם שפירש. דדוחק הוא, וגם קשה לומר שע"י טעימה בלשון יקרא דם שפירש יותר מע"י טעימה ממש, ועכ"פ בדברי הש"ך הרי ס"ל דלאו דוקא טעימה בלשון מותר כאן אלא אפי' טעימה ממש (כמבואר).

ולאמיתו של דבר קשה קושיא זו על עצם שאלת המהרש"ל שהביא הש"ך כאן והבי"ח סי' צ"ו, והדרישה הנו', שדנו בנדון זה שפעמים קונין בשר מן הטבח ואין ידוע אם הוא מלוח, שאסרו לטעום בלשונו ע"ש, והרי מבואר בכל הפוסקים דמותר לאכול בשר חי בלא מליחה.

ואולי י"ל דהם איירי באופן שכבר נתבשל הבשר ולא ידעו אם הוא נמלח קודם הבישול ולכן אם הוא אינו מלוח אסור לאכלו ואפי' לטועמו, וע"י מטה יהונתן בסי' ס"ט סעי' י"ד, אך הלשון

אכילה ממש להרגיש אם יש שם טעם איסור דאסור. וכתב דכאן ע"כ איירי דטועמין הכבר בטעימה בלשון ע"ש.

וע"י במ"ז שם שמעורר בסוף דבריו על תירוצו של הש"ך כאן שתי' דמילתא דלא שכיחא שתהא המרה נטולה לגמרי דאף דלגבי דין טריפות מהני תירוצו מכ"מ הרי יש בה גם איסור דם שהרי הכבר לא נצלה עדיין ואיך טועמין הכבר שיש בה איסור ודאי של דם וכתב שכן הק' הפר"ח כאן (ס"ק ה') על הש"ך וסיים דלפי חילוקו של הט"ז אתי שפיר ע"ש.

ולכאורה קושייתם צ"ע דהא מבואר דבשר חי (באומצא) מותר לאכול ואין בו איסור דם כמבואר בסי' ס"ז סעיף ב', דהוה דם אברים שלא פירש ומותר ע"ש (ושו"י בשו"ת מהר"ם שיק ח"א סי' קמ"ד בסופו שרמו לזה ע"ש).

אמנם הפמ"ג עצמו בסי' צ"ח שם הרגיש בזה שכתב וז"ל: ומש"ה כתב לטעום בשר אם מלוח, אם נקי מדם שרי ולא אמרינן שמא אין נמלח ומתוך לחיכה ירגיש טעם דם הנבלע בבשר "ויהיה פירש", בספק לא גזרו עכ"ל, הרי שהרגיש בזה וכתב שכיון שע"י הלחיכה ירגיש טעם הדם הנבלע בבשר יהא ע"ז דין דם שפירש.

אך צ"ע דלפ"ז איך מותר לאכול בשר חי בלא מליחה הא ע"י הלעיסה והאכילה יהא דם שפירש.

ובאמת ע"י חו"ד סי' ס"ט ביאורים ס"ק ג' שעמד ע"ז והק' איך מותר לאכול באומצא הא יוצא דם בעין ע"י דוחקא ודשניים ע"ש. וע"י בספר ערוגת הבושם שם אות ד' שכתב שזה קושיא עצומה.

ולכאורה צ"ע מה כוונת הגרע"א שהביא זה, הא הרי הפמ"ג הביא מקודם דעת הכנה"ג (בהגהות הטור) להתיר א"כ מה יוסיף תת כח מה שכתבו עו"פ בתשובה.

ד. סעיף ח', והצבי אין לו מרה בכבד אבל יש לו למטה סמוך לזנבו.

ואם לא נמצא בצבי מרה בזנבו, ויש טעם מר בכבד אם מהני או לא, ע"י בפמ"ג בשפ"ד כאן ס"ק י"ב, ובהגהות חת"ס כאן (הנדפס בשו"ע שולחן ערוך בסופו) ושאר אחרונים שהביאו דהמניי בכלל פ"ח ס"ק ו' מסתפק בזה אם מהני או לא. והחת"ס הנז' סובר דפשיטא דמהני, וסיים החת"ס דכ"ז אם יש טעם מר בכבד אבל הא ודאי דאם ימצא טעם מר בזנבו דלכו"ע לא מהני דלא שייך בזה לומר כבד כועס וכו'. (הביאו הדרי"ת כאן ס"ק י"ח).

והמעייין במנ"י שם יראה דספיקתו הי' על זה אם נמצא טעם מר במקום הדבוק (דהיינו בזנבו), ואף דמסיום לשונו מבואר דנסתפק גם בזה אם ימצא טעם מר בכבד בכל זאת ספיקתו קאי בהדיא גם על זה שנמצא טעם מר בזנבו. וחידוש על הפוסקים הנ"ל שהביאורו ולא הוכירו זה. וביותר פלא על הגהות חת"ס הנ"ל שכתב דבנמצא טעם מר בזנבו לכו"ע לא מהני.

ועי' ביד אפרים כאן בגליון השו"ע שהעתיק דברי המנ"י שמסתפק אם לא נמצא מרה בצבי בזנבו אם מהני טעימה "במקומה" וסיים בשם החגורת שמואל (ס"ק ו') ובשם המח"ב (ס"ק כ"ז) דלא מהני טעימה "בדוכתא או בכבד" וכו', הרי דהבין במנ"י כמש"כ.

ועי' כף החיים כאן אות פ"ד שהביא בשם עו"ה ס"ק י"ב שכתב דאדרבה דווקא אצל הכבד לא מהני טעימה אבל במקומה מהני וכו' ע"ש.

לא משמע כן ומסתימה לשונם משמע דאיירי שקנו הכשר ועריין חי הוא ואין ידוע אם הוא מלוח ואסרו לטועמו, וצ"ע.

ועי' שם בפמ"ג במ"ז ס"י צ"ח שהביא דברי הש"ך כאן להתיר כאן מב' טעמים א. שרוב יש להם טעם מר, ב. שרבו הפוסקים המכשירים בניטלה המרה, ובאמת לפנינו בש"ך ליתא רק טעם הא' וטעם הב' אינו בש"ך רק בפוסקים, וכן הביא הפמ"ג בשפ"ד כאן ויש נפ"מ בין הטעמים כמבואר בשפ"ד כאן כי כהיום אין נמצא רוב שיהא להם טעם מר והכרו"פ העיד שאחד מאלף ימצא טעם מר, וכן יש נפ"מ אם נאבדה הכבד בלא טעימה, דאי משום רוב פעמים יש להם טעם מר יש לסמוך על הרוב בזה כשנאבדה ואמרינן דמן הסתם הי' לו טעם מר, אבל לפי טעם הב' דמתירין לטעום משום דרבו הפוסקים להתיר בניטלה המרה א"כ לדידן דלא מכשירין רק ע"י טעימה, כשנאבדה וא"א לטועמו יש להטריף, וע"ש בשפ"ד שהביא בשם הכנה"ג להתיר אף לפי טעם זה משום ס"ס, דספק שמא הלכה כמאן דמכשיר ניטלה המרה, וספק שמא הי' בכבד טעם מר ע"ש.

והשפ"ד שם חולק על הכנה"ג וכחב דודאי ספק הא' ספק גמור הוא דהא מטעם כך כתב החת"ח (וכ"ה בד"מ בהשמטות ובט"ז כאן ב') לסמוך עכשיו אטעימת הכבד דרובן מכשירין ניטלה המרה, אך הספק הב' שמא היה בו טעם מר לאו ספק הוא דאנו רואין רוב פעמים אין בו טעם מר וכיון דאיתרע ודאי לא שייך אוקי אחזקה וסיים שלכן אין לסמוך ע"ז, ע"ש.

ובחידושי הגרע"א שם (אות כ"א) הביא בשם תשובת בעי חייא להכנה"ג ס"י ס"ג שכתב להקל.

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

הערות וביאורים בשו"ע אהע"ז הלכות כתובות

סי' פ"ט

מ"מ אם המנהג שלא להספיד אינו מספיד, והחידוש הוא שלא אמרין שזה מנהג הדיוט הוא.

ב. סעיף כ' ב"ש ס"ק ב' ועמד אחד כ"פ הרמב"ם כו'. מיהו בירושלמי פליגי בזה כו' ע"כ. הב"ש סחם ולא פירש דאם האב קברה לכו"ע מוציאין מהבעל כמבואר בהדיא בהירושלמי ומובא בב"י סימן זה.

ג. סעיף ד'. המחבר הביא דברי הרמב"ם פי"ח אישות סעיף ו' דכתב מתה האלמנה יורשי הבעל חייבים בקבורתה. אלא דאם נשבעה ויורשיה גובין כתובתה יורשי האשה חייבים. ובמתניתין ריש פרק אלמנה ניוזנית אתא אלמנה ניוזנית מנכסי יתומים מעשה ידיה שלהן ואין חייבין בקבורתה. יורשיה דברי כתובתה חייבין בקבורתה, פשוט דברי המשנה הוא הדין והיתומים פטורים מקבורה משום דהוא מת בחייה והאב לא ירש אותה לכן אין לה דין קבורה משלו ואע"פ דהם עדיין לא שלמו כתובתה דהא עדיין ניוזנית מהן אעפ"כ הם פטורין מקבורה אלא דצריכין לשלם כתובתה ליורשיה וזהו הסיפא דמתניתין דירשיה ליורשי כתובתה חייבין בקבורתה.

ועיין בתוס' דהקשו מה צריך התנא לחדש דין דאין חייבין בקבורתה ותיצו אע"פ דהוא השאיר רק מטלטלין ואינה גובה כתובתה ג"כ פטורין ע"ש. והנה דברי התוס' אלו חולקים מפורש אדברי הרמב"ם וע"ש בית שמואל ס"ק ו'. אבל דברי הרמב"ם לכאורה תמהוין מאד לבד

א. ס"א מתה האשה בחיי הבעל חייב לקבורה ולהטפל בכל צרכי קבורתה וכו' וכן חייב לעשות לה מספד וקנים כדרך כל המדינה ואם דרכם להספיד בחיליין לא יפחות משני חיליין ומקוננות וכו' עכ"ל. וז"ל ח"מ כדרך כל המדינה לומר שאם נהגו בני המדינה שלא להספיד אינו מספיד וכן הוא בירושלמי לשון המ"מ עכ"ל והפירוש בח"מ הוא משום שהיה קשה לו מה צריך המחבר לכתוב ואם דרכם להספיד בחיליין לא יפחות משני חיליין הא המחבר כותב וכן חייב לעשות כדרך כל המדינה א"כ מה שהמדינה עושה חייב לעשות לה על זה מפרש שהחידוש של המחבר הוא שאם דרך המדינה שלא להספיד אין צריך להספיד, והתוס' בתחילת ב"ב כתבו וז"ל בר"ה בגויל זה נותן ג' טפחים כו' וא"ת אמאי איצטריך למיתני מרת גויל וגוית כיון דתנן הכל כמנהג המדינה כמו שנהגו כן יעשו וי"ל דאם נהגו יותר מו' בגויל לא יעשה כולם אלא כשיעור המפורש ומיהו אם נהגו לעשות פחות מו' יעשה דאפילו אם נהגו בהוצא ודפנא יעשה כדמפרש בגמרא וא"ת ומאי בעי בגמרא הכל כמנהג המדינה לאתויי מאי ומשני לימא לאתויי כמנהג כל המקומות כמו שנהגו ונראה לר"ת דדוק בהוצא ודפנא אבל פחות מכאן אפילו נהגו מנהג הדיוט הוא ומוכיח מכאן דיש מנהגים שאין לסמוך עליהם אפילו היכא דתנן הכל כמנהג המדינה עכ"ל א"כ לפי פשט התוס' אפשר לומר שזה הכוונה בח"מ אפילו שכתבו במתני' לא יפחות משני חיליין

ממונות של הכתובה אבל מה שייכות יש להם לדין קבורה של האשה. זאת ועוד אחרי שהם יקבורו אם יבוא איזה בירור בעדים אם שייך וכדומה שהיא לא תפסה הרי הם יצטרכו לשלם ליורשיה כתובתה ומה יש להם שייכות לדין קבורתה וה' יאיר עינינו בפירוש דברי הרמב"ם.

ד. מחבר סעי' ד' אלמנה אינה נקברת מנכסי בעלה כו' ואם מתה קודם שנשבעה שבעת אלמנה יש מי שאומר שירשי בעלה חייבין בקבורתה ולא הודו לו, ע"כ. מקור דין זה הוא ברמב"ם פ"ז מאישות ה"ו, ד"ל הר"מ שם, מתה האלמנה ירשי הבעל חייבין בקבורתה, ואם נשבעה שבעת אלמנה ואח"כ מתה ירשיה יורשין כתובתה והן חייבין בקבורתה אבל לא ירשי הבעל, ע"כ. והראב"ד השיג עליו דהא טעם מה שאין גובין הכתובה הוא משום שירשי הבעל אומרים דנטלה צרי ונפרעה כבר והורשיה זה ליורשיה כו' יעו"ש.

והנה הב"ש בסק"ה ביאר דהרמב"ם והראב"ד פליגי בלא הורשיה כלום אם חייבין הראויים ליורשיה לקבורה או לא, יעו"ש. ולכא"י יש לעיין בזה דאין הדבר ברור כ"כ, די"ל דאף הרמב"ם ס"ל דהיכי דלא הורשיה כלום דחייבין יורשיה בקבורה, ומה שפטר באופן שלא נשבעה אינו מחמת דחסר המחייב שיחייב יורשיה אלא מחמת דיש לחייב את יורשי הבעל מחמת שהם ירשו הכתובה בפועל ממילא נפטרים יורשיה דתרת"י כריסתא לית לה, אבל כשאין מקום לחייב אחרים אפשר דשוב חייבים יורשיה אף שלא ירשו כלום כל שאחרים לא ירשו הכתובה, ולהיפך בשי" הראב"ד צ"ע דהא בגוף דברי הראב"ד בהשגתו מבואר דהשגתו הוא משום דכיון דאמרינן דאתפסו צרי נמצא דכיון ירשו יורשיה הכתובה, ומבואר להיפך

מה שהקשה הראב"ד והמפרשים ע"ש הרי במתניתין מבואר דהיורשים פטורין מפני שלהן אין דין קבורה אלא צריכין לשלם את כתובתה וזהו הרישא דמתניתין ואין חייבין לקבורה דלפירוש הרמב"ם לא הוה צריך להיות במתניתין ב' דברים דהיתומין פטורין והיורשין חייבין, אלא רק הסיפא דירשי כתובתה חייבין בקבורתה. ומהמשנה מבואר להיפך דהיתומים פטורים בכ"מ דאילו לדברי הרמב"ם הוא ממש סתירה דהיתומים פטורים וירשי כתובתה חייבין דאיתא במתניתין. דהרי יכול להיות דהיתומים הם היורשים וחייבים בקבורה, ונאפשר לתרץ זאת דלא יהי סתירה ממש דהרמב"ם לשיטתי בסיומן פ"ח סעיף י"ט דפסק דאלמנה אינה ניונית אא"כ היא נשבעת תחילה ואולי דהרמב"ם מפרש דהסיפא דדין קבורה הולך על ריש מתני' דאיירי דניזונית מנכסי יתומים ומעשה ידיהן שלהן ואין חייבין בקבורתה דאין הם פסקי דינים נפרדים אלא דזאת הוא הדין ניונית אין היתומין חייבין בקבורה ולשיטתי דאם היא ניונית הרי כבר נשבעה ומפני זה אין היתומין חייבין אלא היורשין, אבל לדברי הגאונים שהביא הרמב"ם שם בסעיף ט' הוא ממש סתירה].

ודברי הרמב"ם צ"ע דהרי כיון שהוא מת בחייה אין שם דין קבורה אלא צריכין לשלם כתובתה והגע עצמך אם הם יודו אחרי שהיא מתה דלא תפסה והם חייבים לשלם כתובתה האם יש להם שייכות עם הקבורה אפילו אם הקבורה עולה יותר מִקְּתוּבָתָה כגון שבני משפחתה וכי' עושין שם מצבה יקרה או דבר אחר, הם ישלמו הכתובה ליורשיה והם יקבורה. וכאן שלא נשבעה השאלה היא אם הם חייבים לשלם כתובתה או לא חייבים עוד לשלם מפני שהיא כבר קבלה הרי זה שאלה נפרדת לגבי דין

הב"ש הראב"ד ס"ל דחייבין אף שלא ירשו בפועל.

ומעתה גם בש"י הרמב"ם א"ש, והיינו דלכא"ו צ"ע מה יענה הרמב"ם על טענת הראב"ד וכי לא ידע טעם דהתפסת צררי, וע"כ צ"ל דפליג על הראב"ד וס"ל דהיכי דאינם יורשים בפועל פטורים מקבורה. וכן מדויק מלשונו שכתב יורשיה יורשין כתובתה והן חייבין בקבורתה משמע דהחיוב בא מחמת הירושה, ועי' ח"מ סק"ד.

ונמצא לפי"ז דבטענת צררי באת לחייב יורשיה קבורה כיון שאם לא היה צררי אין כאן שום מחייב שיתחייבו לקבורה, וזה לא אמרינן לחייב בטענה זו וכיון שכן שוב נשאר החיוב על יורשי הבעל, נועדיין יש לעיי"ב דאכתי נימא דשניהם פטורים דלענין לפטור יורשי הבעל הא סגי סברת צררי, וצ"ל דכיון דמחמת סברא זו ע"כ יבוא חיוב על יורשיה שוב לא מהני אף לענין לפטור יורשיו, וזה צ"ע עיינן. ודוק, משא"כ הראב"ד דס"ל דכל שאין אחר שיש לחייבו חייבין יורשיה אף שלא ירשו כלום א"כ טענת צררי אינה באה לחייב יורשיה כי אם לפטור יורשיו וממילא נשאר החיוב על יורשיה זה שפיר אמרינן.

ה. רמב"ם פ"ח ה"ז וז"ל מתה האלמנה יורשי הבעל חייבין בקבורתה ואם נשבעה שבועת אלמנה ואח"כ מתה יורשיה יורשין כתובתה והן חייבין בקבורתה אבל לא יורשי הבעל. כתב הראב"ד וז"ל דעתא קלישתא קא חזינא וכי מפני שלא נשבעה קרא ליורשי הבעל יורשי כתובתה והלא הם אומרים שכבר נפרעה מכתובתה ונטלה צררי והורישוה אלא ודאי יורשי נדונייתה ונכסי מלוג שלה קוברין אותה ואע"פ שלא ירשו כלום.

הראב"ד ס"ל דבעי שירשו יורשיה בפועל הכתובה ובלא"ה לא סגי אלא דאף בלא נשבעה אמרינן דירשו, דאי נימא כהב"ש הראב"ד ס"ל דאף בלא ירשו כלום חייבין בקבורה מה צריך לכל האריכות שהאריך דחיישין לצררי, ומה שסיים הראב"ד בסוף דבריו "ואעפ"י שלא ירשו כלום" דמשמע כהב"ש ג"כ צ"ע באמת כנ"ל דזה סותר תחילת דבריו.

ונראה לבאר הדברים עפ"י פשוטם, דבאמת הראב"ד בעי לבי הטעמים בין טעם דצררי ובין טעם דכתב הב"ש, והיינו משום דאי רק משום טעם הב"ש דהיינו הראב"ד ס"ל דאף שלא ירשו יורשיה כלום מ"מ חייבין בקבורתה אכתי לא סגי בניד"ד כשיורשי הבעל ירשו בפועל וכמוש"כ לעיל סברא זו, ולוה כתב הראב"ד ענין התפסת צררי והיינו דירשי הבעל מסלקין החיוב שרוצים לחייבן מחמת ירושת הכתובה בטענת צררי והיינו שטוענים שלא ירשו כלום וממילא שוב נשאר החיוב אצל יורשיה, ובסברא דצררי לחוד נמי לא סגי דאי הוי ס"ל להראב"ד דהיכי שלא ירשו כלום אינם חייבין לקברה לא היה באפשרות לחייבן ע"י טענת צררי, דהא ליכא עדים שתפסה והוא טענה בעלמא וזה לא מהני רק לפטור יורשי הבעל מלידת הכתובה או לקבור אבל לחייב מכת טענה זו את יורשי האשה ודאי א"א דהממע"ה, וע"כ בעי לבי הטעמים דע"כ הראב"ד ס"ל דירשיה חייבין אף שלא ירשו בפועל אלא דמ"מ כשיש מקום לחייב יורש אחר היו נפטרים כיון שיש חיוב על אחר לא שייך לחייבם וכנ"ל אבל כיון שאת יורשי הבעל אין לחייב מחמת טענת צררי דלפטור יורשי הבעל שפיר מהני טענה זו שוב חוזר החיוב למקומו ליורשיה. ולפי"ז א"ש ל' הראב"ד יעוין בלשונו, וא"ש מה שרייק

דאמרינן לא פלוג ומסיים ומיהו מרמב"ם משמע דס"ל דכשלא ירשה אינו חייב בקבורה דאי ס"ל לי"פ א"כ אם מתה בלא שבועה למה היורשים אינם חייבים לקבור אותה אלא ודאי ס"ל כשלא ירש הבעל או היורשים אינם חייבים בקבורה. ראשית צריך להבין איך משמע מרמב"ם שסובר שאם לא הכניסה כלום אין חיוב קבורה הא יכול להיות שהרמב"ם מדבר במקום שהכניסה ויש חיוב לקבורה וכן משמע מהרמב"ם שכותב יורשי הבעל חייבין בקבורתה משמע שיש חיוב קבורה רק החיוב על יורשי הבעל ולא על יורשיה אם לא נשבעה מפני שיורשי הבעל הם יורשים הכתובה אבל במקום שלא הכניסה כלום שם אין טענה להגיד שיורשי הבעל חייבין מפני שהיא לא הכניסה כלום ויכול להיות שהרמב"ם מודה שיש חיוב על יורשיה מפני שהם הראוים לירש וכן הבעל. וכן צריך להבין על הלשון של ב"ש שמסיים אלא ודאי ס"ל כשלא ירש הבעל או היורשים אינם חייבים בקבורה הפירוש של ב"ש הוא כמו שרואין שהרמב"ם סובר שיורשיה אם הם לא יורשים כלום אין חייבין בקבורתה גם הבעל כן ומפני זה מסיים אלא ודאי ס"ל כשלא ירש הבעל אבל קשה במקום לסיים אז הבעל אינו חייב לקבורה מסיים אז היורשים אינם חייבים לקבורה ויכולים לומר שיש כאן ט"ס במקום או לכתוב או והכוונה אלא ודאי ס"ל כשלא ירש הבעל או היורשים אינם חייבים בקבורה ואם נגיה כן אז הוא סיכום שבין הבעל ובין היורשים אם לא יורשים אינם חייבים בקבורה אבל צריכים לידע אם יש כאן ט"ס.

הרמב"ם פ"א הג' פסק ירושת הבעל מד"ס והראב"ד והרשב"א ס"ל שהוא מדאורייתא ויכולים לומר שהמחלוקת כאן שאם מתה קודם שנשבעה שבועת אלמנה שהרמב"ם סובר שיורשי הבעל

כתב המחבר בסי' צ' וז"ל אלמנה אינה נקברת מנכסי בעלה אלא יורשי כתובתה חייבים בקבורתה ואם מתה קודם שנשבעה שבועת אלמנה יש מי שאומר שיורשי בעלה חייבין בקבורתה ולא הודו לו. משמע שהמחבר פוסק כהראב"ד.

