

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

ב"ה
שנה ו'
גליון ג (לג)
שבט — אדר תשנ"א

קובץ בית אהרן וישראל

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

קובץ בית אהרן וישראל

המערכת והמו"ל:

מכון בית אהרן וישראל

שע"י מוסדות קארלין סטאלין

"בית אהרן וישראל"

בנטיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

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

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים

•

ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יורק

•

ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים

•

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק

•

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - ניו יורק

•

כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - ירושלים

•

כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יורק

•

כולל אברכים "בית אהרן וישראל" - ירושלים

•

כולל אברכים "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה

•

כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק

•

כולל אברכים ללימוד או"ת "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

גנולות

הערות על המזרחי על התורה
ויקרא במדבר דברים

דרשה לשכת הגדול

"עין הברולח"

סוגיא דחמץ שהרהינו

שפתי ישנים

פרפראות לפורים

ביאור מכות מצרים

חידושי תורה

בענין ברי ושמא

סדר קטורת של עבודת יום הכיפורים

כבוד מלך וכבוד ת"ח

בענין משלוח מנות

בגדרי מודה במקצת והילך

רבי יוסף חזן זלה"ה

בעל "עין יוסף" (שע"ה—תנ"ח)

רבי שבתי בכ"ר אברהם זלה"ה

אבד"ק רוסטוק (בולגריה) (—תקצ"ה)

רבי חיים צבי מאנהיימער זצ"ל

אבד"ק אונגוואר (תקצ"ד—תרמ"ו)

רבי אברהם יעקב שפירא מגוואדז'ין זצ"ל הי"ד

חתנו של מרן הרה"ק "אור ישראל מפאלין" זיע"א

רבי משה צבי הולצברג זצ"ל

מראשי ישיבת קארלין סטאלין ירושת"ו

הגאון הרב חיים ברוך וואלפין שליט"א

ראש ישיבת קארלין סטאלין ניו יארק

הרה"ג ר' שמואל הכהן רוזובסקי שליט"א

ראש ישיבת הכהנים, ירושלים העתיקה תובכ"א

נח טרביץ

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

אליעזר ברוך באלד

כולל קארלין סטאלין ניו יארק

בנימין מרק

ישיבת קארלין סטאלין ירושת"ו

בירורי הלכה

נר חנוכה להבדלה

הרה"ג ר' אפרים גרינבלאט שליט"א
רב במעמקים בעמח"ס שו"ת רבנות אפרים

מצות קידוש בתפילה

הרב משה מרדכי קארפ
מתיבתא דרבי יוחנן מבריא

בירור בעניני חזקה בהיזק ראייה
ובטענת האפלה

שלום מרדכי סגל
בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

הערות

אורח חיים:

כולל ללימוד או"ח קארלין סמאלין ירושת"ו

הלכות ציצית סי' י"א

יורה דעה:

כולל ללימוד יו"ד קארלין סמאלין ירושת"ו

הלכות טריפות סי' מ"ז

בדין יתרת בדקין, ובסניא דיבי, בעוף

אבן העזר:

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

הלכות כתובות סי' צ"ג

חושן משפט:

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

הלכות עדים המשך סי' ל"ג

הערות

בענין ברכת שהחיינו בלובש טלית חרש — הרה"ג ר' אפרים גרינבלאט, מעמקים /
הערות שונות — הרב שמואל אשכנזי, ירושת"ו / מקום הלב באיטר יד וכשרות בהמה
בכה"ג — הרב יהושע שמעון בריזל, ירושת"ו / בענין שפיכת מים רותחים לתוך
מים עם חלב כשבת — ח. י. א. ירושת"ו / בענין אמירת צ' פעמים הזכרה או שאלה
— הרב צבי אלימלך וואלפסאן, ירושת"ו / הערה בדברי רש"י קידושין דף ע"ב
ע"א — הרב משה שמעון גרליץ, ירושת"ו / בענין שלשה אוזוין בטלית — חיים
אורי ברא"י בריזל, ירושת"ו / בענין הנ"ל — בנימין מרק, ירושת"ו / בענין כלי ושיריים
במים אחרונים — ש"מח זלמן שמעי, ירושת"ו / בענין חגיגת חמשה עשר — אפרים
מאיר שבדרון, ירושת"ו / בענין בל תוסיף — חנוך שמחה ברמלר, ב"ב

כתבי קודש

אברהם אביש שור

על שושילחא דדהבא ונשמחו הק'
של מרן "אור ישראל" מסטאלין זיע"א
פרק ב'

גנוזות



רבי יוסף חזן זלה"ה בעל "עין יוסף" ו"עין יהוסף"

הערות על המזרחי דלהלן הם המשך ההערות שהדפסנו בגליון הקודם, ושם כתבנו לתולדות הגאון המחבר זלה"ה ונוסיף כאן כמה פרטים:

ספר המזרחי עם ההערות הוא קטוע בראשו ובסופו, מתחיל ברף י בפרשת בראשית ומסיים ברף שה בפרשת כי תצא. ניחן לשער שבדפים שנאבדו היו עוד הערות, אמנם אלו שאנו מדפיסים הם כל ההערות ששרדו לפליטה.

במשך השנים נחלגלג הספר בידי בעלים שונים והגיע גם לאלג'יר כניכר מהכתיבות שבראש הספר, וכנראה שנמצא בידי הגאון רבי יהודה עייאש זלה"ה שהוסיף בו הערה אחת בסוף חומש ויקרא (בחוקותיו כו כט) הגדפס להלן בחתימתו ע"ה יע"י ס"ט (עפר הארץ יהודה עייאש ס"ט) שכן הוא דרך חתימתו בר"ת. וכן מביא הוא עצמו את החידוש של הערה זו בספרו "זואת ליהודה" ח"ב דף כג.

הגאון רבי יהודה עייאש זלה"ה נולד באלג'יר סמוך לשנת תס"ה, שימש ככתר הרבנות באלג'יר כ"ח שנים וכל הגאונים חרדו מגודל מעלתו ומלאו פיהם תהלתו, הגאון רבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל במכתב מכנהו בתואר "הגאון פאר הדור" ומתרי"ט אלגאזי ור"י חזן זלה"ה העירו עליו שהיה מעני דוגמא של מעלה, חסידא קדישא, רב דומה למלאך ה' צבאות. והרחייד"א זלה"ה בערך "בית יהודה" כותב: והיה שקדן גדול בחזרה כנראה מרוב ספריו וכו'.

בערוב ימיו עלה לארץ ישראל, נלב"ע בראש השנה תקכ"א. חיבר ספרים: "לחם יהודה" "בית יהודה" "בני יהודה" "זואת ליהודה" "שכט יהודה" "עפרא דארעא" "קול יהודה" "פליטת בית יהודה" בכת"י "מטה יהודה".

בתחילת ספר דברים ישנה הערה שאין ידוע מי כתבה.

הערות על המזרחי על התורה

ויקרא

(ויקרא א א) רש"י ד"ה מאלל מועד מלמד שהיה הקול נפסק ולא היה יולל מוך לאלל. (רא"ם) בתי"כ וכו' ואם תאמר מאחר שהיה הקול נפסק ולא היה יוצא חוץ מהאהל אם כן כששכן הענן על המשכן ולא יכול משה לבא אל האהל מיראתו עד שקראו השם לבא אל האהל כראיתא במדרש רבי תנחומא האיר נשמע הקול אליו. ושם יש לומר שהמדרש הזה חולק עם המדרש שבתי"כ שאמרו שהיה הקול נפסק ולא היה יוצא חוץ לאהל אבל לפי המדרש שבתי"כ צריך לומר וכו'. נ"ב ואפשר לומר דלא חולק דהאי דקאמר מאהל מועד דמשמע דהיה הקול נפסק היינו מאחר שהיה נכנס משה לפנים לא היה יוצא חוץ לאהל אבל קודם זאת היה יוצא למשה וכן משמע דלמה שפירש רש"י לעיל הקול חולק ומגיע לאזניו אעפ"י

שהיה עם ישראל משה שומע וכל ישראל לא היו שומעין וכן משמע מקרא ויקרא אל משה וזהו יוצא למקום שהיה משה אבל כשנכנס וזהו [פ] דבר אליו לא היה יוצא מאהל ודוק.

(שם) (רא"ם) אם כן למה הוצרך הכתוב למעט את ישראל מכל הדברות לומר שמשה לבדו היה שומעין וישראל לא היו שומעין נ"ב שמשה לבדו היה שומע קשה וישראל לא היו שומעין [כצ"ל].

(שם א ב) רש"י ד"ה אלם למה נאמר מה אלם הלאשון לא הקרינו מן הגול שהכל היה שלו אף אלם לא מקרינו מן הגול (רא"ם) בויקרא רבה אבל בת"כ דורש אדם לרבות את הגרים דלא תימא בני ישראל כמשמעו למעוטי גרים השתא דאתא אדם לרבות את הגרים עכ"ל וכו'. נ"ב וכפי פירושו קשה דאי אדם לא אתא אלא לרבות גרים מאן מיטע גרים או בני ישראל דקאמר או מכם אם כן לשתוק ונימא הכי דבר ואמרת אליהם כי יקריב קרבן וגרים היה בכלל. לכך היה נ"ל דלא פליגי ת"כ עם ויקרא רבה דתרווייהו נפקי מקרא מדקאמר אדם ולא קאמר איש נפקא לן גזול ואפילו איש היה מיותר דדי שיאמר כי יקריב וכו' נפקי גרים. אבל כפי זאת קשה דמאן דנפקי גזול מקרא מנא ליה לרבות גרים אימר דכולי קרא להכי הוא דאתא. ושמא י"ל דאי כוונת הכתוב לאשמועינן גזול ולאפוקי גרים לא היה להו לכתוב בתיבה זאת דשמעינן תרתי.

(צו ו ה) רש"י ד"ה וערך עליה העולה עולה חמיד היא תקדים, חלני השלמים אם יצאו שם שלמים ורצוניהו למדו מלחן עליה על עולה הנזקק השלם כל הקרנות כוונן מלחן שלם יהא דנר מאוחר לחמיד של צין הערנים. (רא"ם) פ"י לפי פשוטו של מקרא חלבי שלמים וכו' ואמרו בפרק תמיד נשחט מאי תלמוד? אמר רבא העולה הראשונה שבקרבות וכו' נ"ב עיין פ' שני דייני דף ק"ו.

(שם ו יא) רש"י ד"ה כל זכר וכו' לרנות נעלי מומין למחלוקת. (רא"ם) בת"כ פ"י שהולקין את המנחה בהדי תמימין וכו' נ"ב בהדי כהנים תמימים [כצ"ל].

(שמיני י ב) רש"י ד"ה ותלא אלם דני אליעזר אומר לא ממו נני אהן אלם ע"י שהיו הלכה נפמי משה רנס. (רא"ם) בעירובין בפרק חדר אמר רבי אליעזר לא מתו בניו של אהרן אלא על שהורו הוראה לפני משה רבם מאי דרוש ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח אף על פי שהאש יורדת מן השמים מצוה להביא מן ההדיוט וכו' ואף על פי שלא נעש הכתוב אלא אם כן הוזהיר ולא מצינו שהוזהרו על זה וכ"ש למ"ד מפני ששתיי יין נכנסו שלא הוזהרו על זה אלא לאחר מיתתן י"ל שאני הכא שכבר היו מחוייבי מיתה כדלקמן¹. נ"ב ואם דבריו הרב הם יש

1 בראב"ד הקשה מה הוצרך למעט כל ישראל שלא שמעו הקול, הרי הקול לא היה יוצא חוץ לאהל מועד וישראל לא נכנסו לאהל, וחי' דאחי למעט לפני הקמה המשכן, ובגור אריה מתוך דאפשר שהיו מכניסים ראשם לאהל מועד או שהקול היה נשמע גם בפתח אהל מועד דק למשה ולא לישראל, ובזה מתוך גם איך קרא ה' למשה שיכנס לאהל מועד ע"כ, אמנם קשה וכי היה משה עומד חמיד בפתח אהל מועד, אך לדבריו רבינו יהודה הכל על נכון ויחישבו שני המדרשים דלא פליגי אהדדי.

2 שסובר שהת"כ חולק על מדרש רבה.

3 דמשעה שהסתכלו בשכינה נגזר עליהם, אלא עוזה גרם להם למות באותו יום אף שהיה יום שמוחה.

לתרץ ולומר דהכא הוה ליה כמו שהוזהרו להם מדכתב אשר לא צוה אותם משמע דלא היו רשאים לעשות דבר אם לא צוה אותם אם כן משמע מינה דכל דבר שלא צוה הוה ליה כמו שיאמר להם אל תעשו וקרא דאשר לא צוה אותם לגנותם הוא וכמו שכתב לקמן.

(שם יא) רש"י ד"ה ולהורות למד שאסור שזור צהורא, יכול יהא מיין מימה תלמוד לומר אסא וננין אמן כהנים נענזותם נמימה כו'. (רא"ם) פ"י וכו' מכאן משמע דס"ל לרז"ל דאתה ובניך קרא יתירא הוא ולפיכך דרשי ליה למיעוטא וקשה דהא אתה ובניך לגופיה הוא דאתא לכלול גם הבנים בכלל האזהרה וכו' ג"כ ולע"ד נראה דנפקא ליה מדקאמר ולא תמותו אחר ובניך וכו' דאי ולא תמותו [על] ולהורות נמי קאי הל"ל ולא תמותו אחר (מ) ולהורות והוה קאי לכל אלא ודאי דמשמע דוקא לבניך וכו' והכי משמע ממה שפירש רש"י ז"ל ת"ל אתה ובניך אתך ולא תמותו משמע דמן[הקדמת] ולא תמותו נפקא ליה.

(תזריע יב ב) רש"י ד"ה אשה כי ימורע. ג"כ רש"י בשם שיצירתו וכו'. וקשה דא"כ היל"ל תחילה אדם כי יהיה בעור בשרו ואח"כ דין האשה שכן היתה ביצירה אחר האדם. וי"ל דלידה הוי תדיר ונגע הוי דבר דאינו תדיר לכן אחרו. ועי"ל דצריך להקדים אשה כי תזריע משום וביום הח' ימול דהוא תחילה ואח"כ שנו"ל צריך לומר דין נגעיו כך תירץ הר"ם מקוצי ז"ל.

(שם יג ב) רש"י ד"ה אל אהרן גורם הכסוץ ה"ל שאלן טומאת נגעים וטוהרן אלא על פי נסח. (רא"ם) אינו רוצה לומר וכו' ואפי' אם היה הכהן הדיוש שאינו בקי וכו' ואם תאמר והלא בתורת כהנים ומייתי לה בפ"ק דשכונות אמרו כל כהן שאינו בקי כהם ובשמותיהן אינו רואה את הנגעים. י"ל התם וכו' ג"כ קושיא זאת הוא תלמוד ערוך בערבין דף ג' דבטי ואמר מר פ"ק דשכונות דף ו' כל כהן שאינו בקי וכו' ומשני הא דאיכא ישראל דמסביר ליה ומסביר הא דלא מסביר ותוס' בפ"ק דשכונות חדשו עוד שם ע"ש. ובחידושין על שבועות הארבתי שם.

(אחרי מו ד) רש"י ד"ה ילנץ כתרנו יסית נזיפה יסית נלסו כמו ופנס נגדו ולסממיה. (רא"ם) ואם כן יהיה כו"ל ובמצנפת נוסף כבית ברוח שמים שפרה כאילו אמר ומצנפת בד יניח בראשו וכן תרגמו ומצנפתא בלא בית ואשר הביאו לזה הוא מפני שאין בלשון הארמי צנפה אבל בלשון הקודש שמצאנו בו צנף יצנפו צנפה יתפרש הבית של ובמצנפת כבית ובאבנט בד יחגור שפירושו עם אבנט בד יחגור את גופו אף כאן עם מצנפת בד יסבב את ראשו. ג"כ פ"י רש"י בפ' תצוה דמצנפת היינו מגבעות ולכן פ"י כאן כתרנו יסית שאין המגבעות דהיינו כיפת כובע אינו גולל אותה על ראשו אלא מניחה על ראשו ודו"ק. ודברי הרב בזה אחר המחילה לא דבר נכונה וכן פ"י הרמב"ם בפ' [ח'] מהל' כל' המקדש (ה"ב) אבל הראב"ד שם חולק דמצנפת של כ"ג היא שכובשים כריכות כישמעאלים ולכני אהרן היו מגבעות דהיינו כובעים שהם מגבעות

4 דף ר' ע"א ד"ה כל כהן וכו' שהקשו למה צריכין להישראל שמסבירו ליה וסביר והרי יש שם הישראל המסביר, ותי' כגון שהמסביר עיניו כהות ואינו יכול לדאות והוא מסביר לישראל אחר שרואה את הנגע ומבין דבריו והוא אומר לכהן אמור סהור או טמא והכהן אומר.

דקרא⁵ ועוד י"ל דאף לדברי הראב"ד ק' דאחר שנגזל קרי ליה מצנפת ואיך אמר יצניף הא כבר עשויה עכ"ל צ"ל דה"ק יניח המצנפת.

(קדושים יו י) רש"י ד"ה לא מעולל לא מטול עוללות שנה וכן נכרות לי וזה עוללות כל שאין לו לא כהן ולא נטף. נ"ב וציוורם תמצא אותם בפרשת כי תצא⁶ עיין שם.

(שם יו יד) רש"י ד"ה ולפי עור לא חתן מכסול לפני הקומץ דנדר לא חתן ענה שאינה סוגנת לו כו'. (רא"ם) בת"כ ונראה לי שהטעם שדרשו כן הוא מפני שאי אפשר לומר עור ממש כמשמעו משום דעור דומיא דחרש מה חרש לאו דוקא חרש אף עור לאו דוקא עור. נ"ב ולי נראה טעם אחר והוא משום דכתיב אח"כ ויראת מאי-להיך וכתב רש"י שהוא דבר מסור ללב של אדם אם לטובה אם לרעה שאינו מסור לבדיות וכו' ואם כמשמעו איך אמר ויראת והלא דבר המסור לבדיות הוא אלא ודאי שאי אפשר לומר עור ממש וזהו פשוט. (רא"ם) שנאמר וכו' נ"ב עד כאן ומה שאמר שנאמר לא תביא הוא סוף לשון אחר של רש"י י"ל וטעות סופרים הוא.

(אמור בא ב) רש"י ד"ה כי אם לשאלו אין שאלו אלא לשמו. (רא"ם) בתורת כהנים ופירוש אין שאלו האמור כאן אלא אשתו לא שמלת שאר בכל מקום הוא אשתו שאר כתוב איש איש אל כל שאר כשרו וכולל כל הקרובים וכתב באחות אביו שאר אביו היא ובאחות אמו שאר אמו היא. נ"ב אך קשה מנא לנו לדרוש כן ולא קרוב כשאר מקומות. ונ"ל דהטעם הוא דאלי"כ מאי הקרוב אליי דקאמר אח"כ אם הוא קרוב ודאי דקרוב הוא דאין קרוב ומתרחק אמנם השתא אמר הקרוב למעוטי את הארוסה. (רא"ם) אבל הרמב"ם ז"ל כתב בהלכות אבלות אלו שאדם חייב להתאבל עליהם דין תורה אמו ואביו בנו ובתו ואחיו ואחותו מאביו ומדבריהם שיתאבל האיש על אשתו הנשואה וכו' ואלו היה פ' שארו אשתו היה מיטמא לה מן התורה ומתאבל עליה ולא מד"ס אלא עב"ל שזה שאמרו אין שארו אלא אשתו אינו אלא דרך אסמכתא על דבריהם כמו ערובי תבשילין שהן מדבריהם ואסמכתא אקרא דזכור את יום השבת וכיוצא בהן הרבה. נ"ב וקשה לי לדעת הרמב"ם ז"ל דמה יעשו מקרא דכתיב לא יטמא בעל בעמיו דאיתא למעוטי אשתו פסולה ומי הכניסה לכשרה דצריך מיטמא יאמשר ופירש קרא כדעת המתרגם דאינו בעלה⁸.

(שם בא ד) רש"י ד"ה לא יטמא בעל נעמיו לא יטמא לאשתו פסולה שהוא מחולל זה נעונו עמו. (רא"ם) נראה לי וכו' ואם תאמר למה נכתבו כל הקרובים הללו יאמר

5 בכ"מ ביאר ע"פ דברי הרמב"ן דאחיות גיכ"ק מחלפות והו"ל כאילו כתיב מקבעת והוא מלשון קובע [היינו כובע] וכן ביאר התרגום מגבעות כובעין.

6 אמנם לדברי הרמב"ן יבאר ע"נ דגם מגבעות גוללים על ראשן אלא שמצנפת צנף בו ראשו מגלגל ומחזיר מגלגל ומחזיר סביב ראשו כפל על כפל, ומגבעות קושר בו כל ראשו ומעלה הכפלים עליו כעין כובע, אבל בשניהם הוא גולל על הראש ואינו גוללן בפ"ע ואח"כ יניחן על הראש.

7 דברים כ"ה כ"א, וברש"י שם בשם הירושלמי איוו הוא כתף פסיגין זה ע"ג זה, (ששוכבין הענבים זה ע"ג זה כמשאוי השוכב על כתפיו של אדם — שפ"ח) נטף אלו החלויות בשדרה ויורדות (גרגירי ענבים המחוברים הרבה בסוף השדרה ונוטפין למטה — שפ"ח).

8 שמתרגם לא יסתאב רבא בעמיה לאחלויה, וכפי שמבאר ההרא"ם על הפסוק לא יטמא בעל וגו'.

לאמו וכל שכן לאביו ומה אמו שהיא מתחללת אם נבעלה לפסול לה הוא מיטמא לה אביו שאינו מחולל אלא בעוד שאשתו פסולה עמו לא כל שכן כבר תירצו זה בתורת כהנים אילו לא נאמר לאביו ה"א מה אמו בידוע שהיא אמו אף אביו בידוע שהוא אביו כגון שהיו שניהם חבושין בבית האסורים אבל אביו בחוקה מניין תלמוד לומר ולאביו וכו' ג"כ רבים תפסה (דמלא) (דלמא) ימנע (לה) מטמא לאביו זה ואין צריך קרא אם אביו ודאי הרי הוא אביו ואם לאו אינו כהן מה לן אם יטמא אם (לא) וא. ולע"ד הכתוב חידש (ל)נו מה שהוא הדין דכתב (ה)מור בא"ה סי' ג' אשת כהן שנתאלמנה ולא שהתה (ג') חדשים ונשאת לכהן (א)חר הולד וכו'. וכתב שם בעל (המפה) בשם הרא"ש כלל ל"ב (ט"ו) (כהן) הבא על הפנויה ומודה (שהוא) בנו הרי הוא כהן לכל דבר ולא היישינן שם הפקירה לאחרים ע"כ. ומכאן יש ללמוד (דהאיסור) של כהנים היא דאינו יכול להטמא וזאת לאביו כיון שאביו מודה שהוא בנו ולא (היישינן) שם בשם שהפקירה וכו' וז"ש כאן אין לי אלא אמו ידוע אביו כזה שאסרנו שהוא (מודה) ואינו ידוע בבירור מניין וכוה נסתלקה הקושיא דהא כהן הוא על כל פנים ויהיה (באיסור) ודו"ק. א"נ שהיתה הפנויה בבית האסורים עם עדים וג' כהנים ולא היה שום אדם [שם] ... ד"ד דפירשתי כנ"ל. יוסף חזן

(שם כא יא) רש"י ד"ה לאני ולאמו לא יטמא לא נא אלא להמיר לו מה מלוה. (רא"ם) בת"כ דקרא דלאביו ולאמו קרא יתירה הוא דבכלל על כל נפשות הוא מה תלמוד לומר לאביו ולאמו ולאמו הוא דאינו מטמא הא למת מצוה מטמא ותניא נמי במסכת נזיר בפרק כהן גדול על כל נפשות מה לא יבא במה הכתוב מדבר אי ברחוקים קל וחומר הוא ומה כהן הדיוט שהוא מטמא לקרובים אינו מטמא לרחוקים כהן גדול שאינו מטמא לקרובים אינו דין שאינו מטמא לרחוקים אלא בקרובים הכתוב מדבר ומה תלמוד לומר לאביו לאביו הוא דאינו מטמא אבל מטמא למת מצוה וכו' ג"כ ואם תאמר דתפסת מוטע תפסת ודאי דאמרינן דיצא מת מצוה היינו כשמת מצוה הוי או אביו או אמו או יטמא אבל ברחוקים אפילו למת מצוה לא יטמא. יש לומר דאי הכי היה אמר הכי ועל אביו ולאמו (בעמיו) לא יטמא ולשתוק מנפשות מת דמ[כ]ש נפקא אלא ודאי מדאמר נפשות מת משמע דהאי דאמרינן יצא מת מצוה היינו אפילו ברחוקים וזה א"א דנפשות מת אצטריך כמו שדרשו בת"כ.

(בהר כה יד) רש"י ד"ה אל סונו זו אונאת ממון. (רא"ם) דתסכרו וקנה בממון קטיירי אבל בת"כ אמרו יכול זו אונאת דברים כשהוא אומר ולא תונו איש את עמיתו הרי אונאת דברים אמורה הא מה אני מקיים אל תונו איש את אחיו זו אונאת ממון. ולא ידעתי מי הכריח' לזה אחר שהענין מורה עליו שהוא בממון ואם הם חוששים שמא יחושבו חושב שמאמר אל תונו היא אזהרה בפני עצמה ואינה דבקה עם הקודם לה ויהיה פירושו לפי המדרש שדרשו בו וכי תסכרו ממכר יהיה לעמיתך וכו' ג"כ ולא לגוי וכן מיד עמיתך ולא מיד גוי ועיין בספר בעל קרבן אהרן שמרייה התירוק יותר ואני תרצתי לזה באורך ולא כתבתי כי קצר המצע.

(שם כה יז) רש"י ד"ה ולא מונו כפן הזהיר על אונאת דברים שלא יקטע כו'. (רא"ם) בתורת כהנים דאם לא כן תרתי למה לי הרי כבר נאמר אל תונו איש את אחיו

9 דרכי משה אות א', וביאר דכיון דהכהן מודה קרינן ביה זרעו אחריו וכשר לכל דבר שבכהונה ואין לומר מדאפקרה נפשה לגביה אפקרה נמי נפשה לגבי אחריו.

וכן שנינו בת"כ יכול זו אונתית ממון כשהוא אומר אל תנונו הרי אונתית ממון אמורה הא מה אני מקיים ולא תנונו זו אונתית דברים. ג"ב וא"ת אימא לעבור עליו בשני לאוין ובסוף פרק הזהב תירצו בתוס' דהיכא דאיכא למדרש דרשינן. ואני אומר דא"ל לומר דתרי קראי בממון קא מיירי דהא כתיב ויראת ואמרנן שם דכל דבר המסור לע"ב נאמר ויראת ואי בממון אינו דבר המסור לע"ב דעינינו רואות דלאנות התכונן. יוסף חזן ובזה נוחא דמוקי קרא אחריתי בדברים דקאמר ויראת. (רא"ם) כיצד אם היה בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים ואם היה בן נרים לא יאמר לו זכור מה היו מעשי אבותיך וכו' ג"ב יש לעיין איך קרו להו אונתות¹⁰. וג"ל דהאונתה היא שאומר לו זכור מעשיך וכו' אעפ"י שעשית תשובה ותהשוב העונות הראשונים עדיין לא נמחלו כדי שתרכבה לשוב בתשובה ונראה דמוכיח לו והוא כיוון לחרפו. יוסף חזן

(בחוקותי כו ח) רש"י ד"ה ונדפו מכס מן המלשים שנכס ולא מן הגזורים שנכס. (רא"ם) בת"כ פירשו ג"ב פירוש בצ"ל.

(שם) רש"י ד"ה חמשה מלה ומלה רננה וכי כך הוא המשנן והלא לא היה צריך לומר אלא ומלה מכס שני אלפים ירדפו אלא אינו דומה מועטין העושיין את המורה למרונים העושים את המורה. (רא"ם) וכו' בת"כ ויש לתמוה דאם כן באומות העולם דכתיב בהו איכה ירדוף אחד מהם אלף ושנים יניסו רבבה היה לו לומר ושנים יניסו שני אלפים ג"ב עיין בבבלי קרבן אהרן. (רא"ם) אלא הוה ליה למימר שאינן דומין מועטין הלוחמין למרובים הלוחמים שהרבים נעזרים זה מזה ומתרכבה כחם דומיא דכל טונא דמדלי אינש על כתפיה אינו אלא שליש משאו דליכא למימר דהתם נמי איכא למימר אינו דומה מרובים העוברים על התורה למועטין העוברים על התורה שהרבים העוברים על התורה עונשן מרובה מהמועטין העוברים בה הזכות הרבים מרובה מזכות המועטין שמענו עונש הרבים מרובה מעונש המועטין לא שמענו. ג"ב ויש לומר דהתם ה"ק אחד ירדוף אלף ושנים לא ירדפו רבבה אלא יניסו מעצמם אצל לא ירדפו להם.

(שם כז בז) רש"י ד"ה ואם ננהמה הטמאה וגו' אין המקדש הזה מוסג על הנכור שאין לומר נכור נהמה טמאה ופדה נענך וטמור אין זה שהרי אין פדיון פטר טמור אלא טלה והוא ממה לכתן ואינו הקדש אלא הכסנו מוסג על הקדש. (רא"ם) הכתוב בראש הפרשה ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן ליי' כל אשר יתן ממנו ליי' יהיה קדש ומפני שיקשה על פירוש זה ממה שכתוב שם ואם כל בהמה טמאה ולא היה צריך לחזור לכתוב פה ואם כבהמה הטמאה הוכרח לתרץ בזה שהכתוב שלמעלה מיירי בפדיון בהמה טהורה שהוטמאה וכאן דבר במקדש בהמה טמאה לברך הכית וכו'. ג"ב וכן מבואר במציעא פ' הוזהב דף ג"ד ואם כבהמה הטמאה וכו' מה כבהמה שתחילתה קדש וכו' לה' לשמים ומועליהם בה ופרקי ומשני דילמא לענין חומש קאמרת וכרבי יהושע ב"ל דאמר הקדש ראשון חומש על הקדש שני אינו מוסף חומש ע"כ ויתבאר דברי רש"י ז"ל.

10 דהרי אומר לו דברי אמת ואינו מרמה ולא הוי אונתה. וע"ז מתוך שההונאה הוא שמראה כאילו מתכוון לטובתו שידיבה בחשובה, ועיין מ"ש דבינו בספרו עין יהוסף על ב"מ דף ג"ח שעמר ג"כ על הקושיא שהקשה בהערותיו שלפנינו וביאר דבריו כאן ועור הוסיף שם לבאר מהו ההונאה בבן גרים שאומר לו זכור מעשה אבותיך דהיינו שמראה בעצמו כאילו מתכוון להראות מעלתו כלפי אבותיו, ע"ש.

(שם כז במ) רש"י ד"ה כל חרם אשר יחרם מן האדם היואל ליהרג ואמר אחד ערכו עליו לא אמר כלום. (רא"ם) בת"כ וכו' ואף על גב דאמרין בסנהדרין¹¹ שהיה אחד רוכב על סוס וסודרין בידו מצאו לו זכות היה הלא מניף בסודרין מכל מקום לא שכיח. נ"ב (בנראה שהיא הערת הג"מ רבי יהודה עייאש ז"ל) והוא ק"ו התוה"ש שם בפרק כל הגט [גימין במ. ד"ה אבל] יע"ש ועיין בהרמב"ם הלכות ערכין [פ"א ה"ג] ובג"מ הלכות תרומות [פ"ט ה"ב] שתי תי' אחר ודוק¹². ע"ה יע"ש פ"ט.

במדבר

(במדבר א א) רש"י ד"ה נמדנו כיני נאלד למדש השני. נאלד נניסן הוקם המשכן ונאלד נאליך מנאן. (רא"ם) פ"י ואל יקשה עליך לומר אחר שמנין חומש הפקודים היה בעבור ששרתה השכינה בתוכם למה לא מנאן מיד באחד בניסן ששרתה השכינה בתוכם כי באחד בניסן שרתה השכינה ובאחד באייר מנאן וכאילו מנאן בניסן¹³. נ"ב ולא נהירא אלא הכי פ"י דהוקשה לו דמנא ל' דג' פעמים מנאן אימא דמנין האמור בנפילת העגל הוא האמור כאן ולמה השיב כי א"א כן שהרי באחד בניסן הוקם המשכן ובאחד באייר מנאן כמו שהכריח זה עצמו בפי' כי תשא מקראי ומצינו שם הכסף הפקודים שנפקדו אחר העגל והוא הכסף הכפורים אמר קרא לעיל ולקחת את כסף הכפורים ונתת על עבודת אהל מועד דמשמע דמכסף זה הוצרך לבלי המשכן ומשום כל זה בפי' כי תשא בדברי רש"י ז"ל עיין שם. יוסף חזן

(בהעלותך ח ג) רש"י ד"ה ויעש כן אהרן להגיד שגמו שלם שיה. (רא"ם) בספרי דאל"כ ויעש כן אהרן למה לי וכי תעלה על דעתך שלא עשה מה שצוה לעשות וכן

11 דף מ"ב ע"ב במשנה.

12 כ"כ רבינו הג"מ רבי יהודה עייאש ז"ל בספרי וזאת ליהודה (וזולצבאך חקל"ו) ח"ב דף כג בארוכה וז"ל: הרא"ם ז"ל ד"ה כל חרם אשר יחרם וכו' וז"ל והא דתנן בפי' כל הגט היוצא ליהרג נותנין עליו חומרי חיים וחומרי מתיים ללישנא קמא דרב יוסף נפרש זה היוצא ליהרג והכא בבב"ד של ישראל ע"כ, דע דהרע"ב ז"ל פירש בפ"ק דערכין ז"ל והיוצא ליהרג שנגמר דינו בבב"ד של ישראל אבל יוצא ליהרג ע"פ המלכות לא שנה מלכי ישראל ול"ש מלכות של נכרים דכרי הכל מעריך ונערך ע"כ, וכתב התי"ט שם דסיים הרמב"ם ז"ל בפי' המשניות וז"ל דהיוצא ליהרג ע"פ ב"ד הוא ענין שאינו תלוי ברצונו אלא התורה ממתה אותו, אבל אם יוצא ליהרג במצות המלך מעריך ונערך לד"ה שלפעמים תורה המלך מדבריו ע"כ, ומסתמך דבריהם ולא תלו דין זה דערכין (כדון) [בדין] הך דגט מוכח דלשתי הלשונות דהתם הכא דוקא בעינן גמר דין של ישראל משום דכתיב מות יומת דפירושו הוי הוא הולך למות והיינו בדיני התורה וכן מוכח דעת רבינו בפ"ק מה' ערכין דין י"ג ומיהו מדברי מרן כ"מ שם מוכח דס"ל כשיטת הרא"ם ז"ל דדיני גט ודיני ערכין שוין בזה וכבר השיג עליו הרב בעל משנה למלך שם למרן כ"מ ולהרא"ם ז"ל יע"ש ואין להאריך, ועיין עוד ריש פ"ט מה' תרומות ושם במשנה למלך ועיין בפי' נחלת יעקב ואין לי כעת מנאי להאריך, ומיהו מלשון הרמב"ם ז"ל בשורש שמיני שהקדים לספר המצות שכתב ובאר החלמוד שזה בחנאי שיהיה יוצא חייב מבית דין של ישראל ע"כ, משמע דרמו על תלמוד דמס' גיטין דהיינו לישנא בתרא דרב יוסף דאלו בסוגיא דערכין לא אמרו (כולם) [כלום] אלמא דערכין גיטין שוין והדבר צריך תלמוד ודוק. 13 בגור אריה ביאר הדבר דכל זמן שלא היה עדיין חודש מזמן שהוקם המשכן לא נקרא שהוא שורה במשכן עם ישראל כדאמרין במסכת נדרים נדר מיושבי העיר אסור בכל מי שדר שם חודש אחד ובחודש אחד נקרא דירה, לכך כששרה שכינה ביניהם לי יום מנאם.

דרשו נבי ויעשו כן דפרשת בשלח וכו' נ"ב וליכא למימר דעוד היום הדרא קושיא לדיבתיה וכי תעלה על דעתך שלא עשה וכו' וק"ל.

(ש"ל יג ב) רש"י ד"ה ימי נצורי ענינים ימים שהענינים מתגלים נצור. (רא"ם) נראה שהרב סובר שמלת בכורים שם ולא תואר כי אילו סובר שהוא תואר לא היה משים עליו כיתת השמוש לומר בכבוד ויש קצת ראייה וכו' נ"ב נ"ל דקשיא ליה דהדין הוא בבכורים שהפרי היוצא ראשון מיד תחילת יציאתו קושר לזון גמי לסימן כמו שפרש"י בפ' [כין] תבא ולא אוליגן אחר הפרי שנתבשל תחילה אלא אחר פריחתו¹⁴ וז"ש ראשית בכורי אדמתך וא"כ איך אומר כאן ימי בכורי ענבים כשבאו לכל ענבים לאו בכורי מקרי אלא כשהתחילו בבוסר לז"א דבכורי דהכא היינו ימים שהענבים מתבשלים בבכור וקאי בכורי לתחילת בישול הענבים ודק.

(שם טו כא) רש"י ד"ה מלאשית ערסותיכם למה נאמר לפי שנאמר ראשית ערסותיכם שומע אני לאשונה שנעיסתם מ"ל מלאשית מקלמה ולא כולל. (רא"ם) בספרי וכו' וא"ת אי הכי ראשית ערסותיכם למה נאמר י"ל דאי לאו ראשית ערסותיכם היא הראשונה שבעיסות אתה חייב להוציא ממנה חלה אבל שאר העיסות לא קמ"ל וכו' נ"ב והאי דהיקשה הרב ז"ל היינו ודאי הכי דה"ל ערסותיכם ולשתוק מראשית¹⁵ דהא דא אמרין כנמרא בפרק לולב הגזול (סוכה לה): דאצטריך לתרי ערסותיכם לעיסה של מעשר שני ובפ' ר' ישמעאל (מנחות מז.) דריש להו לתרי ערסותיכם] למעט ע"א והקדש ולכדין ערסותיכם אצטריך וכין חימא דא"ל לומר כן דאנסן כן משמע דכל ערסותיכם] יהיו חלה זאת אינו דנהאן כתיב מראשית ולא כל ראשית בדפירש"י ז"ל.

(שם יח כב) רש"י ד"ה מכל מתנותיכם מרימו נ"ב י"ט פ"ק דף י"ג.

(שם) (רא"ם) שכך שנינו בספרי וכו' שאם הקדימו בשבילים אינו חייב לתת לכהן אלא תרומת מעשר בלבד דאמר רבי אבהו בפרק כל שעה מעשר ראשון שהקדימו בשבילים פטור מתרומה גדולה נ"ב פסחים ל"ה ע"ב.

(חקת יט ב) רש"י ד"ה זאת חקת המורה לפי שהטעם ולחומות העולם מונין את ישראל לומר מה המורה הולת ומעט יש זה לפיכך כח זה חקת גזירה היל מלפני ואין לך רשות להכיר למורה. (רא"ם) ואע"פ וכו' וא"ת אי הכי בפרשת מטות דכתיב ביה זאת חוקת התורה אשר צוה יי' אך וגו' את הזהב ואת הכסף וגו' למה לא דרשו מה שדרשו כאן. י"ל דהתם נמי באפר פרה קא מיירי דפ' אך במי נדה יתחמא לטהרו מטוואת מת קא מיירי שאמר להם צריכין הכלים ניעול לטהרם מן האסור

14 פ' וכו' תעלה על דעתך ששינה ממה שציוהו הקב"ה שצריך לומר מלמד שלא שינה.
15 בירושלמי בכורים ד"פ ג, ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה בשעת הבאה פרי הא בשעת הפרשה אפי' בוסר אפי' פנין. ועיין תוספות יו"ט שם דלאו דוקא והוא הדין סמדר דמחות מבוסר וכו' והרב"ם כתב בפ"ב ואע"פ שעדיין לא בשלו כל צרכם.

16 פ' דאין כוונת הרא"ם דלשתוק לגמרי מהפסוק ראשית ערסותיכם דהא בסוכה ובמנחות אמרין בגמ' דאצטריך ב' הפסוקים, אלא כוונתו להקשות דהפסוק הראשון לכתוב ערסותיכם ולא ראשית וכו' דהרי"א שכל העיסה יהיה חלה א"א לומר כן דהרי כתיב בפסוק השני מראשית, ועי' תי' הרא"ם דהרי"א האי דכתיב מראשית היינו שמהעיסה הראשונה יפריש קצת חלה ולא כל העיסות ע"ז כתב בפסוק הראשון ראשית והפסוק השני מיותר לגלות שיפריש קצת מכל העיסות.

והטוי למהרם מן המומאה וכו' נ"ב וקשה דא"כ למה אמר שם חזקת התורה כיון דאמור באן.

(שם) רש"י ד"ה אדומה תמימה שמהל תמימה נאדמימות שם היו זה שמי שטרות שמורות פסולת. (רא"ם) לא תמימה ממום וכו' והאי דקאמר שחורות לאו דוקא אלא כל שאינם אדומות קרי להו שחורות וכן שנינו בפ' שני דמס' פרה היו בה שתי שטרות שחורות או לכנות פסולה וכו' נ"ב דהאי דקאמר [שחורות ל]א [מיבעיא קאמר] ל[א] מיבעיא [כל] אינם אדומות [אלא] אפילו שחורות [דהויא] אדומות הוו לא [כדאמר] רינן במס' סוכה פ' [לולב ה]נוול (לג) אמר רב [פסא] אדומות כשחורות [דמיין] דאמר רבי חנינא האי [דס] שחור אדום הוא [אלא] שלקהל.

(שם יט ט) רש"י ד"ה והניס מחוץ למחנה לשלש סלקים מחלקם וכו'. (רא"ם) כדתנן בפרק שלישי דמסכת פרה וחולקין אותו לשלשה חלקים אחד בחילי* ואחד בהר המושחה ואחד מתחלק לכל המשמרות. נ"ב פי' בערוך מקום מוקף חומה בין הר הבית למזרח נשים.

(פינחס כה יב) רש"י ד"ה את נרימי שלום שמהל לו לגרית שלום וכו' (רא"ם) הוסיף מלת שתהא לו ולא הספיק לו עם הנני נותן לו הכתוב לעיל גם הוסיף מלת לברית ולא הספיק לו מלת בריתי הכתוב לעיל שהיה די לומר הנני נותן לו את בריתי לשלום מפני שכתוב אחריו והיתה לו ברית כהונת עולם לומר שבריתי זאת תהיה לו לשני ענינים לשלום ולכהונה ואחר שלגבי כהונה כתיב והיתה לו ברית כהונת עולם ולא הספיק לו מלת נותן לו הכתוב לעיל ולא מלת בריתי הכתוב לעיל ויחייב שיהיה גם לגבי שלום כמוהו שפירושו הנני נותן לו את בריתי לו לברית שלום ושתהיה לברית כהונת עולם אבל מה שהוסיף למ"ד במלת שלום ואמר לברית שלום ולא הספיק לומר שתהא לו ברית שלום דומיא דהיתה לו ברית כהונת עולם נראה לי שהוצרך לזה מפני מלת בעבור הוצרך לו להורות שהברית הזאת תהיה בעבור שלום ובעבור כהונת עולם ולא הוצרך להוסיף למ"ד גם במלת כהונת עולם כי כבר נלה זה במלת שלום. נ"ב י"ל דקשיא ל[ינה] דהי"ל ברית ש[לום] אבל השתא משמע דה[י"ל] נתן לבריתו שלום ואנ[ם] כן מה נתן לפיכך לויא אנותן ברית שאני נותן לו שתהא לו לשלום וכיון שש"ס... שלום בסופו ח"י בו השל[ום] בהארבעה יסודות ולא ... לעולם ולזה הוצרך השל[ום] ויתורין מה שהקשה הר"ב [קמן].

(שם כה יד) רש"י ד"ה וסס א"ש ישראל כשם שייסם את הולדים לשנת ייסם את הרשע לגנאי. (רא"ם) שכל מי שהוא יותר גדול חטאי יותר גדולי*. נשאל צ"ח א"כ לשמעון, לאחד מחמשת נמי אבות שהיו לשנת שמעון. ד"ל להודיע שנתו של פינחס שש"פ שזה היה נשאל לא מנחם אלא עזרא מלקא לחילול השם לכן הודיעו הכתוב מי הוא המונה. נ"ב מ"ש רש"י ד"א אה"כ ולא בלשון זה* משום שאחר שאמר שהיה א' מהמשה

17 גבי הדס שענביו מרובות מעליו דאמרין בגמ' דוקא ענבים שחורות פסלי ואמר ר"פ אדומות כשחורות דא"ר חנינא האי דס שחור אדום הוא אלא שלקה ע"כ, וא"כ הכא הויא דשערות שחורות אדומות הן במקורן ולא פסלי קמ"ל דפסלי.

18 היינו דלעיל שפי' רש"י מפני מה הזכיר מי היה המוכה כשם שייחס וכו' שם היה לו לרש"י להוסיף ד"א להודיע שבהו וכו' פי' דלכן פי' הכתוב מי הוא המוכה כרי להודיע שבהו של פינחס.

ולא [נ]שיא לעשרה או למאה אמר [ל]הודיעך שעבדו לא מנע ודוק. נשיא בית אב קשיא לרש"י דאינו נשיא שהרי ב"ב נשואים כתיב כפ' נשא שלומיאל בן צורישדי שהיה נשיא לשמעון לכן פ"י שלא היה נשיא של כולם אך א' מחמשה בתי אבות.

(שם כה טו) רש"י ד"ה נית אל ממש נמי לנות היו למדין וכו' ג"ב בית אב ה' בתי אבות וכו' הוקשה לו קרי ליה מלך ע"ש חמשת מלכי מדין את [אוי] וכו' וקרי ליה כאן בית [א]ב לזה פ"י זה מלך לבית [אב] וכן כולם ולזה כוון הראב"ע ע"ש¹⁹.

(ממות ל ב) רש"י ד"ה ראשי המטות חלק כבוד לנשיאים וכו' למד שהפרט נדחים נחמד מומס וכו' ג"ב איכא למידק דק"ל ב"ג מדות כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כו' וכן פרש"י בלא תבערו ובשמימה כפ' בהר סיני וכאן נימא ראשי הממות בכלל ולמה יצאו ללמד דוקא על עצמם ולא על הכלל דאתא לאשמועינן דיחיד מומחה מפר וראיתי בכריתות דבכלל מדה זאת איכא ג"כ דיש שיצא דוקא [ל]עצמו כגון לסי"ד הבערה ללאו יצאת דוק.

דברים

(דברים א א) אלה הדברים ג"ב קשה דאלה פוסל וכאן א"א לתמרן כן שהרי לעיל סיים אלה הן[צות] ושם דבתחילת הספר לא אן[מרינן] כן. א"נ דמצינן דפסל דיענקב[ח] הוכיחן בגלוי והוא ברמז פסל תוכחות יעקב.

(שם) רש"י ד"ה אלה הדברים לפי שהן דברי מוכחות ומנה כלל המקומות שהכניסו לפני המקום קמס אל הדברים והוכיז נרמז מפני כנזון. ג"ב ולא פ"י רש"י מ"ש בעבר הירדן וי"ל דרמז מה שפ"י רש"י גבי אחרי הכותו שאחר שעברו אצל הירדן שכבר ספר להם ס' ערים הוכיחן ואח"כ פ"י אחרי הכותו שהיה מלך קשה ומדינות קשות. א"נ בעבר הירדן שצויה השם למשה שיבאר להם התורה אז הוכיחן שש"י שמבאר להם התורה וסמין און לזה נוסים ג"כ לזה כתלמיד לרב וז"ש למע הוכיחן עתה מפני שהוצרך לבאר כאשר צויה יי' לאמר וכיון שצויה ה' לבאר לכן הוכיחן אז וכזה ניחא אומרו כאשר צויה אבל התוכחות מדעתו של משה ובה יתורץ מה שהיקשה הרב ונדחק²⁰.

19 וז"ל: צור אחד ממלכי מדין והנה גם מלכי מדין חמשה בתי אבות.

20 שהקשה הרא"ם וזל אם פ"י אלה הדברים הוא דברי תוכחות האין כתב אח"ז ככל אשר צוה ה' וכו' והלא התוכחות מדעתו של משה היו וכו' ושם י"ל שאע"פ שהיו משל עצמו היו ברשות ה' ע"ש, ועי' מתוך רבינו שציונו ה' היה לבאר את התורה אלא שבתוך דבריו הכניס גם תוכחותיו של עצמו ודק, ועיין בגור אריה.

ומה שביאר ענין מרגלים נ"ל משום שאמרו כל פרשה שנישנית במשנה תורה לשום חידוש נישנית וכאן נתחדש כי מ"ש שלח לך לא היה מאת המקום דא"כ למה באו לידי חטא לכן נכתב לומר שהם אמרו ותקריבון אלי כולכם וכו' ודוק. ועיין בפ' שלח ברש"י²¹.

(שם) רש"י ד"ה נמדנר לא נמדנר היו אלא נערכו מואנז אלא נמדנר נעלל מה שהכניסו נמדנר שלמנו מי ימן מוסמו וגו' נערכה ונעלל הערכה שחטאו נעלל פעול. (רא"ם) וכן תרגם אונקלוס וכו' אבל אונקלוס הוסיף אוכה יתהון וכו' אבל רש"י ז"ל לא השגיח לזה, ותמהני מאד הא"ך יפרש מלת אלה האמורה פה על הרמוז אליו והלא לא נתפרשו פה אלא המקומות שהכניסוהו בלבד כו' נ"ב (הערה בלתי ידועה למי) וכאמת איני יודע מה תמיהתו על רש"י דהא הוא [פירש] אלה הדברים דברי תוכחות יהוה כאלו נאמר אלה הת[וכחות] אשר הוכיח משה אל כל ישראל בעבר הירדן על מה שחטאו וכו' בשלמא התרגום של אלין שתגמיו ולא תרגם תוכחות הוצרך להוסיף אוכה יתהון אבל רש"י ז"ל שפירש הדברים תוכחות מה לא ... הואת ודוק.

(שם א ה) רש"י ד"ה נלך את המורה נע' לשון פירשה להם. (רא"ם) כי פירוש באר באר היטב והיטב בצדק עם ההשכון הקודמי עולה ע'. נ"ב נראה דהכי פירושו תקח הה"א והם ה' והיו"ד עשרה הרי לך מ"ו ואחר כך חזור וקח הה"א במספר הקודמין עולה כ' והמ"ת שהם מ' הרי לך כ"ט ואחר כך קח הה"א והיו"ד הרי מ"ד ושנים מהבית הרי מ"ו ואח"כ קח הה"א והיו"ד והמ"ת דהם כ"ד הרי לך ע' זהו נראה פירושו ובפירוש רש"י מצינו לפירוש פירוש אחר והוא כי אותיות היטב ד' הן והה"א ד' פעמים עולה כ' ואח"כ נשארו ג' אותיות שהם יו"ד ובית ובי"ת ויו"ד ג' פעמים עולה ל' הרי לך חמשים והמ"ת שני פעמים הרי י"ח ובית פעם אחד הרי שנים הרי לך כ' וחמשים הרי שבעים ... אך קשה דאי מהיטב נפקא איך פירש"י בכאן בשבעים לשון [והלא לא כתוב] כאן היטב²² [וצ"ע].

(עקב ח ד) רש"י ד"ה שמלך לא נלמה מעליך עניי כנזו היו שפין נכסות ומגהלים לומן למין כלים מגהלים נ"ב גיהוץ שמעבירין על הבגד נתר או בורית לנקותו יפה. ואף קטנים כמו שהיו גדלים היה גדל לנשו עמם לנשו הזה של חומט הגדל עמו. נ"ב קאראקול.

(שם יא יד) רש"י ד"ה נעמו וכו' ד"ל נעמו כללי שנמו (רא"ם) בספרי ורש"י פירש הטעם וכו' וא"ת מנ"ל לרז"ל למדרש הכי דילמא מאי בעתם בעת שהן צריכין לזרעים ולא בעת שאינן צריכים שהן מזיקים להם שזו היא המשמעות של בעתם נ"ב בעתם דכתיב בפ' אם בחוקתי קשיא ליה נמי דהתם נמי דרשי הכי.

(ראה יא כז) רש"י ד"ה אם הנכנה על מנת אשר משמעון (רא"ם) הוסיף על מנת להורות על התנאי וכו' ומה שלא פירש מלת אשר במקום אם הוא מפני שלא נמצא

21 שביאר שלח לך אני איני מצוך אם תרצה שלח לפי שבאו ישראל וכו' כמה שנאמר ותקריבון אלי וכו'.

22 עיין בגמ' ובשפ"ח שביארו דברי הרא"ם ז"ל שלמדה בג"ש באר באר דכתיב בפ' כי תבא באר היטב, ע"ש.

בשום מקום אשר במקום אם וכו' אך קשה ממה שפרש"י גבי ומולדתך אשר הולדת אם תוליד עוד וצ"ע. נ"ב עיין שם בפרשת ויחי שהתם מתרצה הרב ז"צ.

(שם יא ז) רש"י ד"ה למי אשר העננם הידן הכנה והלמה למדוק. (רא"ם) זהו פירוש אחרי ביוד וזהו שאמר אחר זה כל מקום שנאמר אחרי מופלג פעם ומני ופעם מקומי כל אחד לפי מקומו. נ"ב זהו מהלוקת ב"ר פמ"ד (ו) דיש סובר אחרי סמוך וקשה המעם.

(שם יב ב) רש"י ד"ה אנד תאנזון אנד ולס"כ תאנזון מכלן לעוקר ע"ז שלרין לשטק חמיה. (רא"ם) בספרי דאם לא כן תרי זימני אבד תאבדון למה לי ואף על גב דאיכא למימר דברה תורה כלשון בני אדם כדאמר רבי אלעזר גבי הענק תעניק לו ורבי שמעון גבי העבט תעביטנו ה"מ היכא דמוכחי קראי אבל היכא דלא מוכחי קראי מדרש דרשינן כדאיתא במציעא ופירוש שצריך לשרש אחריה הוא כמו ששנו בספרי מנין אתה אומר שאם קצץ אשרה והחליפה אפי' עשר פעמים שחייב לקוצצה תלמיד לומר אבד ואחר כך תאבדון. נ"ב הן דברי תוס' בסוף פרק ב' דמציעא²³ עיין שם אב"ל קשה דמהכא משמע דמדקאמר תאבדון אפילו עשר פעמים ואי מתאבדון נפקא ליה אימא אבד חדא זימנא תאבדון תרי זימני כדפרכינן בגמ' גבי השב תשיבם ומתריצינן השב אפילו מאה פעמים במשמע תשיבם אצטרך וכו' וכן גבי שלח תשלח וגבי הוכח תוכיח אם כן הכא נמי אימא אבד אפילו מאה פעמים ועוד ה... למאי אצטרך תאבדון וכן קשה לקמן כמה שפירש רש"י בפתוח תפתח אפילו כמה פעמים וגבי נתן נתן לו משמע דנפקא ליה מכח היתור ולא היא דבגמרא אמרינן דתפתח ותתן לדרשא אחרינא אתא.

(שופטים כז יט) רש"י ד"ה ולא תקח סנדל אפי' לשטק נדק. (רא"ם) וכן שנינו בספרי אין צ"ל לזכות את החייב ולחייב את הזכאי אלא אפי' לזכות את הזכאי ולחייב את החייב וי"מ דהא דפירשו אותו אפילו לשפוט צדק הוא משום דאי אפשר לפרשו שלא לשפוט צדק שהרי כבר נאמר לא חטא משפט ואין צורך אלא מנופיה דקרא משמע הכי דמדכתב ביה כי השוחד יעור עיני חכמים וגו' משמע דאפי' לשפוט צדק קמירי דאם לא כן מאי כי השוחד יעור דקאמר דמשמע שהשוחד מוציא בעל כרחו מן הדרך הישר אל הדרך הנסוה הרי על סנת כן קבלו. נ"ב ותמהני עליו טובא דאיך אמר הכי ואיך לא ראה מה שאמרינן בגמ' בפרק שני דיני גזרות לא תקח שחד מה תלמוד לומר אי לזכות את החייב ולחייב את הזכאי הרי כבר נאמר לא תטה משפט אלא דאתא אפילו לזכות את הזכאי ולחייב את החייב דאסור משום לא תקח שוחד וברייתא עריכה היא

23 וד"ל הרא"ם שם: ואע"פ שלא מצאנו אשר במקום אם הנה מאחר שמצאנו אם במקום אשר כמו עד אם דברתי דברי שפי' עד אשר דברתי דברי יתכן לפרש גם מלת אשר במקום אם, ומה שנדחק לפרש וכו' אשר תשמעו ע"מ אשר תשמעו ולא אם תשמעו דומיא דהקללה אם לא תשמעו מפני שע"מ בכ"מ מורה על שהמעשה קודם קיום התנאי שכל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי וכאלו אמר ראה אנכי נותן לפניכם מעכשיו ברכה ע"מ אשר תשמעו אח"כ וכו' אבל מלת אם מורה על קיום התנאי קודם המעשה, ומלת היום מורה שברכס מהיום ע"מ שישמעו וכו' עכ"ל. וביאורו שבאמת אפשר לפרש אשר שכונתו אם אלא שכאן הוכרח לפרש ע"מ דכן משמע מהפסוק שהברכה הוא למפרע מהיום, וזה לא הוי אלא בע"מ ולא באם.

24 לא ע"כ ד"ה דברה תורה.

ואיך כתב משם י"מ. ועוד איך קאמר דאין צורך וכו' אם איתא הא למה אצטריך בברייתא משום לא תטה משפט תיפוק ליה משום דגופיה דקרא הכי משמע. ועוד אי מגופיה דקרא משמע הכי לא תטה משפט למאי אצטריך לכן נראה לי דנפקא ליה מהאיך ברייתא ולא מסברא דנפשיה וכן פירש רש"י ו"ל בפרשת משפטים.

(שם ב ה) רש"י ד"ה הילא וכן הלננ רבי עקיבא אומר כמשמעו שאינו יכול לעמוד נקשרי המלחמה ולרלום מרנ טלופה רבי יוסי הגלילי אומר הילא מעצמות שנידו וכו' (רא"ם) פירוש רבי יוסי הגלילי סובר דמאתר שאין מיתה בלא עון אין לו לירא שמא ימות אלא כשהוא בעל עבירות ולפיכך פירש הירא ורך הלבב מעבירות שבידו ג"ב וקשה דכיון דהאי תנא ר' יוסי הגלילי מ"ל דאין מיתה בלא חטא אם כן הניכני מקשה] במ' שבת פ' כמה בהמה (נה). דאמר רב אמי אין מיתה בלא חטא ופריך ליה כמאן מ"ל ומסיק תיובתא דרב אמי תיובתא אמאי [לא] קאמר דמ"ל כהאי תנא²⁵. וי"ל דשאני מיתה זו ש[היא ב]ידי אדם ולא ימות ב[לא] עון אבל מיתה מן[עית] עולם לא דהא מן[תה]ן עד עתה לא נמסר ... והבן.

(כי תצא בא יד) רש"י ד"ה והיה אם לא חפלה זה הכתוב מנשך שסופך לשלוחו. (רא"ם) בספרי ולא ידעתי מהיכן דרשו זה וכו' ג"ב ונראה דנפקא ליה מדה"ל ואם לא חפצת מאי והיה אלא ודאי דמשמע דמבשרך דודאי סופך לשנאתה. או אפשר לומר דנפקא ליה מדה"ל אם לא יקח אותה כמו שאמר ולקחת מקאמר חפצת ש"מ.

(שם כב ד) רש"י ד"ה הקס תקיס זו טעינה להטעין משוי שפל מעליו. (רא"ם) דנופלים דקרא דרמו אינהו ומטענייהו באורחא משמע כדאיתא בפרק אלו מצואות אליבא דרבנן וקרא דרובץ תחת משאו ומטענייהו עלייהו משמע ובפריקה קא מיירי. וא"ת תרתי למה לי לכתוב רחמנא טעינה ולא בעי פריקה ואנא אמינא ומה טעינה דלית בה צער בעלי חיים וליכא חסרון כיס חייב פריקה דאית בה צער בעלי חיים וחסרון כיס לא כ"ש כבר תרצו בגמ' אליבא דרבנן דלהכי אצטריכו תרווייהו לומר לך פריקה בחנם ומעינה בשכר הלכך אי לא כתב פריקה ואיתא מקי' ממעינה היא דיו לבא מן הדין להיות כנדון מה טעינה בשכר אף פריקה בשכר וכך שנינו בברייתא פריקה בחנם ומעינה בשכר ר' שמעון אימר זו וזו בחנם והלכה כרבנן. ג"ב ולרבי שמעון נמי לאו קושיא דאימא טעינה וכל שכן פריקה הואיל שזו וזו בחנם דלרבי שמעון לא מסיימי קראי מי במעינה וזי בפריקה.

25 דהרי בגמ' שם מכואר דאלו שלא היה להם חטא מתו בעטיו של נחש שנגורה גזירת מיתה על בני אדם ומוה איתותב רב אמי שאמר אין מיתה בלא עון גם על מיתה טבעית.

רבי שבתי בכ"ר אברהם זל"ה אב"ד רוסג'וק

נולד בעיה"ק ירושלים תובכ"א, ויצא משם בשליחות למדינות בחו"ל, בהגיעו לרוסג'וק שבבולגריה בימי רבנותו של הגאון רבי אברהם גראסיאני זל"ה התיישב שם ושימש כמרבין תורה, אחרי פטירתו של רבי אברהם זל"ה נשארה הקהילה ללא מנהיג, בשנת תקפ"ב הגיע שליח מצפת ה"ה הגאון רבי שאלחיאל ב"ר אברהם זל"ה, והציע לבחור את רבי שבתי בכ"ר אברהם לרב העיר, באגרת מחורש אב תקפ"ב מרבה רבי שאלחיאל בשבחו ומתארו כמרגלית יקרה, ואכן כשנוכחו הקהל בתכמתו ובקיאותו הרכה בש"ס ופוסקים בחרו בו כרב.

בכתב הרבנות משבחים בני הקהילה את מדותיו היקרות ודרשותיו והשפעתו הרבה על הקהל.

נלב"ע ביום ט' אלול תקצ"ה.

השאיר אחריו חיבור אשר עדיין לא נדפס, כולל דרושים לשבחות מועדי השנה, ודרושי פסוקי חנ"ך, וחדושי גפ"ת, וחשובות בהלכה.

דרוש זה לשבת הגדול הנדפס עתה לראשונה הוא דרוש ראשון לשבת"ג מחוץ ספרו כתי" אשר נעתק לאחר פטירתו של רבינו ז"ל, ע"י סופר בכתב ספרדי בתחלת המאה השביעית. ונמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 22.

דרוש לשבת הגדול

איתא במדרש [מכילתא בשלח פ"ח] כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות [מיכה ז טו] אראה לבנים מה שלא הראיתי לאבות דאלו במצרים כתיב [שמות טו יא] נורא תהלות עושה פלא, ולעת"ל כתיב אראנו נפלאות וכדא' [תהלים קלו דן] לעושה נפלאות גדולות לבדו ואומר [שם עב יח] ברוך ה' אלהים אלהי ישראל עושה נפלאות לבדו וכו' עכ"ל.

ידוע הדבר ומפורסם הענין בעיני מור' גידל וחיוב המוטל עלינו להודות ולשבח לחקב"ה ע"כ המובה אשר עשה ה' לישראל אשר הצילו מיד מצרים כי היו גוי מקרב גוי כמ"ש רז"ל [נוה"ק שמות קען] מה אלו עובדי ע"ז וכו' ואף משה רבינו ע"ה תמר ואמר [שמות ג יא] וכי אוציא את בניי ממצרים וארדיל [שמו"ר פ"ג ס' דן] מה זכות יש להם לישראל שיעשה להם נס להוציאם ממצרים. ויש להעיר בדברי משה רבינו ע"ה שאם חקב"ה רצה לנאול אותם מאי האי דשאל מאת ה' מה זכו ישראל.

אך כדי לבא אל תוכן הענין נקדים להבין תחילה הכתובים האמורים שם וכתוב [שמות ג יח] ויאמר ה' ראה ראיתי את עמי אשר במצרים ואת צעקתם שמעתי מפני נוגשיו כי ידעתי את מכאוביו. וארד להצילו מיד מצרים ולהעלותו מן הארץ ההיא אל ארץ טובה ורחבה וכו' אל מקום הכנעני וכו'. ויש לשים לב בהני קראי תחילה וראש מאי ראה ראיתי תרי ז' ומני. ואף דרז"ל כבר דרשו בהם לפי דרכינו יבא אל נכון. ועוד מה הלשון אומרת את עמי אשר במצרים

היה די שיאמר את עני עמי, ותו לא ומאי ואת צעקתם שמעתי וכו' כי ידעתי את מכאובי מה המכאוב הזה, ועוד מאי האי דקאמר וארד להצילו מיד מצרים ולהעלותו מן הארץ היה די שיאמר וארד להעלותו מן הארץ ההיא. ועוד אומרו אל ארץ טובה ורחבה וכו' אל מקום הכנעני וכו' דמה זו סימן יהיה במקום שיחיה.

ואפשר שהדברים מניעים למאי דאמרו בנימין [מדן]. המוכר עבדו לנכרי כופין אותו עד עשרה בדמיו. וכתב רש"י ז"ל [שם מג: ד"ה יצא להירות] דה"ט משום שביטל אותו מן המצות ע"ש. עוד נקדים מה שפסק הרמב"ם פ"ב מה' עבדים [ה"ו] וז"ל הנמכר לגוי אם לא השיגה ידו לגאול קרוביו פודין אותו וקרוב קרוב קודם שנאמר או דודו או בן דודו יגאלנו וב"ד כופין את קרוביו לפדותו ע"ש. ולימים שעברו פירשתי בזה כוונת הכתוב נדברים דין כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כה' אלהינו בכל קראינו אליו. והכוונה היא הכי כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו אשר יש לו דין [קרוב] וק"ל הקרוב קרוב קודם א"כ בכל קראינו בכל דבר המצטרך לנו אליו עליו מוטל החיוב לעשות אותו דבר. עוד נקדים מה שפסק הרמב"ם ז"ל בה' מכירה [פ"א ה"ט] דהנותן לחבירו דבר שאינו קצוב דלא קנה. והנה מתרי טעמי הגז"ל הקב"ה חייב לגאלנו אי מצד שמכרנו למצרים והן מכסלין אותנו מן המצות ואי משום דאפילו אם עונותינו גרמו להמסר ביד גוים אכזרים כי [ב]עונותינו מכרונו כיון שמשעבדינו בנו כפרך חייב לפדותינו.

ומעתה זהו הכוונה ראה ראיתי אני רואה שתי ראיות לזכותן של ישראל. האחד היא את עני עמי אשר במצרים שמכרתי אותם לגוים. והשני ואת צעקתם שמעתי מפני גונשיו דהיינו שמשעבדים בהם בפרך. ומפני שני טעמים אלו וארד להצילו מיד מצרים כי ע"פ הדין חייב אני לפדותן, והנה ידוע דהקב"ה פדה אותנו לקדם עבד כדכתיב [ויקרא כה נחן] כי לי בני ישראל עבדים וכו' אשר הוצאתי אותם מא"מ. ובעבד ק"ל [קדושין כ.] כי טוב לו עמך נדברים טו טון עמך במאכל עמך במשתה, וז"ש ולהעלותו מן הארץ ההיא כיון שהם עבדי צריך להעלות אותם והיינו למקום דירתי דוקא שהיא ארץ טובה ורחבה אל ארץ זבת חלב ודבש כמ"ש רז"ל [תדבכ"ו פ"ב] דא"י תרומתו של עולם שלקה הקב"ה. וא"ת כיון שהיא טובה ורחבה נמצא דהוי דבר שאין לו קצבה וק"ל דלא קנה. ולזה חזר ואמר אל מקום הכנעני וכו' דכיון שאני מציין המקום הוי דבר שיש לו קצבה וקנה.

ועתה הנה צעקת בני ישראל באה אלי [שמות ג טז] ואף דאיכא הני תרי טעמי ומה שמכרתי אותי עכשיו ביותר לגאול אותם הוא צעקת בני ישראל דכיון דבני ישראל נינהו בטלתי אותם מן המצות. וגם ראיתי את הלהץ דאף הגבולות פרך מצר אותי אבל איני מצטער ע"ז כ"כ דלהץ זה מצרים לוחצים אותם מה שלא גורתי אני אלא עבודה דוקא והוא לטובתם בכדי שיזכו לביוה. ועתה לכה ואשלחך אל פרעה [שמות ג יז] וכיון דדבר זה הוא קנס וק"ל [תרי"ט ס"ו] א"ן דאין גובין אלא בב"ד מומחין ואתה מומחה צריך אתה לילך ולהוציא את בני ישראל ממצרים. ומשה רבינו ע"ה כשומעו הדבר ויאמר משה אל האלהים שהוא דין כיון שהוא עמוק בדיון קנסות מי אנכי אתה אומר אלי שאני מומחה אל כי ואיני ראוי לנכות קנס. ועוד אף אם אני חשוב וראוי לגבות קנס כל הטעם הוא משום שנשלום מן המצות מה זכו ישראל מה זכות של מצות יש בידם כדי שנוכל לגאול אותם מטעם שמכסלים אותם ממצות אני איני רואה בהם שום מצוה אלא צריך שיעשה להם דהיינו דרך נס ולא בדיואן ובדיינא וכיון שהוא דרך נס ואוציאם

ממצרים אני יכול להוציאם ממצרים בתמיה. אלא אתה צריך לירד למצרים ולנאול אותם כי בדרך היכולת לעשות נס ולזה השיב לו הקב"ה האמת אתה כי איה עמך אני איה עמך לעשות נס. ואף גם זאת מטעם אחר אני חייב לנאול אותם דאני ח"ו מונע אותם מלעשות מצוה והיינו כי בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על הדרך הזה ואם אתה ואני נשהה אותם יותר במצרים נלכד באיסור זה ח"ו ומשי"ה צריך אתה לילך בשליחות זה לכל נכשל.

מכל האמור הראיתיך בעיניך דמה חיובא רמיא על כל בר ישראל להודות ולשבח להקב"ה על הנסים ועל הפורקן כי לא היו ישראל ראויים לכך והקב"ה הצילנו מידם תלי"ת כי אפילו ישראל שכאותרו הדרך כמעט נתיאשו מן הגאולה בראות צרת נפשם כמ"ש משה להקב"ה [שמות ד א'ד] ויען משה ויאמר והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי כי יאמרו לא נראה אליך ה'. ויאמר אליו ה' מזה בידך ויאמר משה. ויאמר השליכהו ארצה וישליכהו ארצה ויהי לנחש וכו'. ויאמר ה' אל משה שלח ידך ואחתו בנגבו וישלח ידו ויחזק בו ויהי למטה בכפו. ויש לדקדק בהני קראי מוכא תחילת דיבר אומר והן לא יאמינו לי וכו' כי יאמרו לא נראה אליך ה' דמג"ל הא, אדרבה הדעת נומה שיאמינו כי קבלה היה בידם שהקב"ה ינאל אותם כמ"ש במד"ר [שמו"ר פ"ה ס' כ"א] ע"פ אשר הבאשמת את ריחנו כי אפילו המצריים היו יודעים שינאלו ישראל ממצרים וכ"ש ישראל. ועוד מה זו שאלה אשר שאל הקב"ה למשה מזה בידך וכי הקב"ה ח"ו לא ידע מהו. ועל תשובת משה נמי קשה שהשיב ויאמר משה דודאי להקב"ה היה יודע שהוא משה. ועוד קשה דלמה הוצרך הקב"ה למסור ביד משה כמה אותות ומופתים שיעשה אותם לעיני בני ישראל ודלמא יאמינו ולא יצטרך לכל האותות והמופתים.

האמנם יבא הכל על נכון ע"פ מאי דאמרו ב' הגזול קמא [ב"ק דף ק"ד איתמר שליח שעשאו בעדים דהיינו מי שהי"ל חוב אצל אחרים או פקדון ועשה שליח לקבלם ממנו רב חסדא אמר הוי שליח דהיינו שאם נתן הלזה או המפקד אותו דבר לשליח ונגנב או נאבד או כפר בהם השליח פסור הלזה או הנפקד כיון שמסרו ביד שלוחו כאלו מסרו לידו דשלוחו של אדם כמותו, ורבה אמר לא הוי שליח ואם נגנבו או נאבדו חייב הלזה או הנפקד. ויהיב ה"ש"ס מעמא דפלוניגיהו דר"ה ס"ל דהוי שליח דלהכי מרחי ואוקמיה בעדים כי היכי דליקום ברשותיה, רבה אמר לא הוי שליח הכי קאמר איניש מהימנא הוא אי בעית לשדורוי שדר. ופסקו רוב הפוסקים כר"ה דשליח דעשאו בעדים דהוי שלוחו וה"ד כשעשאו בעדים אבל אי שותית שליח בינו לבינו אפילו שהמפקד והנפקד או המלוה והלוה מודים שעשאו שליח הנפקד או המלוה חייב ע"ש.

