

ב"ה
שנה ז'
גליון ג (לט)
שבת - אדר א'-ב' תשנ"ב

קובץ בית אהרן וישראל

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

המערכת והמו"ל:

מכון בית אהרן וישראל

שע"י מוסדות קארלין סטאלין

"בית אהרן וישראל"

בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

קובץ בית אהרן וישראל

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

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים

•

ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יורק

•

ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים

•

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק

•

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - ניו יורק

•

כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - ירושלים

•

כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יורק

•

כולל אברכים "בית אהרן וישראל" - ירושלים

•

כולל אברכים "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה

•

כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק

•

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

•

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

•

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

©

כל הזכויות שמורות

הודפס בדפוס המכון

התוכן

עמוד

גנוזות

ה	רבי שמואל גאון זלה"ה אב"ד שאלוניקי (שס"ה-תכ"ז)	בענין מינוי אפוסטרופוס למעות יתומים
ח	רבי יחזקאל סג"ל לנדא זצ"ל בעל "נודע ביהודה" (תק"ד-תקנ"ג)	בענין אם בעינן י"ג שנה מעת לעת לבר מצוה
יא	רבי רפאל שלמה לאניידו זלה"ה בעל "בית דינו של שלמה" (תקנ"ד-תקנ"ה)	דרשה לשבת הגדול
כג	רבי אהרן דוד רייטש זצ"ל בעל "גורן דוד" (תקע"ג-תרל"ח)	בענין העברת מת מקברו
לא	הרב אברהם בנדיקט שליט"א ר"ם כישיבת "מתנה אברהם" ב"ב	תעודות נוספות בענין העברת גופו הטהור של הגאון רבי מרדכי בנעט זצ"ל

שפתי ישנים

לט	רבי מאיר שווארץ זצ"ל מפרדהייץ קארלין סטאלין ירושת'ו	דרוש על פסוקי יציאת מצרים
מא	רבי אהרן ישעיה שפירא זצ"ל קארלין סטאלין ארז"ב - ר"ם ב"תורה ודעת'	בענין ארבע כוסות

חידושי תורה

מג	הגה"צ ר' יקותיאל י. הלברשטאם שליט"א מג ארט"ר פצאנו - קלויזנבור	בעניני הפקר ודבר שאינו ברשותו
מו	הגאון הרב חיים ברוך וואלפין שליט"א ראש ישיבת קארלין סטאלין ניו יארק	בענין ספק מוחזק וספק ממונות
מט	הרה"ג ר' יהודה זרחיה סגל שליט"א רב "קרית שלום" תל-אביב	בענין מצוות לאו ליהנות ניתנו
נג	הרה"ג ר' שמעון רם (וויסוקר) שליט"א ניו יארק. מנדולי חשיבת כסיר	ביאורים וחידושים בסוגיות מתורת ורודף (המשך)
נח	הרב חיים יוסף אקרמן עית"ק ירושלים תוככ"א	שיטת רש"י בדין כלי שמלאכתו לאיסור
סג	בנימין זאב טרק ישיבת קארלין סטאלין ירושת'ו	כירור בגדרי מצות השבתת חמץ

בירורי הלכה

עא	הגאון רבי שמואל הלוי ואזנר שליט"א גאב"ד ור"ם זכרון מאיר - בני ברק	הלכות שמירת גוף ונפש (ג)
עז	הגאון הרב יצחק וילברשטיין שליט"א רב שכונת רמת אלחנן - בני ברק	בירורי הלכה בדיני מגילת אסתר

זמן קריאת המגילה בשכונות הסמוכות לכרך	הרה"ג ר' אלעזר בריוול שליט"א קארלין סטאלין, ר"ס "פאר תהלכה" ירושת"ו	מד
בירור מקיף ויסודי בענין כדור ושאר משחקים בשבת (ג)	יחיאל גולדהכר קארלין סטאלין ירושת"ו	מו
בענין שתיית המסוכים מהיכן בקידושא רבה	שלמה זלמן שמעיה בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו	צט

הערות וביאורים בשלחן ערוך

אורח חיים:	יואב רוזנבל	קז
בענין תפילת תשלומין	קארלין סטאלין ירושת"ו	
יורה דעה:	בולל ללימוד יו"ד קארלין סטאלין ירושת"ו	קי
הלכות טריפות סימן נ"ב		
אבן העזר:		קסו
הלכות כתובות סימן ק'	בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו	
חושן משפט:		קיח
הלכות נזקי שכנים, ריבוי דרך במחסן	בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו	

לשון חכמים

פרפראות לתכמה	הרב יעקב קאפל רייניץ - בני ברק	קכא
ביאור אמירת יום פלוני בשבת	שלום טרדכי הלוי סגל בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו	קכד