כתב הח"מ ס"ק ד' וז"ל יורשי כתובתה חייבין בקבורתה. מלשון זה משמע אם היא ענייה ואין לה כלום להוריש אין חייבין בקבורתה רק נקברת מן הצדקה ומסיים שמתוס' משמע שסוברים שאפי' לא הכניסה כלום חייבין בקבורתה ומביא ועיין בתוס' ר"פ אלמנה ניונית ד"ה ואין חייבין בקבורתה משמע אפי' לא הניח אלא מטלטלין ואין הכתובה נגביה מהם לדינא דגמרי' אפי"ה יורשיה הראוים לירש ממנה אילו היה לה כתובה חייבים בקבורתה וכן הב"ש מביא שמתוס' משמע שאפי' לא הכניסה כלום חייבין בקבורתה.

צריך להבין איך מביאים שתוס' סובר שאפי' לא הכניסה כלום חייבין בקבורתה יכול להיות שתוס' מדבר שהיא הכניסה בשעת נישואים נדוניה ויש חיוב לקבורה אבל אם היא לא הכניסה בשעת נישואים כלום יכול להיות שתוס' סובר שאין חיוב לקבורה. הח"מ הנ"ל מביא שהראב"ד סובר שאם לא הכניסה כלום אין חייבין לקבורה ומסיים ויש לדחות כמו שפורש בס"ק ה' שיכולים לומר שהראב"ד סובר שאם לא הכניסה כלום אין חייבין לקבורה ומסיים אבל לא משמע כן בתשובת מהרי"ל.

הב"ש בס"ק ה' מביא שמתוס' הנ"ל משמע שאם לא הכניסה כלום חייבין לקבורה וכ"ש שהבעל חייב לקבורה אפילו לא הכניסה כלום וכ"מ מהראב"ד

דברי טעם הם כיון שהיא בת דעת ואין זה מספיק לכאורה להפקיע זכות יורשיה כמ"ש הראב"ד אלא משום דחכמים תקנו שהבעל יורש אותה משום קבורתה ויתר הדברים שלא יהי' מדקדק עמה ויחוס על נכסיה א"כ שפיר יש מקום וטעם לדברי רבינו דגם בפקחת שנשאה חרש תקנו רבנן משא"כ אי אמרינן ירושת הבעל מה"ת וגוזה"כ בלי טעם א"כ ודאי דהסברא נותנת כשיטת הראב"ד דמה"ת אין לו זכות כלל בחרש שנשאה פקחת ורבנן לא תקנו כלל א"כ הא דתני בירושלמי דירוש אותה אתי כמ"ד דירושת הבעל מדרבנן ותקנו גם בפקחת שנשאה חרש שהיא רצתה לזון נכסיה וראב"ד לטעמי' דפסק כמ"ד דירושת הבעל מה"ת כמ"ש בהל' א' ורבינו לטעמי' ואפשר נמי דה"ט דרבינו דפסק דירוש' הבעל דרבנן משום דר"י בירושלמי סבר כוותי' וכמ"ש.

ועי' בכ"מ שגם הוא כשמפורש בירושלמי ולא ס' מקו' ויכולים להוסיף קצת שלפי הרמב"ם יש זכות ירושה אפילו בחייה (ולכן לא יכולה למכור את נכסיה אע"פ שהאב יכול למכור מפני שנכסים של האשה יש כבר בחייה זכות בנכסיה לבעל) והראב"ד סובר שירושת אשה דאורייתא א"כ סובר בחרש שנשאה פקחת שאין לו דין ירושה מפני שלא שייך לזכות לאחר מיתה. אם נפרש כן אז יכולים לומר מדה כנגד מדה כמו שיש לבעל זכות בנכסיה אפילו בחייה הוא הדין שיש לה זכות בנכסים שלו בשביל קבורתה אפילו בחייה א"כ שפיר יכולים לומר שהרמב"ם שסובר שירושי הבעל חייבין בקבורתה הוא לא משום שסובר מפני שהם ירושו את הכתובה כי הרמב"ם סובר שזה באמת יכול להיות שירושי הבעל אין להם את הכתובה כמו שטוען הראב"ד שהם טוענים שכבר נפרעה רק הרמב"ם סובר שיש חיוב קבורה על הנכסים שלו כנ"ל א"כ כיון

חייבין בקבורתה והראב"ד סובר שירושיה חייבין בקבורתה תלי' בזה המחלוקת ואם נגיד כן יכולים לתרץ כל הדיוקים שדייקו ומקודם נביא עוד מחלוקת שהרמב"ם סובר וז"ל פכ"ב ה"א ה"ד אבל הפקת שנשא חרשת אם מתה לא יירשנה והחרש שנשא פקחת ומתה יירשנה שהרי היא בת דעת ולדעתה נשאת וזיכתה לו ממונה.

וכתב הראב"ד וז"ל המחבר הוזה למד ירושה מן הכתובה דכיון דפקח שנשא חרשת אם מתה תחתיו לא תקנו לה כתובה מן הסתם אף כאן אינו יורשה וא"כ אף חרש שנשא פקחת כן היא ואי משום שהיא בת דעת ונשאת לו מה שבירה זכתה לו מה שלאחר מיתה לא זכתה לו עכ"ל וצריך להבין מה סובר הרמב"ם ובמה תלי' הסברות שלהם. הח"מ בסימן הנ"ל בס"ק י"ב מסיים ואפשר שגם הרמב"ם מיירי דוקא כשכתבו לה ב"ד כתובה ועיין במ"מ שלא משמע כן. ומצאתי בספר הליקוטאים הנמצא בסוף הרמב"ם פרנקל וז"ל והחרש שנשא פקחת וכו' כ' ה"ה גם זה לא מצאתי מבואר ע"כ ועי' ירושלמי פ"ק דכתובות אמר ר' יוחנן ותני וכן חרש שנשא פקחת אין לה עליו מוגנות ולא כתובה ואם מתה הוא יורשה שהיא רצתה לזון נכסיה הרי מפרש כדברי רבינו וכבר השיג בסי' מראה הפנים שם על ה"ה והראב"ד שנעלם מהם ברייתא זו. ובאמת צ"ע, ויש לומר דס"ל להראב"ד דברייתא זו אתי כמ"ד חרש יש ספק אי אית ביה דעת עי' ירושלמי פ"א דתרומות ובר"ש שם דהא מר"ש בירושלמי שם וחרשת יש לה קנין ומוקי לה רשכנסה פקחת כנסה ואמאי לא קאמר משום דספיקא הוא אי אית כי דעת אלא ע"כ צ"ל דגם מספק אין מוציא מחזקת ירושיה.

ונ"ל דהרי כתב ה"ה על דברי רבינו

שהרמב"ם סובר שאם לא הכניסה אין חיוב ירושה משום שאם היה סובר הרמב"ם שיש חיוב ירושה אפילו לא הכניסה א"כ אפילו לא נשבעה או גם יורשה חייבין בקבורה וכן מה שדייקנו שהב"ש מסיים אלא ודאי ס"ל כשלא ירש הבעל אז היורשים ה"ל לסיים או הבעל כנ"ל אבל לפי מה שפירשנו שהחיוב של יורשי הבעל הוא משום שהיה חיוב על נכסי הבעל א"כ אם היא לא הכניסה ואין חיוב ירושה אז לא היה בכלל חיוב ירושה אפילו לבעל א"כ גם יורשי הבעל אין חייבין א"כ שפיר מסיים אז יורשים הכוונה על כולם בין על הבעל ובין על יורשי הבעל ובין על יורשיה.

ואם נפרש כנ"ל שהמחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד הוא שהרמב"ם סובר שירושת הבעל מד"ס וסובר שיש זכות ירושה כבר מחיים והראב"ד סובר שירושת הבעל מדאורייתא ואין זכות ירושה מחיים כנ"ל אפשר לפרש גם מחלוקת אחרת בין הרמב"ם והרא"ש בסימן צ' וז"ל המחבר בס' ט' האשה שמכרה מנ"מ אחר שנשאת אע"פ שאותן הנכסים נפלו לה קודם שתתארס הבעל מוציא פירות מיד הלקוחות כל ימי חייה אבל לא גוף הקרקע ואם מתה בחייו מוציא הגוף מיד הלקוחות בלא דמים (זהו שיטת הרמב"ם שסובר שהפירות מוציא מיד והגוף לאחר מיתה) וי"א דאף בחייה מוציא גוף הקרקע מיד הלקוח בלא דמים זהו שיטת הרא"ש שסובר שמוציא מיד בין הגוף ובין פירות.

הח"מ בס"ק כ"ז מביא שהנ"מ בין הרמב"ם והרא"ש הוא שלהרמב"ם יכול הלקוח לעשות פרוזבול. בקונטרס אחרון להב"ח וז"ל (מי דחקו) ולא ידעתי מי דחקו לזה דוקא (הכוונה שהנ"מ הוא

שהם יורשים הנכסים שלו הם חייבים בקבורתה והראב"ד למד שהכוונה של הרמב"ם הוא משום שהם יורשים את הכתובה לכן שואל וסובר שירושה חייבים בקבורתה מפני שהולך לשיטתו דירושת אשה דאורייתא א"כ אי אפשר לומר שיש חיוב על הנכסים שלו ואם נפרש כך שפיר אפשר לתרץ כל הדיוקים שדייקנו זה מה שדייקנו שמסתימת המחבר משמע שפוסק כהראב"ד שסובר שירושה חייבים בקבורתה וכן סובר שהחיוב של קבורה הוא אפילו לא הכניסה כלום ומלשון המחבר שמתחיל אלא יורשי כתובתה חייבין בקבורתה משמע שאם לא הכניסה כלום אין חיוב קבורה וזה מה שהיה קשה לח"מ ולפי זה רוצה לפרש הראב"ד סובר שאם לא הכניסה אין חיוב קבורה ולפי מה שפירשנו לא קשה יכולים לומר שזה שני דינים מדין אחד שירושי הבעל חייבין בקבו' מדין שהם יורשים את הנכסים שלו שיש עליהם דין קבורה כנ"ל ויש עוד דין אם חיוב קבורה יש גם אם לא הכניסה בדין סובר הרמב"ם שאם לא הכניסה אין חיוב קבורה כמו שמדייק הב"ש מפני זה לא קשה על המחבר מפני שבדין חיוב קבורה סובר כהרמב"ם והדין יורשי הבעל או יורשיה סובר כהראב"ד.

וכן מה שדייקנו איך מביא הב"ש ראייה שהרמב"ם סובר שאם לא הכניסה כלום אין חיוב קבורה דאי ס"ל לא פלוג א"כ אם מתה בלא שבועה למה היורשים אינם חייבים לקבור אותה ודייקנו יכול להיות שהרמב"ם סובר שאם לא הכניסה כלום יש חיוב קבורה דק כאן יש יורשי הבעל שהם חייבים ולא יורשיה אבל לפי מה שפירשנו שהחיוב של יורשי הבעל הוא לא משום קבורתה רק משום יורשי נכסים של בעל ועל נכסיו יש דין קבורה כנ"ל א"כ שפיר מביא הב"ש ראייה

בענין פרוזבול) הלא לכמה דברים איכא נפקותא לענין מציאה שזכתה לו רשותו ולענין משיכה שצריך שימשוך לרשותו ולענין כליו של מוכר ברשות לוקח וכי ועוד לכמה דברים והבי"ח לא מתרץ ובאמת הקושיות של בי"ח הוא תמוה מאוד, ויכולים לומר שהרמב"ם הולך לשיטתו שסובר שהזכות של ירושת אשתו הוא כבר מחיים מפני זה סובר הרמב"ם שהפירות מוציא מיד אבל הגוף לאחר מיתת אשתו מפני שהרמב"ם סובר שתקנת אושא הוא שהבעל לא יפסיד לאחר מיתת אשתו א"כ למה צריך להוציא את הקרקע מקודם הא לא מפסיד כלום הפירות הוא אוכל על זה המפרשים מפרשים למינ' שנשאר אצל לוקח הא אין לו ללוקח פירות וגם לאחר מיתתה תחזור לבעלה לכן הם מפרשים הנ"מ לענין פרוזבול ולא יכולים לומר שהנ"מ לענין לזכות ברין חצרו כמו שמקשה הבי"ח בק"א מפני שלהרמב"ם אין ללוקח זכות חצר מפני שגוף הקרקע

שייך לבעל רק לא איכפת לו שנשאר אצל לוקח עד שאשתו חמות מפני זה אין נ"מ רק לענין פרוזבול מפני שלגבי לוקח הוא כמו שכירות קרקע שנתן כסף לאשה וכל זמן שאשה חיה שהוא אצלו כמו שכירות לכן אין נ"מ רק לענין פרוזבול אבל הרא"ש אפשר לומר שסובר שירושת הבעל דאורייתא א"כ סובר שירושת הבעל לא שייך מחיים שבירושה מדאורייתא לא שייך מחיים מפני זה סובר שהבעל מוציא מיד בין גוף הקרקע ובין פירות מפני שתקנת אושא הוא שהבעל לא יפסיד ואם הבעל לא יוציא הקרקע איך יכול הבעל לירש את הקרקע הא זה אצל הלוקח מפני זה סובר שמוציא מיד הקרקע וגם אם נאמר שהרא"ש סובר שירושת הבעל מד"ס אפשר לומר שהרא"ש סובר שאפילו ירושת הבעל מד"ס הוא רק אחר מיתת כדין ירושה או גי"כ הפירוש כנ"ל ולא סובר כהרמב"ם שזכות ירושה הוא כבר מחיים.

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

הערות וביאורים בשו"ע חשן משפט

הלכות עדות

סימן כ"ט

אד"מ דף ל"ב ע"ב דר"ג פוחחין בזכות ואמרי' עלה בגמ' אמר רב יהודה היכי אמרי' להו מי ימר כדקאמריתו א"ל עולא חסמינן להו ופירשי' חוסמין אנו את פיהן כשאנו מכחישינן אותם ויחזור כהן תוכ"ד, ולדברי הריטב"א מאי קשיא הא מ"מ לא יוכלו לחזור תוכ"ד דהא מחמת האימה חזרו בהן. ועיי' באור גדול במשניות כחובות פ"ב מ"ג מה שחירץ ע"ז.

ונראה דל"ק ק"י השעהמ"ש דלא דמי האימה שדיבר בו הריטב"א לאימת התראה דעסקין בכתובות. דהא הריטב"א מייירי שהעידו על הבע"ד שהוא רמאי ואמר הבע"ד אנא רמאי אנא דאמרי' דאפשר דאימת הבע"ד חזרו בהן לשקר והאמת הוא כמו שאמרו מתחילה משא"כ בכתובות דמתרינן ביה דאם יעידו שקר יזימו אותן וא"כ אם אמת העידו מתחילה מה"ת דהא דחוזרין מחמת ההתראה הוא מחמת אימה דהא לא מתרינן ליה אלא אם שקר העידו או יזימו אותן ואדרבה אם הם חוזרין מחמת התראה זו מסתבר יותר דשקר העידו ורוצים לחזור ולומר האמת.

וכן בהא דאמרי' בסנהדרין דאמרי' ליה אי קטלת לא תדחל אי"כ מפורש הוא דהאימה הוא אם שקר העידו ולכך יכולים לחזור אפי' לסברת הריטב"א ודו"ק.

אמנם נראה דא"צ לזה וכוננת הריטב"א אפשר לפרש באופן אחר כי היכא דלא תיקשי כלל קושיית

שו"ע סעיף א'. אחר שהעיד העד בב"ד והוא לאחר כ"ד א"י לחזור בו, וככ"י (בבדק הבית) הביא בשם הריטב"א על הא דאמרי' בגמ' [כ"מ כד] אבוה דר"פ אירכיס ל"י חמרא וכו' אול אייתי סהדי אמר להו ידעיתון ביה דרמאי הוא אמרו לו אין אמר להו אנא רמאי אנא אמרו לו אנן לאו רמאי את קאמרינן אמר רבה בר רב הונא מסחברא לא מייתי איניש חובא לנפשיה, וכתבו הראשונים דכלאו האי טעמא דלא מייתי איניש חובא לנפשיה לא היו נאמנים להעיד דלאו רמאי, דהוי חזור ומגיד, והק' הריטב"א דאפי' חוזרים ומגידים מאי הוי הא תוכ"ד הדרי בהו ותוכ"ד הא אפשר לחזור, ותי' הריטב"א וז"ל "התם שחזרו מעצמם אבל הכא שחזרו מחמת אימתו של זה שאמר להם רמאי אנא יש לנו לומר שאין חוזרים ומגידים", ולכאורה משמע דהריטב"א חידש כאן דהא דיכולים לחזור תוכ"ד דווקא היכא שחזרו מעצמו אבל היכא שחזרו מחמת אימה א"א לחזור אפי' תוכ"ד.

ובשעהמ"ש בס"ק ד' הק' ע"ז מהא דאמרי' בכתובות דף ל"ג ע"א דעדים זוממין לאו בני התראה גינהו ואומר רבא תדע ניתרי ביה אימת וכו' מתקיף לה אביי וניתרי בהו תוכ"ד. ופרשי' דיכולין לחזור בהן. ולפי דברי הריטב"א מאי מקשי הא אינן יכולין לחזור אפי' תוכ"ד די"ל מחמת אימת ההתראה חזרו בהן. עוד הק' מהא דאמרי' בסנהדרין פ'

דאמר" בגמ' והא חסמינן להו ופירש"י דיחזורו בהן תוכ"ד התם ג"כ בוודאי שרוצים לחזור מהגדתם כלל וודאי דיכול לחזור אפי' מחמת אימה וכמו שביארנו.

סימן ל"ו

בנתיב"מ ס"ק ב' אות ב' הק' דאם נפרש והשני אומר "לא כי הכוונה דבעד הראשון אומר שהעד השני הי' עמו בניסן והשני אומר לא כי הדיינו שלא הייתי אתך בניסן אלא שהיית עמדי באייר והראשון אומר לא כי שלא הייתי אתך באייר, והק' ע"ז הא הרמ"א כ' דאם העיד העד שפלוגי הי' עמו ואותו הפלוגי אומר שלא היה עמו אי"ו הכחשה דאין עד מדקדק מי עמו בשעת עדות, וה"נ לא הוי הכחשה בהא דאמר שלא היה עמו בניסן וא"כ כשתבעו ב' מנים ובע"א נגד ע"א יחויב שבעה.

ויש להעיר דבכה"ג כשתבעו ב' מנים אפי' ממון יחייבו כיון שתובע שניהם ומה שאומר השני שלא הי' עם הראשון אי"ו הכחשה נגד הראשון וא"כ יש לנו ב' עדים כ"א על מעשה אחרת בלא שום הכחשה וא"כ נצרך עדותן ונחייבנו לשלם מנה אחת דמצרפין עדותן כמבואר לקמן בסעיף ו' ואמאי נקט הנתיבות בלשונן דיחייבו שבעה בכה"ג, ויש ליישב לשון הנתיב"מ ברוחק אבל אין כאן מקומו להאריך.

בספ"ע ס"ק ב' כתב אע"פ שלא כיוונו החודש, פ"י בין אם אמר עד אחד בניסן היה ההלואה והשני אומר באייר והתובע תבע שני מנין בין אם אמר וכו'. ודבריו תמוהים לכאור דהא כשאחד אומר בניסן ואחד אומר באייר והלה תובע שניהם, מצרפין עדותן מדינא דר' יהושע בן קרחה, ומה ענין דין זה לגרונן דירן דריני

השעהמ"ש, הדנה בפשטות דברי הריטב"א צ"ע דמאיזה טעם הוא דאם חזרו מחמת אימתו של זה לא הוי חזרה אפי' תכ"ד דהא כשחזרו תוכ"ד הוי כלא אמר כלום וא"כ מה לי אם הוא מחמת אימה.

ולכן נ"ל דכוונת הריטב"א הוא לדעולם אם ברור לנו דחזרו בו מהגדה העדות וודאי דיכול לחזור בתוכ"ד אלא דחיישין דילמא באמת אינו חוזר כלל ממה שאמר לב"ד אלא דמחמת אימתו של זה שא"ל אנא רמאי אנא וכיון דמתירא מחבירו אומר "כאילו" לב"ד שחזרו בו אבל באמת אינו חוזר כלל אלא דבעיני הבע"ד יראה כאילו חזרו בו מהגדתו.

וזה מדוקדק בדברי הריטב"א שכתב בזה"ל אבל הכא שחזרו מחמת אימתו של זה שאמר להם רמאי אנא יש לנו לומר שאין חוזרים ומגידין עכ"ל דהלשון "יש לנו לומר" משמע דקאי על הב"ד שרואים חזרתם דאנו אומרים שאין חוזרין ומגידין והכוונה שאנו אומרים שאין העדים חוזרין כלל מהגדתם הראשונה אלא שאומרים כן רק מחמת יראה. (דאם נפרש כפשוטו בדברי הריטב"א דבא לומר דבכה"ג לא אמרי' דחזרו ומגיד הול"ל אבל הכא שחזרו מחמת אימתו וכו' נראה לי לומר שאין חוזרין ומגידין וכדו' ודו"ק).

ואם כנים דברינו א"כ אין מקום כלל לקשיות השעהמ"ש דמה שהק' מהא דעדים זוממין דפרכינן וניתרי בהו תוכ"ד ופירש"י דיכולין לחזור אף שהוא מחמת אימת הב"ד יכולים לחזור בהם, ששם מחמת יראת ההתראה בוודאי שרוצים לחזור דהוי אינו רוצה שיוסם וכיון דרוצה לחזור מהגדתו וודאי דיכול לחזור תוכ"ד, וכן מה שהק' מהא

קרתה ואין מצרפין עדותן, אף דלא בעינן הגדה כאחת. ודוק.

סעי' ג' וישבע שבועת התורה על מאה ויגלל עליו הת"ש שגשגאו ועי' בש"ך סק"י דאמאי לא נחייבנו שבועה מדין העדאת עדים במקצת כר"ח קמייאת, ובקצוה"ח הביא מש"כ הט"ז ובעדות מיוחדת ליכא הדין דר"ח קמייאת והוא שהרי כל מה שיליף ר"ח לחייב שבועה ע"י העדאת עדים הוא מק"ו ומה פיו שאינו מחייבו קנס מחייבו שבועה עדים שמחייבים קנס אינו דין ומחייבים שבועה ולפי"ז עדי צירוף שאינם מחייבים קנס אינם מחייבים שבועה ומבואר דע' הט"ז דעדי צירוף אינם מחייבים קנס והנה בט"ז מבואר דאפי' עדים של הודאה אחר הודאה ג"כ אינם מחייבים קנס, עיי"ש שה"ה מסעי' ה' דעד מעיד ג' ועד מעיד ק"ג דמצרפים הגדחם על ג' ומחייבים שבועה על השאר ופי' הט"ז דאיירי במעידים על מעשה אחד ומקבלים עדותם משום ההכחשה בבדיקות כשר בד"מ ומני' לק"ג טעו אינשי יעווי"ש ובהומים ס"ק ט' נקיט כהט"ז דעדי צירוף אינם מחייבים קנס ומ"מ ס"ל להתומים שם דעדים של הודאה אחר הודאה מצטרף לענין ר"ח קמייאת ואפי' לשי' הט"ז דר"ח קמייאת היינו דווקא בהגדת עדים שיש בכחה לחייב קנס מ"מ נקיט התומים דעדים של הודאה אחר הודאה מחייבים שבועה על השאר מדין ר"ח קמייאת ובאמת צ"ע דאי נימא דר"ח קמייאת אינו מחייב קנס רק בהגדת עדים שיש בכחם לחייב קנס ואי נימא דדיני קנסות דמיא לד"ג וכמו שנקיט התומים שם א"כ אמאי בעדים של הודאה אחר הודאה איכא שבועה דר"ח קמייאת ולמסקנא כ' התו' דר"ח קמייאת לא תליא דווקא בעדים שיכולים לחייב קנס דווקא עיי"ש.

והקצוה"ח ס"ל דבאמת עדי צירוף

ממונות לא בעי דרישה וחקירה, דאף אי הוי בעינן דר"ח היתה העדות כשרה וכל אחד מדבר מהלואה אחרת ומצרפין אותו.