והנה ישראל במצרים היו פקדון ושלחו הקב"ה אצל פרעה להוציאן בתורת שליחות. והשתא ז"ש ויען משה ויאמר והן לא יאמינו לי בשליחות ולא ישמעו בקולי כיון ששליחות הוא שלא בעדים לא הוי שליח ואין בידי שום ראיה להראות להם ויאמר אליו ה' מזה בידך וכתוב מזה ר"ל מהמטה אשר בידך משם הוא ראיה חותכת שאתה שלוחי. ונקדים עוד מאי דנרסינן התם א"ר יהודה אמר שמואל א"ר משלחין מעות בדיוקני. ופירש"י דיוקני מסר לו בעל הפקדון לשליח סימנים וכתב לו הותמו באיגרת ומסרה לו ואמר לו לך התראה לפלוני ויתן לך הפקדון שיש לי בידו. רבי יוחנן אמר אם עדים חתומים עליה משלחין. ופירש הרא"ש אם עדים חתומים עליה שהיא הותמו אבל אין מעידים שעשאו שליח ע"כ. וכתבו התו' [נשם ע"כ ד"ה ור' יוחנן] דהלכה כר"י דמשלחין פקדון במימנים וחותם ובזה יפטר הנפקד וכ"כ המרדכי ז"ל בשם מוהר"ר וראב"ן ז"ל ע"ש.

עוד נקדים מאי דאיתא בילקוט נשמות סי' קסח) כשם המדרש דבמטה היה חקוק בו שם המפורש אי"כ הרי לך סימן מפורש שאתה שלוהי וע"ז השיב לו משה ויאמר מטה אין זה ראיה כי המטה לכד היא האיגרת והחותם החתום עליה וליכא עדים ואנן קי"ל דצריך עדים נמי וע"ז מסר לו שני סימנים לשני עדים כשרים שהחותם הוא אמת ובוה יכול להוציאם ממצרים.

או יאמר באופן אחר כוונת הכתובים ראה ראיתי וכו' ואת צעקתם שמעתי וכו' בלפי מ"ש רז"ל נשמיר פט"ו סי' ה'ן משל לכהן שנפלה תרומתו לבית הקברות אמר [וכן] מוטב שאטמא את עצמי ואל יאבד תרומתי כך הקב"ה ירד למצרים כדי שלא יאבדו ישראל ע"ע. וכתבו רבני אשכנז ז"ל דאיך ירד הקב"ה למצרים והרי הוא כ"ג ואינו מטמא אפילו לבנו. ותי' דהקב"ה הכנים עצמו בסוג כהן הדיוט וירד למצרים כדין כהן הדיוט שמטמא לבנו. והשתא ז"ש ויאמר ה' ראה ראיתי את עני עמי שהם מיכים ומעונים ואני בעצמי רוצה לפדות אותם כי א"א ע"י שליח ואני כהן והם במצרים ארץ מלאה גלולים ואת צעקתם שמעתי וכו' כי ידעתי את מכאוביו כי הן קרבו ויאתיון לחמשים שערי טומאה אבל צריך אני להוריד את עצמי בסוג כהן הדיוט והיינו וארד להצילו מיד מצרים ושמא תאמר ולהעלותו דמשמע ע"י אחר יכול להעלותו לזה מתרץ מן הארץ ההיא מאותה הארץ [אין] יכול שום אדם להנצל ע"י שליח שהיתה מסוככת בכל מיני כישוף כמ"ש רז"ל. או יהיה כוונת ולהעלותו מן הארץ ההיא אל ארץ טובה ורחבה ירמוז למה שנשבע הקב"ה ליעקב [בראשית מו ד'] אנכי ארד עמך וכו' ואנכי אגלך גם עתה דהיינו ולהעלותו דוקא אני בעצמי כי כן נשבעתי ולפ"ז אי אפשר ע"י שליח ומשיח צריך אני להוריד את עצמי בסוג כהן הדיוט.

מכל האמור אתה הראת לדעת כמה חיבתו של הקב"ה עמנו שהכנים עצמו כביכול בסוג כהן הדיוט להצילנו מיד אויבינו ולא זו בלבד עשה לנו כי הוציאנו ממצרים מלאים וגדושים כסף וזהב כדכתיב [תהלים קה לז] ויוציאם בכסף וזהב וחיילה פניהם שישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב כמ"ש בפ"ק דברכות [טז.] דבר נא באזני העם [נשמות יא ב] אין נא אלא לשון בקשה בבקשה מהם שישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב כדי שלא יאמר אותו צדיק ועבדים וענו אותם קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם ע"כ. וכל המפרשים נתחבמו במאמר זה וכל אחד פנה לדרכו הטוב. אף אני אענה חלקי בהקדים מ"ש המפרשים ורש"י ז"ל פ' ראה ע"פ [דברים מו יד] הנה הענק תעניק לי מצאנך ומגנך וכו' וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים כשם שאני הענקתי אתכם במצרים ושניתני לך בבית הים הרי דביות מצרים היה מדין הענקה. והקשו המפרשים ז"ל שהיה כתב [הרמב"ם] בפ"ג מה"ע [ה"ד] היוצא בגרעון כסף אין מעניקין אותו שנאמר [דברים מו יג] וכו' תשלחנו חפשי מעמך וזה לא שלחו אלא העבד נתן שאר הדמים וכו' אי"כ כיון שישאל יצאו קודם זמנם ברד"ץ שנים מאין הרגלים שיטלי הענקה אדרבה איפכא מיסתברא שהם יתנו למצרים כסף כפי השנים הנותרות. אך לפי מ"ש רז"ל³ דקושי השעבוד השלים המנין א"ש.

1 ע"פ מכילתא יהרו פ"א ע"פ כי גדול.

2 ומכללם הרב פרשת דרכים בדרוש ה'.

3 הרב פרשת דרכים דרוש ה' ד"ה והנה סמוך וכו' וז"ל: והנראה ליישב כל זה הוא עם מה שהוקשה למפרשים דהיכן נחקים גזרת ה' שגזר ועבדים וענו אותם ארבע מאות שנה, והלא לא היה מעבורה ועינוי למחצה לשליש ולרבע וכמבואר, ונאמרו בזה שני תירושים, הא' הוא

ומעתה זהו כוונת המאמר כדי שלא יאמר אותו צדיק ועבדו וענו אותם קיים בהם דע"י הענינו שהוא קושי השעבוד ד' מאות שנה קיים בהם דהיינו שעלה לחשבון ד' מאות שנה וא"כ ואחרי כן יצאו ברכוש גדול אמאי לא קיים בהם כי לפ"ז אינו קודם ומנו אלא בומנו ודאי ומדין אני חייב להעניקם. ועל זה סובב הולך כוונת הכתיב [שמות א יב] וכאשר יענו אותו דהיינו קושי השעבוד כן ירבה וכן יפרוץ במנין השנים אך במצרים היו תרתי לטיבותא של ישראל הן קושי השעבוד והן ריבוי הכנים וזה המה ראו כן תמהו תרתי למה וזהו ויקצו מפני בני ישראל בשביל הכנים הנולדים מישראל דתרתיה למה או קושי השעבוד או הכנים שהוא ריבוי עם. אך מזה נולד להם לסברתם ריעותא גדולה כי היו אומרים אם בנופן שלטו בנשותיהם לא כ"ש [שהש"ר פ"ד ס' כד]. והשתא כיון שהיו מתרעמים על ריבוי הכנים אם היו הכנים מהמצריים ודאי שלא היה עולה על (הרעה) חשבון השנים או קושי השעבוד כי לא נשתעבדו כי"כ ישראל בכדי שיושלם המנין ברד"ז שנים אי"ז דישראל קדושים הם ולא בני זנונים.

ועפ"י זה אפשר לפרש כוונת דוד הע"ה במזמור [תהלים קיד א] בצאת ישראל ממצרים דהיינו מציאת מצרים שהיה קודם זמנם מתרי מעמי או מצד קושי השעבוד או מצד ריבוי עם בית יעקב אלו הנשים שהיו מעם לונו שהיו מלעזים עליהם באומרים אם בנופן שלטו וכו' מזה הוכיח כי היתה יהודה לקדשו כי ישראל קדושים הם. והנה לא נפלאה היא ולא רחוקה כי כוונת פרעה הרשע תחילת סורו הרע כשלקח בדברים את עמו שאמר להם הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו היה דוקא שכיון שראה אותם פרים ורבים שלא כדרך העולם הבין כי מאת ה' היתה זאת כדי שיע"י ריבוי עם יושלם המנין במיעוט שנים ומש"ה ציוה כל הבן הילוד ולא עלה בידו. וזה אפשר כוונת הכתובים [שמות ה ה] ויאמר פרעה הן רבים עתה עם הארץ וע"י ריבוי העם וישראל המנין ואתם השבתם אותם מסבלותם ונמצא דצריך שיתארך הגלות להשלים ה' שנה אך כדי שלא יתארך כי"כ ציוה לעבדו שיכבדו הגלות עליהם וע"י קושי השעבוד וישראל המנין. וזה נמי יהיה כוונת הכתובים בסוף ס' שמות [ה כג ו א] ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה והצל לא הצלת את עמך. ויאמר ה' אל משה עתה תראה אשר אעשה לפרעה כי ביד חזקה ישלחם וכו' והכוונה הוא ומאז באתי אל פרעה וכו' הרע לעם הזה דהיינו קושי השעבוד ואפ"ה הצל לא הצלת את עמך שהי"ל להציל אותם לוי"ה לו הקב"ה עתה תראה כי האמת אתי מה שלא הצלתי אותם שאם הייתי מציל אותם לא היה חייב פרעה להעניקם משום דכי תשלחנו כתיב אבל מה שאני עושה לו הוא כי ביד חזקה ישלחם הוא מעצמו וע"י יתחייב בהענקת והוא לטובת ישראל מה שלא הצלתי אותם.

אמנם אם כנים אנחנו כזה דכל הביזה היה מטעם הענקה יש להעיר ע"ז ממה שפסק הרמב"ם בש"ג מה' עבדים [ד"ר] וז"ל אחד היוצא בסוף שש או במיתת

כובד העבודה דכתיב וימרו את חייהם בעבודה קשה בחומר וכלכלים ובכל עבודה בשדה, וכל זה לא היה בכלל גזרת ה' של ועבדו וענו אותם ה' שנה אלא כובד זה של עבודה שעשו בהם כאותם השנים נחשב כאלו נשתעבדו בהם ארבע מאות שנה. וכבר ייחס תירוצו זה מהר"ש יפה למאמרם בשמות ובה פט"ו ס"י א' קמ"י לך רעיתי יפתי ולכי לך אמרו ישראל רבון העולם ה' שנה אמרת לנו להשתעבד ועדיין לא שלמו, אמר להם כבר שלמו שנאמר כי הנה הסתיי עבר ע"כ, ולפי האמת לא שלמו אלא דס"ל לאותה אנדה שה' רחם עליהם מפני צערם וכובד העבודה ודלג על הקץ, וזהו שהשיב ה' כי הנה הסתיי עבר כי להיות השעבוד קשה כסתיי הספיק להם הזמן שעבר ע"כ.

האדון או ביוכל הרי אלו מעניקין להם. ומשמע מדבריו אלו באם שחררו רבו בנט שחרור דאין מעניקין אותו משום דכל הני הוו אפקעתא דמלכא אבל אם שחררו רבו די לו במה שהמיב חסדו עמו ששחררו. ועיין להרב מל שעה נר"י בס' שמות דף קע"ד. וא"כ בנ"ד דשחרר אותנו פרעה כדאיתא ברז"ל בילקוט [שמות ס"ו ריח] ע"פ קומו צאו מתוך עמי גם אתם [שמות יב לא] אילו מבקש אתה לכלות את המכה הזאת ממך אמור הרי אתם ברשותכם הרי אתם בני חורין התחיל פרעה צווח ככרוכיא לשעבר הייתם עבדי אבל עכשיו הרי אתם ברשותכם הרי אתם ב"ח צריכים אתם להלל להקב"ה שאתם עבדיו שנאמר [תהלים קיג א] הללויה הללו עבדי ה' ע"ש. הרי בהדיא שפרעה שחרר אותנו דאם היה [ניציאתנו ממצרים] כומנו למ"ל לומר הרי אתם ב"ח. ואיך כתב רש"י דהרכיש הוא מדין הענקה והא אינו חייב להעניק. ועוד דאם איתא דיצאנו בזמנינו מכה קושי השעבוד למה הכריחוהו לומר הרי אתם ב"ח הא בזמנו אפילו לא אמר יוצא לחירות כמ"ש הרמב"ם בפ"ב מה"ע ה"יב ע"ש. אבל אם מחל לו דהיינו שעבד שלישי ומחל לו את השאר צריך נט שחרור כמ"ש בדיו"א. וא"ו דיצאנו קודם זמנינו ומש"ה הכריחוהו לומר הרי אתם ב"ח איך הענקה מנין.

אך י"ל דהן אמת דקושי השעבוד השלים המנין אבל פרעה הרשע רוח אחרת אתו דהוה ס"ל דיש לנו עם הקב"ה דין עבדי דמחזא דאי לא עבדי חלשי נבימ ע"ן. וניח"ל דלא ליסתרי עבדיה. א"כ קושי השעבוד לפי דעתו לא מעלה ולא מוריד ומש"ה אף לפ"ד הכריחוהו לומר הרי אתם ב"ח אבל לפי האמת קושי השעבוד השלים המנין וחייב הענקה. וכתבו המפרשים ז"ל דמענת פרעה הרשע שהיה מועד דדין עבדים יש לנו בסלה היא ממה שירד הקב"ה בעצמו למצרים ארץ מלאה גילולים והוא כהן. איז דדין בנימ יש לנו וכהן מטמא לבנו. ולימים שעברו פירשתי בזה כוונת המגיד עבדים היינו לפרעה במצרים דהיינו דפרעה הוה ס"ל דדין עבדים יש לנו וקושי השעבוד ל"מ ולא מוריד. אך הסתירה היא כי ויוציאו ה' אלהינו משם ביד וכו' דמשם בא"ה דאנו בנימ למקום וקושי השעבוד השלים המנין. אבל אם היה מוציא אותנו ע"י שליח והיינו ואלו לא הוציא הקב"ה את אבותינו וכו' בעצמו עדיין אנו וכו' משועבדים היינו לפרעה דעדיין היה אומר שהיה ראוי להשתעבד בנו אם דין עבדים היה לנו ע"ש.

או יאמר באופן אחר עפ"י מה שנשאל הרשב"א ז"ל בס' תשנ"ה על מי שנשבע [שלא] לשחק בקוביא לזמן ידוע וכו' לישאל על נדרו שמתירא שמא יתקפנו יצרו ומשחק ונמצא עובר על שבועתו. והשיב מסתברא דאין נוקקין לו דמשחק בקוביא עבירה היא ואין מתירין לו ואי מפני וכו' אין אומרים לאדם שיעשה עבירה קטנה כדי שלא יעשה חבירו עבירה גדולה ע"ש. והקשה עליו מוהריב"ל ז"ל ח"ד ד"ו מההיא דפ' השולח [ניטין לח]. מההיא אמתא דהוה עבדי אינשי כה איסורא דאמר אביי אי לאו דאמר רב יהודה אמר שמואל כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר [ויקרא כה טו] לעולם בהם תעבדו הוה כייפנא לרביה וכתוב לה ניטא דחירותא ואמר רבינא כי הא מודה רב יהודה משום מילתא דאיסורא אלמא אומרים לאדם הסוא שיעשה עבירה קטנה כדי שלא יעשה חבירו עבירה גדולה. וכתב משם הר"ן ז"ל דהא עשה אינו עשה גמור אלא אסמכתא בעלמא ומוהריב"ל ז"ל גופיה תירץ דכתיבת הגט אינו קיום עשה אלא עיקר המצוה היא העבודה ומניעת העבודה היא שב וא"ת. אבל בנדרן הרשב"א ז"ל היא קום עשה וכוה לא אמרינן

דיעשה אדם עבירה קטנה בקום ועשה כדי שלא יעשה חבירו עבירה גדולה את"ד ע"ש.

ולע"ד לכאורה לא זכיתי להבין דברי מוהריב"ל ז"ל שנראין דבריו הפך דברי התוס' ז"ל שם בגימין דף ל"ח בד"ה כל המשחרר עבדו עובר בעשה הקשו והא דאמרין לקמן [מ.] כמי שאמר בשעת מיתתו פלונית שפחתי אל ישתעבדו בה ומסקינן דאי אמר לשון שחרור כופין את הירושין לכתוב לה ג"ש וכן בירושלמי וכו' התם כיון דאין הירושים רשאים להשתעבד בה משום מצוה לקיים דברי המת לא קרינן ביה לעולם בהם תעבדו ומשום נתינת גט להודיה ליכא איסור עשה עכ"ל. הרי משמע מדבריהם אלו דאם המשחרר עצמו כותב לה גיטא דחירותא האיסור הוא כתיבת הגט והוא הפך דברי מוהריב"ל ז"ל. ועיין להרב ההסיד ז"ל בס' שארית יעקב⁵ ס' שמיני דף כ' ע"ד מ"ש בכוונת התוס' והענין סובל אריכות לא גט האסוף. וגם מצינו לרז"ל [גימין להן:] לר' אליעזר דשיחרר עבדו והשלימו לעשרה משום מצוה דרכים. ואיתא במדרש דישאל היו עובדים ע"ז מתוך שעבוד נמצא דהמצריים הוו עבדי איסורא בישראל שהיו מעבדים להם ע"ז. והשתא ז"ש עבדים היינו לפרעה במצרים ומחמת שהיינו עבדים היינו עובדי ע"ז והז"ל כדן החיה אמתא דהוו עבדי אינשי בה איסורא וק"ל דכופין את רבו להוציאה לחירות וגם הקב"ה ע"י מכת בכורות כפה לפרעה שיוציא אותנו לחירות והיינו ויוציאנו ה"א משם ביד חזקה ובזרוע נטויה דהיינו דכופין את רבו לעשותה בן חורין. ועוד יש טעם אחר דהיה מצוה דרכים וכגון דא דחינן עשה כמו ריא. וז"ש ואלו לא הוציא הקב"ה את אבותינו וכו' עדיין אנו ובנינו וכו' משועבדים היינו לפרעה נמצא דהוי מצוה דרכים ובמצוה דרכים דחינן עשה דלעולם בהם תעבדו ואפילו כולנו חכמים וכו' ונמצא דלא הוו עבדי בן איסורא אפי"ה הקב"ה בדינא ובדיינא הוציאנו ממצרים והוא ממעם מצוה עלינו דקדשנו במצותיו וק"ל [יבמות מו.] הקדש חמץ ושחרור מפקיעין מידו שעבוד. ואם אמור יאמר כי הוא אינו יודע דינים אלו כי הוא יודע לספר ביצ"ט וכשיספור ימי הגלות הן הנה רדיו שנים ועדיין פש ק"ץ שנים. לזה מתרץ וכל המרכה לספר ביצ"ט דהיינו שמרבה לספר ימי הגלות מיחזק אע"ה ונמצא דהם ד' מאות הרי זה הטעם משובח ביותר.

וזה יהיה כוונת המגיד התם מה זאת ואמרת אליו בחוק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים. ולכאורה קשה מה כל האריכות הזה. אך עפ"י האמור נחא דכבר כתבנו דטענת שהיו עבדים וקושי השעבוד ל"ם ול"מ תכרא בצידה ממה שירד הקב"ה בעצמו להוציאנו ממצרים משם בא"ה דאנו בנים למקום. ועוד דהוו עבדי בן איסורא וק"ל דכופין את רבו ועושה אותו בן חורין. וז"ש תם מה הוא אומר מה אמר הקב"ה ד' מאות שנה ויצאו ברדיו ומה זאת אלו המצות אנחנו עדיין עבדים ועבד פטור מן המצות. ואמרת אליו בחוק יד דהיינו קושי השעבוד וא"ת דה"ל דין עבדים וניח"ל דלא ליסתרו עבדיה. זה אינו כי הוציאנו ה' ממצרים הוא בעצמו ומשם ויבא דין עבדים לנו וקושי השעבוד השלים המנין. ועוד מבית עבדים כי יש טעם אחר בדבר והוא מבית עבדים והיינו דין ההוא אמתא דהוי מצוה דרכים ודחינן עשה כ"כ נמי הכא. וזה יהיה כוונת המגיד עבדים היינו לפרעה דהיינו דהיה לנו דין עבדים וא"כ קשה למה הוציאנו ה' משם ביד חזקה דהיינו משום קושי השעבוד הא ניח"ל דלא ליסתריה עבדיה. ולזה מתרץ ואלו

לא הוציא הקב"ה בעצמו את אבותינו ממצרים יפה אמרת דעדיין אנו ובנינו וכו' משועבדים היינו לפרעה עדיין ק"ץ שנים, אבל כיון דהוא הוציאנו ודאי דזה מורה דאנו בנינו ומש"ה הוציאנו ביד חזקה וכו' וכו'.

אשר עפ"י האמור ומדובר לעיל דמיציאת מצרים מוכח דלא שלטו בנשותיהם ממה שהכה דוקא בכורי מצרים שמתו ומבני ישראל לא מת אחד נלע"ד לפרש כוונת גדול אדונינו דוד ה"ה באומרו [נתהלים קלו ין] למכה מצרים בבכוריהם מדכהה דוקא בכורי מצרים משם בא"ה כי ויוצא ישראל מתוכם כי אותם שיצאו הם ישראל דוקא ולא כמו שהיו אומרים האומות דשלטו בנשותיהם ח"ו וכיון שהיו ישראל ודאי מש"ה אהניא להו קושי השעבוד והיינו ביד חזקה וכו' וכו' נטויה וכאמור.

והנה בעתה חל עלינו חובת ביאור דלמה הוצרך הקב"ה לגזור י"ם לגזרים יותר ויותר היה מתקדש שמו יתברך להעבירם בזמן שהם הולך וסוער. ולזה י"ל דשם אם היה רואה פרעה הרשע דבני ישראל ילכו בתוך הים לא היה נכנס הוא ולא היה נטבע ב"ם מש"ה עשה הקב"ה לקרוע הים כי ע"ז יבא גם פרעה ולמיכועין ינתן. וכ"כ י"ל נמי על מאי דקשה דלמה לא הולכים הקב"ה לא"י תכף ומיד כמו שעשה בליל שיצאו ממצרים ולמה היה יתירה להם כל הטורח הזה ללחום מלחמת עם סיחון ועוג ומלכי כנען אף דרו"ל כבר תירצו לזה. ואני עני אענה חלקי והוא דרצה הקב"ה שיוכנו ישראל בארץ זכיה מעליא להוריש ולהנחיל ומש"ה הוצרך הקב"ה להולכים דרך המדבר כדי שילחמו עמם ויקחו כל ארצם מידם ואלו היה עושה להם שירשו את הארץ בדרך נס לעתיד יהיה להם מענות ותביעות שלא לקחו את ארצם מידם כדרך המלכים הלוחמים זה ע"ז וזה פשוט.

והשתא זהו כוונת הכתובים דהכתוב מקשה לגזור י"ם לגזרים למה גזר את הים יותר היה מתקדש שמו והעביר ישראל בתוכו אם היה מעביר אותם בתוך הים עצמו. לזה מתרץ וניער פרעה וחילו ב"ם דרצה הקב"ה לנער את פרעה וחילו בתוך הים מש"ה עשה כן, משא"כ אם היה מעבירם בתוך הים ודאי פרעה לא היה נכנס. ואח"כ מקשה למה הולך עמו במדבר והוצרכו להלחם עם סיחון ועוג היל"ל כמו בלילה שיצאו ממצרים. לזה מתרץ ונתן ארצם לנחלה כי רצה הקב"ה שיהא להם הארץ בנחלה וה"ד זה יכול להיות ע"י מלחמה משא"כ באופן אחר. נמצא לפ"ו דישאל לקחו הארץ בנחלה. וע"ז יקשה דהא אמר שמואל (ב"כ קלג) לא תיהיו באימורי אהסנתא אפילו מברא כישא לברא טבא וכ"כ הכא דהוי מברא כישא לברא כישא שהרי היו במצרים גוי מקרב גוי כישר להם באומרו למשה ואמר אעלה אתכם מא"מ אל ארץ טובה ורחבה והיכי עבד קב"ה הכי והיינו דקא מקשה דנחלה זו שבשפלינו זכר לנו בהיותינו שפלים זכר לנו ירושה זאת והיכי עבד הכי.

אך לזה כבר ידוע מ"ש מוהר"ש יפה ז"ל דלא נאמרו דברי שמואל אלא מברא כישא לברא טבא, אבל אי איכא חכמה דהוא חכם לא אמר שמואל כזה. והנה רז"ל אמרו [נשמו"ר פ"ג ס' ה'] דישאל נאלו בזכות התורה שהיו עתידים לקבל כדכתיב ראה ראיתי. והשתא זהו מה שמתרץ ויפרקנו מצרינו באיזה זכות פדאנו מצרינו בזכות התורה נמצא דאיכא חכמה ובהם לא נאמר דינא דשמואל. ועוד דכל הני מילי דשמואל לא נאמרו אלא כשאומר בלשון ירושה פלוני בני לא ירש, אבל אם אמר בלשון מתנה דבריו קיימין כמו שפסק מרן ח"מ סי' רפ"א ס"ז וז"ל

אין כל הדברים הללו אמורים אלא כשאמר לשון ירושה אבל אם אמר לשון מתנה דבריו קיימים. והשתא ו"ש נותן להם לשון מתנה ועוד להם לכל בשר רומז למה שפסק מרן ז"ל סי' רמ"ו [סי'א וסי'ה] ואם שייר קרקע כ"ש זכה וכן במתנה. והכא ה"ק נחלה לישראל עמו, וא"ת דאיכא בזה ליתא דאעבורי אחסנתא, לזה תירץ נותן להם לכל בשר דכבר שייר להם איזה דבר ובוה ליכא קפידא. ועי' מסיים מאחר דהקב"ה עשה לנו כל המוכות האלו צריכים אנו להודות להקב"ה והיינו הודו לאל השמים בל"ה.

ועל דרך זה יתפרש נמי כוונת הכתוב [תהלים קה מדימהו] ויתן להם ארצות גוים ועמל לאומים ירשו בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו ינצורו. והכוונה דבתחילה קאמר ויתן להם ארצות גוים שהוא לשון מתנה ומתנה ליכא אעבורי אחסנתא, ובתר [הכין] ה"ק ותורותיו ינצורו משום דאיכא חכמה ובת"ח ליכא האי דינא. ומ"ש ועמל לאומים ירשו משום דק"ל דבירושה איכא משום אעבורי אחסנתא לזה בא לתרץ ותורותיו ינצורו דבהם אפי' בלשון ירושה מהני.

למדנו מזה כמה חובתו של הקב"ה עם ישראל וכ"ש וק"ו שאנחנו מחוייבים להללו ולברך בשמו ע"כ הטובה אשר עשה עמנו והוא עושה תמיד, וכך היא המדה אפילו בין אדם לחבירו אם עשה לו איזה טובה והוא כפוי מובה כמה מנוה אותו האיש, וכ"ש וק"ו אם הוא טובה למו שעושה עמו טובה תמיד, וכ"ש וק"ו ב"ב של ק"ו לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה כי רצונו הוא שתיעשה רצונינו ולהשפיע מטובו ואם אינו עושה רצונו איך יעז מצה וירם ראש לשאול ממנו צרכיו. וזה נראה שהיה מתמה המלך דוד ע"ה במזמור [תהלים קד כאיכתן הכפירים שואנים לטרף ולבקש מאל אכלם. תזרח השמש יאספון ואל מעונתם ירכצון. יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב. מה רבו מעשיך ה' וכו'. זה הים גדול ורחב ידים וכו'. שם אניות יהלכון לויתן זה יצרת לשחק בו. כולם אליך ישברון לתת אכלם בעתו. תתן להם ילקוטון תפתח ירך ישבעון טוב. תסתיר פניך וכו'. והוא שדוד הע"ה מתמיה על מין האנושי כי יש כמה וכמה בני אדם אשר בהקיצם משנתם תכף ומיד משימים רגליהם לדרך לבקש מזונותיהם ואינם מחלים פני ה' כי הוא המכין טרף לב"ו כי הם גרועים יותר מבהמות כי הבהמות וחיות מצינו שאומרים שירה וזהו הכפירים שואנים לטרף כי שאנו ישאנ מחמת רעבון ואינם הולכים עד שמבקשים מאל אוכלם תחילה והיינו תזרח השמש יאספון בזריחת השמש כמקום הראוי להם לומר שירה. וכמין האנושי תכף ומיד יצא אדם לפעלו בבקר ועבודתו נמשכת עדי ערב מה רבו מעשיך ה' שאפ"ה אתה משפיע כולן כל מין האנושי בחכמה עשית ואפ"ה אינם משניהם בעבודתו יתברך ואפ"ה מלאה הארץ קניניך והיינו מהשפעתך. זה הים גדול ורחב ידים וכו'. זהו ה' כדאיתא ביוה"ק⁶ שם אניות יהלכון כי אניה נקראת הגוף כדאיתא נמי ביוה"ק [ויקהל קצ"ט א'] אך איני מאשימם כ"כ משום דליתן זה אותו היצר המתלווה עמו יצרת משעת יצירה הוא משחק בו שטמיו מדרך הטובה ולענין צריכות פרנסתם כולם אליך ישברון לתת אכלם בעתו אך עת לעשות לה' לא ידעו ואינם רוצים לידע לקבוע עתים לתורה ואם הקב"ה נותן להם עושר וכבוד והעשיר הוא אפוסטרופוס של העניים הם [אין] לוקטים אותו לתוך בתיהם ואין מוציא אותם ההוצה אפילו ש"פ והיינו תתן להם ילקוטון ואם תפתח ירך שאתה משפיע להם ישבעון טוב הם לבדם והם אינם יודעים כי הכל בידי שמים שאם תקב"ה רגע אחד מסתיר פניו מהם יבהלון ח"ו והשאר מובן מאיליו.

וא"כ מכאן ידון האדם ק"ו אם חו"ה באותו שפע באותו ממון שנתן לו הקב"ה אם מרגיו לפניו מה יענה ביום פקודתו כי כבר ידוע המשל שהמשיל לזה הרב בינה לעתים ז"ל למלך אדיר שהיה מטייל בשוק וראה ילד אחד ושאל אותו בן מי אתה וא"ל בן פ' והיה אותו האיש אהובו של מלך וציוה לשר הצבא שלו קח את הילד הזה והלכש אותו כנדי מלכות והביאהו לתוך פלמין ושר הצבא עשה כן ואחר ימים העלתו המלך לגדולה עד שהגדלו סוף יקר ועשאו שומר ראשון וביום מן הימים בהיותו שומר המלך עלה ע"ד של אותו סיפש להחזיק ראש המלך באותו סוף עצמו וראה המלך את הדבר הזה היאומן כי יסופר כי תהיה תקומה לאותו האיש כך הקב"ה ברא ויצר את האדם מטפה סרוחה ויעשרנו ואם באותו עושר הוא מכעים את הבורא היאומן ח"ו שיהא תרופה למחלתו. אך אלהינו מרחם הוא מתרצה ברצי כסף שאם חטא בממונו הוא ציוה על האדם לימר פתוח תפתח את ידך ועי"ז יעלה ארוכה למחלתו ובפרט בימים האדירים כי זכות הצדקה הנין על החיים ועל המתים כידוע לכן צריך לרחם על העניים כפי יכולתו ואם לא יעשה כן איך יאמר אותו האיש כל דכפין ייתי ויכיל והקב"ה אמר יאמר בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחם ממני [ישעיה כט יג] ועיקר הגאולה תלוי בצדקה כדכתיב [שם נו א] שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי וכו' וכתוב [שם סג א] אני מדבר בצדקה רב להושיע וכו' ואמרו רז"ל בזה"ק [נחמה פ"ה ב'] ע"פ [ישעיה א יד] חדשיכם ומועדיכם שנאה נפשי דהקב"ה מתרעם כשהוא לבדו שמה והעניים עצבים ח"ו.

ואחרי הודיע אלהים אותך את כל זאת איך לא יקרע סגור לבבו לוי"כ קרעים לרחם על העניים כי כזה תלוינה גאולתינו ופדיון נפשנו. וזה יהיה כוונת המגיד דפתח טוב פתח דברו הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים כל דכפין ייתי ויכיל וכו' השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל השתא הכא עבדי לשנה הבאה בארעא דישראל בני חורין, וה"ק הא לחמא עניא שהוא זכר לעניות אבותינו הוא משום דאכלו אבהתנא דוקא הם לבדם אכלו מטוב הארץ ולא רחמו על העניים ומשי"ה גרם להם גלות בארעא דמצרים דגם המת היו צרי עין והשתא אומרים כל דכפין ייתי ויכיל והיינו צדקה. וגדולה צדקה שמקרכת הגאולה [ב"ב י]. והיינו השתא הכא עבדי לשנה הבאה בארעא דישראל בני חורין. וכ"ת דלמה דוקא עכשיו אנו אומרים כליל פסח כל דכפין וכו' ואין אנו עושים צדקה בשאר ימות השנה לזה מתרג' השתא הכא עבדי והדברים מגיעים למאי דאמרו בילקוט [שמו"ר פ"ל ס"י ב"ב] ע"פ [תהלים קיט קכא] עשיתי משפט וצדק דאמרו ישראל רוצים אנו לעשות צדקה אבל מתייראים אנו מאוה"ע אבל לשנה הבאה בארעא דישראל בני חורין אז נעשה צדקה בחיוב.

וזה יהיה כוונת הרשע באומרו מה העבודה הזאת לכם ולא לו וכו' ונקדים מאי דשאל אותו רשע לרע"ק [ב"ב י]. אם הקב"ה אוהב את העניים וכו' משל למלך שכעס על עבדו וכו' ורע"ק השיב משל למלך שכעס על בנו וכו' והנה הרשע אויל לשי' וס"ל דדין עבדים יש לנו ובראותו כי אנו אומרים כל דכפין ייתי ויכיל דהיינו צדקה טמא תמיה יקרא מה העבודה הזאת לכם שאתם עבדים ולא יאות לעשות כן ולפי שהוציא עצמו מן הכלל המסור בדינו כי דין בנינים יש לנו כפר בעיקר דלפי דעתו ודאי דס"ל דעבד שמכרו רבו כלום יש לזה ע"ז כלום אף אתה הקהה את שיניו ואמור לו בעבור זה לבטל סכרא כוזבת זו עשה ה' לי בצאתי ממצרים דהוא עצמו ירד למצרים והקב"ה הוא כהן ואיך נטמא לעבדו. אי' דדין בנינים יש לנו ואילו היה שם לא היה נגאל כי אין הכהן מטמא לעבדו והנה נמי גדולה צדקה שמקרכת את הגאולה ב"ב בילא"ו כירא.

קובץ "בית אהרן"

רבי חיים צבי מאנהיימער זצ"ל

אב"ד אינגוואר

נולד כפישיטאן בשנת תקע"ד לאביו הגאון רבי דוד לייב זצ"ל, בענערוח כבן ט' כבר למד בישיבת הגאון רבי קאפיל הריף זצ"ל בעל "חידושי יעב"ץ" עמ"ס חולין והפליאו כל שומעו את חריפותו ובקיאותו, אח"כ למד בישיבת הגאון רבי בנימין זאב לעוו זצ"ל בעל "שערי תורה" והיה הולך וגדל בתורה, ובהיותו עדיין לפני "בר" מצוה" נכנס בישיבתו של ה"חתם סופר" זצ"ל שחיבכו מאוד, וכמה פעמים הוכיח לחלמידיו המופלגים שכבר באו בשנים שהעלם הזה אשר עדיין לא הגיע למצוות עילה עליהם בחכמה ובפלפול.

כיהן כרב בק"ק שוטעלסדארף, ווערבו, ובשנת תרל"א נבחר לשרת בקודש אב"ד ור"מ דק"ק אונגוואר, וישב על כסא הרבנות בכל חוקף ועוז, וכל הרבנים מכל המדינה היו כפופין תחתיו. הקים ישיבה ונהרו אליו תלמידים רבים שיצאו מהם הרבה גדולי ישראל. וביניהם הגאון רבי יוסף חיים זאננפלדל זצ"ל רבה של ירושלים.

הגה"ק בעל "דברי חיים" מצאנו ציוה לקהל חסידיו באונגוואר להתקרב אליו ולשמעו בעצתו "כי הוא אש להבה בעבודת השם יתברך", ואכן היתה השפעתו גדולה על "קלויי החסידים" ואף התקין להם תקנות קבועות. הגאון בעל "ייטב לב" זצ"ל אמר עליו שהוא "יהיד בדור בהריפות ובקיאות ובכל שנה הוא חוזר בעל פה על כל הש"ס בבלי וירושלמי וכל הראשונים והאחרונים". הגאון בעל "קול אריה" זצ"ל אמר עליו שכל חכמי הדור הם כאין נגדו, וגם הגאון רבי שלמה גאנצפריד זצ"ל בעל "קיצור שו"ע" שהיה דיין באונגוואר והיה מגיע לשמוע דרשותיו הפליא אותם מאוד והתבטא שעלה בדרשותיו על הקודמים לפניו.

נלב"ע ביום י"ז בתמוז תרמ"ו.

חיבר ספרי "עין הבדולח" כולל חידושי סוגיות שהידש בעת למדו בישיבתו עם תלמידיו, ורק חידושי כמה סוגיות נדפסו וכן נדפס ממנו ספר תשובות "עין הבדולח", ויתרם נשארו עדיין בכת"י.

חידושי סוגיא ד"הרהינו" הנדפס עתה לראשונה הם חלק מסוגיא אחת מבין קובץ של ד' סוגיות הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 10, והמשכו יודפס אי"ה במסגרת קובצים הבאים בעה"י.

חידושי סוגיא דהרהינו

בעוה"י מה שהנני ד' בלמדי סוגיא דהרהינו פסחים ל' ע"ב ... שנתר"ח לפ"ק בלימוד הישיבה פה ק"ק שאט"ר וזה החלי ...

(א) מתניתין נכרי שהלוח את ישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה. הא דנקיט דינו לאחר הפסח ולא נקט דינו בפסח אי עובר על כל יראה או לא. עיין צ"ח מה שכתב בזה. ולכאורה היה נראה כדמות ראייה לדברי הב"ח א"ח סי' תמ"א שכתב לתרץ קושית הר"ן דהקשה למה מותר אחר הפסח נימא הואיל אי בעי פדה ישראל חמצו והוי חמצו של ישראל. ותירץ דסברא דהואיל לא יועיל

רק לעבור עליו בפסח, ולא לאסרו אחר הפסח בהנאה ע"ש. וא"כ לפ"ז א"ש דנקט דינא דמתניתין דוקא לאחר הפסח הוא דמותר בהנאה כיון דלמפרע של נכרי הוי, אבל בפסח אע"ג דלא רצה לפרותו מ"מ עובר עליו מצד הואיל כקשיות הר"ן. ודו"ק.

אולם דעת הב"ח קשה להולמן כיון דעובר בפסח מצד הואיל שוב שפיר שייך למיקנסיה אחר הפסח. וכבר צווח עליה בפר"ח סי' תמ"א [נסק"א] דלא מצינו חמץ דעבר עליה בכל יראה דיהיה מותר לאחר הפסח עיי"ש. ולכאורה היה נראה לפי מ"ש תוס' לקמן מ"ו ע"ב ד"ה הואיל כו' בסופו דמשו"ה לא אמרינן הואיל יפדנו כיון שנתחמץ שום אדם לא יפדנו עיי"ש. ועיין חק יעקב סי' תמ"א סק"ה שכתב כזה לתרץ קושית הר"ן דמשו"ה לא אמרינן הואיל כאן נכרי שהלה את ישראל על חמצו דודאי לא יפדנו ישראל עיי"ש. ולבבי לא כן ידמה דהרי בלא"ה צריך להביז דכרי תוס' שכתב דמשו"ה לא אמרינן הואיל דודאי לא יפדנו שום אדם כיון דנתחמץ, דקשה א"כ למה אמרינן הואיל אי בני מיתשיל עליה דודאי שום אדם לא יתשל עליה כיון דנתחמץ וצ"ע לכאורה. ועיכ כוונת התוס' כן דודאי בפסח שום אדם לא יתשל עליה ולא יפדנו כיון דנתחמץ. אלא בהלה ה"ט דלמא יתשל עליה לאחר הפסח דמימר אמר אז לא איכפת לי כיון שכבר עבר הפסח, ובאמת אי מיתשיל עליה אז עוקר הנדר מעיקרו ומעולם לא היה חלה ולא היה של גבוה ולמפרע עבר בפסח ומשו"ה מיד בפסח עובר עליו. (ומצד ספיקא דלמא יתשל עליה אע"ג דבעלמא לא מחמירין בספיקו לדעת הרמב"ם דמ"ד לקולא מדי"ת ואף להחולקים ע"ז לא הוי ודאי איסור מ"מ בחמץ גלי קרא דעובר עליו אף בחמץ של נכרי שקיבל ישראל אחריות הואיל אילו מתנגבי היה ברשותו ש"מ מצד ספיקא דלמא מתנגבי הוא עובר ה"ה דלמא מיתשל עליה אחר הפסח). אמנם כ"ז בהואיל דאי בני מיתשל עליה משא"כ כי אתי הקדש ליד גובר דלא יכול לאיתשולי עליה הא דלמא יפדה אותו שפיר כתבו תוס' דמ"ג בפסח שום אדם לא יפדנו כיון דנתחמץ, ולאחר הפסח אי יפדה אותו לא איכפת לן דהרי מ"מ עד הפסח היה של גבוה וא"כ מ"מ לא עבר עליה למפרע בפסח, ומשו"ה מותר וזה ברור כוונת התוס'. וא"כ לפ"ז כאן שפיר קשה קושית הר"ן לימא הואיל דביד הישראל לפדותו. ואין לומר דשום אדם לא יפדנו דנתחמץ, דעדיין איכא דלמא יפדה אותו לאחר הפסח, וא"כ למפרע היה חמץ של ישראל, ומשו"ה מיד עובר עליה וזה ברור. ודלא כמ"ש בהק יעקב ודו"ק.

ומעתה לפ"ז י"ל דעת הב"ח ג"כ כנדברין תוס' הללו דעיקר הואיל הוא דלמא יפדנו לאחר הפסח. וא"כ לפ"ז כ"ז בפסח עבר עליה דלמא יפדה אחר הפסח. אמנם אחר הפסח ולא פדה וא"כ למפרע הוא שלו ונפקע מיניה איסורא, ושוב לא קנסינן ליה אף ד[נ]פסח עבר עליה דלמא יפדה, מ"מ השתא כיון דחזוין דלא פדה אותו, למפרע הוא של נכרי ונפקע מיניה איסורא דכל יראה למפרע ולא קנסינן ליה, דלא מצינו דקנסו הכמים רק אי עדיין הוא באיסורא שעבר על כל יראה ולא אם אנו רואין למפרע דלא עבר. ודו"ק היטב.

(ואל תתמה על מה שכתבתי סברא דהואיל מצד ספיקא. כי כפי הנראה סברא דהואיל הוא הואיל דיש לו איזה זכות באותו חמץ אי בני מיתשיל או מתנגב כו' או שאר דברים, וא"כ הוי כגורם לממון שהוא שלו. מ"מ נראה לי דשני תירוצי התוס' בפסחים מ"ו פליגי בזה, דודאי אי נימא מעמא דקרא הואיל דיש לו איזה זכות באותו חמץ גלי קרא דגורב לממון כממון דמי, וא"כ אפי' בחמץ שייך הואיל יפדנו. דאין לומר דודאי שום אדם לא יפדנו דמה לי בזה מ"מ יש לו זכות בהאי

חמץ אולי ירצה לפדותו יהיה שלו והיו כנורם לממון ומה לי בזה שהוא אינו רוצה לפדותו. אולם כהדיא תירוץא ס"ל להתוס' דמשמא דקרא דאילו מיתגניב [הוא] לאו מצד גורם לממון רק מצד ספיקא דלמא מיתגניב ויהיה שלו, וא"כ שפיר כתבו תוס' דכ"ז בהואיל דממילא אבל כאן הואיל אי בעי יפדה אותו כתבו תוס' שפיר דודאי לא יפדה אותו כיון דנתחמץ. רק בהואיל אי בעי מיתשיל עליה איכא למיחש דלמא מיתשיל עליה לאחר הפסח וכנ"ל ודוק.

ואפשר דזה תליא בפלוגתא דתנאי אי גורם לממון כממון דמי בעלמא רק כאן גלי קרא אפי' לא (כענינו) 'ניפדנון ג"כ גורם לממון כממון דמי. וא"כ כל סברא דהואיל מצד גורם לממון הוא. משא"כ למ"ד גורם לממון לאו כממון דמי בעלמא, וא"כ אמרינן דגמי חמץ דגלי קרא דעובר עליה לאו מצד גורם לממון בחמץ כממון רק מצד ספיקא הוא דאסור ודוק. ויש להאריך בזה וקצרותי כי גם התוס' כתבו זה והניחו בצ"ע. ועיין עוד מה שאכתוב לקמן בזה בעז"ה).

(ב) אמנם נראה כ"ז אי אמרינן למפרע הוא גובה לאביי אע"ג דמצי למלקו כוזווי מ"מ הישתא כיון דהגיע זמנו ולא פרע למפרע שלו וממכרו ממכר, וא"כ לפ"ז י"ל ה"ה לענין איסור כל יראה אע"ג דבתוך הפסח עבר עליה בכל יראה דלמא יפדה אותו אחר הפסח, מ"מ כיון דהגיע זמנו ולא פרעו איגלאי מלתא למפרע דלא עבר וממילא לא קנסינן ליה. אמנם לרבא דאמר מכאן ולהבא הוא גובה ולא אמרינן איגלאי מלתא למפרע רק במעכשיו הוא דקנו, כיון דאמר להדיא מעכשיו והוי כהקנה לו על תנאי אם יפדה ואי (אי) לא פרעו הוי ממכרו ממכר כיון דאמר מעכשיו. אמנם לענין חמץ בפסח דלא מהני מעכשיו כיון דאיכא הואיל דאי בעי פרעו לאחר הפסח, וא"כ לפ"ז שוב אף כשהגיע זמנו ולא פרע לא אמרינן איגלאי למפרע דלא פרעו ולא עבר, רק האיסור קיים כיון דלא ס"ל איגלאי מלתא למפרע. וא"כ ממילא שוב אסור גם לאחר הפסח, ושפיר הקשה הר"ן לדינו ודלא כב"ח. וע"כ צ"ל דמחוסר זמנא לא אמרינן הואיל, וא"כ שוב לא נ"מ אי בפסח או לא.

(ועפ"ז יש ליישב ג"כ מה שהקשה במחנה אפרים הלכות מ"א דברי רש"י אהדדי דלקמן ל"א ע"כ ד"ה הנעתך כ"ו דאף בפסח ולא הגיע זמנו עבר בכל יראה דלמא כשיגיע הזמן לא יפדה הנכרי ונמצא עובר למפרע. וא"כ דברי רש"י סתרי אהדדי עם מה שפירש"י במתניתין ד"ה ישראל כ"ו כיון דהרהינו אצלו וממא זימנא ולא פרעו מהדיא שעתא דאזוניה קם ליה ברשותיה עכ"ל. וקשה אף אם פרעו בזמנו מ"מ ליתר כיון דבפסח היה עובר דלמא יפדה שוב אסור לאחר הפסח מצד קנס. וכן גמי קשה מדברי תוס' ל"א ע"כ ד"ה אלא כ"ו וכן בדי"ה ואם אמר הנעתך דכתבו לאביי אם פדאו נכרי לבסוף גם לאביי מותר דהוא של נכרי. וקשה כיון דבפסח היה עובר דלמא לא יפדה הנכרי שוב ממילא אסור אחר הפסח אף כשיפדה. ודוחק לומר דתוס' חולק על רש"י וס"ל כמ"ש מג"א ס' תמ"א מק"ד עיי"ש, דכולי האי לא הוי לתוס' לשחוק ולומר דלא כרש"י. ולפי הנ"ל א"ש דלאביי דאמר למפרע הוא גובה שוב עקר למפרע האיסור שעבר על כל יראה ולא קנסינן ליה, וגם רש"י במתניתין פ"י כן משום אביי אע"ג דלרבא קנסינן מ"מ רצה לפרש אליבא דכ"ע. תדע דהרי רש"י לא פ"י מתניתין במעכשיו ש"מ דלא קאי אליבא דרבא. (ומה דפירש"י בהרהינו ואליבא דאביי לא משמע דצריך הרהינו, כבר עמד בזה בצל"ח וביאר אי"ה לדין בדברינו ודוק). וכיון שכן אולי פרע הנכרי לבסוף לא היה החמץ אסור דאיגלאי מלתא למפרע דהיה חמץ של נכרי, ועיקר האיסור דכל יראה ע"כ פירש רש"י דכיון דממא זימנא ולא פרעו ודוק היטב.

(ג) וע"ד פלפול אמרתי ליישב כזה דברי הרמב"ם [ה' חמ"ן ומצה פ"ד ה"ה] שפסק לדינא אף במעכשיו ובהרהינו צריך להיות הניע זמנו קודם פסח דאילו הניע זמנו לאחר הפסח היה אסור, ופי' הה"מ מטעם הואיל וכק"ו הר"ן לתירץ. והקשה ברא"ש דאיכ' לאב"י דקאמר ה"ש"ס בס"ד דאתי מתניתין כפשטא הרי דמהני למפרע הוא נוכח שיהיה מותר והיה לרבא במעכשיו, וכוונת הרא"ש הוא דודאי לאב"י לא שאני לו בין הניע זמנו קודם פסח או לאחר הפסח, דע"כ לא איירי דכבר שמו ב"ד ומסרו ליד הנכרי דפשיטא דאינו עובר, וע"כ דאיירי שעדיין לא מסרו הב"ד לידו רק הניע זמנו ולא פרעו וקיי"ל דכל זמן שלא שמו הב"ד ומסרו לידו עדיין יכול לסלקו בזוי. ועיין ספר התרומות שער מ"ג חלק ב' נד"ן ד' ענין אחריות באפוזיקין בשם הרמב"ן. ועיין ... ח"מ סי' ק"ג ודו"ק. וא"כ אם נימא אף במחוסר זמנא הואיל מ"ש בין הניע זמנו קודם פסח או לאחר הפסח סוף סוף יכול לסלקו בזוי ואיכא הואיל. כשלמא לרבא דאיירי במעכשיו ואמר מעכשיו יהיה שלו אם לא אפרע לך בזמן ההוא א"כ מיד שהניע זמנו הוא שלו ולא מצי לסלקו בזוי, משא"כ לאב"י דאיירי בלא מעכשיו ודאי יכול לסלקו בזוי וא"כ נימא הואיל, וע"כ דלא אמרינן במחוסר זמנא הואיל, א"כ ה"ה לרבא במעכשיו והניע זמנו אחר הפסח דמותר, כן נראה כוונת הרא"ש שנתחבטו כזה האחרונים ככ"ד. וכבר הראו לי שגם באור חדש פירש כן דברי הרא"ש וזה ברור כוונתו.

אמנם לפי הנ"ל א"ש דבשלמא לאב"י דאמר למפרע הוא נוכח א"כ אף דאמרינן הואיל ואמר בפסח מ"מ כשעבר הפסח והניע זמנו ולא פרעו אינלאי למפרע דלא פרעו ולא היה אסור מעולם ומש"ה מותר. משא"כ לדינא דלא קיי"ל למפרע הוא נוכח, איכ' שפיר ס"ל לרמב"ם כק"ו הר"ן לתירץ דאפי' לאחר הפסח אסור מצד הואיל דאי בני פרע דלא אמרינן אינלאי מלתא למפרע, וא"כ לא מהני רק בהניע זמנו קודם הפסח, ודו"ק היטב.

(ד) נתנה ראש ונשובה דלפי דברינו לדינא דקיי"ל מכאן ולהבא נוכח אין מקום לדברי הבי"ט. וא"כ הדרא קושיא לזכותיה למה נקט מתניתין דינו בלאחר הפסח. ולכאורה גם מה שכתבתי לעיל אות א' וכו' לאב"י דאמר למפרע הוא נוכח למפרע לא עבר על כל יראה נ"כ צריך עיון עדיין, דזה דוקא לפי הנראה מפשטא דש"ס דס"ל לאב"י למפרע הוא נוכח היינו דאמרינן אינלאי מלתא למפרע דלא היה עומד להתפרע. ורבא לא ס"ל אינלאי מלתא וכן נראה מדברי הגאון אחרון בספר בית אפרים בשו"ת חלק א"ה סי' מ"א עיי"ש דמפלפל דדינו דאב"י ורבא תלי בדיני ברירה אי אמרינן יש ברירה או לא ועיי"ש פלפול נחמד בדברי שו"ת הרשב"א בתולדות אדם עיי"ש. וזה הנראה נ"כ דס"ל בפירושא דאב"י דאמרינן אינלאי מלתא למפרע דלא היה עומד להתפרע. וא"כ אתי דברו על נכון דמסילא למפרע לא עבר. אולם לבבי לא כן ידמה דודאי אין ענין פליגתא דאב"י ורבא כלל לענין ברירה. דמעמא דאב"י [אינו משום] דאינלאי מלתא למפרע שלא היה עומד להתפרע, אלא אפי' ידענא כבירור שהיה בדעתו להתפרע אפי' אמרינן למפרע הוא נוכח דאנו אימדין דעתא דכך כוונתו כשמשעבר נכסי ללוה שיהיה מיד שלו אם לא אפרע. ורבא ס"ל דמסתמא כיון דיכול לסלקו בזוי י"ל [דלא] היה כוונתו דלמפרע יהיה שלו רק מכאן ולהבא, וזלת אם אמר להדיא מעכשיו, [ולקמן אי"ה אדבר מזה דאפשר לומר דתלי בפליגתא דשעבדא דאורייתא או לא ודו"ק] ואין זה ענין כלל לברירה. א"כ לפ"ז ליתא לדברינו הנ"ל. דאף לאב"י כיון דלענין חמץ לא מהני מה דמקני ליה מעכשיו אם לא אפרע לך דעדיין עבר עליה בכל יראה מצד הואיל. וא"כ לפ"ז גם לאחא"פ אסור אף דהניע זמנו ולא

פרעו מ"מ לא אמרינן איגלאי מלתא למפרע דלא היה עומד להתפרע רק דנתקיים התנאי וממכרו ממכר. וא"כ לפ"ז איסור דכל יראה דהיה מצד הואיל עדיין פשוט, וא"כ ממילא קנסינן ליה לאחיה"פ ואסור בהנאה, וכקו' הר"ן לאמת.

אמנם ע"ד פלפול נראה השתא דזכינן לזה אדרבה עולים יפה דברי הבי"ה אפי' לדינא, דודאי נם אביי ורבא תרווייהו ס"ל אין ברירה ופלוגתא דלמפרע הוא גובה כהנ"ל. אמנם לדינא אף דרבא ס"ל כיון דיכול לסלקו בזווי ודאי לא היה דעתו רק להקנות מכאן ולהבא ה"מ כיון דאין ברירה ולא אמרינן איגלאי מלתא למפרע שלא היה עומד להתפרע. אמנם לענין חמץ לאחיה"פ לאביי בלא מעכשיו ולרבא במעכשיו אף בפסח עבר על כל יראה מצד הואיל, מ"מ לאחר הפסח כיון דחמץ שעבר עליו הפסח לא אסור אלא מדרבנן ובדרבנן קי"ל יש ברירה, וא"כ ס"ל לכ"ע דאמרינן איגלאי מלתא למפרע דלא היה עומד להתפרע, וא"כ מעולם לא היה עובר רבנן יראה ומשו"ה מותר לאחר הפסח. וא"כ אדרבה גס לרבא איש דלענין דבבלי מודה רבא דלמפרע אינו עומד להתפרע והיה שלו וכדעת הבי"ה. וא"ש דנקט מתניתין לאחר הפסח דאתיא מתניתין כדנינו כמו דקי"ל בדאורייתא אין ברירה ובדרבנן יש ברירה. ופי' רבא דפריך רש"י לרבא סמיתותין י"ל אף דאמרינן יש ברירה מ"מ כיון דרבא ס"ל מצד אי בעי מסלק [ליה] בזווי אישתיבא דהשתא הוא דקני ש"מ אפי' דאיגלאי מלתא דלא הו' עומד להתפרע מ"מ הוא לא הקנה עד.. מכאן ולהבא כלום ועל אלא דמעכשיו הוא דמקני ומשום הואיל י"ל ... דהואיל שפיר יש לומר דאיגלאי מלתא למפרע דלא ... ודו"ק היטב.

(ה) ובלימוד הישיבה אמרתי דרך חריף בזה ולבאר הדבר היטב אאריך קצת וירווח לי. והוא הדנה לכאורה נראה פשוט לתרץ קו' הר"ן דלמה מותר נימא הואיל אי בעי פרעו והו' חמץו של ישראל. דהנה לפי הנראה מדברי הפוסקים וכן מצאתי בפני" סוגיא דהואיל להדיא דהא דעובר בכל יראה מצד הואיל הוא דילפינן מחמץ של נכרי שהופקד אצל ישראל באחריות דחייב הואיל אילו מיתגנב ונאכזר, א"כ ה"ה בהואיל אי בעי מיתשל עליה ג"כ עובר על כל יראה. וא"כ לפ"ז כיון דעיקר חיובא הוא מצד הואיל דהו' כחמץ של נכרי שקיבל ישראל אחריות, וקי"ל דחמץ של נכרי שקיבל ישראל אחריות והוא בביתו של נכרי דשרי לכ"ע, וא"כ הוא כחמץ של עכו"ם והוא בבית עכו"ם וישראל יש לו זכיה כגויה מצד הואיל דניכ אינו עובר כיון דעיקר ילפותא דעובר מצד הואיל דהו' בקיבל עליו אחריות די להיות כנדון דמיא. ועיין מו"ז סי' ת"מ בסופו מ"ש בשי' הגאונים שהוכח ברא"ש רפ"ק עיי"ש, ודו"ק. ועיין מג"א סי' תמ"א סק"ג שהביא שם קושית הר"ן ותירצו. ושוב הקשה נימא דאי איתרמי ליה אונס דהיה של ישראל והו' שקיבל עליו ישראל אחריות. ותי' דהו' כחמץ של נכרי שקיבל ישראל אחריות בכיתו של נכרי. הרי דהרגיש במ"ש. ועל קושית הר"ן לא קאמר רק תירצו של הר"ן. אמנם נראה כ"ז המג"א לטעמיה דלא ס"ל הואיל רק מה שבידו ולא מה שביד אחרים. ועיין מג"א שם סק"ד ומג"א סי' תמ"ח סק"ה עיי"ש היטב. וא"כ י"ל דלא כמ"ש הפנ"י רק סברא דהואיל הוא סברת חוץ כיון דיש בידו לזכות בו הו' כשלו, והא דצריך דקחמץ של נכרי שקיבל ישראל אחריות היינו משום דהוא אינו בידו, וכדעת הפוסקים דאחריות דפשיעה לא מהני רק אחריות גניבה כו' דהו' הואיל שאינו בידו דלא מהני. וא"כ לפ"ז כיון דהואיל שבידו מסבירת חוץ הוא דחייב כל יראה, א"כ ה"ה אפי' בביתו של נכרי כמו חמץ שלו בכיתו של נכרי דחייב. משא"כ על קושיא דאילו מתגנב הוא של ישראל שפיר ת"י מג"א דהו' כחמץ של נכרי דקיבל ישראל אחריות והוא בבית נכרי דשרי. אולם לפי דעת

הרדב"ז המובא במג"א סי' תמ"ח סק"ה דאפי' הואיל שלא בידו ג"כ חייב. וא"כ
אולי זה סברת חוץ על קרא דלא ימצא שיהיה חייב בחמץ של נכרי שקיבל ישראל
אחריות הרי לא גרע מהואיל, אלא ש"מ כמ"ש הפנ"י וכדמשמע משאר הפוסקים
דדינו דהואיל גופיה שיהיה חייב עליה בחמץ ילפינן מחמץ של נכרי שקיבל ישראל
אחריות. וא"כ מינה אם הוא בבית נכרי דשרי כמו חמץ של נכרי שקיבל ישראל
אחריות והוא בבית נכרי ושרי לכ"ע. ול"ק לקושית הר"ן ודו"ק היטב.

אולם כתר עיונא עדיין איכא למשדי ביה נרנא דע"כ לא מצינו דאם הוא בבית
נכרי דשרי דוקא בחמץ של נכרי וקיבל ישראל אחריות דלא מחייב רק אילו
מיתגנב דהוי כגורם לממון דאף אם מיתגנב לא משכחת דיעבור עליו דהרי ממ"נ
אי מיתגנב לא היה ברשותו רק כיון דיהיה חייב לשלם הוי כשלו משה"ה עובר
עליו כשהוא בעינא א"כ בהא הקיל הקרא דוקא אם הוא בבית ישראל אבל לא
בבית נכרי. אבל בחמץ של ישראל דהלוח עליו הנכרי אפי' דלמפרע הוא של
נכרי מ"מ מצד הואיל מחייב הישראל כיון דאילו פרעו ישראל שוב למפרע כבר
[עבר] עליה הישראל קודם פרעון ג"כ על כל יראה כיון דפרעו אינלאי מלתא
למפרע דמעולם לא היה של נכרי, וא"כ דין הוא אף אם הוא בבית נכרי ג"כ
לחייב מצד האי סברא דהואיל דאי בעי פרעו, א"כ שוב למפרע הוי חמץ של
ישראל ועבר עליה כבר בכל יראה. (ועיין מ"ש לעיל אות א' בדעת התוס' דאיכא
למומר הואיל מצד ספקא דלמא יתשל עליה או יפרעו לאחרי"פ ויהיה עובר
למפרע וזה לא שייך בקידון שקיבל עליו אחריות, וא"כ דין הוא שחמיר דאפי'
בבית עכרם עובר עליה ודו"ק). ועיין טו"ז סס"י ת"ט שכתב כיו"ב בדינא דגאונים
עיי"ש.

אמנם מה שנראה לי דזה תליא בהנך תרי לישנא דאמרינן פ' אלו נערות ל"ד
אי שומר משעת משיכה הוא דקני ליה או משעה שאירע אונס. ועיין רמב"ם
פ"א מהל' שאלה הלכה ה' שפסק דשומר משעת משיכה הוא דקני. ועיין ש"מ
כתובות שם שכתב עליו שם הריטב"א פירשו דאם אירע דמינניב או מיאנס
למפרע משעת משיכה כבר היה חייב בתשלומין ויקנה לו. עיין היטב שם בש"מ
ויבאר עוד לקמן מזה. ומעתה לפ"ז גם כפקדון אילו מיתגניב אף לאחרי"פ אינלאי
מלתא למפרע דמשעת משיכה היה שלו דמיד היה קונה על זה אי מינניב בסוף
והיה שלו משעת משיכה, וא"כ שפיר עובר למפרע על כל יראה ומשה"ה עובר
עליו מיד טרם שנגנב על כל יראה, והוי ממש דומיא דנכרי שהלוח על חמצו
של ישראל דאילו יפרע לו יהיה למפרע שלו. ואפי' גלי קרא דוקא אם הוא
בבית ישראל אבל בבית נכרי פטור. (רק חמץ ממש של ישראל הוא דחייב אפי'
בבית הנכרי כדעת הרא"ש. ועיין טו"ז סס"י ת"ט עיי"ש). וא"כ היה כנכרי שהלוח
על חמצו של ישראל והרהינו אצל הנכרי דפטור עליה אם לא פרעו לבסוף דהוי
חמצו של נכרי. ואין לומר דהואיל אי בעי פרעו יהיה של ישראל למפרע ולחייב,
הרי הוא בביתו של נכרי והוי כישראל שקיבל אחריות על חמץ נכרי בבית נכרי
דשרי. ול"ק לקושית הר"ן ודו"ק. ואפשר דהר"ן אויל לדעת הפוסקים דס"ל שומר
משעת אונסין הוא דמחייב ודו"ק.

(ו) ואבתי יש לעיין בזה דלכאורה לפי מ"ש הריטב"א מובא בש"מ שם כתובות
לחסכיר הא דמשעה שמשכה הוא דקני ליה היינו אי מיתגניב לבסוף אינלאי
מלתא דלמפרע משעת משיכה היה שלו. לכאורה היה זה תלוי בפלוגתא דאב"י
ורבא אי למפרע הוא גובה או לא. אך זה אינו דפלוגתא דאב"י ורבא היא בהלואה

דמשעבד נפשיה היכן הוא. אבל התם בשומרין התורה הקנה לו לשומר משעת משיכה דחייב שומרין הכי הוא משעת משיכה מיד אם אירע אונס או גניבה בשיש לבסוף. אמנם כיו בשומר ישראל לישראל אבל בחמץ של נכרי דקיל אין דין שומרין לנכרי דרעהו כתיב, וע"כ לא משכחת קבלת אחריות רק אי קיבל עליה להדיא וקנו מיניה, איכ כיון דלא חייב מדיני שומרין רק מדבריו שוב ודאי כיון דקיל מכאן ולהבא הוא גובה דאומדן דעתיה דלא משעבד ליה רק אי לא פרעו יהיה שלו מכאן ולהבא ה"ה נמי כשקיבל עליו אחריות נכסים אומדן דודאי לא קיבל עליה אחריות רק אי מיגניב או נאבד יהיה שלו משעת גניבה ולא משעת משיכה כמו דאמרינן אילו מסלק בזווי אישתכח דהשתא הוא דקני ליה ה"ה נמי אי נשאר בעינא הדרא למרא אישתכח דהשתא הוא דקני ליה משעת גניבה, בשלמא בישראל לישראל שיש לו דין שומרין ובלי קבלת אחריות מחייב הוא כדן שומרין הא כדאיתא והא כדאיתא, וא"כ י"ל דהתורה אקני מיד שקיבל עליו לשמור דיהיה שלו למפרע אי מיגנב, משא"כ בנוי דאין בו דין שומרין רק מצד קבלתו הוא דמתחייב הוי ממש כשיעבד לב"ה דק"ל מכאן ולהבא הוא גובה. (ויש לפלפל לדעת הפוסקים דפלוגתא דאב"י ורבא בקרקע ולמ"ד (שד"י) נשעבדא דאורייתא, ולקמן אדבר קצת מזה בענין אחר ותן לחכם ויהכם עור). וא"כ לפ"ז שוב שפיר י"ל דע"כ לא התיר הכתוב אם הוא בביתו של עכו"ם רק בפקדון דלא משכחת ליה דעבר למפרע רק עתה מצד גורם לסמון, משא"כ בנכרי שהלואה לישראל על חמצו דאילו פרעו למפרע היה חמץ של ישראל, עובר עלה אף אם הוא בבית נכרי, ושפיר קשיא ליה להר"ן לדינא. ומה טוב מתורג' בזה דעת הרמב"ם שהבאתי לעיל אות נ' שפסק באמת דאף בהרהינו ומעכשיו צריך להיות הניע זמנו קודם פסח דס"ל לאמת כקושית הר"ן דחייב מצד הואיל ממה דהקשה הרא"ש מאב"י דמהני, דלאב"י ליכא חילוק בין הניע זמנו קודם פסח או לאחר הפסח, דלאב"י למעמיה דס"ל למפרע הוא גובה א"כ גם בנכרי שאין בו דין שומרין מ"מ אי קנה מיניה אמרינן אי מתגניב מיד משעת משיכה הוא דחייב והיה שלו, א"כ גם בפקדון שיקבל עליו אחריות אי מיתגניב יהיה למפרע חמץ של ישראל ואפ"ה שרי בביתו של עכו"ם, א"כ ה"ה בחמץ של ישראל שהלואה עליו נכרי ולא פרעו דמותר לאחיה"פ אע"ג דשייך הואיל מ"מ כיון דהוא בביתו של עכו"ם. ואע"ג דבס"ד לא ידע דאיירי בהרהינו מ"מ ג"ל דודאי ידע דהוא בביתו של נכרי כדמשמע הלואה על חמצו, דא"כ בלא"ה קשה לאב"י מי ניהא דלא גרע מחמצו של נכרי בבית ישראל דהוא באחריות ישראל דהרי לא איירי באפותיקי מפורש. ועיין בפנ"י מזה שהניח דבר זה בצ"ע ומ"ש שם, ולקמן אכתוב אי"ה בזה.

אלא נראה דגם בס"ד ס"ל דאיירי דהיה על ימי פסח בביתו של נכרי, אלא דס"ד שלא היה משכנו בשעת הלואה וגם לא היה ע"פ כ"ד וזה לכ"ע לא קני משכון אי לא משכנו ע"פ כ"ד אי בשעת הלואה. וע"ז משני כשהרהינו רצה לומר מיד בשעת הלואה כדמשמע לשון הרהינו כמ"ש התוס' י"ט. ועיין א"ח. וא"כ קנו מד"ה. וא"כ לפ"ז כיון דגם בס"ד היה איירי שהיה בביתו של נכרי שוב לא שייך הואיל וד"ק היטב.

(ז) ולתרץ קושית הר"ן לדעת הפוסקים דאיירי אף בהניע זמנו אחר הפסח כדמשמע לישנא דמתנתין אפשר עור לומר יותר עפ"י דברינו הנ"ל. ואקדים כמ"ש הרא"ש לעיל רפ"ק דהביא דעת הגאונים דס"ל דאף חמץ של ישראל אם היה ברשות נכרי אינו עובר בכל ראה, והביא ראיה ממכילתא. והרא"ש פליג וס"ל דאטו ביתו של נכרי לא הוי ביתו של ישראל דכל שהשאלו הנפקד ביתו לשמירה

ממונו קרינו ביה ביתו ע"ש. ובפר"ח תמה על דעת הגאונים מה אם עיקר הממון של נכרי רק גורם לממון הוא של ישראל חייב עליה לא כ"ש היכא דעיקר ממנו של ישראל אף גורם לממון של נכרי ודאי מחייב ישראל ע"ש. וראיתי במקור חיים סי' ת"ט שכתב דבר נחמד בזה בטעמא דגאונים דבאמת כבר אמר ר"י דהמץ אינו ברשותו של אדם כיון דאסור בהנאה ועשאו הכתוב כאלו ברשותו. וא"כ לא מצינו דעשאו הכתוב כאלו ברשותו אלא כל זמן שהיה לא ברשות אחרים אבל אי כבר הוא ברשות אחרים לא מצינו דעשאו הכתוב כאלו הפקיע מרשות אחרים ועשאו ברשותו. וא"כ לפיז כיון דההמץ הוא בתוך ביתו של נכרי מיד כשנאסר בהנאה וה"ה כהפקר קנאו החצר של נכרי אף שלא מדעתו. ע"ש שהאריך אף אי חצר משום שליחות ואין שליחות לנכרי מ"מ גבי הפקר מהני ע"ש. וא"כ כיון דכבר קנאו הנכרי לא עשאו הכתוב כאלו הוא ברשותו. אולם הרא"ש הקשה שפיר כיון דביתו של נכרי הוא מושאל לממונא של ישראל הוי כביתו של ישראל ושוב לא קנה חצירו, והוא כדעת הרשב"ם ב"ב וכמ"ש טו"ז חו"מ סי' קפ"ט ע"ש. ועיין דומב שם. אולם בדברי טו"ז הללו כבר הולכו בו נמושות ובשו"ת ח"ס ח"א סי' ס"ה שפך סוללה על השואל שרצה ג"כ להוציא מדברי רשב"ם ב"ב דף פ"ה שרשות הנפקד שהחפץ מונח בה הוי רשות המפקד ע"ש כמה קושיות. ובקצה"ח סי' קפ"ט כתב לקיים דברי טו"ז. ובנתיבות המשפט סי' ר' בסופו כתב בדברי ח"ס והדברים ארוכים והארכתי בזה במקום אחר ואין כאן מקומו. ועיין בטו"ז א"ח סי' ת"ט סק"ב שכתב כיון דק"ל אין ברירה בדאורייתא צריך להיות מקום מבורר ויחד לו מקום בעינן. ובאמת דבר זה אין ברור דהוי ליה כמוכר א' משדותיו דהוי מכירה ולא תליא בדיני ברירה. ועיין תשו' רשב"א ח"ג בתולדות אדם סי' פ"ב ע"ש דלקימא של מכר לא צריך לברירה. וא"כ ה"ה נמי אע"ג דלא יחד לו מקום מ"מ כל מקום שהחפץ מונח גם המקום הוא שלו וקני ליה באכילת פירות כמ"ש בקצה"ח שם ע"ש. וא"כ לפיז יפה כתב הרא"ש דהוי ביתו של ישראל ומשאו עובר עליה ישראל אע"ג שהוא ברשות נכרי. אמנם בנכרי שהלוח על חמצו של ישראל והרהינו אצלו ואמר מעכשיו יהיה קנוי לנכרי אם לא [נאפרע] לך שפיר אינו עובר ישראל על בל יראה, ואין לומר הואיל אי בני פריק. מ"מ י"ל כמ"ש לעיל דלא גרע מחמצו של נכרי שהופקד אצל ישראל באחריות והוא בבית עכו"ם דשרי, וכ"ל הרי כאן גרע דאילו פרע הוא למפרע חמץ של ישראל ועבר עליה למפרע כמ"ש לעיל. מ"מ י"ל ממי' כיון דהוא ברשות נכרי וחמץ בלא"ה אינו ברשותו כבר זכה חצירו של נכרי שלא מדעתו ושוב לא אוקמי רחמנא ברשותו כמ"ש במקו"ח לדעת הגאונים. ואין לומר כמו שהשיב הרא"ש דהרי כיון דהמץ מונח שם הוי ביתו של ישראל, י"ל דהרי זה ודאי תליא בברירה כיון דכל זמן שלא פרעו הוי חמץ של נכרי ודאי רשותו שלו הוא, אלא עתה כשפרעו נימא דלמפרע חמץ של ישראל הוא ורשות נכרי נקנה לישראל באכילת פירות זה לא אמרינן דהרי אין ברירה דלא היה הוכרר לא המקום ולא האכילת פירות, וכיון דאין ברירה הוי ביתו של נכרי ושרי דכיון דבין כך וכך הוי חמץ של נכרי או דקני ליה מעכשיו מצד הלוואה או אם פרע והוי חמץ של ישראל דאסור בהנאה בפסח דהוי אינו ברשותו ונקנה לעכו"ם בחצירו כדעת הגאונים וכמ"ש במקו"ח. וכאן מודה הרא"ש ולי"ק לקושיית הר"ן.