הערות

תגובה בענין פושט טליתו ע"מ ללבושו ותשובות לתמיהות - הרה"ג ר' שלמה בן שמעון, אב"ד בתל-אביב / הערות שונות - הרה"ג ר' אביגדור נבנצל, רב עיר העתיקה ירושת"ו / כונה בשופר ומגילה - הרה"ג ר' אפרים גרינבלט, בעמח"ס "דבבות אפרים" / בענין סדר עבודתה של עולת העוף - הרה"ג ר' שמואל הכהן רוזובסקי, ראש ישיבת הכהנים ירושלים העתיקה / בענין זבל"א - הרה"ג ר' יעקב יצחק ניימאן, רב קהילת מחזיקי הדת, מאנטרעאל, קנדה / בענין ניקר בורא פרי הגפן - הרב אהרן ברנדווין, בני ברק / תמיהה בדבריו הרשכ"א - הרב זאב פריינד, ר"מ בישיבת סוכטשוב ירושת"ו / הערות שונות - הרב יחיאל כיום, קרית צאנז, נתניה / יישוב על תמיהה - הרב יעקב קאפל רייניץ, בני ברק / מצוה הבאה בעבירה ועוד - הרב י. בן מאיר, ירושת"ו / הערות בענין פר' זכור, פרה וקריאת המגילה - הרב דוד יצחקי, כולל חו"א כ"ב / יישוב על תמיהה - הרב צבי אלימלך וואלפסאן, ירושת"ו / באיסור החזרת העני ריקם ובמצות זכירת שבת בכל יום - מיכל לינדור, ירושת"ו / בביתאור המושג יאיש - שלום ברח"ק גולמן, ניו יארק / בענין פושט טליתו ע"מ ללבושה - יעקב שטרנפלד, מעלה עמוס / הערות בעניני קדשים - אפרים מאיר שברוק, ירושת"ו / מצות חשיטה וציצית במנין המצות - בנימין מרק, ירושת"ו / הפה שאשר במקום עדים - ת. ישראלי, ירושת"ו / בענין הנ"ל ובענין חכם עוקר הגדר מעיקרו - נש"א זילבר, כ"ב.

כתבי קודש

על הריגתו של משיח ה' מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין הי"ד זיע"א פרקים: ג-ד.	אברהם אביש שור	קכט
--	----------------	-----

השלמות ומילואים למאמר "על דרכי כתיבת והדפסת ספה"ק "בית אהרן" - פרק ו.
הערות על הגנוזות ע"י יוחנן הכהן שברוק - בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו.

גנוזות

רבי שמואל גאון זל"ה

אב"ד שאלוניקי (מהרש"ג)

הגאון רבי שמואל גאון זל"ה הידוע בכינויו מהרש"ג, נולד בשאלוניקי בשנת שס"ה בערך, למד תורה אצל הגאון רבי יעקב הכהן זל"ה תלמידו של הגאון רבי שבתי יונה זל"ה.

גדולי גאוני דורו חיבבוהו והעריצוהו מאד, וכן כותב עליו הגאון בעל "כנסת הגדולה" זל"ה: "אביר הרועים, החכם השלם, סיני ועוקר הרים" (בעי חיי יו"ד סי' ק"ו). הגאון רבי אהרן פרחיה הכהן זל"ה בעל "פרח מטה אהרן" מכתבו: "גברא רבא, החכם הכולל, הילל בן שחר, נכון מוצא, גדול מרבין שמו" (פמ"א ח"א ס"ה). הגאון רבי משה בנבנשת זל"ה בעל "פני משה" מתארהו: "הרב הגדול ... הרב המובהק גדול דורנו" (פני משה ח"א דף ו' א' ועוד).

בשנת ת' כבר נמנה עם דייגי שאלוניקי, כמובא בתשו' תורת חיים לרבי חיים שבתי זל"ה ח"ב סי' י"ז. בס' קורא הדורות כותב עליו: "היה רב מובהק וחסיד ועניו ... פוסק גדול וכתב פסקים רבים עד אין חקר ... בקי בחכמת הקבלה".

בין גדולי תלמידיו המפורסמים היו: רבי יצחק פאייס אשכנזי (ניסו), רבי דוד יונה, רבי יהודה לאוון, רבי מיכאל הכהן בעל "מורה צדק", רבי מאיר אליאש וחתנו הגדול רבי חנניה טאיטאצאק זל"ה.

הרחי"ד ז"ל בערכו כותב שחיבר חיבור על חו"מ במלסול עצום והרבה להשיב תשובות למאות, ולא נדפסו כ"א חלק קטן מפסקיו שנדפסו ביחד עם פסקי רבי שלמה בן חסון זל"ה בשם "משפטים ישרים" (שאלוניקי תצ"ב, ב' חלקים). תלמידו רבי מיכאל הכהן זל"ה הדפיס קצת מחידושיו על חו"מ בספרו "מורה צדק". בספר "עדות ביעקב" לרבי יעקב בוטון נדפסו מחידושיו, ובסי' נ"ז מעיד שראה סור חו"מ עם הערותיו בכת"י. גם חיבר "כדיקת הריאה" (זוכה תורה שאלוניקי תק"א), ופסקיו הובאו בספרי גאוני דורו, הכנה"ג, כרם שלמה, בית דוד, דבר משה, אהל יצחק, פני משה, תורת חסד, פרח מטה אהרן, ועוד.

גלב"ע ביום ב' חשון תכ"ו ומנו"כ בשאלוניקי. ונספד כהלכה ע"י הגאון רבי שלמה אמארייליו זל"ה (נדפס בספרו "פני שלמה" ב' ב'), וע"י הגאון רבי יוסף חזן זל"ה מאמיר (נדפס בספרו "עין יוסף" ס' ויחי דרוש ד'), וע"י הגאון רבי אליהו קובן זל"ה.