והנה בראב"ן בסימן מ"ג כתב דדיניה דר' יהושע בן קרחה הוא מתקנתא דרבנן שלא תנעול דלת בפני לוויין, ומשמע מלשונו דדיניה דר' יהושע בן קרחה הלוי בתקנת חכמים דלא בעינן דר"ח בדיני ממונות, וכן בתומים כאן נסתפק בדיניה דר' יהושע בן קרחה אי הוי דרבנן ובנתיבות ס"ק ד' הביאו (ועי' באחרונים שהקשו ע"ז מגמ' דסנהדרין ומכות).

ואפשר דהסמ"ע כאן אזיל בשיטה זו וע"כ פירש בסעיף א' באופן זה אך סיים דמהלשון של הטור והמחבר לא משמע דמיירי באופן זה אך מדינא אפשר גם באופן זה.

והנה בסעיף ג' כתב הש"ך סק"י דהא דלא משתבע על הכל מכח דר' חייא וכו' צ"ל דהכא כיון דאין כאן עדים שלא ע"י צירוף לא אמרינן הכי וכן משמע מדברי הסמ"ע וכו'. ובט"ז כתב טעם לזה כיון דהעדאת עדים ילפינן בק"ו מפיו וע"א שאין מחייבין קנס ומחייבין שבועה עדים שמחייבין קנס אינו דין שיחייבו שבועה, ובעדים ע"י צירוף שאין מחייבין קנס ליכא ק"ו הנ"ל, ובקצוה"ח חלק עליו דודאי גם עדים ע"י צירוף מחייבין קנס, והביא רא"י מפרק מרובה דבקנס לא בעינן הגדה כאחת וא"כ גם ראייה כאחת לא בעינן, ועי' בנתיבות שטותר את דבריו.

ולפי הנ"ל יבוארו דברי הט"ז דכיון דבקנס ליכא תקנתא דלא בעינן דר"ח כמבואר בס"י א' דבמידה דליכא חסרון כיס לא תיקנו, א"כ כיון דבעינן דרישה וחקירה תו ליכא דינא דר' יהושע בן

ב' מעשיות המחייבים קנס כיון שעל כל מעשה לא היה ב' עדים אין כאן כלל מעשה המחייב קנס והוא עפ"י חידושו של הנתי' שחידש שאין המעשה מחייב קנס אא"כ היה על המעשה ב' עדים היכולים לחייב קנס ובלא זה אין חלות חיוב קנס כלל. ודימה הנתי' לזה הא דאיתא בתוספתא והובא ברי"ף גיטין פ' מי שאחזו דעדים המעידים כל א' מהם על מעשה קידושין מיוחדת אינה מקודשת ומשום דעל כל מעשה קידושין כיון דלא היה ב' עדים אינו חל הקידושין ולא מועיל מה שיצטרף אח"כ.

והנה בב"י כ' דעת הר"ן דעדי צירוף לא מועיל בניטין וקידושין ומשום דדמיא לד"נ ולפ"ד הב"י הרי ה"ה דעות מיוחדת שזה ראה מחלון זה וזה ראה מחלון זה ג"כ לא מהני בגוי"ק שהרי דמיא לד"נ [וכ"כ המקנה קו"א סי' מ"ב ובתשרי' נוביי"ק סי' ע"ב] אבל לפ"ד הנתי' דהטעם דלא מהני בא' ראה קידושין בשחרית וא' ראה קידושין בערבית הוא דכל מעשה קידושין מהם לא הועילה דחסר בגוף מעשה הקידושין עדי חלות לכאוי' אין ראייה דעד ראה מחלון זה ועד ראה מחלון זה לא מהני שהרי עדיין לא למדנו דגיטין וקידושין לעדי נפשות דמיא ועוד נראה לכאוי' דלפ"ד הנתי' הנתיבות אם באו ב' עדים וכל אחד מעדי על מעשה קידושין שהיה עם ב' עדי קיום מועילים לחלות הקידושין הוי זה הגדה כשרה עליה שמקודשת וה"נ ב' עדים שבאו ואמרו שראו כל אחד מהם מעשה מיוחדת המחייב קנס וכל מעשה היה עם ב' עדים שיכולים להעיד ביחד עליה הוי עדות כשרה על קנס, ולא גרע מעדות של הודאה אחר הודאה שכ' הנתי' דלשי' הפוסקים המחייבים קנס ע"י הודאה חוץ לבי"ד אפשר לחייב קנס ע"י עדי הודאה אחר הודאה.

מחייבים קנס והנתי' חולק על הקצוה"ח וס"ל דעדי צירוף אינם מחייבים קנס וז"ל דאשר ירשיעון א' כתיב בקנס ובעיני שהבי"ד יהיו יכולים לחייבו על מעשה זה וכיון שאין הבי"ד יכולין לחייבו על מעשה זה שאין בו רק ע"א וזה פשוט וברור ולזה מביא הט"ז ראייה שפיר מעדי יחוד לענין קידושין שא' ראה שחרית וא' ערבית והטעם כתבו כיון דבקידושין לא נגמר בלא עדים לא מהני ראייה אחד כלל וה"נ קנס אין בו שום חיוב כשלא היה עדים על מעשה זה שמעיד דבעינין אשר ירשיעון א' שיהיה הבי"ד יכולין לחייבו על מעשה זה, וכיון שאין הבי"ד יכולין לחייבו על מעשה זה שאין בו רק ע"א מה מועיל אח"כ לה שראה ע"א בפ"א אח"כ שהלוה לו מנות עכ"ל והנה הנתי' אינו סובר כפי מה שכ' התומים דעדי צירוף אינם מחייבים קנס משום דדמיא לנפשות וע"י בנתי' לקמן דסובר דעדי הודאה אחר הודאה לשי' הסוברים דהודאה חוץ לבי"ד מחייב קנס א"כ אם באו ב' עדים וכל אחד מעדי על הודאה אחרת של קנס אפשר לחייב קנס ע"י עדות זו והיינו דהנתי' לא ס"ל כדעת התומים והט"ז דאפי' הודאה אחר הודאה אינם יכולים לחייב קנס משום דדמיא לד"נ ועפ"י"ז סובר הט"ז דאפי' עדים של הודאה אחר הודאה אינם בגדר עדים שיכולים לחייב קנס והנתי' סובר דעדים של הודאה אחר הודאה יכולים לחייב קנס ובביאור דברי הנתי' כ' בשערי יושר ו' פכ"ד דהנתי' חידש דחלות דין קנס אינו חל רק אם היה עדים בשעת המעשה ויכולים לחייב אותו קנס בבי"ד רק אז חל דין קנס ועפ"י"ז הוא שי' הנתי' סי' א' סק"ה דאף דתפיסה מהני בקנס היינו רק אם טוען שבשעת חיוב הקנס היה עדים על המעשה ומשום"ה ס"ל להנתי' דלא שייך לחייב קנס ע"י ב' עדים המעידים על

מחייבים קנס אלא דבחוך חיוב קנס יש
דין מיוחד שצריך שיהיה המעשה יכול
לחייב בבי"ד דאשר ירשיעון א' כתיב
א"כ בוודאי דלא נגרע מהק"ו גם בעדי
צירוף וצ"ע.

פי' ק"ב

בש"ך ס"ק ד' הביא דברי הרש"ל
דהיכא שיש חביעה לאחד עם ג' וא'
נעשה בע"ד ובי' נעשה עדים אם מודים
אח"כ צריכין להחזיר המעות אף
שאומרים בדין לקחו ממנו, והטעם של
הרש"ל מובא בקצוה"ח ס"ק ב' דאין
כאן מיגו דמיגו במקום עדים לא אמרינן
והנראה שהוציא ממנו ממון שלא כדין
כמאה עדים דמי וגם איחרע חזקתיה
דלאו קרשטא קאמרי עביל והק' על זה
שכ' דאיתרע חזקתיה מהא דבי"ד דף לב:
דהואו דא"ל לחבריה מה בעית בהאי
ארעא א"ל מינך ובניתה והא שטרא
א"ל שטרא זייפא וזינן ולחיש לרבה אין
שטרא זייפא מיהו שטרא מעליא הוי לי
ואכד ואמינא אינקיט הא בידאי כל דהו,
א"ר מה לי לשקר אי בעי א"ל שטרא
מעליא, א"ל ר"י אמאי קא סמכת אהאי
שטרא, האי שטרא חספא בעלמא וע'
תוס' דהטעם דאינו מיגו משום דהוצרך
לשקר בתחילה לא הוי מיגו וגם משום
דטוען וחוזר וטוען, ובגמרא מסיק
דהלכתא כרבה בארעא והלכתא כר"י
בוזיז, ופי' רשב"ם דהוי ספק ולכך היכא
דקיימא תיקום ובתוס' פי' דבאמת הוי
מיגו ומיגו להוציא לא אמר רק להחזיק,
הרי דמבואר דאע"פ דהוצרך לשקר
בתחילה הוי מיגו להחזיק אם כפי'
הרשב"ם משום ספק או כפי' תוס'
בתורת ודאי הוי מבואר דלא כרש"ל
דאע"פ דאיתרע חזקתיה לא מיפסיל
המיגו עכ"פ להחזיק.

ולבסוף הביא דברי התוס' הרא"ש על

והנה נראה פשוט דאם טובר הנתי'
דעדי קנס א"א לחייב רק אם היה ב'
עדים בשעת מעשה לחייב הקנס ובלא"ה
לא חל בעצם החיוב קנס לכא' פשוט
דה"נ עדים המעידים כל אחד על מעשה
מיוחדת המחייב נפשות נמצא דאפי'
בלאו חידוש דקרא עדות מיוחדת לא
מהני בעדי נפשות הרי יש כאן עוד פטור
דעצם החיוב לא חל רק אם אפשר
לחייבו בבי"ד ע"י עדים דאשר ירשיעון
א' כתיב ולפי"ו נמצא דאפי' אם התרו
כל עד במעשה המחייב מיתה ונימא
דהוי התראה מעליא כגון דאמר ליה
שאם יעבור עוד פעם יצטרף לחיוב
מיתה ונגזקת דהוי התראה מעליא הוי
עפ"י חידושו של הנתי' יש כאן פטור
מיוחד מה שכל מעשה לא היה באופן
שאפשר לחייב מיתה ע"ז בבי"ד, [וע'
או"ש פ"ד מעדות ה"א] וצריך לי עיון
מאי דמשמע בדברי הנתיבות שהוא
מודה לחידושו של הט"ז דבעדות
מיוחדת כיון שא"א לחייב קנס וליכא
הק"ו דמה פיו שאינו מחייבו קנס
מחייבו שבועה עדים שמחייבים קנס
א"ד שמחייבו שבועה וצ"ע שהרי עפי"ד
הנתי' הרי העדים המעידים על מעשה
הקנס יכולים להצטרף באמת להאמינם
וכשרים בדיני עדות מעליא הוי
אלא שבידני קנס נתחדש דא"א לחייב
קנס רק במעשה שאפשר לחייב עליה
בבי"ד אבל בנאמנות העדים על המעשה
המחייב לא דמיא קנס לר"ג שנתחדש
בקרא דעות מיוחדת לא מהני ואפי'
ראה א' מחלון זה וא' מחלון זה לא
מהני אלא ד"ק באמת לר"מ דמיא שהרי
עדי הודאה אחר הודאה מצטרפים כקנס,
וכנ"ל, וא"כ לא שייך כל דברי הט"ז
שכ' דעדי צירוף כיון שאינם מחייבים
קנס ליכא הק"ו דר"ח דכ' שכל זה אינו
רק עפי"ד הט"ז שטובר דקנס לר"ג דמיא
ועדי צירוף אינם מחייבים קנס אבל
עפ"י דברי הנתי' דבאמת עדי צירוף

ופשוט אבל באופן של הגמרא ב"ב לא הוציא ממון בהשטר של זיוף דהא אמר קודם שהוציא הממון ואינו מעולל הבע"ד בזה רק מגלה לב"ד שהיה לו יכולת לשקר וזה ראייה שהוא נאמן, אבל על מדבר שקר תרחק לא עבר דהא לא עוול חבירו, ורק יש קצת רעותא מש"כ חוסי' דהוצרך לשקר תחילה אבל לא כ' תוסי' דהוא איתרע חזקתיה דבזה לא ריע חזקתיה דלאו עבירה אבל כיון שהוא קצת רעותא הוא מחלוקת בגמרא וקיי"ל דמהני להחזיק ולא להוציא אבל באופן הרש"ל ודאי איתרע חזקתיה ולכר"ע לא מהני מיגו.

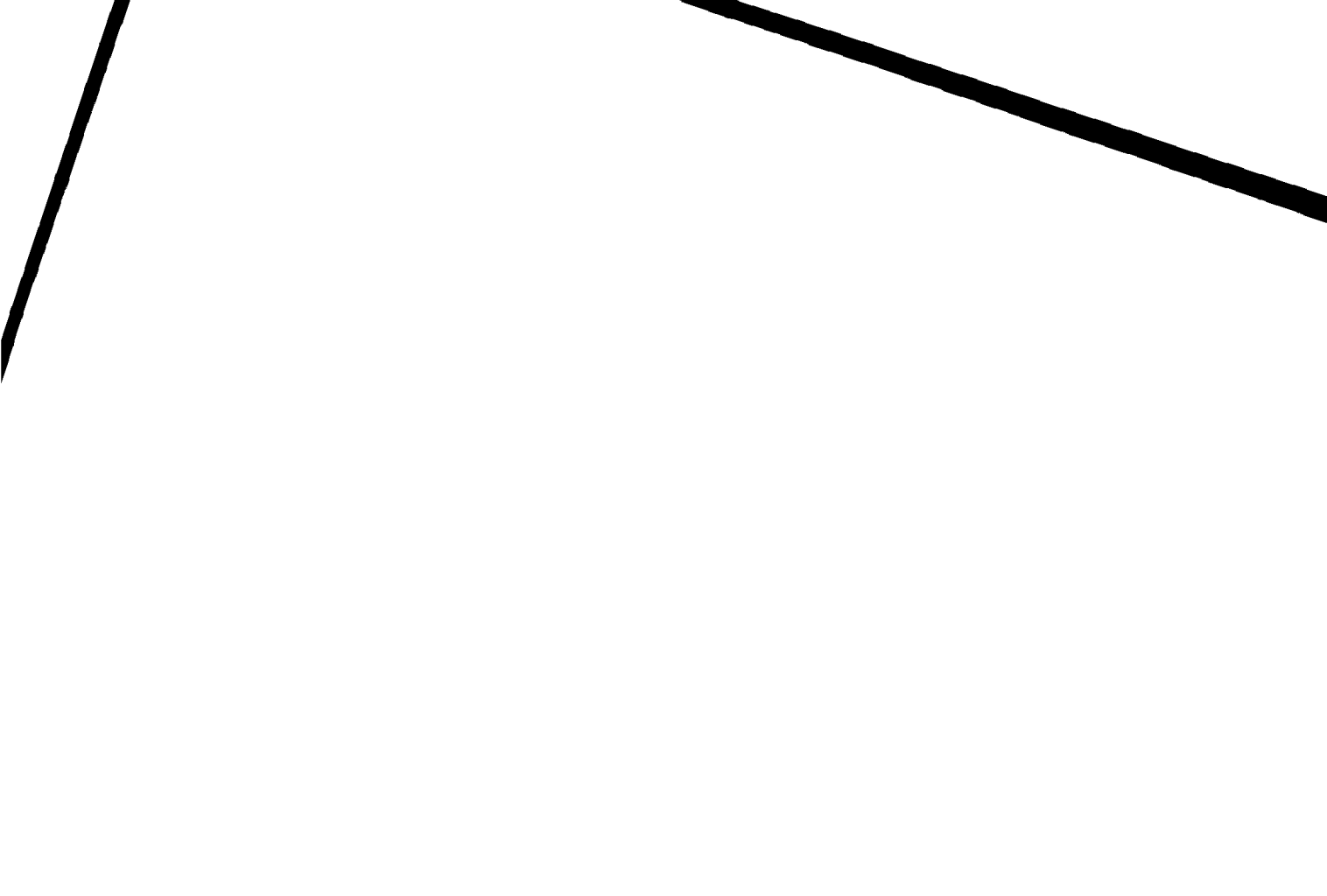
ולכך י"ל נמי ס' הרא"ש כפשוטו דאיירי שכבר הוציא הממון ולכך אי הודה היה צריך להחזיר דעבר על מדבר שקר תרחק ואיתרעי ושוב לא מהני.

ובזה נמי מיושב קושיית הגתיה"מ על הסמ"ע שכ' דאי יש לו עדי פרועו על שני זמנים לא צריך לתבוע שניהם דיש לו מיגו וכ' דלפי הרש"ל הנ"ל שבשקרה תחילה אין לו מיגו לא מהני. ולפי הנ"ל אינו דומה דהא אינו מוציא ממון ויכול להודות קודם הפסק דין ויהיה באופן הגמרא דב"ב הנ"ל ולא איתרע חזקתיה דלא עוול חבירו ושוב מהני המיגו דהוי להחזיק ודו"ק.

מעשה כזו של רש"ל וכ' דלאחר שהעידו א"א להוציא ממנו הממון שאין הג' מודו, וכ' הקצות דמשמע דאם היה מודו היה חוזר הממון והרי מבואר כהרש"ל וכ' דאפשר לומר דמיירי שהודה קודם שהוציאו ממון בפועל ולכך הוי מיגו להוציא ולא מהני וכנ"ל עכ"ד וצ"ע ליישב דברי הרש"ל מסוגיא הנ"ל וגם דברי הרא"ש כנראה לא כהרא"ש לא משמע כן ובקושיית הקצות וי"ל דע' בחומים ס"ק ב' שכ' דהא דאיתא בסעיף ב' דאם שכר עד שקר אבל הדבר אמת עובר על מדבר שקר תרחק והקשה דהא עובר גם בלפני עור לא תתן דמכשיל העדים לומר שקר ותירץ דכאן איירי דוקא מה שנוגע לעשות דהיינו שצריך לפייס חבירו בזה שהאשים נגדו וזה שעשה פעולה של שקר כנגדו — (ועי' נמי ביראים שכ' על מדבר שקר תרחק דהוא דוקא בעושה בזה עולה נגד חבירו) מבואר מזה שכל הענין מדבר שקר תרחק הוא שעושה בזה עולה נגד חבירו ובגונא דהכא שהוציא ממנו ממון.

וא"כ לפי"ז פשוט לחלק בין הגמרא ב"ב ובאופן הרש"ל דבאופן הרש"ל כבר הוציא ממון מחבירו וא"כ הוא עבר על מדבר שקר תרחק. ובאופן שעבר על זה לא שייך ליתן לו מיגו דהא חשוד לשקר

הערות



על לשון "תינוקות" במשחק הכדור.

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

בגליון כ"ח עמוד קי"ח כתב הרב אביגדור נבנצל שליט"א הערה על מה שהבאתי בגליון כ"ו עמו' פ"ז מדברי הגר"ח נאה זצ"ל בספרו קצות השולחן ושם בכדי השולחן אות ט"ז כתב דשחוק הכדור (בימות החול) היה רק לבנות קטנות שאין עליהם חוב חינוך לתורה, ומדייק שם מדברי רש"י סנהדרין ע"ז ע"ב, וכן מדייק מדברי הר"ש פרק כ"ח ממסכת כלים, ומפי' הרע"ב, והעיר הרב נבנצל כי הלא מצינו לשון תינוקות של בית רבן והכוונה בזה לבנים, וכן מדייק לשון רש"י בסנהדרין שם שהמשך הלשון הוא בלשון זכר ע"כ.

ואמנם דבריו נכונים כי במקום שמוזכר סתם לשון תינוקות הכוונה ג"כ על בנים זכרים וכגון במשנה ב"ק כ"ג ע"ב "כל שיהו התינוקות ממשמשין בו ואינו נוגח". וכ"ש בשכתוב תינוקות של בית רבן מוכן שהכוונה על בנים הלומדים תורה בבית רבן, וזהו שאומרים בסליחות "עשה למען תינוקות של בית רבן. אך עיקר דברי הגר"ח נאה שם בכדי השולחן הוא לעורר כי עצם משחק הכדור הוא מנהג אומות העולם להרגיל עצמם למלחמה ואין להכניסם בתוך תלמודי התורה, ומביא מדברי המדרש כ"פ שכדור הוא של בנות ולא של בנים ואסמכיה גם על דברי רש"י אלו שמשחק זה הוא רק לבנות ולא לבנים, ומה שמסיים רש"י בהמשך דבריו בלשון זכר כי קאי שם בסוגית הגמ' לענין חיוב רציחה וקאי על גדולים שהרגו בהכדור אלא שהתחיל בתחילת דבריו רגילין תינוקות וכו' והכוונה על בנות ואח"כ ממשך לענין הנדון של חיוב מיתה על רציחה, ואין כוונת הגר"ח נאה זצ"ל כמובן להביא ראיות מדברים אלו אלא להדגיש חומרת דבריו.

אלעזר בריזל.

בענין פתיחת בקבוקים ביום טוב.

ישאו הרים שלו' למעכ"ת חכמי מכון בית אהרן וישראל שליט"א.

אחד"ש כתר"ה.

בחוברת ניסן אייר תש"ג כתב הרה"ג ר' אלעזר בריזל שליט"א להתיר ביו"ט פתיחת פקקי בקבוקי יין משום אוכל נפש. ותמה אני דהא תקון כלי ביו"ט לצורך אוכל נפש הרי אסור, או לפחות אין מורין כן, יעויין שו"ע ורמ"א א"ח ס"י תקט"ט סעיף א' וכו' וביאור הגר"א שם ס"ק ז'. ופתיחת הפקק בהסרת הטבעת התחמונה תקון כלי הוא.

ביקרא דאורייתא
צעיר הלויים
אביגדור נבנצל

הערות בענינים שונים

לכבוד מכון בית אהרן וישראל
הגיע לידי גליון כו של קובץ "בית אהרן וישראל" (שכט"אדר תש"ן) וברכתי עליו
ברכות הנהנין, כי מצאתיו מלא בהלכה ובאגדה ובכל מילי דמיטב, ישר כחכם וחילכם
לאורייתא!

חן כרי עיוני רשמתי לפני קצת הערות והריהן לפניכם.

לעמוד ש"ט, בדרושים מרבי מאיר יעקב בן ההפלאה וצ"ל ד"ה י"ל ושמת כל חוקיו
וכו' ודרשו חז"ל זו מיתח צדיקים, ובהערה למטה: כנראה שנתכוין לדרשה הנמצאת בילקוט
שמעוני וכו' וצ"ע ע"כ.

הנה הדרשה בילקוט שמעוני לישעיה (רמז הלז) לקוחה ממדרש איכה רבה (א לג).
ועי' שם ביפה ענף. וכבר נשאל הגרצ"ה מגלוגא מאת הגאון המופלא בבקיאוחו ר' ישעיה
ברלין: איה מקום כבודו של המאמר השגור "מכה אשר לא כתובה בתורה זו מיתח צדיקים"
שהובא בספרים שונים. והשיב: כלשון זה לא מצאתי, אך בזהר פרי' שמות (דף י' ע"ב)
מציינו, שבשעה שנהרגו רבי עקיבא וחבריו, שאל רבי יוסי בר יעקב איש כפר אונז את
רבי מאיר: וכי כתיב דא בכל אורייתא כולה, ע"כ. ועי' שו"ת תפארת צבי (ווארשא תקע"ו)
חלק יורה דעה סוף סי' ל"ח, וראה גם הסכרו של הגאון ר' יהונתן אייבשיץ למאמר
זה, בספרו יערות דבש ח"א דרוש ד' (למכונן תרי"ט, דף ל"ד ע"ב) ובמק"א הארכתי
בס"ד.