אמנם לכאורה לפי מה דק"ל בדאורייתא אין ברירה ובדרכנן יש ברירה ומעמא כתבו הפוסקים דמספקא להו אי יש ברירה או אין ברירה וא"כ בדאורייתא הנכון להחמיר ובדרכנן להקל. וא"כ לפיז כאן אי אמרינן אין ברירה הוא קולא דהוי חמצו של נכרי ואי יש ברירה היא חומרא אנו אמרינן להיפך בדאורייתא

יש ברירה, ומש"ה בתוך הפסח דאיסור כל יראה הוא דאורייתא א"כ הולכין להחמיר דלמא יש ברירה וא"כ למפרע אי פרעו ישראל דהוי חמצו של ישראל רק מקום הנכרי שהחמץ מונח שם הוא למפרע של ישראל ועובר עליה וכ"ז בפסח. אבל לאחר הפסח שלא אסור אלא מדרבנן מצד קנס ... אנו אימרין איפכא דאין ברירה והוי ביתו של נכרי וא"כ סוף סוף הוי חמץ של נכרי כדעת הגאונים הג"ל, וא"כ מותר לאחר הפסח ול"ק לקושית הר"ן. וה"ט דנקט במתניתין דוקא לאחר הפסח הוא דמותר דהוי דרבנן אבל בתוך ימי הפסח דהוי דאורייתא הוא לחומרא דלמא יש ברירה ודו"ק היטב ועיין עלה.

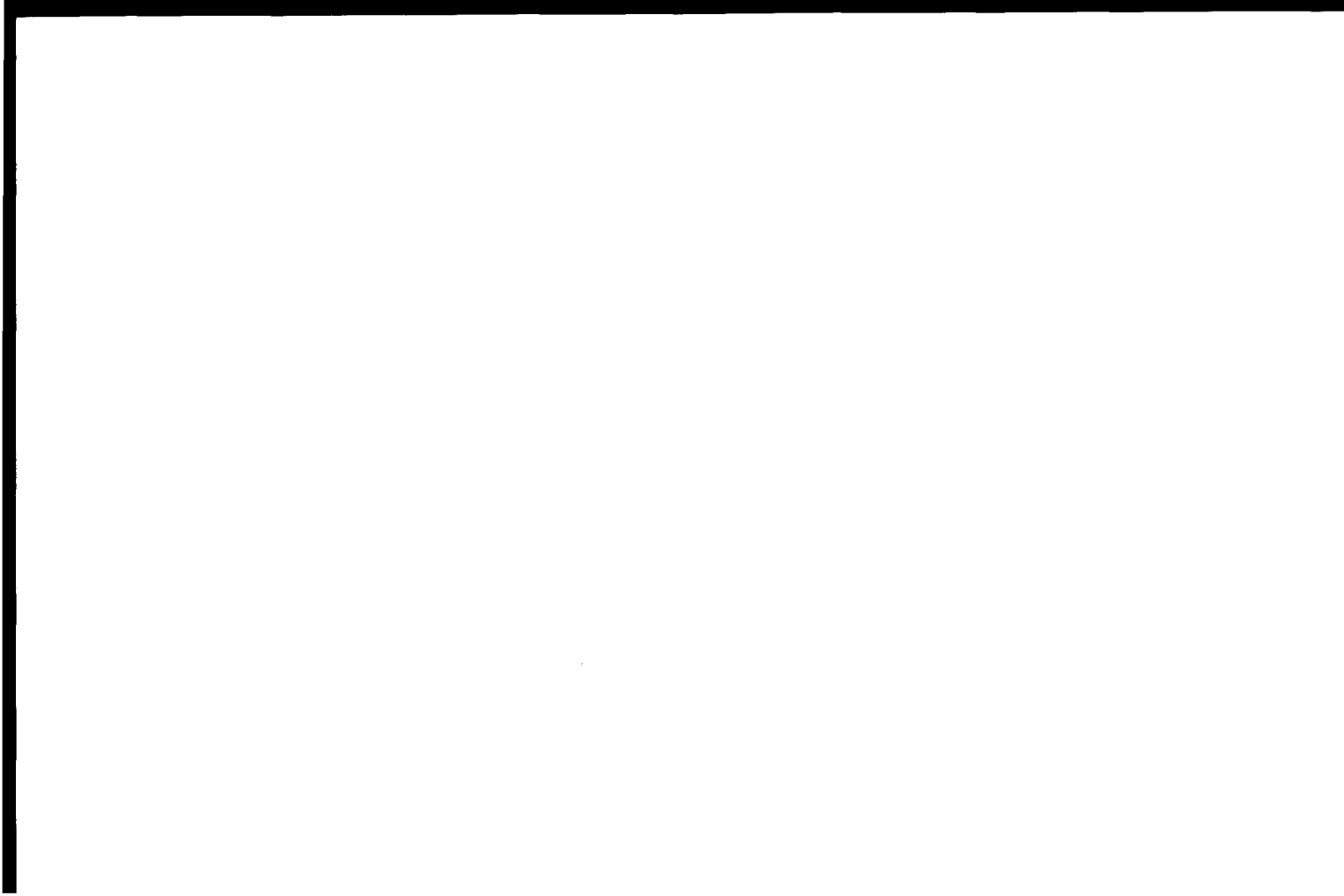
ועיין רש"ל [בן]ש"ש פרק מרובה שכתב דבדאורייתא אין ברירה אפי' לקולא ובדרבנן יש ברירה אפי' להחמיר. ועיין פנ"י ביצה ל"ח. וא"כ יש לפלפל איפכא ויש לתרץ בזה הרמב"ם למעמא ואין כאן מקום להאריך כי הוא מקצוע גדול ותן לחכם ויחכם עוד.

ואין לומר ממ"נ כיון דבפסח הוי ספיקא דאורייתא והיה לחומרא ואסור, וא"כ נימא לאחר הפסח שנתגלגל להיות דרבנן לומר איפכא. וזה אינו כמו שהאריך ככיו"כ בשו"ת בית אפרים חלק א' ח"ט ס"ז מ"א בתחלת התשובה באורך וע"ש היטב ותרויה צמאונק. וכל דבריו שם שייכים כאן ונלאתי להעתיקו והרוצה לעמוד על דבריו יעיין שם ודו"ק.

(ח) ולחדד התלמידים אמרתי לתרץ עפ"י מוצא הדברים האלה קושיית התוס' לקמן ל"א ע"ב ד"ה אלא הב"ע וכו' דהקשו לאב"י הא"ך מתוקמי הברייתא כו' ע"ש. דלכאורה קשה עפ"י דברי דמשני הש"ס ברייתא ומתניתין כאן במעכשיו וכאן בלי מעכשיו כיון דכבר אסוקי דבמעכשיו גם לרבא למפרע הוא שלו. וא"כ מ"ל לאוקמי ברייתא בלי מעכשיו ובהרהינו ופליגא בפלוגתא חדשה אי ישראל מנכרי קונה משכון ונכרי מישאל לכאורה לא קני, לימא איפכא דבין ברייתא ומתניתין איירי במעכשיו רק מתניתין איירי בהרהינו ובמעכשיו ומש"ה נכרי שהלוח לישראל מותר לאחר הפסח דלא שייך הואיל וכמ"ש לעיל דבחמץ שעבר עליו הפסח שהוא מדרבנן אמרינן דאין ברירה וא"כ הוי ביתו של עכו"ם וא"כ הוי כחמץ של ישראל כביתו של עכו"ם דפטור, דלא שייך לומר כאן דביתו של נכרי הוי כבית של ישראל דאין ברירה וכמ"ש לעיל. אמנם ברייתא איירי בלי הרהינו וא"כ לפ"ז בישראל שהלוח על חמץ של נכרי איננו דקאמר מעכשיו והוי למפרע חמץ של ישראל מ"מ ס"ל לת"ק דאינו עובר משום דהוי בביתו של עכו"ם. ואין לומר כמ"ש הגאונים דהוי ביתו של ישראל י"ל כיון דעתה קודם הפסח עדיין הוא חמץ של נכרי רק למפרע אי לא פרעו הוי חמץ של ישראל שוב לא קנאו הישראל מקום שחמץ מונח בתוכו דאין ברירה, דת"ק דר"מ הוא ר"י למעמיה דמ"ל בעלמא אין ברירה וליכא שום ספיקא, ומשום דר"מ אמר דעכו"ם דר"מ למעמיה דס"ל יש ברירה בעלמא. (עיין ר"פ כל הגט בסוגיא דברירה ובכמה דוכתין פלוגתא דר"מ ור"י בזה ע"ש). וא"כ לפ"ז הוי למפרע חמץ של ישראל וגם המקום שחמץ מונח שם הוא למפרע של ישראל ושפיר עובר עליה כס' הרא"ש גם חמץ של ישראל בבית עכו"ם דעובר וכמ"ש לעיל. אמנם בנכרי שהלוח על ישראל אף דאמר מעכשיו כיון דמונח בבית ישראל דאיירי בלי הרהינו ולא היה אפותיקי ופירש דאחריות על ישראל לכ"ע עובר דהוי חמץ של נכרי בבית ישראל ואחריות על ישראל דעובר עליו. אבל מתניתין דאיירי בהרהינו א"כ איפכא הדין. וצ"ע לכאורה דמה"ל לחדש לן פלוגתא חדשה אם יוכל למימר דר"מ ור"י למעמא אולי.

אמנם י"ל דרבא למעמא דס"ל ר"פ כל הגט דגם חכמים דר"מ ס"ל יש ברירה רק מעמיהו שמא יבקע הגוד וא"כ קשיא מ"ט דחכמים ...ד עובר ע"כ צ... לאוקמי בהרהינו ובלי מעכשיו, אבל לאביי למעמא דס"ל ר"פ כל הגט דר"מ וחכמים פליגי אי יש ברירה או אין ברירה שפיר י"ל דבריימא איירי בלי הרהינו ומתניתין איירי בהרהינו, רק ר"מ ורבנן למעמא אזלו אי יש ברירה או לא, ולכ"ע למפרע הוא גובה ולא איירי במעכשיו ול"ק לקושית התוס' ודו"ק היטב.

שפתי ישנים



רבי אברהם יעקב שפירא זצ"ל הי"ד

הרה"ק מוואדוויץ זיע"א

כתבנו אודותיו בגליון כא (כרך ד), אנו מדפיסים כאן תשובתו לפתרון חידה שפרסם המגיד מקאלאמיא רבי יצחק וועבער זצ"ל בשנת תרצ"ד.

תשובה ניצחת — ליהודים לנחת

תוקפא וחילא דיהודאי

דאחיד בקשומ וקושמא קאי

לברוח מבלבולים ולדבק באמונה — היא ראשית חכמה ובה מזונוא.

וההיפך הוא כתבי שסנה דהעמלקים	ראוי להבין בסעודתא שעת ששונים
שתיקון העולם הוא שיהי' מחזקים	דכתוב במגלה שמות האבות והבנים
חא שמע שמותיהם חמשה וארבעים	שכן פעמים רבות נושא הענין
דבאבא וברא בישין בקדמיתא נשמעים	כבן קיימא ובן ארבעים למנין
מפורשין מהומה בלבול ערבוב מבוכה	וניישב מ"ט דמר שהוא רבי ואדון?
הרי שהאב כופר בדת ובהשגחה.	לפי שזכאין "באמירה" להורות ולדון
וחמשין דנוסף לבנו בסיפא דמלא	ולפי"ז תרין דזריך חשובין כתלתא
מורה שהוא מתמיד באותה פעולה	והא' עלומה "ואתמר" נמי דכוותא
לשבש הדעות בטעיות ובלבולים	וס"ה עם הארבע ועשרים ועשרה
מתחפש כאלו דורש טובת הדלים	אמירה מהורה מאבות מסורה
טוען שהכסף הוא של עושי המלאכה	דבריה "מאירים" "נשמעים" ומקובלים
ובזה הפך עולם מלא לעמק הבכא.	צדקה וחסד לדלים וכבוד לגדולים.
אולם כל ספריהם דודים האוררים	הנדיב יפתח ידו ויכובד בעשרו
נמחים קמי מרדכי שדבריו ברורים	ולהשכיר העובד ישולם ביומו שכרו
צדק ויושר לעובדים וקיום לגידים	כהנים וחכמים שומרי ולומדי התורה
שגם עושי המלאכה ינשאו את היהודים	יכולכלו מעדתם בתרומה וא' מעשרה
עדי התורה שדבריו חיים וקיימים	לכל אורא כאשר חולק לו בעולמו
ועל ידם יושע העולם תשועת עולמים.	ובזה כל העם יבא בשלוט על מקומו.

פתרון

שארבעים וחמשה מלה — כתוב בפירוש במגילה

וחמשין תנינא רובץ ולא רבצן — ומכל היהודים יחדל קבצן

קאלאמיא, אדר שנת תרצ"ד.

תשובה

ב"ה יום ג' זיק"פ שנת תרצ"ד. סטאלין.

שוכמ"ס לכבוד הרב המגיד המפורסם מוה"ר יצחק הלוי שליט"א.

אחדשה"ט בלונ"ה כמשפט. המ"מ המצוין לנכון קבלתי, והפתרון הוא: כי מרדכי פירוש, "מר" הוא "אמירה" והא' עלומה כמו בתיבת "אתמר" שצ"ל "אתאמר" ונעלם הא', ו"הארבע ועשרים ועשרה" הוא "דכי" פירש מהורה, והוא תורתנו המהורה, כן "איר" כן "שמעי" פירוש "דברים מאירים נשמעים" כי דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום. והדיפך הוא המן כן המדתא "שחמשה וארבעים" שכראשי שמותיחם של אבא וברא פירושם מהומה וכלבול ב"דתא" ובהשנחה, והנזין דנוסף להמן כי מחמת התמדה בפעולת "המהומה" (כתוב בפירוש, להומס ולאכדם) קנה לו שם התואר "המן" כמו דאמינא רוכין תחת וכו' ולא רבצן, כלומר שרגיל בכך.

השי"ת יעזור בקרוב ישועה כללית על כל ישראל וכל שונאיהם וכל הקמים עליהם ימחו שמם מתחת השמים.

הגני ידידו דושי"ט ומברכו שיתברך משמי שמי קדם
בכל משאלות לבו לטב ולחיין ולשלם.

אברהם יעקב במוהרי"מ זצ"ל מנוואדיעץ

רבי משה צבי הולצברג זצ"ל

ביאור מכות מצרים

ביד חזקה זו הדבר וכו' ובזרוע נטויה זו החרב כמ"ש (בד"ה א' כ"א) לענין המגפה של דבר שהיתה בעם, אחרי שמנאם דוד "וחרבו שלופה בידו" — הפסוק מזכיר יחדיו את הדבר ואת החרב, שבהם הוציאנו ה' ממצרים, מפני שמכת דבר הכהמות, היתה המכה החמישית, ואז אלו לא היה הקב"ה מכביד את לב פרעה, היתה הלה מסכים לשלחנו, ולכן, נחשב הדבר כאלו יצאו אחר מכה זו. וכוון שלמעשה יצאו רק אחרי החרב שהיא מכת בכורות, מוזכרת גם היא יחד עם הדבר.

ואע"פ שגם מכת בכורות לא היתה בחרב אדם, אינה נקראת "דבר" אלא "חרב". ואפשר לבאר ע"פ מה דכתיב (שמות כ"א) "וכי ינח שור את איש וגו', וכתיב (שם) "וכי ינוף שור איש את שור רעהו". ומקשינן בגמ' (כ"ק ב:) מדוע כשפוגע שור באדם נוקמת התורה לשון "כי ינח", שמשמעו בכה ובכוונה, וכשפוגע שור בשור, נכתב לשון "נניפה", שמשמעו דחיפה קטנה בקרניים ומתרצת שם הגמ' (ע"פ פירוש ב' של רש"י) שאדם "דאית ליה מולא", אין נוח להמיתו בדחיפה קלה בקרניים, אלא בנניחה, בכח ובכוונה (ע"ש).

ולפ"ז מות בהמה במגפה, נקרא "דבר" מלשון "דבר", שככל דבר, כל דהו, נח להמיתה אבל מות אדם בידי שמים נקרא "חרב", לרמוז שכן ע"י חרב נח להמיתו, דוגמת המלאך שראה דוד בשעת המגפה, כשחרבו נטויה על ירושלים. (שם בד"ה).

וכן כתיב בישעיה (כ"ז) לגבי מפלתן של מלכים גדולים, ע"ש ביובע, ברש"י ובדר"ק שמפרשים כל אחד לפי דרכו על אלו אומות מדובר ("כיום שהוא יפקוד ה' בחרבו הקשה והגדולה והחזקה על לויתן נחש בריח ועל לויתן נחש עקלתון, והרג את התנין אשר בים", הרי שהנביא משתמש במלה "חרב", לדוגמא על מפלת החזקים, ויתירה מואת, כיון שמדובר שם על האומות האדירות ביותר כאשור, מצרים, רומי, גוג ומגוג, אין די בחרב סתם אלא יש צורך בחרב קשה גדולה וחזקה.

ובמורא גדול, זה גלוי שכניה — והנה, גלוי שכניה בפירסום רב, היה רק בקריעת ים סוף, כמו שאחז"ל (מובא ברש"י בתומש) עה"פ "זה אילי ואנוהו", שה' בכבודו נגלה עליהם והיו מראים באצבע "זה אילי". וכן איתא בגמ' (סוטה יא.) שהתנינות שגדלו ע"י הקב"ה בשדות מצרים, היו הראשונים שהכירו את ה', בקרי"ם ועוד אחז"ל שראתה שפחה על הים מה שלא ראו נביאים, ועל הים נגלה ה' כנבור מלחמה (מכילתא יתרו).

אמנם, אע"פ ששיא הגלוי היה בים, התחלת הגלוי נעשתה כלילה זה של מכת בכורות, כמו שהבטיח ה' ליעקב אבינו (בראשית מ"ו) "ואנכי אעלך גם עלה" (שתהיה שכניה עמם מיד בתחילת העליה), אלא שטרם נפקחו עיניהם של ישראל לראות את הנאולה, מפני שהנאולה והאור הולכים קמנא קמנא, כדי להרגיל את העיניים הגשמיות והרוחניות.

וכן מצינו במדרש (שיה"ש פ' ו') עה"פ "מי זאת הנשקפה כמו שחר" שר' חייא ור' שמעון בר חלפתא היו מהלכים בבקעת הארבל, בעת שעלה השחר, וראו אילת השחר שבקע אורה. א"ל ר' חייא רבה לר' שמעון בר חלפתא, כך תהיה נאותתן של ישראל מצפצפת וכו', בתחילה היא באה קימעה קימעה, ואח"כ היא מנצנצת וכאה, ואח"כ פרה ורבה, ואח"כ מרמבת והולכת.

וממשיך במדרש להוכיח שגם בימי מרדכי ואסתר בא אור הגאולה קימעה קימעה. בתחילה "בימים ההם ומרדכי יושב בשער המלך", ואח"כ "ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות", ואח"כ "ליהודים היתה אורה ושמחה".

וכמו שכתבנו לעיל, גם במצרים היה כך, עד שבאו על הים ונשלמה גאולתם, וראו כולם ותודו, והמליכו, ואמרו "ה' ימלך לעולם ועד".

או הנסה אלהים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי, במסות באותות ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובורע נפווה ובמוראים גדולים — המפרשים נחלקו אם יש "אילקים", המוזכר בפסוק זה (דברים ד') הוא קדוש או חול.

רש"י מפרש את המלים "או הנסה אלהים" — "הכי עשה ניסים שום אלוה לבוא לקחת לו גוי וגו'" — ומשמע מדבריו שהשם הזה הוא חול. ראב"ע מוכיח שז"א שהוא חול, אך הוא דוחה בתוקף את דבריהם "וחלילה חלילה, רק הוא לשון קדושה". גם התרגומים כתבו שהוא קדוש, ומשמעות ש' עשה ניסים גדולים לבני' כשהוציאם ממצרים ולפי כל הפירושים "נסה" הוא מלשון ניסים.

ואפשר לפרש שינסה" הוא מלשון נסיון, והפסוק מספר על אהבת ה' לישראל שכתר לנסות את הנגדתו דוקא כס, ולא באומה אחרת. וזה מה שמסיים בפסוק שלאחר מכן "ותחת כי אהב את אבותיך וגו'".

ועיין בבעל הטורים שגם הוא אומר שכוונת הפסוק לנסיון, מפני שבפסוק זה נמצאת כל אותיות האלפא ביתא, לרמוז שרצה הקב"ה ליתן התורה שנכתבה בכ"ב אותיות, כבר בעת שהיו במצרים, אלא שמדת הדין, שנקראת "אלהים", אמרה שצריך לנסותם קודם שיקבלו את התורה, וזה אומרו "או הנסה אלהים" (ועי"ש בבה"ט עוד רמזים בפס' זה למכות מצרים וכו').

לקחת לו גוי מקרב גוי — הנה בדרך הטבע, עם יכול להגן על עצמו, אם הוא מובדל מהאויב, בנבולות וכדו'. אבל כשעם או יחידים עצורים בתוך כלא האויב, שמסביב לו יחננו חיילי האויב ושוטרי, לא זו בלבד שאין הכלואים יכולים להושיע את עצמם, אלא שאף לחיל גדול הבא מבחוץ יקשה להתירם משביים, מפני שכאשר רואה האויב שאינו יכול להחזיק מעמד כנגד החיל, יכול הוא בקלות לפגוע בכלואים. ולכן יתכן, שאם נופלים חיילים של הגדולה באומות, בשבי של אומה קטנה ושפלה, לא יועילו לאומה הגדולה כחה ונבורתה ויהיה עליה לזרוע ברך. ובמצרים, שעם ישראל היה כלא בתוך מצרים, עשה הקב"ה נס, שאע"פ שפרעה ועמו הוכו, בכל זאת לא יכלו להזיק לבני ישראל. והנה היה, שבכל מכה היו ב' פעולות: נגיפה למצרים והנגה לישראל. כמ"ש בישעיה (פ' כ"ט) "ונגף ה' את מצרים נגף ורפא", ואמרו חז"ל: נגף למצרים ורפא לישראל, והכל היה נעשה בכת אחת, מה שאין הפה יכול לדבר ואין האזן יכולה לשמוע.

ובלקוטי תורה מהגרש"ז בעל התניא (פר' צו) מסביר את פנימיות הענין, שביצי"ם היה התגלות והעלאה של כלל ישראל לבהינת של סוכה כל עלמין שהוא הכתר העליון. (ע"ש ובספר תורה אור, שמפרש כעין זה על כמה דברים שאמרו חז"ל שהיו בב"א, כגון זכור ושמור ועוד). ומזה הגיע הנס של "לקחת לו גוי מקרב גוי".

"ובאותות" — זה המטה — איתא בפרקי אבות (פ"ה מ"ו) שהמטה הוא אחד מעשרה דברים שנבראו בע"ש בין השמשות. ולכאורה קשה, הרי הקב"ה ידע מה שרצונו לברוא, וא"כ מדוע חכה עד ע"ש ביה"ש. ועוד צריך להבין שהרי הקב"ה יודע עתיו ורגעיו, ואין שייך אצלו כלל ספק אם כבר הגיע הלילה או לא, וא"כ מה שייכות לבין השמשות לגבי קוב"ה.

ועל השאלה השני' אפשר לתרץ ע"פ דברי חז"ל במדרש (ברר' פ' י' ט') עה"פ "ויכל אלהים ביום השביעי" אמר רשב"י: כשר ודם שאינו יודע עתיו ורגעיו, הוא מוסיף מחול על הקדש, אבל הקב"ה וכו' נכנס בו כחוט השערה (עכ"ל), כלומר שבאמת סיים הקב"ה מלאכתו בדיוק בסוף היום השישי, אלא שלפי ראיית בני האדם זה כבר היום השביעי (ובאמת בתרגום השבעים לתלמי המלך שינו את הדבר וכתבו "ויכל אלקים ביום השישי").

ולפי"ז אפשר לומר שהוא הדין לעניננו, מה שאומר התנא שנבראו הדברים ביה"ש, הוא כמה שנראה לנו ספק יום ספק לילה, אבל אצל הקב"ה היה עדיין ודאי שישי.

ועדיין יש לישב מדוע נבראו אלה רק בסוף, ועוד צריך ביאור מה שאמרו שם במשנה, שיש אימרים שאף המזיקין נבראו בע"ש ביה"ש, ומפרש רע"ב שכשברא הקב"ה רוחותיהן לא הספיק לברוא גופם עד שקדש היום וגשאו רוחות בלי גוף. וענין זה תמוה מאד, שהרי ודאי הוא שאילו רצה הקב"ה להספיק לברוא להם גופות היה מספיק, וא"כ מה ענינם של אלו.

ויתכן לומר, שהתנא באבות קורא בדרך השאלה "ערב שבת בין השמשות", לכל הדברים שהיו רוחניים קרובים לגשמיות, אך אין בהם גשמיות ממש, כמו ערב שבת ביה"ש, שהוא מצד אחד שבת (אסור במלאכה) ומצד אחד חול (אי אפשר לענוש על מלאכה באותו זמן). וכל אלו הדברים שנשנו במשנה זו, הב על זו הדרך, מצד אחד גשמי ומצד אחר נס: פי הארץ, יש גם כמבע העולם הגשמי, ופעמים רכות פותחת הארץ את פיה ומוציאה מתוכה אש ולבה, אך פתיחת הארץ שהיתה בימי קרה, לא היתה סתם כך, אלא שארע נס והיא נפתחה מול פתחו של הגיהנם, שהוא רוחני והצירוף הזה נקרא "ערב שבת בין השמשות".

וכן איתא בנדרים (לטז, וכן כסנהדרין קי). דרש רבא "אם בריאה יברא ה'" (זה הפסוק שאמר משה לקרה על פתיחת הארץ): אם בריאה גיהנם — מוטב תהיה, ואם לאו — יברא ה'. (עכ"ל) והנמי' שם מקשה על דברי רבא, איך יתכן שהיה למשה רבינו צד לומר שעדיין לא נברא גיהנם, הרי כתוב כברייתא שהגיהנם הוא אחד משבעה דברים שנבראו קודם בריאת העולם, ואפילו אם נאמר שמשנה רבינו לא התכוון לבריאה מהודשת של הגיהנם ממש, אלא לבריאת פתחו של גיהנם, עדיין יקשה שהרי (קהלת א') "אין כל חדש תחת השמש", ומתוצת הנמי' שכונת מרעה לא היתה לבריאת דבר חדש ממש, אלא רק לקרב

את פתחו של גיהנם למקומם, וע"ז אמר שאם עדיין לא קרב פי הגיהנם למקום שבו עמדו קרה וכל עדתו, הוא מבטיחם שה' יבא מציאות כזו, שפי הגיהנם יקרב לשם.

ומכיון שהיתה שם התאמה של פי הארץ הגשמי, מול פי הגיהנם שהוא רוחני וזוהי בחינת ע"ש ביה"ש.

וכן פי הבאר, שמצד אחד הוא גשמי, ואף דנים בו לענין הלכות טומאה וטהרה, כמו ששינינו (שבת לה). "אמר רב: מעין המטלטל טהור (מלקבל טומאה, וטובלים בו להטהר — רש"י), וזהו בארה של מרים". ומצד שני הוא רוחני לגמרי, כי בדרך הטבע לא יתכן שבאר קמן יהיה מיטלטל ומוציא מים כה רבים.

ועל דרך זה יתבאר גם שאר הדברים השונים באכות. והמטה ג"כ, למרות שהיה גשמי, עשוי מסנפירינן (אבן ספיר) היה גם רוחני והיה חקוק בו שם המפורש, ובו ובכוחו נעשו כל האוחות והמופתים לפרעה, כדאיאת, שהיה חקוק בו דצ"ך עד"ש באח"ב, ויש אומרים (שהוא) הוא מטה אהרן שפרח מעצמו, והוא יהיה מטהו של מלך המשיח (ע"פ פרקי דר"א, מד"ר במדבר פ' י"ח כ"ג, מד"ר שמות פ' ט' ב', שם פ' ה' ו', וזהו פר' וארא). ועוד איתא (זוה"כ ד"ג) "... וירד משה אל גנת רעואל אשר אחרי הבית ויתפלל שם אל ה' אלקים אשר עשה אתו נפלאות רבות, ויהי בהתפללו ויבט נגדו, והנה מטה ספיר מוצב ארצה, והוא נטוע בתוך הגינה, ויקרב אל המטה, וירא והנה חקוק בו שם ה' אלקים צבקות, כתוב ומפורש על המטה. ויקראהו, וישלח את ידו ויתלששו כהתלש עץ יער משכבו, ויהי למטה בכפו, הוא המטה הנכבד כתבל מפעלות אלקים אחרי בוראו שמים וארץ". עוד מסופר שם שמטה זה עבר בירושה מאדם הראשון עד יוסף הצדיק, ואחרי מותו של יוסף, הגיע המטה מבית יוסף לרעואל המדיני שנשענו בתוך גינתו, והכריז שמי שיצליח לעקרו מנטיעתו, יזכה בבתו צפורה לאשה.

ומכיון שהמטה היה גם גשמי, אלא שתוכו היה מלא קדושה, שייך בו בחינה זו של "ערב שבת בין השמשות".

סכום: "ערב שבת בין השמשות", הוא שם מושאל, לכל הדברים שנשמיות ורוחניות משמשים בהם יחד, כגון פי הארץ שהיה מול פי הגיהנם ופי הכאר של מרים, שהיה מוציא מים ומטלטל באופן לא טבעי. וכן המטה שהיה מנשם חזק מאד (אבן ספיר), והיה בו כח רוחני רב ע"י שהיה חקוק בו שם המפורש, וראשי תיבות של עשרת המכות דצ"ך עד"ש באח"ב, שייך לבחינה זו של קצת חול וקצת שבת.

ובמופתים זה הדם, כמה שנאמר (יואל ג') "ונתתי מופתים בשמים ובארץ דם ואש ותמרות עשן" — פסוק זה עוסק בנאולה העתידה, כמו שמבואר (שם בפסוקים) "השמש יהפך לחשך והירח לדם, לפני בוא יום ה' הגדול והנורא", ואלה סוגי עונשים שיכבידו מאד על גוג ומגוג, ויביישו אותם מאד על שעבדו לחמה וללכנה (רש"י שם). וכן כתב יחזקאל הנביא (ל"ח) "ונשפתי אתו (עם גוג) כדבר ובדם וגו' אש וגופרית אמטיר עליו וגו' והתגדלתי והתקדשתי, וגודעתי לעיני עמים רבים וגו'".

ואע"פ שבעל ההגדה מזכיר כאן רק את עונש הדם, הרי בפסוק מוזכרים גם עונשים נוספים של אש ועשן. ואמנם במכילתא איתא שהיה הדם במצרים נעשה כאש שורפת, וממנו נתמלאה כל העיר עשן.

ואפשר להסביר באופן אחר, שמלבד מכת דם היו במצרים גם עונשים נפרדים של אש ועשן. כמו שאיתא בפסוק (סוף וזא) "ואש מתלקחת בתוך הברד", וגם איתא (מיר שמות י"ד א') עה"פ "וימש חשך" — כמה היה אותו ההשך, רבותינו אמרו עבה כדינר וכו' שהיה בו ממש, וזוהי בחינת עשן.

וכשם שהעונשים באחרית הימים לשמש ולירח יבואו להראות לאומות שאין ממש באמונתם כך עונש היאור, בא להראות שהיאור שהוא אלהיהם (רש"י בא) וממנו כל פרנסתם לוקה ראשונה.

דבר אחר ביד הזקה שתיים וכו' אלו עשר מכות שהביא הקב"ה על המצרים במצרים — איתא בסוטה (דף ח:) ובכתובות (ל), שאף בזמן שאין קיימים כתי דינים לענוש עובדי עברה, ובטלו ארבע מיתות ב"ד, בכל זאת "דין ארבע מיתות" לא בטל, ומן השמים מענישים לכל חייב, כעין העונש הראוי לו בב"ד. וכל זאת, מפני שתמיד הקב"ה מנהיג את עולמו במדה כנגד מדה.

ומכיון שכך, טרחה המפרשים ומצאו שככל עשר המכות היו משום מדה כנגד מדה למצרים.

וז"ל המד"ר (שמות ט' ט') למה לקו המים תחילה בדם וכו' לפי שלא היו מניחין את בנות ישראל למבול מטומאתן, כדי שלא יהיו פריץ ורביץ, ולכן נהפך כל היאור לדם (כנגד דם נדה).

וכן איתא בתדכ"א: עשר מכות הביא הקב"ה על המצרים, וכולן לא באו עליהם, אלא בשביל הדברים שהיו חושבין על ישראל לעשות וכו' צפרדע... משום שהיו אומרים לישראל: צאו והביאו לנו שקצים ורמשים ונשחוק עמם וכו' לפיכך הביא הקב"ה את הצפרדעים עליהן, עד שנשמע קולן מתוך כריסם של מצרים, שאומרים "קו לקו" (לשון מדה כנגד מדה).

כנים וכו' מפני ששמו את ישראל מכבדים דרכים ובתים וכו' האיש היה מוכרח לכבד בית האשה, והאשה מכבדת בית האיש, לפיכך הפך עליהם הקב"ה את עפר הארץ לכנים.

ערוב וכו' שהיו אומרים לישראל, צאו והביאו לנו דוכים ואריות וכו' כדי שיהיו ישראל במדבריות רחוקים מבתיהם וכו'.

דבר וכו' מפני ששמו את ישראל, רועי סוסים רועי חמורים וכו' לפיכך בא דבר והרג בכל מה שהיו ישראל רועים.

שהיו וכו' ששמו את ישראל שמשים להחם להם חמין וכו' ורוחצים (המצרים) במים, ונכנסין לתוך בתיהם בשמחה. לפיכך הביא עליהם הקב"ה שחין שלא יוכלו ליגע במים וכו'.

ברך וכו' ושכר את כל הנמיעות שנמטעו ישראל וכו' ארבה וכו' ואכל את כל מה שזרעו ישראל. חושך וכו' וכשהיה חשך למצרים ואור לישראל מתו וכו'.

ולענין מכת חשך איתא התם: חשך מפני מה בא עליהם, מפני שהיו בישראל פושעים שלא היו רוצים לצאת, וכשהיה חשך למצרים ואור לישראל, מתו אותן רשעים ונקברו, שלא יאמרו המצרים, "כשם שהיתה בנו מנפה, כך היתה בהם" — ונראה לבאר שם בזה מרומז למדה כנגד מדה, מפני שהמצרים הם שהרשיעו את בניו, ועשו אותם רעים והלא רע נקרא חשך, כמ"ש (ישעי' מ"ה) יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא רע, (רע מקביל בפסוק לחשך), ולכן תמורת שהחשיכו לישראל יזרעו אותם, קבלו הם מכת חשך.

בכוריהם מפני מה מתו מפני שאמר פרעה (שמות א') "בילדכן את העבריות ונ"ו", וראה הקב"ה את מהשבות פרעה, והשב לו את הדבר כאילו נעשה, ומפני מה טבעו המצרים בים סוף לפי שנאמר (שם) "ויצו פרעה לכל עמו כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו", וכו' ונוטלים את בני ומשליכין אותם לים וכו' (עיי"ש).

ר' יהודה היה נותן בהם סימנים: דצ"ך עד"ש באח"ב — עיין ביעב"ץ (בסידור בית יעקב) שמביא כמה טעמים לדברי ר' יהודה.

ואפשר להוסיף טעם פשוט, ע"פ מה דאיתא במד"ר (שמות פר' ה' ו') שבמטה היו חקוקות עשר המכות בנוטריקון הנ"ל (וכן הוא בזו"ח), ובכחו של המטה הזה, ועל ידו הכניע משה רבינו את קליפת פרעה הקשה, כמ"ש (שמות ד' י"ז) "ואת המטה הזה תקח בידך, אשר תעשה בו את האותות", לכן סובר ר' יהודה שעלינו להזכיר ולהודות גם על ענין זה של המטה, ע"י שנאמר את הסימנים שהיו עליו.

ויתכן, שהטעם שהקב"ה חקק את המכות על המטה, רק ברמז ולא כתבם בפירוש, הוא משום "בנפול אויבך אל תשמח" (משלי כ"ד), דהיינו שאין ראוי להזכיר מפלתן של אויבינו בפירוש, ולכן גם אנו נוהגים להטיף מכוס היין כנגד כל מכה ומכה מפת יין, להראות כי אין שמחתנו שלמה, מפני שהיא היתה כרוכה במפלת האויבים.

וכן איתא בגמ' (מגילה י') שאין הקב"ה שמח במפלתן של רשעים, שהרי כתוב בדברי הימים (ב' ב') אצל מלחמת יהושפט נגד בני עמון) "בצאת לפני החלוצין ואומרים הודו לה' כי לעולם חסדו", ואמר ר' יוחנן: מפני מה לא נאמר "כי טוב" בהודאה זו (כפי שנא' בתהלים קל"ז "הודו לה' כי טוב"), לפי שאין הקב"ה שמח במפלתן של רשעים (בני עמון). ואמר ר' יוחנן: מאי דכתיב (בכריעת ים סוף) "ולא קרב זה אל זה כל הלילה", בקשו מלאה"ש לומר שירה, אמר הקב"ה מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה (עכ"ל הגמ'), וא"כ לא זו בלבד שאין הקב"ה שמח במפלת הרשעים, אלא שגם אינו מרשה למלאכיו לקרוא זה אל זה ולומר שירה, ואף לא לומר שירה על הצלת ישראל, כ"ז שימעשה ידי טובעים בים".

ולכן גם אנו איננו רשאים לשמוח יותר מדאי במפלת האויבים, וכיחוד כעת שאנחנו עצמנו כנולות וזקוקים לרחמים, ועל אחת כמה וכמה, שאנו במצב שאין אנו נקיים מחטא, בראי שיש לרחם על כל בריותיו, כדי לעורר רחמים עלינו.

וכן איתא בגמ' (ב"מ פה.) שיסוריו של רבינו הקדוש (שמביל שלש עשרה שנה מכאבי שיניים ועוד יסורים) באו ע"י מעשה, שלא נהג כרחמים כלפי בעל חי,

והלכו ע"י מעשה אחר שבו נהג רבי כרחמים כלפי בני חולדה, משום שנאמר "ורחמו על כל מעשיו".

סכום: במטה נחקקו המכות רק ברמז, להראות שאין הקב"ה שמה במפלתן של רשעים, ואין הוא חפץ אפילו, בהזכרה מפורשת של המפלה. וכן אח"ל בפירוש, שבקרי"ס לא הורשו המלאכים לומר שירה, מפני שכאותה עת טבעו המצרים. וביארנו, שמכיון שכמטה היו חקוקות המכות בנוסדקין דצ"ץ עד"ש באח"ב, טוען ר' יהודה שעלינו להזכירן בשעת הסדר, כדי שנדע ונזכור שכבחו של המטה נעשו נסי מצרים.

וירא ישראל את היר הגדולה — איתא במדרש (שמות פ' כ"ג ו') "אז ישר משה", הה"ד "קדמו שרים אחר נוגנים". אמר רבי יוחנן, בקשו המלאכים לומר שירה לפני הקב"ה באותו הלילה שעברו ישראל את הים, ולא הניחן הקב"ה. אמר להם: ליגנוני נתונים בצרה ואתם אומרים שירה וכו' (ומשמע כאן דלא כלשון הגמ' שהזכרנו בקטע הקודם, אלא שמפני שישאל שקרואים לגיון ה', היו בצרה עדיין, לא יכלו המלאכים לומר שירה, ולא בגלל שהמצרים טבעו). וכיון שיצאו ישראל מן הים, באו המלאכים להקדים שירה לפני הקב"ה, אמר להם הקב"ה יקדמו בני שירה תחילה וכו' וכן דוד הוא אומר "קדמו שרים", אלו שעמדו על הים (שרים מרמו על שר"ים), וכו' "אחר נוגנים" אלו המלאכים וכו' (עכ"ל המדרש). וא"כ למחרת כבר הורשו ישראל והמלאכים לומר שירה, ואפילו הגויים נקראו לומר שירה על גאולתן של ישראל שנאמר (תהלים קי"ז) "הללו את ה' כל גויים וכו' כי גבר עלינו חסדו".

ובאמת, הנמרא (כפסחים ק"ח) מספרת שר' יוסי התקשה בפסוק זה, איזה שייכות יש לגויים לשבח על נסים שנעשו לישראל, ומשום כך מסביר שהפסוק נדרש לצדדים "הללו את ה' כל גויים" — על הנבחרות והנפלאות שנעשו אתם, וכל שכן אנחנו צריכים להודות מפני שגבר עלינו חסדו, יותר מהם.

וא"כ לכאורה לפי פירושם של ר' יוסי, אין הגויים משבחים על נסים שנעשו לנו. אמנם בספר יבינה לעתים, מבאר שאין ר' יוסי שולל שבח של גויים על נסי ישראל, אלא כוונתו לומר שהגויים ישבחו על נסים שנעשו לישראל עם הגויים, כלומר על ידי נקמה בגויים. וגויים אלה עצמם יודו על מה שנעשה להם כי זה למזבתם, וזרעם נשכר על כך (כסנחריב והמן שמבני בניהם למדו תורה, וכן נכדיו של נבוכדראדן) וכ"ש אנו שנעשה לנו גם כמש, צריכים להודות ולשבח.

סכום: אע"פ שבשעת ק"ים ממש, לא אמרו המלאכים שירה מב' טעמים (א') המוזכר בגמ' שאין לומר שירה בשעה שנאבדים ברייתו של הקב"ה והשני המוזכר במדרש שגם ישראל עדיין נתונים בצרה, הרי שלאחרמ"כ, המלאכים וישראל ואף הגויים היו צריכים לומר שירה, והמעם שגויים משבחים על נסים שארעו לישראל הוא, שמכיון שהנם וקדוש ה' בא על ידיהם, גם הם מקבלים שכר ויש להם לשבח על שזכו לכך.

ר' יוסי הגלילי אומר וכו' במצרים לקו עשר מכות ועל הים לקו חמשים מכות — ראייתו של ר' יוסי מהפסוק שנאמר במכת כנים "אצבע אלקים הוא", ואילו בק"ים נאמר "וירא ישראל את ה'יד הגדולה", ואם באצבע לוקים עשר, הרי שביד לוקים חמשים.

ולכאורה יש להעיר בענין זה שתי הערות: א) הרי רק על מכה אחת כתוב שהיא "אצבע", וא"כ מדוע לא נאמר שנעשר המכות הם עשר אצבעות שהם שתי ידיים, וא"כ בקי"ם שהיתה רק יד אחת לקו פחות. ב) הרי במכת דבר נאמר בפירוש "הנה יד ה' הוי' במקנך", ומדוע מתעלמים מכך התנאים. ועיין ביעב"ץ (בסדור) שמתרץ בכמה אופנים ע"פ קבלה.

ועל דרך הפשט יתכן, כי מכת כנים היתה היחידה, שהודו בה המצרים במפורש שהיא אלהית, דהיינו שבה הגלוי היה מושלם, וע"ז אמרו "אצבע אלקים" דהיינו שדרגת הגלוי היתה של אצבע, ויותר מזה לא היה גלוי אלהות כי המכות, וא"כ בים סוף שנאמר "יירא ישראל את ה' ויג' ומסתמא המצרים גם ראו, שהיה גלוי של יד, הרי זה חשוב כחמישים מכות, שהרי בחינת הגלוי היתה פי חמשה מאשר במצרים.

ולפי"ז יתורץ גם מה שנאמר במכת דבר "הנה יד ה'", שאת זה אמר רק משה רבינו לפני שבאה המכה, אבל אין כתוב שמישהוא אחר מבלעדיו ראה או הכיר בזה, ולכן אין לזה שיכות לעניינו.

בא"ד — ר' אליעזר ור' עקיבא פליגי אם כל מכה במצרים היתה של ארבע מכות או של חמש, ושורש מחלוקתם אם דורשים את המילה "חרון אפו" להוסיף עוד מכה, או לא.

ונראה לבאר שלר' אליעזר אין נראה להחשיב את "חרון אפו", מפני שאין הוא פרט בפני עצמו, אלא כולל את הפרטים דלעיל, דהיינו שהעברה זוהי וכו' כולם באו בחרון אף. ואילו ר' עקיבא סובר שיש להושוו, מפני שלדעתו גם תחילת הפסוק אינה פרטים, אלא כללים, כלומר שכל מכה ומכה באה בכמה אופנים ודרגות, בעברה, בזעם וכדו'.

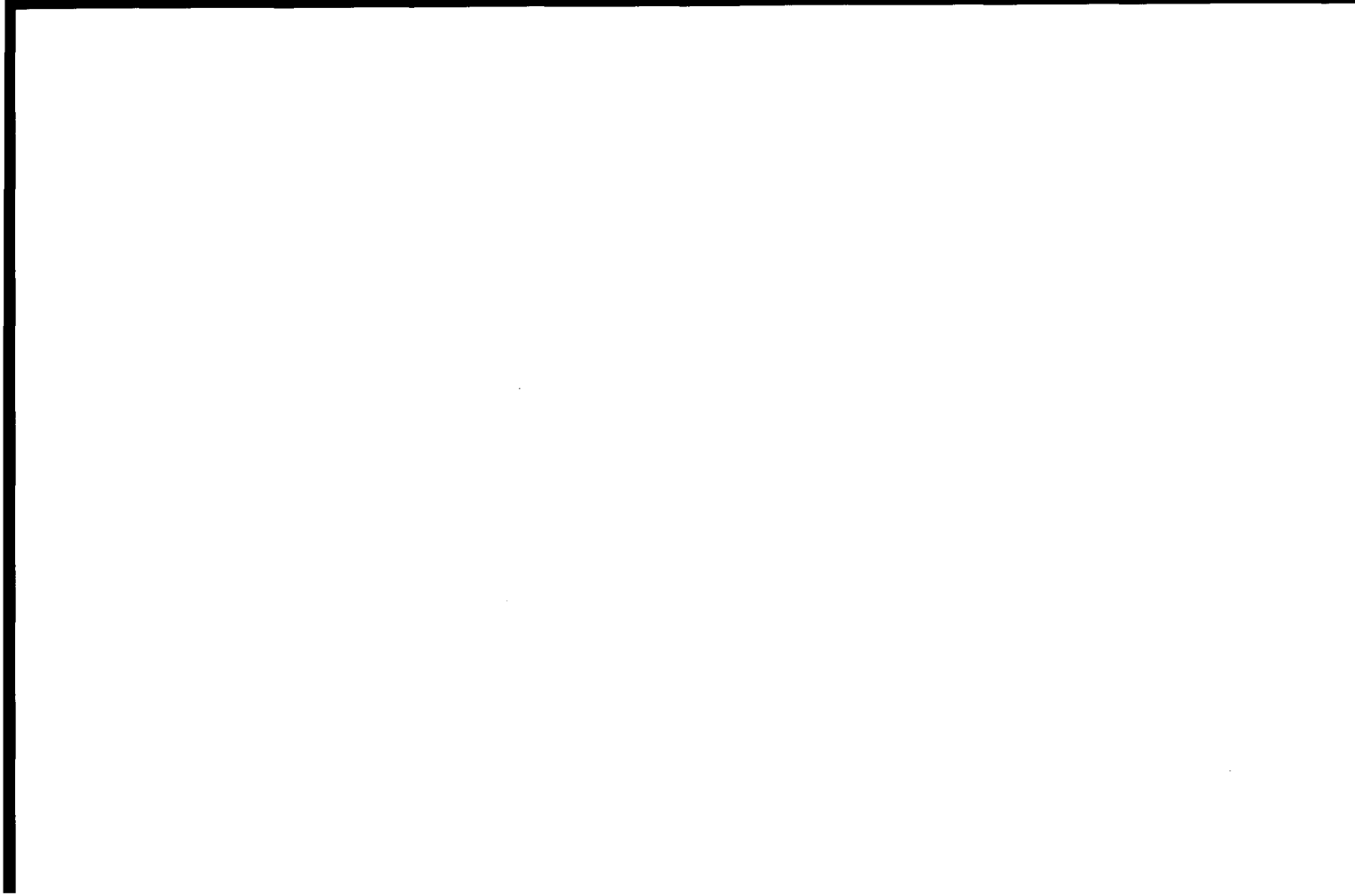
ולפי ר"ע מכה שבאה בכמה אופנים זה חמור מזה ולכן נחשבת לכמה מכות, וכמו שאנו רואים, דרך משל שאת אותה הסמירה, אפשר לתת באופן של רחמים, באופן של אדישות, באופן של רוגז ובאופן של חרון אף, ובכל אופן ואופן התוצאות אחרות.

ויתכן שהמצרים העבירו והכו את ישראל גם באופנים הנ"ל, ולכן נענשו מדה כנגד מדה, ונתקיים בהם הכתוב "כי אתה תשלם לאיש כמעשהו" (תהלים ס"ב). ובענין זה עיין בביאור הגר"א, שמשכיר שחז"ל טרחו למצוא כמה שיותר מכות על המצרים, משום הכתוב "כל המחלה אשר שמתני במצרים לא אשים עליך" (שמות ט"ז), הרי שכמה שנמצא ונדרוש שהיו יותר מחלות במצרים, כך יבואו עלינו פחות מחלות.

כן פשטות הדברים, שרצו התנאים לדרוש יותר ויותר בנפלאות הכורא, וזו גם היתה כוונת דוד המלך בפסוק "ישלח כס וגו'", שאותו מביאים התנאים (שהרי הפרק הזה עוסק בספור נפלאות יצי"ם).

בא"ד — הגר"א מפרש שהנפקא מינא שיש לנו, ממחלוקת זו היא, שככל שמרבים לדרוש מכות ומחלות על מצרים, כך מתמעטים מבני מחלות מפני שנא' (פר' בשלח) "כל המחלה אשר שמתני במצרים לא אשים עליך, כי אני ה' רופאך".

חידושי תורה



הרב חיים ברוך וואלפין

בדין ברי ושמה

ה"ר יונה בשמו שאשת ישראל האומרת שפתחה פתוח אלא שנאנסה תחת בעלה נאמנת ומותרת לבעלה שטוען פתח פתוח מצאתי לפי שהיא טוענת טענת ברי והוא טוען שמה שאינו יודע אם באונס או ברצון וברי ושמה ברי עדיף. והקשה הרא"ש שמאחר וקיי"ל כרב נחמן דלא אמרינן ברי ושמה ברי עדיף אפילו היכא דהברי הוא טוב והשמה גרוע כ"ש הכא דהברי גרוע שיודעת שאינו יכול להכחיש. ומוכח דלרב יהודה דס"ל דברי עדיף היתה נאמנת להחיר עצמה לבעלה מדין ברי עדיף, הרי שגם לענין איסורין מהני הך דינא דברי עדיף אף ששם אין שייך להאמינה מכח דין טענה. ומדברי הרא"ש אלו יש להוכיח גם שאין הטעם שבברי עדיף מהסברא שכתבו האחרונים בחוקה אין אדם תובע אלא אם כן יש לו והוי כאנן סהדי ולפיכך מועיל להוציא ממון, שהרי באיסורין לא מועילה ואין כלל חוקה זו.

(ב) ובהקדם ביאור מחלוקתן של רב נחמן ורב יהודה נראה לי לבאר יסוד שלמדתי מדבריו של הקצוה"ח באיזהו מקומן והוא שהדין מוחזק בממון אינו משום דהוי דינא שמספק אין לנו להוציא הממון מהיכא דקאי אלא שזה הוי בדין חוקה דמיעקרא.

וזה יצא ראשונה שעל מה שכתב הרמ"א [חור"מ סימן ל"ד סכ"ג] שמי שהעיד בבי"ד ואח"כ באו עדים שהעידו עליו שעבר עבירה שנפסל מחמתה מן התורה אלא שאין יודע אם עבר אותה קודם שהעיד או אח"כ מוקמינן לגברא אחזקתו וכל מה שהעיד כשר עד יידעין דעבר קודם לכן. והקשה הקצוה"ח [ס"ק

בכתובות (יב:) הובאה מחלוקת האמוראים באומר לחבירו מנה לי בידך והלה אומר איני יודע שרב נחמן ור' יוחנן אמרי פטור ומשום דאוקי ממונא בחזרת מריה ואילו רב יהודה ורב הונא אמרי חייב ומשום דברי ושמה ברי עדיף. ובאמת דין זה צריך ביאור ותלמוד דהא כלל נקוט בידינו שמאן דכאיב ליה כאיבא אויל לבי אסיא ואף ע"י רוב או עד אחד אין מוציאין ממון וא"כ אין תועיל טענת ברי של התובע להוציא הממון מהנתבע.

ומדברי הגר"א וטרמן הי"ד בקובץ שיעורים [ב"ב אות ת"ס] יש ללמוד שמפרש שכן הנאמנות של ברי אינה מטעם עדות וראיה אלא שהיא כח הטענה בעלמא ובזה מבאר להא דאיתא שם בסוגיא דברי ע"י אחר לא מהני וזהו משום שבעל דבר בלחוד נמסר כח זה של טענה, אך אחר שבא לטעון עבורו נאמן לנו בתורת עדות ולא בתורת טענה והדר אין מועילה עדותו דהרי אין עד אחד קם לממון.

ומה"ט היכא דשניהם טוענים ברי ולא עדיפא טענת האחד על שכנגדו אמרינן שהמוציא מחבירו עליו הראיה, אך כשכנגדו טוען שמה זוכה התובע הטוען ברי משום שהיא טענה חזקה יותר ומכח טענתו יוכל להוציא ממון.

אכן מלבד מה שהקשה הגר"א שם על עצמו מרבה דס"ל שמהני ברי ע"י אחר א"כ מצינו ע"א קם לממון כאשר הלה טוען איני יודע, עוד יש להקשות ממש"כ הרא"ש בכתובות [פרק קמא סימן י"ח] לדחות את מש"כ תלמידי

למיול לחומרא משום דהוי ספק גזל ולהוציא מן המוחזק ויש שתרצו דגם לכשנוציא הממון מן המוחזק בו מחמת ספק איסור גזל ונתננו לשני לא יוכל השני לזכות בו שהרי גם הוא יצטרך להחזירו משום ספק איסור גזל, ואמנם תרץ זה אינו מעלה ארוכה להא דלא מוציאין ממון עפ"י רוב מחמת ספק איסור גזל ששם לכשנתננו לשני שפיר יוכל לסמוך על הרוב המועיל באיסורין ולהחזיק אצלו את הממון, אך לסברת הקצוה"ח קושיא מעיקרא ליתא שהרי מכיון שחזקת ממון היא חזקה דמעיקרא המבררת נמצא שאין כאן כלל ספק גזל וכמו דפושטים לשאר ספיקי איסור על סמך חזקה דמעיקרא.

ובזה נבין את מש"כ הקצוה"ח [סימן ע"ה ס"ק ח'] ודן במי שנתחייב לשלם מחמת הדין של מתוך שאין יכול לישבע וכגון דאמר חמשין ידענא וחמשין לא ידענא אם יכול לחזור בו ולומר נזכרתי כמו שמצינו במי שאמר איני יודע אם פרעתיך. והעלה שרק באומר איני יודע אם פרעתיך שחייבו לשלם הוא משום ספק גזל לפי שנסתפק בפטורו ואין חייב לשלם מעיקר הדין ולכן כשחזר ואומר נזכרתי וטוען ברי יוצא מספק גזל, משא"כ במי שנתחייב לשלם עפ"י דין מחמת שאינו יכול לישבע לכן כשטוען אח"כ ברי הו"ל חוזר וטוען.

וכוונתו מתבארת שבאיני יודע אם פרעתיך כיון דודאי הלווה וודאי נתחייב לו הרי שהחזקת חיוב גורמת ריעותא לדין של החזקה דמעיקרא של החזקת ממון [לסברת הקצוה"ח הנ"ל] והו"ל לדידיה כספק איסור גזל ומכאן זה צריך לשלם להציל עצמו מאיסור ספק גזל, ואשר על כן כשטוען ברי לי ונזכרתי שפרעתיך שוב אין צריך לשלם דהוי כברי דמהני בשאר איסורין, משא"כ

ה' מ"ש ממקוה שנמדד ונמצא חסר שאמרו בריש נדה שכל טהרות שנעשו על גבו טמאות גם ברה"ר משום דהוה תרתי לריעותא דהעמד טמא על חזקתו והרי חסר לפניך וא"כ הכא נמי הו"ל למימר אוקי ממון על חזקתו והרי פסול לפניך, ותמה הנתיבות דלא דמו להדדי ושאיני מקוה ששת"י החזקות שאנו דנים בהם הן חזקת הטמא והן החזקה של חסר לפניך הוה חזקות המבררות ולפיכך מצטרפות הן להדדי כדי להיות תרתי לריעותא ולהוכיח שכבר היה חסר קודם לכן, אך הכא שחזקת ממון אינה חזקה המבררת אלא שרק אי אפשר להוציא הממון מהמוחזק בו בלא ראייה אין היא מצטרפת בהדי החזקה של פסול לפניך. והקצוה"ח דלא ניחא ליה בתרצו של הנתיבות והו משום שסובר שאף הדין מוחזק בממון הו כחזקה המבררת וכחזקה דמעיקרא.

ושנה סברתו זו גם בסימן ר"פ ס"ק ב' כשכא לבאר הטעם שאף שקיי"ל בעלמא דרובא וחזקה רובא עדיף אפ"ה אין הולכין בממון אחר הרוב דזהו מפני שחזקת ממון עדיפא מכל החזקות, שהרי בכל החזקות כבר נסתפקנו אם יצא הדבר מחזקתו הראשונה וכגון אם נתגרשה אשה זו או אם נטרפה בהמה זו אלא שדינא הוא שיש לנו להעמיד הדבר בחזקתו הראשונה ולפיכך רוב עדיף מדין זה. משא"כ בחזקת ממון שעדיין הממון הוא תחת ידיו של הנתבע והוא מוחזק בו השתא בודאי לפיכך לא מהני רוב להוציא הממון ממנו. הרי שנקט הקצוה"ח בפשיטות שחזקת ממון הרי היא כשאר חזקות דמעיקרא ועדיפא מיניהו וכמשנ"ת.

ועל פי סברת הקצוה"ח נראה לבאר את הקושיא המפורסמת שהקשו דאין נקטינן בספק ממון לקולא והלא הו"ל

במתחייב לשלם עפ"י דין דמתוך שאינו יכול לישבע שחיובו הוא חיוב גמור לא מועיל כלל מה שטוען ברי.

מעתה נבוא לבאור מחלוקתן של האמוראים אי ברי ושמא עדיף הברי או שאינו עדיף, דרב נחמן ס"ל שהחזקת ממון היא חזקה המבררת בתורת ודאי שהממון שייך לנתבע ולפיכך אין התובע בטענתו יכול להוציאו ממנו אכן רב הונא ס"ל שמאחר ולתובע הטוען ברי יש חזקת כשרות שאינו משקר ותובע את

חבירו כדין, הרי שחזקה זו מגרעת את חזקת הממון של הנתבע ומכיון שכן שוב צריך הנתבע לשלם מחמת ספק איסור גזל. ונמצא שאין זה חיוב תשלומין ודאי מחמת חזקת הכשרות של התובע, אלא שחזקת כשרותו אהני לגרע את חזקת הממון של הנתבע ולהצריכו לשלם מחמת ספק איסור גזל וכל זה כשטוען הנתבע שמא אך כאשר הנתבע טוען ברי אין עוד לחייבו לשלם מחמת ספק איסור גזל.

הרב שמואל הכהן רוזובסקי

סדר קטורת של עבודת יום הכיפורים

אחרי שחיטת הפר אע"פ שאח"כ נשפך הדם לפני הזאות אין צריכים קטורת אחרת ויכול להמשיך את עבודת היום בדם של פר השני, ומוכרחים להגיד שהירושלמי חולק בזה על הבבלי דלעיל, אף שבבבלי יומא אפשר להדחק וללמוד שהתירין שבקטורת לא קא מיירי, הפירוש שאין צריכים קטורת אחרת, ולא לעשות מחלוקת עם הירושלמי, אבל כנראה שרש"י והרמב"ם לומדים מפשטות לשון הגמרא, שמקשה יחזור ויחפון מיבעי ליה והגמרא מתרצת בקטורת לא קמיירי, הפירוש הוא שבאמת צריכים קטורת אחרת אלא שהתנא לא מדבר מקטורת, לפי הירושלמי היה הגמרא צריכה לומר שקטורת אין צריכים להקטיר עוד הפעם, בכל אופן לפי שיטת רש"י והרמב"ם יש לנו מחלוקת בין הבבלי להירושלמי, אם נשפך הדם אחרי הקטרת הקטורת, אם צריכים קטורת אחרת אחרי שחיטת הפר השני. ולבאר את המחלוקת אפשר להגיד שהירושלמי סובר היות שהקטורת נקטר כהלכתה אין צריכים קטורת אחרת, וסברת הבבלי כנראה היא שהקטורת גם מכשירה את הדם להזאה, לא רק שזה עניין שצריך כסדרן הזאה אחרי הקטרה, אלא שהדם שלא הוקטר עליה קטורת לא מוכשר להזאות, ממילא אם נשפך הדם צריכים עוד הפעם קטורת להכשיר את הדם מהפר השני להזאה, (ואולי סברת הבבלי נובעת מעצם העבודה, שלא מצינו באף מקום שמחכים עם הדם עד שעושים בינתיים עבודה אחרת, מזה הגמרא הוכיחה שהעבודה אחרת דהיינו הקטורת מכשירה את הדם להזאה) ועי' בס' שיח יצחק דתלמודא דידן פליגא אסוגיא דירושלמי ע"ש.

הרמב"ם הל' עבודת יוה"כ פ"ד, הביא את סדר עבודת היום, בתחילה שחיטת הפר, אח"כ הקטרת הקטורת אח"כ הזאות מדם הפר, אח"כ שחיטת השעיר והזאות מדם בין הבדים, אח"כ הזאות כל דם לחוד על הפרוכת, אח"כ מערבב את הדם ומוזה על המזבח, וזה מוכרח לעשות על הסדר, ואם לא עשה כסדר לא עשה ולא כלום.

בגמרא יומא דף ג' ע"ב, אמר רבי חנינא קטורת שחפנה קודם שחיטתו של פר לא עשה ולא כלום וכו' תנן אם עד שלא גמר מתנות שבפנים נשפך הדם יביא דם אחר ויחזור ויזה בתחילה מבפנים, ואם איתא יחזור ויחפון מיבעי ליה, ומתירין הגמרא בקטורת לא קא מיירי, ופירש רש"י, ומיהו וודאי צריך להקטיר קטורת אחרת אחרי שחיטת פר זה. וכן הוא שיטת הרמב"ם בפרק ה' הל' ח' עיין כ"מ.

איתא בירושלמי פרק ד' הל' ג' חתה והקטיר ונשפך הדם יביא פר אחר ונכנס בדמו, עד שלא הקטיר נשפך הדם חתייה פסולה היא, והוא צריך לחות לכתחילה, ספק עד שלא הקטיר נשפך הדם וספק משהקטיר נשפך הדם, להביא פר אחר ולהיכנס בדמו אין את יכול, שאני אומר עד שלא הקטיר נשפך הדם והיא חתייה פסולה והוא צריך לחות לכתחילה ולחות בתחילה אין את יכול שאני אומר משהקטיר נשפך הדם והיא חתייה כשירה והוא עובר משום הכנסה יתרה ובטלו העבודות, אשכחא אמר בטלו עבודת של אותו היום. (עי' במפרשי הירושלמי) רואים ששיטת הירושלמי היא אם הקטורת נקטר כהלכתה דהיינו

השפת אמת יומא ס' ע"א שאפרש בס"ד, ואם נשפך הדם קודם שיגמור כל המתנות דהיינו שנשפך לפני הזאות על הפרוכת או המזבח ומביאים פר אחד צריכים להקטיר קטורת אחרי שחיתו, ומה שהתוספות ישנים טוען שעיקר הזאה הוא בלפני ולפנים והשאר הוא רק לסיים את ההזאות הסברא הזאת קשה לי להבין, מהיכן הוא למד את זה שיש עיקר ויש שאינה אלא סיום, בכל אופן הרמב"ם לא מקבל את זה, והרא"י מהשעיר ג"כ לא מוכרחת, כי השעיר נשחט כהלכתו, וכמו שביארנו בדעת הירושלמי שכל דבר שנעשה כהלכתו נשאר בכשרותו (אפילו שנוולד אח"כ סיבה שנשפך דם הפר ויצא שהשעיר נשחט לפני דם הפר השני) כי השעיר לא מכשיר את דם הפר, להיפך הלוא שוחטים אותו אחרי הזאת דם הפר בפנים, ואם הוא נעשה כהלכתו נשאר בכשרותו, אבל הקטורת וזה רק בקטורת דעת הבבלי שמכשיר את דם הפר להזאה, ממילא סובר הרמב"ם שהוא הדין בהיכל אם נשפך דם הפר צריכים קטורת להכשיר את הדם מהפר השני להזאה, זה נ"ל לפע"ד ליישב הרמב"ם ככתבו וכלשונו, במה שכותב "ואם נשפך הדם קודם שיגמור כל המתנות" הכונה גם המתנות שבהיכל.

עיינן כ"מ פ' ה' עבודת יוהכ"פ הל' ח', ואם דם הפר הוא שנשפך וכו', שם אהא דאמר ר' חנינא קטורת שחפנה קודם שחיתו של הפר לא עשה ולא כלום, וכו' ופירש רש"י ומיהו ודאי צריך להקטיר קטורת אחרת וכו' וא"כ יש לתמוה על רבינו שכתב ויחפון פעם שניה קודם שחיתת הפר, והכסף משנה ממשיך וכותב והנגיד רבינו יהושע מבני בניו של רבינו כתב ששאלו ממנו שמאחר שרבינו כתב בתחלת הפרק קטורת שחפנה קודם שחיתת הפר לא

כ' הרמב"ם פ' ה' עבודת יוהכ"פ הל' ח', ואם דם הפר הוא שנשפך קודם שיגמור כל המתנות הרי זה מביא פר אחד, ויחפון קטורת פעם שנייה "קודם" שחיתת הפר עיינן כ"מ, ויקטיר ואחר כך יביא דמו ויוזה ממנו עכ"ל. לפי פשטות לשון הרמב"ם נראה, שאפילו נשפך הדם לפני הזאות על הפרוכת או המזבח צריך להביא דם אחר גם צריך להקטיר קטורת אחרי שחיתת הפר השני. עיינן בספר ה"ה המור"י שמפרש, מה שהרמב"ם אומר "כל המתנות" כוונתו כל המתנות שבקודש הקדשים, אבל אם נשפך אחרי הזאות של בין הבדים, או על הדם מהפר השני להזאות על הפרוכת והמזבח, לא צריכים הקטרת קטורת והוא מסתמך על פירוש התוספות ישנים ביומא, בגמרא הנ"ל בקטורת לא קא מיירי וכו' וז"ל י"ל כיון שעשה מתנות שבפנים בעשיית השחיטה כהלכתה ונעשית החפינה בטוב לאחר שחיתת הפר ושחיטה אחרונה אינה אלא לסיים ההזאות, תדע דהא בשעיר שנשפך דמו במתנות היכל או של מזבח ולא דם הפר נשחט שעיר אחר נמצא שקדמה מתנות דפר דלפני ולפנים וגם בהיכל לשחיטת השעיר ומשמע שאם נשפך דם השעיר אחר מתנות פר שבהיכל שלא היה חוזר ומתחיל מתנות הפר בהיכל אלא ודאי טעמא כדפרישית ששחיטה ראשונה חשובה היא כיון שהתחיל לעשות מתנות הדם כי שחיטה זו (הכוונה השחיטה לפר השני) אינה אלא לסיים ההזאות. הריב"א: ע"ס התוספות ישנים לומר הדר המזריה, שהפירוש כל המתנות ברמב"ם כונתו כל המתנות מבין הבדים בעקבותיו הולך גם האור שמח בפ' ה' הל' ד' והוא מאד מקצר ואומר וז"ל ג"ב "פירוש של קודש הקדשים והלשון לא מדויק".

לפע"ד אפשר בהחלט לפרש את דעת הרמב"ם כגרוסתו וכלשונו, וכן נקט

שלכל דם צריכים קטורת לחוד, ממילא הקטורת שהכשירה את הדם מהפר הראשון לא יכול להכשיר את הדם מהפר השני, אולם סדר העבודה שהוא שחיטת הפר, הקטורת הקטורת, והזאות, את סדר עבודת היום של שחיטת הפר כבר קיים בפר הראשון, וכמו שביארנו קודם שכל דבר שנעשה כהילכתה נשאר בכשרותו, וזה מדויק טוב בלשונו של רבינו יהושע, "מאחר ששחט פר בתחילה ולא קרה לו מה שיפסידו" אבל היות שנשפך הדם וצריכים דם אחר, שוחטים פר שני ועל הפר השני צריכים קטורת להכשירו, ופה הוא מחדש שלהכשיר הדם מהפר השני יכול להקטיר הקטורת לפני שחיטת הפר.

לסיכום יש לנו כמה שיטות שיטת הירושלמי כדלעיל שאם הקטורת נעשה כהילכתה לא צריכים קטורת אחרת לדם של הפר השני, שיטת הבבלי לפי רש"י והרמב"ם כדלעיל שאם נשפך הדם אחרי הקטורת צריכים קטורת אחרת לדם של הפר השני, שיטת התוספות ישנים שרק על הזאה שבין הבדים צריכים קטורת, אבל לא על הזאות שבהיכל וההר המוריה והאור שמח אומרים שזה גם שיטת הרמב"ם והלשון ברמב"ם לא מדויק (כלשון האור שמח) ואם רוצים ללמוד ברמב"ם כפשוטו וכלשונו (וזה גם דעת השפת אמת וכנראה שזה גם דעת הנושאי כלים של הרמב"ם מפני שלא מעירים שום הערה על לשונו) אז שיטת הרמב"ם שגם על הזאות ההיכל מדם הפר השני צריכים גם קטורת ושיטת רבינו יהושע שהקטורת לדם מהפר השני יכול להקטיר לפני שחיטת הפר.

* * *

עיין שפת אמת יומא ס"א בד"ה בגמרא בקטורת לא קמיירי, וז"ל לכאורה אכתי קשה בסיפא בנשפך קודם

עשה כלום, היאך כתב כאן שיחפון קטורת פעם שניה קודם שחיטת הפר, והשיב מאחר ששחט פר בתחילה ולא קרה לו מה שיפסידהו הנה יותר חפינת הקטורת קודם שחיטת הפר השני שהוא אחר שחיטת הפר הראשון שלא אירע בו פסול עכ"ל, וממשיך הכ"מ ולשון הגמרא דקאמר בהקטרה לא קא מיירי קשה דמשמע דודאי צריך לחפון אחר שחיטת הפר השני, וצריך לדחוק ולומר שרבינו מפרש בקטורת כה"ג לא קא מיירי רבי חנינא כלומר אין כאן צורך לחפות קטורת אחר שחיטת פר השני דקודם לו שפיר דמי, מסיים הכ"מ ולי נראה דטעות סופר יש כאן וצריך להגיה ולכתוב "אחר" במקום "קודם":

דברי רבינו יהושע מאד קשה להבין, על התמיהה של הכ"מ יש להוסיף (א) מה מועיל הקטורת השנייה שמקטיר לפני שחיטת הפר השני יותר מהקטורת הראשונה שזה לפני שחיטת הפר השני, (ב) מה מועיל שחיטת הפר הראשון אפילו שנשחט כהילכתו ולא קרה מה שיפסידהו (כלשונו) אם דמו נשפך ומפשטות לשון הרמב"ם משמע אפילו שנשפך לפני הזאות בפנים ולא שום פעולה, (ג) מה שהגמרא אומרת בקטורת לא קא מיירי ומה שהכ"מ רוצה לדחוק ולפרש כנ"ל, זה מאד קשה שגם הכ"מ לא מקבל את זה, ולפענ"ד יש להוסיף אם נצרכים כבר לפרש את הגמרא שלא יהיה קשה לרבינו יהושע או לכאורה יותר מסתבר לפרש את הגמרא בקטורת לא קא מיירי שבכלל לא צריכים קטורת בפעם השנייה וזה יתאים כמו הירושלמי הג"ל מפני חומר התמיהות ננסה להבין את שיטתו של רבינו יהושע ע"כ נ"ל כדלהלן שדעתו של רבינו יהושע הוא כמו שהסברנו לעיל, שהקטורת גם מכשירה את הדם להזאה, ובלי קטורת אי אפשר להזות את הדם, והוא גם סובר

וזה בניגוד המשנה והגמרא ביומא דף ס', אלא ע"כ יש לומר שבהזאות פר הראשון כלה כליל כפרת פנים כפי שהוברר לעיל, והשתא שנשפך הדם וצריכים לשחוט פר שני לכפרת ההיכל והמזבח טובר הרמב"ם שגם צריכים קטורת, וטעמו או שסובר שזה מוכרח להעשות לפי הסדר כמו בפנים דהיינו שחיטה. קטורת. והזאה. ואפשר להוסיף כפי שהסברנו לעיל שצריכים קטורת להכשיר את הדם של הפר השני להזאה, ע"כ ודוק, בכל אופן דברי השפת אמת צריך תלמוד.