הלחן אנו מדפיסים מדברי תורתו, והוא בירור על שיטות הרמב"ם והראב"ד בענין מעות של יתומים אם ממנים עליהם אפוטרופוס, מכתב-ידו שרשם על אחורי שער ס' הרמב"ם ח"ד ויניציאה של"ו. ונמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א

בענין מינוי אפוטרופוס למעות יתומים

גם נראה לדקדק דמ"ש כמו שהאפוטרופוס יכול ליתן המעות לשם עסק, משמע דס"ל כס' הטור¹ לעיל בסמוך שכתב דהמעות של יתומים יתנם האפוטרופוס במעמד ב"ד וחלק על הרמב"ם שכתב דאינו צריך אפוטרופוס אלא ב"ד לחוד נותנין לו. וא"כ אמאי לא השיגו הראב"ד על הרמב"ם במה שכתב דאינו צריך אפוטרופוס אלא ב"ד לחוד נותנין המעות לאדם שיש לו התנאים הנז' למעלה².

ונראה לי לומר דהא דלא השיגו הראב"ד הוא משום דדברי הרמב"ם הם סתומים ויכלינן למימר דאינו חולק על הראב"ד משום שהרב ז"ל כתב דאין צריך למנות אפוטרופוס דמשמע מדבריו דלא ממרחא כי דינא שימנו אפוטרופוס, אבל אם ב"ד רוצים למנות אפוטרופוס על היתומים והוא יתנם המעות לשם עסק במעמד ב"ד שפיר דמי³, והוא ממש מ"ש הראב"ד שכן כתב וז"ל כמו שהאפוטרופוס יכול ליתן המעות, דמשמע ריבול האפוטרופוס ליתן המעות במעמד ב"ד לשם עסק, אבל אם אין ב"ד רוצים למנות אפוטרופוס אלא הם עצמם רוצים ליתנם לשם עסק שפיר דמי, אבל הטור ז"ל ס"ל ס' אחרת והוא דאע"ג דאין רוצים למנות האפוטרופוס שיתנם לבקש אדם ראוי ליתנם לו במעמד ב"ד המעות [ש] יותר [ישתדל הוא] מב"ד, וא"כ [אפילו] הם רוצים ליתנם צריכים למנות אפוטרופוס והוא יתנם.

1 בענין מעות של יתומים נחלקו הרמב"ם והטור אם ממנים עליהם אפוטרופוס, הרמב"ם כפ"א מהלכות נחלות ה"א כתב: מעות של יתומים שהניח להן אביהן אינן צריכין אפוטרופוס, אלא כיצד עושין בהן, בורקין על מי שיש לו נכסים שיש להם אחריות והיו ערית ויהיה איש נאמן ושומע דיני (דבריו) תורה ומעולם לא קבל עליו נדוי, ונותנין לו המעות בבית דין קרוב לשכר וכו', אולם הטור חו"מ סי' ר"צ סעיף י"ג חולק עליו, וז"ל: ונראה שצריך למנות האפוטרופוס על המעות והוא ישתדל לבקש אדם הראוי ליתנם לו שיותר ישתדל הנה בהן מב"ד וכו' והא דקאמר יתבינן ניהליה בב"ד לאו למימרא שביט דין יתנום לו אלא האפוטרופוס יתנם לו במעמד ב"ד, ע"כ. ובסעיף ט"ו הביא הטור דברי הראב"ד וז"ל: כמו שהאפוטרופוס יכול ליתן המעות ביד אדם נאמן לשם עסק כך יכול ליקח אותם לעצמו בתורת עסק וכו', ע"כ. והנה מדברי הראב"ד אלו מדייק רבינו דס"ל כשיטת הטור שחולק על הרמב"ם שהרי נקט בלשונו שהאפוטרופוס נותן המעות ביד אדם נאמן וכו', וזהו דבריו הטור דלהרמב"ם אין אפוטרופוס אלא הב"ד נותנים המעות ביד הנאמן.

2 שיהיו לו קרקעות ערית ויהיה נאמן וכו' כנ"ל.

3 היינו דאפשר דאין כוונת הרמב"ם להחמיר שצריכין ב"ד דוקא שימצאו את האדם הנאמן שיעשה את העסק, אלא חלק שאין צריכין אפוטרופוס מיוחד שיעסק בעניני היתומים ויחפש בשבילם סוחר נאמן, אלא גם הב"ד עצמם יכולים למצוא את האדם הנאמן. אבל אם רוצים יכולים למסור הדבר לאפוטרופוס. ולפי מ"ז זה בדברי הרמב"ם נמצא שהראב"ד ס"ל כהרמב"ם ולא כהטור, כמו שמסיים דלהטור בענין דוקא אפוטרופוס שיותר ישתדל בהן מב"ד, והראב"ד כתב שהאפוטרופוס יכול ליתן וכו' דמשמע שיכול ואינו מוכרח שאפשר שהב"ד ימסרו אותן לסוחר. ועיין בערוך השלח סי' ר"צ ס"ד שכתב ג"כ צד זה דאפשר גם דעת הרמב"ם לא לעיכובא אלא כלומר שא"צ ב"ד ומ"מ אם ב"ד רוצים לעשות ע"י אפוטרופוס הרשות בידם, וכן משמע מהלבוש וכו' ע"ש.