לעמוד שי"א בד"ה י"ל וסימניך עשירים וכו' כמו שפירש"י אין הקומץ משביע את
הארי, דחגב יש לו וכו', ובהערה: לא מצאנו מקומו וכו'.

אמנם כוונת מחברינו הוא לרש"י שבעין יעקב לברכות (דף ג' ע"ב) סי' ו' שכתב:
קומץ, לשון ונהי בעיניו כחגבים [במדרש יג לג], כרמחרגמינן כקומצין, ר"ל מחגב אחד
לא ישבע ארי, עכ"ל. ונעלם דבר זה גם מעיני בקיאים כרח"י קהוט (שהביא פירוש זה,
בערוך השלם ח"ז דף 125 בשם ספרי "עיקרי התלמוד" כ"י, לר' אברהם זכות בעל ספר
"יחסין") ור' ראובן מרגליות (שהביאו במרגליות היס לסנהדרין ט"ז ע"א, בשם שו"ת
הרשב"ש [לכן הרשב"ץ] סי' חקפ"ו).

לעמוד שמ"ח נרפס תשובת הרה"ק מגווארדוויץ על החידה לפורים, אמנם נשאו הרבה
פרטים בהחידה שלא נפתרו בתשובה זו ויש להשלים לפחות באופן זה:

א. (טור א' שורה ג') "בעיטא דאתייעטת ונגמרה בחילופין", היינו עצת המן להרוג
את היהודים נחלפה, ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם.

ב. (שם שורה ד' והלאה) "שטת הפילוסופין..." הביאה הרמב"ם בספרו מורה נבוכים
ח"א פרק ע"ג, ההקדמה העשירית ונתבארה ע"י מתרגמו רש"י בפירוש המלות הזרות,
ערך "אפשר": המאמתים מן הפילוסופים חלקו הדכים על שלשה, דבר שאי אפשר שלא
יימצא יקראוהו "הכרחי" או "מחויב", ודבר שאי אפשר שיימצא כלל יקראוהו "נמנע",
ודבר שאפשר שיימצא ואפשר שלא יימצא יקראוהו "אפשר", ע"כ.

ג. (טור ב' שורה א') "משא"כ אשר קרן ספק במספרו", היינו שזה שנאמר בו "אשר
קרן" [דברים כה יח.] והוא "עמלק" עולה בגימטריה ספק (240).

ד. (שם שורה ב' והלאה) "ובואשר קרהו..." פי' המן שנאמר בו "אשר קרהו" [אסתר ו יג]. שמו מורכב מאות ה (הידיעה) ומתיבתא "מן", שנחפרשה בתורה על ספק, כמ"ש ויאמרו איש אל אחיו מן הוא כי לא ידעו מה הוא [שמות טו טו].

ה. (שם שורה י') "כן ימ"ש קדמאה והמניה נפק", היינו עמלק שהוא ימ"ש קדמאה, והמן שנפק מיניה.

ו. (שם שורה יג.) "נחברו שספק הוא דפוסל במומו, ובאותו רגע הכין לעצמו מקומו..." היינו שמפלת המן הוחלטה בשעת ההכנה של עץ התליה כמ"ש "אשר הכין לו" [אסתר ו ד], תנא לו הכין [מגילה ט"ז רע"א].

ז. (בסוף העמוד בפתרון שורה א), יש להגיה וכך צ"ל: וסימנך אימהי דעמלק ואחתיה דלוטן תמנע [בראשית לו יב. כ"ב] ולא אחתיה דהמן, והוא ט"ס.

ואחתום בברכת יגדיל תורה ויאדיר.

שמואל הקטן אשכנזי, ירושת"ז

בענין עשרה לפרשת זכור

בקובץ כ"ח נדפס בענין עשרה לקריאת פרשת זכור דאיתא בשו"ע דהוי דאורייתא ובתה"ד הביא מורבי הרא"ש פרק שלשה שאכלו דכתב עשרה דאורייתא לפרשת זכור, והאחרונים חלקו על דבריו, וכתב שם בקובץ להוכיח בכמה הוכחות דהגירסא הנכונה בדברי הרא"ש הוא עשה דאורייתא ולא עשרה דאורייתא.

הנה במג"א סי' צ' ס"ק ל' הביא דברי הרא"ש הג"ל ושם העתיק דבריו כגירסא זו: "... דלא מיסתבר למימר דמיירי בעשה דאורייתא כגון לקרות פ' זכור שהוא מן התורה" עכ"ל.

[וכ"ה במתה"ש ריש סי' תרפ"ה, ושם הוא תמוה דהרי קאי בדברי התה"ד דהוכיח מדברי הרא"ש דבעינן עשרה מה"ח].

שמריהו צ'ציק — ירושת"ז

בחיוב נשים בהלל דחנוכה ובטענה בהלל

אל מעלת כבוד מערכת הקובץ "בית אהרן וישראל".

שלום וברכה מרובה.

אבקש בזה להעיר כמה הערות ב"הערות וביאורים לשולחן ערוך אורח חיים" שנתפרסמו בגליון הקודם:

א. באות ד' לסימן תכב כתב, דלפי מה שכתב מרן הגרי"ז בהלכות חנוכה פ"ג ה"ו לבאר בדעת הרמב"ם דהלל של חנוכה לא ניתקן משום הנס אלא הוא תקנת חכמים שיקרא הלל בשמנות ימי חנוכה, יש לומר שנשים פטורות מהלל דחנוכה ככל שאר מצוות שהז"ג.

והנה המעיין בחדושי מרן הגר"ו יראה שלא כתב שם כלל דהלל דחנוכה לא נתקן משום הנס. אלא כתב רק דלפי"ד הבה"ג בסוף הלכות לולב ורבינו ירוחם בנתיב יא דהא דאמרין בגמרא פסחים דף ק"ז א' יוהלל זה מי אמרו, נביאים שביניהן תקנו להן לישראל שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק, ועל כל צרה וצרה שלא תבוא עליהן ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן, דעל כל פרק ופרק היינו י"ח ימים הקבועים שהיחיד גומר בהם את ההלל בקריאת ההלל בהן מצוה מרבירי סופרים, ועל כל צרה וצרה שלא תבוא היינו הלל של כל ישראל שיכולים לאמרו בכל שעה ושעה על כל צרה שנגאלין ממנה, אותו ההלל שכל ישראל אומרים אותו בשעה שנגאלים מאיו צרה אינו "הלל של קריאה" כמו ההלל שבי"ח ימים הקבועים שגומרים בהם את ההלל, אלא הוא "הלל של אמירת שירה", עיי"ש. ונשנו הדברים בספרו על עניני קה"ח יומא וסוכה בדפים לג ב' — לד א' מדפי הספר. אבל זה ודאי שההלל של שמונת ימי חנוכה [שהם מהי"ח ימים הקבועים] אף שהוא "הלל של קריאה", רבנן תקנוהו משום הנס שהיה, ופשוט.

ולפי"ו ודאי שנשים חייבות באמירת הלל דחנוכה, דאף שהוא תקנה ומצוה דרבנן והוה מצוה שהו"ג, מ"מ כיון שרבנן תקנו לאמרו משום הנס, ואף הן היו באותו הנס, חייבות באמירתו, וכמו שחייבות בהדלקת נר חנוכה אף דהוה מצוה דרבנן והוזנן גרמא, מ"מ חייבות מכיון שרבנן תקנו את המצוה משום הנס שהיה, ואף הן היו באותו הנס, כדאיחא בגמרא שכתב דף כג א. וכמו שחייבות בקריאת המגילה אף שזה חיוב ומצוה מדבריי קבלה והוה מצוה שהו"ג, מכל מקום חייבות כיון שאף הן היו באותו הנס, וכדאיחא בגמרא מגילה דף ד א. וכערבין דף ג א. וכמו שחייבות גם בארבע כוסות דהוה תקנה ומצוה מדרבנן, והוה מצוה שהו"ג, מ"מ חייבות כיון שאף הן היו באותו הנס, וכדאיחא בגמרא פסחים דף ק ע"א וע"ב.

[וראה בשו"ת תורת רפאל (מהגאון הגדול רבי רפאל שפירא זצ"ל. זקנו, אבי — אמו של מרן הגר"ו) או"ח סימן עה שכתב להוכיח, דנשים חייבות בהלל דחנוכה ממש"כ התוספות בסוכה דף לח א' ד"ה מי, שנשים חייבות באמירת הלל דליל פסח משום שאף הן היו באותו הנס. אלא שהעיר דמהרמב"ם בהלכות חנוכה פ"ג הי"ד משמע שפטורות, ונשאר בזה בצ"ע, וראה עוד בספר "הליכות ביתה" סימן ח' סעיף ה דעות האחרונים בענין זה אם נשים חייבות בהלל דחנוכה, ראה שם טעמיהם וסברותיהם].

ב. באות ו' לסימן הנ"ל העיר על שאלתו של הביאור הלכה (בסימן תכב ד"ה למקום), מהיכן למד רבינו ירוחם והב"י דפסק כותיה דאם אינו יודע באיזה מקום בהלל טעה דיחזור לראש הפרשה שנפל לו הספק, דאי למד ד"ו מקריאת שמע [כדאיחא בגמרא ברכות דף טז א' ו' כ"פ הפוסקים], הלא ק"ש היא מדאורייתא, וצריך להתמיר בזה כד"ן כל ספיא דאורייתא מה שאין כן הלל שחייבו אינו אלא מדרבנן, וכתב הביה"ל, דאולי טעמם הוא, דמכיון שמכרך על קריאת ההלל ואם לא יחזור ויקרא יתכן דהוה ברכתו לבטלה, והוה כעין ספיא דאורייתא, ולכן ס"ל דיחזור ויקרא. ונשאר בצ"ע. ותמה ב"הערות וביאורים", למה לא הזכיר הביה"ל הא דאמרין בירושלמי ברכות פ"ה ה"ג לגבי תפילת שמו"ע דאם טעה ואינו יודע היכן טעה דחזור למקום הברור לו, הרי שאף בתפילת שמו"ע דחיובה מדרבנן אזלינן בה לתומרא וצריך לחזור עד הברכה שכורו לו שאמרה.

והנה מה שחמה למה לא הזכיר את דברי הירושלמי, הנה המשנה ברורה לא כתב ולא הזכיר כלל בהלכות תפילה מה הדין במסופק היכן עומד בתפילת שמו"ע. ובאמת צ"ע למה. [ומה שציין ב"הערות וביאורים" לביה"ל סימן קו, לא דק, דלא מזכיר שם מידי מענין זה]. ועל עצם הדבר אם אפשר להוכיח מדברי הירושלמי דאף בדבר שחיובו

מדרבנן אם מסופק הוא היכן עומד שצריך לחזור למקום הברור לו, נראה דאין להוכיח מזה, דשאני תפילת שמו"ע, שהרי אם אומר רק חצי ברכה הוה ברכה לבטלה, וכמו כן אם מחסיר ברכה אחת משמונה עשרה הוה שאר הברכות לבטלה, וכמש"כ הרא"ש להדיא בסוף מסכת ראש השנה, לכן צריך לחזור למקום הברור לו, אבל כשאומר איזה דבר שאף אם יחסיר חלק מזה לא יעבור על איסור ברכה לבטלה יתכן שאינו חייב לחזור למקום הברור לו. ולכן אי אפשר ללמוד הלל משמו"ע, דבהלל אף אם יאמר רק חצי פרק אינו עובר באיסור ברכה לבטלה, ואחי שפיר תמיתה הביה"ל מהיכן למדו מהרי"ו והב"י דין זה לגבי הלל. ונלוה הוצרך להרץ, דגם בהלל יש ספק ברכה לבטלה כיון שמבכר על קריאת ההלל.

ולא מיבעיא להראשונים דס"ל דאיסור ברכה לבטלה הוא מדאורייתא, דודאי שאין להוכיח מהירושלמי דבמסופק היכן עומד בדבר שחיובו מרבנן דצריך לחזור, דשאני תפילת שמו"ע דאם לא יחזור על הברכות המסופקות יתכן שעובר על לאו דאורייתא דברכה לבטלה, ולכן צריך להחמיר בזה כדן כל ספיקא דאורייתא, מה שאין כן בדבר שאין בזה ספיקא דאורייתא אלא ספיקא דרבנן יתכן שאינו חייב לחזור מספק, כדן כל ספיקא דרבנן דאזלינן בה לקולא, אלא אף להראשונים הסבורים דאיסור ברכה לבטלה הוא מרבנן נראה דאין להוכיח מהירושלמי דאף המסופק היכן עומד בדבר שחיובו מרבנן דצריך לחזור למקום הברור לו, דשאני תפילת שמו"ע, שאם לא יחזור על הברכות המסופקות יתכן שעובר על "איסור" דרבנן, לכן חייב לחזור למקום הברור לו, כדי שלא יעבור על איסור מרבנן, מה שאין כן היכא שלא יעבור על "איסור" דרבנן אלא שלא יקיים אח ה"מצוה" דרבנן אינו חייב לחזור למקום הברור לו. ולכן אי אפשר ללמוד מדברי הירושלמי לגבי המסופק היכן עומד בהלל, ואחי שפיר תמיתה הביאור הלכה.

אולם באמת לפי דיעה זו דאיסור ברכה לבטלה הוא מדרבנן יש לעיין דאולי כן אפשר ללמוד מהירושלמי דהמסופק היכן עומד בדבר שחיובו מדרבנן חייב לחזור למקום הברור לו, דהרי הא דקיי"ל ספק דרבנן לקולא הוא גם בספק איסור דרבנן, ולא רק בספק מצוה דרבנן, ואם בתפילת שמו"ע חייבוהו חז"ל לחזור למקום הברור לו, אם כן ה"ה כשמסופק היכן עומד בדבר שמצותו מדרבנן אף כשליכא ספק איסור דרבנן חייב לחזור למקום הברור לו. דאם הדין בזה ליזיל לקולא ככל שאר ספיקות דרבנן, אם כן גם לגבי תפילת שמו"ע צריך ליזיל לקולא, דהא דספק דרבנן לקולא הוא בין בספק מצוה דרבנן ובין בספק איסור דרבנן, ומדחזינן לגבי תפילת שמו"ע דחז"ל חייבוהו לחזור למקום הברור לו אפשר ללמוד מזה לגבי כל המסופק היכן שהוא עומד בדבר שחיובו מדרבנן שיצטרך לחזור למקום הברור לו. ולפי"ז שוב אפשר ללמוד הלל משמו"ע.

ואולי הכא שאני, מכיון שיש לזה אסמכתא מקרא, כמש"כ התוספות במסכת ראש השנה דף ג' ג' א' ב"ה הא, והרא"ש ב"פ דקידושין סימן מט. דהרי איתא בנמוא ברכות דף ג' א' דכל המבכר ברכה שאינה צריכה עובר משום לא חשא, ולהכי מתמירין בה בספק כמו בספק דאורייתא וחייב לחזור למקום הברור לו, אבל כשמסופק היכן עומד בדבר שמרבנן שאין לזה אסמכתא מקרא אינו חייב לחזור למקום הברור לו אלא אזלינן לקולא ככל שאר ספיקות דרבנן, ולפי"ז אין ללמוד הלל משמו"ע. נאמנם, לפי הראשונים הללו שסבורים דאיסור ברכה לבטלה הוא מדרבנן יוצא דלכל הפחות אפשר ללמוד מהירושלמי דהמסופק היכן עומד בדבר מדרבנן שיש לזה אסמכתא מקרא דחייב לחזור למקום הברור לו. והשתא דאתינן להכי יש לעיין דאולי לפי הראשונים האלו אפשר ללמוד מהירושלמי לגבי כל ספק בדבר דרבנן שיש לזה אסמכתא מקרא שחייב להחמיר בזה כדן ספק דאורייתא, ולא רק לגבי המסופק היכן עומד בתפילה או אמירה וכדומה שחיובו מדרבנן.

דבשלא לפי מש"כ מקודם דא"א ללמוד מהירושלמי לגבי כל המסופק היכן עומד בדבר שחיובו מדרבנן משום דבתפילת שמו"ע יש ספק "איסור" דרבנן משא"כ היכא שיש ספק "מצוה" דרבנן, בוראי שאין ללמוד מהירושלמי לגבי כל ספק איסור דרבנן שחייב להחמיר בזה כדין ספק דאורייתא, דדבר מפורש ופשוט הוא בכל דוכתא דאין בספק איסור דרבנן אולינן לקולא, אבל לפי מה שכתבנו עתה דאין ללמוד מהירושלמי לגבי המסופק היכן שעומד בדבר שחיובו מדרבנן מכיון דאיסור ברכה לבטלה יש לזה אסמכתא מקרא, ולפי"ו כתבנו דעל כרחק אפשר ללמוד מהירושלמי דהמסופק היכן עומד בדבר דרבנן שיש לזה אסמכתא דקרא חייב להחמיר ולחזור למקום הברור לו, א"כ לפי"ו אפשר לעיין דאולי אפשר ללמוד מהירושלמי לגבי כל ספק דרבנן שיש לזה אסמכתא מקרא שצריך להחמיר בזה כדין ספיקא דאורייתא ולא רק לגבי המסופק היכן עומד בתפילה או אמירה וכדומה שמרבנן. דכדומינן, שלא מצאנו להדיא שגם בכה"ג אולינן לקולא.

אולם ודאי מסתבר שזה אינו, דמדסתמו רבותינו הראשונים והאחרונים והפוסקים ז"ל ולא כתבו להדיא דבספק דרבנן שיש לזה אסמכתא מקרא אולינן לחומרא כדין ספק דאורייתא משמע דאין בכה"ג אולינן לקולא. ועיין היטב בזה.

שוב התבוננתי וראיתי, דסברא זו [שכתבתי דאין להראשונים דס"ל דאיסור ברכה לבטלה הוא מדרבנן א"א ללמוד משמו"ע לגבי כל המסופק היכן שעומד בדבר מדרבנן דצריך לחזור למקום הברור לו, דשאני איסור ברכה לבטלה שיש לה סמך מן הפסוק] כתבה הכיאר הלכה עצמו. דהנה הביה"ל מסיים בזה"ל: "ואולי דכיון שהוא מברך על ההלל ויש בזה משום חשש דלא תשא וגוי' אם לא יחזור ויקרא והוא כעין ספק בדאורייתא, וצ"ע, עכ"ל. ולכאורה צ"ב מהו שכתב כעין ספק בדאורייתא, וע"כ הביה"ל קאי ומיירי אף אליבא דהראשונים דס"ל דאיסור ברכה לבטלה הוא מדרבנן, ולכן כתב דהוה כעין ספק דאורייתא [ולא ספק דאורייתא ממש], ואף אליבא דידהו מברך הוא דלכן צריך ליזיל כאן לחומרא כיון דהוה כמו ספק דאורייתא, והיינו מכיון דיש לזה אסמכתא מקרא. ואולי לכן סיים גם דצריך עיון בזה, והיינו שהוא מסתפק בדבר זה גופא, אם דבר שמרבנן שיש לו סמך מן הפסוק אולינן בספיקו לקולא כדין שאר ספיקות דרבנן, או דאולינן בזה לחומרא כדין ספק דאורייתא מכיון שיש לזה סמך מן הפסוק. ולפי ספיקו של בעל הביה"ל עצמו אתי שפיר ומובן היטב מה שלא הוכיח מהירושלמי דהמסופק היכן עומד בדבר שמרבנן דצריך לחזור למקום הברור לו, והיינו משום דלא מיבעיא להראשונים דאיסור ברכה לבטלה הוא מן התורה, הרי ודאי שאין להוכיח מידי דשאני שמו"ע דהוה ספק דאורייתא, אלא אף להראשונים דאיסור ברכה לבטלה הוא מדרבנן יתכן שאין להוכיח מהירושלמי דאולינן שאני איסור ברכה לבטלה שיש לזה סמך מן הפסוק ולכן דינו כעין ספק דאורייתא וצריך ליזיל בזה לחומרא. ולזה הוצרך לתרץ דאולי גם כאן גבי הלל הוה ספק דאורייתא או כעין ספק דאורייתא. והדברים נכונים תלית.

[ובעצם הדבר למה מסיים הביה"ל על ד"ו דצריך עיון, אפשר לכאר עוד, והיינו, דאף אי נימא דאפילו ספק שהוא כעין דאורייתא, דהיינו דבר שמרבנן ויש לו אסמכתא מקרא, דינו כספק דאורייתא וצריך להחמיר בזה, מכל מקום אולי היינו רק כשהוא מסתפק בעצם הדבר שהוא הוא הספק כעין דאורייתא, אבל אם הוא מסתפק בדבר שהוא מרבנן בלחוד אלא שעל ידי זה מתגלגל ויוצא הספק שהוא כעין דאורייתא אולי בזה לא אמרינן דספיקו לחומרא, כיון שהספק שלו הוא על דבר מרבנן לחוד בלא אסמכתא, אין אנו מתייחסים למה שמספק זה יוצא אח"כ ספק שהוא כעין דאורייתא, ואולינן לקולא. וכאן גבי הלל הרי עצם הספק שלו הוא על דבר שמרבנן שאין לו אסמכתא מקרא, אלא שמוה יוצא ובא ספק שהוא כעין דאורייתא, ואולי בכה"ג לא אולינן לחומרא. ואולי לכן סיים הביה"ל דצ"ע בזה.

ולכאורה היה אפ"ל עוד, ולכן נשאר הביה"ל בצ"ע, משום דלעיל בסמוך בד"ה למפרע דן ומסתפק הביה"ל מה ירנו של המדלג פסוק או פרק בהלל דראש חודש, ומצדד לומר דיצא עיי"ש. ולפי"ז וואס שאם מסופק הוא היכן עומד שאינו צריך לחזור למקום הברור לו, ולכן סיים בצ"ע. אולם זה אינו, דהב"י הרי ס"ל דלא יצא וכמש"כ הביה"ל שם שהרי פסק בשר"ע דהקורא למפרע לא יצא. ולכן נראה דכוונת הביה"ל במה שסיים דצ"ע [הוא כמו שכתבנו וביארנו].

עכ"פ תבנא לדינא, דמהא דמצריך בירושלמי לחזור למקום הברור לו בשמו"ע אין להוכיח לגבי המסופק היכן עומד בדבר שחיובו מדרבנן שחייב לחזור למקום הברור לו, משום דשאני תפילת שמו"ע דיש בזה ספק דאורייתא דברכה לבטלה, ולאראשונים דס"ל דאיסור ברכה לבטלה הוא מדרבנן עכ"פ יש בזה ספק כעין דאורייתא כיון שיש לזה אסמכתא מקרא ולכן מחמירין בה כמו בספק דאורייתא. ולכן גם אין ללמוד הלל משמו"ע. אמנם, הנה צ"ע טובא דהמשנ"ב גופיה בסימן תקצ"ג ס"ב וביה"ל שם כתב וביאר בשם המג"א שם, דהמחסייר ברכה כתפילת שמו"ע לא הוה שאר הברכות לבטלה, וא"כ לפי שיטתו עצמו הדרא השאלה לרוכחא, דהיה יכול להוכיח מרברי הירושלמי דאף המסופק היכן עומד בדבר שחיובו מדרבנן צריך לחזור למקום הברור לו. והנה למעשה כבר כתבנו שהמשנ"ב לא כתב ולא הזכיר כלל בכל הלכות תפילה האי דינא של המסופק היכן עומד בתפילת שמו"ע. [ובאמת צ"ע למה]. אלא דלפי האמת אף לפמש"כ המשנ"ב בסימן תקצ"ג שם אין להוכיח מהירושלמי לגבי המסופק היכן עומד בדבר שחיובו מדרבנן דצריך לחזור, דהנה מרן אדמו"ר הגה"ק וצללה"ה בספרו קהלות יעקב, ברכות סימן יג, תמה והעיר טובא על המג"א מדברי הרא"ש הנ"ל שהמחסייר ברכה מתפלת שמו"ע הוה שאר הברכות לבטלה, וכתב ליישב דודאי סובר המג"א דאם החסיר ברכה אחת הוה שאר הברכות לבטלה, וכמש"כ הרא"ש להרי"א, אלא שהוא סובר שכל זה הוא רק באדם הבקי שיכול להתפלל כתקנת חז"ל, אבל מי שאינו יודע יותר שאני, דעל אדם כזה לא יתקנו חז"ל דברכות מעכבות זו את זו [דהמג"א קאי על דברי השו"ע בסימן תקצ"ג ס"א דמייירי באינו יודע כל הברכות]. ולפי"ז שוב אין ללמוד מהירושלמי דבמסופק היכן עומד בדבר שחיובו מדרבנן חייב לחזור למקום הברור לו, משום שהירושלמי איירי באדם רגיל שיוודע להתפלל כל הברכות, ובכה"ג אם מחסיר ברכה אחת הוה שאר הברכות לבטלה, אף להמג"א. ושוב אי"ש תמיהת הביה"ל. ולזה הוצרך לחרץ דאף בהלל יש ספק דברכה לבטלה כיון שמברך על קריאת ההלל.