* * *

עיינ מקדש דוד סי' י"ב במחוסרי כפרה וז"ל ולרש"י ז"ל דס"ל שהיה נכנס להיכל בשעת מתן שבע של מצורע, ק"ל מהא דאמרינן בובחים ע"ז לר"ש דלמחר מביא אשמו ולוגו עמו ומתנה דאם אינו מצורע יהיה הלוג נדבה ע"ש, וקשה איך נותן מתן שבע על הפרוכת מספק, הא הוי ביאה ריקנית, ומספק אין לעשות ביאה ריקנית, ובירושלמי יומא פ"ד ה' ג, אמרינן בספק אם נשפך הדם קודם הקטורת הקטורת או לאחר בטלו כל עבודת היום דמספק אין לעשות ביאה ריקנית ומסיים וצע"ג, לפי דעתי אין זה קושיא כלל מפני שיש חילוק גדול בין קודש הקדשים להיכל, שהרי לקהקד"ש כ"ג נכנס רק ד' פעמים בשנה וחיבין מיתה על הכניסה ולכן דעת הירושלמי שגם ספק ביאה ריקנית אסורה, אבל להיכל יש להכהן כמה אפשרות להכנס עם עבודה אחרת כמו דישון מזבח הפנימי דישון המנורה ועוד עבודות ואו יעשה גם השבע הזאות, ולהרבה ראשונים מותר להכנס רק להשתחויה ע"י תוי"ט ריש פ"ז דתמיד ועיינ יומא נ"ג ע"א רב אשי אמר אפילו תימא הויד בזו ובזו כגון דעייל שתי קטורת אחת שלמה

מתנות מבחוץ ג"כ צריך לחפון שנית אחר שחיטת הפר השני, א"כ ע"כ צריך לחזור גם על הזאות שבפנים, דאל"כ יהי "הקטרה אתר הזאה" עכ"ל.

לא זכיתי להבין דבריו שכן יש לתמוה:

(א) נהי שעבודת פנים צריכים לעשות כסדרן, ואם הקדים עבודה לפני עבודה הקודמת פסולה, כלשון הרמב"ם ריש פרק ה' מהל' יוהכ"פ, "ואם הקדים בהן מעשה לחבירו לא עשה כלום" דהיינו שהעבודה היא פסולה מפני שהקדימה לזו שצריכה לבוא לפניה, אבל לא מצינו שעבודה תפסל מפני שלא באה אחריה עבודה הצריכה, ובנידן דידן, הקטורת לא תפסל מפני שלא יעשה אחריה הזאות פנים, דהזאות הפנים שכבר הוזה מרם הפר הראשון בזה נגמר כבר הכפרה בפנים כלשון הרמב"ם פ' ה' הל' ד' שכולם (ז"א הפנים. הפרוכת, המזבח). כפרה בפני עצמן, בודאי שאין לפוסלן לגמרא מפני שנעשה לפני הקטורת השנייה.

(ב) מכח קושייתו הנ"ל מסיים השפת אמת דמירי ע"כ שנשפך מרם השעיר, והיוצא מדבריו שאם אכן נשפך דם הפר הראשון אחר הזאות פנים, ישחוט פר שני ויקטיר קטורת ויחזור נמי הזאות פנים, וזהו חידוש גדול, ולא יתכן שלא הגמרא ולא הרמב"ם יזכירו את זה אפילו ברמז?

(ג) ועוד ממ"נ — היכי תיסק אדעתין חסרון בהקטרה שניה לפני הזאות שבהיכל מפני שהוקטר אחרי הזאות פנים וע"ז מצריך השפת אמת להזות עוד הפעם בפנים, א"כ גם שחיטת הפר השני תהיה פסולה מרין שחיטה אחר הזאה? א"כ יצטרכו לעבור על עבודת פנים?

שהייה ריקנית, ועי' מל"מ הלכות ביאת המקדש פ"ג ה' י"ט וז"ל כל שנכנס להיכל או לקודש הקדשים לצורך עבודה וכלתה עבודתו ושהה כל היום כולו לא מחייב כלל דכיון דמשום ביאה לא מחייב תו לא מיחייב.

על שהייה של כמה רגעים בטח לא יחייב. [ועי' באו"ש עבודת יוה"כ פ"ה הכ"ה שמפרש בירושלמי הנ"ל שמספק מותר לעבוד ולא הוי ביאה ריקנית].

ואחת חסירה אביאה לא מחייב וכו' וכך פוסק הרמב"ם בפ"ה עבודת יוה"כ פ' ה' כ"ה, רואים ברור שעל הקטרת קטורת חסירה חייב גם על ביאה ריקנית, אבל אם הקטיר גם קטורת שלמה לא מחייב על ביאה ריקנית. וכשאמרתי את הדברים לחכם אחד שאל אותי ומה עם שהייה ריקנית? ע"ז עניתי לו (א) הוא יכול לעשות את המתן שבע בלי שהייה יותר מהקטורת הקטורת החסרה. (ב) לא זכור לי רמז בש"ס ובראשונים שיש מושג של

נח מרבי"ו

בענין כבוד מלך וכבוד ת"ח

מתני' ריש פ' כ"ג סנהדרין (ח):
המלך וכו' לא חולץ ולא חולצין לאשחו
וכו' ר' יהודא אומר אם רצה לחלוץ או
לייבם זכור לטוב, ובגמ' שם יט: הקשה
לדברי ר"י איך מותר לחלוץ והא מלך
שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ומשני
מצוה שאני, ולכאורה יש לפרש כיון
דהמלך עושה זאת משום מצוה דהיינו
לכבוד שמים אין כאן בזיון ובוה נחלקו
ר"י ורבנן, דרבנן ס"ל דבזיון הוא אע"פ
שהוא מצוה ור"י ס"ל כג"ל ולהכי מותר
למלך לחלוץ.

והנה הקשו שם בתד"ה מצוה שאני,
מהא דכתובות (יז). מאגריפס המלך
שעבר לפני כלה והקשו שם בגמ' והלא
אין כבודו מחול ותיצרו פרשת דרכים
הוא ואמאי לא משני כמו כאן דמצוה
שאני, ותיצרו בתוס', דהתם הוי המצוה
מפני כבוד חתן וכלה וכיון דכבוד המלך
עדיף אין כאן מצוה אבל הכא גבי ייבום
מצוה איכא, פ"י לדבריהם כדאי'
בקידושין (לא). גבי אבא אומר השקיני
מים ואמא אומרת השקיני מים אומרים
לו הנח כבוד אמך וכו' שאתה ואמך
חייבים בכבוד אביך, והיינו דכיון דהיא
בעצמה חייבת בכבוד אביך נמצא
דהכבוד שלה בטילה לגבי כבוד האב,
וכ"מ מתוס' יבמות ה: בד"ה כולכם,
וה"ג כיון דחתן וכלה ג"כ מחוייבים
בהדין דשום תשום וכו' שתהא אימתו
עליך, נמצא שכבודם בטילה לגבי כבוד
מלך ואין כאן מצוה כלל.

ועי' בחידושי הר"ן שם שהקשה מגמ'
דסוטה מא: מאגריפס המלך שקרא
בס"ת מעומד ושבתוהו חכמים מכלל
דשפיר עבד ומקשו שם בגמ' והא אין

כבודו מחול, ותיצרו מצוה שאני,
ומשמע דהוי לכו"ע והא רבנן דהכא לא
ס"ל כן, ותיריך דבחליצה וייבום איכא
זילותא טפי ולא מהני ב"י במקום מצוה
אליבא דרבנן, משא"כ בעמידה דליכא
זלזול כ"כ מהני ב"י במקום מצוה
כדהתם אף לרבנן, ועוד תירץ בשם הר"ד
שלא אמרו אין כבודו מחול אלא שאין
אחרים רשאים לזלזל בכבודו כגון
בחליצה שהאשה רוקקת בפניו, וכן
ההיא דכתובות דחתן וכלה פוגעים
בכבודו של מלך בזה שהם עוברים
מלפניו, משא"כ בההיא דסוטה כשקבל
המלך בעצמו לקרות בעמידה אין אחרים
מזלזלים בו כלום ובכה"ג שרי במקום
מצוה אפי' אליבא דרבנן.

ולפ"ו צ"ל דבגמ' דידן לעיל יט. גבי
ינאי המלך דהצינכו שמעון בן שטח
לעמוד הרי לפי פ"י הר"ד הובא בר"ן
יוצא שאין אחרים רשאים לזלזל בכבודו
וע"ז אין כבודו מחול י"ל דדין דועמדו
שהבע"ד צריכין לעמוד אינו מפני כבוד
הדיינים אלא מפני כבוד השכינה
כדכתיב אלקים נצב בעדת א"ל, וא"כ
נמצא שדין עמידה הוא דין עצמו של
הבע"ד ולא מפני כבוד הדיינים
שעומדים לפניו ואין הענין של הבזיון
מפני ששמעון בן שטח צוהו לעמוד אלא
דעצם העמידה למלך הוי בזיון וכיון
דהכא אין אחרים מזלזלים בכבודו בזה
שהוא עומד כרביאנו שהעמידה היא
מפני כבוד השכינה וא"כ דומה זה להא
דאגריפס המלך שעמד לקריאת הס"ת,
דאין בזה משום אין כבודו מחול.

ובזה יובן שפיר מאי דקא"ל שמעון
בן שטח לינאי המלך לא לפנינו אתה

בין ת"ח למלך, אבל באופן הכבוד וסוגי הכבוד דצריך לנהוג כלפיהם ודאי אין להשוותם דזה תלוי לפי ערך מעמדם ובודאי מעמד המלך שהוא ראש העם גבוה ממעמד הת"ח.

אבל אין לומר כן דהרי מצינו גם בחומרת הדבר דכבוד המלך עדיף, כגון במבזה את המלך מותר להרגו כמבואר ברמב"ם שם בפ"ג הל' ח'. והמבזה ת"ח מותר רק לנדותו או לקונסו כמבואר בשו"ע יו"ד סי' רמ"ג, והרי עונש הדבר מראה על חומרותיו ואין לומר דהעונש למי שאינו מכבד ג"כ תלוי לפי ערך מעמדם כדמצינו הכל לפי המבייש והמתבייש, דהרי עוברים בגלל כבוד המלך ג"כ על איסורי תורה חמורים, כגון לא תרצח כנ"ל, וא"כ אם מצות כבוד המלך יכול לדחות איסורים חמורים כאלו למה לא ניתן לדחות מצ"ע הקל דיעמדו מפני כבודם, וביותר קשה לפרש בדברי התוס' דעריפא כבוד התורה מכבוד מלך שחמורה יותר, מדין חלוצה המובא בטיגין, דמלך פטור מלחלוץ משום כבודו אליבא דת"ק בכל גוונא ואליבא דר"י אם אינו רוצה, ואילו אצל ת"ח לא מצינו שיהא פטור מלחלוץ ואפי' אליבא דר"י לא מצינו דתלוי לפי רצונו אלא סתימת הדין דבחליצה אם אינו רוצה לחלוץ כופין אותו כדאי ביבמות (קו). וכן איפסקא בשו"ע אהע"י בה' ייבום סי' קס"ה בסתמא ולא חילוק בזה דת"ח שאני, ובחליצה הרי יש ולולל לשניהם למלך ולת"ח, דהרוקק לפני ת"ח מסתבר שיהא דינו בזה כעובר על כבוד ת"ח ואפ"ה חייב הוא לחלוץ, וכ"ת כיון דמצוה היא וסדר התורה כן הוא אין בזה משום בזיון א"כ במלך ג"כ נימא כן, ועוד דעמידה בב"ד ג"כ מצוה היא ואפ"ה אמר' דת"ח איצ' לעמוד, וא"כ קשה להבין דבדין עמידה בב"ד דאין בזה ולולל כ"כ כנ"ל בדברי הר"ן

עומד אלא לפני מי שאמר והי' העולם אתה עומד וכו', דאם מצות העמידה הי' מפני כבוד הדיינים הי' פטור מלעמוד דנמצא שאחרים נוהגים בו זילותא דהוא עומד והם יושבים ונראה כמו שעומד מפניהם ודומה בזה לההיא דכתובות שהדיינים גורמים לו הזילזול, אבל כיון שהוא לפני ה', נמצא שזה דין שלו כמו בס"ת.

והנה לעיל (יט) בתד"ה ינאי וכו', הקשו מגמ' דשבועות (ל): דאי' התם דת"ח שבא לדין א"צ לעמוד דהאי עשה והאי עשה ועשה דכבוד התורה עדיף וכיון דחכם א"צ לעמוד כ"ש מלך דטפי עדיף מלך מת"ח דהרי אין כבודו מחול ואמאי הצריכו לינאי לעמוד, ותירצו דעשה דכבוד התורה עדיף טפי מכבוד מלך וא"כ אעפ"י דת"ח א"צ לעמוד אבל מלך צריך לעמוד והא דמהני מחילה לכבוד התורה, משא"כ במלך, משום דבת"ח חורתו דילי' הוא ויכול למחול על דבר שהיא שלו אבל במלך דכבודו בא לו משום דמצות המקום כך הוא וא"י להפקיע מצות המקום, עיי"ש בדבריהם.

וקשה לדבריהם דכבוד התורה עריפא מכבוד המלך, דהרי חזינון איפכא, דהא יש כמה דיני כבוד הנוהגים אצל מלך ולא לת"ח כמבואר במתני' בפירקין וכן הובא ברמב"ם, ריש פ"ב מה' מלכים אין רוכבין על סוסו ואין משתמשים בשרביטו, ושורפין את כליו, וכל הנכנס אליו משתחוה וכו', וכ"ז לא מצינו בכבוד ת"ח, והי' אפשר לפרש כוונת דברי התוס' במה שבי' דכבוד התורה עריפא לגבי חומרת הדבר, והיינו באופן שמחוייב לכבד את שניהם חמיר כעשה דכבוד ת"ח יותר מעשה דשום תשום וכו', ולהכי לגבי הדין ועמדו דאזיל מדין דחיייה תלוי בחומרת הדבר ואפשר לחלק

ואפשר לבאר בדרך זה, דבמלך יש שני דינים של כבוד ומורא, יש דין שצריך לכבוד המלך בעצמו ויש דין כבוד מפני המלכות והיינו שכוונת מצות המלך שישאל יקימו מלכות עליהם ויהיו נחונים תחת יד המלכות וזה שתהא אימתן עליהם והיינו אימת המלכות והמלך הוא היכי תמצא והאמצעי כדי להקים מלכות, וכ"מ מל' הרמב"ם פ"ב מהל' מלכים וז"ל, כבוד גדול נוהגים במלך, ומשימים לו אימה ויראה בלב כל אדם שגא' שום תשם וכו' עיי"ש, והיינו כנ"ל דיש דין כבוד במלך עצמו והיינו תחילת דבריו, ודין הב' שמצות התורה שיהא מלכות על ישראל ויפחדו ממנו והו' חלק הב' ומשימים לו יראה בלב כ"א.

ובזה יובן החילוק בדברי הרמב"ם בין בצנעא לפרהסיא, דבצנעא פ"י מה שמכבדים מחמת עצמו או מחמת מעמור והיינו כבוד עצמי ולגבי דין כבוד שיש במלך מחמת עצמו אמרי' דכבוד התורה עדיפא ולכן צריך הוא לכבוד את חכמי ישראל כשנכנסים אליו בביתו וכפרהסיא יש דין השני של כבוד מלכות ובוה אמרי' דכבוד מלכות עדיף מכבוד התורה ולכן אינו עומד אז בפני חכמי התורה דבוה שעומד בפניהם הוא מגרע מדין שתהא אימתן עליהם שרואים שהמלך מחלק כבוד לכו"ז ובוה הוא מוריד מפחד המלכות עליהם.

ועפ"ז נוכל להבין החילוק בדברי התוס' בין ת"ח למלך דמה שכתבו דכבוד התורה עדיפא מכבוד מלך היינו בדין הא' במצות כבוד שיש במלך עצמו דע"ז כתבו דכבוד התורה עדיפא מיני', ומה שרואים שיש כמה דיני כבוד שנוהגים במלך ולא בת"ח כנ"ל היינו מחמת דין השני בשלטון המלך, ובדאי בדיני כבוד ומורא מתבטאים ומחקימים

אפ"ה אמרי' דת"ח עדיף ממלך ומותר לישב, ובדין חליצה דהבזיון בה יותר הדין הוא להיפך דכבוד המלך עדיף בה.

וער"ק דנמצא שחוס' בסוטה מא: סותר את דבריהם כנאן, דשם הקשו ממאי דקאמר שם גבי אגריפס המלך מצוה שאני מהא דקידושין לב: ר' אליעזר ור' יהושע ור' צדוק שהיו מסובים בבית המשתה בנו של ר' גמליאל והי' ר"ג עומד ומשקה עליהם, וכו' עיי"ש דקאמר דנשיא יכול למחול על כבודו ולהכי הי' מותר לר"י ולר"צ ליהנות מהשימוש של ר"ג לפי שמחל על כבודו אבל מלך בכה"ג אין כבודו מחול ומשמע דאפי' במקום מצוה דהא התם הי' סעודת מצוה, וכבוד חכמים שבאו להסב שם. ותיירצו דתלוי אם המצוה היא לכבוד השכינה כגון בס"ת או בחליצה אליבא דר"י משא"כ כההיא דר"ג שחלק כבוד לבשר ודם אפי' אם יש מצות כבוד חכמים משום דמצות המלך שמוטל גם על החכמים שהסיכו שם גדולה יותר ממצות כבוד ת"ח ובכה"ג ליכא מצוה והו' תוכן דבריהם עיי"ש, ע"כ צריכין ליישב שלא יסתרו דברי התוס' אהדרי.

ונראה לבאר בזה, ונקדים דברי הרמב"ם בה' מלכים פ"ב ה"ה וז"ל, וכן מצוה על המלך לכבוד לומדי תורה ויכנסו לפניו סנהדרין וחכמי ישראל יעמוד לפניהם ויושבים בצדו וכן הי' יהושפט כו', בד"א בזמן שהי' המלך בביתו הוא ועבדיו יעשה זה בצניעא אבל בפרהסיא בפני העם לא יעשה וכו' ע"כ עיי"ש, והנה רואים מזה ג"כ שכבוד התורה עדיף מכבוד המלך דכששניהם נפגשים נדחית כבוד המלך מפני כבוד התורה אלא דיש חילוק בין בצניעא לפרהסיא.

וא"כ לולא דמסתפינא הייתי אומר הא דת"ח יושב כשבא לרדן אינו מדין דחייה אלא שכבוד התורה עדיף מכבוד הדיינים (ונוכל להסביר קצת דלהדיינים יש כת התורה לפי שעה, ולת"ח יש לו התורה תמיד בכל עת כראי' דנעשית דילי' וקנאה בנפשיה) וא"כ אין זה דין דחייה אלא שכבוד הדיינים בטלה לגבי כבוד התורה ואין זה מצוה כלל כנ"ל בדברי התוס' יט: ד"ה מצוה שאני, אבל כבוד המלך עד כמה שנוגע לדין כבוד במלך עצמו אינו דוחה כבוד התורה כנ"ל וא"כ אפשר לומר דב"ד חשיב כמו בצנעא דאין זה מקום פרהסיא דאינו אלא לפני הדיינים והעדים והבע"ד והכא אצל ינאי אף בע"ד לא הי' שם כי בא לעמוד על עבדו שהעידו עליו שהרג בן אדם, ואין כאן ירידה באימת המלכות, ומחמת הדין כבוד במלך עצמו כבר בירדנו שנדחת מפני כבוד התורה.

ובזה אפשר ליישב סתירת התוס' אהודי, דמה שקאמרי התוס' דבהיא דר"ג לא מהני מחילה בכבוד המלך אפי' אם היו שם ת"ח מצויים, דהתם הי' בפרהסיא דהרי הי' סעודת נישואין לבנו של ר"ג ובוה יש דין כבוד מפני המלכות וכבוד התורה נדחת מלפניו, משא"כ בינאי המלך שהי' בב"ד כנ"ל.

ולפי דברינו האמורים לעיל אפשר לתרץ קושייתנו מדין חליצה לדין עמידה בב"ד, דזה ודאי לא מצינו שכבוד התורה ידחה אחת ממצות התורה, דאדרבה תכלית לימוד התורה היא כדי לקיים מצוותיה ומה דמצינו דלמדין מזהתעלמת פעמים שאתה מתעלם כגון בזקן ואינה לפי כבודו דמותו להתעלם מאבירת אחיו, אפשר לומר שאין זה מדין כבוד התורה אלא מדין כבוד הבריות דסתם בני אדם אינן נוהגין כן אלא ת"ח מפני כבוד תורתו

במלך עצמו כמו לא יראו אותו ערום ולא כשהוא מסתפר ואין משתמשים בכליו או הדיני כבוד של השתחווה ומסתפר בכל יום ויושב על כסא המלכות וכתר בראשו וכדו' כמבואר ברמב"ם שם הכל הוא דין בשלטון המלך כדי שתהא אימת המלכות על ישראל, ובת"ח לא נמצא דין כזה כי אין לו שום שלטון ומלוכה וכל הכבוד אצלו הוא רק דין בת"ח עצמו, וכן לגבי הדין דהמבזה את המלך דמותו להורגו היא ג"כ דין מחמת אימת המלכות, וכבוד המלכות אינה נדחת מפני כבוד התורה כנ"ל, דהרי כבוד המלכות מגעת עד כדי הריגה מלפניה.

ובזה יבואר הדין דאין כבודו מחול, דאולי הדין כבוד שיש במלך עצמו אפשר דיכול למחול כמו בת"ח דנעשית דילי', אבל הדין כבוד שיש מחמת שלטון המלך א"י למחול כי זה אינו נוגע לו אלא מצוה היא על כל ישראל להשים עליהם מלך שעי"ז יתקיים מלכות עליהם ואין המלכות של המלך כי הוא אינו אלא האמצעי לזה, וזה כוונת התוס' כאן כי כבודו בא לו ממצות המקום וכדברי התוס' בזבחים טו. בד"ה מיושב ת"ח, דהדין שתהא אימתו עליך אינו שלו אלא של אחרים וא"י למחול זה ולגבי מצות יכול למחול דאם מחול על כבודו מפני כבוד המקום בשביל כך לא יניח שלא תהא אימתו עליך עיי"ש והכל הולך לכוון אחד.

ובזה נוכל ליישב דברי התוס' כאן (יט:) ומה שהיה קשה לנו בדבריהם דהתוס' ס"ל דדין עמידה בב"ד אינו כסברתינו לעיל בפירושו הר"ד הובא בר"ן אלא דהיא דין מפני כבוד הדיינים כמבואר בחירושי הר"ן לעיל מזה וא"כ הוי ג"כ בגדר של כבוד התורה שהם ממונים ובידם להוציא דין תורה לאמתה

אינו נוהג לטפל בדברים כאלו גם כשקרה אצלו ופטרו הכתוב מפני כבוד הבריות וכ"כ בספר פרי יצחק בס"י נ"ב ג"ד, וכ"מ מל' השו"ע חו"מ הל' אבידה ומציאה רס"י רס"ג דמביא הדין רמותר להתעלם בחכם או בוקן מכובד שאינה לפי כבודם משמע אף שאינו חכם, דבעינן רק שיהא סיבה מצדקת למה שהוא נוהג כן כלפי עצמו אבל אם אחר שאינו כאחד מאלו וירצה לנהוג כן לא יהא רשאי להתעלם מאבידת אחיו, או אפשר דנקט אלו משום אורחא דמילתא, עכ"פ מה שנוגע לענייננו אפשר לומר דמשום כבוד התורה לא דחינן שום מצוה דאורייתא, ואפי' אם נימא דלא כהפרי יצחק וזהו דפטרו הכ' מלהשיב היא משום כבוד התורה, אפ"ה אפשר לומר דזהו דוקא בממונא אבל באיסורא אין לומר כן דאין עצה ואין תבונה וכו',

וא"כ אפשר לומר דבחליצה א"א לפטור ת"ח מפני כבודו דלא דחינן שום מצוה מפני כבוד התורה ומה גם שאינו מידי דממונן, והא דמותר לישב כשבא לדין אינו מדין דחייה אלא דכבוד הדיינים בטילה לגבי כבוד ת"ח כנ"ל ואין כאן מצוה כלל, ולגבי מלך הדין להיפך, דלגבי הדין עמידה כשבא לדין כיון דחשיב כמו בצנעא אין כאן דין כבוד מפני המלכות אלא כבוד המלך עצמו, ואין דין זה של כבוד דוחה המצוה דועמדו כמו שכ' התוס' דכבוד התורה עדיף ממנו, אבל לגבי חליצה כן פטרוהו למלך כיון דבעינן עשרה אנשים כדילפינן מונקרא שמו בישראל חשיב קצת כפרהסיא ואז יש דין כבוד מלכות ומצות חליצה נדחית מפניו, דמפני כבוד המלכות דחינן עוד יותר מזה כנ"ל.

אלעזר ברוך באר

מצות משלוח מנות

מנות לאיש אחד והיינו טעמא דמנה משמע כל דהו שלא כמתנה שהיא גדולה, ומאחר שר' יהודה נשיאה שלח לו מנות גדולות שיש בכל אחת כדי מתנה אמר לו שבמנות אלו קיים בו גם מצות מתנות לאביונים. אך הריטב"א מפרש שהגירסא היא "קיימת בנו רבינו ומתנות לאביונים" — והיינו שלא נתקיימה ע"י כך מצות משלוח מנות משום שלא היתה התשורה יקרה בעיניו של ר' אושעיא, והוה שאמר לו שנתקיימה ע"י כך רק מצות מתנות לאביונים. [נרק כשחזר ושלח לו תשורה הראויה לו קאמר התם שקיים בו ומשלוח מנות איש לרעהו], והביאור הלכה סימן תרצ"ה סעיף ד' הביא כן משמיה דהירושלמי וכתב שנכון לזוהר בזה לכתחילה ולשלוח לעשיר דבר חשוב.

והנראה שהריטב"א אזיל לטעמו שמצות משלוח מנות באה כדי להראות ששמח עם כל ישראל ומשתדל לשמחו, לפיכך ס"ל שכאשר נתן לעשיר מתנה שאינה חשובה בעיניו ואינו משמחו לא קיים המצוה, ואולי גם לסברת מנות הלוי שמשלוח מנות באה כדי להרבות ריעות יש לומר שכאשר שולח לעשיר מתנה שאינה חשובה אינו מראה לו חיבה וריעות. אכן לסברת הפרי חדש שעיקר חיוב משלוח מנות בא כדי לספק לחבירו די ספוקו ואת צרכי סעודתו שפיר יש לומר שגם כאשר משגר לעשיר מתנה שאינה חשובה יוצא ידי חובתו, וזו סברת המהרש"א שכחב שמנה היא כ"ש ויוצא בה ידי חובתו.

הכתב סופר [סימן קמ"א] עמד על נפק"מ נוספת שבין ב' הטעמים למצות

כתב הרמ"א [או"ח סימן תרצ"ה] שהשלוח מנות לחבירו ולא רצה לקבלם או שמחל לו יצא המשלח ידי חובת משלוח מנות. ובפרי חדש תמה שמגין לנו זאת והלא לפי פשוטו אין מתקיימת המצוה אלא כשקבלו חבירו, וזהו משום שעיקר המצוה היא כמו שכתב החרומת הדשן כדי שתהא הרווחה לעורכי הסעודה ביום זה, וכדי שלא לבייש את מי שאין לו תקנו שכל אדם מישראל יסייע ביד חבירו וישלח לו מנות כדי ספוקו, ואם כן כשמחל לו ולא קבל ממנו לא נתקיימה המצוה.

ותירץ החתם סופר [או"ח תשובה קצ"ו] שדעת הרמ"א היא כבעל מנות הלוי שטעם משלוח מנות הוא כדי להרבות שלום וריעות היפך מלשון הרע שהוציא הצורך על עם ישראל לומר שהם "עם מפוזר ומפורד", ולזה סגי גם במה שמראה לו אהבה כשמשגר לו המנות גם אם חבירו חוזר בו. ומצאתי בריטב"א וברמב"ן (ב"מ עח:) שבארו את עניינו של מגבח פורים שאינו מדין צדקה גרידא אלא שהוא מדין שמחה שיהיו הכל שמחים עמנו ולפיכך אף לעשירים רגילים לשלוח מנות. וגם לפי טעם זה אתי שפיר דינו של הרמ"א שהרי גם כשמחל לו על המנות ולא קבלם הראה לו את שמחתו.

והנה מצינו במגילה (י). שר' יהודה נשיאה שדר לר' אושעיא אטמא דעיגלא תלחא וגרבא דחמרא ושלח לו קיימת בנו רבינו משלוח מנות איש לרעהו, ומקצת נוסחאות גרסו גם ומתנות לאביונים. ופירש המהרש"א שמאחר וממקרא זה למדנו במתנה אחת לאיש אחד שלא כמנות דבעינן בהו ב'

לו בזה שאינו חושדהו והוא לו כרעהו
אף כשאין חבריו מקבלם וכמש"כ
הרמ"א הנ"ל.

בשו"ת בנין ציון [סימן מ"ד] רי"ק
ממה שכתב הרמ"א את דינו רק לגבי
משלוח מנות שהנותן מתנה לאביון ולא
הסכים העני לקבלו אין יוצא ידי חובה
דלא מיקרי נתינה אא"כ קבלו הלה. ובוזה
יש לעיין בספיקו של הפמ"ג [סימן
תרצ"ד במשב"ז] אי מהני מתנה ע"מ
להחזיר כדי לקיים מצות מתנה לאביון
דלכאורה מאחר שצריך העני להחזירה
אין זו קרויה נתינה, ואולי סובר הפמ"ג
שמתקיימת המצוה במעשה הנתינה אף
כשאין לעני תועלת מכך. אכן מהפמ"ג
נראה שלענין משלוח מנות פשיטא ליה
שאין יוצא כשמשלחן על מנת להחזיר
וטעם הדבר שמאחר והמצוה היא משום
הרווחה אין מועיל לענין זה מתנה ע"מ
להחזיר, אכן יש לעיין אם טעם המצוה
הוא כדי להראות אהבה וריעות או כדי
להראות שאינו חשוד בעיניו ומחזיקן
כרעהו יש מקום לומר שיוצא ידי חובה
גם כשמשלח המנה ע"מ להחזירו.

משלוח מנות וזהו כאשר שלח לחבירו
מנות ולא הודיעו מי שלחן לו, שלדעת
התה"ד והפר"ח יצא ידי חובתו שהרי
גרם וסייע להרווחת חבריו שעורך את
הסעודה, ואילו ע"י זה אין אפשרות
להרבות שלום וריעות ולא יקיים המצוה
של משלוח מנות לסברת מנות הלוי.
[ובלב אברהם — סימן ס"ה פקפק
דאולי גם לדעת מנות הלוי סגי במה
שהמשלח הראה סימני אחוה וריעות אף
בלא שהמקבל קבלו ממנו].

הגאון מאוסטרובצה וצ"ל בספרו
מאיר עיני חכמים ביאר את ענין משלוח
מנות שלפי שעברו ישראל שבאותו הדור
ע"ז לפנים נמצא שכל אחד ידע את אשר
בלבו שלא עבד ע"ז אך לא היה יודע
מה שבלב חבריו, ויכול היה לחשוד
שחבירו עבד ע"ז גם בלבד ושוב אינו
בכלל רעהו, לפיכך כשנתבטלה הגזירה
ונודע שעשו הכל רק לפנים, הראה כל
אחד לחבירו שהוא רעהו ושאינו חשודו
שעבד ע"ז בלבד. ולדבריו מסתברא שדי
במה שהנותן שלח מנות לחבירו והראה

בנימין זאב מרק

בגדרי מודה במקצת והילך

שיטת הראשונים בדין הילך

(ב) דעת הריטב"א וההגהות אשר"י (מ"ז) בשי' רש"י הוא דהילך הוא בין במלוה ובין בפקדון אם מחזיר אותן מעות עצמן שהפקיד אצלו או הלווה ואפי' הם בכ"מ שהוא, אבל אם אינם בעין ופורע מעות אחרים אף אם יהא מזומן ביד הנתבע בפני ב"ד לפרוע מיד לא הוא הילך, עכ"ל.

[והא דהקשו הראשונים על שי' זו דהא מלוה להוצאה ניתנה וא"כ במלוה אף כשמעות ההלוואה בעין כמעות אחרים דמי, ביאר בנחל יצחק סי' פ"ז ענף ג' ע"פ דברי הריטב"א בקידושין מ"ז דהא דאמרין מלוה להוצאה ניתנה וקנאם הלוה מיד לחזרה ולאונסים, היינו, רק מדרבנן אבל מדאורייתא כל זמן שלא הוציאם הרי הן ברשות המלוה, הלכך כשאומר הלוה הילך הוא כאומר אי אפשרי בתקנת חכמים ומבטל הקנין דרבנן, נמצא מעות ההלוואה כשמונחין בעין, ברשותו של המלוה, ושפיר כתב רש"י דהלוה אומר הן שלך בכ"מ שהן].

(ג) בראשונים הובא דעת הגאונים דהילך הוא או בפקדון כשהוא בעין ואפי' הוא בכ"מ שהוא, או אם הוא מזומן ביד הנתבע מעות הפרעון בפני ב"ד לפרוע מיד הוא הילך בין בפקדון ובין במלוה, אפי' אם יפרע מעות אחרים, [מובא ברשב"א, ריטב"א, ר"ן, נמו"ק וכו' שי' בעה"מ בספר דברי הריכות].

(ד) שי' הראב"ד בספר דברי הריכות ובשיטמ"ק ב"מ פרק השואל, וכו' שי' הרמב"ם פ"ג מה' טוען ונטען הט"ו לפי הבנת המ"מ (ובכ"מ שם כתב דליכא הכרח דפליג על שי' הגאונים) דהילך

איחא בגמ' ב"מ ד' ע"א אמר ר' חייא מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי אלא נ' וזו והילך חייב, מ"ט, הילך נמי כמודה במקצת הטענה דמי וכו', ורב ששת אמר הילך פטור, מ"ט, כיון דאמר ליה הילך, הני וזו דקמדי בגווייהו כמאן דנקיט להו מלוה דמי באינך נ' הא לא אודי הלכך ליכא הודאת מקצת הטענה, עכ"ל הגמ', וכתבו הפוסקים דקיי"ל כרב ששת דהילך פטור.

והנה בדין הילך נחלקו הראשונים, ורבו השיטות בזה.

(א) שי' רש"י, מבואר בדבריו ב"ד"ה והילך, וז"ל, לא הוצאתים והן שלך בכל מקום שהן, עכ"ל, וכתבו הרשב"א והר"ן בביאור דברי רש"י אלו דליכא למימר דמיירי בהלוואה [כדמשמע מפשטות לשונו דכתב לא הוצאתים, ובפקדון מהיכא תיתי שיוציאם], דהא מלוה להוצאה ניתנה ומיד במשיכת ההלוואה כבר קנאם הלוה לחזרה ולאונסים כמבואר בפ"ב דקידושין (מ"ז), וא"כ אין הלוה יכול לומר הן שלך בכ"מ שהן, אלא ע"כ דדברי רש"י אלו מיירי בפקדון, דהוי של המפקיד בכ"מ שהן דפקדון כל היכא דאיחא ברשותא דמריה איחא, עכ"ל. הרי דעתם בשי' רש"י דהילך הוא רק בפקדון כשמתזיר אותן מעות עצמן שהפקיד אצלו ואפי' הוא בכ"מ שהוא, אבל אם פורע מעות אחרים בפקדון, ובמלוה אף אם פורע אותן מעות עצמן שהלווה לא הוא הילך, אף אם הוא מזומן ביד הנתבע בפני ב"ד לפרוע מיד.

לי בידך והמודה הודה ג"כ דיש לתובע בידו מקצת, משא"כ בהילך אין ההודאה נחשב הודאה, דהתובע טען מנה לי בידך והמודה כיון דלא התחייב כלום בהודאתו דמיד בהודאתו הרי הוא של התובע נמצא דלא הודה בכלום שיש לתובע בידו ולא סייע כלום לטענת התובע. ב) מצד הטענה, דכיון דכשאמר הילך נחשב מה שהודה כפרוע נמצא דעכשיו אין הטענה אלא כפי הכפירה והנתבע כפר בכל הטענה.

ולכאורה איכא נפ"מ בין ב' הביאורים הנ"ל, היכא דהטענה שתי כסף וההודאה ב' פרוטות ובפרוטה אחת אמר הילך, אי נאמר דהילך פטור משום דלא מחשבינן להטענה במה שהודה, אף כאן לא מחשבינן ליה להטענה בפרוטה שאמר הילך ואין הטענה בשתי כסף ופטור משבועת התורה לשמואל, אבל אי נאמר דהילך פטור משום דלא הוי הודאה, אבל מה שעתה אין הטענה בחלק ההודאה ליכא למיפטריה דמ"מ חייב שבועה משום הטענה שהיתה בתחילה בכולה, אף כאן נחשב הטענה שתי כסף וחייב שבועת התורה דמודה במקצת.

ובאמת בדו"ח לרע"א בליקוטים בסופו (שבועות ל"ט) הסתפק בזה, וכתב דכיון דהא דהילך פטור ע"כ הוא משום דלא מחשבינן ליה עוד להטענה אלא כפי הכפירה, א"כ אף בניד"ד ליכא טענה שתי כסף ופטור, וכתב שם עוד דמ"מ איכא להוכיח דנחשב טענה שתי כסף מהשיטמ"ק (מהר"י כ"ץ) פ"ק דמציעא, דהקשה דכל מודה במקצת יפטר משבועה במיגו דהיה מודה רק בפרוטה ואמר עליה הילך, ותי' דכיון דכשאמר הילך הוי כופר הכל ואיכא העזה, הוי מיגו דהעזה לאפטורי משבועה, ואינו מיגו, ולפי"ז אי נאמר דלא מחשבינן ליה להטענה שתי כסף,

הוי בין במלוא ובין בפקדון ואפי' מחזירין בעין, רק אם יהא מזומן ביד הנתבע בפני בי"ד לפרוע מיד, אבל אם לא יהא מזומן בפני בי"ד אפי' בפקדון בעין דאיכא הדין דכל היכא דאיתא ברשותא דמריה איתא לא הוי הילך.

ה) בספר התרומות שער ז' ח"ב אות ד' כתב בשם בעל התוס' דאי גרסינן בגמ' כמאן דנקיט להו "מלוה" דמי [ולפי"ז מפורש בגמ' דהילך הוי אף במלוה], צריך לפרש שעתה כשאומר לו הילך פורע לו כולו מידו לידו, עכ"ד, הרי דעתו לגי' זו דהילך הוי בין במלוא ובין בפקדון, אף כשאניס בעין, אבל דוקא לכאורה כשפורע לו כולו מידו לידו, ובפקדון דעתו שם דהוי הילך אפי' יהא בכ"מ שהוא דכל היכא דאיתא ברשותא דמריה איתא.

ויש לבאר שורש שיטות הראשונים, ובפרט שי' רש"י לפי מש"כ הראשונים דבמלוה אף אם מעות המלוה עצמן מזומנים בידו לפרוע לא הוי הילך, וכבר תמה הצ"ח בזה.

בגדר הילך דהוי ככופר הכל

וגראה לומר דפליגי בביאור דין הילך, דהנה הדין דהילך פטור משבועה ואינו בגדר מודה במקצת אפשר לבאר בב' אופנים.

א) מצד ההודאה, דהודאת הילך אין נחשב הודאה משום דבהודאה זו אין מתחייב כלום דמיד בהודאתו נחשב פרוע ואין חייב כלום מעתה, וכעיי"ז כתב בקצוה"ח סי' פ"ז סק"ה, וכתב שם עוד דנלמד מקרא דכי הוא זה יעו"ש, ולכאורה אפשר לבאר דאינו בגדר מודה במקצת, דבמודה במקצת נחשב הודאה, דסייע לטענת התובע דהתובע טען מנה

לאו קודם שהודה, נראה דה"פ דהיכי דנקיט להו המלוה קודם שהודה הוי טענת הנתבע מקצת היה לך בידי ופרעתין ובודאי הוי כופר הכל, בירי ר"ש דהילך פטור, וכשאמר הילך ונחשב המעות של התובע, כיון דלא נתחייב כלום בהודאתו הוי כמו דנקיט להו קודם הודאתו וכביאור א' דלעיל, אבל במאירי ובפי' רבינו יהונתן מלוגיל כתבו הביאור דכיון דאמר המודה הילך על הודאתו הרי הוא כבר כאילו בא ליד הבעלים ואינם בכלל הטענה, נמצא דעתה אין הטענה אלא בחלק הכפירה, הוי כופר הכל, דבכל מה דנחשב עתה טענת התובע הנתבע כופר בהם. וזהו כביאור ב' דלעיל.

א"כ כשיהיה הטענה שתי כסף וההודאה ב' פרוטות יפטר משכופה במיגו דהיה אומר הילך בפרוטה אחת ולא היה כאן טענה שתי כסף, ואז לא הוי העזה דנימא דהוא מיגו דהעזה דהא מודי ג"כ בפרוטה בלי הילך*, אמנם בעיקר הסברא צ"ע, עכתו"ד.

וכבר מצאנו בראשונים ב' ביאורים הנ"ל ברין הילך, דבתוס' הרא"ש כתב, וז"ל, כמאן דנקיט להו קודם שהודה וכמי שלא הורה שום דבר דמי, עכ"ל, וכ"כ בספר התרומות שער ז' ח"ב א"ד בשם בעל התוס', הרי דעתם דהילך פטור משום דלא הוי הודאה, וביאור כוונת דבריהם במה שכתבו כמאן דנקיט

* משי"כ הגרע"א להוכיח מהשיטמ"ק תמוה טובא לכאורה, דהנה ז"ל השיטמ"ק שם, וכל מודה מקצת לא מהימן במיגו דאי בעי הוי אמר פרוטה אני חייב לך והילך, דשמא לא היתה מוזמנת בירו, ושמא הטעם זה לא יתכן לומר לקמן לר"ש בן אלעזר דלא תשיב ליה משיב אבידה בשלוש א"ג דלא צריך לומר בשתיים הילך דבלאו הכי כל שטרא הילך הוא, אלא י"ל דכאן הילך פטור משום דחשבינן ליה ככופר הכל והוא ליה העזה, עכ"ל, וא"כ הא דהוכיח הגרע"א דאי אמרינן דאין נחשב הטענה במה שאמר הילך לטענה, א"כ יהא נאמן לשמואל היכא דהטענה שתי כסף וההודאה ב' פרוטות במיגו דהי' אומר בפרוטה אחת הילך דטענה שתי כסף ליכא והעזה נמי לא הוי כיון דהורה עוד בפרוטה, צ"ע דהא איכא לתרץ כתי' א' שבשיטמ"ק דאין זה מיגו דשמא לא היתה הפרוטה מוזמנת בירו.

אמנם בחידושי רע"א בגליון שר"ע סי' פ"ז ס"א כתב וז"ל: תבעו ק' והורה ג' ואמר הילך כ' יש לעיין אם נימא מיגו דלא הורה רק כ' דהילך, עיין באור זרוע שהקשה למ"ד הילך פטור בכל מודה מקצת יהא נאמן במיגו דהורה בפרוטה והילך, ותי' דשמא לא היו מוזמנות, ועיי"ש, א"כ בגר"ד הוי מיגו, אבל בתוס' ב"ק רף ק"ז לא משמע כן, עיי"ש, גם בדבריהם בב"מ דף ד' ד"ה וש"מ דהילך ור"ק (שם תי' דבהילך איכא העזה, והוי מיגו דהעזה לאפטורי משכופה) עכ"ל, משמע דסבר דב' החידושים שבשיטמ"ק פליגי, וסובר כתי' ב' דהוי מיגו דהעזה.

אבל מ"מ מה שכתב רע"א דאי ג'מא דבהילך נסתלקה הטענה יהא נאמן לשמואל היכא דהטענה שתי כסף וההודאה ב' פרוטות במיגו דהיה אומר בפרוטה אחת הילך כקושי השיטמ"ק, חומה היא דלכאורה לא דמי המיגו שבשיטמ"ק למה שרצה לדמות אליה, דבשיטמ"ק הקשה דיהא נאמן במיגו דהיה מודה רק בפרוטה, דהיינו שהיה מגרע הודאתו לפרוטה ואמר הילך, ולכך נאמן דאמרינן דלכך לא גרע מהודאתו כלום כיון שהוא אמיתי, משא"כ היכא דהטענה שתי כסף וההודאה ב' פרוטות ליכא למימר דיהא נאמן במיגו דהיה אומר בפרוטה אחת הילך ולא היה כאן טענה שתי כסף, דבכאן לא יהיה טענה שתי כסף אף אם לא יגרע מהודאתו כלום, א"כ נמצא דטענת המיגו היא ג"כ אמת ואין זה מיגו, דכל היכא דטענת המיגו היא ג"כ אמת אי"ז מיגו, דהיא אפטר לומר מיגו היכא דטענת המיגו היא שקר דאיכא הוכחה שהוא אמיתי דהא היה יכול לטעון טענה זו שהיה נאמן עיי"ז ולכך לא טען אותה כיון שהוא אמיתי, אבל היכא שטענת המיגו היא ג"כ אמת ליכא הוכחה במה שלא טען אותה שהוא אמיתי, דהא אף כשהוא אמיתי היה יכול לטעון טענה זו וע"כ לא משום שהוא אמיתי לא טען אותה ואין הוכחה עוד שהוא אמיתי ואין זה מיגו. (ויעז"ע בקובץ באורי' גליון כ"ה רף קכ"ה שהעיר בכאן זה על הגרע"א ברין נמצא א' מהם קא"פ במסכת מכות דף ה').

שימוט הראשונים הנ"ל בגדר הילך

ונראה לומר דמחלוקתם של הראשונים בדין הילך תלוי בביאורים הנ"ל בהילך, וקודם נבאר שי"ר בדין הילך, דהנה רש"י כתב, וז"ל, והילך לא הוציאתם והן שלך בכ"מ שהן, עכ"ל, משמע מדבריו דהילך פ"י הן שלך. וכ"כ במגדל עוז על הרמב"ם פ"ד מהטו"ג ה"ד, וז"ל, וכבר נשמר רש"י מזה פ"ק דמציעא בשמעתיה דרב ששת, כי לשון הילך היינו הן שלך בכ"מ שהם, ולא כמו שסבורים העולם לפרש הנה הוא לפניך קח ולך, עכ"ל, הרי ברעת רש"י דהילך היינו כשבשעת ההודאה הוי מעות הפרעון ברשותו של התובע (כמובא לעיל בשם הראשונים) וזהו לכאורה ביאור דבריו במש"כ הן שלך, וכ"נ ממש"כ בספח"ת הנ"ל, וז"ל, כמו שפרש"י ז"ל שלשון הילך שלא הוציאם ועדיין הם בעין, כלומר שלך הן בכ"מ שהן, עכ"ל, משמע נמי בדבריו דלכך כתב רש"י דהילך היינו כשלא הוציאם כדי שיוכל לומר הן שלך. (ויעו"י בפנ"י, ובב"ח טושו"ע סי' ע"ה ס"ה, ובהגהותיו על הרא"ש).

ומחלוקת הראשונים בדברי רש"י אי קאי ג"כ אמלוה שלא הוציאם, לפי משנ"ת תלוי נמי אם במלוה שלא הוציאה נחשב המלוה ברשותו של התובע או לא, דעת הרשב"א והר"ן הוא דכיוון דמלוה להוצאה ניתנה הוי המעות של הלוה, לכך לא הוי הילך דאינו יכול לומר הן שלך, אבל דעת ההגהות אשר"י הוא דאף במלוה שלא הוציאה נחשב ברשותו של התובע כמו בפקדון, (וכמו שנתבאר לעיל בשם הנחל יצחק) לכך סברי דהוי הילך.

ולפי"ז נוכל לומר דרש"י סובר כביאור א', דהילך פטור משום דלא הוי

הודאה, דבהודאת הילך ליכא סיוע לטענת התובע דהתובע טען דיש לו ביד הנתבע, והמודה כיון שאמר הילך נחשב פרוע נמצא דלא הודה שיש לתובע בידו כלום, לכך סובר דהוי הילך רק היכא דבשעת הודאתו הוי מעות הפירעון ברשותו של התובע, דאז מובן שפיר דליכא סיוע לטענת התובע, דהתובע טען מנה לי בידך, דהיינו תביעת ממון, והמודה לא הודה דיש לתובע בידו תביעת ממון, דהא מה שמודה הרי הוא כבר של התובע ואין לתובע ע"ז רק תביעה ששייכו לו, א"כ הודה רק שצריך להשיב לתובע ולא שיש לתובע תביעת ממון אצלו, וליכא סיוע לטענת התובע, אבל היכא דבשעת הודאתו עדיין לא הוי המעות ברשותו של התובע, כגון, בהלואה ובפקדון שאינו בעין, אע"ג דמזומן הוא ביד הנתבע בפני ב"ד לפרוע מיד לא הוי הילך, דכיון דמ"מ מעות הפירעון של הנתבע הם נמצא דסייע לטענת התובע כיון שהודה שיש לתובע תביעת ממון בידו, וכ"נ מוכח ממש"כ לקמן בע"ב בר"ה א"ה בטופו וז"ל, לא הוי הודאה משום הילך. ע"כ.

אבל שי"ר הגאונים והרז"ה ושי"ר הראב"ד והרמב"ם (לפי המ"מ) הוא כביאור ב', דהילך פטור משום דסילק הטענה מחלק ההודאה, ולכך נחשב כופר הכל דאין הטענה אלא כפי הכפירה, לכך סברי דהוי הילך אף היכא שמזומן ביד הנתבע בפני ב"ד לפרוע מיד, אע"פ שעדיין אין המעות ברשותו של התובע דהא אכתי לא פרע, מ"מ אין נחשב הטענה במה שהודה דכיון דמזומן בפני ב"ד לפרוע בוראי דאין עוד מקום לטענה בזה.

ויעו"י בפנ"י שרצה להוכיח מלשון הגמ' כמאן דנקיט להו דמי, דמשמע דעדיין לא פרע, והוי רק כמאן דנקיט

דסובר בדין הילך כשי"רש"י יעו"ש, וכן בסה"ת אי לא גרסינן בגמ' כמאן דנקיט להו "מלוה" דמי כתב ריש להעמידה בפקדון וכתב להדיא וכמו שפרש"י ז"ל וכו', אבל במאירי ובר"י מלוניל שכתבו הביאור מצד הטענה משמע דסבירא להו דהוי הילך אף היכא שמזומן לפרוע בפני ב"ד, (הר"י מלוניל בשבועות דף י"ז מדפי רי"ף).

ובסה"ת כתב דאי גרסינן בגמ' כמאן דנקיט להו "מלוה" צריך לפרש שעתה כשאומר לו הילך פורע לו כולו מידו לידו, ויעוין בש"ך סי' פ"ז דאפשר דאף הבעה"ת לא כתב דוקא מידו לידו, ולפי מש"כ נראה דהא דכתב מידו לידו, היינו משום דסובר דהביאור בהילך משום דלא הוי הודאה, והוא משום דסובר דהוי הילך רק היכא דהוי ברשותו של התובע וכדי שיוכל לומר הן שלך כדעת רש"י, לכך כתב דצריך לפרש דפורע לו כולו מידו לידו דעיי' נמצא דבהודאתו הוי המעות ברשותו של התובע ע"י נתינתו, נולפ"ד יבואר הא דכתב כמאן דנקיט להו מעיקרא קודם שהודא, ולא כמאן דנקיט להו השתא.

ועדיין יש לבאר מהו סברות הראשונים בהא דנחלקו בביאור דין הילך אם מצד הטענה אינו בגדר מודה במקצת הטענה, או מצד ההודאה, במה תלוי מחלוקתם.

ביאור מחלוקת הראשונים בביאור הצד השוה לליפוטא דהעדאת עדים.

ונראה לחלות במחלוקת הראשונים בביאור הגמ' לעיל, דילפינן בגמ' דהעדאת עדים מחייב שכועה מהצד השוה דפיו ועד אחד שע"י טענה וכפירה הן באין ונשבע, אף העדאת עדים שע"י

להו דמי, ודלא כהגהות אשר"י (מובא לעיל), ולפ"ד, להראשונים דסביר דהביאור בדין הילך הוא מצד הטענה, אין הכונה דאף דעדיין לא פרע כפרוע דמי, אלא דלגבי טענת התובע אמרינן דאף במזומן לפרוע בודאי נסתלקה ג"כ הטענה, ולדעת ההגהות אשר"י ברש"י דהביאור בהילך הוא מצד ההודאה, מובא לעיל בשם תוס' הרא"ש ובעה"ת דכמאן דנקיט להו, היינו כמאן דנקיט להו קודם שהודא, כיון דלדעה זו מבואר לעיל דלא הוי הילך אלא כשהן ברשותו של התובע, ובזה מסולק טענת הפנ"י, ויעו"ע בקצה"ח סי' פ"ז סק"ה מש"כ לבאר דברי הבדק הבית במודה בדבר שא"י לכפור.

ומחלוקתם של הגאונים והר"ה עם הראב"ד והרמב"ם (לפי המ"מ) לפ"ז הוא, דדעת הגאונים והר"ה הוא, דהיכא דהודה בפקדון והיא בעין אף דאינה קמן, כיון דתביעת ממון ממש ליכא בזה, דכיון דהודה לו והוא בעין נחשב של המפקיד וברשותו, אמרינן דלא נחשב הטענה בזה עוד והוי הילך, ודעת הראב"ד והרמב"ם הוא דכיון דמחוסר גוביינא עדיין, נחשב נמי הטענה בזה ולא הוי הילך, וכן מדויק בלשונם בספר דברי הריב"ת (הובא בשיטמ"ק פרק השואל) בתוך דבריהם, וז"ל, דהא ר"ש דאמר הילך פטור מפרש טעמיה דכיון דאמר ליה הילך כמאן דתפיס ליה דמי, ומאי דקטעין ליה לא קמודי ביה, עכ"ל הראב"ד, וז"ל הר"ה שם, וכן אני בכל דיני הילך לדברי הפוסט משום דכמאן דתפיס ליה בידיה מעתה אין בו שום דין ודברים, עכ"ל, משמע מדבריהם דהילך פטור משום דאין נחשב הטענה אלא כפי הכפירה.

ובדברי תוס' הרא"ש שכתב הביאור בהילך משום דלא הוי הודאה מדויק

מכחישו נראה דמשקר ולכך יש שבועה, עכ"ל, מבואר בדבריהם דבמורה במקצת טענת הנתבע גרועה מצד עצמה, דנראה כמשקר ולכך יש לתובע טענה חשובה, ויעיון בבית הלוי סי' ל"ט בביאור דברי התוס' דמורה מקצת נראה כמשקר, דבכופר הכל יש לתובע חזקה דאין אדם תובע אלא א"כ יש לו עליו, ויש בחזקה זו טענה חשובה לתובע בכדי לחייב את הנתבע שבועה, אבל כיון דגם לנתבע איכא חזקה דאין אדם מעיז פניו בפני בע"ח טענת שניהם שוות, אבל כשמודה במקצת כיון דאינו מעיז וליכא החזקה דא"א מעיז נראה כמשקר משום החזקה דא"א תובע אא"כ יש לו בידו ויעיו' בגליון בשיטמ"ק (לעיל דף ג') בתוס' ד"ה מפני, דאין כוונת התוס' בסברת נראה דמשקר דאין לו החזקה דא"א מעיז, אלא מהא דחזוין דהורה נראה כמשקר, ולפי"ד מש"כ בביאור טענה חשובה דהיינו, דאין לו החזקה דא"א מעיז אינו אלא לשי"י רש"י (מובא לקמן), ואף לדעת הגליון צ"ל בסברת התוס' דאינו כסברת שאר הראשונים הנ"ל דהיינו, רגלים לדבר, דכ"כ בבית הלוי הנ"ל דקשה מאוד לומר כן בדברי התוס', אלא צ"ל דמהא דחזוין דהוכרח להודות נראה כמשקר].

אבל שאר הראשונים שביארו הצד השווה דבשניהם איכא טענה חשובה וכפירה גמורה כנ"ל, מבואר שם בדבריהם, דטענת התובע חשובה, דכשמודה במקצת יש עיקר לטענת התובע במקצת שהורה שהיא ודאי אמת, ועי"ז יש דרור ורגלים לטענת התובע גם במה שכפר, אבל בחלק הכפירה לבד אין לתובע שום יתרון ונראה דראשונים אלו סברי דליתא לסברא הנ"ל דנראה כמשקר, משום דסברי דחזקה דא"א תובע אא"כ יש לו עליו היא חזקה רק דיש לו עליו כלום דלא עביד אינש

טענה וכפירה היא באה מחייב שבועה, דמצינו מחלוקת הראשונים בביאור הצד השווה, דברש"י כתב, וז"ל, ע"י טענה וכפירה, זה טוען וזה כופר הן באין לדון, עכ"ל, פי' דכל היכא דאיכא תובע ונתבע ילפינן מהצד השווה דחייב שבועה, אבל לשאר ראשונים [רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, ר"ן, נמר"י], הצד השווה הוא דבמורה במקצת וע"א איכא טענה חשובה לתובע במה שהורה הנתבע, או העיד העד שהוא כעין הודאה, וכפירה חשובה לנתבע במה שכפר, שאין לתובע ע"ז שום ראיה.

ובראשונים מבואר דזה תלוי מהיכן ילפינן בהצד השווה, אם ממורה במקצת וע"א, או ממורה במקצת וגלגול שבועה דע"א, דלרש"י נלמד מע"א לכך מפרש דטענה וכפירה היינו זה טוען וזה כופר, דע"א ליכא כפירה גמורה לנתבע, אבל שאר הראשונים דסברי דילפינן מגלגול שבועה דע"א, איכא טענה חשובה לתובע בחלק שהעיד העד, וכפירה גמורה לנתבע בחלק הטענה שהתובע מגלגל עליו, דליכא בזה לתובע שום ראיה, לכך סברי דטענה וכפירה היינו טענה חשובה לתובע בחלק א', וכפירה גמורה לנתבע בחלק אחר, והראשונים הקשו על שי' רש"י דלדידה אין הצד השווה ממין אחד, דבהעדרת ע"א חייב שבועה ע"מ שהעיד העד ואיכא ראיה גמורה דע"א, ובמורה במקצת חייב שבועה ע"מ שכפר וליכא להחובע בזה שום ראיה.

ולבאר מהו מחלוקתם בביאור הצד השווה, ולתרוץ בזה שי' רש"י, נראה לבאר בהקדם מהו היתרון בטענת התובע כשהנתבע מודה במקצת, שע"ז מחייב את הנתבע לישוב, דבתוד"ה הצד השווה כתבו, וז"ל, וי"ל דבהצד השווה יש טענה חשובה, דכשמודה במקצת או עד

דתבע לחבריה אם אין לו עליו כלום, אבל ליכא חזקה דכל מה דתובע יש לו בידו, ולכן במורה במקצת אף דליכא לנתבע חזקה דא"א מעזי פניו בפני בע"ח, מ"מ אף לתובע ליכא חזקה דא"א תובע בחלק הכפירה, דליכא חזקה כזאת דא"א תובע אלא א"כ יש לו כל התביעה, אבל התוס' סברי דאיכא חזקה דא"א תובע, בכל התביעה].

לתובע ע"ז שום ראיה, בגלגול דע"א איכא טענה חשובה לתובע בחלק שהעיד העד, וכפירה גמורה לנתבע בחלק שהתובע מגלגל עליו, ובמורה במקצת איכא טענה חשובה לתובע בחלק שיש לו הודאה מהנתבע, וכפירה גמורה לנתבע בחלק הכפירה דבזה אין לתובע שום ראיה.

ומתוס' כתובות דף י"ח ע"א ד"ה ומפני, אפשר להוכיח ג"כ לכאורה דאיכא מחלוקת בין שיטת התוס' דידן לשאר הראשונים בגדר הטענה חשובה שיש לתובע כשהנתבע מודה במקצת, וז"ל, וא"ת ומגלגל דכופר הכל פטור, וכו', אלא ר"ל דגו"ה היא דכי הוא זה משמע דבעינן כפירה והודאה, ועוד מודה מקצת יש להשביעו, שחייב לו ממון שהורה, וע"י כך מגלגל עליו שבועה כעין גלגול, אבל כופר הכל נסתלק לגמרי ממנו, עכ"ל. והנה בסוגיין בדף ג' בתורה ומפני, הקשו ג"כ קוש"י זו, ותי' דהוא גזירת הכתוב ולא הביאו תי' שני שבתוס' כתובות ולכאורה יפלא מאוד מדוע לא תי' דרך מורה במקצת חייב שבועה משום דנראה כמשקר, כמו שכתבו התוס' גופא לקמן ד' ע"א בד"ה הצד השוה (מובא לעיל), ולפי מה שכתבנו נראה, דכיון דדעת התוס' דידן הוא דהטענה חשובה שיש לתובע במורה במקצת הוא, החזקה שיש לתובע דא"א תובע א"כ יש לו עליו, א"כ כבר דחו בתוס' דידן סברא זו דחזקה, דהא כופר הכל פטור אף במקום שיכול להעזי, (ואף לדעת הגליון בסברת התוס' דנראה כמשקר, נראה דכופר הכל שיכול להעזי נראה ג"כ כמשקר באותה מדה דמורה במקצת), אבל בתירוץ ב' שבתוס' כתובות מבואר בגדר טענה חשובה כשאר הראשונים דהוא ע"ז דררא כעין גלגול, לכך תי' שפיר דמורה במקצת לא דמי אף לכופר הכל שיכול להעזי,

ולפי"ז נוכל לבאר מחלוקתם בבנין הצד השוה, דרש"י סובר דטענת התובע חשובה במורה במקצת משום דנראה כמשקר, לכך סובר דהצד השוה הוא ממורה במקצת ועד אחד, דבשניהם טענת התובע חשובה בכולה וטענת הנתבע גרועה בכולה, בע"א טענת התובע חשובה בכולה דיש ע"א לצידו, ובמורה במקצת טענת התובע חשובה בכולה דאיכא חזקה דאין אדם תובע אלא א"כ יש לו עליו, נזוה מתאים ביותר בש"י רש"י, דאזיל לשיטתו בב"ק ק"ז בד"ה עירוב, דכופר הכל שיכול להעזי חייב שבועה] ובאמת גם מדברי התוס' מוכח דסבירא להו כרש"י, הן בבנין הצד השוה, מדכתבו או עד מכחישו, משמע דבכל הטענה העד מכחישו, והן בביאור הצד השוה דהיינו זה טוען וזה כופר, מדחקשו דנימא כופר הכל יוכיח, וזה יקשה רק אם נלמוד כרש"י, וגם בתירוץם לא הוכירו כפירה גמורה.

אבל שאר הראשונים דסברי דטענת הנתבע אינה גרועה מצד עצמה במורה במקצת, אלא דע"י שהורה לטענת התובע במקצת יש לתובע עיקר במקצת, וע"י"ז יש רגלים לכל טענת התובע, לכך סברי דהבנין בהצד השוה הוא ממורה במקצת וגלגול שבועה דע"א, דבשניהם איכא טענה חשובה לתובע במקצת, וכפירה גמורה לנתבע במקצת שאין

במקצת מצד דסליק ליה לטענת התובע בחלק הכפירה בשעת ההודאה, דאט היינו אומרים דנחשב שפיר הודאה אף כשלא התחייב המודה כלום, דהיינו, שהיינו אומרים דגם בזה אינו מעיז, א"כ אף דעתה אין הטענה אלא כפי הכפירה, מ"מ נחשב למודה במקצת הטענה שהיתה בתחילה בכולה, דהא לטענת התובע איכא חזקה דא"א תובע גם כשהיא בחלק הכפירה גרידא, ולנתבע ליכא חזקה דא"א מעיז דהא הודה במקצת לטענה שהיתה בכולה.

לכך כתב רש"י דהילך הוי רק כשהמעות הן ברשותו של התובע בהודאתו דאז אפשר לומר דלא הוי הודאה כיון דלא התחייב בהודאתו כלום וזהו העוה, נמצא ריש לו החזקה דא"א מעיז ואינו נראה כמשקר, אבל היכא שעדיין לא הוי ברשותו של התובע, כגון כמזומן לפרוע מעות אחרים, לא הוי הילך לש"י רש"י, דכיון דאכתי לא פרע נמצא דהתחייב בהודאתו וליכא העוה הוי כשאר מודה במקצת הטענה, דמ"מ הודה מחמת הטענה שהיתה בתחילה בכולה, (וכ"נ בתוס' הרא"ש, דסובר דהילך פטור משום דלא הוי הודאה, וסובר ג"כ בביאור הצד השוה כרש"י).

אבל לשאר הראשונים [רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, ר"ן, נמו"ן] דסברי דהבנין בהצד השוה הוא, ממודה במקצת וגלגול שבועה דע"א, והיינו משום דסבירא להו דהטענה חשובה שיש לתובע במודה במקצת הוא, דע"י הודאתו איכא עיקר לטענת התובע במקצת, ועי"ז יש רגלים לכל טענתו כמו שמבאר לעיל, אבל בחלק הכפירה גרידא ליכא שום יתרון לתובע, לכך סברי דגדר מודה במקצת הטענה הוא, דאף לאחר ההודאה ישאר הטענה בכולה גם בחלק ההודאה, דכיון דטענה

דבכופר הכל ליכא דררא מחלק טענה שהיא בודאי אמיתית.

גדרי הילך תלוי בביאור טענה חשובה במודה במקצת

והשתא דאתינא להכא יבואר מהו סברות הראשונים בהא דנחלקו אי אמרינן דהילך מצד הטענה אינו בגדר מודה במקצת, או מצד ההודאה, דלרש"י דהבנין בהצד השוה הוא ממודה במקצת וע"א, ולפ"ז מודה במקצת חייב שבועה משום דנראה כמשקר, דהיינו דאיכא לתובע חזקה דא"א תובע א"כ יש לו עליו כמבואר לעיל, לכך סובר דגדר מודה במקצת הוא, שיתחייב ע"י הודאתו, דאינו נחשב הודאה אלא אם יאמר דכדבריו התובע שיש לו בידו כן הוא באמת במקצת דיש לו בידו, אבל היכא שאומר הילך בהודאתו, ואינו מתחייב בהודאתו אלהא כלום, כיון דלא הודה דיש לתובע בידו, כטענת התובע, אינו בגדר מודה במקצת הטענה, והיינו טעמא, דכיון דמודה במקצת סיבת חיובו בשבועה הוא, דיש לתובע חזקה דא"א תובע ולנתבע ליכא חזקה דא"א מעיז, כיון שמודה במקצת הטענה, איכא למימר דהיכא אמרינן דאין לנתבע החזקה דא"א מעיז דוקא כשהוא מתחייב בהודאתו, דכיון שהוא מתחייב בהודאתו אין כאן העוה, אבל באופן דאינו מתחייב בהודאתו, כגון שאמר הילך בהודאתו דאינו חייב מעתה כלום, הוי העוה, ואכא גם לנתבע החזקה דא"א מעיז וליכא יתרון לטענת התובע. נבדף ה' ע"א בתורה ויש"מ דהילך, מובא דבהילך איכא העוה, וכן בב"ק דף ק"ו בד"ה עירוב בתי"א, יע"ש.

ולפי ביאור זה בגדר הטענה חשובה שיש לתובע כמודה במקצת, ליכא למימר דהילך לא הוי בגדר מודה

הראב"ד והרמב"ם (לפי המ"מ) הוא, דכיון שמחוסר גוביינא אמרינן דנחשב הטענה אף בזה, והוי טענת התובע טענה שיש לה עיקר כשאר מודה במקצת, ואף דבפקדון בעין, כיון דלא התחייב חיוב ממון דנחשב ברשותו של התובע, הוי הודאתו במקצת העוה, [ויעוי' בב"ק דף ק"ז ע"א בתור"ה עירוב, דאף בהילך דפקדון בעין, נחשב העוה] וא"כ אינו נראה כמשקר כמבואר לעיל, מ"מ כיון דסברי דטענה חשובה היינו טענה שיש לה עיקר מהודאת הנתבע, אף כאן איכא לתובע טענה חשובה שיש לה עיקר מהודאת הנתבע.

והנה בשיטמ"ק כתב בשם הגליון, וז"ל, כתוב בתוס' וי"ל דבהצד השוה שבהן יש טענה חשובה, וכי, אין להקשות מהילך, דכי א"ל הילך הוי אידך ככופר הכל, ולא הוי טענה חשובה, עכ"ל, ולכאורה תמוהין דבריו, דאף דבהילך הוי ככופר הכל מצד טענותיהם, כמבואר לעיל (או מצד דלא נחשב הודאה, או משום דסליק עתה הטענה מחלק ההודאה), מ"מ צ"ב דכי משום הא דאמר הילך בהודאתו ליכא כבר סיוע בהודאתו לטענת התובע כשאר מודה במקצת, וכן הקשה בבית הלוי סי' ל"ט, ולפי דברינו, לדעת הראשונים דטענה חשובה היינו טענה שיש לה עיקר, א"כ כשהוא כופר בכל הטענה שיש עתה לתובע, ליכא לתובע שום עיקר בטענתו שיהא נחשב בזה טענה חשובה, ולדעת רש"י (ותוס') דטענה חשובה לתובע, היינו דהנתבע נראה כמשקר, כבר ביארנו לעיל דנראה כמשקר, היינו דליכא לנתבע החזקה דא"א מעיז א"כ בהודאת הילך כיון שהוא מעיז ככופר הכל, אינו נראה כמשקר דיש ג"כ החזקה דא"א מעיז לטענתו, וטענות שניהם שקולות.

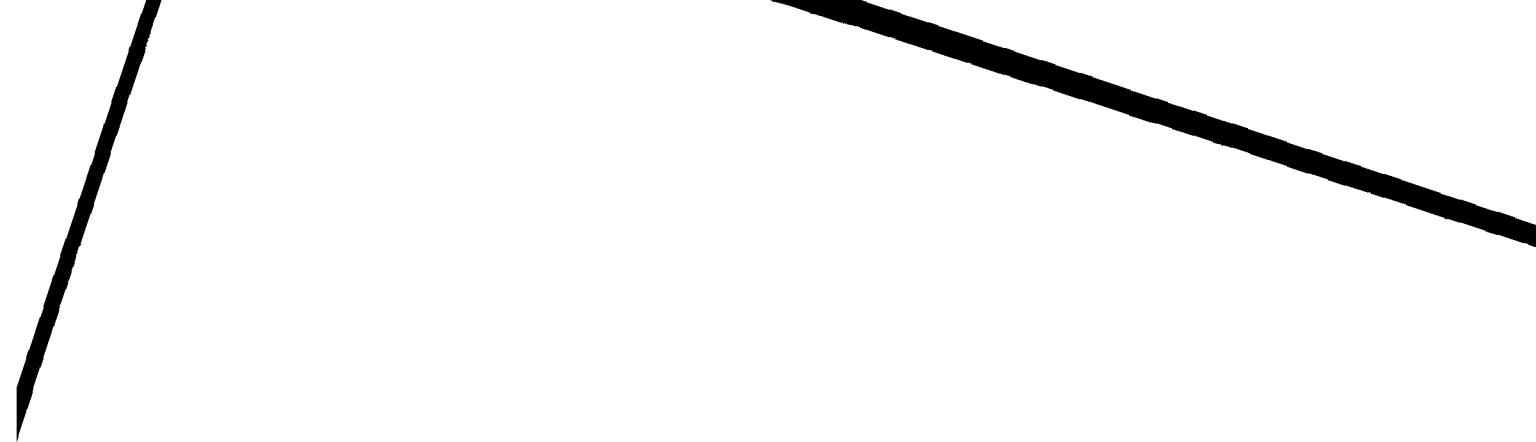
חשובה, היינו טענה שיש לה חלק שהיא ודאי אמת, א"כ היכא דלא ישאר הטענה אלא בחלק הכפירה, כגון, ע"י אמירת הילך במה שמודה, ליכא לתובע טענה חשובה שיש לה עיקר במקצת, דבחלק הכפירה לחור ליכא שום יתרון לתובע.