אמנם רבינו מתספק בזה ונוטה לומר דלהרמב"ם בעינן דוקא ב"ד אלא שהראב"ד לא השיג עליו מפני שדבריו סתומים ואפשר לפרשם באופן שלא יחלוק עליו, ולפי צד זה דבעינן דוקא ב"ד נמצא דיש ג' שיטות בדיון זה, להרמב"ם בעינן דוקא שהב"ד ימסרו המעות לאדם נאמן, ולהטור בעינן דוקא אפוטרופוס שהוא ישתדל בהן יותר, ולהראב"ד הרשות נתונה ביד ב"ד אם רוצים עושים בעצמם ואם רוצים עושים ע"י אפוטרופוס.

רבי יחזקאל סג"ל לנדא זצ"ל

בעל 'גורע ביהודה'

תשובה זו הנדפסת עתה לראשונה מבצל "גורע ביהודה" דנה בשאלה המפורסמת בקטן שהגיע למצוות ומלאו לו י"ג שנים, אם נעשה גדול מיד שנכנס לשנה ה"ד או שיגמרו לו י"ג שנה מעת לעת משעה שנולד, או באופן שלישי שאינו נעשה גדול עד שיעבור יום שלם משנת ה"ד.

בשו"ת "גורע ביהודה" מהדו"ח או"ח סי' ר' כותב: "ועל דבר שאלתו בקטן שהגיע לכלל י"ג שנים במקצת היום אם לצרפו לעשרה, לא ידעתי מה הוא מסופק והלא כבר שטש המנהג כדברי המג"א בסימן ג' ס"ק י"ג דתיקף כשחשכה ליל יום שנולד בו דהיינו ליל השייך למחרתו אותו יום בחדש שנולד בו כבר מיקרי בן י"ג ויום אחד ורשאי לעבור לפני התיבה וכו' ולכן אל יזוז מן המנהג".

ובשו"ת שיבת ציון סי' ר"ח כותב בנו זצ"ל: מה שכתב אא"ו הגאון זצ"ל בספרו גורע ביהודה מה"ח חלק או"ח סי' ר' שכבר שטש המנהג כמג"א וכו' אין הכוונה ליומר שמצד המנהג יהיה לי דין גדול וכו' זה ודאי לא במנהגא חליא והוא מצד הדין וכו'".

ואכן בתשובה שלפנינו מכת"י דין הגורע ביהודה בשאלה זו ומרבה להוכיח מדברי הפוסקים דנעשה בר מצוה מיד בגמר י"ג שנה, גם מפר"ח את דבריו בעל חו"ט כדברי חמדות שכתב דנעשה גדול משיעבור יום משנת ה"ד.

התשובה הנוכחית נכתבה בפקודתו ע"י תלמידו ר' גבריאל ב"ר מענדל מעלים ז"ל (לפי זיהוי כתב ידו), ביום ד' תמוז תקנ"ב. וגמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 238.

בענין אם בעיני י"ג שנה מעת לעת לבר מצוה

פראג יום א' ד' תמוז תקנב"ל

שלו' לאה' תלמידי ידידי האלוף התורני הרבני המופלא מ"ה יודל שוויאוי נר"ו

קבלתי מכתבו ועד' ששאל עבור הבח' המופלא הר"ר וואלף שנעשה ב"מ [-בר מצוה] ב"ד אלול הבע"ל שנולד ג"כ ב"ד אלול. ידע כי לא שבקינן מה שפשט בעיני מהר"ל¹ ובעיני הבח"ה² ובעיני הט"י³ ובעיני המ"א⁴ בא"ח בסימן ג' סעיף יו"ד בהג"ה, וכן כתב

1 דברי מהר"ל הביא רמ"א בשו"ע או"ח סי' ג' סעיף י' דאין לקטן לעבור לפני התיבה בתפלת ערבית של שבת אפי' הגיע לכלל י"ג שנים ביום השבת דהרי עדיין אין לו י"ג שנה, ע"כ. אמנם בב"ח שם הביא סיום לשונו של מהר"ל שכתב דאע"פ שאנו מוסיפים מחול על הקודש, ה"מ על קדושת היום מוסיפין, אבל לא שייך להוסיף על ימי הנער, ומאחר דאנו מתפללין בע"ש מבעור יום לא יהא הוא שיץ עכ"ל. וכתב הבח"ח דמשמע דוקא כשהתפלה מבעור, אבל כשמתפללים לאחר צאת הכוכבים כגון בשעה שעושין חופה, יכול הנער לירד לפני התיבה, ולא בעיני י"ג שנים ויום אחד ממש וכו' הלכך מיד במקצת לילה נתמלאו שנותיו, ובהגהת שו"ע לא ביאר דרוקא במתפלל מבעור ושגגה היא מלפניו, עכ"ל.

2 בטור שם הובא בהערה הקודמת, ובתשובותיו (הישנים) סי' קמ"ה ביסד דבריו בכמה ראיות.

3 שם ס"ק ר'.

4 שם ס"ק י"ג ע"ש שכתב: ונ"ל שגם דעת רמ"א כך, (ועי' בדרכי"מ אות ג') שהביא דברי מהר"ל כל לשונו.

המ"א שם בשם הסמ"ע בח"מ סימן ל"ה⁹ והש"ך שם בסעיף קמן א'.

ואף שהש"ך שם מסיים בשם התוס' בתירוצו בתרא ב' יוצא דופן סוף דף מ"ד בעינן י"ג שנים מעת לעת עד שעה שגולד⁷, לא בשביל שמספקא ליה להש"ך, שכבר הביא בשם התוס' בסוף פ' יוצא דופן שסתמו כדברי תירוצו הראשון⁸, וכן לא שבקינן כל אלה בשביל הלחם חמורות בריש פ' יוצא דופן⁹ דמספקא ליה לכל זה.