אולם אחתי יש לתמוה על הביה"ל ממקו"א, דהנה הביאור הלכה בסימן קפ"ח ס"ו בד"ה לחזור כתב בשם הברכי יוסף וז"ל: אם נרדם בברכת המזון ואינו יודע באיזה ברכה עומד, חזור לראש ברכת המזון, אם לא שיוודע בודאי שאמר איהו מהברכות שאז אינו חוזר אלא למקום שנשתפק. ע"כ. והנה הביה"ל סתם ולא חילק [וכן במקור הדברים בברכ"י שם אות ח' סתם ולא חילק] אם איירי דוקא כשאכל כדי שביעה דאז הוא מחוייב בברכת המזון מן התורה, והוה ספיקא דאורייתא ולכן צריך להתמיר ולחזור למקום הברור לו, או אף אם אכל פחות מכדי שביעה שאז חיובו כברהמ"ז הוא רק מדרבנן גם כן צריך לחזור למקום הברור לו אף שוה ספיקא דרבנן. ובפשטות משמע מסתימת לשונו דאף כשחיובו כברהמ"ז הוא רק מדרבנן גם כן צריך לחזור למקום הברור לו, ואם כן לכאורה הו"ל להביה"ל להזכיר ולציין זאת בסימן תכ"ב לגבי הלל. ולכאורה צ"ב למה לא הזכיר ד"ז גבי הלל. ואפשר, דהנה בסימן קפ"ד ס"ד פסק המחבר, דאם אכל ואינו יודע אם בירך ברהמ"ז אם לאו צריך לברך מספק מפני שהוא מן התורה. וכתב המשנ"ב שם בסקט"ו בשם המג"א, דהיינו דוקא אם אכל כדי שביעה אבל אם לא אכל כדי שביעה אינו חייב לברך מספק כיון שלרוב הפוסקים חיובו כברהמ"ז הוא רק מדרבנן. ובשעה"צ אות יז

חולקים על המג"א וסוברים, דאף אם לא אכל כרי שביעה חייב לברך מספק כיון שעצם הברכה הוא מדאורייתא החמירו חכמים בספיקו אפילו בשיעורא דרבנן. וציון לצל"ח ברכות דף כ' ובגרי ישע. אולם סיים דרכי החינוך במצוה ת"ל הוי תיובתיה. [ראה בחינוך שם שכתב להרי"א דאם אכל שיעור שחיובו בברהמ"ז הוא רק מדרבנן אינו חייב לחזור ולברך מספק]. ויתכן שמכיון שכמה אחרונים כתבו לגבי ספק אם בירך ברהמ"ז כשחיובו מדרבנן שחייב לחזור ולברך מספק כיון שעצם ברהמ"ז הוה מדאורייתא כשאכל כרי שביעה לכן החמירו חז"ל בספיקו אף כשחיובו בברהמ"ז הוה רק מדרבנן, לכן כבר לא רצה הביה"ל להוכיח לגבי המסופק היכן עומד בהלל מהאי דינא שכתב בסימן קפ"ח בשם הברכ"י לגבי ברהמ"ז, דשאני ברהמ"ז דחז"ל החמירו בספק אף כשחיובו הוא רק מדרבנן, מכיון שעצם ברהמ"ז הוה מדאורייתא כשאכל כרי שביעה, ומשא"כ לגבי הלל. ועדיין יל"ע בזה.

ואגב אציין, כי בעצם סוגיא זו מה דינו של המסופק היכן עומד בתפילת שמו"ע ראה מה שהאר"ך בזה בקהלות יעקב שם. ואעתיק כאן מה שכתב בענין זה נכדו של מרן הקה"י בספר פניני רבנו הקהלות יעקב, ח"א עמוד קד: פעם אחת אמר לי לענין מה שכתב בקה"י אודות הטועה בחפלתו להיכן יחזור [שהוכיח שם שלא כדעת החיי אדם], שמרן החזון איש אמר לו שהוא צודק, אבל אינו יודע אם נתכוון לומר הלכה למעשה. [פוק חזי רוב והירות מרן זי"ע במסירת הלכה בריוק]. אמנם בנו הגאון הגר"ח שליט"א אמר לי, ששאל אח מרן החזון איש הלכה למעשה בזה. והשיבו: הלא אביך כתב כך וכך. [לא כהחיי אדם]. ע"כ.

החותם ככל חותמי ברכות
משה שמעון גרליץ

בענין עמידה בברכת החודש.

בנוגע למש"כ בקובץ כ"ח (עמוד צ"ט) בנידון עמידה בברכת החודש שר"ל שאה"נ שהבי"ד ישבו בשעה שקרשו, אולם כל העם עמד כשענו מקודש מקודש.

יש להעיר (שכע"ז) מנהג אשכנז המערבי, כמבואר בחידושי מהר"ז בינא הלכות ר"ח (הגהות אות מ"ד) וז"ל: ... מכרכים מי שעשה בשעה שהחזן יושב וס"ת בחיקו ושנים יושבים אצלו... ע"כ ומשמע שהציבור עמד.

וכן מפורש במנהגי וורמייזא לרי"ל קירכום הל' ר"ח (עמוד ע) ... והציבור עומדים על רגליהם ואומרים יחדשהו והחזן חוזר לומר יחדשהו ואין עומד על רגליו מאחר שהס"ת בידו.

ומפורט יותר במנהגי וורמייזא לר' יוזפא שמש (סי' ל"ו בהגהות) שהשי"ץ שאל להיושבין על המגדל בצדו לימינו ולשמאלו, ואומר לאותן שיושבין בצדו לימינו אברך ר"ח והוא יהיה ביום פלוני, ואח"כ אומר לאותן שיושבין בצדו השמאלית, ואח"כ מתחיל לנגן מי שעשה נסים...

בברכת התורה והחסידות
יחיאל גולדברג — ירושת"ו

בענין ברכת ספירת העומר

לכבוד מערכת קובץ "בית אהרן וישראל".

קראתי את הקובץ האחרון — גליון ד' וראיתי שהבאתם בענין ספירת העומר מהג"ר צבי מרקוביץ שליט"א והקשה באות ג' דלמאן דסבר דספירת העומר כולא הוי חדא מצוה צ"ע דא"כ יוצא שמברכים מ"ט ברכות על קיום מצוה אחת ולא מסתברא.

ורציתי בזה ליישב את קושיית מורינו דהנה איחא במס' סוכה מה: אמר רב יהודה אמר שמואל לולב שבועה וסוכה יום אחד מ"ט לולב דמפסקי לילות מימים כל יומא מצוה באפיה נפשיה הוא סוכה דלא מפסקי לילות מימים כולהו שבועה כחד יומא אריכא דמו, וא"כ חזינן דמכיון שיש הפסק צריך לברך שוב למחר מתמת ההפסק, ובוהו י"ל דה"ה במצות ספירת העומר דאע"פ דסכרי דכל המ"ט יום הוי מצוה אחת בכ"ז מכיון דיש הפסק (דהא לאחר שספר שוב יורדת מצותו לאותו היום וכמו בלולב דאין מצוה בלילה) צריך שוב לברך למחרת וא"כ זה לא סותר אחד לשני.

ואע"פ שהרב האבודרהם בסדר ההגדה דף רט"ו כתב והטעם דאין מברכין ברכת המצות על ד' כוסות בפסח משום דברכת המצות מברכין רק על מצוה הנעשית בבת אחת בלא הפסק אבל ד' כוסות עשושה מצוה על כאו"א מהם (קידוש, הגדה, ברהמ"ז, הלל) ואם שתאן בב"א לא יצא אין מברכין, הרי דמבואר איפכא דהפסק הוא סיבה שלא לברך.

יש לומר דהנה מצינו ב' סוגים בהפסק: א. היסח הדעת, ב. שיהיו זמן, וא"כ האבודרהם דיבר על ד' כוסות דשם ההפסק הוא לא היסח הדעת דעסוק באותו ענין כל הלילה אלא הוא הפסק של שיהיו זמן ועל הפסק של שיהיו זמן סובר האבודרהם דלא מברכין ב"פ משא"כ בספירת העומר דהתם זה הפסק של היסח הדעת מהמצוה של ספירה לכן מברך שוב למחרת וכן במש"כ הגמ' בסוכה מ"ה לגבי לולב דמסית דעתו מהמצוה בלילה לכן מברך שוב למחרת.

ויש ראיות לזה ואין להאריך כאן.

בברכה והצלחה
א. מ. קפלן

בענין ספירת העומר בזמן הזה.

כבוד הרבנים הגאונים חברי מערכת קובץ בית אהרן וישראל שליט"א.

זכיתי ואני רואה תדיר מדי חודשיים את הקובץ שאתם זוכים להוציא, המלא וגדוש בתורה שהתחדשה לשמה ובחסידות לש"ש.

בגליון כ"ח ניסן — אייר חש"ן נדפס מאמרו החשוב של הגאון הרב צבי מרקוביץ שליט"א בענין ספירת העומר. ורציתי להביא מדברי רבינו ירוחם נתיב ה' חלק ד' וז"ל: ונראה לן משום דכתיב ז' שבועות חספר לך וגו' מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבחות וגו' נמצא שלא נכתבה ספירת שבועות כי אם גבי העומר, אבל ספירת הימים לא כתיב גבי עומר, נמצא דספירת הימים הוא מן התורה גם בזמן הזה וספירת השבועות

בזמן דאיכא עומר וכו', ע"כ. ולפי"ד אחי שפיר הא דאמרינן כמו שכתוב בחזרה וקאי על ספירת הימים.

ומה שכתב אודות כל תוס'ף, עלה בדעת' לומר שאין איסור כל תוס'ף על דבר חדש שהוסיפו רבנן כמו גרוח הנוכה וכדומה שאומר שהוא מה"ת, אבל דבר שכולו מה"ת אלא בזממ"ז ליכא המצוה ותזיל הוסיפו שהמצוה תהיה גם בזממ"ז לא שייך על זה כל תוס'ף כי המצוה ישנה רק חיקנו שימשך גם בזממ"ז. וזה מדוייק ברמב"ם שכ' שאין נביא רשאי "לחדש" וכאן זה לא לחדש.

בברכת הצלחה
חנוך ש. ברסלר
ישיבת אמרי אמת
בני-ברק

בענין דיינים בישיבה ועדים בעמידה

במש"כ בגליון כ"ז במדור הערות לדחות דא"א לומר דהוכחת הטורי אבן הוא מס"ד דגמ' כתובות כ"א ע"כ דגם בדאורייתא עד נעשה דין דתמוה לפרש כן שהטור"א הכריח חידוש דין כזה מכת קושיא על ס"ד דהש"ס דהא בלא"ה פסק ליה הש"ס ממתני דקידוש החדוש, וגם הרי בטור"א מפורש שהוכיח כן מהא דגיטין דודאי הוי בדרבנן. ע"כ.

הנה עי' בטור"א שכתב להדיא בסוף דבריו (אגמ' דכתובות) שראיתו מהס"ד וז"ל: ואין עד נעשה דין לכחחלה למאי ולא אסיק אדעתיה התם לחלק בין דאורייתא לדרבנן ע"כ. ואף בראיה מגמ' דגיטין דף ה' ע"כ כתב שם וז"ל דאיכא מ"ד דהשלית המביא גט לאשה וצ"ל בפני נכתב ובפ"ג דנותן לה בפני ב' "ור"ל הגמ' דה"ט משום דס"ל עד נעשה דין וכו' ונעשה עד ודין ביחד, ע"כ. נראה מדבריו שכל ראיתו אינה אלא מס"ד דהש"ס ואף בגמ' דגיטין, והיינו דהתם איתמר מחלוקת אי צריך השלית האומר בפ"ג ליתן הגט בפני ב' דיינים או בפני ג' וס"ד דגמ' לומר דפליגי אי עד נעשה דין או לא (והיינו דאי עד נעשה דין מצטרף העד להיות דין ג') ומסקנת הגמ' רבו"ע עד נעשה דין דברבנן ק"ל דעד נעשה דין ופליגי אי חיישינן שפעמים תצטרף אשה להיות ג' ע"ש. ולהדיא ס"ד נחזיקין הטור"א, והיינו, לגירסא שהובא שם בתוס' כתב שם הרשב"א להדיא שהס"ר היתה שלא לחלק בין דאורייתא לדרבנן ומ"ד עד נעשה דין לענין בפ"ג ס"ל דאפי' בדאורייתא עד נעשה דין, ואף לגירסת רש"י ותוס' י"ל שהטור"א למד אף לדידוהו דהס"ד היה שלא לחלק בין דאורייתא לדרבנן, ולשון הגמ' מוכיח: בשלית נעשה עד ועד נעשה דין קמפליגי ופירש"י כי היכי דשלית נעשה עד ה"ג עד נעשה דין או לא ומשמע דהפלגתא אף בדאורייתא, (והא דמתקו הגירסא והא ק"ל בדאורייתא אין עד נעשה דין, היינו לפי שמשמע דפר"ך אדינא דגמ' דידן דלמה סגי בב' והא ק"ל בדאורייתא אין עד נעשה דין נכדוגמת קושיית הגמ' להלן והא ק"ל בדרבנן עד נעשה דין) ועי' עכ"פ בטורי אבן נראה דראיתו אינה אלא לס"ד דגמ' דמ"ד ע"ד ס"ל הכי אפי' בדאורייתא ולפי"ז הביא ראה, אבל למסקנא וכן להלכה דעד אינו נעשה דין אלא בדרבנן בודאי אי אפשר להקשות האין עד נעשה דין, דהטעם פשוט כמו שנפסק בשו"ע אה"ע סי' קמ"ב סעיף ה' רכיון דהקילו דעד נעשה דין הקילו עוד דאפשר לדיינים בעמידה (ויעו"י בקובץ ביאור"י גליון כ"ב בשיעור מרן ראש הישיבה שליט"א שמשמע שם שדין זה [דיינים בעמידה] אינו אלא בקיום דבפ"ג, אבל מדברי האחרונים [תו"י"ט וביהג"ר"א וכן מהחזו"א שהובא שם] מכואר דה"ה בקיום שטרות דעלמא הקילו וכמוש"כ בגליון

הקודם) ועצם ההערה מאה"ע העירה כבר הג"ר יצחק אלחנן בהגהותיו על ספרו נחל יצחק (לאחרונה נרפסו יחד עם ספרו הנ"ל, ירושלים תש"ג) שבפנים הספר בס"י י"ז הביא מעצמו קושיא זו [איך עד נעשה דיין הא דיינים בישיבה ועדים בעמידה] וציין להטור"א, ובהגהותיו הוסיף בזה"ל: וכעת ראיתי לרון כזה לפי המכואר באה"ע ס"י קמ"ב סעיף ה' דסתם השו"ע שם ברעה א' דאותן שנותן השליח לפניהם ב' א"צ לישב כו' וכמש"כ הגר"א שם ס"ק י"ט להוכיח כן מהא דאמרו שם עד נעשה דיין ע"כ נסתר ראיתי זאת לפי דבאמת הקילו שם מה"ט בדרכנן דא"צ הדיינים לישב ואף להדיעה השניה רשם י"ל דו"א רק לכתחלה אבל היכא דעד נעשה דיין דאי אפשר באופן אחר הקילו כזה דא"צ הדיינים לישב וכמו דס"ל לדיעה קמייתא ואין לנו להרבות בפלוגתא ביניהם ולכן נסתר ראיתי הלז, ועפ"ז יש לרון בדברי הטורי אבן לראש השנה שם, עכ"ל. וכבר כתבנו לעיל מה שנראה בדברי הטורי אבן.

חיים יצחק טריביל'ו
 ישיבת קארלין סבאלין —
 ירושת"ו

בענין ברכת חתנים בעשרה

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל

במש"כ בגליונות כ"ו, כ"ז בתמיחה שולחן העזר בשם החת"ס על כעל כנסת יחזקאל שביא בסוף הקדמתו דברי הרמב"ם בפ"ב דברכות שברכת חתנים בעשרה מהפסוק "במקהלות כרכו אלוקים", ותמה עליו הכס"מ אמאי לא מייתי מקרא דבועז, ותמהו עליו שדבר זה לא נמצא לא ברמב"ם ולא בכס"מ.

אמנם יש להוכיח דהרמב"ם יליף מקרא דבמקהלות וזה מוכח מכמה אנפי, חדא דהנה בספר המנוחה לרבינו מנוח מנרבונה (בפ"ב דברכות ה"י) כתב להדיא עמש"כ הרמב"ם שברכת חתנים בעשרה ילפינן לה מקרא דבמקהלות, וע"כ דהוי פשיטא ליה להילפותא מקרא דבמקהלות.

ובאמת יש להוכיח מדברי הרמב"ם דיליף מקרא דבמקהלות, והוא כמורה נבוכים (ח"ג פמ"ט) וז"ל: ... ושיפרסם הרבר והוא הנישואין, ויקח (בועז) עשרה אנשים... וכבר הגיהו שם שצ"ל ויקח עשרה אנשים [והוא המשך על משפט הקודם שיקח עשרה אנשים כרי שיפרוסם], שהרי בהמשך הגמ' שם מוכח דרבי אבהו הוא דס"ל דפרוסומי מילתא הוא בעשרה אנשים וא"כ מאי שייך קרא דבועז הרי ר"א יליף מקרא דבמקהלות, א"כ מוכח דהרמב"ם יליף מקרא דבמקהלות.

וכן בהגה' מראה כהן על הגמ' שם בכתובות דף ז' הביא סמך לדברי הרמב"ם דאין מברכים ברכת חתנים אם היתה נדה מהפסוק ה' ממקור ישראל דקאי על ברכת חתנים ע"ש, וזהו רק למאן דיליף מבמקהלות דלמאן דיליף מבעוז קאי במקהלות על שירת היס, וגם לבעל כנסת יחזקאל היה פשיטא דמ"ש הרמב"ם ברכת חתנים בעשרה מכת פסוק זה יליף, ומש"כ שדק' בכס"מ צ"ל דהוא ט"ס והקושיא הוא מדיליה, וגם החת"ס לא הקשה ע"ז.

בכבוד רב
 ש. קיפנים
 ישיבת נייטסהעד

בדין חטאת מצורע

איתא בנגעים (פי"ד מ"א) — "מצורע שהביא קרבנו עני והעשיר או עשיר והעני הכל הולך אחר החטאת דברי רבי שמעון, רבי יהודה אומר אחר האשם". ובכריתות (ט): מבואר דפליגי בפירוש הפסוק אשר לא תשיג ידו "בטרתו" דר"ש ס"ל דקאי אחטאת — "דבר המכפור", וכי שם רש"י היינו דבר המכפר חטאו דעל ז' דברים נגעים באים וכו', וכ"כ רבינו גרשום בערכין (יז):.

בסוטה (טו): מובא דעת ר"ש בכרייתא דבקרובין חוטא אין נסכים "שלא יהא קרבנו מהודר" ומקשה הגמ' ע"ז מקרבן מצורע שבא על חטא (דעל ז' דברים נגעים באים) ויש בו נסכים, ומתרחצ ד"התם מנגיעה הוא דאיכפר ליה, כי מייתי קרבן לאשחרוי בקדשים הוא רקא מייתי". ופרש"י שם שיטורים ובשת של נגע כפרו לו על אותו חטא, והקרובין הוא מדין "מחוסר כפרה" דיש כמה טומאות שהצריכן הכתוב כפרה לטהרותן, יעו"ש. והנה לכאורה דעת ר"ש בזה היא היפך דעתו בכריתות שם. וצ"ע.

וכן יש להקשות אסתמא דגמרא, דבמנחות (צא): איתא שהאשם דמצורע כא להכשיר והחטאת — לכפר, יעו"ש, ובכריתות (כו). ושבועות (ח). מבואר שאינם באים לכפר על חטא אלא להכשיר המצורע בקדשים, יעו"ש. (ועי' בתוס' בשבועות שם ד"ה על ז' דברים). ומצאתי שהעירו בזה בחק נתן ובעולת שלמה במנחות שם. וצ"ע. ועיויין בתוס' יו"ט (מנחות פי"ט סוף מ"ו).

יואב רוזנפלד.

גדלתו משל אחיו בראש ישיבה.

איתא בגמ' הוריות (י" ע"א) שר"א בן חסמא ור' יוחנן בן גורגדא ידעו לשער כמה טפות יש בים ואין להם פת לאכול ובגד ללבוש, נתן רבן גמליאל דעתו להושיבם בראש פירש"י כדי שיהיו מתפרנסים מאותה שררה שיתן להם, וכתב שם בתוס' הרא"ש בשם הרמ"ה ע"ד רש"י: ולא נהירא דלשון להושיבם בראש בישיבה משמע, כדאמרין בכתובות (ק"ז ע"ב), וכישיבה מאי פרנסה איכא, אלא פי' פרנס על הציבור עכ"ל.

אמנם באמת שברש"י איתא כן בבי' מקומות בש"ס כנ"ל וזוהי שיטתו. א. בסוטה (מ) ע"א) ד"ה אמר ר' אבהו אית לן רבה חכם גדול וראוי לישיב בראש... ונותנין לו מנות ומעשירין אותו כדי שיהא חשוב וישמעו דבריו כדתניא והכהן הגדול מאחיו גדלתו משל אחיו ע"כ. ב. בתענית (כ"א ע"א) ד"ה מלך ר' יוחנן מיגוהו ראש ישיבה עליהן, מנהג הוא מי שהוא ראש ישיבה היו מגדלין אותו משלהן ומעשירין אותו כדאמרין לגבי כה"ג... ע"כ.

[וידוע השק"ט אי הפי' לתענית הוא מרש"י או לא ראה שה"ג ערך רש"י ופתח עינים (תענית כ"ד, חולין י"ב) והגי' מהר"צ חיות סוף תענית, שר"ח כללי הפוסקים סי' ח' אות ג', ואולי יש להוכיח מהג"ל שבכריו בתענית ובסוטה תואמים ודו"ק. וכמו"כ יש שערערו שהפי' על הוריות לאו מרש"י, ראה תו"ת ויקרא (פ' ט"ז אות צ"ד), והגור"ד מדגליות בניצוצי אור ריש הוריות האריך בזה וכתב שכבר הוכיחו שפי' רש"י על הוריות לאו מרש"י הוא אלא מחתנו הריב"ן עיי"ש ובמרגלית הי"ס ל"ז ע"ב, אולם מדברי התוס' הרא"ש משמע שהוא מרש"י וכן מצאתי שכן דעת המהרש"ם בשו"ת ח"ה סי' ל"ה ד"ה נחזור דחד גברא הוא].

יוחיא גולדהבר.