ולפי מה שביארו הם, בגדר טענה חשובה בזה, ליכא למימר דהילך לא הוי בגדר מודה במקצת, משום דאין נחשב הודאה, כיון דלא התחייב כלום בהודאתו ולא סייע כלום לטענת התובע, דאף דבהודאה זו מבואר לעיל דאינו נראה כמשקר, מ"מ עשה עיקר לטענת התובע שהיתה ככולה, במקצת שהורה, ועיי' יש לתובע טענה חשובה, והוי כשאר מודה במקצת.

ולכן סברי [רשב"א, ריטב"א, ר"ן, נמז"ן] דהוי הילך אף היכא שעדיין לא פרע, אלא דמזומן בידו בפני ב"ד לפרוע, דכיון דטענה חשובה, היינו, טענה שיש לה עיקר, א"כ אף היכא דרק מזומן ביד הנתבע לפרוע, סליק כבר טענת התובע מחלק זה, דהא אף כשהוא מזומן לפרוע אין כבר מקום לטענת התובע, נמצא דליכא טענת התובע אלא בחלק הכפירה ובוה ליכא טענה שיש לה עיקר כנ"ל.

ושיטת הראב"ד והרמב"ם (לפי המ"מ), הוא ג"כ כשיטה זו בגדר הטענה חשובה, וכבר כתבנו לעיל בביאור מחלוקתם של הגאונים והר"ה עם הראב"ד והרמב"ם (לפי המ"מ), בפקדון בעין כשאנו בפני ב"ד אם הוי הילך, דדעת הגאונים והר"ה הוא, דכיון דתביעת חוב ליכא בזה, דהוי ברשותו של התובע, דפקדון כל היכא דאיתא ברשותא דמריתא איתא, אמרינן דהוי הילך דאין נחשב עוד הטענה בזה, ודעת

בירורי הלכה



הרב אפרים גרינבלאט

נר חנוכה להבדלה

להשתמש לאורה, ממילא לא נעשה להאיר והוא דעשוי לכבוד, ועי' בנועם חלק ד' עמוד שט"ז מה שכתב בזה הרה"ג ר' ש"י ווין זצ"ל ובמ"ב סק"א הוסיף אבל יכול לברך תחלה על הנר חנוכה להבדלה ולכבותה ולחזור ולהדליקה למצות ג"ח ועדיף טפי למיעבד הכי דכיון דעביד ביה מצוה חדא ליעבד ביה מצוה אחרייתא אלא כיון דקיי"ל דלאחר האפוקי יומי עדיף טפי וכו' נוהגין להדליק נר חנוכה תחלה ושוב א"א להבדיל עליו עכ"ל, אבל במה שנשאלנו בשעת הדחק אז נראה דהוא כמו שכתבנו דאפשר ועי' בס' דברי דב. [וויילנא תר"נ ברוקלין תשמ"ה] שכי' ואני מסופק דאם אין לו אלא נר א' א"כ בכה"ג כיון שנהנה מאורה מותר לברך במ"ש עליה בורא מאורי האש וכו' עכ"ל. הרי דנסתפק בזה ולדברינו אפשר, ובחולה שאין בו סכנה מותר להשתמש לאור נר חנוכה אם נמצא בבית חולים ואין לו נר אחר עיין פרי מגדים סימן תער"ב סק"ו.

נשאלתי השנה חנוכה תשנ"א אם אפשר להשתמש בנר חנוכה להבדלה, והשבתי דביש לו נר הבדלה לא ובאין לו יכול, וחפשתי ומצאתי שכבר דנו בזה בשו"ת יביע אומר חלק ד' אורח חיים סימן כ"ד סוף אות ה' שכתב דבשעת הדחק אפשר לברך בורא מאורי האש על נר חנוכה עיי"ש, וכן מובא בספרו ספר המועדים ילקוט יוסף עמוד רל"ח אות ד', והובא כ"כ בכל בו חנוכה לר' יואל שורץ שליט"א עמוד קל"ז וז"ל אין מברכין על נרות חנוכה לנר הבדלה כיון שאסור בהנאה [ובשעת הדחק שאין לו נר אחר רשאי] (ילקוט יוסף עמוד נ"ט). אבל באמת היא הלכה מפורשת בשו"ע סי' תרפ"א במוצאי שבת אין מבדילין בנר חנוכה שאין נהנים לאורו, ואין מברכים על הנר עד שיאותו לאורו, הרי דא"א להשתמש בנ"ח להבדלה, ולכאורה יש לדייק בלשון השו"ע שכתב עד שיאותו לאורו, הלא מה שאין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו הוא מיותר לגמרי לכאורה שכיון שאסור

הרב משה מרדכי קארפ

בענין מצות קדוש בתפלה

התורה הוא לקדש על היין או על הפת [וכשי' הבה"ג שהביא שם קודם לכן ועוד יתבאר בל"ג] אבל מיהו הכי אגמריה רחמנא למשה היכי דאיכא סעודה מחייב והיכא דליכא סעודה לא מחייב ומשר"ה לא מקדשין בלילי יוהכ"פ שחל להיות בשבת כו" עכ"ל, ועיש"ב. ומבואר דאף איהו מצד קדוש מה"ח יוצא בתפלה, ומ"מ מסיק דאי בעי' קדוש מה"ח ביין או בפת ביוהכ"פ שחל בשבת לא חייבוהו כלל בקדוש דהכי אגמריה רחמנא למשה. ואמנם למאי דקיי"ל דקדוש על היין דרבנן, שוב ליכא ראייה לזה, דבאמת אף יוהכ"פ שחל בשבת איכא חובת קדוש, ויוצאין יד"ח קדוש מה"ח בתפלה, וכמוש"כ הרי"ד והרע"א.

(ב) והנה בעיקר קושיית האחרונים שצריך זכירת יצ"מ בקדוש היום בא הביאור הלכה ושדי ביה נרגא, וכבר הקדימו בזה המנחת חינוך מצוה כ"ט דהא מבואר בגמ' קי"ז ב' דצריך להזכיר יצ"מ בקדוש היום דכתיב הכא זכור וכתיב התם למען תזכור, וא"כ איך יוצא יד"ח קדוש בתפלה הא לא נזכר בתפלת ערבית כלל יצ"מ, והביא שם דהמנ"ח כבר דחה דברי המג"א משום זה, והביאוה"ל נחלק ליישבו דהאי גז"ש אסמכתא בעלמא היא, או דיוצא מה"ח במה שהזכיר יצ"מ סמוך לתפלה ע"י סמיכות גאולה לתפלה. וזה דוחק גדול. וגם הביאוה"ל ביאר שרק מחמת חומר הקו' כתב כן, ושלדינא צ"ע דברי המג"א [ומעור טעם ויתבאר להלן].

והנה הביאוה"ל דן כבר שבר"מ רפכ"ט מבואר דע"י הזכרת שבת וקדוש יוצאין יד"ח קדוש מה"ח, וכ' הביאוה"ל

(א) השו"ע בס"י רס"ט [לענין קידוש בביהכנ"ס] פסק כשי' דקדוש על היין אינו אלא מדרבנן, וכמוש"כ בב"י הגר"א שם, וכ"כ המג"א ברס"י רע"א כשי' הר"מ והתוס' דרק מדרבנן תקנו על היין, וכ' ע"ז המג"א ונ"ל דמדאורייתא בקדוש שאמר בתפלה סגי דקרא כתיב וזכור את יום השבת לקדשו והרי זכר אותו, וקדוש במקום סעודה רבנן תקנוהו. וכן מפורש בחש"י הרשב"א ח"ד סי' רצ"ה דמה"ח יוצאין אף בקבלת שבת שאומר בואי כלה שבת מלכתא או בפס' ויכולו עיי"ש ויובא אי"ה לשונו להלן, וכ"ה ברמב"ן ז"ל עה"ת פ"י יתרו דמה"ח יוצאין באמירת מקדוש בכניסתו, ועל היין אינו רק אסמכתא בעלמא עיי"ש.

והגרע"א ז"ל בגליונו שם הכריח ד"ז מיוה"כ שחל בשבת שאין אוכלין, ועל כרחק שיוצאין בזה יד"ח קדוש בתפלה. ואמנם כבר הקדימו בכ"ז התוס' ר"ד ז"ל, סוף פסחים [תנינא] ומפני שיש בדבריו כמה הלכתא רבוותא אעתיק לשונו: "ועלה ברעתי לומר שעיקר קדוש היום הוא בולא כלום בלא יין ובלא פת אבל חכמים תיקנו לקדש על היין או על הפת מפני חיבת הקדוש. אבל לא יתכן לאומרו מפני שא"כ כשחל יוהכ"פ בשבת שאסור באכילה יקדש בלא סעודה אלא לאו ש"מ אין קדוש נוהג אלא בסעודה אבל היכי דליכא סעודה לא מחייב בקדוש ומשר"ה לא מקדשין בלילי יוהכ"פ שחל להיות בשבת וכו' [והשתא מקשה הרי"ד] וכיון דאין קדוש אלא היכא דאיכא סעודה קדושא דאורייתא במאי הוא, וי"ל דנפיק אדם יד"ח בקדושא דתפלה שאינו מה"ח לקדש בתפלה ועל הכוס כו'. ואת"ל מן

ליצי"מ, וכ"ו צע"ג וכן"ל.

ובאמת שכבר הקדימו לביאור"ל בזה החוס' רי"ד [תליתאה] קי"ז ב' ד"ה דצריך וז"ל: "כבר הוכחתי למעלה [בתנינא] מדאורייתא אינו אלא מה שאנו אומרים בתפלה ועל הכוס היא מדרבנן, ובכל המועדים אנו מזכירים יצי"מ בקדוש היום של תפלה אע"פ שאנו מזכירין בקדוש שעל הכוס אבל בשבת בקדוש על הכוס אנו אומרים זכר ליצי"מ ובקדוש התפלה אין אנו אומרים אותו, וקשיא למה לא נתקן לאומרו בשבת בתפלה שהיא עיקר הקדוש מן החורה וגו' שבשבת גמרי' לה וי"ט ילפי משבת ואמאי ב"ט אמרי' ובשבת לא אמרי' עכ"ל. ומבואר בדבריו להדיא כדברי המג"א. וקר' המנ"ח וביאור"ל הוקשה לו נמי, [ומ"מ לא דחה מכח זה סברתו דקדוש מה"ת יוצאין בתפלה] וגם הוסיף להקשות מאי שנא ימים טובים משבת בתפלה שמזכירין בהם יצי"מ.

יבאר שזכירת יצי"מ בקדוש היום אינו לעיכובא במצות קדוש.

ג) והנראה בכ"ז דזה לשון הטוגיא שם: "אמר רב אחא בר יעקב וצריך שיזכיר יצי"מ בקדוש היום כתיב הכא למען תזכור וכתוב התם זכור את יום השבת לקדשו" ועי"ש ברש"י ורשב"ם דכתבו "ה"ג כתיב הכא למען תזכור כו' וכתוב התם זכור וגו'", ולא נתבאר מאיזו ג' באו לאפוקי. ונראה דבאו לאפוקי מגי' הר"ח וז"ל שכי' "כתיב הכא זכור את יום השבת וכתוב התם למען תזכור" הרי דגריס איפכא ד"הכא" קאי אשבת ולא אפסח. ונפק"מ טובא איכא בין הני תרי גריס', דלגי' הר"ח מבואר דהנידון הוא על קדוש היום וביה דיינינן אי צריך להזכיר בו יצי"מ ומסקי' בגו"ש מפסח דאף בשבת צריך להזכיר יצי"מ.

דהתם מיירי להזכיר יצי"מ, ושכ"מ בסהמ"צ עשה קנייה וז"ל: שצונו לקדש השבת ולומר דברים בכניסתו וביציאתו נזכיר בהם יצי"מ וקדוש היום ומעלתו משאר ימים הקודמים ממנו והבאים אחריו, אלא שהניח בצ"ע שבר"מ בחיבורו לא מבואר כלל שצריך להזכיר יצי"מ בקדוש. ובאמת שבסהמ"צ כת"י הו' הגר"ב הלך ד"ל ליחא הני תיבות "נזכיר בהם יצי"מ". וכן מוכרח שהרי הר"מ בסהמ"צ כ' "בכניסתו וביציאתו" והיינו אף בהבדלה, ולא מצינו זכירת יצי"מ בהבדלה. והנה כבר נתבאר דברשכ"א נמי מבואר כמג"א ושם מפורש שיוצאין אף בלא יצי"מ וזל"ש: אלא שעיקרן דבר תורה ונוסח ברכות ומקומן מתקנת אנכ"ג וכמו שאמרו הבדלה אם על הכוס או בתפלה או כאן וכאן כו' וכן קדוש היום לזכור אותו בכניסתו כעין שבח וקילוס כעין מאמרם [שבת קי"ט א'] ר' חנינא שהיה אומר נצא ונקבל פני שבת מלכתא כו' והיה מקלס ואמר בואי כלה בואי כלה, וכיו"ב בקריאת פסוקי קדושת השבת בקריאת ויכולו או ושמרו בני' את השבת וכיו"ב, וכל א' וא' אומר כפי ענין שיוזמן לו מעניני שבחו וקדושתו והזכרת קדושתו ובעל פה ובלא שום נקיטת חפץ לא כוסו ולא פתו, באו הם ותקנו לכל נוסח אחד במקום סעודה ובחפץ ותקנו שיזכירו קדושתו על היין לפי שאין אומרים שירה אלא על היין, ותקנו להזכירו בתפלה וקבעו לו ברכה רביעית וכן בברה"מ ומה שאמרו זכרהו על היין מדבריהם הוא עכ"ל. ומבואר מכל דבריו דמן התורה סגי בהזכרת שבח וקילוס, ואף בקבלת שבת הנהוג בכל ישראל יוצאין יד"ח מה"ת וכדמייתי מנצא ונקבל פני שבת מלכתא בואי כלה כו', שיש שם שבח וקילוס. וכן בושמרו שאחר ברכת השכיבנו או בויכולו יוצאין בזה מה"ת, ובכל זה הרי אין שום רמז

ולפי"ו לק"מ קו' הנ"ל על המג"א וכן משה"ק לעיל על הרשב"א שיוצאין קדוש דאורייתא בקבלת שבת היכי יוצאין יד"ח קדוש היום בתפלה הא ליכא התם זכירת יצי"מ, והגמ' לאו משום חובת קדוש הוא אלא משום חובת זכירת יצי"מ, ולזה סגי במה שתקנו חכמים ד"ז בקדוש שעל הכוס. וכ"ז נכון מאד בעוה"שית.

שיבת רבינו ירוחם שא"צ זכירת יצי"מ רק בקדוש של ליל הפסח.

(ד) ובס"ד מצאתי שאהבה נפשי ברבינו ירוחם בנתיב י"ב בהל' קדוש לא הביא כלל מהאי דינא דצריך שיוזכר יצי"מ בקדוש, ואילו בסדר ההגדה שבנתיב ה' הביאו חז"ל: "ועוד פשוט וצריך להזכיר בקדוש יציאת מצרים וחיותם מקדש ישראל והזמנים", הרי להדיא דמפרש דהאי דינא קאי רק אליל הסדר ומשום חובת יצי"מ וכולו מיירי בקדוש זה כרסיים שחיותם מקדש ישראל והזמנים. [וכן שם בריש ח"ד כ': "אין מברכין על קריאת ההגדה כו' וכ' רבינו פרץ לפי שכבר אמרו בקדוש זכר ליצי"מ"]. ואילה"ק דהא אנן מוזכרין בקדוש היום דשבת יצי"מ, שמוזה אין סרך קושיא די"ל דשפיר תקנו כן בנוסח הקדוש ולא משום דלעיוכבא הוא, ובאמת דכר דייקת בנוסח הקדוש "תחלה למקראי קדש זכר ליציאת מצרים", הרי דוק מקראי קדש הם זכר ליצי"מ ושבת הוא תחלה למקראי קדש, אבל הוא עצמו הוא זכר למעשה בראשית. וכן מצאתי בטור סי' רע"א שפי' כן, דתחילה למקראי קדש שהם [מועדים] זכר ליצי"מ, ולהאי פירושא בודאי א"א לומר שחובת קדוש היום דשבת הוא זכר ליצי"מ שהרי רק המועדים הם זכר ליצי"מ. ואמנם הביא שם פי' הרמב"ן ז"ל [ענה"ת דברים ה'

אמנם לפירש"י ורשב"ם דגרסי כתיב הכא למען הזכור, מבואר דהנידון הוא על זכירת יצי"מ ועלה דיינינן, ואמר' דצריך להזכיר את זכירה זו בקדוש היום, ולא משום חובת קדוש אחינן עלה כלל, רק משום חובת יצי"מ אחינן עלה, דצריך לאומרה בקדוש היום, וכן מתבאר ממש"כ הרשב"ם שם וז"ל: "צריך שיוזכר יצי"מ כו' בין בכוס בין בתפלה של שבת בגז"ש דפסח ובשאר מועדים במה מצינו מפסח", והשתא אי הנידון משום חובת קדוש, מאי קאמר בשאר מועדים ילפי' במה מצינו מפסח, הרי כשם דילפי' חובת קדוש לשאר מועדים משבת בין אי מה"ת בין מדרבנן, ה"נ נילף לזכירת יצי"מ בקדוש דומיא דקדוש דשבת, דמאי שנא, ולמה הוצרך לומר דזה ילפי' מפסח. אלא ודאי משום חובת יצי"מ אחינן עלה, וע"ז הוקשה לרשב"ם דעד כאן לא ילפי' לה אלא לשבת ולא למועדים, ומשני דילפי' להו במה מצינו מפסח. וזה מוכרח לפי רשב"ם.

ובאמת דבלא דברי הרשב"ם הרי דברי הגמ' היו מתפרשין בפשיטות, דכולה בליל הסדר קעסיק, וכדמיירי נמי לעיל מיניה בברכת אשר גאלנו ע"ש, ועלה קאמר דבליל פסח צריך להזכיר יצי"מ גם בקדוש היום, וכולה משום חובת יצי"מ היא וכמושנ"ת, והעד על כך דכוס של קדוש חשיבא כוס ראשונה של ד' כוסות, ואי לא היו אומרים אלא קדוש היום א"כ במאי מוזכר שהוא מד' כוסות, ולכן אומר בקדוש היום יצי"מ שאף בכוס זו איכא זכר ליצי"מ. ואמנם הרשב"ם פי' דקאי אכל קדושי דשבת וכ"ה ברוקח, והיינו דס"ל דאין גז"ש לחצאין והי' ילפי' איפכא משבת לפסח וכדחזינן בכל קדושא בשבת, אך מ"מ עיקרו משום חובת הזכרת יצי"מ נגעו בה ולא משום חובת קדוש וכמושנ"ת.

נמי למשנ"ת דכל החיוב מדין זכירת יצי"מ ולא מדין קדוש, לא הצריכו זה אלא פעם א' בקדושא דכוס ולא בכל קדושא בשבתא אע"פ שמקיים מה"ת קדוש בתפלה.

ובזה מיושב היטב משה"ק הרי"ד ז"ל מאי שנא תפלת שבת שאין אומרים בה זכר ליצי"מ מתפלת י"ט שאומרים בה זכר ליצי"מ, ולמשנ"ת הרי דבאמת אין חיוב כלל בתפלה ובקדוש לומר זכר ליצי"מ, ושבת עצמה עיקרה רק זכר למעשה בראשית, ומועדים הם זכר ליצי"מ, ונחלקו רמב"ן וטור אי בשבת עצמה שייך זכר ליצי"מ, ומ"מ אף לרמב"ן שנדחק לבאר דשבת גורם זכר ליצי"מ מ"מ ודאי עיקרו זכר למעשה בראשית וי"ט כולו זכר ליצי"מ. ולכן בתפלה שמוזכרין עיקר קדושא דשבת אומרים בשבת זכר למעשה בראשית ובי"ט זכר ליצי"מ שהרי כך עקרו של י"ט, ומשום דין הזכרת יצי"מ מוזכרין בקדושא דכוס בשבת זכר ליצי"מ, ובזה נחלקו רמב"ן וטור אי קאי אמקראי קדש ומועדות או דשייך לומר כן אף בשבת, אבל משום עצם חובת קדושא בשבת אצ"ל זכר ליצי"מ וכמושנ"ת. ולשי' הרי"ו דעיקרו נאמר בליל פסח פשוט דלק"מ קו' הרי"ד.

יבאר שקדוש שבתפלה מה"ת אף לסוברים שקדוש על היין דאורייתא.

(ו) והנה דברי המג"א היוצאין בקדוש בתפלה יסודם בגמ' ברכות ל"ג א', דדיינין התם אי המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס או לאו ושם בע"ב מסקין "הלכתא מאי א"ל כי קדוש מה קדוש אע"ג דמקדש בצלותא מקדש אכסא אף הבדלה נמי אע"ג דמבדיל בצלותא מבדיל אכסא". הנה הבדלה

ט"ו, בטור איתא רמב"ם, וזה ט"ס דהרמב"ן שם הביא פי' הר"מ במורה באופן אחר והשיג ע"ז וביאר כדהביא הטור שם] דיצי"מ גורם שיוכרו השבת, שאם יעלה ספק בלבו על עצם האמונה בבורא עולם יזכור ד"ז ע"י יצי"מ, ע"ש. ומ"מ הרמב"ן שם לא הזכיר כלל מימרא דרב אחא בר יעקב רק פירש כן הפס' בדברים שם "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים וגו'" שזה נכתב גבי שבת, וע"ז הביא מנוסח הקדוש ולאו מהאי מימרא. [וגם מזה ראה כמושנ"ת] ועכ"פ נוסח הקדוש אינו משום חיובא דראב"י אלא שתקנו כן כדכתיב בפס' וכדפי' הרמב"ן.

ובזה א"ש מה דהשמיטו הר"מ בהל' קדוש, דזה אינו ענין כלל למצות קדוש ואינו מעכב בחובת קדוש ויוצאין מה"ת בדברים של שבת וקדוש דשבת אף בלא יצי"מ כלל רק דזהו דין ביצי"מ שצריכין להזכירו בקדוש היום ונתבאר אף שבסהמ"צ מכת"י ליחא. וכש"כ למשנ"ת מרבינו ירוחם וכולה מיירי בקדוש היום בליל הסדר, ובזה א"ש היטב דברי הרשב"א ז"ל שיוצאין בקבלת שבת ובאמירת ויכולו י"ח קדוש מן התורה.

ביאור מה שאין מוזכרין יצי"מ בתפלת שבת רק בתפלת י"ט.

(ה) ובאמת דמנהגא דידן ולא כרשב"ם [וכ"מ ברוקח עיש"ב] שהרי כ' דאף בצלותא מוזכרין יצי"מ, ואנו לא מוזכרין כלל בצלותא בשבת יצי"מ. ולרשב"ם ז"ל צ"ל כדאיתא במחזורי וכלבו דאף בתפלת שבת איתא זכר ליצי"מ. וכדכ' בהעמק שאלה סי' נ"ד. וא"א לפרש דמשום פרי' ציצית דערובית, דזה אומרים בכל יום ואינו דין מיוחד לצלותא דשבתא. ומוכח מזה דמנהגא דידן כרי"ו וכולה קאי אליל פסח, אי

בודאי מקיימין המצוה מה"ת בתפלה, נא אי נימא דהבדלה אינה אלא מדרבנן כך עיקר תקנתה ומשו"ה יוצאין בתפלה שכן תקנו רבנן, ובלא"ה לא היו דנין בכלל אם צריך להבדיל על הכוס. ועוד דבגמ' מבואר שם שבתחילה קבעו לגמרי בתפלה ורק כשהעשירו קבעו על הכוס וכשחזרו והענו שוב קבעו בתפלה [ודעת הרמב"ן ו"ל דת"ב שחל במוצ"ש כולם עניים הם ויוצאין בתפלה וליכא הבדלה על הכוס כלל] ובאין ללמוד הבדלה מקדוש דאע"ג דמקדש בצלותא מקדש אכסא, והשתא אי אמרת דבתפלה אין יוצאין יד"ח קדוש מה"ת היכי ילפי' כלל הבדלה מקדוש דלא יצא יד"ח קדוש בתפלה ומשו"ה מקדש אכסא לקיים המצוה דאורייתא על היין. ומוכרח מזה דאף קדוש מקיימין מה"ת המצוה בתפלה והמג"א בדבריו ציין לגמ' זו, והיא מכרחת כפירושו. [ומ"מ מכאן אין להוכיח כמוש"כ דיוצאין אע"ג דליכא יצי"מ. דהרשב"ם ו"ל כ' באמת דאף בצלותא דשבת מוכיח יצי"מ וזה דלא כנוסחא דידן, ומ"מ לנוסחא דידן בודאי ראייה גדולה היא דיוצאין יד"ח קדוש אף בלא הזכרת יצי"מ]. ולכאור' תיקשי מכאן לש"י רש"י, שאילתות הר"ח ו"ל, ועוד, דס"ל דקדוש על היין דאורייתא הוא, וא"כ איך יוצאין בתפלה, ומאי מייית בגמ' מקדוש להבדלה. וצ"ע.

ואמנם הדברים מבוארים בבה"ג הל' קדוש וז"ל: מיחייבין לקדושי ליומא דשבתא וליומא טבא בצלותא ועל כסא דחמרא דכתיב וזכור את יום השבת לקדשו וזכרה על היין בכניסתו מכאן סמכו חכמים לקדוש היום מן התורה כו' ואע"ג דמדכר בקדושא צריך לאדכורי בצלותא ובברה"מ מאי טעמא וזכור וזכרת תרין קראי כתיב ואתו מועדות וילפי משבת [ע"ש שהביא קודם גז"ש דזכירה וזכירה] מה שבת בתפלה ועל

הכוס אף י"ט בתפלה ועל הכוס עכ"ל. ומבואר דקדוש על הכוס ודאי מה"ת הוא, אלא דקדוש שבתפלה נמי מה"ת הוא מדרשא דזכור וזכרת. והובאו הדברים גם במחזור ויטרי לתלמיד רש"י ועוד. [ואין לומר דכוננו במש"כ סמכו חכמים שהכל מדרבנן דא"כ מאי קדושתא איכא מה"ת. וזהו שכ' דמכאן "סמכו חכמים קדוה"י דבר תורה". ור"ל דמכאן למדו שהוא מן התורה, וכן הבין הסמ"ג דכוננו דתרייהו מה"ת ויבואר בסמוך]. ואמנם הסמ"ג עשה כ"ט הביא דברי הבה"ג הללו כזה"ל: ובי' מקראות יש בדברות הראשונות זכור ובדברות האחרונות וזכרת להטעינו ב' זכירות א' בתפלה וא' על הכוס בין בכניסתו בין ביציאתו. ואני אומר כי ב' הזכירות א' בכניסתו היא זכור וא' ביציאתו היא וזכרת וכו' ומה שתקנו בתפלה ועל הכוס בקדוש והבדלה היא כו' עכ"ד הסמ"ג. ומבואר דהסמ"ג חולק ע"ז וס"ל דמה"ת יוצא בתפלה ומה שתקנו גם על הכוס הוא מדבריהם, הרי דלכו"ע יוצא בתפלה מה"ת לא נתלקו אלא אי על הכוס הוי נמי מה"ת. דהבה"ג ס"ל דמה"ת הוא, וזו ש"י רש"י בנייר ג' א' ועוד, והסמ"ג ס"ל דהוא מדרבנן. וכן התוס' רי"ד ו"ל סוף פסחים [תניינא] ויותר מפורש בדבריו בספר המכריע ססי' ע"ח [בסגנון אחר קצת] שהביא דברי הבה"ג הללו וכו': והנכון בעיני לומר דנפיק אדם יד"ח דקדושה בתפלה שאינו מה"ת לקדש בתפלה ועל הכוס כי אם בתפלה בלבד וע"ז אמר' שנשים חייבות בקדוש היום דבר תורה אבל קדוש שבסעודה תק"ח הוא, אע"פ שמצאתי כתוב בה"ג בהל' קדוש שחובה כו' וזכור וזכרת תרי קראי כתיב כו'. ג"ל שאין זה כתוב בשום מקום אלא מלבו אמר הדברים הללו ליתן טעם לדברי חכמים שהצריכו לקדש בין בתפלה בין על הכוס, ועיקר קדושה דאורייתא אינו אלא מה שאנו מברכין

לש"י הבה"ג דמקרא ילפי' קדוש מיוחד לתפלה וברה"מ חוץ משעל הכוס, אלא אף לש"י הסמ"ג, הרי אדרבה עיקר קדושת דאורייתא הוא בתפלה ורק תקנו גם על הכוס, וכלשונו "ומה שתקנו בתפלה ועל הכוס בקדוש והבדלה תקנה היא כו' [והביא שם הגמ' אי המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס עי"ש] הרי שלא אמרו חכמים שיעשו את הקדוש דבר תורה דוקא בין ולא בתפלה אלא שתקנו שיקדשו בין בתפלה ובין על הכוס. וכ"ה לשון הר"ד שהובא לעיל "ועיקר קדושת דאורייתא אינו אלא מה שאנו מברכין בתפלה מקדש השבת וזה שבסעודה מדרבנן הוא". הרי דאף לדין עיקר הקדוש הוא בתפלה. וכדברי המג"א.

ומרגניתא טבא אשכחנא בכ"ז דבאמת מעיקר הקדוש הוא לעשותו דוקא בתפלה, ומשו"ה לא עקרוהו מהתפלה והעמידוהו על הכוס, דהא עיקר חובת הקדוש בכניסתו או סמוך לו מעט כמבואר בדברים, ויסוד הדברים הוא בריטב"א ז"ל פ"ק דתענית ד"ה ורבינו הגדול ז"ל: "ואחר שהגיע זמן התוספת כו' דכל שקיבל שבת או יוה"כ פ' בתוך זמן תוספת שלו שאמרה תורה ועשאו קדש לכל ענינו ושוב אי אפשר לעשותו חול ובלבד שקיבל אותו בדברים של קדושת היום כגון זמן ביוה"כ או קדוש בשבתות וי"ט או תפלת ערבית כזה אמרו דרב צלי של שבת בע"ש ואומר קדושה על הכוס דקבלה בדברים לא מהני וקודם זמן התוספת אין שם קבלה מועלת ואין שם זמן ולא קדוש ולא תפלה כו'" עכ"ד, ומבואר דלקבלת שבת בזמן התוספת לא מהני קבלה בדברים ובעי' דוקא דברים של קדושת היום כקדוש או תפלה או זמן וזו קבלה שמחייבת בזמן תוספת ואח"כ אסור לעשותו חול, אבל אם יאמר הריני מקבל עלי שבת לא מהני.

בתפלה מקדש השבת וזה שבסעודה מרבנן הוא" עכ"ל.

ולמשנ"ת הרי לק"מ מהא דמוכח בברכות דקדוש יוצאין מה"ת בתפלה לשיטות דקדוש על היין הוי מה"ת, דבהא כו"ע מודו דקדושת דבתפלה הוי מה"ת. וכל הנידון אי אף על היין הוי מה"ת, ואינהו ס"ל כבה"ג ומחזו"ו דתרווייהו מה"ת נינהו.

ז) והנה לשיטת הבה"ג וסייעתו לק"מ משה"ק האחרו' ז"ל מהא דצריך להזכיר יצי"מ בקודש היום, ואמאי לא מוזכרין בתפלה, דהא לשיטתו קדושת בכוס נפק"ל מוכור שהוא עיקר הקדוש שעל היין וקדושת בצלותא נפקא לן מוזכרת, והרי בגמ' למדו הא דצריך להזכיר יצי"מ בקדוש היום מגז"ש דזכור תזכור, וא"כ אין בילפותא אלא לקדוש שעל הכוס, ולא לזכירה שבתפלה וברה"מ דנפקא מקרא דזוכרת. ולכן אין מוזכרין יצי"מ רק בקדוש שעל הכוס, וזה כו"פ. נולעיל ביארנו דאף לש"י הסמ"ג והחולקים דעיקר קדושת דזכור צריך בתפלה נמי לא תיקשי אלא דהיא גופא תיקשי, דהא בקרא דזוכרת מפורש חיוב הזכרת יצי"מ, "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים על כן צוך וגו'", וא"כ מהא גופא נילף הזכרת יצי"מ, ומה צריך כלל לגז"ש מלמען תזכור, וכבר הק' כן הרש"א בפסחים קי"ז, וצ"ל דע"כ אינו אלא לפותא מקרא ד"וזכרת" דקרא לא מיייר בקדוש, רק מיתורא דזוכרת ילפינן לרבות זכירה נוספת לשבת, דקרא מיייר ביצי"מ גופא, עי' ר"מ ה"ז מחז"מ ה"ן.

יבאר שיעיקר התקנה לקדש השבת בתפלה בהכנסת השבת.

ח) ולמשנ"ת נראה דעיקר התקנה לקדש השבת היא בתפלה, לא מיבעיא

וכ"כ ברא"ה ושיטה ברכות כ"ז א' דאין תוספת זו נאסר אלא בקדוש או בתפלה. ושו"ר מפורש יותר בריטב"א רה"ש ט' א' ד"ה יכול "ותוספת זו אינו בדברים ובטול מלאכה בלבד אלא שיוסיפו בדברים של קדושה או בתפלה או בקדוש" עי"ש.

וביאור הדברים נראה ע"פ דברי הרמב"ן ז"ל בפר' יתרו עה"פ זכור את וגו' וז"ל: אבל לרבותינו עוד בו מדרש ומילת לקדוש, שנקדשוהו בזכרון בענין מקדשם את שנת החמשים שנה שהיה טעון קדוש ב"ד לומר ביובל מקדוש מקודש. אבל כאן צוה שזכור את יום השבת בקדשנו אותו כו' וכך אמרו נשים חייבות בקדוש היום דבר תורה וזה על קדוש לילה לפי שכל הטעוין קדוש מתקדשין בכניסתן פעם אחת, כדין קדוש החדש וקדוש היובל, אבל ביום אסמכתא ואינו אומר בו מקדוש כלל שדינו פעם אחת בכניסתו וכן על היין אסמכתא ואינו קצו כלל" עכ"ל. ומבואר דחובת הקדוש [נלמד מלקדשו לשיטתו] יסודו כקדוש ב"ד לחודש וליובל שצריך לומר מקודש בכניסתו, וביובל נמי אי לא קדשוהו ב"ד קדוש מעצמו רק כך המצוה לומר מקודש בכניסתו, וה"נ בשבת הרמב"ן. והן הן דברי הריטב"א שהמקבל עליו תוספת שבת בזמן תוספת ורוצה להחל על יום זה דיני שבת מציב לומר מקודש בכניסתו, שאל"כ אין כאן שבת כלל, משא"כ זמן השבת עצמו דמיקדשא וקיימא. והוה חובת הקדוש מן התורה לומר מקודש בכניסתו. ולכן המקבל עליו שבת קודם לא יחול אז יום שבת רק ע"י קדוש האדם [שמפלה"מ זמן זה אינו קדוש רק מביהש"מ שאו נתקדש היום מספק כמבואר ברש"י ברכות ב' ב'], וזו מצוה קדוש מן התורה להמביין. וכן מבואר גם בחשו' הרשב"א ח"ד סי' רצ"ד ברברי

השואל דהמצוה מה"ת לומר שבת היום כקידוש היובל עי"ש. ולפי"ז בודאי יסוד המצוה הוא לקדשו בכניסתו ממש, ולכן מעיקרא חקנו שיעשו קדוש בתפלה והם שהיו רגילים להתפלל מבעו"י וא"כ קבלו עליהם שבת ע"י תפלה זו א"כ קיימו מצות קדוש בכניסתו בתפלה זו, וכדאמר' מתפלל אדם של שבת בע"ש, וכדכ' הר"מ בפ"ג מהל' תפלה. ונראה דאף מי שאינו מקדים להתפלל ורוצה לקיים מצות תוספת שבת, הרי מבואר מהריטב"א שבכל זכירת שבת בקידוש סגי, ולזה חקנו קבלת שבת, שזוהו מצות קדוש מה"ת בכניסתו ואומרים כן בזמן של תוספת שבת ובכך אומרים מקודש בכניסתו, ולא סגי בקבלה בדברים בעלמא כמוש"כ הריטב"א.

(ט) ובוה הרי מאירים דברי הרשב"א בחשו' שם והובא לעיל באו' א' דהמצוה מה"ת בכניסתו כו' חנינא שהיה אומר נצא ונקבל פני שבת מלכתא והיה מקלס ואומר בואי כלה בואי כלה, ובודאי ר' חנינא היה עושה קדוש על היין כתק"ח, ומ"מ מבאר הרשב"א שם שזוהו קדוש מה"ת בכניסתו, והיינו כמוש"ת דזהו יסוד המצוה לקדש השבת בכניסתו בדברים של שבת וקדוש השבת, וכשאומר שבת היום מועיל כברכת זמן שכו' הריטב"א שמועיל שמיחד זמן זה רשבת משאר ימים, [עי' בחינוך מצוה ל"א] וזהו מעיקר התקנה לומר מצוה הקדוש בכניסתו אם ע"י קבלת שבת ואם ע"י תפלה או ברכת זמן.

ביישוב היאך יוצאין יד"ח קדוש בתפלה — מצוות צריכות כונה.

(י) והנה המ"ב סי' רע"א ובביאור"ל. שדא נגא בדברי המג"א שיוצאין בתפלה, דהא קיי"ל מצוות צריכות כונה ורובא דעלמא אין מכניין בתפלה לצאת

ושו"מ ראייה גדולה שיוצאין בקדוש בתפלה מהירו' פ"ח דברכות ה"א א"ר יוסי בר' נהיגין תמן במקום שאין יין ש"צ עובר לפני התיבה ואומר ברכה אחת מעין שבע וחותרם במקדש ישראל ואת יום השבת, וכ' בפ"י מבעל החרדים "בבבל שהיה מקומות שאין יין והרי אמרנו למעלה שסומך על קדושת היום שבתפלת ערבית כ"ו ולפי שת"ע רשות ולכך לא הצריכו לש"צ לחזור התפלה למי שאינו בקי הכא דחובת קידוש ודין תורה והרי אין לו יין ששכנו הקרוב אליו יקדש לו הנהיגו שש"צ יחזור מעין שבע וחותרם בשבת להוציא מי שאינו בקי". עכ"ל. ולהדיא שסומכין על קדוש שבתפלה כדי להוציא יד"ח קדוש דאורייתא, [לאינו בקי שלא התפלל] אע"ג שבתפלת מעין שבע ליכא זכר ליצי"מ.

סיכום הענין

העולה מזה דדברי המג"א והפ"ו שקדוש דאורייתא יוצאין בתפלה, יסודם בגמ' ובדברי הראשו' ז"ל אע"פ שאין שם זכר ליצי"מ וזה אינו לעיכובא בהל' קדוש ולא הוזכר כלל בפ"י ד"ו בדיני קדוש. ולא עוד אלא מתבאר מהראשו' ז"ל שעיך המצוה מה"ת היא בתפלה או בקבלת שבת, ובקדוש שאח"כ שעל היין נחלקו י"א שאף זה מה"ת וכבה"ג וסייעתו [והמה רש"י נזיר ד' ה' והמחזו"ו, הררי', ר"ן פ"ב דשבת, ראב"ן, וכ"מ בר"ח פסחים ק"ח א' לפי מה שהביא הגמ' בנזיר דזה כפירשי' שם, שאלתות נ"ב וקס"ו ורב מתתיה ורב שמואל הנגיד], וי"א דזהו אינו אלא אסמכתא ומדבריהם, כדי לומר שיהיה על היין [והמה הרמב"ם תוס' ורא"ש נזיר ד' א' וכן מפורש בתשו' הרא"ש כלל כ"ה ס' ס"ו, רשב"א בתשו' כמ"פ, רמב"ן עה"ת פר' יתרו, סמ"ג, וכ"מ

יד"ח קדוש מה"ת, וכ' שמקור הקו' הוא בספר תר"ש, ומחמת כן כמעט דחה דברי המג"א לדינא ע"ש. ואמנם להאמור נראה דלא קשה כלל, שהרי עיקר הקדוש מה"ת הוא בקבלת שבת ובתפלה. וזהו יסוד מה שקבעו חכמים לקיים מצות הקדוש מה"ת בזה שזהו בסמוך לכניסתו ממש, וכך קבעו נוסח תפלת שבת כעין קדוש באמירת מקדש השבת ופסוקי ושמרו ויכולו וכש"כ בקבלת שבת שזהו יסוד אמירת בואי כלה שמקדש השבת בדברים בכניסתו וע"ז חל עליו קדושת השבת, ואח"כ תקנו עוד קדוש כדין שיהיה על היין מדרבנן ובשעת סעודה. ונראה דבדין מצוות צריכות כונה א"צ דוקא שיכיון לצאת יד"ח מ"ע שצויני בוראי, וידע איזו מ"ע אלא כל שרוצה לעשות מעשה המצוה משום שצוהו הקב"ה ע"ז וכוונתו במעשה המצוה כפי המכוון בה ודאי מהני, ובקריאה זה כל מגמתו לקדש השבת ולשבחה בדברים, וזהו נוסח הקבלת שבת והתפלה בשבת, וא"צ שידע שיוצא בזה המ"ע דזכור את יום השבת לקדשו כיון שהוא רוצה לעשות המעשה המכוון מהמצוה. ויותר מזה השריש לנו החיי אדם בכללי המצוות [בכלל ס"ח] והובא לדינא במ"ב הל' ק"ש: "דע דהא בעי' כונה לצאת יד"ח ובלא כיון לא יצא, היינו כגון שקורא ק"ש דרך לימודו אבל אם קורא ק"ש כדרך שאנו קורין בסדר התפלה וכן כשאוכל מצה או נטל לולב אע"פ שלא כיון לצאת יצא שהרי משום הכי עושה כדי לצאת אע"פ שאינו מכוין" עכ"ד. הרי דאין המחשבה והכוונה שידע המ"ע שמקיים בזה לעיכובא, אלא כיון שעושה המעשה המכוון מהמצוה מחמת המצוה ולא מחמת דבר אחר סגי בזה וכש"כ בזה שכל תקנת קבלת שבת וכן קדושה דצולתא היא לקדש השבת בדברים וזה מה שהוא עושה ומכוין לעשות.

שטעמו משום שבתפלה יוצאין יד"ח קדוש וא"כ אי מתפלל בזמנה נמצא שקיים מצות קדוש שהיא אינה תדירה קודם למצות ק"ש התדירה. נולא דמי למש"כ הר"מ שמתפלל של שבת בע"ש ואין מדקדקין בזמנה ואח"כ קורין ק"ש, דהתם מתפלל קודם זמן ק"ש, ובבית הגר"ח התפללו כבר בזמן שלגאונים צה"כ שחל לדידיהו חובת ק"ש. הרי דהגר"ח משום זה אף ביטל תפלה בצבור, ולא סבירא ליה לכוין שלא לצאת יד"ח קדוש בתפלה רק על הכוס, והיינו כמושג"ת דכך הוא מעיקר התקנה לקיים מצות הקדוש בתפלה.

בריצ"ג, או"ז, וכ"ג בשו"ע סי' רס"ט, וכ"כ האחרון ו"ל ר"ס רע"א]. ויסוד המצוה הוא כדי לקדש השבת בכניסתו או סמוך לזה מעט.

ומצינו בזה גם מעשה רב, דבספר משנת יעקב הלי תפלה כ' דשמע ממרן הגריז"ס זצ"ל דאביו מרן הגר"ח זצ"ל היה לו מנין תפלת ערבית בביתו בליל שבת, ומשום שהיה מאריך מאד בק"ש היה מתפלל שמר"ע עם הצבור ואח"כ קורא ק"ש בברכותיה, ואמנם בסוף ימיו נמלך מזה ואף לא התפלל עם הצבור, והגריז"ס אמר שלא ידע טעמו רק אחר פטירתו גילה הג"ר שמחה זליג זצ"ל

שלום מרדכי הלוי סגל

בירור בעניני חזקה בהיזק ראייה ובטענת האפלה

שאלה שהובאה לבית המדרש במסגרת "שימוש הכמים" ככולל אכריכים בית אולפנא דרבינו יוחנן ונחלבנה בין בני החבורה:

בית משותף אשר קומת הקרקע השייכת לראובן משמשת למרפאה, ולאחרונה החליט להפכו לדירת מגורים, והלך שמעון הגר בקומה שניה שלא ידע מהחלטה זו ובנה מדרגות סמוך לחלונותיו של ראובן, והסתיר אורו, וגם גורם היזק ראייה, וראובן ראה ושחק.

עתה בא ראובן בתביעה בהיות ורוצה כעת לכצע החלטתו לעשות שם בית דירה ואז יגיע לו נזק מהמדרגות דבר שלא הפריע לו עד כעת כשהמקום משמש כמרפאה ולכן לא מיחה בו עד כעת, ועכשיו חובעו לסחור בנין המדרגות.

לעומתו בא שמעון בטענת חזקה, וגם על עצם הה"ר מוסיף טענה מאחר והחלונות במקום נמוך במקום שעוברים שם בני דה"ר ובלא"ה בעי לאיצטנעי מהם, כך שאינו מוסיף נזק בבנינו.

עוד טוען שמעון שעד כעת היו החלונות צרים ולא היה ה"ר כ"כ רב, ורק כעת שהרחיב ראובן החלונות מגיע לו ה"ר, ואיהו דאפסיד אנפשיה, ע"כ חוכן השאלה.

והנה לא נחברר בנוסח השאלה על איזה שטח נבנה בנין המדרגות, וכיון שהדברים באו סתומים נברר את השאלה במסגרת זו מחוך הנחה שהמדרגות נבנו על שטח השייך לשמעון, וראובן יש לו זכות לחלונותיו שיהיו פתוחים על שטח זה.

אופי תביעת ראובן

מתרצה שישלך הה"ר באופן שיאפיל עליו, ואם כי בעלמא לכאו' בכה"ג א"י לתובעו כלום, כי אין בכחו לתובעו לסחור המדרגות — וכמבואר בשו"ע ר"ס קנ"ז לענין שתי חצירות דאם אין שניהם יכולים לעשות מחיצה א"י לכוף זא"ז שלא להשתמש בחצרותיהם וכ"ש שא"י לכוף לסחור בנין שלו, מ"מ הכא שיש לו זכות אורה על חצר חבירו, הרי בכלל זכותו הוא שלא יעשה חבירו שום דבר שיפריע לאורה של חלונו, ובכלל זה שלא יעשה דבר הגורם ה"ר שבגללו יצטרך לסחור החלון או להפסיד מאורו, [וכמבואר בחי' הרמב"ן סו"פ חז"ה, ע' חשו' מהרי"ט ח"א ס"י קליב וח"ב ס"י ע"ה], וכיון שכן בנדונינו יכול להתבוע סתירת הבנין גם מכח טענת ה"ר.

א. הנה ראובן בא בב' תביעות על שמעון, הא' טענת האפלה שהאפיל על חלונו ע"י בנין המדרגות, ותובעו שיתסור הבנין.

והב' טענת היזק ראייה, שמזיקו בראייתו מבנין המדרגות אל תוך החלון, ואופי תביעה זו היא שתובעו לסלק הה"ר, והיינו ע"י עשיית מחיצה גבוהה כדין ה"ר הבא מגג של חבירו דיניו בעשיית מעקה כמבואר בשו"ע סי' קנ"ט.

ואמנם בנדונינו הרי ע"י עשיית מעקה יאפיל יותר על חלונו, ובודאי אינו

תשובת הנתבע

ב. והנה עיקר תשובתו של שמעון על התביעות הנ"ל הוא מכח חזקתו שכבר החזיק בבנין המדרגות וראובן ראה ושחק, ותשובה זו באה בין על תביעה הא', דכיון שהחזיק בסתימת האורה וראובן ראה ושחק כבר הוחזק בכך ושוב א"י לתובעו לסתור הבנין, ובכלל זה התביעה לסתור הבנין מפאת ה"ר וכנ"ל.

וכן יש בזה תשובה על עיקר התביעה הב' והיא טענת ה"ר שהיה יכול לתובעו עכ"פ שיעשה מחיצה, שגם לזה באה תשובת שמעון מכח חזקתו שהרי כבר החזיק בבנין המדרגות בלא מחיצה ושוב א"י לתובעו עשיית מחיצה, וכ"ש שא"י לתובעו סתירת הבנין שהרי כבר החזיק בבנין, וכנ"ל.

ואמנם יש לברר עיקר חזקת שמעון אם חזקתו חזקה, כי הרי מנוסת השאלה משמע שאין לשמעון טענת מכר וכדו' עם חזקתו, וגם לא מבואר שהחזיק כבר ג' שנים, וא"כ הוא בא רק בחזקת שהלה ראה ושחק, ונברר בע"ה אם חזקה זו מועלת.

חזקת נזקין והאפלה אי בעי ג"ש ומענה

ג. והנה נחלקו הראשונים (כ"ב ו.) בענין חזקת נזקין — כהיוק ראייה והדומה לו אם דינה כחזקת קרקעות דבעי ג' שנים וטענה, או דשאני חזקת נזקין דלא בעי טענה ומיד כשראה הניזק ושחק הוא חזקה.

אמנם לענין האפלה כשמאפיל ע"ג חלונו של חברו — שיש לו זכות אורה על רשותו — מפורש בגמ' (שם ס.) דלאלתר הרי חזקה, דאין אדם עשוי

לראות שסותמים אורו בפניו ושותק, אלא דאכתי לענין טענה בחזקתו תליא בפלוגתא הראשונים הנ"ל, כמפורש בתשו' הרשב"א (ח"א אלף קל"ג) ובטור (סי' קנ"ד סי"ב).

ד. המחבר בשו"ע (שם ס"ז) פסק כשי' הרמב"ם ודעימיה דס"ל דחזקת נזקין דה"ר וכדו' הוי לאלתר ואף בלא טענת מכר וכדו', וכן פסק שם (סי"ב) לענין מאפיל על חלון חברו דלאלתר הפסיד אורו, והיינו אף שאין הסותם בא באיזה טענה.

הרמ"א (שם ס"ז) הביא דיעה החולקת הסוברת דחזקת ה"ר בעי ג"ש וטענה, וכן לענין האפלה הביא (שם סי"ב) דעת הסוברים דבעי טענה.

אמנם הרמ"א (שם ס"ז) לענין ה"ר ציין למש"כ להלן בסי' קנ"ה סל"ה, דשם כתב לענין שאר נזקין דראוי להורות כדעת הרמב"ם ודעימיה דחזקתן מיד בלא טענה, וע' ט"ז שם ובסמ"ע סי' קנ"ג ס"ק ל"ב דהכרעת הרמ"א הוא משום דהמזיק הוא המוחזק והממע"ה, וכן מבואר בד"מ (סי' קנ"ה אות י"א), וע"ש בסמ"ע ובשאר הנו"כ בסי' קנ"ג שדנו מהי הכרעת רמ"א לענין חזקת תשמישין, וכן דנו לענין חזקת אורה, אך לענין חזקת נזקין להזיק בה"ר ברור דהכרעת רמ"א היא דחזקתן מיד בלא טענה, וכדעת המחבר.

ולענין האפלה לא נתבאר מהי הכרעת הרמ"א, וצ"ב מי חשיב המוחזק, ובעלמא גבי חזקת חלון לאורה נקטו הפוסקים דבעל החצר נקרא מוחזק באויר שלו, ולכן בכל ספק בחזקת החלון יכול בעל החצר לבנות ולהאפיל על החלון, נע' כנה"ג סי' קנ"ג הגה"ט אות כ"א אריכות גדול וכמה שיטות

בענין הנ"ל בנידונינו

ו. ונמצא לפי"ז בנדונינו אם לא החזיק עדיין ל' יום, הרי אף דלענין טענת האפלה הועילה חזקתו לאלתר וא"י לבוא בטענה לסתור הבנין, מ"מ עדיין יש עליו טענת ה"ר.

ואמנם א"י לתבוע ממנו רק עשיית מחיצה כדין גג שמזיק ממנו בה"ר, ואף דאילו מיחה בו מיד היה יכול לתבוע ממנו סתירת הבנין מכח ה"ר, ולא בעשיית מחיצה שע"ז יאפיל על חלונו, מ"מ עכשיו שלא מיחה מיד הפסיד זכות זה, ומשום דטעמא דיכול לתבוע סתירת הבנין נחל"ע דהוא משום דכמו דיכול לעכב עליו מלכנות כוחל המאפיל על חלונו ה"נ מעכב עליו להעמיד בנין שממנו יגיע ה"ר כיון שע"ז יפסיד אור חלונו שהרי זה כסותם חלונו ומפסידו, וכנחל"ע, וכיון דמדין האפלה אתי עלה הרי בזה דינו למחות מיד, נדמה שאמרו דאין אדם רואה שסותמין אורו בפניו ושותק ל"ד סתימה ממש אלא כל הפסד זכות שיש לו אצל חבירו, וכמבואר בשו"ע סי' קנ"ג דגם גבי מרזב וכדו' נאמר ד"ו ע"ש, וכיון שלא מיחה הפסיד.

ובפרט בנד"ד שבנין המדרגות יש בו גם תביעת האפלה מצד עצמן והיה לו למחות מיד ואם לא מיחה החזיק כ"ל, וא"כ שוב א"י לתבוע סתירת הבנין גם מצד ה"ר שהרי כבר החזיק בבנין זה, דאף א"נ דבעלמא ככגון זה לא הו"ל למחות מיד הרי בנדונינו הרי מצד האפלה הי"ל למחות מיד.

ז. ויש מקום לומר דאף לתבוע מחיצה א"י, וגם לזה הועיל חזקתו מיד, ומשום דכיון דעצם עשיית ה"ר מול חלונו חשיב כסתמתו, וכנ"ל מתשו

בוה, ומש"כ כאן הוא עפ"מ"ש הרבה אחרונים ע' דברי גאונים כלל ל"ה אות ט"ו ובתשרי שמש צדקה חר"מ סל"ו ונראה שזהו הדיעה המקובלת והמכרעת, אך זהו במי שלא החזיק עוד כלל בחלון, אבל הכא שהיה לו חזקת אורה הרי בזה כ' הרמ"א (שם סי"ב) דבעל החלון נקרא מוחזק, אמנם נראה לכאוי' דכשכבר האפיל עליו ע"י שבנה כנגדו הרי הוא מוחזק בכותל שלו וא"א לחייבו לסותרו מספק, ונכ"ש למאי דקיי"ל דמועיל תפיסה בפלוגתא דרבוותא — כמו שהעלה הש"ך בתקפו כהן ובכללי תפיסה להנתי"מ — הרי לא גרע עכ"פ מתפיסה, ומש"כ הרמ"א דבעל החלון מוחזק אף כשסתמו היינו היכי דליכא דררא דממונא, אבל לענין ספק פלוגתא דרבוותא מסתברא דא"י לכופו לסתור.

עכ"פ עולה לענינינו, דבין לענין טענת האפלה בין לענין טענת ה"ר מהני חזקתו שהחזיק אף שאין לו ג"ש וטענה, ומוחזק הוא במדריגות שלו וא"א לכופו לסותרם.

בכל חזקה בעי עכ"פ ל' יום

ה. ואמנם בהא דאמרו דחזקת נזקין הרי מיד, לאו לאלתר ממש אמרו, וכמפורש ברמב"ן במלחמות רפ"ק דב"ב דחזקתן בל' יום, וכן משמעות דברי רמב"ן בחי' סו"פ חז"ה, וכמוש"כ החזו"א סי"א סק"ו, וכ' שם דכיון דשאר הראשונים סתמו והרמב"ן פ"י דבעי ל' יום הכי נקטינן, וע"ע סמ"ע וקצוה"ח ונתיי"מ ר"ס קנ"ג ועוד בחזו"א שם.

ורק לענין האפלה מפורש בגמ' דלאלתר הוי חזקה, והיינו לאלתר ממש, ובוה לכר"ע חלוק דין האפלה משאר חזקת נזקין, ע' סמ"ע ושאר נוס' הנ"ל.

ועי' סמ"ע (סי' קנ"ד סק"ג) שהביא בשם הרא"ש ריש ב"ב שחילק ג"כ בין חצר השותפין לה"ר דחלון, ופי' הטעם דבחצר השותפין ששניהם מוזקין זה את זה יכול השני לומר לא חששתי למחות כיון שאני מוזק כמו שאתה מוזקני כו', ע"ש, ושם כ' עוד טעם דהיזק דחלון אינו גדול כ"כ שהרי יכול להשתמש בבית ולא יסתכל דרך החלון, אבל בחצר א"א למנוע עצמו מלראות בשל חבירו והוי היזק גדול כקוטרא וביה"כ שאין מועיל לזה חזקה.

ועי' קצוה"ח (סק"ב) שכתב דנ"מ בין הטעמים בגג המזיק לחצר, דלטעם הא' שכ' הרא"ש הרי הכא שאין הגג ניוזק מהחצר שייך בזה חזקה, אבל לטעם הב' הרי גם בזה הוי כקוטרא וביה"כ דאין מועיל בזה חזקה, וע"ש בנתיה"מ (סקי"ב) שכ' דאפשר לומר דגג דלא קביעא תשמישתיה אין ההיזק כ"כ גדול, וגם לטעם הב' של הרא"ש מועיל הכא חזקה, וסיים דמ"מ לטעמו של המחבר דהוא משום דהוי היזק דממילא הרי גם בזה כיון דהוי ממילא לא הוי חזקה, ע"ש.

ובאמת דכדבריו הנתיה"מ מפורש בנמו"י (סו"פ חו"ה במחני' דיוז) דכתב דאף לשי' הרי"ף דס"ל דבכל ה"ר אף דחלון כנגד חצר אין מועיל חזקה מ"מ בגג דלא קביעא תשמישתיה מהני חזקה, ע"ש, ומינה דכ"ש לשי' הרא"ש דס"ל דרך בחצר השותפין ל"מ חזקה, ואף דהרמב"ן בחי' נראה דחולק על הנמו"י כמבואר בקצוה"ח לעיל סי' קנ"ג סק"ב, לא חלק רק לשי' הרי"ף, אבל לשי' הרא"ש מסתברא דרק בחצר אמרו כן ולא מגג לחצר. ודברי קצוה"ח כאן צ"ע.

ועכ"פ עלה בידינו דמגג לחצר מהני חזקה לפי ב' הטעמים שכ' הרא"ש, ואף

מהרי"ט, א"כ ה"ל למחות מיד על גוף הה"ר ומדלא מיחה הפסיד תביעתו לגמרי.

וביותר שהרי עיקר תביעתו לכתחילה היה יכול לתבוע סילוק הבנין מכח הה"ר, וכנ"ל, והרי לזה ודאי הי"ל למחות מיד וכנ"ל, ומדלא מיחה הרי התזיק בבנין זה, ושוב יש כאן מחילה על גוף טענת ה"ר ותו א"י לתבוע אף עשיית מעקה, וצ"ע.

ועכ"פ אם עברו כבר ל' יום בודאי יש לו חזקה גם לענין שלא יוכל לתבוע אף עשיית מעקה, וכשאר חזקת נזקין.

היזק ראייה אם יש לו חזקה

ח. ואכתי באנו בזה לידי פלוגתא שנחלקו הראשונים בדין חזקה לה"ר, דעת הרי"ף ורע"מיה דה"ר אין לו חזקה כלל כקוטרא וביה"כ, ואכן דעת הרבה ראשונים דמועיל חזקה בה"ר סתם, וכן פסק המחבר בשו"ע סי' קנ"ד ס"ו והסכים כן גם הרמ"א שם.

אלא דמבואר בשו"ע שם ס"ח דבה"ר דחצר השותפין אין מועיל חזקה גם לשיטה זו, והטעם מבואר שם — והוא ל' הר"מ — משום דהוי היזק הבא ממילא בלא עשיית שום מעשה, ולכן לא מועיל בזה חזקה וכופין זא"ז לעשות מחיצה. ועי' שו"ע סי' קנ"ה סל"ו שהוא גם ל' הר"מ ושם מבואר הטעם דל"מ חזקה בזה משום דהוי היזק קבוע כקוטרא וביה"כ, ומשמע שם דיש בזה צירוף טעמים, דבהיזק תדיר כזה ל"מ חזקה היכי דהוא בא ממילא בלא עשיית מעשה, וכן מבואר בר"י מיגש ריש פ"ק דב"ב, וכ"ה בשמו בחשו' הרשב"א (במיוחסות סי' צ"ב), וע"ש שתמה על צירוף הטעמים.

י. ויש להוסיף עוד צד להחזק חזקתו, שהרי בשעה שבנה המדרגות הרי השתמש הלה בביתו למרפאה, ובה פשיטא דאין נזק כקוטרא וביה"כ [ובפרט לפי טענת הנתבע דלא הויק לו כלל וכדלהלן], ומעתה הרי הועילה חזקתו לשעתו, ואחר שיעשה ביתו לדירה הרי אף אם נדון היזקו אז להיזק גדול כקוטרא הרי דעת הרא"ש והטור דכשהחזיק קודם שנעשה כקוטרא מועיל חזקתו אף לכשיעשה שם היזק גדול כקוטרא, וכמוש"כ הגרע"א (בבב"ב) הרחקת נזקין שבספר תשובותיו מהדו"ק סי' קנ"א, ואמנם דעת הרמב"ן והרשב"א אינו כן כמוש"כ שם הגרע"א, וכ"כ החזו"א (סי' סק"ב) בדעת הרמב"ם, וכ' שם די"ל דגם הרא"ש והטור לא פליגי בזה יעו"ש"ד, מ"מ חזי לאיצטרופי לכל הני טעמא דברינא לאלומי חזקתיה, ובפרט דהוא מוחזק בשלו וא"א לחייבו מספק בעשיית מחיצה.

חזקה בהיזק ראייה דחלון בית

יא. ואכתי יש לדון לפי מש"כ הרמ"א בשו"ע (סי' קנ"ד ס"ג) בענין חזקה בחלון כנגד חלון דהביא שם ב' שיטות, ש"י רשב"ם דאין מועיל בזה חזקה, וש"י רמ"ה דמועיל, וצ"ע לדינא.

ואמנם בגד"ד יש צדדים דמהני חזקה לכו"ע, א' לא מצאנו דין זה רק בחלון כנגד חלון, וכתבו הפוסקים דהיינו דוקא כשהוא זה כנגד זה אבל אם עשויים בקרן זוית אף שיכולים לראות מזול"ז מהני חזקה, כמוש"כ בתשו' מהרי"ט (ח"א סי' קי"ד), ותו משמע מדברי הפוסקים דהיינו דוקא בסמוכין ול"ז (ע' תשו' מהרי"ט סי' רנ"ג ותשו' שמש צדקה חור"מ שאלה ל"ד סי' י"א בשם כמ"פ ואכמ"ל), והיינו דדוקא כשרואה להדיא דרך תשימושו תדיר מביתו ל"מ

מש"כ הנתיה"מ דלש"י המחבר אינו מועיל כיון דהוי ממילא לא ברירא לפי מש"כ לעיל דמבואר בר"מ דגם לסברתו מצטרף טעמא דהוי היזק תדיר, וא"כ י"ל דזה לא נאמר בגנ, וכמבואר בנמרי' דבזה אף להרי"ף מועיל חזקה, ואף להרמב"ן י"ל דזהו רק לש"י הרי"ף, וכמבואר.

בענין הנ"ל בנידונינו

ט. ומעתה בגד"ד נראה דלכא"ר מועלת חזקתו, דהרי היזק ראייה הבא מהמדרגות דומה לכא"ר לה"ר דמגג לחצר, שהרי המדרגות אינם מקום חשמיש כחצר רק מקום מעבר, וגם לפעמים — וזה תלוי לפי הענין וצורת הדברים וצריך בדיקה — יש לדמותם לחלון שכי' הרא"ש דאין נזקו גדול שהרי יכול להשתמש בלא הסתכלות, וגם כיון שאין ההסתכלות למקום פתוח כחצר רק לתוך חלון י"ל דלעולם דמי להא דכי' הרא"ש גבי חלון שאין ההסתכלות מוכרחת, וכיון שכן לא דמי ה"ר זה לקוטרא וביה"כ.

וכיון שכן מועיל בזה חזקה, דהרי בין לטעם הא' שכי' הרא"ש הרי כאן שאין שניהם מויקין זא"ז מהני חזקה, ובין לטעם הב' לא דמי הכא לקוטרא וביה"כ, וגם לטעמו של הר"מ הרי ביארנו דלא נאמר רק בהיזק תדיר כה"ר דחצר, ולכן אף אי נמצא דה"ר הוי היזק דממילא כמו גג — שהרי גם גג בא ע"י מעשה אדם שבנאו ומ"מ חשיב היזק דממילא משום דתביעת ה"ר אינה על בנין הגג רק יכול לתובעו לעשות מעקה, וה"ר הכא תביעתו רק על עשיית מעקה — הרי כיון דאין נזקו גדול כי"כ מועיל חזקה, ותו יש לומר דהכא לא חשיב היזק דממילא כיון דמעצם דינו לחבוע על גוף בנין המדרגות מצד ה"ר בצירוף זכות אורה וכתל"ע.

לפתוח חלון כנגדו, כמבואר בראשונים ס"פ חו"ה בסוגיא דחלון צורי ע"ש ברשב"ם ובתוס' דף ג"ט ע"א וביד רמ"ה שם ובעוד ראשונים דמבואר דרק היכי דיש לו חזקה יש לו טענה ה"ר, ואף דברמב"ן ונמו"י שם משמע להיפך כבר תמה ע"ז בשמ"ק שם, וכן בקצוה"ח (סי' קנ"ד סק"ג), ואף דהחזו"א סי"א סק"ז יישב שי' רמב"ן הרי מ"מ שיטתו מחודשת והרבה ראשונים לא כתבו כן, וגם בגו"ד הרמב"ן הרבה פירושוו באופן שיש לו חזקה כמבואר בתשו' מהרי"ט המצוין לעיל, וע' כנה"ג ואכמ"ל.

וכיון שמדין סילוק קאחינן פשוט דלא שייך כל הני פקפוקים מדין חזקה בה"ר וכו'. ואם כי אין הדברים ברורים חזי לאיצטרופי לכל מש"כ לעיל לאלומי חזקתו.

תשובת ראובן ע"ל החזקה

יד. ועתה נבוא לברר בע"ה במה שהשיב שמעון על טענת חזקה דלכן לא מיחה עד עתה משום דלא הפריע לו כל זמן שביתו שימש כמרפאה, ורק עתה שבא לעשותו דירת מגורים יוזק ממנו.

והנה לענין תביעת האפלה פשיטא דאינה טענה, ומשום דגם מרפאה צריכה אורה, ואין חילוק בזה בין בית דירה למרפאה, ופשיטא דלענין זה הועילה חזקתו של הבונה שהפסיד זכותו וממילא א"י למחות לעולם על האפלה מבנין המדרגות.

אך לענין תביעת ה"ר יש מקום לדבריו דכששימש למרפאה לא הפריע לו מה שמסתכל דרך החלון, שאין המקום עשוי לתשמיש צנוע, ולכן לא מיחה בו, ועכשיו שהופכו לבית דירה

חזקה, וא"כ בנד"ד שהוא רק מדרגות ואינו שימוש תמידי כבית לא ברירא אם דומה לחלון בית כנגד חלון.

יב. ועוד יש לצרף דעת הטור והרא"ש הנ"ל דהיכי דהחזיק מקודם מהני חזקתו, וה"נ בתחילה שלא היה שם בית דירה פשיטא דשייך חזקה, וכנ"ל, ואף דבסמ"ע (סק"י) מבואר דהכא איסורא איכא להיות חלון כנ"ח, מ"מ כיון שהועילה חזקתו מהכ"ת לחייב אותו, דאדרבה יש לחייב את הניזק שעשאו בית דגם עליה רמיא איסורא, וכמוש"כ כן בחזו"א (סי"ב סק"ד) ע"ש, וגם הרי לא מצאנו מי שכתב דהוי איסורא רק ברמ"ה נודלא כסמ"ע שם שכי' להיפך, ולא כתב כן רק בפתח כנ"פ ולא בחלון, דס"ל דמהני בזה חזקה.

ועכ"פ בצירוף כל הני טעמא תו א"י לחייבו אף בעשיית מחיצה אם כבר החזיק כך לפחות ל' יום. וכ"ש שא"י לחייבו לסתור בנין המדרגות.

חזקה בנד"ד מדין סילוק

יג. עוד יש לומר דכל מה שכתבנו לדון מדין חזקה בה"ר ובחלון כנ"ח דלא מהני לא שייך בנד"ד שהחלון פתוח על חצר חבירו, והוא מטעם שנתל"ע די"ל דבכגון זה א"צ לדין חזקה רק דגרימת הה"ר חשיב כסתימת החלון, ושתיקה לזה חשיב כמו חזקת האפלה שהוא מדין סילוק ומחילה על זכות אורה, דה"נ יש בזה סילוק מזכות אורה עד כמה שה"ר זה גורם לו הפסד זה, ושוב א"י לתבוע ממנו תביעת ה"ר [דעיקר כחו לתבוע ממנו ה"ר הבא לחלונו הפתוח לחצר חבירו הוא רק מכח זכות אורה, דאילו מי שאין לו זכות זה הרי כמו שיכול לסתום לחלונו יכול גם

יוזק ממנו, ולכן בא בטענה שיסיר ממנו נזק זה.

בירור בענין פותח חלון על חורבת חברו

טו. ויסוד לטענה זו מצאנו בדין פותח חלון לחורבת חברו, המבואר בשו"ע (סי' קנ"ד סט"ז), ובדין זה הביא המחבר תחילה דעת הרא"ש דא"י למחות בו בתחילה על פתיחת החלון משום דלא מפסיד כלום שהרי אינו מזיקו עדין, וכופין על מדת סדום, ואם יבנה הלה חורבתו אח"כ ויעשנה חצר יגיע לו ה"ר יכפנו לסתום החלון, נולא מהני ליה מה שסמך בהיתר בשעה שלא הזיק עדין, אף לשי' ר"ח ור"ת דס"ל בעלמא גבי שאר מזיקין דאם סמך בהיתר א"צ להרחיק אח"כ — כמבואר בהג"ה סי' קנ"ה ס"ט —, משום דה"ר היו גיריה המתחדש ובוהו לכרע לא מועיל סמיכתו בהיתר, וכמוש"כ לבאר כן בתשו' פנ"י (ח"א חר"מ ס"ח) והגרע"א בקונ' שלו, והנתייח"מ (סי' קנ"ה סק"ג), ותו דבגדול זה שפותח על רשות חברו ונהנה מאויר של חברו הרי כל שיש לו היוזק ממנו תו לא הוי מדת סדום מה שמעכבו מליהנות משלו, וכמו שביאר כן הג"ר העשיל בהגהותיו על הטור (סי' קנ"ד ס"ט) ותלמידו הגרש"ק בהגהותיו שם, וכ"כ גם בתשו' פנ"י והגרע"א שם, ובחזו"א סי' סק"ד].

וכ' המחבר דדעת הרא"ש דאף חזקה לא יועיל לו מה שהחזיק בשעה שהיה חורבה, ומשום דכיון שא"י למחות בו על פתיחתו אין לו חזקה, וע' קצוה"ח (סק"ה) דביאר טעמו דרמי לבעל שאין לו חזקה בנכסי אשתו משום דהכל יודעים דאכילת פירות כדן ג"מ ולא הו"ל למחות בו, וה"נ הכל יודעים דבע"כ יכול לפתוח החלון כיון דאינו מזיקו, ע"ש.

טז. ואח"כ הביא המחבר דעת הרשב"א ורבינו יונה והראב"ד ועוד ראשונים הסוברים דיכול למחות בו בתחילה, דאף דאינו מזיקו עכשיו מ"מ כשיבוא לבנותו יצטרך להתעצם עמו בדין על סתימת החלון, [ע' תשו' ריב"ש (סי' שכ"ב) בשם הראב"ד דהכוונה דכשכבר פתח החלון יקשה לו אח"כ לסתום אשר פתח, ויצטרך להתעצם עמו בדין, וכע"ז ל' רמב"ן ר"פ ל"י, וע' תשו' הרשב"א ח"א סי' אלף וקמ"ד המובא בב"י בסי' קנ"ד], ולכן מעכשיו מוחה בו. וכ' המחבר דהכי נקטינן.

ולפי שיטה זו הרי כיון שיכול למחות בו אם לא מיחה החזיק, אך המחבר סיים בשם הרמב"ן דמ"מ אין לו חזקה כיון שהחזיק בשעה שלא חזיקו.

ושמעתי דא עמיקא וטמירא והסתום רב על המפורש, ואחר העיון בשרשי הדברים בדברי הראשונים והפוסקים, ארשום מה שהשיגה ידי בעוה"ת בבירור השיטות, ואיך לאסוקי האי שמעתתא אליבא דהילכתא. ואם כי יש להאריך הרבה בכל פרט ארשום בקיצור הנוגע לדינא בעניינינו.

יז. והנה, בדברי המחבר מבואר ב' יסודות לסילוק חזקת חלון הפתוח על חורבת חברו, הא' אם א"י למחות בו — וכדעת הרא"ש — אין לו חזקה. והב' דברי רמב"ן דאף אם יכול למחות בו מ"מ לא מהני חזקתו בשעה שאינו מזיקו שיועיל לאחר שמויקו. ונבאר בע"ה ב' היסודות אחד לאחד.