ועוד נראה לי דאף בשביל התירוצו שני של התוס' ב' יוצא דופן דף מ"ד היינו דבעינן מעת לעת אבל לא בעינן כל היום, ומה ש' הל"ח דבעינן כל היום כדי שיצא הספק מלבינו לכך סתמו חכמים דבעינן יום יותר¹⁰, ודאי דבריו לא נהירין שהרי שם ב' יוצא דופן חשיב שם דבת שלש שנים ויום אחד מתקדשת כביאה וזה דאורייתא¹¹, וגם התוס'

5 ס"ק ב' שביאר דברי המחבר שכתב י"ג שנים גמורות היינו י"ג שלימות ולא תימא דדי בלי יום משנת הי"ג. וכתב ע"ז הש"ך סק"א דמשמע ש"ל דאם נולד באמצע ליל ר"ה נעשה בן י"ג שנה בתחלת ר"ה של שנת י"ד.

6 לרבינו בהגהות דגול מרבבה שהעיר על דברי המג"א המסתייע מדברי הש"ך, דהש"ך שם בססק"א לא החליט זה, וכונתו למה שהביא כאן שהש"ך כתב דלתי' בתרא של תוס' צריך מעל"ע. אמנם כאן נקט דהש"ך אינו מסתפק בשית' התוס' דהרי הביא לפני זה דברי התוס' מסוף פרק יוצא דופן שסתמו כתירוצו קמא דלא בעינן מעל"ע, (ע"י להלן הערה 8).

7 בדי"ה שלשים יום איכא בינייהו וכו' וא"ת ולימא דיום ראשון של שנה רביעית איכא בינייהו דלרבי מאיר במקצת היום סגי ודלרבנן בעינן מעת לעת עד שעה שגולדה כדאמר פ"ב דובחים בשעות פוסלות בקדשים, וי"ל דקים ליה דרבנן לא בעו מעת לעת, ועוד דאם כן אף לר"מ הוי ליה למיתני ג' שנים ויום א' וכו' ע"כ. ומשמע דבתי' ב' הסכימו עם מה שכתבו בקושיא דבעינן מעת לעת.

8 דף מ"ז ע"ב תורה כולן מעת לעת וכו' ולא דמי לאחרני כדאמרין דלא בעינן בהן מעת לעת לשעות כדפרישית לעיל גבי ל' יום איכא בינייהו ע"כ. הרי נקטו בסתמא כתירוצם הראשון דלא בעינן מעת לעת לשעות.

9 דברי חמורות על הרא"ש פרק יוצא דופן ס" ב' אות ה', הוכיח מדברי התוס' ב"ה דף י' ע"א ד"ה בן כ"ד וכו' ולא לכל מילי אמרין דיום אחד בשנה חשוב שנה דיש דברים דאפילו מעת לעת בעינן, כדתנן ב' יוצא דופן בן ט' שנים ויום אחד בן י"ג שנה ויום אחד וכו' דאותו יום אחד כדי להשלים מעת לעת. [ועי' ש"ך הנ"ל שדחה הראיה דכוונת התוס' דבעינן מעת לעת בשנים היינו י"ג שלימות לאפוקי י"ב שנים ומקצת משנת הי"ג אבל לא בעינן מעל"ע בשעות. ולכאורה תמוה דלשון התוס' מוכיח כהדברי חמורות, שהרי כתבו דיש דברים דאפילו מעל"ע בעינן ותינו שלא רק דלא מהני יום אחד בשנה וצריך שיגמור השנה אלא אפי' מעל"ע בעינן ולהניין בשעות וצ"ע. ועי' משנה למלך פ"ב מאישות הכ"א שהביא ראיה מתוס' זה ודייק מלמל אפי', וגם מהמשך דברי התוס' מוכח כן, שכתבו דאותו יום אחד כדי להשלים מעת לעת, ועי' להלן מ"ש הדברי חמורות ליישב לשון זה עפ"י החולקים].

עוד כתב שם כדברי חמורות דצ"ל דתי' בתרא של תוס' בנדה דף מ"ד עיקר, שהרי מה שמתרחס תוס' דצ"ל דהיינו קים לתו, הוא מכת הכרח הקושיא שהרי אין לזה ראיה, וא"כ כיון שיש כבר תירוצו לאותה קושיא אין כבר הכרח לומר דקים לתו לגמ' דרבנן לית להו מעל"ע בשעות.

עוד הביא ראיה מדברי הרמב"ם כ"ב מהלכות אישות: הביא שתי שערות וכו' והוא מבן י"ג שנה ויום אחד ומעלה נקרא גדול וכו', לשון ומעלה מורה דנעשה גדול אחר שיעבור היום האחר משנת הי"ד. והכי דייקנין בגמ' פרק י"ט מ"ט מדכתיב מבן חדש ומעלה דאינו נפדה עד אחר ל' יום.