כתבי קודש



על דרכי כתיבת והדפסת ספרה"ק "בית אהרן"

ט

מכתבי קודש (המשך)

ג. מכתבי-קודש ממרן אדמו"ר הזקן זיע"א:

מבוא

בדפים קמ"ט – קנ"ו שבספרה"ק נדפסו ארבעים ושלושה מכתבי-קודש של מרן אדמוה"ז זיע"א, ועוד מכתב אחד בהשמטות שבסוף הספרה"ק בדף קנ"ה ע"ד. מכתבים אלו מהווים חלק קטן מאגרות ומכתבים שמרן אדמוה"ז זיע"א כתב בימי חיים חיותו וכהדגשתם של החסידים שהביאו את הספרה"ק לדפוס בהקדמתם: "גם כמה מכתבים קדושים... של רבותינו הקדושים זצוקלה"ה שמסרו מידם הקדושה לקהל עדת ישורן שהסתופפו בצלם צלא דמהמנותא...".

עניני כתיבתו של מרן אדמוה"ז זיע"א במכתבים קדושים שערך – עטופים במעטה הוד והילת קודש, והיה מכוון בעת כתיבתם אותם הכוונות שהיה מכוון בעת כתיבת ספר- תורה², שכן מעיד הרב החסיד הישיש ר' ישראל בנימין ז"ל³ שזכה לשמש את מרן אדמוה"ז זיע"א: "אמר [מרן אדמוה"ז זיע"א] שיש לו בקבלה מאביו הרה"ק [הרא"ש הגדול] מסטאלין זצוק"ל, שצריכים לכתוב מכתב באותה הכונה שכתבים ספר-תורה", "ומטעם זה" – מעיד החסיד הישיש: "ראינו אשר קודם כל מכתב כתב העתקה⁴, ואח"כ כתב מתוך הכתב, וגם היה מקפיד שלא יהיה נגיעה...⁵", וכמו כן הקפיד ש"ג' תיבות [מפסוק] בלא שרטוט לא היה רוצה

1. באוצר הגניזה של רבנה"ק זיע"א בחצר הקודש כסטאלין היו שמורים אלפי העתקות מאגרות ומכתבים שנחבבו בכתיב קדוש של מרן אדמוה"ז זיע"א כהעתקה ראשונה שמהם העתיק אח המכתבים שנשלחו כמובא להלן.

2. "על כתיבת ספר-תורה ע"י מרן אדמו"ר הזקן רבי אהרן מקארלין זיע"א דאה קובצי באר"י: י"ד, ט"ז, ט"ז.

3. אודותיו ראה קובץ באר"י י"ד עמ' קל"ד בהערה 4.

4. על מנהגי-בקיודש של מרן אדמוה"ז זיע"א לכתוב העתקה ראשונה משחמע גם ממכתבו הק' להורדוק בשנת תרי"ט, הנדפס בדף קני"ג ע"א, "ומחמת טרדת עיני"ש הועתק מגוף כ"י [כתב יד] ולמען אהבתם באתי עה"ת...". דהיינו עקב לחץ הזמן הועתק המכתב בידי אחד מהחסידים מגוף העתקה הראשונה שנכתבה על-ידי מרן אדמוה"ז זיע"א. ראה לעיל בהערה 1 על אלפי העתקות ראשונות שנשתמרו באוצר הגניזה של רבנה"ק זיע"א בחצר הקודש כסטאלין.

5. "דברי אהרן עמ' ס"ח, מכתבי החסיד ר' ישראל בנימין גלויברמן ז"ל.

הרב [אדמוה"ז] לכתוב אפי' כתב דידן, ממדת חסידות, רק בדרך ר"ת, וגם תיבת א"ל ה' זהיר בכל היכולת שלא לכתבו אם אפשר אפילו ב"ת".⁶

ועד היכן היו הדברים מגיעים תעיד העובדה, שפעם בעת שהיה עוסק בעבודתו הק' בכתיבת מכתב, רשאל מי עומד ליד הפתח, וצוה לסגור הדלת, ואמר: שאיש פשוט קען מיינען אז דאס איז אזוי פראסט וויא ער מיינט...⁵.

על דרכו בקודש בזהירותו הגדולה בכתיבה מדגישים החסידים בספה"ק: "ונקוד קו על תיבת להחיות את המ' ועל תיבת במקומו', כידוע דרכו בקדושה שלא לכתוב בכל הכתבים שלו אות ת' אחר אות מ'.⁸, ועל הדייקנות בלשונו בקדושה שבמכתביו תעיד העובדה הבאה כפי שמסר הגה"ח רבי חיים מנדל ז"ל¹⁰: "קודם פטירת אדמ"ר הזקן זצ"ל, היה צריך חתנו הרה"ק רבי אברהם יעקב מסדיגורא להשיא אחד מיוצאי חלציו"¹¹, וכתב לאדמ"ר הזקן שיכתוב לו באיזה זמן שיכול לבוא, ובאיזה זמן שיקבע לו יגביל זמן התחונה, ואמר אדמ"ר הזקן להגה"ח רבי י"ט שמחה¹² ז"ל: שרייב אז מיר פארין, קיין זמן שרייב ניט, אויף דיא עלטער ווילין מיר קיין לינגער ניט בלייבין, וכתב [מרן אדמוה"ז] בעצמו רק שורה הראשונה וחתם את שמו, והשאר צוה לרבי י"ט שמחה שיכתוב, ואז היה שבעה ושלושים לימי הספירה, וכתב היום שבעה ושלושים, וכשהגיע המכתב לבתו הצדיקת מרת מרים [מסדיגורא] נ"ע נתעלפה כי הבינה למה הוא רומז שבעה ושלושים, כי אדמ"ר הזקן היה דייקן גדול בלישני...". וכך היה, שבאמצע נסיעתו לשמחת הנשואין, בהיותו באם הדרך בעיירה מלינוב נסתלק מעלמא הדין לאור באור החיים ושם מנ"כ זיע"א.

כמו כן היה זהיר¹³ מלקרוא או לכתוב את שמה של כלתו הצוה"ח מרת שרה דבורה ע"ה אשת מרן אדמוה"צ זיע"א אלא דבורה שרה¹⁴, וזאת כדי לא לכתוב אות ד' אחר אות ש'¹⁵.

6. ספה"ק "בית אהרן", הוצאה רביעית עם תיקונים בהוצאה כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, ירושלים חש"ל, במלואים עמ' 320, וב"דברי אהרן" עמ' נ"ו.
7. ספה"ק "בית אהרן" דף ל' ע"א.
8. ראה גם באגרת הק' כעניני שרייב שלח אל הרב החסיד הישיש רבי בערקע שוחט ז"ל, בקובץ באר"י כ"ה עמ' קל"ז: "דעתי מסכמ" ובהערה 28, ובפאקסימיליה שם עמ' קל"ו. וגם בפאקסימיליה (שיוורפס אי"ה במאמר הבא) של מכתב קודש ממרן אדמוה"ז לעיה"ק טבריה לפני פטת תרכ"ז: "העולמו".
9. כפי אשר נרשמו ע"י הרה"ח ר' מאיר ברנשטיין ז"ל הי"ד, ראה בקובץ באר"י כ"ד עמ' קכ"ב.
10. אודותיו ראה בקובץ באר"י כ"ו עמ' קל"א בהערה 39.
11. עובדה זו נרפסה ב"דברי אהרן" עמ' רס"ד, בקיצור, ובתוספת השערה מי מיו"ח של הרה"ק דא"י מסדיגורא זיע"א התחתן בסנין תרל"ב.
12. אודותיו ראה בקובץ באר"י כ"ו עמ' קל"ו בהערה 54.
13. מוקני החסידים.
14. ראה מכתבו לבנו מרן אדמוה"צ זיע"א ב"דברי אהרן" עמ' פ"ב, ששם הוא מזכירה בשמה דבורה שרה.
15. פעם ראה הרב החסיד ר' מנדל ציילננולד ז"ל פתקא (קייטיל) שכתב מרן אדמו"ר אור ישראל מטטאלין זיע"א שרשם בו שמו הק' "ישראל בן ד"ש".



חותמו הק' של מרן אדמוה"ז זיע"א שבו היה נוהג לסגור
ולחתום אגרותיו הק' — מוטבע על שעוה אדומה.

הצילום מוגדל ב 434% מהוהם מוטבע שנשחמר מעל גבי אגרת קודש של
מרן אדמוה"ז זיע"א שכתב אל בנו הק' הוא מרן אדמוה"צ זיע"א ושנמצא
באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, וזיכר שמרן אדמוה"צ זיע"א השגיח בעת
פתחו את האגרת שלא לפגוע בחותמת השעוה.

בחותם מופיע חתימתו "הק' אהרן בהרב מ"ו אשר זצ"ל" ומעוטר מעליו
באגרטל עם שושנים ועלים.

דוגמת האותיות שכתתימת השעוה זהה מאד לכתב-יד-קדשו של מרן אדמוה"ז,
ונראה שהועתק ביציקת ברזל מחוך כתב יד קדשו.



כך גם היה מרן אדמוה"ז ויע"א נמנע במכתביו הק' מלהזכיר במפורש את שמו הקדוש של מרן הר"ש הקדוש מקארלין הי"ד ויע"א, וזאת מרוב קדושתו וחביבותו, באמרו: "מיר פארגינען זיך ניט דערמאנען דעם הייליגן נאמען נאר שבת, י"ט באדער א יומא דפגרא¹⁶", ואמר בשם אביו הק' מרן הרא"ש הדולד זיע"א: "גם בש"ק פארגינען מיר זיך ניט אים רופ'ן מיט'ן נאמען, נאר דער הייליגער קארלינער, אדער דער רבי¹⁷" ומשום כך "הודיע הרב אדמו"ר [הזקן] ז"ל שבכ"מ ש"ב במכתביו כמאמר הק' סתם כונתו על הרה"ק מהר"ש מקארלין זצוקלה"ה זיע"א.¹⁷ ויתכן שנהג כך בעקבות אביו הק' שבמכתבו להמגיד מקאזניץ זיע"א הוא אינו מזכיר במפורש את שמו הק' של מרן הרש"ק זיע"א אלא בתואר "הקדוש"¹⁸.

מצויין כתב"ד קדשו של מרן אדמוה"ז זיע"א בכתיבה תמה ואותיות מחכימות¹⁹, וסגנון עילאי שהיה מתנבא בו²⁰. ומתוך מכתביו הק' אנו רואים שהיה כותב בכתיב

16. מזקני החסידים.

17. מכתבי הרב החסיד רבי ישראל בנימין גלויברמן ז"ל.

18. ספד"ק "בית אהרן" קמ"ט ע"ד. ראה בטה"י מרן אדמוה"ז ברף ג' ע"ד, "כשני הפירושים של הק' וב"חיקון החסד" המובא בספד"ק בית אהרן הוצאת כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, ירושלים תשל"ז, עמ' 320, וב"דברי אהרן" עמ' נ"ו "צ"ל של הק' ר"ל מהר"ש קארלינער, כדאי ברף קמ"ט ע"ד שסתם הק' הוא מהר"ש ז"ל."

19. האגרת נדפסה כולה ב"אגרות בעל התניא" עמ' קפ"ד ואל"ך, מכתב ק"ז, ונדפס בהשטטה בס' "ברכת אהרן" עמ' ע"ב, ויש לציין בהקשר לכך, את המובא ב"ברכת אהרן" עמ' ס"ב-ס"ג, בענין מכתב ששלח מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א אל הרב החסיד רבי יוסף מלאהישין ז"ל בבקשתו לסייע בכסף מעמד עבור הרה"ק רבי משה בן מרן הרש"ק הי"ד זיע"א, ומתאר ב"בן מלכי קדושי", וכנראה מבלי לכתוב את שמו הקדוש במפורש, ודאה שם שב"חמש"ך, שהרב החסיד רבי יוסל יונה"ש ז"ל מסטאלין נכנס עם קריטיל אל הקדוש פנימה למרן אדמוה"ז זיע"א, וצריך כפדיין את המכתב הקדוש הזה שהיה ברשותו, התרגש מרן אדמוה"ז זיע"א בקראו את המכתב הקדוש ובהגיעו לחיבות אלו הגביה את קולו הק' בהתרגשות עצומה.

20. מרן אדמוה"ז זיע"א היה כותב אות א' באופן הרומה לאותיות דפוס, ודאה ב"זכרון טוב" דף ל"א ע"א, מהרה"ק רבי יצחק מנסכיו זיע"א ש"אות אלף היה מצווה לכתוב כמו שכתבו בשנים קדמוניות, ולא כמו שדגילים כעתים הללו לכתוב שני קי"ן על תמתת אות אלף, ואמר בל"א די היגטיגע פיונע יונגין שטעלין זיך בייא דער אלף...".

20. והיה מרן אדמוה"ז זיע"א באומנות הכתיבה מהיחידים מבין הצדיקים זיע"א, ראה שם ב"זכרון טוב" שהרה"ק רבי יצחק מנסכיו זיע"א התבטא ש"הנה גם כל הצדיקים אינם יכולים אומנות הכתיבה", נייר הכתיבה שהשתמש מרן אדמוה"ז זיע"א למכתביו היה מסוג משובח, עד היום אפשר להבחין על אותיות PARIS המוטבעות בנייר ומעירות על איכותו. את מכתביו הק' היה מקפל, סוגר בשעוה אדומה ומטביע בה את חותמו הקדוש שצילום מוגדל ממנו מופיע כאן. מעיין הוא התיאור על כתיבת מכתבים ושילוחם בתקופה ההיא, שפעלה רבי יעקב ליפשיץ מקאונא ז"ל, בן הדור ההוא, מזכירו ויד ימינו של הגאון רבי יצחק אלחנן ספקטור אב"ד קאונא זצ"ל, בספרו "זכרון יעקב" חלק שני, עמ' 17: "...כמעט בכל עיר היו אנשים עתים, צירים נאמנים לסוחרים, לשלוח על ידיהם סכף מעיר לעיר, כי בחי דואר היו מעטים, תבות פאסט בראשי חוצות להשליך בהם מכתבים, ומארקסט טרם היו, ושליחת מכתב בבי דואר הייתה את טרחה רבה ויתרה. וגם מחירה היה רב ממחירה היום והפרטה לא הייתה מצויה, עד כי היה קשה משלוח מכתב משלוח סכף וכלים היום, בנייר הדק והבחי יכתבו רק צעלים ורוזנים..., המכתב לא הושם כמעטפה, כי אם יקופל ויכרך באופן אשר הכתב יהיה מכוסה מן העין ולא יראה החוצה, ובעבור היחצון יכתבו את האדריסא ויחתמוהו כנספך דונג או בדבק מונטלאק שהתחדש בימי התקופה האחרונים..., אבל רק אנשי השם יחתמו את מכתביהם, ודוב המכתבים הנשלחים בימי בלתי סגורים, כי לא כל יד כותבת מצאה דונג נטף ותחתמ...".

מלא, וברובם לא היה כותב תאריך כתיבתם, אם כי פעמים שהיה רושם תאריך וגימטריא בפרט השנה, בפרט כשהיה הוא ז"ל מדגיש את חשיבותו של תאריך המכתב, כפי שהביע במכתב קדשו לעיה"ק טבריה "על דבר שינוי המלבושים"²¹, הוא רושם בראשיתו: "יום כ"ב תמוז ורב להושיע" (תרכ"ט), ובשולי המכתב מצייין מן אדמוה"ז זיע"א: "ונכתב יום ה' כ"ב תמוז ביום הילולא של הק' הצדיק מוה' רבינו שלמה²² זצ"ל מקארלין תמכתי יתדתי שבזכותו יתקיימו דברים טובים הנ"ל...". ואולי תאריך החודש שפירט במכתבו²³ הק' למחותנו הרה"ק רבי יוחנן מרחמיסטריווקא זיע"א "יום ואו עש"ק כ"ו תשרי" הוא גם מטעם שביום זה הילולא של אביו הק' מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א. כן במכתביו למשפחתו יש ופירט את התאריך, כמו במכתבו²⁴ לבנו הק' מרן האדמוה"צ זיע"א, ולחתנו הק' הרה"ק רבי אברהם יעקב מסדיגורא זיע"א מיום "אך טוב מנ"א פ' למען ירבו ימיכם וימים בניכם, והושיענו בו לחיים טובים (תרכ"ו) לפ"ק".

רובם הגדול של מכתבי־קודש ממון אדמוה"ז זיע"א שנדפסו בספה"ק נשלחו מדי שנה לאנ"ש החסידיים לרגל חג הפסח, והחסידיים המדפיסים הדגישו זאת בכותרת הבאה מעל המכתבי־קודש²⁵: "אדומ"ר הק' זצוק"ל דרכו היה בקדושה לכתוב מדי שנה בשנה קודם הפסח לאנ"ש לזרום בהכנה דרבה לקדושת החג", ונראה כי מנהג זה חידש מרן אדמוה"ז זיע"א²⁶, ואולי יתכן שיש לקבוע את יסודו של מנהג קדוש זה בפעם הראשונה בפרוס חג הפסח של שנת תר"ז ונסיבותיו קשורים למגיפה הנוראה של החולייע שהחלה אז להשתולל באירופה המזרחית ושנמשכה מספר שנים.

מאורעות הימים הקשים ההם כמעט ולא נזכרו בדברי ימי החסידיים, גם אין רשומם ניכר בתולדות היהודים ברוסיה, אך מתוך ידיעות פזורות בספרי החסידות והש"ת²⁷, ומתוך העתקי כתבי־יד שבמכון הכוללים השלמות של מכתבי־קודש של

21. "דברי אהרן" עמ' ע"ה.

22. נראה כי מה שכתב כאן מרן אדמוה"ז זיע"א במפורש את שמו הק' של מרן הרש"ק זיע"א, הוא כיון שיום כ"ב תמוז הוא יומא דפגרא ואף יש בו בבחינת שבת, כפי שמרן אדמוה"ז זיע"א אמר ביום כ"ב תמוז לאכריכם מעיר סטילא "היינטיגער טאג איז גלייך אזוי וויא שבת" (מכתבי הר"מ ברנשטיין ז"ל). וכ"שמע שלמה" חלק ב' עמ' ה': "הרב הצדיק הקדוש רבי אשר הגדול מסטאלין זצוק"ל התנהג לברך שהחיינו בכ"ב תמוז הילולא של רבו הקדוש... באמרו שיום זה אין נחשב מהג' שבועות, ובנו הרה"ק רבי אהרן זצוק"ל מקארלין סיפר זאת בכ"ב תמוז בכל שנה ושנה ובירך שהחיינו, וגם אדומ"ר הרה"צ רבי ירחמיאל משה זצ"ל מקאזניץ נהג אחריו לספר זאת בכל כ"ב תמוז ובירך ג"כ שהחיינו... ופעם אחת הי' בכ"ב תמוז אצל זקינו הרה"צ הק' רבי אלימלך זצוק"ל מגראדזיסק, וסיפר לו זאת, ובירך הרה"ק מגראדזיסק ג"כ שהחיינו ושוב נהג כן בכל שנה... הרה"ק רבי אהרן ז"ל מקארלין אמר פעם ביאצ"ט של הקדוש... בזה"ל: הרה"ק רבי נח מלעכאוויטש היה בעל חשבון גדול, ועשה חשבון שכיום הילולא דרשב"י ליג בעומר בזה היום (בשבת) הוא כ"ב תמוז...".

23. "דברי אהרן" עמ' ע"ח.

24. שם, עמ' פ"ב.

25. בספה"ק ק"ג ע"א ע"ב.

26. כי מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א לא נדפסו וכנראה שלא נמצאו מכתבים שנשלחו לאנ"ש לרגל החגים, מכתביו הק' עוסקים בענינים אקטואליים שעלו על הפק.

27. תורה לידידי הרב יוסף ירוחם פישל הגר והרב אהרן אויסאיכל שהאירו את עיני כמקורות חשובים.

מֵרֵן אַדְמוּה"ז זִיע"א עִם תַּאֲרִיכִי כְּתִיבְתָם כִּפִּי שֶׁנֶּרְשָׁמוּ עָלֵי הַחֲסִידִים, בְּתוֹסַפַּת רִסְיֵי עוֹבְדוֹת מֵאוֹתָה תְּקוּפָה שֶׁנִּשְׁמְרוּ בְּזִכְרוֹן זְקֵנֵי הַחֲסִידִים, אֲפֶשֶׁר לִשְׁחַזֵּר בְּמַעַט אֶת הַמֵּאֹרְעוֹת הַקְּשִׁים הֵם שֶׁלֵּא סַפֵּק הִטִּילוּ אֶת צִלָּם בֵּים הַצְּרוֹת הָאֲדוּמִים מִדֵּם הַיְהוּדִים הַנִּדְכָּאִים בְּרוֹסִיָּה.

הַמְּגִיפָה הַתְּחִילָה בִּשְׁנַת תר"ז²⁸, מִכְּתָב רֵאשׁוֹן²⁹ מֵמֵרֵן אַדְמוּה"ז זִיע"א, הַעוֹסֵק בְּנוֹשֵׂא זֶה הוּא קוֹדֵם פֶּסַח תר"ז, שֶׁבְּכַתְּה"י רָשׁוּם מַעֲלִיו: "קִרְפ' (קוֹדֵם פֶּסַח) דְּשַׁנַּת תר"ז לִפְ"ק לֹאנ"ש דְּקִאָרְלִין", וּמוֹפְנָה "לֵאֱהוּבֵי יִדִּי הַרְבֵּנִי הַמּוֹפְלָג הַנְּגִיד מ' לִיבוֹשׁ³⁰ נ"י", וְכֹלל בְּרֻכּוֹת לְרַגַל חַג הַפֶּסַח, וּמְשׁוֹלְבִים בּוֹ קְטַעִים הַמְּתִיחִים כְּנֹרָאָה לְמַגִּיפָה: "תִּפְרוֹס בְּנִינִי לְכָל אֲנִ"ש, קִיבְלְתִי הַצַּעֲטִיל בְּשִׁמּוֹתֶם הַרְשׁוּמִים וַיְהִי רַעוּוֹא שִׁיְהִי שְׁמוֹתֵיהֶם נִקְרָאִים וְנִזְכָּרִים לְפָנֵי הַשִּׁל"ת שִׁיחִיִּים הַשִּׁל"ת וַיִּשְׁלַח דְּבָרוֹ הַטּוֹב וַיִּרְפָּאֻם וַיִּצְלִינּוּ הַשִּׁל"ת מַעֲתָה וְעַד עוֹלָם מִכָּל חוֹלְשָׁה וְצַעַר ח"ו, וְאֱהוּבֵי אַחֵי וְרַעֲיֵי אֲדַבְרָה נָא שְׁלוֹם הָעִיר וְהָדָרִים עֲלֶיהָ בְּרַחֲמִים וְחַיִּים וְשְׁלוֹם יִהְיוּ, וְלִמְעַה"ש אֵל תַּעֲצָבוּ ח"ו וְתִאֲמִינּוּ בַּחֲסִדֵי הַשִּׁל"ת וּבִסְגוּלַת יָמֵים הַמְּבוֹרָכִים...". אֶת הַמְּכַתֵּב שֶׁכָּאֲמֹר מִיּוֹעֵד לְקִאָרְלִין חוֹתֵם מֵרֵן אַדְמוּה"ז: "מִנְאֵי אַה' הַדְּר'שׁ וּמִצַּפָּה לְהַתְּבַשֵּׁר בְּחִישׁ וּמֵהָר בְּשׁוֹרוֹת הַחַיּוּה"ש מֵהֶם וּמְכַל ב"ב וְלִהְתְּרָאוֹת אִל"ה עֵמָהּ בְּשׁוֹבַע שְׁמַחוֹת...".