יסוד מהלוקת ר"י ורא"ש בדין פותח חלון על חורבת חברו

ית. ותחילה נבאר יסוד הא' שכ' המחבר בשם הרא"ש דאם א"י למחות בו אין לו חזקה, ואמנם המחבר הכריע

שאינו מזיקו [וכל דברי הנתיחה"מ שם סק"א שנדחק בהא דפפי יונאה הם דלא כדברי הרא"ש שם וצע"ג], וכדברי האחרונים הנ"ל.

ודעת רש"י והרי"ף דהש"ס לא הדר ביה בזה ואף למסקנא מוחה בו תחילה, וכמבואר כ"ז בדברי הראשונים ר"פ ל"י.

הכרעת הדין בענין הנ"ל

כ. ולכא"ר לפי"ז כל מה שנחלקו הרא"ש ושאר גבי חלון בחורבה הוא רק אליבא דש"י רש"י, אבל לש"י ר"ח הרי בכל מזיקין א"י לעכב תחילה, [ובאמח יש שפירשו שזהו אכן טעמו של הרא"ש דס"ל גבי חלון דאינו מעכב, ומשום דס"ל כ"ח כמפורש בדבריו ר"פ ל"י, כן ביאר בתשו' פנ"י והגרע"א והביה"ל הנ"ל, ואמנם במקור"א ביארנו דמדברי הראשונים מוכח דפלוגתת הרא"ש ושאר הוא אף לפי ש"י רש"י, ועכ"פ הא פשיטא לכא"ר דלש"י ר"ח לכו"ע א"י לעכב], וכן נקט הפנ"י בתשו' הנ"ל בפשיטות, ועפ"י"ז תמה על המחבר שהכריע גבי חלון דיכול למחות בו, שהרי להלן סי' קנ"ה סי"ט הכריע המחבר כש"י ר"ח, ואיך זיכה שטרא לבי תרי, ע"ש שהניח דברי השו"ע בצ"ע.

כא. ואם כי מה שהוכיח הפנ"י דהמחבר הכריע כ"ח מהא דסעי' י"ט אינו ברור, דאף דכ"כ גם בבאה"ג שם, היינו משום דס"ל כדעת רמב"ן דגם כששניהם מזיקין זא"ז תליא בפלוגתא דרש"י ור"ח, אבל לפי מש"כ התוס' והריב"ש (סי' שכ"ב) דבכה"ג לכו"ע מהני סמיכתו ברשות אין שום ראייה מדברי המחבר, וכמוש"כ כן בגרע"א בקוני' שלו, מ"מ גם דעת הסמ"ע דהמחבר ס"ל כ"ח, ע' בדבריו סי' קנ"ה סק"י וסקע"ד, ותו דעדיין יקשה על

כדעת רוב הראשונים דס"ל דיכול למחות בו תחילה, אלא דאין הדברים ברורים כ"כ.

דהנה מקור דין זה למחאה קודם שמויק מחשש התעצמות בדין הוא מסוגיא דר"פ לא יחפור גבי סומך בור ליד מיצר חבירו, כמבואר ברא"ש שם, ובדברי הראשונים הנ"ל, דלמדו מתוך הסוגיא שם דכל שיזיקו בעתיד מעתה מעכב עליו, [ועיקר מה שנחלקו הרא"ש ושאר ראשונים גבי חלון על חורבה הוא משום דהרא"ש ס"ל דבחלון דליכא כ"כ טורח בסילוקו אין כ"כ חשש הפסד, כ"כ בקצוה"ח סוסק"ה, ובאולם המשפט, וכן משמע דעת הנתיחה"מ ע' בדבריו סי' קנ"ה סק"א וכאן סק"י, וכן צידד הביה"ל ח"ב סמ"ז אות ה', וע' ח"י חת"ס ר"פ ל"ן].

מחל'ו הראשונים בדין סומך מזיק למיצר חבירו

יט. והנה הש"ס שם שו"ט טובא, ודעת ר"ח ור"ת דלמסקנא הדר ביה הש"ס וס"ל דכל שסומך קודם שמויק — חוץ מבזבז — א"י לעכב עליו, ולש"י זו כ' האחרונים [חשו' פנ"י שם, קוני' הגרע"א שם, תשו' ביה"ל הנ"ל] דאף באופן שדינו שצריך להרחיק אח"כ כשמויקו [וכגון גבי חלון דהוי גירי המתחדש וכנ"ל דבזה לכו"ע צריך להרחיק אח"כ], מ"מ למסקנת הש"ס א"י לעכב משום כך כל זמן שאינו מזיק עדיין, ואף דבנתיחה"מ (סי' קנ"ה סק"ג) מבואר להיפך ותמה שם על הפנ"י, וס"ל דכל שדינו להרחיק אח"כ מעתה מעכב עליו גם למסקנא, וכן נקט לדינא בכמה דוכתי, דבריו צע"ג כי הם נסתרים מדברי הרא"ש (פ' ל"י סכ"ו) בסוגיא דפפי יונאה דמפורש שם דלמסקנא הדר ביה הש"ס ולעולם א"י לעכב כל זמן

רק בחלון שנהגה מאויר חבירו. ונבלא"ה כבר כ' הנתיח"מ סקי"ז דבריו השו"ע הם דוקא בנהגה מאויר חבירו, ומטעמא אחרינא, אלא שכבר חזר בו מזה ומטעמו בהוספותיו מכת"י הנדפס לאחרונה.

הכרעת הדין לענין שאר מזיקין

כג. ולפי"ז בשאר מזיקין שאינו נהנה מאויר חבירו אין בזה הכרעת השו"ע זו, וכבר כתבנו דדעת הסמ"ע והפנ"י והבאה"ג דהמחבר הכריע כ"רח דא"י למחות בו, ואמנם הרמ"א בסי' קנ"ה ס"ט הביא ב' הדיעות, וע' קנ"ה הגרע"א בסופו דכ' דכיון דהוא עושה בשלו יכול לומר קים לי כ"רח ור"ת ודעימיהו דס"ל דא"צ להרחיק, אלא שנסתפק גבי חלון דשמא מעכב עליו מחשש שמא אח"כ יעמוד ב"ד וידון דה"ד כשפתח מקודם לא חשיב גיריה כדעת י"א שבהג"ה סי' קנ"ד סוסט"ז, ואמנם ש"י זו דחווה מהלכתא, ולכן נסתפק הגרע"א אי חיישינן שמא יעמוד ב"ד וידון כך, והיה נראה דהשתא שכבר דחו דעת י"א מהלכה, כמוש"כ גם החזו"א (סי' סק"ב) אין לחוש לשמא יעמוד ב"ד, ואמנם עיקר דברי הגרע"א לפי"מ דנקט דפשיטות דבחלון אי חשיב גיריה לכוע מרחיק אח"כ, אך באמת דעת החזו"א (שם סק"ח) דהרא"ש ס"ל דא"צ להרחיק אח"כ, וא"כ שוב שייך לעכב עליו מחשש שמא יעמוד ב"ד וידון כך, אלא דלענ"ד לכאור' אין לחוש לזה, דהרי כל גדולי הפוסקים הסכימו דבחלון צריך לסתום אח"כ, כמוש"כ הפנ"י בתשו' (ח"א חו"מ ס"ח) והנתיח"מ (סי' קנ"ה) סקי"ג ובעוד כ"מ, והגרע"א בקונ' שם, וגם החזו"א לא כ' כן רק בדעת הרא"ש, ועיקר חיליה מתשו' הרא"ש דגינה, וכבר דחה זה הגרע"א בעצמו בתו"ד בקונ' שפירש דברי הרא"ש שאין כעין החזו"א

הרמ"א שהרי בסי' קנ"ה ס"ט הביא ב' הדיעות ולא הכריע, וכאן גבי חלון נראה כמסכים להכרעת השו"ע. ונגם דברי הריב"ש בתשו' סי' תע"א צ"ע מה שתמה על הרא"ש דאמאי א"י לעכב עליו, והב"י כ' דהריב"ש סתר דברי הרא"ש בטוטו"ד, ולכן הכריע כריב"ש, וצ"ע דאמאי תמוהין דברי הרא"ש כיון דלש"י ר"ח א"י לעכב, וגם הריב"ש בעצמו סי' שכ"ב נראה דעתו נוטה לש"י ר"י מיגש דס"ל ג"כ דהדר ביה הש"ס, וא"כ מה זה שתמה כ"כ על הרא"ש, ואיך הכריע הב"י כ"כ בפשי' כריב"ש.

ביאור הכרעת השו"ע בענין חלון על חורבת חבירו

כב. ואחרי שחזרתי על כל צדדין לא מצאתי פירוקא לדברי השו"ע רק בדרך זה שנאמר דהכרעת השו"ע לא נאמרה רק בחלון שנהגה מאויר חבירו דבזה הכריע דיכול למחות בו, ומשום דס"ל דזה לא שייך למחלוקת רש"י ור"ח, והיינו דס"ל דעיקר מה שחזר בו בש"ס למסקנא אליבא דר"ח הוא דס"ל להש"ס דאף דיש חשש שיגיע לו הפסד אח"כ שיצטרך להתעצם עמו בדין, מ"מ אין בכחו לעכב עליו מעכשיו משום זה, דהרי זה נוטל משכון מחבירו שלא יזיקנו לעתיד, ע' חזו"א סי"ב סקי"ב, ונבס"ד דהש"ס ס"ל דיש עליו שם מזיק מתחילה ולכן מעכב עליו, כמוש"כ הרשב"א בדף כ"ב, ועי' חזו"א שם] ולכן אינו מעכב, וכן מוכח מדברי הטור סו"ס קנ"ה דזהו טעם חזרת הש"ס, ועי' להלן]. אבל בחלון שנהגה מאויר חבירו פשיטא דמעכב עליו, דכיון שיש חשש התעצמות בדין חו לא הוי מדת סדום כשמעכב עליו מלהנות משלו ונ"ע ח"י הרשב"א שם], ובזה לא שייך חזרת הש"ס, ויש להאריך בזה ואכ"מ, ועכ"פ נראה לענ"ד דהכרעת השו"ע כאן הוא

הדיעות, וגם הכרעת השו"ע לא ברירא [ויש לצרף דעת נתיח"מ הנ"ל דלכו"ע מעכב בגירי המתחדש], וכיון שאין הדין ברור לכר"ע הו"ל למחור, וגדולה מזו כ' מהרי"ט (ח"א סק"י) בפלוגתא אי לה"ר מהני חזקה דהשתא דהוי פלוגתא לכר"ע הו"ל למחויי דלא מחית איניש נפשיה לספיא, ע"ש, וכ"ש בנר"ד דעיקר ביטול החזקה משום דהכל יודעים דא"י לעכב, והשתא דלא ברירא הוי חזקה.

כה. אכן ע' טור סר"ס קנ"ה דעולה מתו"ד דדעת רבינו יונה הוא רק לפי שי' רש"י, דאילו לשי' ר"ח דס"ל דהדר ביה בש"ס גם לענין חזקה אין מועיל חזקתו, ע"ש, וביאור הדברים למשי"כ לעיל דחזרת הש"ס דאין עליו שם מזיק קודם, ולכן לא שייך בזה חזקה, וכ"ש להרא"ש, אלא דאכתי כיון דהרמ"א הביא גם שי' רש"י הרי מצי למימר קים לי כשיטה זו, וקים לי נמי כרבינו יונה [דאף בס"ס מהני ק"ל ע' תומים כללי תפיסה אות ק"כ ועוד], וממילא יש לו חזקה. [ואמנם אם תחילה בא לעכב עליו וזכה בדין מכת דטען ק"ל כר"ח דא"י למחות פשיטא דחו א"י לומר ק"ל כרש"י דיועיל חזקתו, דהוי תרתני דסתרי אף למשי"כ הנתיח"מ סוף כללי תפיסה].

דעת רמב"ן בענין הנ"ל והכרעת הדין

כו. ועתה נבוא לברר יסוד הב' שכ' המחבר בשם הרמב"ן, דאף אם יכול למחות בו מ"מ לא מהני חזקתו שהחזיק קודם שמזיקו, ויעוין בקונ' הגרע"א שהאריך בביאור דברי רמב"ן וריב"ש בענין זה, והנוגע לנידונינו הוא מש"כ שם דהרבה ראשונים חולקים על הרמב"ן, וגם הרמב"ן ספוקי מספ"ל בזה, ואין ספיקו של רמב"ן מוציא מידי חבל הראשונים החולקים עליו, וכנראה

דלוקח, ועכ"פ נראה דלהלכה הדבר מוסכם דסתם אח"כ, ואין לחוש שמא ידוני לו ב"ד להיפך וגם גוף סברת הגרע"א דאף לדעת ר"ח מעכב מחשש זה לא ברירא וצ"ע, ועכ"פ נראה לכאור' גבי חלון דא"י לעכב עליו לפתוח ע"ג חורבה ואח"כ כשיעשה חצר יסתום.

כד. וכיון דבכה"ג א"י למחות דהרנא לדברי הרא"ש דכיון שא"י למחות אין לו חזקה, ואף דדברי הרא"ש אינם מוסכמים, שהרי רבינו יונה חולק וס"ל דאף אם א"י לעכב עליו מ"מ יש לו חזקה ומשום דהו"ל לעשות מחאה, וכמובא ברא"ש ר"פ ל"י, וכן דעת הרשב"א בחי' שם ובתשו' המובא בב"י, ודעת הריב"ש בס' תע"א, מ"מ המחבר לא הביא דעת החולקים בזה, וכן נקט בתשו' נוב"י (תנינא אור"ח סט"ו) דהכרעת הדין בזה כהרא"ש, דכל שא"י לעכב עליו אין לו חזקה.

אלא דאכתי כיון דהוא מוחזק בשלו מצי לטעון קים לי כשי' רבינו יונה ודעימיה דס"ל דאף בכה"ג דא"י למחות בו יש לו חזקה [ומשי"כ הפ"ת סק"י צע"ג], ואף דלא אמר' קים לי נגד הכרעת השו"ע [כמוש"כ בתומים בכללי תפיסה אות קכ"ג], הכא אין נראה שיש כאן הכרעה ברורה בשו"ע, שהרי גו"ד הרא"ש דחאן המחבר מהלכה, ואף דהנוב"י נקט דלענין זה לא נדחו דברי הרא"ש מ"מ אין זה הכרעה ברורה, וגם גו"ד הנוב"י אינן מוכרחין לכאור', ועכ"פ נראה לכאור' דמצי למימר ק"ל דהוי חזקה.

וביותר י"ל דגם הרא"ש מודה השתא דאיכא חזקה, דעיקר סברת הרא"ש דלא הו"ל למחויי דהכל יודעים דא"י לעכב עליו, והשתא דנחלקו הראשונים אם יכול לעכב והרמ"א הביא בזה ב' ב'

שהרי לדעת ר"ח ור"ת ור"י מיגש לית ליה חזקה וכנ"ל מדברי הטור, ואף לשי' רש"י ור"ף אכתי תליא במחלו ר"י ורא"ש, ודעת רמב"ן דבכל גווני אין לו חזקה, ונוסף לזה דלא החזיק ג"ש בטענה דדעת הרבה ראשונים דאין מועיל חזקתו, נודעת מהר"ט דבכה"ג לכו"ע בעי ג"ש וטענה כנ"ל וכן צידד הסמ"ע סי' קנ"ה ס"ק ע"ט, ונמצא דדעת המחזקת חזקתו בטלה במיעוטה ובכה"ג לא מצי למימר ק"ל, כמבואר בתשו' מהר"ט (ח"ב חו"מ סנ"ב) ובחומים כללי חפ"סא (אות ע"ב), ע"ש.

דהגרע"א נקט להלכה דלא כרמב"ן, ע"ש, ועכ"פ כיון דהוא מוחזק מצי למימר ק"ל דלא כרמב"ן, וכמבואר בפ"ת סקט"ו בשם חשו' מים חיים, ואף דהמחבר העתיק רק שי' רמב"ן הרי הרמ"א הביא שי' הסוברים דלכו"ע הוי חזקה, וגם למש"כ הט"ז בסעי' כ"א העתיק שם המחבר ל' הרמב"ם שהוא דלא כרמב"ן ע"ש. נויש לצרף מש"כ החור"א סי' סק"י לדחות דברי ריב"ש והשו"ע ולפרש דברי רמב"ן באופן אחר, ע"ש, ונקט כן להלכתא סי"ב סק"ב ע"ש.

בענין הנ"ל עפ"י סוגיא דיגע ופתום

ואם כלל זה נאמר בעלמא הרי בענינינו הדבר מוכרע יותר, שהרי שנינו בגמ' (ב"ב ג"ט ע"ב) ת"ר מעשה באחד שפתח חלוניו לחצר השותפין וכו' ובא לפני ר"ח אמר יגעת ופתחת יגע וסתום. ונחלקו הראשונים בטעם דלא הועילה חזקתו, דהראשונים דס"ל דבעי ג"ש וטענה פירשוהו כפשוטו דהכא לא הועילה חזקתו משום דלא החזיק ג"ש, כמבואר ברשב"ם נוס"מ בגמ' דף מ"א וע' בראשונים שם, ובכ"מ פ"א משכנים ה"ד, והר"ף ודעימיה פירשוהו לשיטתייהו דה"ר אין לו חזקה. ובתשו' מהר"ט הנ"ל חמה מסוגיא זו על שי' הר"מ דס"ל לאלתר הוי חזקה — וגם ס"ל דה"ר יש לו חזקה — איך יפרנס סוגיא זו [וזהו השגת הראב"ד שם], ולכן כ' לפרש דאיירי בפותח על חורבה דבזה לכו"ע בעי ג"ש וטענה, ומעתה אם נבוא לדון בפותח חלון — או ה"ר בצורה אחרת — על חורבת חבירו ולא החזיק ג"ש וכנדונינו הרי דינו מפורש בגמ' דאין לו חזקה, ומאיזה טעם שנפרש הסוגיא.

בירור הנ"ל לנידונינו

כו. ואחר שבעזה"י עלה בידינו כל זאת נשוב לברר מה שיש לדון בנידונינו, דלהמבואר אף אם נדמהו לפותח לחורבה הרי תליא מילתא בפלוגתא דרבוותא, וכיון שהוא מוחזק בבנין המדרגות א"א לחייבו לסתרו וכוזה הא עדיפא שהרי על הבנין ודאי ה"ל למחות מכח תביעת האפלה וכנ"ל, וגם א"א לחייבו לעשות מחיצה [גם כזה שייך כל הנ"ל, וגם כזה שייך מחאה קודם שמויקו כמבואר בדברי רבינו יונה שבנמ"ר ר"פ ל"י ובתשו' הרשב"א ח"ב סי' שע"ה, וע' שו"ע סי' קנ"ד סי"ד ובביהגר"א שם] ויש לצרף גם מש"כ לעיל אות ז' ד"ה וביותר.

בענין הנ"ל אי בעי ג"ש וטענה

כח. ואמנם כיון שלא החזיק ג"ש ובטענה צ"ע אם מהני, דאף דבעלמא בפותח חלון על חורבת חבירו נקטינן דמהני אף בלא ג"ש וטענה, כמבואר בפ"ת שם ובחור"א סי"ב סק"ג דדייקו כן מל' רמב"ן ונמ"ר, ודלא כתשו' מהר"ט (ח"א סי' ק"ז), מ"מ הכא יש כבר צירוף הרבה דיעות לבטל החזקה,

עכשיו הוציאו אם עדיין עומד להכניס שם עוד ודאי חייב להרחיק, ולא כ' הנתיחה"מ (ס' קנ"ד סק"ד) רק בשנשרף כל האוצר דשוב יכול השני לעשות רפת אבל הוציא התבואה לא שמענו, ואכתי צ"ע] בפרט במדרגות קבועות, וכ"ש כשמשמש שם למרפאה.

ולא נשאר לנו רק דעת הר"י מיגש שפי' הסוגיא משום דלא איתברר היזקו, וכן פי' הכ"מ שם, ע"ש דלפי"ז אם כבר עברו ל' יום (ע' חזו"א סי"א סק"ו) מהני חזקתו. וצ"ע בכ"ו.

היתרא דסמך בהיתר

ואם אין יעודו של המקום לבית דירה ומשום דאינו ראוי לכך, הרי שוב אין המקום עשוי לעשות שם בית דירה, ובכה"ג הא בלא חזקה א"צ להרחיק אח"כ, דכן דין כל סומך מזיק למיצר חבירו במקום שאינו עשוי לעשות שם דבר הניזוק אף שהלה עשה כן א"צ להרחיק אח"כ, ואירו אזיק אנפשיה, כמבואר בשו"ע סי' קנ"ה סי"ח גבי בור, וה"ה בשאר מוזיקין כמוש"כ הסמ"ע שם סקמ"ד וכן מבואר בדברי הראשונים ר"פ ל"י נודברי הקצוה"ח סק"א צ"ע ואכמ"ל], ואף בגיני המתחרש א"צ להרחיק כדמוכח מדברי ר"י מיגש במה שפירש הא דדירה שאני בר"פ ל"י כמובא בח"י הרשב"א, וכן מוכח בנתיחה"מ סק"כ.

כט. ואין לבוא כאן להתיר מדין סמך בהיתר [בלא טענת חזקה], שהרי כבר נקטו הפוסקים לדינא דבהיזק ראה אין מועיל סמך בהיתר, כמוש"כ לעיל אות כ"ג והכרעת הדין בזה כרוב הפוסקים דצריך להרחיק, וא"כ אין לדון רק מכח חזקה, וממילא שייך הני פקפוקי שכתבנו.

בירור בענין ה"ר במרפאה

ל. אלא דעצם הדמיון לפותח חלון לחורבה אינו נכון לכאור, ומתרי טעמא, חדא דלא ברידא האי מילתא דבמרפאה ליכא טענת ה"ר, והדעת נוטה דגם בזה יש טענת ה"ר, דדרך בנ"א להקפיד גם בזה על צניעותא, וראיית בנ"א לתוכה מוקת, ויכול לעכב עליו כמו בבית דירה.

ומעתה ממ"נ א"צ להרחיק אח"כ, ואכתי יש לברר דאולי עובדא דילן הוי בכה"ג דאינו מיועד לדירה אבל מ"מ עדיין עשוי לעשות שם דירה, אלא דאכתי יש לנו סברא הא, וגם יש לצרף כל האריכות דלעיל.

ותו הרי משמע מנוסת השאלה דבנין המדרגות היה אחר שכבר החליט ראובן להפכו לבית דירה, ובכה"ג אילו היה בא לב"ד וטוען שהחליט כך נראה לכאור דפשיטא דהיה בכחו לעכב עליו, ואף אם היה בגדר אינו עשוי לכך הרי מבואר בדברי רמב"ן בדף כ"ו דבכה"ג דבא כבר לעשות אף אם אינו עשוי לכך מעכב עליו, [ואף הר"י מיגש דחולק שם

ותו יש לדון, דצריך לברר גופא דעובדא מהו יעודו של מקום זה, דאם המקום מיועד לבית דירה אלא שהוא השתמש בו למרפאה נראה לכאור פשוט דאף א"נ דמרפאה לית בה ה"ר, מ"מ הכא שיעודו הרגיל לבית דירה אף דכריע אינו משמש שם לדירה מ"מ מעכב עליו שלא יעשה שם ה"ר שע"ז לא יוכל לשמש שם לבית דירה, דזה פשוט לכאור דאילו היה שם בית דירה אף אם עכשיו אינו בעיר אף לתקופה מסוימת מ"מ מעכב עליו לעשות ה"ר, נדע"כ לא אבעיא בגמ' כ: רק בכיבוד וריבץ לאוצר או שאוצר שם תמרי ורימוני אבל אצר בו תבואה אף אם

הכא מסתמא לא חשיב אינו עשוי לכך].

תשובות האחרות של שמעון

לא. ועתה נבוא לברר עוד ב' הטענות שהוסיף הנתבע, א' דבלא"ה בני רה"ר רואים אותו ובעי לאיטמורי מהם, וסברא זו מצאנו בש"ס ובשו"ע סי' קנ"ד ס"ג, גבי חלון כנגד חלון דאם החלון נמוך למטה מד"א דבלא"ה בני רה"ר רואים אותו א"י לעכב פתיחת החלון.

וע"ש בסמ"ע דאף אם החלון עולה גם למעלה מד"א א"י לעכב, וחלק עליו הש"ך סק"ד, וע"ש בנתיה"מ סק"ז דהסכים עם הש"ך, ומשום דמוסיף נזק יותר ממה שרואים בני רה"ר שאין

רואים רק למטה מד"א, ע"ש. וכן הסכים החזו"א סי"ב סק"ו ע"ש בטו"ט. ולפי"ז גם כנ"ד צ"ב אם יש תוספת ה"ר ע"י בנין המדרגות.

לב. עוד טוען שראובן הרחיב החלונות ועי"ז גיזק ואיהו דאפסיד אנפשיה, וד"ו צריך בירור, דאם גם לפני ההרחבה היה שם ה"ר והיה יכול למחות ודאי אין טענת שמעון כלום, ואם באמת לא היה שם ה"ר מקודם, הרי אם אין לראובן זכות להרחיב החלון הרי פשיטא דמצי לעכב עליו גוף ההרחבה וכ"ש דא"י ראובן לתבעו אח"כ בתביעת ה"ר, ואם יש לו זכות לכך אכתי צ"ע אם המקום עשוי להרחיב החלון, וכפי המבואר לעיל.



הערות וביאורים בשו"ע



כולל ללימוד או"ח קארלין סטאלין ירושתי

הערות וביאורים בשו"ע או"ח הלכות ציצית

סימן י"א

דהוה כמוסיף על הקשרים ע"ש מה שהכריע בזה, אבל בשער הכוונות כתב וז"ל ראיתי למורי ז"ל שלא היה מותר בזה אף כי יש בזה מפקקים ואדרבה נ"ל שהיה חפץ בקשירת ראשיהם עכ"ל, וכ"כ הכפה"ח בס"ק י"ג בשם כמה מחברים, ובכתבי הרה"ק ר' פנחס קורין זי"ע איתא דהקשרים של כל א' מהד' ציצית הם י', הרי בסך הכל של הד' כנפות הם ארבעים, וביחד עם הקשרים שבסוף הליב חוטים הם בסך הכל ע"ב כנגד השם הקדוש של ע"ב, וכדי לחוש להאומרים דהוה בכלל מוסיף על הקשרים יש לעשות הקשרים שבסוף החוטים ביום אחר ולא באותו יום שעשה הקשרים שבציצית ובזה מראה שאינו מוסיף על הקשרים.

ג. **בסעיף ה'** מבואר דאין עושים הציציות מהצמר הנאחו בקוצים וכו' משום ביוזי מצוה, וכתב המג"א בס"ק ט' דטעם זה כתב הרב"י מדעתו ולא ראה ספר המאור שכתב בפ"ק דסוכה הטעם דבעינן הכנף מין כנף ומינים הללו אינם ראויים לעשות מהם בגד שהם פסולת הצמר ואין בגד נעשה מכמותו עכ"ר, וליישב דעת המחבר ז"ל דדברי בעל המאור אתי שפיר רק לרבא דדרש הכנף מין כנף, אבל המחבר שבריש סימן ט' שלא פסק כרבא אלא כר' נחמן וס"ל דרק צמר ופשתן חייבים בציצית ניחא שהוצרך ליתן טעם משום ביוזי מצוה, אבל ע' בפמ"ג באשל אברהם כאן דכתב דגם הרמב"ם סב"ל דרשה של הכנף מין כנף.

ועיין אליהו רבא דנפ"מ בין פירושו של המחבר לפירושו של המג"א הוא

א. חוטי הציצית צריך שיהיו מוויין לשמן, וכבר דנו האחרונים בארוכה אם אפשר ע"י מאשין. עיין בארץ צבי סימן א', ובשו"ת דברי חיים ח"ב סי' א' ב', ובשו"ת מחזה אברהם סימן ג', ועוד. י"א דא"צ כח גברא וי"א דרק כח ראשון כשר ועיין בציץ אליעזר ח"ו סימן ט"ו.

ובהגהות רעק"א בריש סימן זה דן אם יכול לבטל חוטים שלא נטוו לשמה בתוך חוטים שננטו לשמן וציין ללקמן סי' תרכ"ו, וכונתו דכיון דאין שם איסור עליה אולי מותר לבטלן לכתחילה דומיא דסכך פסול שמותר לערבו בסכך כשר, וכתב עוד דאפשר דהוי דבר שבמנין דחוטי ציצית נמנין כמו בנר חנוכה דלקמן סי' תרע"ג. ואף שהגרע"א שדן בביטול חוטי ציצית דן משום תרי טעמי — דלא הוה איסור בהיתר ומשו"ה יתכן דמותר לבטלו לכתחילה, וגם אם נחשב לדבר שבמנין ומשו"ה לא יתבטל החוט שננטוה שלא לשמה, י"ל דבשאלה זו יש לדון ג"כ מטעמא אחרנא — דהיינו דילמא כל המושג של ביטול לא שייך אלא לבטל ולהסיר האיסור וכדומה, אבל לא ליתן להוסיף מעלה, דהיינו בכל מקום שמצינו דין ביטול היינו שנבלה בטלה בכשרה יהיה כאילו לא נחנבלה. אבל דבר שצריך עשייה לשמה לא שייך לומר דע"י ביטול נעשה כאילו נעשה לשמה, ועיין בשו"ת משיב דבר ובשו"ת עונג יו"ט שרנו בסברא זו.

ב. ע' ברמ"א סעיף ג' ובמחבר סעיף י"ד בענין קשירת החוטים של הציצית בסוף כל חוט, וכתב המג"א בס"ק כ"ג

ש"ל משי — יש לעיין אם אפשר לפטור בציצית של משי משום דין של הכנף מין כנף, או דילמא גם לגבי דין הכנף מין כנף אולינן בחר עיקר הבגד ולא בחר כנפי הבגד. והחזון איש בסימן ג' ס"ק ל"ג חקר בזה, וכתב דאפשר דבעינן צמר או פשתן דוקא דלא ידוע אם צמר גפן מיקרי מין הכנף או דלמא משי נקראת מין הכנף משרה א"א לפטור בגד זה אלא בצוי"פ. ויש להביא רא"י דאי אפשר בציצית של מינו דעיקר הבגד — מדברי הב"י בסוף סימן זה דכדי שיהי' הציצית ממין הכנף י"א דצריך לתפור ג"כ מסביב לנקב בחוט של מין הבגד הרי דלא אולינן בחר עיקר הבגד אלא בחר הכנף ג"כ וכדברי החזו"א. וע' בשו"ת אג"מ או"ח סימן ב'.

לענין דיעבד. דלהמחבר דסב"ל הטעם של ביוזי מצוה — כיון שהוא רק דרבנן י"ל דאינו פסול בדיעבד ע"ש. אבל עיין ברש"י מס' שבת (דף כב) י"ל דלדעתיה דין של ביוזי מצוה הוא ג"כ מה"ת.

ד. ע' מג"א ס"ק י"ח דיחתוך ראשי הארבעה חוטים בשיניו ולא בסכין. וי"ל דדין זה שהביא בשם הש"ה ומטה משה שישנון ראשי הארבעה חוטים הוא דוקא בחותך חוט א' ארוך כדי לעשותו ד' חוטים, אבל אם יש לו כבר ד' חוטים ורוצה לקצורם אז מותר גם ע"י סכין. וכן נראה קצת מדברי הש"ה. אבל בכף החיים הבין דבכל אופן ינשכם בשיניו דוקא וכן נראה מהחור"י בספרו מקור חיים שהביא דברי הש"ה לקצור לענין לקצר החוטים שבסעיף ד'.

ו. כתב המ"ב בסק"ז בשם הפמ"ג דמומר להכעיס אפיקורס הוא לכל החורה כולה ובודאי אדעתא דנפשיה עביד הציצית ולכו"ע פסולים הם. וכן מוכח מלקמן סימן ל"ט במג"א סק"ב. והנה יש ב' סוגי מומר להכעיס האחד — שאף בדאיכא קמיה איסורא והחזירא לא איכפת ליה מלאכול גם האיסורא. והשני — שאוכל האיסור כוונה כדי להכעיס ולעשות דוקא האיסור כדי שיהיה ניכר שמבזה מצוה זו, ומורידים ולא מעלים דאיתא במס' עבודה זרה (דף כו:): קאי דוקא על המומר להכעיס מסוג השני. ובשו"ת אג"מ אבהע"ז ח"ד סימן י"ג האריך בחילוקים אלו עש"ה, וגם בנידון דידן יש לחלק ביניהם ואולי המומר מסוג א' הוא פסול רק מדרבנן והמומר מסוג ב' דינו כעכו"ם ופסול מה"ת ולפי זה מיושב קושית המג"א בסימן ל"ט.

וע' מג"א ס"ק כ"א שכתב בזה הלשון ארבעה גודלים עם הקשרים (הרא"ש) ובר"מ פרשת פנחס ע' תי"ט כתב שיהי' בין קשר לקשר כמלא אגודל עכ"ל. ועיין בספר מאסף לכל המחנות ס"ק קכ"א שביאר דברי המג"א באופן זה. שקודם מביא המג"א מהרא"ש דהד' גודלים כוללים הקשרים, ואח"כ מביא מהרע"מ שיהי' כל הקשרים והחוליות שוות ובין כל קשר לקשר (כולל הקשר) יהי' שוות, ואח"כ מביא מדברי הרא"ש שגם החוליות בפנ"ע יהיו שווים זה לזה ומש"כ המג"א ע' תו"ט כ' בספר הגי' דזה צריך שיהי' בסוף הס"ק וכוונתו להחזיר"ט בספרו דברי חמודות על הרא"ש בהלכות ציצית אות מ"ח, עכת"ד. ודבריו מרפסין אגרא דא"צ להגיה ולפרש המג"א בדוחק כזה. וכנראה שלא פננת הר"ת שבמג"א כדבעי — אלא ציין המג"א לעיין ברעיא מהימנא עמוד תי"ט ותו לא מיד.

ז. כ' המ"ב (בסק"י"ד) דאם כפל כל חוט לשמונה ושורו לית לן בה. ועיין

ה. אם הבגד ש"ל צמר גפן וכנפיה

מב' שליש ומסיק דצריך לפרש לשון הרמ"א ג"כ — שאם האריך בחוטי הציצית והענף הם ח' גודלים אבל הוא פחות מב' שלשים, יתקנם דבעינן בענף ב' שלשים עכ"פ. אבל גם לפי הרמ"א אם יש בענף יותר מב' שלשים לית לן בה. והעולם נוהגים כדברי החזו"א ומאריכים בהענף, אבל אף לשיטתיה אין מנהג העולם מתיישב כל כך שהרי הרבה אין מדקדקים שיהי' כל הכרוך והקשרים ד' גודלים (או ה' לפי הזוה"ק המובא במג"א ס"ק כ"א וכמ"ש בשו"ע הרב).

והנה אף שעפ"י החזו"א מיושב מנהג העולם שמאריכים בענף יותר מב' שלשים, מ"מ מוכח מהמשנה ברורה שמפרש את דברי הרמ"א כפשטן שאין להאריך הענף יותר מב' שלשים. דהנה הביה"ל בסעיף ד' (ד"ה יכול לקצרו) כתב בזה"ל אפילו אם הענף היה קודם הקציצה הרבה יותר משני שלשים מן הגדיל אעפ"כ לא מיקרי זה מן העשוי בפסול כיון דאין זה לעיכובא בדיעבד וכו' עכ"ל. ומוכח דעכ"פ לכתחילה יש להקפיד גם בזה ודלא כמ"ש בחזו"א.

ט. ע' מ"ב סק"פ דאם הוסיף בחוטי הציצית דיש פוסלים ומסיק בשם ארה"ח דהיכא דא"א לתקנם יכול לילך בהם אבל מיד שיוכל לתקנם צריך לתקנם ע"כ. וצ"ע אם יש עצה קלה לתקנם על ידי שיחתוך החוטים הנוספים למעלה במקום דיבוקם בהבגד לפני הקשר הא' של הציצית וממילא יהי' רק ד' חוטים נתלים על הבגד.

בביה"ל שכתב דודאי דאין חיוב ומצוה בחוטים כפול שמונה אבל י"א דלמצוה מן המובחר טוב שיהי' כפול שמונה ומאריך בזה הביה"ל שכדאי להדר מקורם בדברים אחרים שהם מדינא, עש"ה. ומש"כ המשנ"ג דלית לן בה נראה שבא להוציא מדברי הבאר עשק סי' נ' שהובא בשע"ת כאן סק"ב בקצרה, ושם בפנים בחשובה כתוב שהדיין המצויין מדמשק השיב על ציצית כאלו שכמדומה לי שאינו כשר ואח"כ הביא מהחכם מו"ה דוד קסטרא שאם היה בא לפניו אדם לשואלו קודם מעשה אולי היה חושש שלא להכשיר עכשיו שהוא עשוי הוא אומר כשר וטוב. ובאר"ח מביא משו"ת קרית חנה דהנהוג לעשות שזורים ח' עובר משום לא תתגודדו ומי שאין לו באמתות חכמה זו (קבלה) אין לשנות ממנהג אבותיו לעשות שזורים כל אחד לשנים. והבאר עשק הג"ל הביא ג"כ שבעל סדר היום אמר שאין זה פתיל אלא עבות. ובשו"ת דברי מנחם (ח"א סי' ד') כתב שכונן לספרי (שלחא) בספרי הנדרס שלפנינו שהובא במחזור ויטרי דף תרל"ד ע"ש. ובא המ"ב להוציא מדעות אלו ומשו"ה כתב דאם עושה החוטים כפול לית לן בה וכשר. ועיין בספר נפש חיה אסמכתא לענין של כפול שמונה בציצית ע"פ דברי התיקוני זוהר ע"ש.

ח. כתב הרמ"א בסעיף י"ד דאם האריך הציצית יראה ששלישיתו יהיה גדיל ובי' חלקים ענף. והחזו"א בסימן ג' סק"י הוכיח דמותר להאריך בהענף יותר

כולל ללימוד יו"ד סמאלין קארלין
ירושתי

הערות וביאורים בשו"ע יו"ד הלכות טריפות

סי' מ"ז

בדין יתרת בדקין, ובסניא דיבי, בעוף

ונראה לבאר דינו של עוף זה בנוגע להיתרת בדקין ובסניא דיבי המבואר בס"י זה. (ואי"ה בס"י נ"ה נבאר דינו לגבי היתרת רגל, ובנוגע לאבר היתרת עצמו — באופן שהעוף מותר — אי אסור מטעם אבר המדולדל).

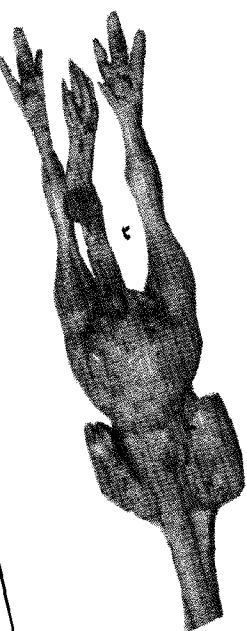
בדין היתרת בדקין. מעשה כעין זו ה"י לפני מהר"ש הלוי והוא בשו"ת מהר"ש הלוי חיו"ד סי' כ"ה, (הביאו הכנה"ג כאן בהגב"י אות כ"א הביאו השפ"ד כאן בסוף הסי' ובבאה"ט כאן ס"ק ה' ובגליון מהרש"א כאן) והר"ש הלוי הכשיר בשני פתחים ליציאת הרעי.

אמנם בעובדא דר"ש הלוי צוה לפותחו וראה שהמעי שממנו הרעי יוצא הוא אחד אלא שהוא רחב ומטיל רעי לב' נקבים אלו, ולכן הכשיר דכיון שהמעי אחד אין בכך כלום מה שיש לה ב' פתחים וכן הביאו האחרונים הנ"ל, והיינו דכיון שמכפנים הגיע הדק עד הגוף לפתח אחד בבשר הגוף, ורק בבשר הגוף עצמו נתפרד לשני פתחים בזה לא שייך לאסור מטעם יתר כנטול דאף אם ינטל ויהא שם נקב כשר, דכשינקב שם הרי ג"כ ישפוך לחוץ וכשר כמבואר בס"י מ"ו סעיף ה' בנו"כ שם, וכמו שביאר הדעת קדושים כאן ס"ק ב' ע"ש, ועי' דר"ת כאן ס"ק ט"ו, וע"ש במהר"ש הלוי שדעתו שלא היו ב' הפתחים מתולדה רק נעשה לאחר ברייתו, ע"ש שכתב טעם וסיבה לדבר מהיכן נתהוו דבר זה. (ומה שמצויר בגליון מהרש"א

בעת שחיטת העופות (טבת תשמ"ז) מצאנו עוף שיש בו יתרת רגל, והיתרת היתה בצד הזנב (תמונה א) ויתרת זו נתפצל למטה לשני רגלים קטנים, ולא ה"י בו תואר רגל רק מארכובה (התחתונה) ולמטה, דהיינו עצם התחתון של הרגל והאצבעות, אבל שוק וקולית (ירך) לא ה"י בו, וגם ה"י שבר בעצם העליון של היתרת סמוך לגוף, וה"י העור חופה מכל הצדדים, וכנראה שאחר השבירה נתגדל העור בין השברים וה"י הפסק גדול בין השברים ע"י העור (תמונה ב), והיתרת לא הגיע עד לארץ אפי' לאחר השבירה שנתרבה העור, וגם פשוט שלא היתה יכולה לילך ביתרת זו גם קודם השבירה מחמת שלא היתה בה שוק וירך וגם לא הגיע עד לארץ (תמונה ג).

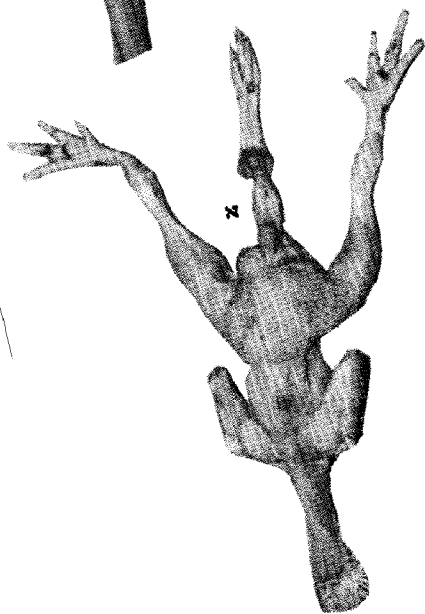
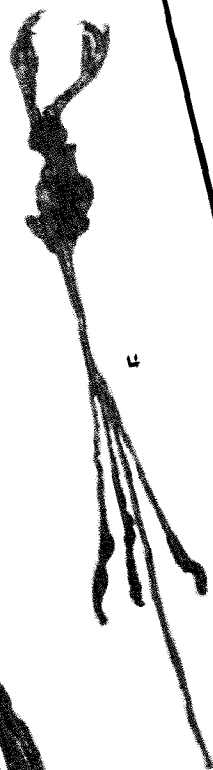
כמ"כ מצאנו בו ב' חלחולת דהיינו ב' פתחים ליציאת הרעי מבחוץ והם היו מב' צדדי הרגל היתרה, ופתחנו העוף וה"י בפנים בסוף הדקין פיצול סמוך לחלחולת קודם שמתחבר לדופן, דהיינו שנתחלקו הדקין ונתפרדו בפנים כאורך חצי אצבע לפני חיבורן לגוף (הכוונה שהפיצול ה"י כחצי אצבע) ומשם יפרד ויצאו לשני פתחים לחוץ מזה אחד ומזה אחד (תמונה ד).

עוד מצאנו בו יתרת בסניא דיבי, דהיינו בכל עוף נמצא ב' סניא דיבי ובעוף זה מצאנו ג' סניא דיבי (תמונה ה).



1

1



ג' התנאים הנ"ל ורק כשיש ג' התנאים אלו יש להכשיר ולא בענין אחר וכתב שכן העלה הפר"ח וסיים דכן ראוי לפסוק להלכה שאין כשר כ"א בג' תנאים המוזכרים ע"ש.

ונמצא בנר"ד שהיתרת נמשך למטה ואינו חוזר ומתערב, ומשמש ליציאה נוספת, אף שיש כאן ב' תנאים שלמעלה מחובר יותר מאורך אצבע והפיצול עצמו אינו כאצבע, מכ"מ כיון דלא נתחבר למטה ואינו חוזר ומתערב טריפה בכה"ג אפי' בהפ"מ (ואף לפי מש"כ שם התב"ש להחיר בהפ"מ כשיש ב' התנאים הנ"ל היינו דוקא ביתרת שהוא נשאר תלוי בחלל הגוף וסתום בראשו ואינו משמש לכניסה ויציאה דאינו נקרא יתרת כ"א שמשמש כמו שכל הדקין משמשין שנכנס האוכל בתחלתו ועובר בו עד שיוצא בסופו אבל אם נכנס בו וחוזר לאחוריו ויוצא ובא לו דרך כניסתו אין זה מעי ע"ש, וא"כ בנר"ד שמשמש למעי שהמאכל נכנס בו ויוצא ממנו לחוץ בודאי שטריפה אפי' בהפ"מ ע"ש ופשוט).

אך יש לדון בנר"ד להחיר מטעם יתרת דקין בעוף, דאמרינן בגמ' ונגדן בעוף כשירה, ופי' רש"י שם ב' פירושים הא' דבעוף זימנין דיש להם יתרת, ואע"ג דלא משתכחי להו הכי קים להו, ולפי פ"י זה כל יתרת בדקין בעוף כשר, ופי' הב' הוא דכל עוף דרכו כך משום דמן הזפק עד הקורקבן קנה של מעיים אחד והוא קרי ל' בני מעיים, ובראש הקורקבן יוצאים בני מעיים גמורים, ולפי פ"י זה אף יתרת בדקין בעוף טריפה כל שאינו כדרך שרגיל להיות תמיד בעוף, כן מבואר בב"י שבוה תלוי פלוגתת הרמב"ם והרשב"א אי יתרת דקין בעוף כשר וכ"ה בט"ז כאן ס"ק א'.

כאן הציור שנראה בו שיש פירוד בדקין עצמו מבפנים הוא ט"ס כמבואר בדברי האחרונים הנז'.

ולפ"ו בנר"ד שנתפרדו הדקין מבפנים כחצי אצבע סמוך לדופן יש לדון בזה משום יתרת בדקין אי כשר כה"ג או לא.

ונראה ונרון זה תלוי במחלוקת הפוסקים בדיון יתרת בדקין בעוף ובדיון דק היוצא מן הדקין והוא.

בגמ' חולין דף נ"ח ע"ב אמרינן העיד נתן בר שילא ריש טבחיא דציפורי לפני רבי על שני בני מעיים היוצאים מן הבהמה כאחד שהיא טריפה, וכנגדן בעוף כשירה, בד"א שיוצאין בשני מקומות אבל יוצאין במקום אחד וכלין עד כאצבע כשירה, פליגי בה רב אמי ורב אסי חד אמר והוא דהדרי ערבי וחד אמר אע"ג דלא הדרי ערבי, בשלמא למ"ד והוא דהדרי ערבי היינו דקתני עד כאצבע אלא למ"ד אע"ג דלא הדרי ערבי מאי עד כאצבע, עד כאצבע מלמטה, ע"כ.

ונחלקו הראשונים בביאור הדברים. ודעת הבה"ג להלכה דאינו כשר רק אם הוא מחובר למעלה דהיינו כשיוצא מן הקיבה יהא אחד כרוחב אצבע קודם שיתפרדו וגם למטה אחר שיתחברו יהא אחד כרוחב אצבע אז היא כשירה ואם לאו שאין אצבע למעלה או למטה טריפה, ודעת רש"י דבעינן גם שלא יהא אורך הפיצול אצבע, שאם הפיצול דהיינו הדק היתרת הוא יותר מאצבע טריפה, אף אם למעלה ולמטה יהא חיבור ברוחב אצבע, ע"י טור ובי" ובפוסקים כאן.

ועי' תב"ש כאן ס"ק ד' והביאו השפ"ד כאן ס"ק א' דבאין הפ"מ בענין

דרין זה סותר למש"כ המחבר לעיל בס"א להטריף ביתרת דק היוצא מן הדקין, עי' רש"ל ב"ח ופרישה מש"כ בזה, והט"ז ס"ק ה' חילק בין הדרא דכנתא לשאר דקין ע"ש.

והש"ך בס"ק ד' (ובס"ק א') חילק דהיכא שיוצא היתר למעלה וניכר ששני מעיים הם מתחילתו דהיינו דק היוצא מן הקיבה או הקורקבן בזה מיירי המחבר בס"א וטריפה, ובסעיף ה' איירי שהיתר יוצא למטה רחוק מן הקיבה, שמן הקיבה אינו יוצא רק מעי אחד, והוה דק היוצא מן הדקין בזה כשרה אפי' כשהיתר הוא יותר מאצבע ואפי' כשאינו חוזר ומתערב (ובלבד שלא יהא פתוח לחלל הגוף — דזה הוה ניקבו הדקין) והוכיח כן מלשון הראב"ן בחשובה ע"ש.

ואף שהביא שם דעת רבי שמואל חותנו של הראב"ן שחולק ע"ז ואוסר גם בדק היוצא מן הדקין, מכ"מ פסק שם הש"ך דבהפ"מ יש להכשיר ככה"ג, ורק באין הפ"מ יש לאסור כדעת רבי שמואל והמרדכי והר"ח ע"ש.

ולפ"ז בנד"ד גם להש"ך יש להכשיר במקום הפ"מ דהא הוה דק היוצא מן הדקין, ואפי' בבהמה כשרה בהפ"מ. נמצא פסקן של דברים להט"ז יש להקל בנד"ד אפי' באין הפ"מ ולהש"ך רק בהפ"מ.

והתב"ש והאחרונים נקטו להקל בעוף רק בהפ"מ, כ"ז הוא בנוגע ליתרת בדקין שנמצא. ועתה נדון בנוגע לדין היתר סניא דיבי שנמצא בו (ואת"כ נדון בהצטרף ב' הריעותות).

בגמ' חולין דף ג"ח ע"ב איתא ההוא חיותא דהוה לה תרת"י סניא דיבי, אייתהו לרבינא וטרפה מדרב הונא (דיתר כנטול

והמחבר והרמ"א כאן סעיף ב' פסקו להכשיר בעוף וז"ל, בד"א בבהמה אבל בעוף כיוצא בזה כשר, והוסיף הרמ"א, ואפי' כמה ענפים יוצאים ממנו כשר, ומשמע דעתם דבעוף כשר כל יתרת בדקין, ואף שבסעיף א' כתב המחבר לשון הרמב"ם דבין בעוף בין בבהמה טריפה, ביאר הט"ז בס"ק ב' דדברי המחבר בסעיף ב' הם המשך דברי הי"א שבסעיף א' החולק על הרמב"ם, וס"ל להכשיר בעוף, והרמ"א סיים שם בס"א על הי"א דכן עיקר, ודעתו להכשיר כל יתרת דקין בעוף, וסיים הט"ז דכן הוא דעת הרש"ל להכשיר בעוף בכל גווני נמצא לפ"ז בנד"ד כשר אפי' באין הפ"מ.

אמנם דעת הש"ך שם ס"ק ב' דהמחבר בסעיף ב' קאי אליבא ב' הדעות שבס"א, והא להטריף המחבר בסעיף א' כתב הש"ך לחלק דבסעיף ב' מיירי המחבר באופן שחוזרים ומתערבים למטה אל הדקין לכן כשר בעוף (אף כשאין אצבע למעלה ולמטה) ובסעיף א' מיירי המחבר שהוא מובדל ואינו חוזר מתערב ובזה דינו של עוף כבהמה, ולפ"ז נמצא בנד"ד לדעת הש"ך טריפה דהרי אינו חוזר ומתערב והתב"ש ס"ק א' נקט עיקר כהט"ז דסעיף ב' קאי על הי"א דסעיף א' ולהלכה כשר בעוף בכל גווני אך סיים דהיכא דליכא הפ"מ יש לחוש לפי' הב' דרש"י ולאסור בעוף כבהמה אבל בהפ"מ כדאי הם הרשב"א ורבינו ירוחם והטור והראב"ן והאור"ה והרמ"א לסמוך עליהם להכשיר בעוף.

ובאמת בנד"ד נראה דגם לדעת הש"ך יש להכשיר בהפ"מ אמנם מטעמא אחרינא, והוא, ממה שכתב המחבר כאן בסעיף ה' הדרא דכנתא שיוצא מאמצעיתו יתרת שתלוי בדקין כמו מעי קטן כאורך אצבע כשרה, והוא משו"ת הרא"ש בשם הראב"ן, והקשו הפוסקים

יתרת רגל) וז"ל בד"ה כנטול דמי, יתר אחד כחסר אחד והויא כבעלת רגל אחד וטרפה וכו' עכ"ל, וכן הוא לשון הטור והמחבר בס' נ"ה גבי יתרת רגל אחד דהוה כאלו חסר רגל אחד ע"ש, וכן מבואר ברשב"א בתשובת ס' שצ"ו (הביאו הד"מ ס' נ"ד ס"ק א') גבי יתר בצלעות, וכן דייק שם השפ"ד ס"ק ט' ד"ה ודע שכתב דמתשובת הרשב"א זה מתבאר כל יתר כנטול כנגדו אחת ולא יותר ע"ש, ועי' דר"ת ס' נ"ד ס"ק ל"א ודע"ת שם ס"ק י"ג דמבואר דכן נקטינן דחסר כיתר הוא רק כשיעור היתר, ורק ביתר רוב צלעות טריפה ע"ש.

ובהיות כן כשיש ג' סניא דיבי אף דיש בו דין יתר דהוה כנטול מכ"מ לא ינטל רק אחת ויהא בעוף זה סניא דיבי אחת ולפי מסקנת הפוסקים דלעיל, סניא דיבי אחת בעוף כשר.

אך אכתי יש להעיר בזה לפי שיטת הרמב"ן והרשב"א, בדין יתר כנטול, דידוע מחלוקת רש"י ורמב"ם, ורמב"ן ורשב"א בדין יתר כנטול דשיטת רש"י והרמב"ם הוא דיתר כנטול הוא מתחילת ברייתו ולא דכנטול ביד דמי רק חשבינן כאילו נברא חסר, ושיטת הרמב"ן והרשב"א דיתר כנטול הוא ומקומו דמי, והיינו דדנין כאילו ניטל היתר הוא ומקומו ובאופן שבמקומו ינקב טריפה גם ביתר טריפה ע"י בס' נ"ה בטור ושו"ע ונו"כ שם, ועי' בפמ"ג ס' נ"ה במ"ז ס"ק ד' בארוכה.

ונמצא לשיטת הרמב"ן בנדר"י יש לאסור דאף דישאר סניא דיבי אחת מכ"מ הרי יתר כנטול הוא ומקומו והוה ניקבו הדקין וטריפה, וכעין זה כתב הלבושי שרד בחידושי דינים ליו"ד אות ס' (הביאו הפת"ש כאן ס"ק ב') גבי דינו של הכנה"ג בהגהות הטור כאן אות ח'

טרפה), ופסקו כן הפוסקים ובטור ובשו"ע כאן סעיף ד' אי אית לה תרי סניא דיבי טריפה.

ובעוף דרכו להיות בו תמיד תרי סניא דיבי, וכתבו הפוסקים דהיינו ריבוייהו בעוף שיש לו ב' סניא דיבי וכשר, אך זה פשוט כשיהא בעוף ג' סניא דיבי דבזה לאו היינו ריבוייהו יש בו דין יתר ולפ"ז בנדר"י לכאורה פשוט דטריפה.

אמנם נראה דיש לדון בזה, מהא דנחלקו הפוסקים באם יחסר בעוף סניא דיבי אחת ולא יהא בו רק סניא דיבי אחת אי כשר, דעת המחזיק ברכה להטריף בפשיטות וכן הוא בשו"ת חיים שאל ח"א ס' ט"ז, וכן הוא דעת המהרש"ק בטו"ד תנינא ס' קס"ו להטריף וכתב דבדואי יש להם איזה שימוש ולא לחנם נבראו והרי הוא בכלל נחסר הדקין שהוא טריפה, ואין מקום להקל כלל ע"ש.

אכן דעת הרבה אחרונים להקל בזה, והוא בשו"ת זרע אמת ח"ב ס' קע"א ובשו"ת מהר"י אסאד (יהודה יעלה) חיו"ד סוף ס' י"ד, ובספר פחד יצחק אות י' ערך יתר כנטול האריך בזה וכתב שהיו חילוקי דעות בין הפוסקים ועמדו למנין ורבו המכשירים על המטריפים וקבעו מסמרות נטועים הלכה לדורות כסברת המקילין דהרבה פעמים אירע שחסר אחד והכי רביתייהו ע"ש, וכן דעת העיקרי הד"ט חיו"ד ס' ה' אות כ"א וכן נקט הדע"ת כאן ס"ק ו' לדינא (עי' כ"ז בדר"ת כאן ס"ק י"ט).

ולפ"ז יש לדון בנדר"י אף דנימא דיתר כנטול, מכ"מ כשיש ג' סניא דיבי לא אמרינן דיתר כנטול כולו, רק ביתר אחת הוה כנטול אחת ואחת ישאר, כן מבואר בהדיא ברש"י שם (דף נ"ח ע"ב גבי

הפ"מ כמבואר בתב"ש כאן ס"ק א' דאף דסברי עיקר כהט"ז מכ"מ באין הפ"מ החמירו ע"ש ועי' בדר"ח כאן ס"ק י"ד.

ועל כן יש לכאורה לדון בנדר"ד בהאי כללא דתרי קולא בהפ"מ לא אמרינן, דכן כתב הט"ז סוף סי' צ"א (והביא הגליון המהרש"א ריש הל' טריפות), ובאמת דכן מבואר ברמ"א סי' מ"ח סעיף ח' וע"ש מש"כ בארוכה בדיון זה, ועי' מש"כ שם בס"י מ"ח בש"ך ס"ק מ' דלכאורה משמע מדבריו דגם בתרי קולא בהפ"מ מתירין, ע"ש, ועי' בדע"ת בפתיחה להל' טריפות אות ל"ט, שהביא יסוד מוסד זה ושדי ב"י נרגא ע"ש דדעתו דלאו כללא הוא ואין להמציא חומרא זו רק היכי שמצינו שאמרו כן ע"ש שהאריך בזה וגם מש"כ אח"כ באות מ', ועי' לב"ש בטריפות העצמות סי' א' סעי' ג' אות י"ד שהתיר בתרי קולי רק בסעודת מצוה ע"ש.

ואולי יש לומר בנדר"ד דגבי נידון של יתרת דקין בעוף שנקטינן מעיקר הדין דבעוף כשר יתרת בכל גווני רק מחומרא מחמירין באין הפ"מ בזה לא אמרינן האי כללא דתרי קולא בהפ"מ (ואולי אף לגבי יתרת כנטול בשיטת הרמב"ן, ג"כ מעיקר הדין נקטינן כרש"י ורק מחומרא מחמירין כהרמב"ן באין הפ"מ, אמנם לגבי יתרת דקין בעוף מבואר יותר באחרונים דיש להקל מעיקר הדין ע"ש).

וכן מבואר בדע"ת בפתיחה שם אות מ' דמסיק וז"ל סוף דבר נראה דלאו כללא הוא, דהיכא דרוב פוסקים מקילין בכל איסור בפ"ע והרוב הוא רוב גמור וההיתר ברור, ורק מצד חומרא בעלמא מחמירין שלא בהפ"מ, יש להקל לאחרים גם בדאורייתא בהפ"מ אפי' בתרי קולי, ורק בעל נפש יחמיר לעצמו וכו' עכ"ל. ובנדר"ד רוב פוסקים מקילין

בב' סניא דיבי (בבהמה) שמרוחקין זה מזה, שלשיטת הרמב"ן ודאי טריפה משום דיתר כנטול הוא ומוקמו וכיון דהסניא דיבי דבוק בהדקין הרי הוא נקבו הדקין ע"ש (והיינו לשיטתו) דס"ל (בס"י ל"ה ס"ק כ"ח אות ה' ושם בחידושי דינים אות נ') דלשיטת הרמב"ן אמרינן יתרת כנטול אף שאינו עומד במקומו, ע"ש ועי' מש"כ לקמן סי' נ"ה) ובנדר"ד ג' הסניא דיני עומדות במקומן פשוט דלשיטת הרמב"ן טריפה משום נקיבת הדקין.

ולשיטת רש"י והרמב"ם דיתר כנטול מתחילת ברייתו, כשר בנדר"ד דהוה כמי שנברא בסניא דיבי אחת ומסקנת הפוסקים בזה להכשיר כנ"ל, ועי' ט"ז סי' נ"ה ס"ק ד' שכתב דאין להקל נגד הרמב"ן והרשב"א אפי' בהפ"מ, ולפ"ו בנדר"ד יש לאסור.

אמנם דעת הש"ך בנקה"כ שם (ובסוף סי' מ"א וסוף סי' מ"ג ובס"י נ"ד) דנקטינן עיקר כשיטת רש"י, ובהפ"מ מקילין ע"פ שיטת רש"י ע"ש ולפ"ו בנדר"ד יש להקל בהפ"מ, ועי' פמ"ג בס"י מ"א שפ"ד ט"ז דפסק כהש"ך דנקטינן עיקר כרש"י דרוב הפוסקים כרש"י ע"ש, וכן מבואר בדבריו במ"ז סי' מ"ד ס"ק א' דרך באין הפ"מ מחמירין כהרמב"ן ע"ש וכן כתב בכמה מקומות, וכן נקטו האחרונים, כ"ה בלב"ש הנ"ל וכו' בדר"ת סי' מ"ג ס"ק ל"ט שהביא מסקנת הפוסקים להתיר בהפ"מ ע"פ שיטת רש"י.

נמצא סיכומן של דברים דהן לגבי שאלת היתר סניא דיבי, והן לגבי שאלת יתרת בדקין יש להתיר רק בהפ"מ, ואף דלשיטת הט"ז והרש"ל יש להתיר גבי יתרת דקין בעוף אפי' באין הפ"מ כנ"ל, מכ"מ האחרונים נקטו להחמיר באין

בכל איסור בפ"ע (הן לגבי שיטת רש"י ורמב"ן, והן לגבי יתרת דקין בעוף) והרוב הוא רוב גמור כמבואר בפוסקים כנ"ל נמצא דיש להקל בהפ"מ.

ובגדון של יתרת רגל נראה דבגד"ד יש להתיר לכו"ע כאשר יבואר אי"ה להלן בסי' נ"ה.

אולם כל האמור לא הי' נוגע בגד"ד למעשה כי אף שההפרש בין עוף כשר לעוף טריפה הוא יותר משתות ולפי שיטת הנחלת שבעה בשו"ת סי' נ"ה אם יש הפסד יותר משתות הוא הפ"מ אפי' בעשיר והביאו הפמ"ג בהקדמות ליו"ד בכללים בהוראת איסור והיתר אות ד',

וכן הביאו הבאה"ט סי' ל"ה ס"ק ד' והגליון מהרש"א ריש הל' טריפות, מכ"מ ידוע מסקנת הפוסקים דאין להקל בכך והכל לפי המקום והזמן ולפי מה שהוא האדם עי' בפת"ש סי' ל"א ס"ק ב' ובדבר"ת שם ס"ק י"א ובדע"ת בפתיחה להל' טריפות אות ל"ז.

ובגד"ד פשוט שלא הי' נחשב לבעלי המשחטה להפסד, ואף את כל העוף נתנו לנו בהיות שבו בזמן בחודש הנ"ל למדנו בכוללינו סי' נ"ה הדין ביתרת רגל, ואף שדבר כזה — יתרת ברגל — נדיר ביותר להימצא, נמצא בעת שלמדנו הלכות אלו, והי' לפלא.

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

הערות וביאורים בשו"ע אהע"ז הלכות כתובות

סימן צ"ג

בטור ריש צ"ג כתב וז"ל: בד"א שנתן לה כתובה בלא איחור אבל אם מעכב מליתנה לה חייב במזונותיה עד שיפרע לה עד פרוטה אחרונה.

ועי' ב"י ובראשונים דדין זה הוא מהירושלמי ועי' ברא"ש שפירש טעם הירושלמי שתקנו ליפות כח האשה לתת לה כתובה בעין יפה. ולא על יד.

וצריך ביאור בטעם דין זה.

א. דלא מצינו בכל החובות שאדם חב לחבירו שיהא צריך לשלם לו מזונות וכד' עד שישלם לו פרוטה אחרונה ולמה חששו דוקא ליפות כח הגרושה.

ב. למה באלמנה שתבעה או שנחארסה וכד' אין לה מזונות אפילו לא שלמו לה הכתובה.

ג. עי' ב"י בשם הריב"ש דאפילו בגרושה הוא דוקא במגרש עצמו, אבל אם מת המגרש אין היתומין חייבין במזונותיה אפילו לא שלמו לה עדיין את הכתובה.

ד. למה הוצרכו לזאת הלא כתובה היא חוב ככל החובות ואם הוא לא ישלם לה את כתובתה כראוי ב"ד ירדו לנכסיו, ואם באמת אין לו נכסים ואינו יכול לשלם לה כתובתה בפעם אחת למה באמת חייבוהו מזונות וכי מה אפשר לו לעשות.

ונראה דהקושי האחרונה היא באמת תירוצ' למה באלמנה ובגרושה שמת

המגרש לא תיקנו מזונות מפני שהיא כשאר חובות וירדו ב"ד לנכסיו אם יש להם לשלם ולא משלמים מנכסי אביהם וכן היכא דהמגרש חי ויש לו נכסים ג"כ לא הוצרכו לזאת אלא באין לו נכסים הוצרכו לזאת ולא מטעם קנס דהיכא אפשר לקנסו הלא אין לו והיכא שייך קנס וכן בכל התורה בב"ח לא מצינו קנס כזאת אלא דסובר הירושלמי דכל טעם תקנת כתובה היא בכדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה והיכא דאין לו באמת נכסים שב"ד יוכל להגבותם לה הרי תהא קלה בעיניו להוציאה ולא הועילו חכמים בתקנתם לכן הוצרכו לתקן שאם לא ישלם לה עד פרוטה אחרונה יהא חייב לזונה ולכן לא תהא קלה בעיניו להוציאה, ובזה מתורץ כל הקושיות שהקשינו לעיל דבאלמנה וכן אם מת המגרש אין שם חיוב מזונות מפני, א. לא הוצרכו לזאת כדביארנו. ב. אין שייך שם כל הטעם שלא תהא קלה.

ואין זה קנס אלא הוא חיזוק לחיוב הכתובה שלא תהא קלה בעיניו להוציאה וזהו הפי' בדברי הרא"ש "שתקנו ליפות כח האשה" שלא תהא קלה בעיניו להוציאה ועי' בהשגות הראב"ד ובספר הזכות פרק בתרא דכתובות. ע"ש.

פסק בטור דגרושה יש לה מזונות עד שישלם לה כתובתה משלם ואיתא בב"י דאפי' לשיטת הראשונים דיש לה מזונות הוא דווקא בגרושה ובחיייו כדי שיפרע לה כתובתה מיד ולא על יד אבל לא לאחר מיתת המגרש דלא הטילו על יורשיו לפרוע לה מזונות ומסיים בב"י וה"ה לחלוצה דאע"פ שעדיין לא פרעו לה כתובתה אין לה מזונות ולכאורה יש לעיין דאע"פ דאין לה מזונות מטעם

נתנו לה כתובתה חייב במונותיה וז"ל
וכן מוכח כאן דע"כ איירי דלא סילק לה
הכתובה ומ"מ אין לה מוונות מטעם
שמה גרושה היא.

מה שכתב דמוכח מכאן ר"ל מדין זה
שהובא בש"ס ולא ממה שכתב כאן
המחבר דהרי המחבר פסק כהרמב"ם
דאפילו מהמגרש עצמו אין לה מוונות.

וצריך ביאור גדול כוונת הב"ש שכתב
דמוכח מדין זה. א. קושית הבי"ע דמגלן
דאיירי שהיא תובעת כתובה אפשר
דאיירי להיפך שהם רוצים לסלקה והיא
אינה רוצה אלא תובעת מוונות וכבני
גליל. ב. עיין ב"ש ס"ק ה' שכתב דדין
הירושלמי דחייב במוונות הוא דוקא
בתובעת כתובה אבל אם עדיין לא תבעה
אינו חייב במוונות ולפי"ז צריך להבין
ראיית הב"ש כאן דאם לא תבעה עדיין
אין חיוב מוונות להירושלמי. ואי תבעה
כתובתה אפשר דהפירוש הוא להיפך
דהספק הוא אם היא גרושה יש לה
מוונות אלא אולי אינה גרושה ודינה
כאלמנה ובאלמנה אם תבעה אין לה
מוונות ולכאורה אין שום ראי' מכאן
אלא להיפך דאין משום צד שיהי' לה
מוונות בודאי בשום ציור, אבל זה אפשר
ליישב דהב"ש אזיל לשיטתיה בס"ק י"ג
דכתב בפשט דברי המחבר ואפי' לא
פרעה. דאם אין להם לשלם או שאינם
רוצים לשלם לא אבדה מוונותיה (וע"ש)
באחרונים שחלקו על דברי הב"ש הנ"ל)
ואולי בציור הזה דאיירי בתבעה מזה
מביא הב"ש ראי'ה, אבל מג"ל להב"ש
להכריח דין זה דאיירי דוקא באופן זה.
וצ"ע.

ב"ש ס"ק ז' ונשמע נמי דנותנים מוונות
מיד אפי' תוך ג' חדשים אע"ג מי שהלך
למה"י אין פוסקים לה מוונות תוך ג'
חדשים ע"י סי' ע"י. עכ"ל.

הירושלמי וכמו שפסק הטור כוונת מ"מ
מטעם אלמנה יזון אותה עד שיפרע
הכתובה, ומשמע דגרעה משאר אלמנה
ודינה כגרושה בעלמא ומשונה אין לה
מוונות דכשמת בעלה הוא להיבם
כארוסתו וכשחולץ כאילו נתגרשה הימנו
ומשונה אין להירדשים חיוב מוונות
עליה. לק"מ דיעויין בריב"ש סי' ש"ג
שמשם מקור דין דחלוצה אין לה מוונות
מבואר מפורש דחלוצה דינא כארוסה
שנתגרשה יעויין שם באריכות בטוטר"ד.

בפור הביא שי' הריב"א דדוקא
בנטלה פחות מכדי כתובתה אינה צריכה
לישבע ונראה ביאור הדבר דהא אנו
חוששים דיש לה מוונות והיא נוטלת
אע"פ שאין צריכה למוונות אלא דאם
לא יתנו לה רק פחות מכדי כתובה
תחשיב בעצמה דעדיף לה יותר ותשבע
(עכשיו קודם שנטלה כלום ושבועתה
אמת) אבל אם תוכל ליטול אפי' יותר
מכדי כתובה א"כ תטול יותר מכדי
כתובה ולא תשבע משתטול בשבועה
כתובה שהם רק עד כדי כתובה.

בפור: מי שיחד לאלמנתו וכו' אם אמר
יהי מקום זה למונותי וכו' ואם אמר
יהא מקום פלוני "במונותיה" ושתקה
אין לה אלא אותו מקום וכו'.

דקדק לומר "במונותיה" בלשון
נסתר לומר דאף כשאינו אומר לה. רק
אמר ליורשים והיא עמדה שם ושתקה
אין לה וכו'. כמו גבי הכותב כל נכסיו
לבניו ושייר לאשתו וכו' כמבואר ב"ב
קל"ב ורש"י כאן הביאו להשוותו לדין
זה. ודו"ק וע"י שו"ת הרא"ש כלל מ' דין
ב' שגם מחלק הכי.

סעיף ב' ב"ש ס"ק ד' ספק גירושין:
הב"ש מוכיח מדין זה דאפילו להרא"ש
דפוסק כהירושלמי דבגרושה אם לא

דאפי' אם הבעל מוותר על כבודו יש רשות להאשה לחוס על כבודו, דיש רשות לכבד למי שראוי לכבדו אפי' במקום שמוחל על כבודו, ובשלמא אם היו מחייבין את הבעל עצמו במוזנות בשביל זה הי' אפשר לטעון שהוא מוותר דא"א לחייבו ממון בשביל כבודו, משא"כ הכא דגובים מהיורשים, וא"כ מצד הבעל אין כאן אלא כבוד וע"ז ניתן רשות להאשה לחוס על כבודו אפי' במקום שהוא אינו רוצה.