10 וז"ל: ולכן כל מקום שאמרו חכמים ויום א' הוא משום שצריך שיהיו השנים ההמה מעל"ע, ומפני החשש ההוא שאין הדבר ידוע אימתי התחילו השנים ההם בשעות מן היום ההוא שהתחילו, שעל היום מקפידים כ"ע וידוע באיזו יום נעשה או נולד פלוני, אבל על איזה שעה לא קפדי ואין משגיחין עליו, והלכך אמרו חכמים שצריך עוד יום אחד כדי שאע"פ שהיה נולד סוף היום הנה כנשעלם היום האחר הנוסף על השנים, כבר עברו שנים ההמה שאנו צריכים מעל"ע ממש, ואע"פ שיש בדבר להקל ולהחמיר וזה מבוואר, מ"מ לא נתנו חכמים דבריהם לשיעורים אלא קבעו יום אחד שלם שלא יהיה הדבר מסור לכל, וכל אחד יהיה שורר לומר בשעה זו הגיע מעל"ע, לכך הצריכו יום שלם ע"כ.

11 כוונתו להקשות דלפי דברי הל"ח הרי דאורייתא נעשית בת ג' בשעה שנגמרה ג' שנים אלא שחכמים אמרו

לא כתבו שם בד"ה שלושים יום אלא דבעינן מעת לעת משעה שנולדה עד שעה שנולדה, וגם ה"ל"ה בעצמו כתב שם שכן מרגלא בפומיה דאינשי לכך לא הבריע הוא עצמו כדבריו למעשה.¹²

בכן לא שבקינן כל דברי גדולים הנ"ל שפשימא להו דתיכף כשנכנסה ליל י"ד נעשה בר מצוה¹³, ובפרט הבח' הר"ר וואלף הנ"ל שנולד ב"ד אלול בכרך פשימא שנעשה ב"מ אפי' לתירוצ' השני של תוס' דבעינן מע"ל אפי' לשעות הרי יש כאן י"ג שנים שלימות מעת לעת.

להמתין עד שיעבור כל היום מטעם הנ"ל, וא"כ איך אמרינן בגמ' בת ג"ש ויום אחד מתקדשת בביאה והיינו לפי"ד עד שיעבור היום האחר ואם יקדש אותה בתוך אותו היום אף שעברה השעה שנולדה בו אינה מקודשת ומותרת לשוק. הרי מדאורייתא מקודשת היא.

ויתכן אולי ליישב דברי הרבני חמדות בב' דרכים. דרך הא', דהנה יש לחקור בהא דאמרו בירושלמי כתובות פ"א והביא הגהות מרדכי ביבמות והב"י אור"ח סי' ג"ה וברמ"א אהע"ז סוף סי' כ', תורת בתולים ג' שנים לכתולה ואחור סימנים תלויין בעיבור השנה של חמשים דכתיב אקרא לאלקים עליון לא-ל גומר עלי, ויש לחקור בזה אם ענין זה הוא רק על עיבור החדש דהזמן מסור ביד חמשים אם יעברו את השנה או לא, ולפי החלטתם נשתנה המציאות, או ילמא על כל מה שפסקו קאי הדבר, וכגון בניד"ד אם גזרו חז"ל דהא דפחותה מבית ג"ש בתוליה חזרין ואין ביאתה ביאה הכוונה לג"ש ויום אחד מטעם הנ"ל, א"כ כל שלא עבר היום הנוסף על הג"ש אין ביאתה ביאה וע"כ אינה מקודשת גם מדאורייתא, ורבינו הנוב"י כנראה דס"ל בצד הא' דאין הדבר אמור אלא על עיבור השנה ולכן הקשה מה שהקשה, אולם ליישב דברי הרבני חמדות אפשר לומר דס"ל דגם על זה אמרינן לא-ל גומר עלי, וזה נכלל במה שכתב שאע"פ שיש בדבר להקל ולהחמיר לא נתנו חמשים דבריהם לשיעורים.

ובדרך אחרת יש ליישב דבריו דיש לחקור אם שייך בדיון זה אפקעינהו רבנן לקידושין ועשהוהו לבטיל זנות. דאפשר דלא אשכחן דין אפקעינהו אלא כשיש תקנה כדבר כגון: טענת אונס כתנאי הגט או ביטול שליח שלא בפניו ושכ"מ, וכן כשיקדש באיסור חמשים כגון: קידושין בע"כ, או חמץ נודשה ומתנה ע"מ להחזיר וכדומה, אבל כאן למה להו להפקיע הקידושין, אך אפשר דביטול חמשים הקידושין מחמת תקנה זו שלא יהיה בלבול בזמני השעות והרגעים שנופל בזה ספקות ויכול לבא לידי תקלה כמובא לעיל לשון הרבני חמדות.

12 היינו שלא החליט למעשה כל עיקר דינו דלא נעשה גדול משנכנס ליל ראשון של שנת י"ד, אא"כ יסכימו עמו חכמי הדור, ועי"ש מה שיישב לשון תוס' בר"ה לשיטה דלא בעינן מעל"ע, דמה שכתבו דאותו יום כרי להשלים המעל"ע אין הכוונה הדיוט הנוסף משלים המעל"ע אלא אותו היום הנמצא בלשון חז"ל שאמרו י"ג יום אחד, לשון זה בא כרי לאפוקי דל' יום בשנת הי"ג סגי אלא להשלים המעל"ע של השנים שהיה שנים גמורות עד שיכנס יום ראשון של שנת י"ד. (ועי' על לשון תוס' דכתבו: דאפי' מעל"ע בעינן, הובא לעיל הערה 9).