גַּם לְפִינְסֵק הַסְּמוּכָה מִיַּיְחָד מֵרֵן אַדְמוּה"ז זִיע"א בְּהַמְשָׁךְ הַמְּכַתֵּב: "וְאוֹמֵר שְׁלוֹם וַי"ר בְּחַיִּים וְשְׁלוֹם וְרַב טוֹב לְכָל אֲנִ"ש דְּק"ק פִּינְסֵק גַּם עֲלֵיהֶם יֵאֵמֵר כָּל הַכְּתוּב לְחַיִּים טוֹבִים וְשְׁלוֹם, וְלִשְׁבֹּעַ שְׁמַחוֹת בִּימֵים הַמְּבוֹרָכִים... הַצַּעֲטִיל הַנְּשַׁלַּח אֵלֵי גַּם הָאֲגֵרֶת וְגַם הַפ"נ קְבַלְתִּי לִנְכוּן וַיְהִי רַצוֹן שִׁיְהִי עֶסֶק זֶה לְהֵם לְרַפּוּאָה...".

בְּשׁוּלֵי הַמְּכַתֵּב³¹ פּוֹנָה מֵרֵן אַדְמוּה"ז זִיע"א לְהַרְבֵּה הַחֲסִיד ר' לִיבִישׁ: "אַה' ר' לִיבוֹשׁ, תְּזַהֵר אֶת הַשׁוֹכְרִים שֶׁל הַדִּירוֹת שְׁלֵי דְקִאָרְלִין וּפִינְסֵק שִׁיבְעֵרוֹ הַחֲמִץ מֵהַבְּתִים וּבִיּוֹרָה מִבְּתֵי הַכְּנִסְיוֹת וַיְבַדְּקוּ כְּדָת...".

מֵתוֹכְנוּ שֶׁל הַמְּכַתֵּב נֹרָאָה, כִּי מֵרֵן אַדְמוּה"ז זִיע"א עֲזַב בְּאוֹתָה שְׁנַת תר"ז, אֶת בֵּיתוֹ שֶׁבְּקִאָרְלִין מִפְּנֵי הַמְּגִיפָה³², וּבִחַג הַפֶּסַח שֶׁהָיָה בְּמִקּוֹם אַחֵר, אֵין אֲנִי יוֹדְעִים כִּמָּה זְמַן נִעְדַר מֵרֵן אַדְמוּה"ז מִבֵּיתוֹ, כִּמוֹ כֵּן לֹא עֵלָה בִּידְנֹו לְאַתֵּר אֶת מִקּוֹם שֶׁהוֹתוּ בְּאוֹתוֹ זְמַן, בְּכָל אֹפֶן מִכְּתָב־קִדּוּשׁ זֶה הוּא הָרֵאשׁוֹן הַמֵּתוּאָרֵן שֶׁבִּידְנֹו נִשְׁלַח קוֹדֵם פֶּסַח לֹאנ"ש. קִדְּם לְמַכְתָּב זֶה מִכְּתָב אַחֵר שֶׁנִּשְׁלַח עֲלֵיִדֵי מֵרֵן אַדְמוּה"ז זִיע"א לְחַנוּכָה אוֹתָה שְׁנָה, וְנִדְפַס בְּסִפְהָ"ק בְּדִף קנ"ו ע"א תַּחַת הַכּוֹתֶרֶת "קוֹדֵם חַנוּכָה",

28. רֵאָה שְׁרִיַת רַמ"ץ ט"ו ל"ט הַמּוֹבָא לְהַלֵּן.

29. מִכְּתָב זֶה נִדְפַס בְּשִׁמְמוֹת וּבְחֻלְקִים שׁוֹנִים בִּידְרֵי אַהֲרֹן ע"י ע"י, מִכְּתָב ד', וְשֶׁם כְּעוֹד ע"א חֻלֵּק מִמְּכַתֵּב ו', וּבִיְבִרְכַת אַהֲרֹן קִכ"ג-קכ"ד, מִכְּתָב ב', וְהַשְּׁלַמְתִּיו בְּקַטְעִים נוֹטְפִים עַפ"י אַרְבַּע כַּתְּבֵי יוֹד.

30. אֲוִלֵי הַכּוֹנֵנָה הַהֵרֵב הַחֲסִיד רַבִּי לִיבוֹשׁ בִּידְ טוֹכִיָּה מְקִאָרְלִין ז'ל מִתְּלִמִּידֵי מֵרֵן הָרֵאשׁוֹ הַגְּדוֹל וּמֵרֵן אַדְמוּה"ז, אֲוִדוּתוֹ רֵאָה כְּקוֹכֵן בְּאוּרֵי ט' ע"י ק"ח כְּהַעֲרָה 50, וּכְקוֹכֵן בְּאוּרֵי י"ט ע"י קל"א בְּהַעֲרֹת 7, 8, 9.

31. מֵתוֹךְ הַשְּׁלֵמָה שֶׁבְּכַתְּבֵי-הַיּוֹד.

32. גַּם הַרְה"ק מְרוּזִין זִיע"א עֲזַב בְּשַׁנַּת תר"ח, מִפְּנֵי הַמְּגִיפָה, אַחַ בֵּיתוֹ שֶׁכְּסִידְיֹוֹרָא, וְהַחֲשִׁב כְּכַפֵּר סְמוּךְ, (וַיֵּשׁ כּוֹה אֲרִיכְתָה דְּבָרִים בְּכַתְּבִים שֶׁבִּגְנוּי הַרְה"צ רַבִּי יִצְחָק מֵאִיר פִּלִּינְטְשְׁטִין מְקַאֲפִיטְשִׁנִּץ שְׁלִיט"א). בְּסִפֵּר "חֲסֵד לְאַבְרָהָם" מֵהָאוּלָּאֵי זְצוּק'ל, מַעֲיָן חֲמִישִׁי נִהַר כ"ח הוּא מִסְבִּיר אַחַ עֵינֵן הַבִּיחָה לְכַפְרִים בַּעַת מְגִיפָה.

וכנראה שזוהו מכתב יחיד של מרן אדמוה"ז שנשלח לאנ"ש קודם חנוכה. בהעתק כת"י רשום מעליו: "לקארלין בחנוכה דשנת תר"ז לפ"ק", בכת"י שני רשום: "אגרת הקודש בחנוכה לאנ"ש בקארלין תר"ז לפ"ק", בכת"י מופיע בשולי המכתב: "אור ליום ד' נר שלישי". מכאן נראה לכאורה שכבר בכסלו אותה שנה לא שהה בביתו הקדוש, אך אין זה ראייה מוכחת, כי יתכן שכתב מכתב זה בהיותו בדרך מסעותיו שהיה עורך, על-כּל-פּנים אין במכתב זה רמז כלשהו למגיפה. לעומת זאת, במכתב סמוך שנדפס שם והנושא כותרת: "בין יר"כ לסוכות", אכן נכתב ונשלח על-ידי מרן אדמוה"ז בקשר למגיפה ההיא, ובהעתקי כתה"י רשום מעליה: "ללאהישין בין יר"כ לסוכות, בזמן ש' תר"ח לפ"ק", מכתב זה נדפס בהשמטת הקטע הראשון המתייחס כנראה למגיפה, ובכתה"י אנו קוראים את ראשיתו: "לאנ"ש יתיו הם ונשיהם ובניהם ובנותיהם וכל אשר להם יעמדו על הברכה, מכתבם הגיעני ומעי המו עליהם רחם השיל"ת, אהוביי אחיי למעה"ש שלא לפחד ולדאוג ח"ו קווה אל ה' וקוו על ימי החסדים הבעל"ט..." ההמשך כנדפס.

על שנת תר"ח התנבאו גדולי ישראל כעת קץ וגאולה, כך כותב רבי יעקב עמדין זצ"ל³³, וכן הגה"ק רבי צבי מזידיטשוב זיע"א³⁴, כך גם נאמר בשם הרה"ק בעל התניא והשר"ע זיע"א ובשם הרה"ק בעל "צמח צדק" מליובאוויטש זיע"א³⁵.

ברם, שנת תר"ח לא היתה בעוה"ר שנת גאולה, להיפך, שנה זו נתקשרה עם המגיפה האיומה של החולירע שרבים חללים הפילה, היו צדיקים שצפו מראש את הגזירה הממשמת ובאה, וכך מעידים על הרה"ק רבי מאיר מפרימישלאן זיע"א: "וכאשר התחילה שנת תר"ח [בפר' אמור תר"ז] הוי מרגלה בפומ" דר' מאיר...: "תר"ח בעדי סטראן, - תר"י בעדי ספאק" [שתירגומו: שנת תר"ח פחד ובהלה, - שנת תר"י תשקוט הארץ], הוא הצדיק צפה מראש החולאת הנוראה שתבוא לעולם באלו השנים, אשר רבים חללים הפילה ל"ע, ותשקוט בשנת תר"י"³⁶.

הצדיקים הקדושים עמלו רבות להעביר את רוע הגזירה, והעיד אחד מהחסידים: "שמעמד על פתח חדר תפילתו של הרה"ק רבי ישראל מרוזין ביום הושענא רבה שנת תר"ח ושמע, כי בעת אמר הרה"ק הושענא נפש מבהלה - כה השתפכה נפשו מבהלה, צאני דא לדא נקשן, כאלו כבר ראה את הבהלה והרעדה של כל אחד ואחד בעצמו, עד שלא היה ביכלתו עוד לעמוד אצל הפתח"³⁷.

33. בספרו "תורה הקנאות", אמסטרדם תקי"כ, דף ס"ח ע"ב.

34. בספרו "עטרת צבי", לבוב הרל"א, שמוח ד' ע"א.

35. ראה בספרו של הרב יהושע מונזשיין שי' "מגדל עז" עמ' הפ"ג ואילך.

36. "הוא הצדיק זוהו ברוח קדשו כי באותה שנה יסתלק בן אחיו הוא הרה"ק ר' בערשטי זצ"ל [מנדורנא זיע"א, בנו של הרה"ק רבי יצחק מקאלוש זיע"א אחיו של הרה"ק רבי מאיר מפרימישלאן זיע"א], ובשנת תר"י יכפר הוא על בני דורו, וכדרכו בקודש הליכיש דבריו במליצה מלשון המדוברת, וכאשר הגיד כן היה: כיום ג' אלול שנת תר"ח נסתלק הרה"ק ר' בערשטי זיע"א, והוא רבינו הקדוש מפרעמישליין חי אחריו על אדמות עד שנת תר"ח, שנסתלק בערב ראש חודש סיון, יום הסתלקות שמואל הנביא... "אור המאיר", חמ"ד, תרפ"ו, דף ט' ע"א. ראה שם דף י"ח ע"א, כי בשנת המגיפה צוה להרה"ח ר' מיכל הכהן קאניר שיקבע ידיתו עם בני ביתו בסוכה, ורמז להם על הכתוב: כי יצפני בסוכו כיום רעה יסתיוני בסתר אהלו...".

37. ספר החסידות לרבי אהרן מרקוס ז"ל, תל-אביב חשי"ד, עמ' 221, בשם הרב רבי הירש ריבעצקער ז"ל. דור דעה, לר' יקותיאל אריה קאמעלהאר ז"ל, בילגוריי תרצ"ג, עמ' ש"ט.

"הרבנים הצדיקים נתאספו ובאו אל הרה"ק רבי ישראל מרוזין זיע"א לסאדיגורא לטכס עצה מה לעשות אם אולי יגזרו תענית צבור לעורר את העם לתשובה, מוחתנו הרה"ק רבי חיים מקאסוב זצ"ל פתח ואמר: האם נחריש לעת כזאת על כל העשוי לנו כהדין ותרנגולים, על זה ענה הרה"ק מרוזין: התרנגולים הלבנים נתועדו יחד להתייעץ מה לעשות לזה שבוחרים בערב ירכ דוקא את התרנגולים הלבנים לכפרות, התרנגולים הצעירים קפצו ואמרו שצריכים לעשות מחאה גלויה נגד המנהג הזה, והנה בא תרנגול זקן ואמר עצתו הוא לפרוח דרך ארובת העשן כי ישחירו הנוצות ולא יכירו אותנו... כן שמעו נא לעצתי, נסיר מעלינו את המלבושים הלבנים ונבוא ונתערב בקרב העם למען לא נתראה...³⁷ אך כבר נגזרה גזירה וצדיקים כיפרו במיתתם כדי לעצור במגיפה³⁷.

המגיפה התעצמה בשנת תר"ח³⁸, ולקראת חג הפסח של אותה שנה, שלח מרן אדמוה"ז מכתב³⁹ "לאנ"ש דקארלין ופינסק", בהעתק כתיב"י רשום מעל מכתב זה: "לקארלין ופינסק בזמן המגיפה רח"ל שנת תר"ח לפ"ק", וכותב מרן אדמוה"ז אליהם: "מכתבם הגיעני בשמותם הרשומים ומעי המו עלים רחם ירחם הש"ת ואזכה להתבשר מהם תיכף בשורות אמיתיות וטובות..." מרן אדמוה"ז זיע"א מרעיף עליהם דברי חיזוק ובטחון "אה" אחיי ורעיי מאמינים ובני מאמינים נא להתחזק באמונת הש"ת והשגחתו הפרטית בעין חמלתו ובעינא פקיא אל עמו ישראל בניו בני אברהם יצחק ויעקב, שיחוס וירחם הש"ת על עמו ויסיר ממנו ומהם כל מחלה וצוקה...".

מתוכן המכתב לא נתברר לנו אם מרן אדמוה"ז זיע"א לא היה בביתו בחג הפסח כבשנה הקודמת, אם כי יש להעלות את הסברה ששהה בתקופה זו במקום אחר, שכן מתקבל מקטע הסיום שבמכתב זה: "מנאי אה" המצפה להתבשר מהם ומכלל

37. מלכו הצדיקים שנספו במגיפה המוכאים כהערה 36, נשתלק אז הרה"ק רבי שלמה בן הרה"ק מסאורדאן זיע"א, ועל אשכנתי דרבי מובא ביספורי מרן הרמ"ח (בני ברק תשמ"ט, עמ' קצ"ה אות י"ח), שאביו הרה"ק הזהירו פעם שלא ישעה כעיר ליבצוק, ומאו היה מקפיד על ציווי אביו הק', אך כעשי"ק פ"ר קרת שנת תר"ח, כהיותו בדרך, והתארכה עליו נסיעתו, וכבר נטר צללי חמה, מיהר איפוא אל העיר הסמוכה, בבואו לשם שאל על שמה של העיר, וכשהשיבו לו ששמה ליבצוק, נענה בכאב "לבי צועק", אך הנעשה אין להשיב, וכבר מאוחר היה לפנות אל עיר אחרת, ונאלץ לשכוח שם. בבקורו של שבח החלה המגיפה בעיר ודבים היו חלליה, אמר הרה"ק רבי שלמה זיע"א: כפרשת השבוע נאמר (במדבר י"ז י"ג): "ויעמוד בין החיים ובין המתים ותעצר המגיפה" — בין אם יהיה בין החיים ובין אם יהיה בין המתים, בכל אופן שהוא, "ותעצר המגיפה" המגיפה חייבת להיעצר, וכאחתו שכתב, ביום ז' חמוז תר"ח, עלה בסערה השמימה, ושם מנ"כ, ותעצר המגיפה בעיר.

38. ממדי מגיפה החוליע התפשטו אז כרחבי אירופה המזרחית, כשטרנובין הוכא לרופס בשנת תר"ח ספר הפילות "עזרת בצרה" "הסדר הזה... לאמרו על כל צרה שלא חבא בפרט בעת צרה הזאת אשר עלה המות כחלוננו רח"ל ומן השמים ירחמו... ופעי ערות יצאו הדברים האלה... מידי איש קדוש... מו"ה ישעיהו מדיניוויץ... ונמצא מועתק על קלף אצל הרב הצדיק... ברוך מו"ה ישראל [מרוזין] נ"י ומרגלא בפומיה לומר כסדר הזה ככוונה... והנה הפסוקים מתמניא אפי על העיר סאדאגורא... (מחוך השער). (נדפס מחדש ב"כרם החסידות" א', השמ"א).

מחוך התשובות המפורזות בספרי השו"ת, ומהאמרות שבספרי החסידות, נראה כי מגיפה החוליע התפשטה באותם שנים בחלק גדול של אירופה המזרחית, ויש לנו ריעות על ערים ברוסיה הלבנה, ליטא וגאליציה שנפגעו מהמגיפה הקשה. 39. "דברי אהרן" עמ' ע"א מכתב ז'.

אחב"י בשורת החייה"ש ולראות בשובע שמחות את פניהם באריכות ימים ושנים..", אמנם, ידוע שבחנוכה שנת תר"ח, היה בביתו הקדוש שבקארלין וחגג אז את שמחתו הגדולה בהכנסת ספר התורה שכתב בעצמו⁴⁰, ועל דקע המאורעות הקשים אפשר להעריך את המשמעות בתשוקות העצומה לברך אז ברכת שהחינו בשם ומלכות לרגל סיום כתיבת ספר התורה⁴¹, וכך גם יש לעמוד על משמעותם של דברי התורה שנשא בסעודה לרגל הסיום שאמר⁴² בין היתר: "...דארף דאנקען גאט פארין לעבין פאר אלע שעה ורגע צריך להודות אפילו באיזה אופן שהוא איז אלץ לעבין בעסער וצריך להודות לד' בכל רגע על שהחינו...".

נראה כי בקיץ תר"ח התגברה המגיפה ביותר, והיה הגה"ת רבי חיים מנדל זצ"ל מוסר כי בתשעה באב הכריז הגאון רבי מרדכי זקהיים זצ"ל⁴³ רבה של פינסק כי מפני הסכנה יש לאכול ולא להתענות. בברית מילה שנערך אז בעיר, ביום תשעה באב, הוזמנו מרן אדמוה"ז ומרן אדמוה"צ והגאון רבי מרדכי זקהיים זצ"ל האב"ד של פינסק, לאחר הכנסתו של הרך הנולד לבריתו של אברהם אבינו ע"ה, הסבו הצדיקים שלחן ערוך ועגול שיהיין לכבודם בעל הברית, ועל אף ידידתו הגדולה של מרן אדמוה"ז זיע"א עם הגאון אב"ד פינסק זצ"ל, קם מרן אדמוה"ז ועזב את המקום, מגודל צערו על חורבן בית המקדש, מבלי ליטול ידיו לסעודה על אף הוראתו המפורשת של הרב כי יש חיוב לאכול מפני סכנת המגיפה⁴⁴, מיד בבואו

40. ראה קובץ באר"י י"ד, עמ' קל"ה, "על כתיבת ספרי תורה ע"י מרן אדמו"ר הזקן רבי אהרן מקארלין זיע"א" פרק א' "ספר תורה שכתב אדמוה"ז לעצמו".

41. שם עמ' קל"ו, ובהערה 12.

42. שם שם, וש"נ בהערה 16.

43. על הולדתו, על תקופת רבנותו בפנסק וידידותו עם מרן אדמוה"ז זיע"א ראה שם בהערה 11.

44. גדולי הדרו נזקקו לשאלה שהתעוררה על תענית הצומות של תשעה באב ויום הכפורים, שלדעת הרופאים עלול המתנה בצום להידיבק חליה במחלת החלידע, וכבר בראשית שנת תר"ז, צבחה המגיפה רק התחילה, דנו הפוסקים בשאלה זו. מענינת היא תשובתו של הגאון רבי מאיר צבי וויטמאיר רבה של סאמבור והגליל (שו"ת רמ"ן, פרעמישלא תרל"ב, חלק א' ארי"ח, סי' ל"ט) שנשלחה מסאמבור בשנת תר"ז (הפרט "תז"ר"ח - לא נקוד על הח'), "בצת ששלטה מחלת החולירע בשאר מקומות, ועדיין לא שלטה פה, וכן בשאר מקומות הסמוכים, ובאיזה קהלות שלטה במקצת אף פחדה נפל על כולם, כנודע דרכה שמשוטטת ממקום למקום בלי זמן מוגבל, והי' מכוונה בין הלומדים האין להורות בענין התענית של י"ז בתמוז וט' באב, ומקצתן היה דעתם להכריז שאין להתענות בהם ומקצתן אמרו שרי להתיר לשואל לפי ראות המורה וכחכחי תשובה זו להם..", ולאחר שהעלה את כל צדדי הענין וירד לשרשי הדינים העלה במסקנתו "שלא מיבעיא בעיר שכבר שלטה מחלה כמו בק' שמתו הרבה אנשים בכל יום, אלא אף במקום שהתחילה מעט או אף שלא התחילה כלל כיון שמנהגה שמשוטטת מעיר לעיר ונפל פחדה על אנשי העיר מאשר כבר שלטה בעיר הסמוך להם ויש לחוש שיסתכן ויפול במחלה הזאת מי שיתענה וראי דאין להתענות... לכן אין לפקפק בזה דק להורות היתר בפרהסיא בלי הברל כי חמירא סכנתא...".

הגה"ק בעל ה"צמח צדק" מליובאוויטש זיע"א נזקק אף הוא לשאלה זו, ובשנת תרי"ח הריץ תשובתו לעיר הארקי שברוסיה הלבנה שבה הוא כותב: "ע"ד התענית לפי הנשמע מהראקטורים שהתענית קשה לזה, וכיון שהמחלה מסוכנת א"כ יש להתיר אפי' לבריא וכ"ש למי שהולך ברחוב..", בהפסח הריהו מרגיש את הכאב הגדול שלא עלה בידם אותה שנה לישב בתענית כיום שריפת בית מקדשנו "ויש לקיים ונשלמה פרים שפתינו לומר האיכה יקנות בלב נשבר על שעונותינו העלו מצב שגם א"א להתענות..". (שו"ת "צמח צדק", שערו המילואים סי' י', וראה בהפתוחיו של קאס"ת האדמו"ר מליובאוויטש שליט"א בסוף הספר).

הגאון מהרש"ם ממעורר זצ"ל מביא (בהגהותיו על ארי"ח סי' תרי"ח): "ושמעתו בשם מור"ד

לביתו שמע שבתו המאורסת⁴⁵ נפלה למשכב בחולי החולירע וחייבה בסכנה, ונעה

הגה"ק מוה"ר"ש זצ"ל אבדי"ק בעלו, שבשנת תר"ח שהיה זמן מגיפה ר"ל, הכריז שכל מי שירגיש חלישות הלב הרבה, ישחה או יאכל כפי הצורך לזקק לבו... ודברים אלו מובאים בשמו הק' בספר "מדרב קדש" מעידים ח"א עמ' ל"ג לעיו"כ.

כתשובה שכתב הגאון רבי מרדכי זאב איטינגא זצ"ל ביום ד' אב תר"ח לרבה של פודהייץ, לאחר ששאל "על דבר התענית ט"ב לאשר בעוה"ד המכה הרעה חולירע ר"ל נראתה גם בעירו, אמנם הודות לאלקים חסרו גבר עליהם ונחה שקטה, והרופאים ישפטו כי ביותר הוא דבר החלוי בחולשת הלב, וא"כ התענית קשה לזה מאד ויש סכנה בדבר", לאחר שהוא חוכך בדעתו אם נאמנים הרופאים בענין זה, הוא מעלה למסקנא כי יש להחזיר, ומסתמך גם על פסק דודו הגאון בעל "ישועות יעקב" זצ"ל שבמגיפה בשנת תקצ"א התיר לאכול בת"כ (מאמר מרדכי, סי' ס"ז), על עמדתו של הגאון רבי ישראל סלנטר זצ"ל מסופר בי"עיר וילנא" (חלק א', וילנא תר"ס עמ' 130): "בשנת תר"ח בהיות מחלת החליירע הגדולה בעירו, הרים כשופר קולו לחוק הלבושות, להושיע איש את רעהו בכח בכסף ובעצה, ולא לירא מהמחלה ר"ל פן תדבק ח"ו בהעורר להחולה... בערב יום הכפורים, בשנת תר"ט, הדביק מדרגות ככל בתי הכנסיות שלא להתענות ביום הקדוש והנורא הזה, לקצר בפיוטים וללכת לטייל בחוצות העיר לרוח היום, ולמחרתו אחר תפלת שחרית לקץ כירו מעשה אופה, ועלה על הבמה ויברך כמ"ם ואכל לעיני כל הקהל למען יראה העם וכן יעשה...".