סעי' ד' שם בהג"ה ובמקום
שהאלמנה דוחה הבנות מוציאין לאלמנה מזון עד זמן שאומדין ב"ד שראוי לחיות וכו', והנה מקור דין זה הוא מרמב"ן ורשב"א ב"ב שם קמ. הובא בב"י לפנינו, הרמב"ן רוצה לתרץ בזה קושיית התוס' ב"ב שם וכן בכתובות מג. בד"ה עשו. דהקשו שם דאין שיעור לדבר דאין אנו יודעים כמה מוזנות תצטרך, וע"ז תירצו דא"א לעקור דין ירושה דאורייתא מפני האלמנה ורק דמקום שיש בן ובת מוציאין מחמת הבת אפשר להוציא גם בשביל האלמנה וא"כ אין מוציאין למזון האלמנה אלא מוזנות דצריך להבת עד שתבגר וא"כ יש שיעור לדבר יעו"ש בדבריהם, וע"ז קאי הרמב"ן ואומר דהשיעור הוי כמה שנראה לב"ד שתחי' האלמנה, והרמב"ן אזיל לשיטתו דנקיט כשיטת הרמב"ם שחולק על שיטת תוס' הנ"ל דעשו אלמנה אצל בת כבת אצל האחים בני אפי' במקום בן או בת לחודי' דאפשר לעבור גם ירושה דאורייתא מפני האלמנה, וא"כ קשה מדברי הרמ"א שסידר דבריו אחרי ב' הדיעות הנ"ל שהוזכר בשו"ע משמע דקאי לכה"פ על שיטה השני' והוא דעת התוס' דאי קאי כך על שיטה הא' הרי"ל להגיה בין ב' השיטות, וא"כ קשה איך יתכן דנותנים לאלמנה כפי האומדן שתחי', הרי שיטה

ונראה דאם נפרש שם בסימן ע' הפירוש אין מניח ביתו ריקן היינו שמתפס לה צרי על ג' חדשים עד שיבא במת אין החשש דלמא יתפס לג' חדשים מה ענין כאן לג' חדשים ופשט אבל לדברי המרדכי שכתב דאין מניח ביתו ריקן היינו מפני שרגיל להיות בבית מזון לג' חדשים ומפני זה הצריך לפרש דאם ברח מחמת קטטה דחזקה הוא שמברית ממנה הכל ע"ש צריך ביאור אם במת יהי' לה מוזנות תוך ג' חדשים ע"ש בסימן ע' מש"כ ודו"ק.

סעי' ג' שם ואפי' אם צוה בשעת מיתה
אל תזון אלמנתו מנכסי אין שומעין לו והוא מדברי הרמב"ם ונלמד מדברי הגמ' בפי' מציאת האשה סח: האומר אל יזונו בנותי מנכסי אין שומעין לו, ולכאורה מה חידוש השמיענו בדין מוזנות אלמנה דאין שומעין לו, דהיא ג"כ תנאי כתובה וכבר אנו יודעים דהבעל אינו יכול לעקור תנאי כתובה אחרי דכבר השתעבד לזה, והי' אפשר לומר, וצריך להשמיע את הדין במוזנות אלמנה דה"א לחלק בין מוזנות אלמנה למזון הבנות, דמוזנות אלמנה הדין דמגיע לה מוזנות כ"ו שהיא יושבת באלמנותה וחכמים חייבוהו להבעל מטעם דמחמתו היא מעוכבת מלינשא דחסה על כבודו, ולכן הדין דתבוכעת כתובתה אבדה מוזנותיה דבזה גילתה דעתה שרוצה לינשא ואינה חסה עוד על כבודו דכאי' ברש"י בגיטין ופרק השולח ל"ה וא"כ יש סברה לומר דיש להבעל זכות לוותר על כבודו ואז יהי' פטור ממוזנות דכבר אין כאן משום כבוד בעלה דהבעל עצמו אינו חושש לזה. וא"כ אם אומר אל תזון מנכסי ה"א בזה הוא מגלה דעת שלא איכפת לו אם היא תנשא לאיש אחר, ומש"ה צריך הרמב"ם להשמיענו דאעפ"כ אין שומעין לו, ואם תקשה לפ"ז מנין לקח הרמב"ם דין זה, יש לומר דסברה היא

התוס' להדיא דמוציאין לאלמנה רק כמו שמוציאין לבנות עד שיבגרו, וכן ההרכח של שיטת התוס' הוי מכח קושייתו, ואם סובר כדברי הרמב"ן בזה דאומדין א"כ הרי יש שיעור לדבר ואין הכרח לשיטתו, ואם נימא שכוונת התוס' דא"א להוציא מהבנים רק ע"י הבת, ושיעור מזונות של הבת, ואח"כ מוציאין למזון הבת דגם היא דוחה הבנים, ואח"כ מוציאין עוד הפעם בשביל האלמנה עד שיהיה לה כפי שאומדין אותה שתחיי דבזה לא מיקרי שעוברים ירושה דאורייתא אע"ג דבסיכום יהי' לה יותר משיעור הקציבם לבת דהכל הולך ע"י הבת בגלגל החזור, דא"כ עיקר חסר בדבריהם דהו"ל למימר

דהשיעור הוי כפי האומד, אחר העיון מצאנו בדברי הרשב"א שם בב"ב, דארכיב אתרי רחשי, דאזיל בשיטת התוס' כדמוכח מירושלמי דא"א להוציא מן הבנים רק ע"י הבנות ובענין שיעור המזונות ס"ל כרמב"ן דאזלינן כפי האומד ולא מיקרי דעוקרין ירושה דאורייתא דהכל הולך ע"י הבת בגלגל החזור כנ"ל וא"כ הרי מצינו דאפשר לנקוט בשני הדברים והיא שיטת הרשב"א ולכאורה אינה כשיטת התוס', ועי' בספר הפלאה בחידושו דג"כ פירש בדברי התוס' כדברינו, ועיי"ש בקו"א דמפרש דברי התוס' כשיטת הרשב"א.

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

הערות וביאורים בשלחן ערוך חשן משפט

הלכות עדות

המשך סימן ע"ג

אין לי עדים דלא אמר כלום כשהיתה הראי' אצלו והעדים עמו במדינה אבל אם אמר אין לי עדים ולאחר מכן באו לו עדים ממדה"י וכו' ה"ז מביא וסותר, והטעם הוא דמה שאמר אין לי עדים לא מפני שלא הי' לו ועכשיו שכר עדים, אלא שלא ידע מהם, והא' לדעת הקצה"ח הג"ל הרי כשאמר אין לי עדים ולא ידע מהם וודאי שכבר נתיימש ולא חשב עליהם, ואיך סותר הדין כשבאו עדים ממדה"י וצע"ג.

שו"ר שהשעהמ"ש שם בסי' כ' מסתפק באחד שתבע לחבירו בספק ע"פ עדים והשיב הלה איני יודע ונצטרך לשלם ע"פ עדים ואח"כ הביא הנתבע עירי הזמה שזוממים לעדים הללו דנראה דבכה"ג פטור מלהחזיר המעות וכתב הטעם דכיון שלא ידע שאינו חייב לו וחשב דלמא חייב לו מתיימש עוד מהממון [וכטעם הקצה"ח הג"ל] והביא ראי' לזה מהא דאמר' בכריתות דף כ"ד אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן שור הנסקל שהוזמו עירי כל המחזיק בו וזה בו ואמר רבא מסתברא טעמא דר' יוחנן כשאמר לי גרבע שורו אבל רבע הוא שורו מידע ידע דלא רבע ולא מפקר ליה וטרח ומיתי עדים. משמע הא באינו יודע הוי כגרבע שורו ומפקירו וה"נ מתימש מממונו לכן פטור להחזיר ועיי' שהאר"ך הרבה בזה, ומשמע דנסתפק שם רק אם אמר איני יודע אבל אם יודע שאינו מחזיק אף אם אמר אין לי עדים ואין לי ראיה מ"מ לא מתיימש מהממון וא"כ לא גרע באופן שדיבר בו הקצה"ח שאפילו אם יאמר אין לי עדים אלא

סעיף י"ב. כתב הרמ"א מיהו אם נפסק הדין כשהיה קרוב לא יוכל לחזור לתובעו אח"כ בעדות זה שנתרחק דהואיל ונפסק הדין נפסק עכ"ל הרמ"א. ועי' בש"ך טעם הדבר ובקצה"ח מק' ע"ז ולכן תירץ בת"י הא' דטעם הרמ"א הוא עפ"מ ש"כ התרה"ד דאחר שנפסק הדין ונתן הממון מתיימש מזה וא"כ ה"נ כיון שפסקו שלא כדבריו מחמת שאין לו עדים אלא אלו הקרובים מתימש מהממון ולכן אף שנתרחקו אינו יכול לחזור ולתבוע כיון שנתיימש מהממון.

וצע"ג מהא דכתב המחבר לעיל ריש סימן כ' מי שנתחייב בב"ד והביא עדים או ראי' לזכותו סותר הדין וחזרו אע"פ שכבר נגמר הדין "ואפי" אם פרע כבר" כ"ז שמביא ראי' סותר ע"כ, והא' לדעת הקצה"ח כיון שכבר נפסק הדין וכבר פרע הרי כבר נתיימש מהממון ואיך סותר הדין.

וביותר תמוה מש"כ המחבר שם עוד, ואצ"ל אם אמרו לו יש לך עדים "ואומר אין לי עדים" וכו' אי"ז כלום והטעם הוא דכיון דאמר אין לי עדים אמר' הני עירי שקר ששכרן אחר שראה שנתחייב כמש"כ הסמ"ע שם בשם רש"י, ולדעת הקצה"ח הג"ל תיפול דאינם מעידין מפני שכבר וודאי נתיימש מהממון שהרי אמר אין לי עדים ואין לומר דעדיפי מיניה משני ואה"נ דיכול לומר גם הטעם מפני שכבר נתיימש, הא א"א לומר כן דכתב המחבר בסעיף ב' בר"א שכשאמר

כ" שהרי השניה בעת כפירת הראשונה לא הייתה ראויה להעיד ואע"פ שבמהרה יהיו ראויין כשימותו אלו הגוססות, ע"כ.

ונראה דהרמב"ם ביאר כונת הגמ' באופן אחר, דמהו דתימא כיון דנשותיהן גוססות ובמהרה יהיו ראויין להעיד חשיב אף עתה כראויין להעיד קמ"ל דהשתא מיהא אינן ראויין.

ובזה יבואר שפיר הא דלמד מכאן ההג"א גם לענין תחילתו בפסול דאף כשהן גוססין חשיב ראה בפסול ולא אמרינן דכראויין להעיד הן כיון שבמהרה יהיו כשרים.

וברשב"א תמה על שי' רש"י שפי' שהעדים קרובים זל"ז בנשותיהן דלמאי הוצרך לומר ששניהם גוססות הא בחזא סגי, ובריטב"א חירץ דקמ"ל רבותא דאף ששניהם גוססות וכיון דרוב גוססין למיתה הדבר היה קרוב שתמות אחת מהם לכל הפחות ויהיו כשרים מ"מ לא חשבינן ככשרים. ע"ש.

ומבואר ג"כ דעיקר החידוש דלא נימא דכיון דבמהרה יהיו כשרים חשבינן להו השתא ראויין להעיד, ולכן בשניהן גוססות החידוש יותר גדול, משא"כ למה שפירש"י דקמ"ל דגוסס הרי הוא כחי אין יותר חידוש בשניהן גוססות מא' גוססת, וע"כ צ"ל בדע' רש"י כמוש"כ הרמב"ן שם דהוא לאו דוקא.

[וע"ש בריטב"א דנקט כפרש"י רעדים קרובים זל"ז, וע"ש שהקשה קושית התוס' דהא הוי תחילתו בפסול כו', וזה דלא כהגרע"א בתשרי (קמא סי' צ"ד) דבעדים קרובים זל"ז ליכא דין תחילתו בפסול, וכבר הביא שם סתירה לדבריו מהג"א הנ"ל דס"ל ג"כ כפרש"י ומ"מ הקשה קושית תוס', אך ע' ח"י הרשב"א דמשמע קצת דלא הקשה רק

הקרובים אלו מ"מ לא מתייבש וכמו דהתם אמרי' שעל דעת שמא יבאו עדים ממדה"י לא מתייבש ה"נ הכא חושש לכהפ"ח שמא יבאו עדים ממדה"י וא"כ שהעדים האלו נתכשרו יעידו דעדיין לא מתייבש, [וכ"ש כשלא אמר אין לי עדים יותר].

ודברי התה"ד בס"י ש"י שהביא הקצה"ח, עיין בתה"ד דמשמע דלא איירי באופן שצריך להביא עדים אלא זה שאלה של מחלוקת הפוסקים וכיון שכן וודאי אחר שפסק הב"ד מתייבש, מהן ולא דמי למש"כ הקצה"ח וכמש"כ, ודברי הקצה"ח צע"ג לענין.

שו"ע סעיף י"ג. היה יודע לו בעדות עד שלא נעשה חתנו ונעשה חתנו פסול לו, והוא מהש"ס (כ"ב קכ"ח) דבעינן תחילתו וסופו בכשרות.

ובשבועות (ל"ב:) היו ב' כתי עדים כפרה הראשונה ואח"כ כפרה שניה שתיהן חייבות, בשלמא שניה כו' אלא ראשונה אמאי הא קיימא שניה אמר רבינא הב"ע כגון שהיתה שניה בשעת כפירת ראשונה קרובין בנשותיהן ונשותיהן גוססות מהד"ת רוב גוססין למיתה קמ"ל השתא מיהא לא שכיב. ופרש"י ולימדך שהגוסס הרי הוא כחי לכל דבריו ואע"פ שרובן למיתה.

ובהג"א (שם פ"ד סט"ו) ושמעין מינה גיסין הנשואין אחיות והאחיות גוססות ונעשו הגיסין עדים כשהיו גוססות אע"פ שהאחיות מתו א"י להעיד דבעינן תחילתו וסופו בכשרות, מא"ז, ע"כ, ולכא"י צ"ב קצת דמה הוצרך זה ללמוד מכאן דהא קי"ל בכ"ד דגוסס הרי הוא כחי.

אמנם יעוין ל' הרמב"ם (פ"י משבועות ה"ט"ו) השביע שתי כתי עדים

נפסלו מדין נמצא א' קאו"פ. ע"ש, ולכאור' אינו מבואר דלפי"ו מחנ"י ולא כריב"ק דמצרפין עדי הלוואה ועדי הודאה, [וביותר דע"כ הכא בחד חיוב דאל"כ פשיטא דשניהם חייבים ובחד חיוב איכא מ"ד בפו"ב דאף לחכמים מצטרפין].

וכנראה כוונת החת"ס דסמך על מה שסיים מדין נמצא א' מהם קאו"פ, והיינו דכת הב' כולה נפסלה מדין נמצא א' מהם קאו"פ [נכמבואר במתני' סופ"ק דמכות מה יעשו שני אחים כו'], ולכן א"א להצטרף.

ואיך שלא יהיה למדנו חידוש גדול מדברי החת"ס, דבעדים הקרובים זל"ז אף דליכא דין תחילתו בפסול מ"מ איכא דין נמצא א' מהם קאו"פ אף שלא נצטרפו בהגדה [להפוסל בנצטרפו בראיה], ואם ראו ג' ושנים קרובים זל"ז כולם פסולים. ומ"מ אם נתרחקו אחד"כ כולם כשרים וכע"ז מצאנו בנתיב"מ ס"י ל"ו סק"א דאם היה א' מהכת כשר בשעת ראייה ואח"כ נפסל אף שהוא לא העיד מ"מ למ"ד דמצטרפים בראיה בטל עדות כולם, ואף דבשעת ראייה היה כשר מ"מ כיון שנצטרפו לכת א' ואח"כ נפסל א' מהם נפסלה כל הכת, וה"נ בגד"ד אף דלא חשיב תחילתו בפסול שהרי כ"א בפני עצמו כשר מ"מ כל הכת דינה כאלו הקרובים וכל שהם קרובים בשעת ההגדה כולם פסולים — אף שלא העירו הקרובים — ואם נתרחקו אחד"כ כשרים והוא חידוש גדול, ועיין בקצוה"ח שם דלא ס"ל כהנתיב"מ, וע"ש במשובב.

ובתשו' הגרע"א הנ"ל מפורש ג"כ דהכי נצטרפו בראיה למאן דפוסל בהצטרפות בראיה ודאי חשיב תחילתו בפסול ג"כ, והיינו דס"ל דא"א לחלק בין דין תחילתו בפסול לדין נמצא א'

לפיר"ח, וכ"מ בחי' רמב"ן שם, שו"מ שכבר עמד בזה הגרא"ז מלצר בהגותיו שם וביתא כסברת הגרע"א ולא ציין לדבריו, וע' פ"ת ס"י זה סק"א].

והנהגה בהגהות חכמת שלמה ריש הסימן הביא להקשות על הרמב"ם דס"ל דקרובי אישות הוא רק מדרבנן מסוגיא הנ"ל, דאיכא אמאי ראשונה חייבת כיון דשניה כשרה מדאורייתא, ותי' דמ"מ כיון דא"א להוציא ממון בעדותן לא עדיף מהלכו למדה"י דודאי ראשונה חייבת ע"ש, [וע' תוס' שם דמפורש בדבריהם דדוקא כשעדים לפנינו מיפטר, אך דעת רשב"א בחי' שם למ"כ, וצ"ב].

ולהנ"ל צ"ב דכיון דנשוחיהן גוססות ובמהרה יהיו כשרים שוב לא דמי להלכו למדה"י, ובשלמא אי הוי מפסלי מה"ת שפיר אמרינן דלא חשיבי עדים אע"ג דמהרה יתכשרו, אבל השתא דמדאורייתא כשרים אלא דביד אין מקבלין עדותן וכיון דבמהרה יתקבלו אמאי חייבם, ויש לדחות, [וע"ש בח"ש דלמ"ד דמשחק בקוביא פטור מק"ש אלמא אולינן בתר פסולי דרבנן לק"מ, ולפי"ו למאי דנקטינן כך תו לק"מ].

ובגוף הסוגיא שם ע' ברמב"ן וריטב"א שכתב דלש"י ר"ח דמוקי שהעדים קרובים לבע"ד נמצא דאם אשה א' תמות או הראשון מכת הא' שכפר פטור שהרי השני יכול להצטרף עם הכת הב' שהא' מהם כשר, ע"ש. וצ"ע דלפי"ו לש"י רש"י דהעדים קרובים זל"ז לעולם יכול א' מכת הא' להצטרף עם א' מכת הב' שהרי אינם קרובים זל"ז.

וכבר תמה כן בחי' חת"ס שם ותי' דאיירי בכת א' דהלוואה וכת ב' דהודאה, וסיים דבלא"ה צלי"כ דאל"כ הא כולם

מהם קאו"פ. ולדבריו צ"ע כנ"ל לשי' רש"י אמאי חייב הראשון.

[ולמשכ"כ החת"ס ליישב הגמ' א"ש נמי מה שכתבו הרמב"ן וריטב"א דלר"ח פטור הראשון והיינו משום דלר"ח הא ע"כ איירי שהיו רחוקים בשעת ראייה וא"כ לא שייך דין נמצא א' מהם קא"פ אבל לרש"י לא הוקשה להם ומשום דלרש"י הא איירי שהיו פסולים בשעת ראייה ואיכא דין נמצא כו.].

טור אות כג. אבל אבי חמיו כשר לו אע"פ שהוא פסול לאשתו ע"כ. עיין בב"י ובד"מ שעמדו ע"ז והגיהו נוסחא אחרת בטור דס"ל דאבי חמיו בוודאי פסול ע"ש (ועי' בט"ז דס"ל ג"כ כך) ובשר"ת מהרש"ל סימן פ' ובב"ח ובסמ"ע כאן ובביאור הגר"א בשו"ע אות כג ועוד אחרונים מקיימים הגירסא שלפנינו וס"ל דאבי חמיו כשר לו (וכן מפורש במלחמות ד' פ"ב) ונתנו טעם לדבריהם דמ"ש מבן חורגו דכשר כדתנן במתני' חורגו לבדו, ובמה שונה בעל זקנתו מבעל נכדתו. (ובסמ"ע ובב"ח מפרשי הטור משום דס"ל דהבעל עם אשתו ראשון בראשון כמ"ש הרמב"ם וא"כ הו"ל אבי חמיו ראשון בשלישי וכשר לדעת הרי"ף והרמב"ם, ומלשון הגר"א ג"כ משמע כך ע"ש).

והנה מהירושלמי (פ"ק מסנהדרין הל"ו) רבני משה מהו שיעיד באשת פנחס משמע דאהרן פסול להעיד לאשת פנחס דהו"ל אבי חמיו, ומבואר דאבי חמיו פסול לו, ועי' בב"ח ובט"ז כאן מה שכתבו ע"ז אבל באמת אין כאן קושיא להראשונים דס"ל דתלמודא דידן פליג על הירושלמי הוה דכאן בירושלמי מיפסל בראשון בשלישי ואנן לא פסקינן כך וכמו שביאר הב"י בריש הסימן וא"כ לא ס"ל כהירושלמי (ולסברת הסמ"ע

הנ"ל הוא ממש תלוי בזה אם שלישי בראשון כשר או פסול א"כ בוודאי שאין קושיא מהירושלמי), אלא דמ"מ קשה להירושלמי עצמו דמ"ש אבי חמיו מבן חורגו וכמו שטוען המהרש"ל בתשובה, ובכן חורגו בוודאי כשר כדתנן במתני' (ועיין בשיורי קרבן שם על הירושלמי שמפרש דשיטת הירושלמי דבן חורגו פסול ולא ממעט מתני' אלא חתן חורגו אולם לא מצינו לו חבר והוא פלא) ועי' בחזו"א סנהדרין י"ח סק"ו מה שתיקן על הירושלמי הזה.

וביותר תמוה להמעין בהגהות הגר"א שם שמסתייע עצמו דאבי חמיו כשר מהירושלמי הנ"ל דחזינן דל"א בעל כאשתו כשאיפולג דרא ולכאורה מדברי הירושלמי מבואר בהיפוך כנ"ל.

אכן מה שסתם הגר"א כאן פירש במק"א והוא בהגהות הגר"א על הרא"ש בסנהדרין פ"ג סימן י"ט. כתב הגר"א על הירושלמי הנ"ל וז"ל אבל המעין שם מוכח שט"ס הוא וצ"ל אהרן מהו שיעיד וכו' עכ"ל, ובכן מיושב הכל דהירושלמי בעי אבי חמיו מהו ופשט ר' יוחנן דכשר (היינו כפי מה שמפרשים הראשונים בתשובת ר' יוחנן בירושלמי).

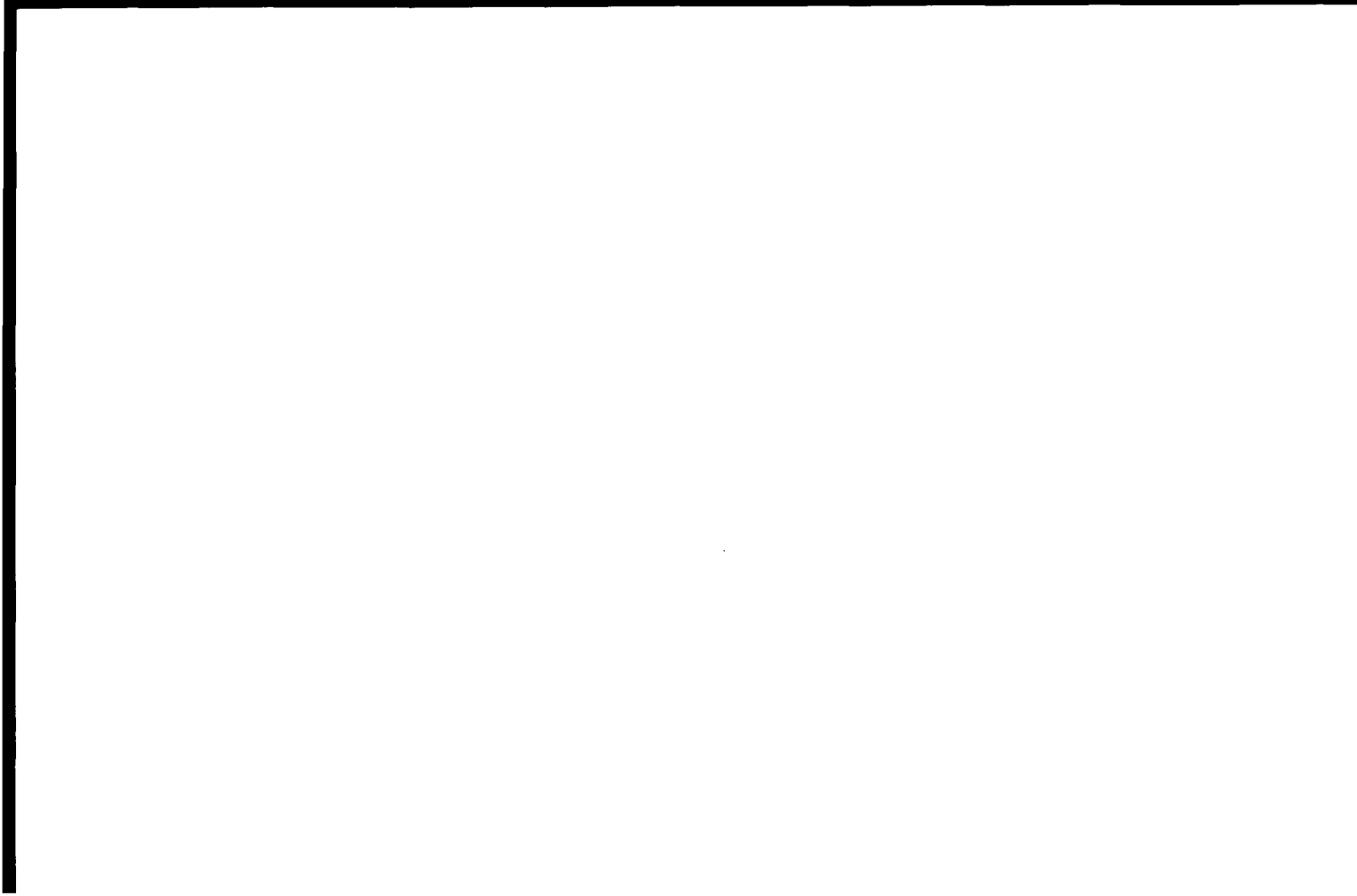
ובאמת הוא דלא ככל הראשונים שמביאין ראייה מדברי הירושלמי הוה דשלישי בראשון פסול דאם הגירסא אהרן מהו שיעיד באשת פנחס אין שום ראייה (ולדברי הסמ"ע הראיה הוא להיפוך ודו"ק).

והנה הגר"א לא פירש לנו מהיכן מוכח בירושלמי שהוא ט"ס וצ"ל אהרן. וא"א לומר דמבן חורגו דכשר כדתנן במתני' מוכח זאת דאין לשון "אבל המעין שם" מורה כך כמוכן ותו דא"כ מאי בעי הלא משנה שלימה וע"כ

והנה בירושלמי שלפנינו לא נמצא מה שהביא המרדכי דגרסינן שם, אם חתן חמותו אסור בעל חורגתו לא כ"ש ועי' במפרשים דפירשו דס"ד שם דחתן חמיו דקתני במתני' היינו מאשתו אחרת ע"ש. וא"כ לא נמצא הק"ו שהביא המרדכי. אבל בקרבן העדה שם הגיה הירושלמי וכתב שצ"ל אם חתן אחותו אסור וכו' ע"ש (ובאמת מוכח כן בירושלמי דלפי פירושם הנ"ל בירושלמי חתן חמיו ולא חמותו וגם הישוב של הירושלמי לא א"ש ודר"ק) והנה אף לגירסת הקרבן העדה צ"ל דהינו חתן אחותו שאינו חתן אחותו ממש אלא מאשה אחת דהרי ע"ז מיישב הירושלמי דחתן אחותו היינו ממנה ע"ש. אולם במרדכי א"א לפרש שכך פירש הירושלמי דא"כ אין מקום עתה למסקנה לק"ו זה וגם מלשונו לא משמע כך וע"כ צ"ל כנ"ל אולם מסתמא הו"ל להמרדכי גירסא אחרת בסיום דבריו של הירושלמי ע"ש.

דאפשר לחלק א"כ מנ"ל דט"ס הוא (ובהגהות ר' יוסף שאל על הירושלמי הביא ג"כ בשם הגאון ר' וואלף באסקאוויץ ז"ל שהגיה אהרן, ולא מבואר שם יותר).

ונראה דהוכחת הגר"א לומר שט"ס הוא, ממה שכתב המרדכי (פרק ז"ב סימן חרצ"ו) בשם הירושלמי דאשת חורגו ובעל חורגתו פסול מק"ו מה חתן אחותו פסול בעל חורגתו שהוא חתן אשתו לא כ"ש ע"כ. ומדברי הירושלמי אלו משמע דיותר יש לפסול קרובי אשתו מקרובי אחותו, וא"כ איך יכול להיות דנכד אחותו פסול (דהינו שלישי בראשון) ומה נכד אשתו כשר כדתנן חורגו לבדו כ"ש נכד אחותו דכשר וא"כ משה בוודאי מותר בפנחס עצמו ומאי בעי תו באשת פנחס וע"כ דט"ס הוא וצ"ל אהרן. ודר"ק.



הערות



בענין ברכת שהחיינו בלובש טלית חדש.

בקובץ בית אהרן וישראל גליון ו' משנה ה' [ל] אב אלול תש"נ. בעמוד פ"ו כתבו חברי הכולל ללימוד אור"ח קארלין סטאלין בעמוד פ"ו [תת"ו] על אורח חיים סימן ח', במ"ב סק"ד שדן בענין להוציא את חבירו בשהחיינו בטלית חדשה, אי אפשר אלא כל אחד צריך לעשות שהחיינו.

הנה בדין זה דנתי יפה בשאלות ובתשובות רבבות אפרים אורח חיים חלק א' שנדפס בשנת תשל"ה, בסימן כ"ב אות ב', יעוין שם.

בברכת כל טוב
אפרים גרינבלט
מעמקים

הערות שונות

בס"ש פעה"ק ירושת"ו ר"ה לאילן תנשא מלכותו מכ"ע

לכבוד מכון בית אהרן וישראל

תוך כדי עיוני בגליונות האחרונים (כט"לא) רשמתי לפני קצת הערות ותקונים והרינם לפניהם.

בגליון כט (סיון-תמוז תש"ן) ר"ע יב (תרח) צ"ל: תרומה (במקום שמות. בשולי העמ' בהערה) צ"ל: בילקוט בשלח.

בעמ' יג (תרט) פסקא שלישית שו' 15: אלו לא צעקתי — צ"ל: אלולא צעקתי. מאמרו של רא אחא במכילתא הובא כאן בשם שמעיה. ויש להעיר, כי קודם לכן הובאה במכילתא דרשאו של ר' שמעון בן יהודה על הכתוב, ובין שמעון לשמעיה נתחלף לו לכותב.

בעמ' צח (תרצד) נפלו כמה טעויות ולא אתקן כאן אלא את הראשונה בלבד.

בשורה השניה צ"ל: כי מצאתיו מלא דבר בהלכה וכו'. והמליצה ע"פ שבת נו.

בגליון ל (אב-אלול תש"ן) עמ' ט (תשכט) הע' 1: חיבת "לרעה" אינה בפסוק אלא כך פירשה רבינו. — לא כן: אלא רבינו העתיק מעין יעקב (סימן קצח)! וכבר העיר רננ"ר בדק"ס (דף קנו הערה פ) שחיבת לרעה נגזרה בטעות מפרק כד: שכן "ונתחיתם לזועה (כת' לזועה) לכל ממלכות הארץ" כתוב בירמיהו ושנוי ומשולש (טו ד, כד ט, כט יח) ובמקום השני נוסף לרעה.

לסוף עמ' יב (תשל"ב) והערה 2 — באיכ"ר הוצ' רש"ב (ווילנא תרנט) הובא הפסוק שובו אלי ואשובה אליכם (מלאכי ג ז) ובדפוסים שלפנינו נוסף נאם ה' — מזכירה א ג: כה אמר ה' שובו אלי נאם ה' ואשוב אליכם אמר ה'.

לעמ' יז (תשל"ז) שו' 6 (מלמטה): והקשה הרי"פ בס' מאור עינים. — מן הראוי להעיר, שהכונה לפירושו של ר' יאשיה פינטו לעין יעקב.

בגליון לא (תשרי-חשון תשנא) עמ' ז, פסקא חמישית, צ"ל: היה מפורסם במפעלו הגדול... אשר בשנת תע"ה עלה למספר וכו'.

בעמ' כ, בדרושים מרבי מאיר יעקב בן ההפלאה זצ"ל: דאמרו חז"ל עשירות אינו מתקיים רק עד שלושה דורות, אבל שכר עוה"ב הוא לעולם. — שמא יש לציין לע"ע למדרש תהלים קג טו: הצדקה עד שלושה דורות. שני וצדקה לבני בנים.

לעמ' כא שו' 1 — יש להעיר, כי הכתוב מצפון תפתח הרעה הובא בבבא כזא כה: שצוין בסוף העמ' הקודם. בפסקא שניה: איתא במדרש — הכונה לויקרא רבה כ יב (ולא לירושלמי יומא א א).

בהמשך הובא מאמר חז"ל קשה סילוקן של צדיקים משריפת בהמ"ק. המהדיר ציין לר"ה יח: ונרחק להגיה "כשריפת". אך זה אינו, שהרי מתברר מפרש את המאמר, כי סילוקן של צדיקים קשה משום שהוא בא מחמת שרפת בהמ"ק! ואולם נראה שכונתו למדרש איכ"ר א לו: מצינו שסילוקן ש"צ קשה לפני הקב"ה יותר ממאה תוכחות וכו' ומתורבן ביהמ"ק. עי' שם. ובמהד' רש"ב הנוסח: קשה הוא סילוקן ש"צ לפני הקב"ה וכו'. וכ"ה בילקוט ישעיה תלו: קשה הוא סילוקן של צדיקים לפני מי שאמר והיה העולם יותר וכו'.

[שבתי וראיתי בגליון כו עמ' יח כותב מתבררנו: דקשה מ"צ משריפת ביהמ"ק. וצוין מקורו: איכ"ר א לו:].

בעמ' קנא, סוף פסקא שלישית, צ"ל: בעיר תהלה (במקום בעיר תורה).
הרב שמואל אשכנזי

מקום הלב באיטר יד, ובבהמה בה"ג אי כשרה.

(הוספה לנדפס בגליון הקודם על שו"ע יו"ד הלי' טריפות סי' מ"ז אות ו').

מה שהבאנו שם בנדון זה אם באיטר יד האכרים הפנימים מהופכים מצאנו מקור נוסף לזה בדורות הראשונים והוא מה שהביא בספר שער השמים (לתחתו של הרמב"ן, מוהר"ר גרשון ב"ר שלמה, אביו של הולב"ג, כ"כ בספר הדורות ובספר יוחסין, הביאם החיד"א בשו"ג ח"ב בערך שער השמים) במאמר ט' בשם אפוקר"ט (דף ל"א ע"ב, דפוס ורשא) וז"ל: יש ללב שני חללים גדולים האחד מצד הימין והאחר מצד השמאל, קצת אומרים כי מפני שהלב מונח בצד שמאל אינה מניעו כ"כ, כי הטבע רוצה להגין בעד הלב על כן כשאדם מתפחד מהכאה הוא מגין על הלב בורוע השמאל, והאיש אשר הוא איטר יד ימינו י"ש אומרים כי הכבד הוא בצד שמאלי, או שנתהפך טבע דם החללים שהדם מן החלל השמאלי הוא חם יותר מן הימיני, או שטבע הכבד והטחול יצאו ממוגם הכבד נתקרו והטחול נתחמם, והשולטים בשתי ידיהם הם שמזג הלב שלהם הוא חם מאד ויש דם מרובה בשני החללים ולא ימנענו קור הטחול שלא יהא שולט ביד השמאלי, אך אשה בעלת שתי ימינים לא תהי', כי חומה מזער, כ"כ אפוקר"ט, עכ"ל.

ולפ"ד נמצא דלאו מילתא דפסיקא היא שכל איטר יד נתהפכו הלב והכבד, שהלב בימין והכבד בשמאל, רק יש מהם שהוא משום כך, אבל אינו מוכרח להיות כן דיש אטרי יד שהוא מפני סיבות האחרות שהזכיר. ולפ"ז יתורץ הקושיות שהבאנו שם מהמאירי בשבת פרק הבונה, ומהרא"ש פרק ערבי פסחים.

אמנם גם זה אין לומר שכל מקום שנמצא מהופך הוא מוכרח להיות איטר יד, שהרי בעובדא שבא לפני הגאב"ד מטשעבין זצ"ל שהבאנו שם מוכח שאף שליבו של הבחור ה' בימין, לא ה' איטר יד, שבאם ה' איטר יד לא ה' מקום לשאלתו שם ע"ש, וההסבר בזה י"ל שאתר מסיבות הנז' ה' אצל הבחור לכיוון ההפוך ולכן לא ה' איטר יד.

ובנוגע לדין טריפות כגון זה, או בנמצא שאר האברים הפנימים מהופכים, ע"י מש"כ הרשב"ץ בספרו יבין שמיעה ה' טריפות פרק ה' (דף י"ז ע"ב דפוס ליוורנו) גבי נחחלפו אונות הריאה והוא ג' בשמאל וב' בימין דטריפה כתב וז"ל, ואי חליף גמי טריפה, שלא תאמר זה אינו חולי שתמות ממנו הבהמה אלא שנוי הסדר שהימין חוזר שמאל והשמאל חוזר ימין, דומה לאדם אטר יד ימינו ששמאלו חוזר ימינו ואינו חולי, וגם מטעם זה אמרו חכמי הטבע שאפשר שימצא הכבד בצד שמאל והטחול בצד ימין, על כן הוצרך רבא לומר שגם זה חולי הוא ובכלל אין כמוה ח' ששינו במשנתנו הוא וכו' עכ"ל.

ומפשטות דבריו משמע דבנמצא הכבד בצד שמאל והטחול בימין אינו חולי וכשירה, ורק בחילוף אונות הריאה הצריך רבא לומר שטריפה, (וגם מדבריו מוכח דלאו כל איטר יד הלב שלו בימין וכן מוכח ג"כ ממש"כ להלן במאמר חמץ בדיני החלק השלישי ד"ה אם שתאן בלא הסיכה (דף ל"ד ע"ב) דג"כ כתב הנפ"מ בין ב' הפרושים בהסבת שמאל, לגבי אטר יד, כהרא"ש ע"ש).

ועי' בשו"ת הסבא קדישא (להגרש"א אלפנדר ז"ל) ח"א סי' י"ז שבא לפניו שאלה כזו, והטריפו, ע"ש שהביא בשם ספר עולת איש (להג' ר' יעקב שאול אלישר ז"ל יש"א ברכה) כסופו שנשאל על כבד וטחול של כסדרן, והכשיר, והוכיח כן מהרשב"ץ הנז', וכן הביא שם בשם הג' ר' אלי' אבולעפיא שהכשיר אפי' בנתהפכו כל האברים הפנימים ימין לשמאל, ואף שבכה"ג האונות בריאה ה' ב' בימין וג' בשמאל, דטריפה בכ"מ כנו' כמבואר בס' ל"ה, מכ"מ בנתהפכו כל האברים ימין לשמאל הכשיר, מטעם הרשב"ץ, שכתב ביבין שמועה (דף ח') הטעם שיש ג' אונות בצד ימין בטבע הבריאה הוא, לפי שצד הימיני של הלב הוא יותר חם מצד שמאל מפני קירבתו אל הכבד וצריך נשיבה גדולה ע"כ, לכן לא אמרו בגמ' חליף טריפה רק כשמוזק לנשיבה משא"כ כשהכל הוחלף ע"ש, וכמ"כ הביא הרשב"ץ הנז' שהבאנו לעיל ע"ש.

אך הוא השיג עליהם ודעתו להטריף, וע"ש מה שלמד ברברי הרשב"ץ, וכן הביא בשם ספר ויעש אברהם בקוטנרס ברוכה אסתר (דף כ"ה) שהי' לפניו מעשה פלא כזו בשנת תרכ"ה והטריף, ע"ש, וכ"ז שנתהפכו הכבד והטחול והריאה וכן אונות הריאה ה' ג' משמאל וב' בימין (וכל האברים הפנימיים היו בהיפך גם הורידים והסמפונות והקנים היוצאים מהלב והכבד היו בהיפך ושינו מקומם מימין לשמאל, וכתב שם שהדבר ה' לפלא בעיני כל רואה, שלא נראה ולא נשמע כזאת), אבל אם נתהפכו רק הכבד והטחול לכך נשאר שם בצ"ע, ובסוף הביא דעתו של מהר"י אבולעפייא שהסכים לדעתו ע"ש.

ומה שהביא שם בשם ספר שער השמים (הנ"ל) מאמר ט' בשם אריסטו, הוא שם בדף ל"ג ע"א וז"ל. כתב אריסטוטלוס בספר בעלי חיים. כי לפעמים על צד הפלא ימצא הכבד בצד השמאל והטחול בימין, עכ"ל.

יהושע שמעון בריזל

בענין שפיכת מים רותחים לתוך מים עם חלב בשבת.

בענין הנדפס בקובץ ל"א עמ' ע"ה בירור הלכה בענין זה הנני להעיר כמה הערות:

א. דין המים שבכוס מכיון שעדיין היס"ב נראה שאינו תלוי בפלוגתא המחבר והרמ"א אלא לכו"ע שרי לערות עליו מים מכ"ר. שכל מה שנסתפק הפמ"ג שציינתם הוא רק לענין להתזירו לכ"ר, ויסוד ספיקו נראה שמאחר ולכלי שני אין את כח הבשול אף שהיס"ב יש להחשיב כמבשל את מה שנותן לו כח בשול ע"י שמחזירנו לכ"ר שדפנותיו חמין וכמש"ב התוס' שבת מ: אך בהא נראה דלא חייש הפמ"ג לומר שאף שהיס"ב יש לחוש בו לבשול משום העירוי מכ"ר אחר שבא עליו, שג"כ אינו בשול גמור אלא מבשל כדי קליפה וכהכרעת התוס' בשבת מב: ולא כר"ת הסובר שעירוי מבשל לגמרי.

ועיין בחזו"א סי' ל"ז ס"ק י"ג ד"ה במ"ב — שחולק על דינו של הפמ"ג.

ואמנם לענין מה שדן בחלב שפיר דמי וכמש"כ בשם התהלה לדוד "שלא נצטנן לגמרי" מהני רק כשהוא שיר מבשולי הראשון ולא כשנעשה כן לאחר מכן.

ב. הראיה שהביא מהמשנ"ב — ס"ק כ"ג — אינה מוכרחת שהרי המשנ"ב קאי שם בתחילת הדין של הלכות בשול ולא הזכיר כלל החלוק של קלי הבשול, אלא כונתו לדין זה גופא ששרי בכ"ש.

ועיין בהערות של שש"כ פרק א' סעיף נה בהערה לחלק בין חלב מעוקר למפוסטר. בברכת התורה

ח. י. א

תשובה על ה"ג

א. לאחר העיון נראה לי שבכל אופן יש לדון בדין המים לדעת המחבר לדברי הפרמ"ג — דלשון הפרמ"ג ואם הורק לכ"ש י"ל דיש בישול אחר בישול אם מניחו אם כ"ר בכ"ר "וכדומה", משמע דבכל אופני הבישול המבוארים בשו"ע שייכים כאן — וביותר לשון המ"ב בביה"ל מורה על כך שכתב זו"ל ואם הורק לכלי שני אף אם היה עדיין יס"ב י"ל "דרינו כמו נצטנן" ויש בו עתה משום בישול. הרי מפורש שלא הביא כלל את הדוגמא "לפי ר"ת" — ואם פוסקים להחמיר כר"ת כן צריך להחמיר אף בזה וא"כ שפיר יש לדון לדעת המחבר האם מותר לערות מן הדוד לתוך המים שבכ"ש.

ובאשר לסברא י"ל דגם בעירוי מכ"ר שס"ל לר"ת ועירוי מבשל ככ"ר ואף שמיד לאחר רגע ששוהה בכוס שוב דינו ככ"ש מ"מ ע"י העירוי מקבלים המים דין כ"ר לרגע ואולי אף מקבלים את כח הבישול בשעת העירוי וכמו שמחזירים אותו לכ"ר ממש דמג"ל לחלק לפי ר"ת — ואם פוסקים להחמיר כר"ת כן צריך להחמיר אף בזה וא"כ שפיר יש לדון לדעת המחבר האם מותר לערות מן הדוד לתוך המים שבכ"ש.

ב. ומש"כ על הראיה מהמ"ב ס"ק כ"ג, אמת שאין הראיה מוכרחת ולא הבאתי זאת אלא להערה בלבד — אבל באמת צ"ב כוונת המ"ב שם — ואם כוונתו כמו שכ"ח כתב שכוונתו לדין זה גופא של בישול בכ"ש, אין כן משמעות דבריו דא"כ למה כתב זאת דוקא כאן על דבר מבושל והלא דין זה דכ"ש אינו מבשל הוא אף בדבר שאינו מבושל — ובפרט שצ"ח שזה מאחרונים והלא דין זה מפורש לקמן בשו"ע סי"ה — וע"כ צ"ע כוונתו.

ג. ומה שציינ לעיין בהערות שש"כ פ"א סג"ה אמת שכתב שם להלכה דיש להקל ליתן אף חלב מפוסטר בכ"ש — וכן משמעות עוד אחרונים — אבל אין ראייה מדבריו מצד מה התייר אם מצד שהחלב כבר מבושל ואין עוד ביטול בכ"ש או מצד שהחלב שזה לדין המים שש"י בסעיף י"ג שאין ביטול במים וכיו"ב בכ"ש ואף בלא נחבשל כלל. — וע"כ נשאר לנו מקום להסתפק אם נחמיר בשאר משקים בכ"ש כשלא התבשלו מה יהיה הדין בקלי הביטול בכ"ש אף לאחר שהתבשלו. — ועי' שם בשש"כ פ"א הערה קנ"א, ובראיתו מהמ"ב סקל"ט — [ועכ"פ להחמיר שלא ליתן חלב בכ"ש יש מקום בהלכה וכמו שכתבתי].

יעקב הל' אופטרליץ

הערה:

יש לציון פסקו של כ"ק אדמו"ר מקלויזנבורג שליט"א כפי שנדפס בגליון צאנו מפי עד שמינה ששאלו אם יש להחמיר שלא לשפוך בשבת חלב שאינו מבושל לחוך כלי שני שחומר רב כמו של כלי ראשון.

והשיב להתיר, דאי משום קלי הביטול מבואר בפרמ"ג סי' ש"ח במ"ז סקט"ו שמוחר, וכן משמע גם בשו"ע הרב שם סי"ד שהתיר במים ושמן וכי' "וה"ה לשאר משקין", ואי משום חום המים, אגן נקטינ דכ"ש אינו מבשל אפי' כשהוא חם הרבה, והר"ק מצאנו זי"ע הכניס אפי' חלה לחוך מרק שהיה בכ"ש והיה רותח מאוד.

בענין אמירת צ' פעמים הזכרה או שאלה

בגליון ל"ב כסלו טבת ש.ו. העיר שם הרב יהושע שמעון בריזל שליט"א על מה שכתבנו בגליון ל"א לבאר הירושלמי, דהירושלמי כתב (בשם ר' יוחנן) דאם אמר מוריד הטל ל' יום אפשר לו לסמוך אח"כ שאמר מוריד הטל וביארנו שם בגליון ל"א דהטעם לזה הוא משום רמצינו בכמה דוכתי דל' יום נחשב תקופה ולכן אחר ל' יום כיון דהוא כבר בתקופה חדשה ותו אינו עומד בתקופה ההוא שהיה אומר מוריד הגשם לכן אפשר לו לסמוך שלא אמר מוריד הגשם אלא אמר מוריד הטל כיון דגם התרגל לומר מוריד הטל ע"כ דברינו ועי' העיר הרב הג"ל דמהרדכי משה ועוד גדולי אחרונים משמע דכל הענין דל' יום הוא משום הרגל לחוד עיי"ש דבריו (וכהדרן הב') שכתבנו שם דל' יום הוא "תקופה שלימה" של הרגל) ואף שיפה מאד העיר, מ"מ המעיין היטב בסוף דברינו אפשר לו לתרץ דברינו בקל וברווחא דהנה בסוף דברינו הבאנו מחוס' ב"ק כג: (בשם ר' עזריאל) דאביי ורבא פליגי בנוגע שור המועד דלאביי לא נעשה מועד עד למחר ביום הרביעי ולרבא חתף אחר הנגיחה השלישית כבר נעשה מועד באותו יום ולא צריך לחכות עד למחר, והסברנו שם דבה פליגי אביי ורבא דלאביי צריך שיהא גם בתקופה חדשה ואז כיון דהשור חו אינו עומד בהתקופה הישנה של אי נגחנות לכן נוכל לומר דעכשיו הוא כבר נגחן כיון דעכשיו הוא כבר בתקופה חדשה ולרבא לא צריך אלא הרגל התקופה שלימה ולא צריך לרבא שיהא נמצא בתקופה חדשה ולכן לרבא לא צריך לחכות עד למחר.

ולפי"ז כיון דקיימ"ל אביי ורבא הלכה כרבא א"כ שפיר כתב הד"מ ועוד אחרונים דכל הדבר תלוי בהרגל דל' יום לבד (וכדברינו שם בדרך השניה בביאור הטעם דירושלמי דצריך הרגל תקופה שלימה ול' יום כבר נחשב תקופה) ומה שכתבתי בדרך הראשון דצריך גם שיהא נמצא בתקופה חדשה כל דברינו שם הוא רק אליבא דאביי ולהלכה לא נקטינ כן.

עוד תירוצו י"ל ע"י קצת תוספת ביאור בדברינו (בדרך הראשון) דהנה כתבנו שם דצריך ב' דברים כרי לסמוך ע"י שאמר מוריד הטל, א) שיהא נמצא כבר בתקופה חדשה וחו אינו עוד בתקופה ההוא דאמירת מוריד הגשם. ב) ההרגל באמירת מוריד הטל ל' יום, ויש להסביר הדבר למה לא מספיק הרגל לחוד (לפי שיטת אב"י וכדרך הראשון שכתבנו) דבהרגל לחוד אף שנתרגל ע"י לומר מוריד הטל מ"מ אם עדיין עומד בתקופה הישנה, היינו התקופה דאמירת מוריד הגשם, אז אמרינן דגם ההרגל הישנה דאמירת מוריד הגשם עדיין לא הלך ממנו ולכן הוה כיש לו שני הרגלים יחד ולכן צריך שיהא כבר בתקופה חדשה וע"י הלך ממנו ההרגל הישנה ואז אין לו אלא ההרגל החדש דאמירת מוריד הטל, ולפי"ז במקום דלא היה לו הרגל ישן, פשוט דאינו צריך תקופה חדשה, ומעתה זה עוד תירוצו לקושייתו דהרב הנ"ל (חוץ ממה שהקשה שם מלשון הרי"מ, ע"ז צריך לתרץ כמו שכתבתי בתירוצו הקודם).

אגב אני מוסיף כאן דלפי דברינו אפשר להבין למה אין מתחשבים (לפי הט"ז ועוד כמה פוסקים) עם תפילת המוספים (בנוגע החזקה שאמר מוריד הטל) ואף שהבאתי כבר מה דכתב הט"ז דמהירושלמי משמע דכן הוא הדין מ"מ עדיין הדבר צריך טעם אולם לפי"מ שביארנו שההרגל דל' יום אין זה סתם ל' יום אלא זה הרגל דתקופה שלימה ולכן זה מועיל לקבוע הרגל חדש לפי"ז מובן דכיון שההרגל הנוסף דתפילת המוספין אינו אלא הרגל של איוה ימים ואינו הרגל דתקופה שלימה דל' יום לכן זה לא מהני.

עוד העיר שם הרב הנ"ל על מה שכתבתי כדבר פשוט דל' יום שכתב הירושלמי הוא דוקא, ולא מהני כ"ח יום גבי מוריד הטל, שהם צ' תפילות, ותמה הרב הנ"ל איך לא הזכרתי שדעת הרי"מ ועוד איוה פוסקים אינו כן (אלא דמספיק צ' תפילות), אני לא באתי אלא ליישב דברי הט"ז, ולהט"ז הלא כן פשוט דצריך ל' יום דוקא, אולם עדיין צורך הרב הנ"ל שמדברינו משמע דפשוט אפילו אליבא דכו"ע דצריך דוקא ל' יום, ולכן בוודאי מן הראוי לפרש הדברים ולא לכתוב באופן דמיתו כשיקרא ובאופן דאפשר לטעות ובפרט בדבר הנוגע להלכה ולכן תודה להרב הנ"ל על הערתו.

החותם בברכה שנוכה כולנו להגדיל תורה ולהאדירה מתוך שמחה והרחבה.
צבי אלימלך וואלפסבאן

הערה בדברי רש"י במסכת קידושין דף עב, א.

קידושין ע"ב א רש"י ר"ה כן מחלוקת לגיטין, דקיימא לן המביא גט משאר ארצות צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם לפי שאין בקיאת לשמה, והמביא גט מארץ ישראל לבבל אינו צריך לומר, ובבל הרי היא כארץ ישראל לגיטין שאף הם היו חכמים ובקיאין לשמה.

ודברי רש"י וז"ל צריכים עיון, א. למה נקט טעמא דרבה במסכת גיטין (בב). דצריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם לפי שאין בקיאת לשמה, ולא נקט טעמא דרבה (שם) לפי שאין עדים מצויין לקיימו, דהא הרי מסקינן בגמרא שם (ד, ב) דרבה אית ליה דרבה. נוכ"פ כל הראשונים כרבא, וזולת הראב"ד שהובא ברין שעל הרי"ף, כדף א, ב מדפי הרי"ף, בד"ה בר הדיא].

ב. לפ"מ דנקט טעמא דאין בקיאת לשמה א"כ למה כתב דהמביא גט מארץ ישראל לבבל אינו צריך לומר, הא הוא הדין אם מביא מארץ ישראל לשאר ארצות אינו צריך לומר כיון דבני ארץ ישראל בקיאת בלשמה. נאבל לטעמא דאין עדים מצויין לקיימו

באמת הדין הוא דהמביא גט מארץ ישראל לשאר ארצות צריך לומר כיון דאין עדים מצויין לקיימו ורק אם מביא מארץ ישראל לבבל אינו צריך לומר כיון דאיכא רבים דסלקי ונחתא מישכח שכיח, כדאמר רב אביתר בגיטין, ו, ב לגבי המביא מבבל לארץ ישראל, ועיי"ש בגמרא דרב יוסף פליג עליה, עיי"ש.

ולכאורה אפשר לומר, דרש"י רצה לפרש לפי דעת רבנן בתראי במשנה דריש גיטין דס"ל [לפי טעמא דאין בקיאיין לשמיה דגורין מוליך אטו מביא כדאיתא בגמרא שם (ד,ב), ולכן אם מביא מבבל לשאר ארצות צריך לומר אפילו דבני בבל בקיאיין בלשמה ורק אם מביא מבבל לארץ ישראל אינו צריך לומר, דבזה לא שייך למיגזר מוליך אטו מביא, כיון שגם בני ארץ ישראל בקיאיין בלשמה.

אלא דלפי"ז יש לדקדק, דהרי עד כאן עדיין לא כתב רש"י דבבל הרי היא כארץ ישראל. ונראה לומר באופן אחר, דגם מרש"י דהמביא גט משאר ארצות צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם, אין כוונתו למביא משאר ארצות לארץ ישראל, אלא כוונתו היא, למביא משאר ארצות לבבל דצריך שיאמר מכיון שאין בקיאיין לשמה, ולכן כתב אח"כ דהמביא גט מארץ ישראל לבבל אינו צריך לומר.

ג. במסכת גיטין (ו.א) גם איתא סוגיא זו. ושם איירי במביא גט ממדינה למדינה בבבל עצמה דאינו צריך לומר כיון דאיכא מתיבתא מישכח שכיח, ולא במביא מבבל לשאר ארצות, כמו שכתבו והוכיחו שם החוספות בד"ה כבל, ועל זה נחלקו רב פפא ורב יוסף עד היכן היא בבל, דבמקומות בבבל שהרחוקים יותר מן המקומות האלו שוב אין שייכות מצויות, כיון שהם רחוקים מן המתיבתות, אבל לגבי אי במקומות הללו בקיאיין לשמה או לא, בזה לא נחלקו [שם בגמרא] רב פפא ורב יוסף, ויתכן דאף במקומות הללו בקיאיין בלשמה כיון דאיכא מתיבתות בבבל, אלא דשיירות אינן מצויות שם, וכאן מפרש"י דפולגתתם היא עד היכן בבבל בקיאים בלשמה. וצ"ע.

משה שמעון גרליין

בענין שלשה או חזין בטלית

על מה שכתבתי בקובץ ב' (ל"ב) בענין ג' או חזין בטלית להקשות על דברי המהרי"ל דיסקין שכתב דבשנים אומרים ח"ש ואחד אומר כ"ש דהבעל כ"ש נוטל חצי ושליש מרביעית, וכ"א מבעלי הח"ש נוטל חצי רביע ושליש רביע, וראיתא אח"כ בירוחן תורה מציון אשר יצא לאור בשנת תרמ"ז תרס"ה חוברת ב' ס' י"ב שהביא שם בשם הר"ר אברהם אהרן איש ירושלמי ז"ל ששמע מרב גדול בתורה הוספת ביאור לאופני החלוקה בנדון הנ"ל (ונחלק עוד לג' חלוקות), ובסופו כתב שם בזה"ל ודבריו מן הגאון שליט"א (כוונתו על המהרי"ל הנ"ל) אומרים בשכ"א מבעלי הח"ש אינו יודע כלל למי מגיע חצי השני דהיינו במקד וממכר וכו' או במציאה ולא השגיח מי הגביה עמו חצי השני דבכה"ג ודאי כ"א מבעלי הח"ש הודה חצי השני לשניהם היינו לבהכ"ש ותח"ש יחד והדין בזה כמ"ש מרן שליט"א, עכ"ל.

ודבריו צ"ב דאם אינו יודע כלל למי מגיע חצי השני משום שלא השגיח מי הגביה עמו, א"כ מהיכן יצא לנו כאן הוראה מבהח"ש בחצי השני לשניהם לבכ"ש ולבח"ש, הא הם אומרים בעצמם דבנוגע לגבי חצי השני אין אנו יודעים בזה, וא"ת דזה"נ מצד דבריהם אין כאן שום הוראה מ"מ מצד כ"ד נחשב לנו כאן כהוראה שהיה ב"ד רואים שחציו השני שנים מוחזקים בו בשוה פ"י בהכ"ש ובהח"ש השני, ראי' לומר כן רבאמת

מהיכי תיתי שבחצי השני יש רביע לזה ורביע לזה הא אפשר ששייך רק לאחד מהם והשני אוחז בו סתם בלא שום טענה כלל, אלא פשיטא דהא דבי"ד אומרים שיש כאן בחצי השני רביע לזה ורביע לזה זה דוקא אחרי שבי"ד כבר שמעו כל דברי טענותיהם ומו"מ שלהם והדין יצא מלפניהם שרביע שייך לזה ורביע לזה וא"כ איך שייך אח"כ שיבוא זה הטוען כ"ש להתחלק עם אלו השנים שאומרים ח"ש ברביע הרביעית אחרי שכבר קיבל חלקו מכל אחד ואחד כשהיה דן עמהם מקודם וכבר יצא דינו מלפני ב"ד, אשר ע"כ נראה לכאורה דבכ"ש נוטל חצי ואלו השנים כ"א רביע וכמו שביארנו בקובץ הנ"ל, וק"ל.

אגב, ראיתי שם בהירחון הנ"ל שהביאו עוד ג' חלוקות בנדרן זה, ובהחלוקה השלישית כתב באופן שאחד מבעלי ח"ש טוען שנשתתף עם בעל ח"ש השני לכד, ובעל ח"ש השני טוען שנשתתף עם בעל הכ"ש לכד והדין נותן שבכ"ש נוטל ז' חלקי י"ב, ובח"ש הטוען שנשתתף עם הח"ש השני נוטל ג' חלקי י"ב, ובח"ש הטוען שנשתתף עם הכ"ש נוטל ב' חלקי י"ב ועיי"ש הטעם, ולעני"ד נראה לכאורה שאינו ג"ט לשבח, עיי"ש.

ולי נראה שהדין צריך להיות ע"ז הדרך, דהבכ"ש יטול רק חצי טלית ואלו השנים שאומרים ח"ש יטלו כ"א רביע טלית.

וביארור הענין הוא דהנה זה שאומר כ"ש הרי ממנ"פ צריך ליטול חצי, דהבכ"ש שאמר שנשתתף עם הבכ"ש הרי מודה לו לבכ"ש בחצי ולפי דבריו נעשה כאן כאילו שנים אוחזין בו אחד אומר כ"ש ואחד אומר ח"ש, דאז הדין נותן דהבכ"ש נוטל ג' רבעים והבכ"ש נוטל רביע, וא"כ גם כאן היה צריך להיות שהבכ"ש יטול ג' רבעים רק כיון שיש כאן במציאות ג' שאוחזין בו, השלישי מפקיע רביע מידו (וכמו שנבאר) ונשאר ת"י חצי, והבכ"ש שאמר שנשתתף עם הבכ"ש השני הרי לדבריו נעשה כאן כאילו אחד אומר כ"ש ואלו השנים מבהח"ש אומרים ביחד כולה שלנו ואז הדין נותן שזה שאומר כ"ש נוטל חצי ואלו השנים כ"א רביע, ונמצא לפ"ז דהבכ"ש נוטל חצי ממנ"פ.

וכן הח"ש שטוען שנשתתף עם הח"ש השני צריך ליטול ממנ"פ רביע, דהבכ"ש שאמר שנשתתף עם הבכ"ש הרי לפי דבריו הוא מכחיש אותו לגמרי ואומר לא כי אלא לבכ"ש נשתתפתי וא"כ לפי דבריו נעשה כאן כאילו אחד אומר ח"ש והשני אומר כ"ש (פי' חצי שלי וחצי לזה הטוען כאן כ"ש) ואז הדין נותן דזה שאומר ח"ש נוטל רביע והבכ"ש ג' רבעים, והבכ"ש שאמר שהשנים האלו אוחזין בו כאן בטלית שאינם שלהם לגמרי א"כ לפי דבריו נעשה כאן כאילו אחד אומר כ"ש ואחד אומר ח"ש והדין נותן דזה שאומר ח"ש נוטל רביע והבכ"ש ג' רבעים, והגם דאפשר לדחות דשאני התם דהבכ"ש מודה חצי לבכ"ש משא"כ הכא שאומר בפירוש שחצי השני אינו שייך לבכ"ש רק לבח"ש השני, מ"מ דינו הוא שצריך ליטול רק רביע, מפני שהבכ"ש יכול לטעון לו שאחז והשני אומרים שרק ח"ש ואני אומר כ"ש והוא כז"א כ"ש וז"א כ"ש, דשני הח"ש הוה כאומרים ביחד כ"ש דיהלוקו בעל הכ"ש חצי ושני הח"ש חצי, וא"כ בדין הוא שאתחלק עם כל אחד ואחד ברביע, ונמצא לפ"ז דהבכ"ש הוה נוטל רביע ממנ"פ.

וכן הח"ש שטוען שנשתתף עם הכ"ש צריך ליטול ממנ"פ רביע, דהבכ"ש שאומר שנשתתף עם הח"ש השני, הרי לפי דבריו נעשה כאן כאילו שנים אוחזין בטלית זה אומר ח"ש וזה אומר ח"ש ובאמת היה צריך ליטול חצי, רק כיון שיש כאן במציאות ג' שאוחזין בו, השלישי מפקיע רביע מידו ונשאר ת"י רביע, והבכ"ש שאומר שהשנים האלו אוחזין בו בטלית שאינם שלהם א"כ לפי דבריו נעשה כאן כאילו אחד אומר כ"ש ואחד אומר

ח"ש דהדין נותן דזה שאומר ח"ש נוטל רביע והבכ"ש ג' רבעים, ונמצא לפ"ז דהבכ"ש נוטל ג"כ רביע ממנ"פ.

והיוצא לנו מכל האמור דדין זה שזה ממש לדינו של ג' אוחזין בטלית, אחד אומר כ"ש ושנים אומרים ח"ש דבכ"ש נוטל חצי והשנים הנשארים כל אחד רביע וכמו שכתבנו בקובץ הנ"ל.

חיים אורי ברי"ז — ירושת"ו

בענין דנ"ל

בגליון הקודם (ל"ב) דף ס"ד חקר ברין ג' אוחזין בטלית א' אומר כולה שלי וב' אומרים חציה שלי, והביא דברי הגר"ל דיסקין זצ"ל בזה דהאומר כולה שלי נוטל חציה ועוד שליש רביע, ושאר השנים נוטלים כל אחד חצי רביע ועוד שליש רביע, וטעם הדבר שכל אחד מהטוענים חציה שלי מודה שיש להאומר כולה שלי ולהאומר חציה שלי השני את המחצית, נמצא דהאומר כולה שלי יש לו הודאה גמורה משניהם על הרביע, והוא נוטלה ע"פ הודאתם וכל אחד הטוען חציה שלי יש לו ג"כ הודאה מהטוען חציה שלי השני לרביע אלא שהוא חולק עם האומר כולה שלי על אותו הרבע, ונוטל האומר כולה שלי ממנו חצי רביעית, וכן נוטל האומר כולה שלי מהאומר חציה שלי השני, נמצא שיש להאומר כולה שלי שני רבעים לדברי כולם, ואח"כ ברבע הרביעי חולקים כולם בשוה, עכ"ל הגר"ל זצ"ל.

ובשם האריך לתמוה עליו דמי יאמר שהאומר חציה שלי מודה שבחציה השני יש לזה רביע ולזה רביע, הא שפיר יכולים לומר שאין מדברים כלל על חציה השני, ואין כאן שום הודאה, ועוד דלדברי הגר"ל זצ"ל דהשנים הטוענים חציה שלי אומרים כל אחד מהם שהגבירו כולם, הוא כדי לקנות חציה והשנים האחרים כדי לקנות רביע, וזה רחוק מן המציאות, יעו"ש.

ולענ"ד נראה דדברי הגר"ל ברורים ונכונים בזה, ואין בהם שום תמיהא, דאף הא חתן במתני' דבזה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי זה נוטל ג' חלקים וזה נוטל רביע, נמי אין הפ' שהאומר חציה שלי הודה שחציה השני שייך להאומר כולה שלי, וכן מוכח ממש"כ בתוס' דף ח' ע"א בד"ה אלא מסיפא, וז"ל: והוא הדין דהוי מצי למידחי דהא דאמר חציה שלי כגון דאמר תפסתיה חציה בידי או הגבהתיה כולה לקנות חציה, עכ"ל, מוכרת מדבריהם דהאומר כולה שלי נוטל ג' חלקים אף כשהאומר חציה שלי אינו מודה ששייך לו כלום, אולם אף כשהאומר הגבהתיה כולה לקנות חציה וחציה השני הוי הפקר נמי נוטל האומר כולה שלי ג' חלקים, ובטעמא דמילתא, דכשאומר חציה שלי מודה היא שבחציה השני אוחו הוא בלא טענה ולא הוי מוחזק בה וכאילו אינו תחת ידו כלל. נמצא דהאומר כולה שלי מוחזק בחצי זה לבדו ולכן נוטלו בלא טענה, ובחצי השני ששניהם מוחזקים בה בטענה חולקים אותה ביניהם בשוה, ולפי"ז כשג' אוחזין בטלית איכא נמי הודאה מכל אחד הטוען חציה שלי בחציה השני לשניהם, דכשג' אוחזין בטלית כולם מוחזקים בכלה, וכשאחד אמר שחציה שלו הודה שבחציה השני אוחו הוא בלא טענה ולא הוי מוחזק בה וכאילו אינה תחת ידו כלל, נמצא דחצי הטלית מונח רק בידי השנים האחרים האוחזים בטלית וטוענים עליה, וצריך להתחלק רק ביניהם, וכן השני האומר חציה שלי הודה כמור"כ שבחצי הטלית אינו מוחזק, נמצא דהאומר כולה שלי לדברי שניהם יש לו רביעית הטלית שמוחזק בו לבדו, דכשהוא מוחזק בחצי הטלית עם עוד אחד יש לו רביע הטלית שמוחזק בו לבדו, לכך נוטלו לבדו ע"פ הודאתם, השנים האחרים יש להם הודאה לכ"א רק מהשני הטוען חציה שלי על הרבע אבל האומר כולה

שלי אינו מודה להם כלום ומוחזק בכל הטלית, ולכך כל אחד הטוען חציה שלי צריך להתחלק עמו ברביע שהשני הודה לו, שהוא והאומר כולה שלי מוחזקים בו בשוה, וברביע הרביעי שכולם מוחזקים בו בטענה חולקים אותו ביניהם בשוה.

בנימין זאב סרק
ישיבת קרלין סבולין —
ירושלים

בענין כלי ושיריים במים אחרונים

מנהגן של ישראל ליחד כלי מיוחד למים אחרונים, ושלא להשתמש בו בכלי אכילה, ויש לברור מקור מנהג זה. דהנה פסק המחבר [ס"י קפ"א סעיף ב'] מים אחרונים אין נוטלים על גבי קרקע אלא בכלי, מפני רוח רעה ששורה עליהם. והוא מפורש בסוגיא חולין דף קה. ופשוט נקטו המפרשים בטעמא דהאי דינא שצריך ליטלם דוקא בכלי, ולא ע"ג קרקע, משום דאין רוח רע שורה במים אחרונים אלא כשהן ע"ג קרקע, ולא כשהן בכלי, וכמ"ש המגן אברהם שם ס"ק ב'. אכן המשנה ברורה [שער הציון ס"ק יז] מחדש לדעת הלבוש טעמא דמילתא דיש ליטלם דוקא בכלי הוא משום כדי שלא ידרסו עליהם בני אדם, שכשהם בכלי, משתמרים שלא ידרסו עליהם בני אדם, אכן לדעתו, אף כשהם בכלי שורה עליהם רוח רעה, יעו"ש בשער ציון ובביה"ל ד"ה אלא בכלי, א"כ לפ"ו לדעת המ"א פשוט שמותר ליטלם בכלי אכילה, כיון דכשהמים בכלי אין בהם רוח רעה, ואף לדעת הלבוש הסובר דאף כשהם בכלי שורה עליהם רוח רעה, יש מקום לומר דלא ליטלם בכלי אכילה כיון דאף כשהם בכלי עדיין שורה עליהם רוח רעה.

אכן דבר זה לייחד כלי מיוחד למים אחרונים לא נזכר כלל בספרי הלכה, ומשמע פשוט דמצד הדין [אף לדעת הלבוש] אפשר ליטול המים אחרונים בכלי, ואח"כ ישפכם [למקום שאין דורסים בו בנ"א יעויין בביה"ל ד"ה בכלין] ורק בכף החיים [סופר] אות ח' הביא דברי הכף חיים [פלגין] ואם אין לו כלי מיוחד למים אחרונים או שמתעצל לקום ואין לו מי שישמשנו יכול לעשות בתוך הקערה של אוכל נפש הריקה וכו' עכ"ל, הרי משמע דלכתחילה אין ליטלם בכלי אוכל נפש, רק כשמתעצל מותר ליטול אף בכלי אוכל נפש.

אמנם מנהג זה נראה שנובע מחצרות האדמורי"ם, והנה מובא בשם הרה"ק ר"מ מפשווערסק זי"ע בזה"ל: וצריך לזהר לייחד כלי למים אחרונים כי רוב החולשות באים ממה שאין נזהרים ונוטלים מים אחרונים או נט"י שחרית בכלי שמשתמשין בו אח"כ לאכילה ושתיה ואפי' רוחצין אותה בינתיים לא מהני, ולכן יזהר להכין כלים מיוחדים לזה וטוב לו עכ"ל [עמודי כסף מבעל מסגרת השולחן על שו"ת מן השמים אות יא] ובטעמי המנהגים [עמוד יא] מביא: עוד שמעתי מפי איש אחד ונאמן בשם קדוש א', שהכלי שהיו בו מים אחרונים ישטוף ז' פעמים, וכן מביא בטעמי המנהגים בשם הרה"ק מהר"ש מקמינקא זי"ע שאין לנגב ידיו ממים אחרונים במפה שעל השולחן עכ"ל, הרי כמה החמירו האדמורי"ם בענין מים אחרונים אף כשהן בכלי, שלא יהיו בכלי אכילה [אלא שיש לפגנו חילוק דעות אם מועיל שטיפה ז' פעמים].

והנראה דכיון דההולכים באור תורת החסידות החמירו מאוד באשר מכאור בתורת האר"י זי"ל, וענינו של מים אחרונים בזמנינו ענינה רק ע"פ סוד, שכן טעמא דגמרא דמלח סדומית אינה מצויה בזמנינו ועיקר טעמה היא רק ע"פ סוד, וכמ"ש הכף החיים [סופר] אחרי שהביא טעמא דגמרא, וזהו הטעמים לפי הפשט וכבר כתבנו בכמה מקומות כי כל דברי

רו"ל הם ע"פ הסוד אלא שמלבישים אותם בדרך פשט כדי לשכך האוזן עכ"ד, בכך החמירו בהם ההולכים בתורת החסידות, ואילו בספרי ההלכה אין זכר לחומרא זו, לייחד כלים מיוחדים ליטול בהם מים אחרונים.

וראיתי ונוכחתי רבים ושלמים המקפידים שממה שנשתייר מים, מהמים שהוקצב למים אחרונים שאין שותים מהם, והנה לפלא בעיני דבסימן קפ"א מבואר, דשורה רוח רעה על מים אחרונים היינו רק דהמים שנטלו בהם מים אחרונים דמים אלו שורה עליהם רוח רעה וכמבואר בספרי המקובלים שהם חלק הס"א, אבל המים שלא נטלו בהם הידים ורק הוקצבו ליטול בהם מים אחרונים, ומים אלו נשתיירו ולא נטלו בהם הידים, מנין להם ששורה בהם רוח רעה וראיתי שיש עוד מקפידים לייחד כלים מיוחדים ליטול בהם הידים [או ששוטפים הכלי שנטלו בו] דמלבד שמייתרים הכלי התחחונה שבהם נכנסים המים שנטלו בהם הידים, מיייתרים גם הכלי העליונה ליטול המים על הידים, כדי שלא להשתמש בוה בכלי אכילה, ומנין להם דבר זה, ואיפכא קחזינא דמבואר בספרי המקובלים שהכלי העליונה שבה נוטלים הידים תהיה כל חשוב שבה נשפץ החסד, ורק הכלי התחתונה תהיה פגומה.