ועל הראיה מהרמב"ם כתב דאפשר לומר דמ"ש וכשיביא שתי שערות והוא בן י"ג שנה ויום אחד ומעלה, הכוונה הוא לומר שזמן הבאת השערות אינו דרוק באותו היום שנשלח הי"ג אלא כל שנמצאה מזה הוא זמן הבאתם. (ויש להעיר בדברי רבינו בנוב"י מהד"ת אור"ח סי' ו' שכתב: ומ"ש מעלתו דמרבירי הרמב"ם נראה דבעינן יום שלם לא ידעתי מקומו, כי אף שהל"ח וכו' וגמורים הוא לאפוקי דלא נימא ל' יום וכו', והוא תמוה דת"י זה אינו מיישב את הראיה מהרמב"ם שכתב י"ג יום אחד ומעלה, והת"י של הל"ח הוא כנ"ל.)
13 וכן פסקו רוב רובם של האחרונים וכ"כ בשו"ע הרב כסי' ג"כ (ע"ש בציונים) ובערוה"ש זמ"ב. אולם עי' בבאה"ש שהביא משיירי כנה"ג סי' ג"ה הגה"ט אות ו' בשם תשובת כ"י מהר"י ברונא שכתב דאפי' בן י"ג שנה ויום אחד אינו נקרא גדול עד שיעבור אותו היום והביא ראיות ע"ז, עיי"ש בשו"ת מהר"י ברונא (ירושלים תש"כ) סימן ר' וז"ל: ובאותו יום אחרי י"ג שנים אפי' בו כיום אינו מתפלל להוציא אתרים ירי חובתם עד שיעבור אותו יום לגמרי וכו', ועי' משנה למלך פ"ב מה"א הכ"א שרצה להוכיח דבדבר זה נחלקו בעלי התוס', וגם תלמי במחלוקת אמוראים עי"ש.

וכרעת תורה על דברי הרמ"א הנ"ל הביא מהשאלות דרב אחאי גאון פ' בחוקות סי' קט"ז דמפורש דבעינן י"ג שנה ויום אחד מעת לעת, ועי"ש בהעמק שאלה שכתב על הפוסקים שאילו ראו את דברי השאלות לא הו' דחו בשתי ידיים, והרכיב להוכיח דלכמה ראשונים בעינן מעל"ע כשעות, והביא גם כעין ראיה מהגמ' ברכות ע"ש.

רבי רפאל שלמה לאניירו וללה"ה

אב"ד ור"מ ארם-צובא

דרשה לשבת הגדול

במדרש שמות רבה (פ"ה סי' ק') ויאמר אליהם מלך מצרים למה משה ואהרן, מהו למה, אמר להם אתם למה ודבריהם למה, לכו לסבלותיכם, א"ר יהושע בן לוי שבטו של לוי פנוי היה מעבודת פרך, אמר להם פרעה בשביל שאתם פנויים אתם אומרים נלכה נזבחה לאלדינו לכו לסבלותיכם. עכ"ל"ה.

שואלים ודורשים בענינו של יום בחקור דין גדולים חקרי לב רבנן סבוראי, קמאי וקמאי דקמאי, וחכמי התלמוד חכמי דיהוראי, נעשה להם פלאי, מעמא מאי שנגזר על אבותינו ישראל בני מלכים הם ראשי המסות נשיאי, ועבדום וענו אותם עבודה חמורה בחומר ובלבנים וקוששו להם קש כנושאי וזלוחאי, הבונים חורבות ראשון ראשון מתרוסס בנאי ביד סתוראי, מאי האי דאשתני אשתני הן עם בני ישראל מכל צבאי, לא עשה כן לכל גוי ומשפטים כל ידעום כל העמים כולה דעמ'נא, ומעמא דמלתא פליגי בה אמוראי, ודור דור ודורשיו כל אחד לדרכו פנו לכל מראה, עיני יראה יראה, גם האיש משה גדול מאד על ישראל ועל רבנן תמיהא ליה מלתא דרב והאיש משתאה, עד שהגיע לפרק הרואה, גברא לא חוי דמשתעי לישנא בישא אז אמר היינו דנרמא להו האנשים מוציאי, אלה קר'יאי מקרה בלתי מהור ליקרי לאחיה גלואי.

וכדאיתא במדרש שמות רבה (פ"א סי' ל"ה) על פסוק ויאמר מי שמך לאיש שר ושופט עלינו וז"ל, ורבנן אמרי אמרו ליה והלא בנה של יוכבר אתה והאיך קורין לך בן בתיא ואתה מבקש להיות שר ושופט עלינו נודיע עליך מה עשית למצרי וכו' כיון ששמע כן נתירא מלשון הרע, ויאמר אכן נודע הדבר רבי יהודה בר שלום בשם ר' חנינא הגדול ורבתינו בשם ר' אלכסנדר אמר היה משה מהרהר בלבו ואומר מה חטאו ישראל שנשתעברו מכל האומות כיון ששמע דבריו אמר לשון הרע יש ביניהן האיך יהיו ראויים לגדולה לכך אמר אכן נודע הדבר עתה ידעתי באי זה דבר הם משתעברים עכ"ל. ורש"י ז"ל הביא אנדה זו בפירושו (שמות ב' יד ד"ה ויירא).