מענית היא תשובתו של הגאון רבי זכריה יוסף שטרן זצ"ל, ששלח בזמן מגיפת החולירע של שנת תרל"ג (שאו עלה בספרה מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א), והוא מצטט דברי "ראשית בכורים" (ח"א סו"ס י'): "אשר בחלת יזמני הוה חוקק מאלפים ורכבות אנשים ונשים אשר התענו כולם ביוה"כ תקצ"ב, תר"ט, תרכ"ז, ככל מדינתנו ולא קרה להם כל רע, וכנודע ביחוד מכל האנשים שספקו אז כמנוח פקוח נפש שבוים הכפורים לא נחלה שום אדם ע"י הצום, רק לאותם שלא נהרו בנפשותם באכילה ושתייה ומלאו כריסם בעיו"כ בדברים הקשים לגוף, וכשי"כ במוצאי יו"כ שאו צריך שמירה ביותר...".

תשובות נוספות בענין זה, ראה תשו' חתם סופר חלק ר' סי' כ"ג, צמח צדק סי' ח' ט', דברי נחמיה חלק אר"ח סי' מ"א, תשובות מהר"ש סי'ו, תשובות מהר"ם שיק אר"ח סי' ר"צ, דברי מלכיאל חלק ג' סי' כ"ו.

45. בעל השמועה מוסר שמע מהגה"ח רבי חיים מגדל ז"ל שנקב בשמה של בת מרן אדמו"ר ה"ח מרת מרים אשת הרה"ק רבי אברהם יעקב מסדיגורא זיע"א, וכן מסרו כי הגאון רבי מרדכי זקיהיים זצ"ל התכבד בסידור קידושין בנשואיה עם הרה"ק מסדיגורא זיע"א שהתקיימה בקארלין בשנת תקצ"ג. מכאן שמאודע זה לא החקיים בעת המגיפה בשנת תר"ח, אלא במגיפה קודמת, שהיתה בתקופת האירוסין שנמשכה בין שנת תקפ"ו לערך עד שנת תקצ"ג, ואכן גם בשנת תקצ"א שלטה מגיפת החולירע ר"ל, הרה"ק רבי צבי הירש מזידיטשוב זיע"א "לא היה יכול לראות כאבדן נפשות רבות מישראל, פ"א בצאתו מבית המדרש הניח ידו על המדרש ואמר "הריני כפרת כל ישראל" ולא עברו ימים מועטים ונחלת ל"ע, וקודם הסתלקותו דרוש על המדרש כד דמין רבי אבוהו אחוי ליה נהוי אפרסמון, וכאמצע הדרוש יצאה נשמתו כשהיה אור ליום י"א חמונ תקצ"א..זיע"א" (דור דעה, עמ' ער"ה). הרה"ק רבי צבי בנו של הרה"ק החווה מלובלין זיע"א, נסתלק אף הוא ביום כ"א מנ"א תקצ"א במגיפה בהיותו כרימינוב, ושם מנ"כ (נפלאות הרבי).

ישנם עריות שגם בליטא התפשטה או המגיפה הנוראה, ראה "עיר וילנא" עמ' 219, וראה תשובתו של הגאון בעל "ישועות יעקב" בנרנן הוראתו שלא לצום בחשעה באב באותה שנה, המוכא כתשובת חתנו הגאון רבי מרדכי זאב איטינגא זצ"ל בספרו "מאמר מרדכי" סי' ס"ז. ברם, נראה כי העובדה דלעיל התקיימה במגיפה בשנת תר"ח, כי הגאון רבי מרדכי זקיהיים זצ"ל עלה על כס הרכות בפניסק בשנת תר"ד, וכיהן בה במשך ארבע-עשרה שנה, עד פטירתו כליל הושענא רבה תר"ט (ראה בקובץ באורי י"ד עמ' קל"ה בהערה 11), ובשנת תקצ"א לא היה בפניסק, ומסתבר שעובדה זו אירעה עם בחו השניה של מרן אדמו"ר זיע"א ה"ה מרת בת ציון צפורה פייגה אשת הרה"ק רבי דוד מולטיפולי זיע"א, שחחונתם התקיימה בשנת תר"כ, וכנראה שכבר בשנת תר"ח היתה כבר מאורסת. וכנראה גם שהגאון רבי מרדכי זקיהיים זצ"ל,

לחדר הבישול שב"בתים הקדושים" ששם הכינו את צרכי הסעודות לצבור החסידים, ובירך את החלות והמיט⁵⁰ ואת כל המזון שלא יזיקו לאף אחד, במוצאי יום הקדוש צוה שלם יסעו ויחזרו לבתיהם, וישב כמעט כל אותו הלילה וקיבל חסידים לברכת הפרידה, ואף אחד מהם לא חלה במשך כל זמן שהותם בצילא דמהימנותא⁵¹.

נראה שמרן אדמוה"ז זיע"א פנה אז אל הרה"ק רבי ישראל מרוזין זיע"א בבקשתו להתפלל לביטול גזירת המגיפה, כי באוצר הגניזה שבחצר הקודש של רבוה"ק בסטאלין שמור היה מכתב־קודש שכתב הרה"ק רבי ישראל מרוזין זיע"א ביום י"ט אלול תר"ח, כתובה ביד־קדשו, ובו הוא מברך את מרן אדמוה"ז זיע"א ומבטיח לו להתפלל בערו יום־יום.

כאמור, יש לשער, כי המנהג הק' של מרן אדמוה"ז זיע"א לכתוב לאנ"ש מדי שנה קודם חג הפסח - החל אז בשנת תר"זח, במכתבים ששלח קודם הפסח לרגל המגיפה הקשה ר"ל, ובשנים שלאחרי כן ראה מרן אדמוה"ז זיע"א בזה מנהג טוב לבוא במכתב־קודש לזרום בהכנה דרבה ולברכם בברכותיו הק', וכפי שמרן אדמוה"ז זיע"א מביע במכתב־ קדשו קודם פסח לאנ"ש בהורדוק בשנת תר"ט⁵²: "מימים ימימה דרכי היה לכתוב להם קודם ה: הקדוש הבע"ל...". ויש בכוח מנהג טוב זה להמתיק את הדינים, כמו שכתב מרן אדמ"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד במכתבו לאנ"ש בירושלים קודם פסח שנת תרפ"ז⁵³: "הנה אבותי נהגו בכל שנה ושנה לבוא אל אהובי אנ"ש בארץ הק' בכתובים והימים קרובים... אך לדאבון לבי הלב דחוק וראשי מחוץ ממצוקת הצרות התכופות שעברו עלינו... י"כ באתי בזה לקיים מנהג אבותי הק' זיע"א, וכבר אמרו אינשי שמנהג שובר דין, השי"ת יעזור שמנהג זה ישבור כל הדינים קשים מעלינו ומכל הנלוים אלינו בכל מקום שהם...".

מנהג קדוש זה היה לנחלת רבוה"ק והטהורים זיע"א, ומרן אדמ"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד כותב קודם פסח תרפ"ח לאנ"ש בירושלים⁵⁴: "הנה באתי כדרך כל שנה ושנה באיזו דברים המעוררים מענין קדושת חג הק' הבעל"ט ומנהג אבותי

לא יזוק הלילה מאומה, אז חטפו כל אחד ואחד ואכלו, וביה כן היה ולא ניזק שום איש מאוכלי שלחנו". סיפור זה אירע, כך מסתבר, בראש השנה הר"ט, כי אז חל יום ראשון של ר"ה ביום ה' בשבוע, אם כי גם ראש השנה של תקצ"ב חל יום הראשון ביום ה', אך מתוך העובדה ניכר כי כבר נהג נשיאותו בקארין, ואילו בשנת תקצ"ב היה נוסע להרה"ק רבי נח מלעכוויטש זיע"א, שנחלק בשנת תקצ"א. גם מכתבו שנשלח לחסידיו "בעת המגיפה", שחור ונדפס לאחרונה בספר "אמרות משה", נראה מטעם האמור, שאפשר היה לכאורה לקבוע את תאריך לשנת תר"ח, אך עדיין צריך קביעה זו בירוד יסורי, כי מעתיק המכתב מחצר הקודש של קוברין. מציין כי בקטע ממכתב זה שלא הועתק נמצא כתוב שהוא מייעץ לחסידים שישלחו פדיון נפש לצדיק מסאווראן זיע"א, ואילו הרה"ק רבי משה צבי מסאווראן זיע"א נחלק בשנת תקצ"ח.

50. עיי' בשו"ת הר"ר לרבי יחיאל מיכל היבנר אב"ד ניונוב, פרעמישלא תרנ"ח, סי' כ"ה דף י"ב: "עובדא ידענא דבשנת תרי"ח נספו מפ"ק להקדוש המפורסים ר"ם מפרמישלאן וצ"ל לעשות פ"ג עבור העיר שינצל מהחול"ד ר"ל ונתן לחם וצפחה מים לחלות בבית איש המיוחר בעיר, ואמר הרמו ובךך את לחמך ואת מימך והסותי מחלה מקרבך וכן הו"..."

51. מזקני החסידים.

52. ספה"ק "בית אהרן" קניג ע"א.

53. "דברי אהרן" מכתב כד, עמ' ק"ג.

54. ש"ט, מכתב ל, עמ' קנ"ה.

הק' והטורורים ז"ע שנהגו כך בידי יעמוד לי שיהיו דברים יוצאים מלב נכנסים ללב שיהי' העשיה כמו הדיבור... ובמכתבו הק' לאנ"ש בצפת לפני פסח תר"צ⁵⁵: "וכה עשו אבותינו הק' מימים ימימה לעורר לב ישראל לעבודת החדש הזה...". ובשנת תרצ"א לאנ"ש בטבריה⁵⁵: "אך כאשר נהגו בכל שנה לבוא עם הספר לאהובי אנ"ש אשר בארץ הק', אמרתי ברוך שבחר בהם ובמנהגיהם הטובים...". ולאנ"ש שבתל-אביב קודם פסח⁵⁵: "מנהג אבותינו הק' מימים ימימה לבוא עם הספר בימים הללו מענינא דיומא להחסידיים והידידים אשר בארץ הק', ומנהגם הקדוש שמור גם לנו...".

יתכן כי המנהג שנקבע לשלוח מכתבים לאנ"ש לרגל חג הפסח — מנהג שלא נקבע כן ליתר המועדים נובע אולי מהעובדה שבחודש תשרי היו החסידיים עולים ובאים להסתופף בצילא דהימנותא בפרט בראש-השנה, ואילו בפסח לא היו עולים לקבל פני רבותינו בחג מהערים והעיירות שבליטא ובוואהלין, ולכן כנראה הונהג לשלוח אליהם מכתב קודש כדי להרוות את צמאונם בדברי-תורה והכנה דרבה וברכות קודש.

ברם, החסידיים שבארץ הקודש זכו למכתבי קודש גם בימים הנוראים, ובנוסף להיותם חביבים אצל רבוה"ק מפני היותם יושבים על אדמת הקודש⁵⁶, הרי גם עקב המרחק הרב וקשיי הנסיעה בימים ההם, לא הגיעו בימי ראש-השנה לקבל פני רבוה"ק זיע"א, ועל אף שרבים מהם כתתו דגליהם מארץ הקודש למשכנות רבוה"ק, בכל זאת נמנעו על כרחם רבים מהם ממעלות ולהסתפח בנחלת רבוה"ק בימי ראש השנה, ולכן היו כמהים וצמאים לכתב-קודש שיריעף עליהם דברי התעוררות והתחזקות וברכות ש יש מעל. ויתכן שמתעם זה באו מכתביו הק' של מרן אדמוה"ז זיע"א ששלח לאנ"ש שבארץ ישראל באריכות ובתוספת מרובה של דברי תורה וברכותיו הק', מלבד מה שייחד אליהם את הדיבור בכתבו⁵⁷: "וכל הדברים הנאמרים באמת הם לכל העולם, וביתר שאת ועוז להיושבים על אדמת הקודש מקום הנורא הזה שער השמים לעליות לכל התפילות...".

מכתבי הקודש של מרן אדמוה"ז זיע"א כוללים שני ענינים, האחד הוא דברי התעוררות והכנה דרבה וקדושת עבודת חודש זה, כפי שהדגישו החסידיים כספה"ק בראש מכתב-קודש⁵⁸: "לזרום בהכנה דרבה לקדושת החג" וכפי שכתב מרן אדמו"ר הרצ"א מקארלין זיע"א הי"ד לאנ"ש שבירושלים לחג הפסח תרצ"א⁵⁹: "ההכנה דרבה שצריכים להתחיל מיום הפורים עצמו כבר נכתבו בספרן של צדיקים גמורים הם כ"ק אבותינו הק' נ"ע ז"ע בכל פרטותיהן שם נמצאו, ומי יבוא אחר המלך, אך כאשר מנהגם הטובים שנהגו לבוא בכל פעם קודם החג לבוא לאשר עם לבבם להיקרים אשר בארץ הק' כדי שזכותם יעמוד לנו ולכם שנוכל לעשות כל העשיות

55. מהעתיקי מכתבים שכתב-יד-קדשו שבארכיון המכון.

56. מרן אדמוה"ז זיע"א אמר לנכדו מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א: "איוו מתנה אהן לך, כסף נוהב ואבנים טובות ומרגליות, זה לא נחשב אצלינו לכלום, אולם אתן לך ארץ-ישראל יודין פאר חסידיים" (ברכת אהרן עמ' קל"ח).

57. ספה"ק "בית אהרן" קניא ע"א.

58. שם, ק"נ ע"א-ע"ב.

59. "דברי אהרן" מכתב מ"ב עמ' קס"ט.

ועבודות שבחדש הזה כראוי על דעתם הק' והטהורה... והשני ברכותיו הק' להשפיע חסדים וישועות בחודש אשר ישועות בו מקיפות, וכפי שכתב מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א ה"ד במכתב־קודש הנ"ל: "ואסיים בברכותיו הק', ויה"ר שיתקיימו גם כעת וד"ל... ברכות אלו של פי צדיק יתקיימו בזכותו הק'...".

והיה מרן אדמוה"ו זיע"א מקיים מנהגו הק' גם בשעה דחוקה, ולא נמנע מלבוא במכתב לחסידים אנשי שלומם, אף במכתב קצר וכך כותב קודם פסח תרכ"ב לאנ"ש בבערעזניץ⁶⁰: "מחמת חפזון שהוא עת חפזון מלוש מצק עד וגו' באתי בשורות תמים לברכם...", ומכתבו לאנ"ש בהורדוק בשנת תר"ט הוא כותב⁶¹: "ומחמת סרדת עי"ט הועתק מגוף כ"י, ולמען אהבתם באתי עה"ח בחותם אמת ואהבה וחיבה יתירה נודעת...".

החסידים שהביאו לדפוס את הספה"ק מציינים בראש מכתב־קודש⁶²: "ואף שנמצא איזה דברים במכתב א' האמורים במכתב שנה אחרת עכ"ז העתקנו כולם אות באות מפני חיבת הקודש", ברם, מרן אדמוה"ו זיע"א נתן טעם אחר לכך במכתביו הק'⁶²: "...למראה עיניהם הקווטל [המכתב] ששלחתי אתמול, וגם יש תחת ידם קווטלין מכמה שנים, וכולם מפי ספרים וסופרים, ויקראו וישנו וישלשו הדברים הק' ימצאו בהם טעם כעיקר, אך מחמת שיציאת מצרים מורה על חידוש העולם מהראוי בכל שנה לחדש...", ובמכתבו הק' לאנ"ש שבהורדוק בשנת תר"ט⁶³: "...מימים ימימה דרכי היה לכתוב להם קודם חג הקדוש הבע"ל, ומן הסתם קראו ושנו ושלשו והיה להם לזכרון, אך כעת שהגיענו השל"ת בחידוש שנה זו לזמן יציאת מצרים וזמן חירותינו, ובפרט שהזמן הזה מורה על חידוש העולם...".

יש לציין את חשיבותם של מכתב־הקודש של מרן אדמוה"ו זיע"א להיות דברי התורה המובאים בה נכתבים בידי הק' של מרן זיע"א, ולעומת דברי־התורה שאמר והחסידים העלום על הכתב, שבשעה שהביאו לפניו להגיהם אמר: ניט דאס האב איך גימיינט - נאר דאס וועט אייך זיין גינור⁶⁴, כי לא השיגו עומק כוונתו הק', - הרי דברי תורה אלו יצאו מתוך קולמסו הק' של מרן אדמוה"ו זיע"א, וכפי שכתב מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א ה"ד⁶⁵: "...כאמור בספה"ק בית אהרן בהמכתב של ס"ק פי' על מאמר הכתוב... ופירושו רחבה מני ים, וחכמי לב בינו לאשורם דבריו הק' העומדים ברומו של עולם לשאוב מים חיים מקור נאמן כי שם צוה ה' את הברכה והחיים יוצאים ממקור מוצאם ונמשכים אל הסבות כלם...".

נקל לתאר את השתוקקות החסידים לקבל לפני הרגל את מכתבו של מרן אדמוה"ו זיע"א, והמכתב־קודש הוקרא בבית הכנסת במעמד החסידים אנ"ש, כפי שמרן אדמוה"ו זיע"א כותב⁶⁶ בשנת תרכ"ב להגאון החסיד רבי יר"ט שמחה זצ"ל

60. ספה"ק "בית אהרן" קניד ע"ב.

61. שם, קניג ע"א.

62. "דברי אהרן" עמ' ע"ג.

63. ספה"ק "בית אהרן" קניג ע"א.

64. ראה לעיל בפרק ד', קובץ באורי י"ט, עמ' קל"ב.

65. "דברי אהרן" מכתב ה', עמ' קל"ג.

66. השלמה בכת"י למכתב קודש הנדפס בספה"ק "בית אהרן" קניד ע"ב ע"ג.

רבה של לאהשיני⁶⁷: "אהו' יידי הרב החסיד המופלג מר"ה ירט שמחה, תקרא את המכתב דמעל"ד באוני אל"ש בכדי שיתחזקו ויתאחד אחד לאחד... או במכתב⁶⁸ להרב החסיד רבי ישראל מקאברין זצ"ל⁶⁹, בשולי מכתבו לאנ"ש שבקוברין קודם פטח: "לאה' יידי ש"ב המופלג הוותיק וחסיד כ"ק מה' ישראל שי...המכתב דמעל"ד יקרא באוני כל אנשי שלומינו...".

המכתבים נשלחו על-ידי מרן אדמוה"ו זיע"א בדרך כלל בתקופת פורים⁷⁰, לערים ועיירות בפוליסיה שבהן היה קיבוצים גדולים של אנ"ש, ונכתבו על-פירוב בנוסחאות שונים, חלק מהם נעתק על-י החסידים ומעט מהם שרדו, בין אלה יש לציין יחידים שנשתמרו בעצם כתבי-יד קדשו זיע"א, רק חלק קטן מאד מהמכתבים הק"י⁷¹ שנכתבו לרגל חג הפסח באו לדפוס בספה"ק, ואילו חלק נוסף⁷² שהיו בהעתקות בידי החסידים נשמטו בדפוס, משום-מה, ובאו ב"תיקון החסר".

מכתבי הקודש שכתב מרן אדמוה"ו לחסידים לפסח ושנדפסו בספה"ק "בית אהרן" נכתבו לשעה ולדורות, כמו שציין⁷³ מרן אדמ"ר הרא"א מקארלין זיע"א ה"ד: "כל הנאמר במכתבי קודש מאבותינו הק' להקאמפנייס, די ודי לכל איש בפרט לבני בינה להעידם מתרזימת הזמן, להקים ולהחיש מעשי' להכין הכנה דרבה לקראת חג הקדוש הבא...". ובמכתב נוסף הוא ז"ל כותב⁷⁴ בענוותנותו הגדולה: "מי אנכי שאבוא לדבר בדברים רמים, ובפרט אחרי שכבר נמצאו אצלם דברי אבותינו הק' צדיקי יסודי עולם אשר שנו ושלשו דבריהם הקדושים חוצבי להבות אשר בגודל קדושת החג וההכנה הדרושה אליו...".

אפשר למיין אוסף מכתבים קדושים שנדפסו בספה"ק שמספרם מגיע לארבעים וארבע אגרות, לפי הסדר הבא: א) ארבע אגרות לבנו הק' הוא מרן אדמוה"צ זיע"א, ב) שני סדריים, ג) שלושים וארבעה מכתבים לחגים ולמועדים הכוללים: עשרים ותשע מכתבים לפסח, שלשה מכתבים למועדים וזמנים שונים: בעש"ת, קודם חנוכה, קודם פורים, שני מכתבים לראש השנה, ד) שלשה מכתבים בענין בניית בתי כנסת, ה) מכתב אחד, המובא בהשמטות למכתבים שבסוף הספר בדף קנ"ח ע"ד, בענין החוקת ישוב ארץ ישראל. ונפרטם אחת לאחת במאמרנו הבא בעזה"י.

67. ראה לעיל הערה 12.

68. "דברי אהרן" עמ' ע"ז.

69. בנו של הרה"צ רבי משה בער זיע"א אחיו של מרן אדמוה"ו זיע"א, וכנראה שאמו היתה בתו של הרה"ק רבי משה מקאברין זיע"א אחיו של הרה"ק רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א, היה נודע בחסידותו וצדקתו, עלה לארה"ק והיה מהאיריות שבחבורת החסידים בטבריה, ושם מנ"כ.

70. ידועת באחי לדבר עם אהובי בדבר הכנה רכא לחג הקדוש הבעל"ט שהוא ראשון לרגלים, וגודל ההכנה שצריכה לי יום לפני החג ששואלין ודורשין בהלכות החג יותר משאר יום... (דברי אהרן, מכתב י"ט, עמ' קמ"ה), "והכנה דרבה שצריכים להחחיל מיום הפורים עצמם... (שם, מכתב מ"ב, עמ' קס"ח).

71. מהשנים הרט"ו — תרל"ב.

72. מהשנים תר"ז — תרי"ב.

73. "דברי אהרן", מכתב י"ג, עמ' קמ"א.

74. שם, מכתב י"ט, עמ' קמ"ה.

מבצע הנחות נמצא למכירה במשרדי המכון

ספר

סדר משנה

על הרמב"ם

מתחילת הלכות שופר עד סוף ספר זמנים

מהגאון רבי בנימין זאב וואלף באסקאוויץ ז"ל

בן הגאון רבי שמואל הלוי קעלן ז"ל בעמ"ח "מהצית השקל"

מופיע לראשונה מתוך כתביד קדשו

מחירו 10 ש"ח

*

ספר נודע בשערים חלק א'

מהגאון החסיד רבי ברוך מנדלבוים ז"ל אב"ד טראוון

מחלמידיו המובהקים של מרן אדמו"ר הזקן רבי אהרן מקארלין זיע"א

מחירו 5 ש"ח

*

ספר

לקט שבליים

ילקוט שעורים ברמב"ם הלכות זרעים

מאת הגאון כש"ח רבי שמעון בוקשפן שליט"א

רו"מ מוסדות קרלין-סטולין

מחירו 8 ש"ח

*

המכירה כל יום במשרדי המכון, רח' יואל 12, טל. 370106 — 02
אפשרות לשלוח הזמנות כת.ד. 50197, בצירוף דמי משלוח 2 ש"ח לכל ספר.

*

נמצא בשלבי הדפסה ספר "סדר משנה" הלכות שביתת י"ט, מהגאון רבי בנימין זאב וואלף
באסקאוויץ זצ"ל, וקיימת אפשרות להנצחה לתורם הוצאות ההדפסה. על המעונין להתקשר
למכון בטל: 370106 — 02.