ומנהג ישראל חורה ובינוני בספרים, ולא מצאתי מקור לזה, והנה הבאתי לעיל דמוכא בשם הרה"ק ר"מ מפשוורסק בזה"ל: וצריך לזוהר לייחד כלי למים אחרונים כי רוב החולשות באים ממה שאין זוהרים ונוטלים מים אחרונים או נטילת ידים שחרית בכלי שמשתמשים בו אח"כ לאכילה ושתיה ואפי' רותצין אותה בינתיים לא מהני ולכן יזהר להכין כלים מיוחדים לזה וטוב לו עכ"ל. [עמודי כסף על שו"ת מן השמים אות יא] אך אין מכאן ראיה לנדר"ד שלכאורה פשטות דבריו, שיש לייחד כלי מיוחד היינו לכלי התחתונה שהיו בה נשארים המים שנטלו הידים ששורה עליהם רוח רעה, ויש בהם סכנה, ולכן כתב שיש לייחד כלי מיוחד לזה שרוב החולשות באים מהם, כיון ששורה עליהם רוח רעה ויש בהם סכנה, אבל הכלי העליונה לא הזכיר כלל, שיש לייחד על זה כלי מיוחד [רמיהיני תיתי שיש בהם סכנה] וכל דבריו עולים על הכלי התחתונה. ואם אמנם שמצאתי בטעמי המנהגים שמהר"ש מבעלז הקפיד שלא ליטול בכף והוסיף בעל טעמי המנהגים דה"ה בכוס של ברהמ"ז והדברי חיים הקפיד שלא ליטול בכוס של כסף, הרי הקפידו דוקא על הכלים המפורטים הללו, אבל בשאר כלים לא הקפידו, ועוד היינו רק על מעשה הנטילה הקפידו שלא תיעשה בכלים הנ"ל אבל היכן כתוב ששורה רוח רעה על המים הנשארים, שכן זה מובן, שמעשה הנטילה לא תיעשה בכלים הנ"ל, כיון שבמעשה הנטילה מגרש הס"א, אבל המים הנשארים שלא נעשה בהם שום דבר, מנין לנו ששורה עליהם רוח רעה, בכך צ"ע על מקור קפידא זו, ואם מסביר יצא לנו מנהג זה ד"הזמנה מילתא" היא, וכיון שנתייחדו המים למים אחרונים שהיא חלק הס"א ממילא שורה רוח רעה עליהם, תימה גדולה היא למה התעלמו מזה כל כותבי ורשמי מנהגי ישראל.

והעירוי שאפשר שמקור לזה הוא מהוריות דף יג: ת"ר חמשה דברים משכחים את הלימוד וכו', והשונה מים של "שיורי רחיצה" וכו' ולכן גם "שיירי מים אחרונים" הוו בכלל שיירי רחיצה דהוו קשה לשכחה. אך יש לדון ע"ז בחרי אנפי אן דכוונת הגמרא קאי על מים שתרחץ בהם, ולא מה שנשאיר בכלי שנטל הימנו, ונחלקו בזה האחרונים עיין בחידושים וביאורים שביאר כן, וכן משמע בחופת אליהו רבה שער ו', אולם באורחות חיים ה"ל תלמוד תורה אות כ"ה משמע שביאר כוונת הגמרא היא בין על מה שנשתייר בכלי ובין מה שנשתייר מן הרחיצה. בן עוד יש לדון דרינא דגמרא קאי רק על "מי רחיצה" אבל שיירי "מי נטילה" אפשר דלא הוו קשה לשכחה, ובהגהות היעב"ץ להוריות כתב דהיינו של כל הגוף וגם של הרגלים אבל של נטילה ידדים מכני לי, עכ"ד, ובספר

הזכרון [בהוספות ותיקונים אות יב] מביא דבחשובות הגאונים מבואר בהדיא דשיירי מים דנטיי קשה לשכחה יעו"ש, עכ"פ אם נאמר דהקפידא של שיוירי מים אחרונים נובעת משיוירי רחיצה נצטרך לומר דיסודה בנוי על ב' יסודות א' לומר דגם מה שנשתייר בכלי הוי שיוירי רחיצה ב' דגם שיוירי נטילה הוו קשה לשכחה, ונראה דהדבר רחוק לומר דזהו יסוד הקפידא, וכן דאי משום הא הלא הוי רק משום חששא ד"קשה לשכחה" ולא משום רוח רעה, וא"כ למה הקפידו כ"כ לייחד כלים מיוחדים לזה, או לשוטפם, דבר שלא מצינו בשאר הדברים הקשים לשכחה ופוק חזי כמה הקילו לענין אכילת ויתים [נדאמרין התם בהוריות שמשכת לימוד של "ע' שנה"] דנהגות הנשים שאין נזהרות בזה ואף גם האנשים כמה מקילים בזה, ומה גם לייחד כלי מיוחד לכך, וכן יצא לפ"ו דקפידא זו תהיה על כל נטילה שהיא, אף לא של מים אחרונים, ומעולם לא שמענו להקפיד כ"כ על כל נטילה שהיא, בכך אחרי כל האמור נראה דאכתי צ"ע מאין נובע חומרא זו.

והן שמעתי להקפיד לייחד כלי מיוחד לנט"י שחרית, אבל התם הוי מילתא בטעמא, דכיון דמבואר להדיא שהירים שלפני נט"י שורה עליהם רוח רעה, ומשור"כ אסור לנגוע באוכלים [ויש שדנו שלא לאכול המאכל שנגעו בו לפני נט"י] ולכן הקפידו לייחד כלי מיוחד, כדי שלא לנגוע בידים שלפני נט"י בכלי הנטילה כדי שלא חטא הכלי, אבל בגדו"ד צ"ע בטעמו של דבר.

גב. רבות נסתייעתי בספר שמירת הגוף והנפש בהבאת דעות האחרונים שהבאתי, אבל קפידא זו לא הזכיר כלל.

שלמה זלמן שמעיה — ירושת"ו

בענין חגיגת חמשה עשר

בפסחים ע"ו ע"כ אמרין דחגיגת חמשה עשר אינו דוחה שבת כיון דאית ליה תשלומין כל שבעה.

והנה הרש"ש (מגילה ה') מביא דברי הלוי' חן דאם לא הביא כל שבעה אזי דוחה שבת (אם חל יו"ט האחרון בשבת), והביא ראיה מגמ' (פסחים ע' ע"ב). ע"ש.

ובספר מנחת יתיר להרה"ג ר' יחיאל זילכרברג שליט"א כבר הקשה ע"ז וסתר את הראיה, עיי"ש.

ויש להוסיף בחמיה על דברי הלוי' חן מהגמ' הכא דמדמינן טומאה לשבת דכיון דאינו דוחה שבת אינו דוחה טומאה, ולפי דבריו ימצא דכשרוב הציבור טמאים יביאו את קרבן החגיגה ביו"ט האחרון כיון דאז הוא דוחה גם שבת, ובגמ' מוכח דאינו דוחה טומאה כלל, וצ"ע.

אפרים פאיר הכהן שבדרון
ישיבת הכהנים דליפוד
קדשים ירושלים העתיקה

בענין בל תוסיף

מקירות לבי אליכם אקרא, לכם יקירים אשר במלאכת הקודש עוסקים, ומפציצים ברכים דת יוצר הרים ועמקים, המשיכו המשיכו במפעליכם הברוכים.

כבוד הרבנים הגאונים שמם כרבים מפארים עטרת תפארת ללומדים והוגים חברי מערכת קובץ בית אהרן וישראל אשר ערכם מי ימלל, ה' עליהם יחיו בטוב ובנעימים דשנים ורעננים.

ברצוני להעיר אודות מאמרו של ה"ה יצחק מאיר הי"ו בקובץ תשרי-חשון תשנ"א שכתב אודות היסוד שיצקתי בענין כל תוס' שאם גוף המצוה מן התורה לא שייך בזה כל תוס' והרב הנ"ל ניסה לדחות יסוד זה מן הגמרא במסכת עירובין (צה"צ: ש"ב) נכתב על הישן בסוכה ביום ח' של חג שעובר בבל תוס' אפילו ששינת סוכה דאורייתא ואני הקטן לא הבנתי דבריו כי אנוכי כתבתי על מצות ספירת העומר שהוא מהתורה והזמן בו אנו סופרים מהתורה רק בזמן הזה שביהמ"ק חרב יש חסרון שאין קרבנות לכן בזה"ל מהתורה אין חיוב במצוה ואם מקיימה לא עובר על כל תוס' והנ"ל השיב לי מהישן בסוכה ביום ח' שאפילו בתורה אין מצוה כזו לישון ביום ח' בסוכה ובכזה ודאי שיש בל תוס'.

והנה בעז"ה מצאתי בחידושי הרשב"א למסכת ראש השנה (דף טז.) שכתב אבל במה שעמדו חכמים ותיקנו לצורך אין כאן כל תוס' דכבר אמרה תורה ע"פ התורה אשר יורוך ותדע לך דהא שמיני של סוכה (דח"ל) בזמן הזה מצוה של דבריהם... אלמא כל לצורך גזרין ומוסיפין והרשות בידם ובזה הוכחן היטב מדוע אין בזה איסור של כל תוס' כי מצוה זו תק"ח היא והסמיכוהו על התורה ושפיר אמרינן כמו שכתוב בתורה וכן ראה בספר יד מלאכי שהביא את דעת רבינו הרשב"א (כלל ק"ז אות הבי"ט) שכל תוס' שייך אלא במה שמוסיף האדם מדעת עצמו כגון כהן שמוסיף ברכה משלו וכיוצא אבל במה שעמדו חכמים ותיקנו לצורך אין כאן כל תוס' (יעויין בזאת בטורי אבן עז"ס ראש השנה דף טז.) שמקשה על דברי הרשב"א אבל זה ברור שלגבי הדין שהיסוד הוא מהתורה והיסוד הדין בימים אלו רק יש חסרון של קרבן אין עוברים בזה שאומרים כמו שכתוב בתורה בבל תוס'.

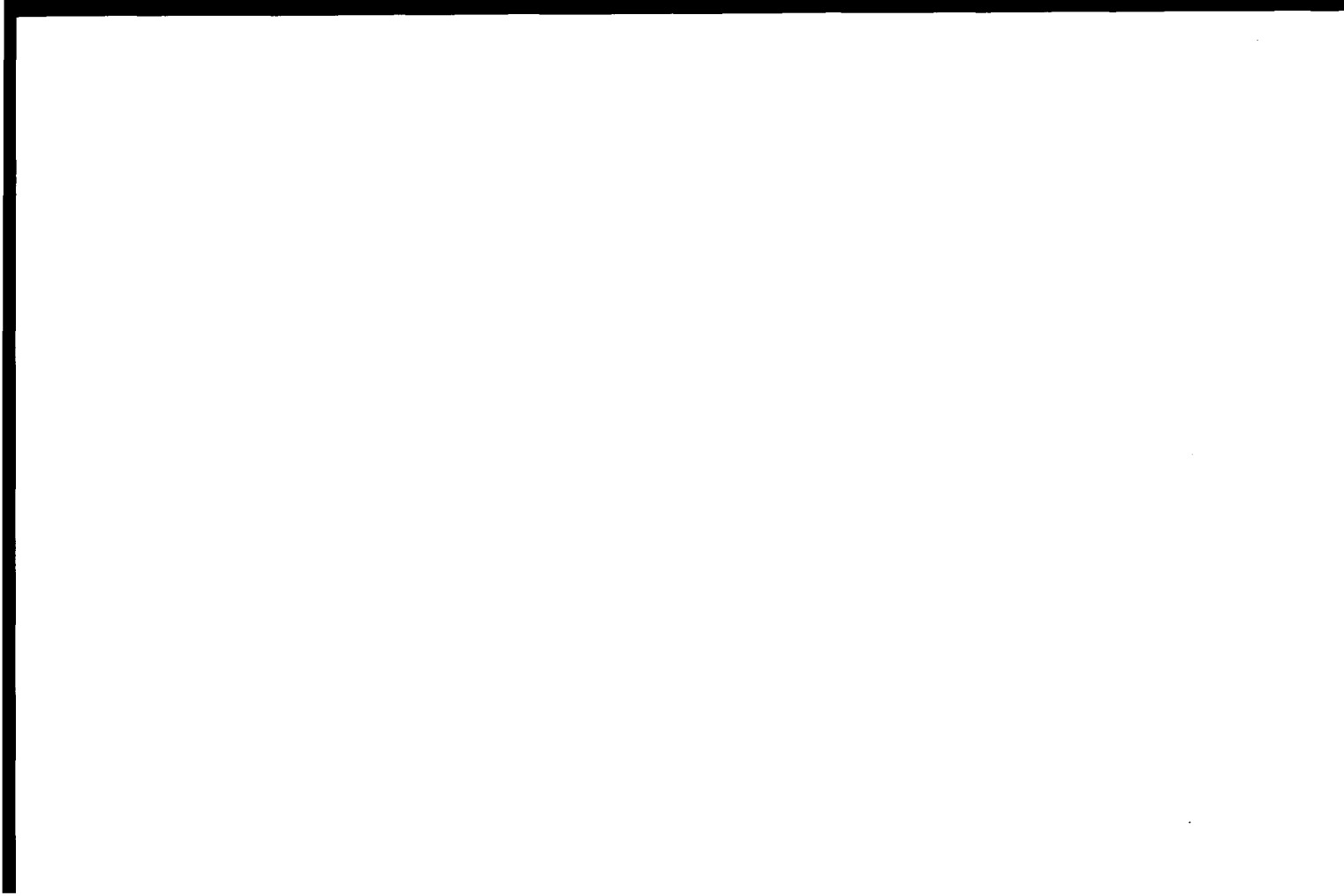
ומצאתי בעז"ה ראייה מוכחת לדברי הרשב"א מהגמרא בראש השנה (דף יב:) שמדברת אודות מעשר ירק שזה דרבנן ומביאה הגמ' שרבנן סוברים דאולינן בה בתר שנה שהביאה שליש וילפינן לה מקרא אפילו שזה דרבנן וכן רש"י בקידושין (דף ג.) ב"ה מפני שדרכו מביא דין זה וכותב ואע"ג דמעשר דידהו (דירק) דרבנן הא אסמכיהו אקראי. ע"כ, ואם תאמר איך רבנן אסמיכו על התורה הרי זה כל תוס' אלא וודאי כמו שאומר הרשב"א שבמה שהוסיפו רבנן אין בזה כל תוס' ויכולים לסמוך על קרא בדיניהם וכן אותו הדבר ספירת העומר רבנן יכולים לסמוך על קרא ושפיר אמרינן כמו שכתוב בתורה.

וכן ראה בתשובת מהר"א (יהודה יעלה) למהר"י אסאד (תשובה קמ"ט באו"ח) שהשיב לשאלו דבר מדין זה של הרשב"א שאין כל תוס' ולא כל תגורע בדבר שהוא מתק"ח ועיי"ש.

והנני ידידכם המכבדים בכל ברכה

חנוך שמחה ברפ"ר

בני ברק



כתבי קודש



אברהם אביש שור

על שושילתא דדהבא ונשמתו הק' של מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א

פרק ב

באותם שנים ספורות, מאז יום לידתו של מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א ועד ימי הסתלקות אבותיו הקוה"ט זיע"א, (היה בן שלשה שנים ומחצה בעת הסתלקות אביו זקנו מרן אדמוה"ז זיע"א, ופחות מחמש שנים בעת הסתלקות אביו מרן אדמוה"צ זיע"א), - לא פסקו רבוה"ק מלהצביע על גודל נשמתו הק' ולהפליא את חכמתו, לא זזו מלחבבו ושמרוהו כעל בבת עינם. מתקופה זו נשאו בידנו עובדות ומאמרים מרבוה"ק זיע"א, כפי שנמסרו ממקורות נאמנים¹, ושיש בידם לגלות מעט מהאור הגדול שהאיר לעדת החסידים במשך כיוכל שנים.

על נשמתו הק' של מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א נאמרו מפי רבוה"ק זיע"א כמה ענינים בכמה אנפין, שחצובה היא ממקור עליון וכלולה היא מכמה שרשים, כפי שהעיד² תלמידם הגאון החסיד רבי ברוך מנדלבוים אב"ד טוראו³ ז"ל: "וכמה דברים פלאים ומפליאים שמעתי מפה קדוש סבא קדישא ובנו. ז"ל וז"ע, ואמרו שהוא נשמת הבעש"ט⁴, ובדמז רמז לי סבא קדישא שהוא נשמת צדקנו⁵..".

1. מזקני החסידים ז"ל, מפייהם ומפי כתבם, רובם דברים שלא באו עדיין בדפוס, וכדאשם כתבי הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ זיע"א אחיו של מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א, שרשם בפנקסו דברים שראה ושמע מפייהם של רבוה"ק זיע"א בעת שנתגדל ונתחנך עליהם הק' ב"חצרות הקודש" בקארלין ובסטאלין.
2. במכתבו לאנ"ש שיבוא אי"ה בפרק הבא.
3. אודותיו ראה בקובץ באורי י"א עמ' כ"ג במבוא.
4. השווה גם עם הנאמר לעיל בפרק א' (קובץ באורי ל"ב עמ' קמ"ו) מה שמרן אדמוה"ז זיע"א אמר על השם הקדוש "ישראל" שניתן בעת הבחי"ת לינוקא קדישא, שבעת שהרה"צ רבי נפתלי צבי נכד הבעש"ט הביא לו את ספרי הוהרה של זקנו מרן הבעש"ט הק' - האט ער אונז שוין אריין גישיינט דעם הייליגין נאמען, וראה שם עוד על גודל קדושת השם "ישראל" שנתן מרן הבעש"ט זיע"א להרה"ק המגיד מקאזניץ זיע"א "שמשך עליו קדושה אשר צריך צריך לעבוד בעבודת השי"ת שמונים שנה", וראה שם בהערה ציטוט ממכתבו של מרן הרה"ש הגדול מסטאלין זיע"א אל הרה"ק מקאזניץ זיע"א: "שמינו משותף בשמו. שמקור שמך ישראל וחיותם אורינו אור ישראל הוא הבעש"ט..".
5. ראה שם במכתבו: "ושמעתי רמז נפלא מסבא קדישא וצוקלה"ה, שהילד הוא מעולם התיקון בסדר מ"ה החדש לחקן הרפ"ח ניצוצין שנפל, המרומוים בפסוק ורננו אלקים מרחפת ואיתא במדרש שהוא רוחו של מלך המשיח, שהיה מרגלא המדרש הזה כפה קדוש וצוקלה"ה..", וראה בקובץ באורי שם ובהערה 24. ולענין זה יש לציין את העובדה הבאה: "בין מרן אדמוה"צ זיע"א ובין גיסו הרה"ק רבי דוד מולטיפולי זיע"א היו חילוקי דעות. פעם עלה ענין זה בשיחה שקיים הרב החסיד ר' פרוץ ז"ל עם מרן אדמוה"צ זיע"א, נענה אליו מרן אדמוה"צ ואמר: אצלנו החילוקי-דעות הוא כמו שכתוב במדרש (רבה, וישב פ"ה א') ראובן היה עוסק בשקו ובתעניתו יעקב היה עוסק בשקו ותעניתו, והקב"ה היה עוסק בראי אורו של משיח -

כבר צויין לעיל, בפרק א', שמרן אדמוה"ז זיע"א בירך את בנו מרן אדמוה"צ זיע"א שיזכה להפקד בבוניו שיהיה לו נשמת רש"י הק'. וכך גם התבטא פעם מרן אדמוה"צ על בנו: "שפעם אחת בחמש מאות שנה יורדת נשמה כזו לעולם, היא נשמת רש"י".

כשהרה"ק רבי דוד בידרמן⁸ זיע"א היה בחצרות הקדוש בסטאלין בשנת תרל"א, ורצה לנסוע לפולין, ואז היה הינוקא קדישא אצל זקנו הרח"ק רבי אלימלך מגראדזיסק זיע"א, אמר אליו מרן אדמוה"ז: "אז דוא פארסט קיין פולין וואלט כדאי גיווען אז דוא זאלסט אריין גיין צום קינד און מאכין א שהחינו אוף א נייע פרי [ס'אזי א שיינע פרי]⁹".

באותה תקופה, באדר תרל"א¹⁰, שומעים אנו מפי מרן אדמוה"ז זיע"א על קשר שבין נשמתו הק' לאלהיו הנביא זל"ט, וכך אמר מרן אדמוה"ז זיע"א להרה"ק רבי דוד בידרמן זיע"א בזה"ל: "אליהו איז אונז נאך גיגאנגען טריט ווייס ביז דאס קינד איז גיבארין גיווארין, היינט איז ער אין גאנצין בא אונז"¹¹.

און צו דיר גיהער זיך דאס נישט אן! (דיבורי קודש אלו הובנו לאחר שנים בעת שמרן אדמו"ר אורי ישראל מסטאלין זיע"א נשא את הרבנית הצוה"ח מרת ברכה שיינדל ג"ע בתו של הרה"ק רבי דוד מזלטיפולי זיע"א, ומובנים עוד יותר לאור מאמרו של מרן אדמוה"ז זיע"א כפי שמביאם הגה"ח רבי ברוך מגדלבוים אב"ד טוראוו ז"ל).

6. קובץ באו"י ל"ב עמ' קמ"ב ובהערה 19.
7. "דברי אהרן" עמ' [צ], וראה שם עמ' ק"כ "דברי קודש רבינו [אורי ישראל] זצ"ל שדיבר עם בניו הק' בעת שנפרד מהם בטרם שנסע למנוחות": "חייב כבואנו לפרנקפורט, שלח אדמו"ר [אורי ישראל] הקה"ט את בניו הק' הרה"צ רבי אשר והרה"צ רבי יעקב חיים לווארימסן, היא ווארמיזא, אשר שם ביהמ"ד של רש"י הק' עם קוויטל, וכאשר באו בניו הק' חזרה, אמר להם אדמו"ר הק': נוא קינדער וואס האט איר דארט גיזען, דער ציילט!; וענו: מיר האבין גיזען דעם שטוהל רש"י, דעם טיש, ועוד דברים הנמצאים שם, וענה ואמר בזה"ל: אז מיר ווינען גיווען האבין מיר אנדערש גיזען, מיר האבין נאך גיטראפן דיא גאנצע אדערין פון רש"י הק' אסין שטוהל, דער שטוהל איז נאך גיווען אווארימער, מיר ווינען אריין און ער איז ארויס. והשיב הרה"צ רבי אשר: טאטאלע, דאס וואס דו זעסט קענען מיר ניט זעהן".

8. אודותיו בקובץ באו"י ט' עמ' ק"ט בהערה 56.
9. כנראה שבימים הנוראים של שנת תרל"א היה הינוקא קדישא אצל זקנו, אביאמו, בגראדזיסק. ראה להלן בהערה 39.

10. כתבי ה"ר"מ ברנשטיין ז"ל מפי הגה"ח רבי חיים מגדל ז"ל ששמע מהרה"ק רבי שמעון בידרמן זיע"א ששמע מפי אביו הרה"ק רבי דוד בידרמן זיע"א, "ברכת אהרן" עמ' קמ"ח. וכ"דברי אהרן" עמ' [צ] בשינוי לשון.

11. "כשהיה בן שנתיים ושלש חדשים..." "ברכת אהרן" עמ' קמ"ח.

12. כתבי ה"ר"מ ברנשטיין ז"ל מפי הגה"ח רבי חיים מגדל ז"ל, ששמע בכריסק מפי הרה"ק רבי שמעון בידרמן זיע"א בהיותו שם בדרכו למרן אדמו"ר אורי ישראל מסטאלין זיע"א, ששמע מאביו הרה"ק רבי דוד בידרמן זיע"א. ומכאן "ברכת אהרן" עמ' קמ"ח. יש להשוות את המובא ב"דברי אהרן", עמ' פ"ב, מה שסיפר הרה"צ רבי נח מהאראדישן זצ"ל שראה אצל דוד"ו הרה"צ ה"ר"א מקארלין זצ"ל במוצאי שבת כשהיה מזמר הזמר אליהו, כשהגיע להחרוץ "אשרי מי שנתן לו שלום והתויר לו שלום" ראה שהוא ובנו הרה"צ רבי אשר זצ"ל נתנו ידם זה לזה תחת השלחן, כנראה שהיה התלכשות אליהו ז"ל באביו, ורצה לזכות את בנו. ראה במכתבו של הגה"ח ה"ר"ב מטוראוו: "ופעם אחת אמר לי הילר כי זקנו הוא אליהו בעצמו, כי נשמת

כך גם מעיד הגה"ח הר"ב מטוראו ז"ל במכתבו לאנ"ש: "אשר שמעה אזני מפה ק"ק סבא קדישא אדמ"ר צוקלה"ה, אשר בפירוש אמר לי שאליהו זכור לטוב יהיה תמיד עם הילד, וסיפר לי חלום נביאות אודות זה שאי אפשר לבארו במכתב, והיה קם תדיר מפניו בכל עת בוא הילד לביתו נאוו קודש בקימה ובהידור, ופצו שפתותיו הק' בזה"ל "ברוך הבא אליהו"."

בהקשר זה, יש לציין את מה שמסר הגאון החסיד רבי חיים מנדל ז"ל¹³, על מה שקרה בחצרות הקודש ביום י' כסלו תר"ל: "בעת נעשה בן שנה באו ארבעה או חמישה חסידים מפלאטניצע¹⁴ על סוסים, ונכנסו לאדמוה"ז זיע"א, ואמר להם: איהר זענט דאן הונגריק, ווארט ניט אויף קיין בילקעס, און גייט אריין אין קעך, און נעמט עסין און וואשט זאך, און באלד וועלין מיר אריין קומען צום טיש. וכשנכנסו לאדמוה"צ לקבל שלום, אמר להם גם כדברים האלו. ואח"כ בא אדמוה"ז אל השלחן, ואדמוה"צ הביא את הינוקא ונשאו על ידיו הק', ואמר מרן אדמוה"ז: ברוך הבא זוטא'לע, ברוך הבא אליהו, ויאמר הפסוק (בראשית לג כ): ויקרא לו אל אלוקי ישראל, ואחר כך אמר אדמוה"צ: וואס פאר חסידים האט דער רבש"ע גיטאן מיט אונז, דער דוקטור¹⁵ האט גיזאגט אזוי וויא ס'וועט וואקסין האר אויף די אנדערע זייט פון דיא האנט – אזוי וועלין מיר האבין קינדער! ורצה אביו אדמוה"ז להפסיק¹⁶ ואמר אליו: פאר וואס שטעלסטו ניט קיין וויין?".

דומה לכך נמסרה עובדה¹⁷ שפעם ישב מרן אדמוה"ז זיע"א עם אחד מהחסידים, ונכנס הינוקא, ועמד אדמוה"ז מכסאו ואמר: "ברוך הבא אליהו זוטא'לע" והושיב אותו אצלו. שאל הינוקא את סבו הק': זידישי וואס עסטו? וענה לו יוד [מרק], ותתחיל הינוקא לנגן: שפרו מעשיכם וברית לא תופר, ויצא מהחדר, ומרן אדמוה"ז ליווה אותו בדרכו. ואמר אדמוה"ז לחסיד שילחש לו לחש נגד עה"ר.

בהקשר זה יש להביא את מה שכתב הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזאניץ זיע"א בפנקסו¹⁸: "ראיתי כמה פעמים היה אומר אדמ"ר א"ו הרה"צ צוק"ל לאחי שליט"א, והיה מושיבו אל השלחן איזה פעמים בעת הסעודה של שבת, והיה מנגן "שפרו מעשיכם וברית לא תופר נאקתכם יאזין שחקים שיפר ותיטב לה' משור פר קדוש" – בנגון ראש השנה¹⁹".

אליהו מתלבש בלבוש מלכות, ר"ל צדיק שהוא בחינת מלכות...". כן יש לציין את המובא בכתבי הרב החסיד ר' מאיר לוי ז"ל מסאורא: "בשעת זמירות אליהו, קודם החרוז אשרי מי שראה פניו בחלום, אמר [מרן] אור ישראל מטטאלין זיע"א: האין יוכלו לראות פניו בחלום, ידוע אשר דבר שמעולם לא ראה לא יחלום? והשיב: אשר צדיקים יראו אותו! והתחיל לנגן "אשרי"..."

13. כתבי הרה"מ ברנשטיין ז"ל.

14. מרן אדמוה"ז זיע"א היה מחבב מאד את חבורת החסידים מפלאטניצע, ופעם אמר שפלאטניצע נחשבת אצלו "צ'ארסקע סעלא" דהיינו: "אחוזה המלך" (מזקני החסידים). (עד היום קיימת אחוזה זו של הצאר הרוסי לא רחוק ממוסקבה, ונודעת בשמה "צ'ארסקע סעלא").

15. כנראה שהכונה לד"ר פראנאווי מויניצה, עובדה שהבאנו לעיל כפרק א. (קובץ באורי"ל לב עמ' קמ"ב).

16. כנראה מחשש לעין הרע.

17. כתבי הרה"מ ברנשטיין ז"ל.

18. כתבי הרה"מ מקאזאניץ זיע"א.

19. יתכן כי בנגינת פיוט זה, הנאמר בתפילת שחרית של יום ב' דרי"ה, רמז ליום הסתלקותו של מרן אור ישראל זיע"א ביום ב' דרי"ה תרפ"ב.

יש לציין גם את אשר כתב הרה"ק הר"ם זיע"א שם בפנקסו: "פעם אחת אחז דודי אדמור"ה רה"צ זצוק"ל את אחי שליט"א ואמר: זוטשיקע זוטשיקע, כמו שהיה דרכו בקודש [לומר] כמה פעמים, ואמר לו: היינט ביסטע ישראל זוטא אז דוא וועסט עלטער ווערין וועסטו זיין ישראל סבא".

משעה שנולד, — הרבו רבוה"ק זיע"א עליו בתפילה והעתירו בעדו, וכך סיפר¹⁹ הגאון החסיד רבי ברוך מנדלבוים ז"ל אב"ד טוראוו: פעם הסתגרו מרן אדמוה"ז זיע"א ובנו מרן אדמוה"צ זיע"א בחדר שב"חצר הקודש", ועלה בלבד לדעת מה מתרחש בקודש פנימה, והציץ דרך חור המנעול, וראה כי מרן אדמוה"ז זיע"א עומד בצד אחד של עריסת מרן אור ישראל זיע"א ומרן אדמוה"צ זיע"א עומד בצד השני של העריסה, ומיררו קולם בתפילה ובבכי, עד שמאד נתרגש ממחזה מרטיט זה, ומרוב דאגתו על מה שראו עיניו, הרהיב עוז ושאל מפי אדמוה"ז פשר הדברים, ענה ואמר לו בלשון קדשו: "מיר האבין ניט גיווינט עהר זאל זיין א רבי אדער א מפורסם, ס'הארט אונז ניט עהר זאל זיין... [יהודי פשוט] — אבי א נוטר הברית זאל ער זיין".

ולכן יש לציין את עדותו של הרה"ק הר"ם מקאזניץ זיע"א בפנקס כת"ק: "א"ח אדמור"ה ק' זצוק"ל פעם אחת בערב עמד אצל הווייבעטיל של אחי שליט"א כשהיה ישן בספאלניע החדשה של אמי שליט"א, [אמר]: איך בעט דיר גאט ער זאל ניט זיין קיין מפורסם".

כל כך היתה השגחתם של אבותיו הקוה"ט עליו לשמרו כעל בבת עינם, ועל כך אנו יכולים לעמוד מתוך העובדה הבאה²⁰ המתארת את יום²¹ התחלתו של מרן אור ישראל זיע"א ללמוד אל"ף בית: "כשרצו להתחיל ללמוד עם הינוקא קדישא אלף בית, שמרו אותו שלשה ימים שלא יביט על שום דבר טמא, וביום השלישי עטף אותו מרן אדמוה"צ זיע"א בטלית, און עהר האט גיגעבן א שפרונג, ואמר: מיר גייען אים לערנען גאטס תורה, והולך אותו לאביו אדמוה"ז זצ"ל שיתחיל ללמוד עמו אלף בית, הראה לו אדמור"ה חזקן אות אלף א ואות יוד י ואות גרויסער צדיק ק ואמר לו אלף איז אמת²², ואחר כך נתן אותו חזרה לאדמור"ה הצעיר זצ"ל ואמר לו: "זיי אים מכניס תחת כנפי השכינה".

19. מפי הרה"ג רבי שמעון רובין ז"ל ששמע מפי זקנו הגה"ח רבי משה ווארשוער ז"ל, ששמע עובדה זו מפי הגה"ח הר"ב מטוראוו ז"ל בשעה שהסב עמו באחד מלילי שיש בבית המדרש של חסידיו קארלין בעיר העתיקה ירושת"ו. יתכן כי הגה"ח הר"ב מטוראוו ז"ל מרמז במכתבו על עובדה זו, ככתבו: "...ודעו לכם שיש דברים רבים בנו שא"ם להעלות על המכתב ורק מן מה לאזנן...".

20. כתבי הר"ם ברנשטיין ז"ל.

21. מסכתב שמאירע זה היה ביום י' כסלו תרל"ב ביום שנעשה בן ג' שנים.

22. יש לציין את מה שמוכר בעיניו זה ב"מנהגי קומרנא", בעריכת הרב אברהם אבא זיס הי"ד, חל אברכי חשכ"ה, בעמ' כ"ט בהערה: "וזכר אני שבשנת ת"ש, כשהילד שלום בנו של הרבי מהר"ב [הרה"ק רבי ברוך מקומרנא נכד מרן אור ישראל מטטאלין זיע"א] הגיע לגיל שלש, לקח הרבי את הקלף, והתחיל ללמדו את האותיות: זה א זה ב זה ג זה ד וביחד — הוא הוסיף — קוראים את זה אמת וזה חותמו של הקב"ה, וזה מראה לנו שבן ארס צריך לעשות כל דבר על דרך האמת, בכוונה ישרה ולפי האמת, אפילו נכשלת ח"ו ועשית דבר שלא כהוגן, גם אז תורה על האמת. גם כשעושים דבר טוב, אבל לא עושים את זה בדרך האמת, זה לא נקרא דבר טוב, כי חסר בזה חותם הקב"ה. אח"כ כשנכנס הרבי אצל אמו [הרבנית מרת חיה ע"ה בתו של מרן אור ישראל מטטאלין זיע"א] אמר לה: "גם אני כשהתחלתי ללמוד אצל סבי [הרה"ק רבי ישראל מטטאלין אבי אמי] אמר לי סבי אותם הדברים שאמרתי לבני, ואצלי התקיים ב"ה דבר זה, ויעזור הש"ת שגם אצל בני יקוימו דבריי".

על העבודה הק' שבאותו יום סיפר מרן אדמוה"צ זיע"א בעצמו²³: "שביום שהתחיל ללמוד עם הינוקא אלף בית ישב בתענית עם הרבנית, ואמר בזה הלשון: און דער טאטאלע [אדמוה"ז] האט אונז צו געהאלפן, ובאותו הזמן הסתובב הינוקא מתחת הספסלים ושר ואמר "ארוממך", וסיים מרן אדמוה"צ זיע"א ואין הרגשונו אנו אז באותו הזמן..."

מאז שנולד חפץ עליו הילת קודש, וממרום השגיו עליו שלא יאונה לצדיק כל און, ועל כך אפשר ללמוד מתוך העובדות הבאות: "כשהיה ינוקא, ועדיין לא ידע לדבר, נתנו לו פ"א קורקבן לאכול, והריח את ריחו ואמר פע, ולא רצה לטעום מזה, והיה לאנשי הבית עג"י שאינו אוכל, וספרו את זה לזקנו אדמוה"ז זיע"א, הכה ברגלו וצוה לבדוק במטבח ולראות אולי ימצאו שם את הסיבה, ואכן מצאו שהיה סהלה על העוף. ואמר לו אדמוה"ז: מין קינד, ערשט פליוועט מען דיר פון הימל, אז דוא וועסט זיין א גרויסער — זאלסטו זאך אליין פליווען"²⁴.

ופעם בעת היותו בהאליק, יחד עם אביו מרן אדמוה"צ זיע"א, והתאכסנו בבית הרב החסיד רבי יצחק ציילינגולד ז"ל²⁵, "ועשו איזה דייסה עבור מרן אור ישראל זיע"א שהיה אז בן ארבעה שנים ומחצה, ולא רצה בשום אופן לאכול, וחשבו כי זה מפני טורח הדרך. אך כשספרו זאת לאביו הרה"ק זיע"א ציוה שילכו לבדוק היכן קנו את הגרויפן [גריסים], וכשבדקו בחנות מצאו כי השק אינו נקי, ולאחר שקנו גרויפן אחרים נקיים, ובישלו מהם דייסה, אכלם מרן אור ישראל זיע"א"²⁶.

וכל כך היתה הפלגתו בטהרה עד "כשהיה בן שלשה או ארבעה חדשים, והיה צריך לצרכיו, הראה באצבעו שיכסו במטפחת את המזוזה"²⁷.

בהיותו יניק וחכים האצילו רבוה"ק זיע"א מהודם עליו, ר"כשהיה בן שנה אחת, אחז אותו חסיד על ידיו, ועמד מאחורי כסאו של מרן אדמוה"ז זיע"א כשאמר תורה כדרכו בקודש, וסיים: היוצא לנו מדברינו²⁸ והחזיר אדמוה"ז את ראשו אליו ואמר לו: ישראל'שע ערסט ד"ק²⁹. ר"כשהיה בן שנתיים חלה פעם, ובעת תפילת שחרית העמיד זקנו מרן אדמוה"ז זיע"א אנשים בשורה שיענו בקול רם איש"ר וברכו, כדי שישמע הינוקא על משכבו, ויצא אדמוה"ז אח"כ בעצמו לחלון שהיה בפרוזדור ואמר שם ברכו בקול דם³⁰.

23. מרשימות החסיד ר' משה קרויז ז"ל.

24. כתבי הר"מ ברנשטיין ז"ל מפי הגה"ח רבי חיים מנדל ז"ל ששמע מחסיד שהיה בשעת מעשה, ברכת אהרן עמ' קמ"ח ח"ט בקיצור.

25. עובדה זו הייתה בעת שנשע מרן אדמוה"צ זיע"א להשתטח על ציונו של אביו מרן אדמוה"ז זיע"א במלינאוו, כיומא דהילולא בט"ב סיון תרל"ג, וכליל ההילולא עמד מרן אדמוה"צ זיע"א בהאליק, והתאכסן בבית הרב החסיד רבי יצחק ציילינגולד ז"ל שהיה בנו של הרב החסיד רבי נחום מנדל ציילינגולד ז"ל (מתלמידיו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א שעלה לטבריה), הוא ובנו הרב החסיד רבי אברהם ציילינגולד ז"ל חתנו של הרה"ק רבי משה מקוברין זיע"א ומנו"כ בבית החיים בטבריה).

26. מכתבי הרב החסיד ר' מנדל ציילינגולד ז"ל.

27. כתבי הר"מ ברנשטיין ז"ל מפי חסיד מעיר ווארשא שהיה בשעת מעשה.

28. כדרך שהיה מרגיש בסיום התורה את נחיצת עבודת ה' הנלמדים ממנה, ראה על כך בקובץ באו"י י"ט עמ' קכ"ט.

29. כתבי הר"מ ברנשטיין ז"ל מפי הגה"ח רבי חיים מנדל ז"ל. ברכת אהרן עמ' קמ"ט.

30. כתבי הרב החסיד ר' ישראל בנימין גלויברמן ז"ל.

בהקשר לכך יש לציין את עדותו המעניינת של הרה"ק הר"ם מקאזניץ זיע"א שרשם בפנקסו: "כשהיינו בקארלין בקביעות בקיץ, פ"א כשהיה הקדוש כל"ק אדמו"ר זצוק"ל בביתו קודש הלכתי בין הערביים למקוה להתקורר, וראה אותי הרה"ח אחי שליט"א, וחשק לילך אתי, והלכתי אתו ביחד, וחלצתי לו מלבושיו ולקחתיו לתוך המקוה וטבלתיו איזה פעמים, כשבא כל"ק דודי הרה"ק זצוק"ל לביתו קודש ונודע לו מזה, שמח שמחה גדולה, ואמר לי פ"א על הסאליקע (או בקארלין או בסטאלין) בזה"ל: דוא זאלסט זוכה זיין. דיינע קינדערלאך פירין אין מקוה, וסיפר מהרה"ק רבי פנחס קאריצער שאמר אז מ'גייט נישט פאר זעקס יאהר אין מקוה קען מען נישט האבין קיין רוח הקודש".

על החביבות הגדולה של מרן אדמוה"ז אליו אשר לא הסיר השגחתו הק' ממנו, מביא הרה"ק הר"ם מקאזניץ זיע"א מה שראה ב"חצרות הקודש" של רבוה"ק: "...כמה פעמים ביום היה בא [א"ז אדמו"ר זצוק"ל] לחדרים האלו בפרט בעת שהיו הילדים הנחמדים שם, אחי שליט"א, ואחותי מרת חוה בת ציון שתחי' לאו"ט...". ומספר בהמשך כי "פ"א באתי אני ואחי החסיד שליט"א יחדיו לבית א"ז אדמו"ר זצוק"ל, ואמר לנו, (והוא ישב על כסא כל"ק אצל השלחן הק' בחדר הגדול שלו) בזה"ל: איך האב שוין גיהערט אז די היצליים גייען שוין...".

בנוסף למה שהאצילו עליו מהודם, הם למדוהו ענינים שונים, שכדרכם בקודש השתמשו בהם בעבודת ה' ³⁰, וכן כותב הרה"ק הר"ם מקאזניץ זיע"א: "כל"ק א"ח אדמו"ר זצוק"ל אמר לי: דוא זאלסט ריידן מיט ישראלניו פוליש...". בהמשך הוא ז"ל מביא: "ראיתי אותם [מרן אדמוה"ז ומרן אדמוה"צ זיע"א] בבית הקדוש של אלק [אבי זקני קדישא] זצוק"ל, א"ז הק' יושב על כסאו קודש ואת אד"ר [אבי דודי רבין] הקדוש עומד בצפון השלחן, וספק אצלי עם בחיים הקדוש אתנו אם בחלום היה זה, אמר לי א"ז זצוק"ל: דו זאלסט לערינען ישראלניו שפילין, וגם אד"ר זצוק"ל הסכים על זה ככוונתו לפי הנראה ברמיזתו, ואמר לי: ער זאל זיין דיין תלמיד...".

את אהבת ארץ הקודש שהיתה ראש פינה בעבודתם הק' של רבוה"ק זיע"א נמסרה כבר אז לידיו הק' של הינוקא קדישא, וכפי שמסרו חסידים: "פעם בפורים נכנס מרן אדמוה"צ לאביו מרן אדמוה"ז זיע"א עם משלוח מנות, והינוקא נשא

30. מרן אדמו"ר הר"ם מסטאלין-קארלין זיע"א סיפר להרה"ח ר' אשר קסטרומצקי ז"ל (אחיו של הגה"ח רבי חיים מגדל ז"ל) עובדה מאביו הרה"ק מרן אור ישראל זיע"א, שראה העיר של סטאלין היה מכבדו מאד, ונתפעל מרוב חכמתו בענינים רבים, ופעם ביקר אצל ראש העיר שר בממשלת רוסיה, ולשמע חכמתו רצה לראותו, והזמין ראש העיר את מרן זיע"א לביתו, וראה חכמתו ונתפעל מאד, ואשת השר ביקשה לרשום עבודה מירשם רפואי שצריכה לרפואתה, וזאת לאחר שהתלוננה כי מירשם רפואי שרשם עבודה רופא מפורסם אינו נהיר לרוקחים, ואינם יכולים לפענחו, הביט מרן זיע"א במירשם, והסביר כי מירשם זה אפשר לכתוב בכמה דרכים, רשם לה איפוא מירשם חדש, וניגשה לבית המרקחת, ומיד קיבלה מכווקשה. התפעל השר מהיקף ידיעותיו, ושאלו, שמעתי שהתיחת מאבין בילדותך, ומי הוא שלימד אותך דברים אלו? וענהו מרן אור ישראל זיע"א ברוסית: רק הקב"ה בעצמו לימדני! ועלתה בתצחוק על פניו של השר, ומיד עזב מרן אור ישראל זיע"א את הבית בהקפדה רבה, (הרגיש מרן אדמו"ר הר"ם מסטאלין-קארלין זיע"א בספרו זאת להרה"ח ר"א קוסטרומצקי, יודע הנך מה היתה המשמעות בימים ההם להעליב כך שר בממשלה!) השר שאל את ראש העיר מדוע נפגע הצדיק כל כך, והסביר לו כי בחיובו הטיל ספק באמינות דבריו, וביקשו השר שיומין אותו פעם נוספת כדי לפייסו, ואכן כך עשה ראש העיר.

את המשלוח-מנות על ידי, ואמר אדמוה"ז לבנו אדמוה"צ: אה, מה נכבד הוא השליח שאתו שלחת את משלוח המנות, ואחר כך פנה לינוקא ושאלו: איזה מתנה אתן לך? כסף זהב ואבנים טובות ומרגליות – אלו כהכל נחשבים בעינינו, אלא אתן לך מתנה את הארץ-ישראל אידין פאר חסידים³¹.

ועד כמה היתה תקועה אהבה זו בלבו הטהור יש ללמוד מהעובדה הבאה: "כשהיה הרב החסיד רבי בעריל שוחט לעוינטאל³² ז"ל אצל אדמוה"ז זיע"א, ומרן אור ישראל זיע"א היה כבן שנתיים וחצי, נכנס אצלו ר' בעריל שוחט ז"ל, שאלו הינוקא קדישא: דוא ביזט פון ירושלים? וענה אכן!, שאלו שוב: דוא אליין? ענה לו הן, כי נולד בטבריה, נשא אשה בירושלים ועתה הוא גר בירושלים. אז שאל אותו בהתפעלות: וויא קען מען טרעטין אויף די הייליגע ערד ז"ל³³.

שמרוהו רבוה"ק ונצרוהו כבבת עינם, על כך יש להתרשם ממה שכתב הרה"ק הרי"ם מקאנזיץ זיע"א בפנקסו: "המעשה עם אחי שליט"א שהנחתיו לשנות קעלישאן ווישנאק [כוסית ליקר דובדבנים] והיה לו חמימו' אח"כ ל"ע, שגער סתם ואמר מי הוא שנתן לו לשנות".

גם במעליו ניכרים היו תפילותיהם ותקוותיהם של אבוה"ק זיע"א: "פעם ראה מרן אדמוה"ז זיע"א את הינוקא קדישא משחק עם חבריו במחבואים, נענה ואמר לבנו מרן אדמוה"צ זיע"א, בוא ותוכח על רצונו להיות בהסתד"א³⁴. ר"פעם שיחקו חבריו משחק של "משפט", ושיחקו בו דמויות של בעלי-ידין, שופט וכו', בחר הוא ז"ל לעצמו את תפקיד ה"סניגור". וראו חבריו ושמו זאת על לבם שהוא יהיה סניגורם של ישראל" – כך סיפר הרב החסיד רבי אפרים סופר ז"ל³⁵ שהיה בן גילו ונימנה על קבוצת החברים אז.

31. כתבי הרי"ם ברנשטיין ז"ל. ב"ברכת אהרן" עמ' [קלח] מובא בקיצור.

32. אודותיו ראה בקובץ באר"י כ"ג עמ' קל"ט בהערה 47.

33. מזקני החסידים. על אהבת ארץ הקודש שיקרה בלבו הטהור של מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א יש לציין את מה שאמר להרה"ק רבי שמעון בירדמן זיע"א בעת שהסתופף בצל קדשו בחג הפסח: "ערשט איז אין א"י א ריינער אויר צו, די גאנצע תורה איז קשור אין א"י, הראיה אם היו קביעת המועדים על שאר הארצות כמו ארגנטנה – היו ימי הפסח מגיעים בימי החנוכה, וסיים: אז איהר טוהט דארטן [באר"י] קענען מיר טאהן דא" (מכתבי הרב החסיד ר' מאיר לויין ז"ל מסאטנא). וראה מכתביו הק' [ברכת אהרן, עמ' קנ"ח-ט] שבו הוא מכיר רצונו הק' לעלות לארצה"ק.

34. הרה"ה ר' יצחק דקלבוים ש"י ששמע מפי מלמדו הרב החסיד ר' יעקב מוואלדימרעץ ז"ל שנוכח בשעת מעשה. וכעין זה היה מספר הרב החסיד רבי ניסן פילציץ ז"ל.

35. נולד בכסלו תרכ"ט לאביו הרב החסיד רבי אלעזר סופר ז"ל מסטאלין שהיה סופרו ותלמידו של מרן אדמוה"ז זיע"א. היה חסיד גדול ומהמקושרים בלב נפש למרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א, ובשנת תרנ"ד עלה לירושלים והיה ממגדרי החתון של בית המדרש "בית אהרן" לחסידיו קארלין-סטאלין בעיר העתיקה, היה מבני עליה ומפורסם בידאתו ובחסידותו. נעים וזמירות ישראל במתיקות ובנעימות מיוחדת, ובקי במנהגי רבוה"ק ובהליכותיהם בקדוש, נוסחיותיהם וניגונים, והיה דולה ומשקה מתורנת ומשנתם לחבורת החסידים, ועמד בראש "כולל קארלין". ידוע כסופר מומחה, ולס"ת חו"מ שכתב בקיושה וכו'פים המיוחדת יצאו מוויטין לערך יקרתם. נסע מאה"ק פעמים מספר (בשנת תרנ"ט חרס"א ותרס"ו) להסתופף בצל מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א, וזכה לקירבתו ואהבתו. ולאחר הסתלקותו התקשר בל"ז לבנו מרן אדמו"ר הרה"א מקארלין זיע"א ופעל שיעלה לאה"ק לחזק את חבורת החסידים. נלב"ע ביום ז' ניסן תרס"ה, ומנו"כ בהר הזיתים בירושלים ת"ו.

לא השאיר אחריו צאצאים, אך נטע שארית בארץ ושם טוב משמן טוב, כשוכה בשליחתם של רבותיו הקדושים זיע"א להניח את יסודותיהם קודש בחבורת החסידים בירושל"י. תהא נשמתו צרורה בצרור החיים.

לבו הטהור של האי ינוקא קדישא פתוח היה, ואזניו הק' כרויות היו לכל תנועה ושיח של רבוה"ק זיע"א, וסיפר מרן אדמ"ר מסטאלין-קארלין זיע"א³⁶: "דער טאטע האט אמאהל געזאגט צו די קינדער, א נוסח און א מנהג ווייסן מיר, מיר גידינקען, ווייל מיר האבן גיוואלט וויסן, און מיר האבן זיך צו גיקוקט גידינקען מיר, זיי (החסידים) ווייסן ניט, ווייסט איהר פאר וואס? ווייל זיי האבן ניט גיוואלט וויסן, און זיי האבן זיך ניט צו גיקוקט, האט דער טאטע אונז אויס גיפירט: איהר זעט, זיי (החסידים) זאגן אז דער זיידע [אדמוה"ז זיע"א] פלעגט זאגן ונסלח (בליל יוה"כ) מיט די ספר-תורה אין האנד, מיר זאגן אז ס'איז ניט אזוי, מיר גידינקען אז דער זיידע האט זיך ביי ונסלח גיהאלטן מיט די הענד ביי דעם קאפ". וסיים מרן אדמ"ר זיע"א: "זעליג³⁷ האט אונז דערציילט אז ווען דער טאטע איז גיווען א קינד פון צוויי מיט א האלבין יאהר [יום הכפורים של שנת תרל"ב], און מ'האט איהם פאר כל נדרי ארויף גישטעלט נעבן דעם עמוד אנטקעגן דעם זיידן, און ער איז גישטאנען די גאנצע צייט און גיקוקט אויף דעם זיידן, און ער האט ניט אראפ גינמען קיין אויג. ביי די יעלה'ס האט דער זיידע איהם גיהייסן אריין נעמען...".

ופעם סיים מרן אדמ"ר מסטאלין-קארלין זיע"א בקשר לכך: "כי כך היה, כשנסתפקו באיזה מנהג, איך נהג אדמ"ר הזקן צוק"ל, שאלו לו, והשיב שכן וכך היה המנהג אצל זקניו זצ"ל³⁸".

בהקשר זה יש לציין את העובדה הבאה: "פ"א ביום ב' של ר"ה³⁹, אחר התפילה, שאל אדמוה"ז את נכדו זיע"א: וואו ביסטו גיוועהן פאר א"יאהר, והשיב לו בא דעם זיידע [הרה"ק מגראדזיסק זיע"א], ושאל אותו: קענסטו מיר נאך מאכין דעם שהחיינו וואס דער זיידע האט גיזאגט, ואמר לפניו. ושאלו זאג מיר וויא אזוי איך האב גיזאגט, ואמר לפניו. כשנכנס אדמוה"צ זיע"א אמר אליו אדמוה"ז זיע"א: איך האב גאר ניט גיוואלט וואס פאר א בר דעת ער איז, ווען זיך וואלט גיוועהן גיוואוסט זיין גרויסן שכל וואלט איך גאר אנדערש גיוועזן גישמועסט מיט אים⁴⁰".

36. "כחבי קודש" חלק א', עמ' פ"ו. ראה שם עמ' נ"ח: מה שסיפר מרן אדמ"ר הרי"י מסטאלין-קארלין זיע"א: "דער טאטע האט גיזאגט, נוסח און מנהגים קען מען אונז פורעגן, מיר ווייסן נוסח און מנהגים, ווייסט איהר פאר-וואס? ווייל מיר האבן גיוואלט וויסן נוסח מיט מנהגים. זיי (החסידים) ווילן ניט וויסן".

יש לציין כי לאחר הסתלקותם של מרן אדמוה"ז ומרן אדמוה"צ זיע"א נחצורו חילוקי דעות בין החסידים על המנהג להחליף את הנוסח בתפלה שחרית קודם "כי טוב זמרה". היו מהם שאמרו כי יש להחליף בפיסקא "ענו לך בתודה", ויש מהם שאמרו בפיסקא "שבחי ירושלים", גמרו ביניהם לשאול את פה הנוקא קדישא: וענה להם: "מסתבר כי יש להחליף את הנוסח ב"ענו לך בתודה" (מקני החסידים).

37. היה מהחסידים של מרן אדמוה"ז זיע"א ומהאברכים המקושרים למרן אדמוה"צ זיע"א שהזיכרון למאד. וזה לשמש את מרן אדמוה"צ זיע"א והיה ממקורביו בחצר הקודש. היה חסיד גדול ומסר הרבה עובדות ממה שראו עיניו אצל רבוה"ק למרן אדמ"ר הרי"י מסטאלין-קארלין זיע"א (שהיה בעת פטירתו כבן חמש שנים בלבד) שהעריכו מאד באמרו פעם עליו: "זעליג האט זיך א סאך געוויקט". נלכ"ע בשנת תרס"ה לערך.

38. "כחבי קודש" חלק א' עמ' נ"ח.

39. כנראה שזה היה בריה של שנת תרל"ב, (אז חל יום א דריה בשבת, ולכן כנראה שאלוהו על ה"שהחיינו" שלפני תקיעת שופר שהיה רק ביום ב' דריה), כי בהמשך הסיפור מובא כי בשנה העברה היה בגראדזיסק, ויודעים אנו כי אכן שהה בשנת תרל"א בגראדזיסק, ראה לעיל בערה 9.

40. כחבי הרי"מ ברנשטיין ז"ל מפי הגה"ח רבי חיים מנדל ז"ל. ב"ברכת אהרן" עמ' [קלח] מובא רק הסיים.

על כח הזכרון שמרן אדמוה"ז זיע"א האציל עליו מביא הרה"ק הר"ם מקאזניץ זיע"א: "א"ו הקדוש זצוק"ל אמר לאחי שיחי': אז איך וויל זיך עפעס דערמאנען טוא איך זיך א קלאפ אין שטערן אריין און זאג ברוך מזכיר נשכחות, ובשעת אמרו זאת הכה בכף ידו הימנית באצבעותיו במצח⁴¹.

אף שהיה עדיין מוטל בעריסה היה כח זכרונו כה רב עד שמשופר כי בעת ששהה הרב החסיד רבי אברהם אשר⁴¹ ז"ל בחצרות הקודש בסטאלין, והחזיק על ידיו את מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א, שהיה אז בן מספר חדשים, ועדיין לא היה יכול לדבר, וקיבל מכה במצחו, וקודם חג הפסח של שנת תרכ"ט, חזר הרא"א לביתו שבעיה"ק טבריה ח"ו, ולאחר חג הפסח קיבל מכתב ממרן אדמו"ר הצעיר זיע"א, שבו כותב בין היתר: בני שיחיה זוכר אותך, וכל פעם שמזכירים את שמך הוא מראה באצבעו על מצחו⁴².

באותם שנים ספורות שבהם היו רבוה"ק יחד עמו בחיים חיותם, השתעשעו בחכמתו והפליגו בשבחו. מרן אדמוה"צ זיע"א אמר: "שאפילו אם יהיה לו עוד בנים אבל בן כזה לא יהיה ל⁴³".

יש לציין את השבחים המופלאים שקשרו רבוה"ק זיע"א לראש הינוקא קדישא, והמבואים בכתביו של הרה"ק הר"ם מקאזניץ זיע"א מה ששמע בעצמו בעת היותו ב"חצרות הקודש" של רבוה"ק זיע"א:

"היה [מרן אדמוה"צ זיע"א] אומר: דוא ביסט איינער אין רוסישער אינפערע, דוא ביזט איינער אין אירופא, (אפריקא), אזיא, אמריקא⁴⁴.

"א"ח [אבי חורגין] הקדוש אמר לו בהסעדיל [בפרדס] שלנו בסטאלין: דוא ביזט דינר אגראדינק פון דעם סעדיל! [אתה הנך הגגן של הפרדס] (זה היה בדרך לכתו ק' מהפתח פרדס שמן ההויף שאצל די הייליגע הייזער לפתח שאצל הקיך וקרוב לפתח שאצל הקיך אמר לו זאת)".

"כמה פעמים היה [מרן אדמוה"צ זיע"א] אומר לו : דוא ביסט גאטס עדות, אתם עדי נאום ה⁴⁵.

"גם כמה פעמים היה [מרן אדמוה"צ זיע"א] מושיבו אל השלחן והיה אומר לו כמה דיבורים, כמה פעמים אמר: אך פאנבאג מיניע דאל. [רק הקב"ה העניק לי זאת] כמה פעמים אמר: בעס פאנבאגא מימאזישע ביץ [בלעדי הקב"ה אין ולא כלום]⁴⁶.

"[מרן אדמוה"צ זיע"א] אמר פעמים: ער איז א זייד⁴⁷.

"כמה פעמים היה [מרן אדמוה"צ זיע"א] עומד בחדר שלו שאצל די הייליגע הייזער, והיה אומר: כי בך ארוץ גדוד ובאלוקי אדלג שור, והיה רוקד בשעת אומרם בשמחת לב קדשו, כמו שעושים בשעה שאומרים קדוש וברוך, כמדומה שגם היה [רוקד] בשעה שהיה אווז את כבוד אחי הרה"ח שליט"א אצל השלחן".

41. אודותיו ראה בקובץ באו"י ד' עמ' צ"ה.

42. מזקני החסידים, וראה בקובץ באו"י כ"א עמ' קנ"א ובהערה 17.

43. "דברי אהרן" עמ' [צ].

עובדה נפלאה המצביעה על גודל הערכתו בעיני אביו הק' מוסרים החסידים⁴⁴: כשהיה כבן ארבע שנים, פעם אחת קם בבוקר ואמר להחסידי ר' זליג שהיה המשרת אצל אדמוה"צ שהוא רוצה לשמש את אביו הק' ולחמם את דוד המים (הסאמיוואר), ועזר לו ר' זליג בהבאת הגחלים והמים. כשהמים רתחו ביקש למזוג את הכוס לאביו הק', ולקח ר' זליג את המגש עם כוס החמין, והיגוקא אחזו בידיו הקטנות וכן נשאו את המגש עד לחדרו של אביו זיע"א, וכשראוהו כך מרן אדמוה"צ זיע"א אמר: נעט דער גרויסער! [בדיוק כמו רבי אהרן הגדול!]. אחר כך כשהלך אדמוה"צ למקוה, בא אצלו ודפק בדלת, ור' זליג פתח לו הדלת, ונכנס ועמד על המדרגות ההולכים למקוה, ועמד כנגדו, והביטו זה על זה זמן מה, ולא דיברו כלום, ואחר כך אמר לו: טאטאלע טונק זאך, והלך חזרה לביתו.

עד כמה חיבבו מרן אדמוה"צ סיפר מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א ה"ד, ש"כשנעס אדמוה"צ פעם בדרך, נענה ואמר שהיה נחוץ לו שלשה מרכבות עשויות זהב (דריי גאלדערנע קארעטעס), באחת היה מסייע את הספר תורה הק', ובשניה היה מסייע את אביו הק' [היגוקא], ובשלישית היה הוא עצמו נוסע אחריהם ומקבל חיות...⁴⁵.

גם מהעובדה הבאה אפשר להוכיח עד כמה היה חביב ויקר אצל מרן אדמוה"צ זיע"א: "כשהגיע (לאחר ל"ג בעומר של שנת תרכ"ט) הרב החסיד ר' ישראל נח זלץ ז"ל⁴⁶ מטבריה לסטאלין למרן אדמוה"צ זיע"א, אחר טלטולי דרך ויגיעה רבה, רצה להכנס לקבל שלום ממרן אדמוה"צ זיע"א, והגבאי שעמד ליד דלתו של מרן אדמוה"צ דחהו בטענה כי אין עתה הזמן המתאים להכנס אל הקודש פנימה, ומרוב געגועיו נשבר לב ר' ישראל נח ופרץ בבכי, עד ששמע מרן אדמוה"צ זיע"א בחדרו את בכיו, ויצא ואמר אליו: וואס וויינט א יונגראמן? וענה לו ר' ישראל נח, כי הוא אברך שזה רק עתה נכנס בברית הנשואין, ונסע מאה"ק ברוב יגיעות וטלטולי דרך, ואך עתה בא ל"חצר הקודש" ונמנע ממנו לקבל פני קודש מרן זיע"א. נכמרו רחמיו של מרן אדמוה"צ זיע"א והכניסו אל חדרו ופייסו באמרו אליו: דערפאר וועלין מיר דיר ווייזן אזאך וואס מיר ווייזן קיינעם ניט, ואחז בזרועו והובילו לחדר לפנים חדר במעונו, עד שהגיע לחדר גדול, שבפינתו עמדה עריסתו של מרן

44. כתבי הר"מ ברנשטיין ז"ל. ב"כרכת אהרן" עמ' [קלח] בקיצור.

45. כתבי הר"מ ברנשטיין ז"ל. ראה בקובץ באו"י י"ד "על כתיבת ספרי תורה ע"י מרן אדמוה"צ רבי אהרן מקארלין זיע"א" בפרק א' "ספר תורה שכתב בעצמו" ובעמ' קל"ז.

46. נולד לאביו הרה"ק רבי יודל שוחט ז"ל בצפת. נשא בשנת תרכ"ט בטבריה את בתה של מרת אסתר חוה ע"ה בתו של הרב החסיד רבי שמעון מאלויסק ז"ל מתלמידיו של מרן הראש הגדול מטטאלין זיע"א שהגיעו כעשר שנים לפני כן מקארלין לטבריה, והצטרף לחבורת חסידיו קארלין בטבריה.

בליג בעומר תרכ"ט, לקח הרה"ק רבי דוד בירדמן זיע"א מטפחה (פאטשיילע) שהגיעה קודם על הציון הקודש של התנא האלקי הרשב"י זיע"א ועל עמוד ההולקה, נתנה לירי של הרב החסיד ר' ישראל נח ז"ל ועשהו שליח להביאו למרן אדמוה"צ זיע"א, והלה אכן יצא ממיוון לחצרות הקודש שבסטאלין, שם זכה לקירובם של מרן אדמוה"צ ומרן אדמוה"צ זיע"א, ולאחר ששהה שם כשנתיים ימים, על התורה ועל העבודה, חזר לביתו בטבריה. בשנת תרל"ב נסע שוב להסחופף בצל רבוה"ק זיע"א, והיה בסטאלין בעת הסתלקותו של מרן אדמוה"צ זיע"א, והתקשר בכל נימי נפשו למרן אדמוה"צ זיע"א, היה בדראהביטש בעת הסתלקותו, והתקשר בלוי"ז למרן אור ישראל זיע"א שחיבבו ביותר. נלב"ע ביום ה' שטת תרפ"ח ונטמן בבית החיים בטבריה.

אור ישראל זיע"א, ואמר אליו מרן אדמוה"ז זיע"א: נא קוק און גיב ניט קיין עין הרע⁴⁷.

כשהיה בן שנתיים ומחצה מזכירו זקנו אדמוה"ז זיע"א במכתבו מיום כ"ג סיון תרל"א⁴⁸, לבנו אדמוה"צ זיע"א: "וביחוד לבנם הוא נכדי החכים היקר הנחמד ישראל לעב שיחי לאייט", ובמכתבו מיום כ"ג חשוון תרל"ב⁴⁹ לחתנו הרה"ק מסאדיגורא זיע"א: "ובנם הוא נכדי החכים היקר כמר ישראל לעב שיחי לאייט" ואביו אדמוה"צ זיע"א מזכירו במכתבו מיום כ"ו אדר תרל"א⁵⁰, לאנ"ש שבאה"ק: "ובפרט בני היקר חכים ונעים ילד שעשועים כמר ישראל לעב שליט"א" ובמכתבו מיום י"ח מרחשוון תרל"ב⁵¹ להגאון רבי שמואל הליר רבה של צפת: "ובפרט בני היקר החכם כמר ישראל לעב שליט"א".

ותנה תיאור של אחד מבני החסידים ברשימתו בה הוא מעלה זכרונות הימים ההם: "... אבי לקחני בפסח לסעודת ערב בבית מדרשו של הרה"ק רבי אהרן מקארלין זצ"ל, היו שם שני שלחנות ארוכים שמסביב להם הסבו החסידים, והנה מביאים את הינוקא חבוש כובע של קטיפה רקומה בזהב, וכולם כאחד עמדו ממקומם וקראו בקול רם: גוט יום טוב! את הינוקא קירבו לפני זקנו הרה"ק רבי אהרן זצ"ל. מצה לא נמצא על השלחן, הסבא הקדוש היה מרים במעט את שולי המפה, ובתוך מגירת השלחן היה שקית של מצה, והיה מנגב את פיו לאחר כל אכילת מצה, ולאחר מכן היה טועם מן המרק, ונותן כף מרק לינוקא...".

בנוסף לשבחים שהעניפו עליו רבוה"ק זיע"א הם גם הדגישו את גודל כוחו שהושפע עליו ממרום: וכך מסרו זקני החסידים⁵²: "אביו ז"ל, טרם שנסע לדרך ציוה להביא לפניו את הינוקא, ולקבל ממנו ברכת הפרידה, ואמר: שיש לו בקבלה מאביו אדמוה"ז, שיד שלו היא שמירה". דברים אלו שמע הגאון החסיד רבי ברוך מנדלבוים זצ"ל אב"ד טוראוו, מפי מרן אדמוה"ז זיע"א כפי שהוא מעיד במכתבו לאנ"ש: "...אדמ"ר סבא קדישא זצוק"ל לחיי העולם הבא אמר בזה"ל: י"ד הילד היא שמירה!".

רבוה"ק הזהירו את החסידים בלב יכוו בגחלתו, בהקשר לכך מסרו חסידים⁵³: "החסיד ר' פרץ"ה⁵⁴ היה מחזיק תמיד את הינוקא על ידיו, פעם בכה ולא רצה להיות

47. מפי נכדו הרה"ק ר' שניאור אייזנבך ז"ל, חתן חתנו הרב החסיד ר' הירש ליב ברנדווין ז"ל, ומפי נכדו הרה"ק רבי מנדל ברנדווין ז"ל.

48. דברי אהרן עמ' פ"ב.

49. מתוך ספר אגרות הרה"ק מרוזין וכינוי הק' זיע"א, העומד להופיע בעריכת הרב דוב רבינוביץ הי"ו. תודתנו נתונה לו.

50. "דברי אהרן" עמ' פ"ד.

51. קובץ בארי"ז, מטה אהרן עמ' ד'.

52. כתבי הר"מ ברנשטיין ז"ל. ב"דברי אהרן" עמ' [צ] מובא שזה היה בנסיעתו האחרונה לדרוהוביטש לפני הסתלקותו, אך מהכתבים נראה כי זה היה כשיצא פעם לדרך, וגם ידוע כי בנסיעתו האחרונה לדרוהוביטש לקח עמו את מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א.

53. כתבי הר"מ ברנשטיין ז"ל מפי הגה"ח רבי חיים מנדל ז"ל ששמע מפי החסיד ר' פרץ ז"ל. ב"ברכת אהרן" עמ' [קלח] בקיצור.

54. מהחסידים של מרן אדמוה"ז זיע"א ומהאברכים המקושרים למרן אדמוה"צ זיע"א שהיה מקובצו. (ראה בקובץ בארי"ז כ"ו עמ' קל"ו בהערה 53) מרן אדמו"ר הרי"י מסטאלין קארלין זיע"א היה מוסר ממנו שמועות ועובדות. בנו היה הרב החסיד ר' נחמן (שקראו לו נחמן פרץ'ס)

אצלו, ויצאה הרבנית מרת שרה דבורה ע"ה לשאול מדוע הוא בוכה, אך ר' פרץ לא ידע מה היא הסיבה, (כנראה שנתן לו הכאה בלי כוונה), בתוך כך יצא מרן אדמוה"צ ממחדרו ובראותו בוכה ביקש מר' פרץ שיקחהו על ידיו, וענהו ר' פרץ כי הינוקא אינו רוצה להיות אצלו, ונכנס מרן אדמוה"צ לאביו הק' ואמר: זעה טאטאלע, ער איז ברוגז אויף פרץ'ן!, ויצא מרן אדמוה"ר הזקן ואמר לר' פרץ: "איך זאג דיר אז דוא זאלסט עס שוין איבער בעטין! מלכותיה בתר אודניה קיימא⁵⁵..."

כך גם מביא הרה"ק הר"ם מקאזניץ זיע"א בכתביו: "פעם אחת בהסאליע של דודי האדמוה"ר זצוק"ל, או של א"ז הרה"צ אדמוה"ר זצוק"ל [השיב] את אחי שליט"א על השלחן ואמר: מלכותייהו בתר אודנייהו קיימא". וכדברים האלו מעיד הגה"ת הרה"ב מטוראוו זצ"ל במכתבו לאנ"ש: "...כי אדמוה"ר אמר בפירוש, בהיות הילד קטן בלי חיתוך דיבור בזה"ל: ראה והביטה עלי כי מלכותא בתר אודניה קיימא כו'..."

כבר אז הועידו אותו רבוה"ק זיע"א להמשיך שושילתא דדבאא הדין: "פעם נכנס החסיד רבי ישראל בנימין גלויברמן ז"ל למרן אדמוה"ר זיע"א ונשא את הינוקא על ידיו, [והגביה את ידיו הק' כמי שמברך את משהוא], ושאל אדמוה"ר: מה הילד אומר, וענה רבי ישראל בנימין: הוא מברך אתכם! ונענה מרן אדמוה"ר ואמר: [גיבענטשט זאלסטו זיין], "א בריכה עליונה זאלסטו זיין, צוואנציג טויזינט אידן [אייניגן] זאלין אויף דיר קוקין, און דוא זאלסט אין זייא אריין קוקין⁵⁶."

על הסתלקות אבותיו הקוה"ט זיע"א, נשיאותו בימי ינקותו עד לנשואיו במאמר הבא בעזה"י.

מחשובי החסידים בניירורק והתלהבותו בעבודת ה' היה לשם דבר בחבורת החסידים שבארה"ב, והרב החסיד רבי ניסן פילציץ ז"ל היה תמיד חנוך בהתרגשות, על התלהבות שאפפה אותו, ובימי נעוריו ראה אותו שהיה לוקח את תפילין שלי"ד בידו והיה מסתובב שעה ארוכה לארכו של ביהמ"ד הלך רשום, והיה אומר "הנני מכוון" שלפני הנחת תפילין בנעימות ומחיקת בנוסח רבוה"ק זיע"א, בהתכוננות נפלאה, ובהתלהבות יוקדת כל כך עד שהיו מתרגשים מהחיות העצומה בה היה שרוי.

⁵⁵. עפ"י פסחים קי"ג ע"א.

⁵⁶. כתבי הרב החסיד ר' ישראל בנימין ז"ל. כתבי הר"מ ברנשטיין ז"ל. ב"ברכת אהרן" [קל"ח] מובא בקיצור.