והדבר הקשה יביאון אל משה על ההוריו דברים שהיה מהרהר מה חטאו ישראל שנשתעברו מכל האומות, פשפש ולא מצא עד שראה שיש ביניהם לשון הרע, והלא היה בידם עון ע"ז דחמירא שהיא שקולה ככל המצוות, וכמ"ש בשמות רבה (פ"ו סי' ז') וידבר משה כן אל בני ישראל ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה, היה קשה בעיניהם לפרוש מע"ז, וכן יחזקאל מפרש (יחזקאל כ' ז') ואומר אליהם איש שקוצי עיניו השליכו ובגלולי מצרים אל חטמא, ראה מה כתיב (שם ח') איש את שקוצי עיניהם לא השליכו ואת גלולי מצרים לא עזבו עכ"ל. והכי נמי איתא בשמות רבה (פ"ו סי' א'). ותו איתא בשמות רבה (פכ"א סי' ו') בשעה שיצאו ישראל ממצרים עמד ס"מ המלאך לקסרג אותן, אמר לפני הקב"ה רבש"ע עד עכשיו היו אלו ע"ז ואתה קורע להם את הים עכ"ל. וה"נ איתא במכילתא (בא פ' ה') ע"פ והיה לכם למשמרת ר' אלעזר הקפר אומר מפני מה

הקדים לקחתו של פסח לשחיטתו ד' ימים לפי שהיו ישראל שמופין בע"ז במצרים, וע"ז שקולה כנגד כל המצות וכו', וא"ל משכו ידכם מע"ז והדבקו במצות, ר"י בן בתירא אומר הרי הוא אומר ולא שמעו אל משה מקוצר רוח וכו' וכי יש לך אדם שהוא מתבשר בשורה טובה ואינו שמת, שנאמר (ירמיה כ טו) יולד לך בן זכר שמת שמחהו, רבו מוציאו לחירות ואינו שמת, א"כ למה נאמר ולא שמעו אל משה אלא שהיה קשה בעיניהם לפרוש מע"ז עכ"ל, וה"נ איתא במדרש חזית ב' קול דודי (פ"ב סי' י"ט) ע"ש, שהיו ישראל בע"ז במצרים, וגם רש"י ז"ל ב' והיה לכם למשמרת הביא הא דהיו ישראל שמופין בע"ז, וא"ל משכו ידכם מע"ז, הרי לך כל המאמרים הללו הם אמרו שהיה בידם של ישראל שבאותו הדור עון ע"ז דתקיפא טובא, וא"כ היה לו למרע"ה לתלות השעבוד שהיו ישראל משתעבדין בעון ע"ז דחמירא טובא מכל עבירות שבתורה ולא בעון לה"ה, ולא עוד אלא קודם שידע שהיה בידם עון לה"ה היה מהרהר בלבו ותמה מה חטאו שנשתעבדו מכל האומות, וכי לא ידע איש שהיו עע"ז והלא חטא מפורסם הוה וה"ל לתלות בו.

האמנם כל מי שיש לו מח בקדקדו ולבבו יבין דלאו פירכא היא מפני שעיקר תמיהתו היתה מה חטאו ישראל שנשתעבדו מכל האומות, דהיינו לומר מה נשתנו אלו מאלו, ואי משום עון ע"ז מה הללו עע"ז אף הללו עע"ז, ולא עוד אלא שהיו ישראל משועבדין לאומה שהיו עע"ז ואיך ולמה הללו אדונים והללו עבדים, ומה גם שמי גרם להם לישראל שיהיו עע"ז ישיבתם במצרים ויתערבו בגויים וילמדו ממעשיהם, וכן אמרו בשמות רבה (פמ"ג סי' ח') ע"פ למה ה' יחרה אפך בעמך אשר הוצאת מארץ מצרים, מה ראה להזכיר כאן יציאת מצרים אלא אמר משה רבון העולם מהיכן הוצאת אותם לא ממצרים שהיו כולם עובדי תלאים וכו', הנחת כל העולם ולא שעבדת בניך אלא במצרים שהיו עובדין תלאים ולמדו מהם בניך ואף הם עשו העגל, עכ"ל. וא"כ כיון שישראל למדו מן המצריים לעבוד ע"ז, וסבא א' היה ששעבדם הקב"ה במצרים, א"כ אין מן הראוי שיהיו נענשים ישראל בשעבוד ולא המצריים שהם היו הסבה לישראל לחטוא, כי אינו מן הדין שיהיה הלמד קשה מן המלמד, ומה גם שנראה מן המאמר שגזירת השעבוד קדמה לחטא שלמדו ממצרים לעבוד ע"ז כאמור שאמר משה רבון העולם הנחת את כל העולם ולא שעבדת את בניך אלא במצרים שהיו עובדי תלאים ולמדו מהם בניך, מוכח להדיא שהיה לו לשעבדם במקום אחר ולא במצרים שלא ילמדו ממעשיהם, א"כ גזירת השעבוד היא אף אם לא ירדו למצרים ולא ילמדו ממעשיהם, הן כל אלה עלתה על דעתו של משה שלא לתלות השעבוד בעון ע"ז, ופשפש ולא מצא להם עון אחר עד שראה שהיה ביניהם לה"ה.

עוד זאת מצאנו תשובה נצחת דאיתא בילקוט (סי' רל"ד) בשם מדרש אבכיר וז"ל, והמים להם חומה שירד ס"מ ואמר לפניו רבש"ע לא עבדו ישראל ע"ז במצרים ואתה עושה להם נסים, והיה משמיע קולו לשר של ים ונתמלא עליהם חימה ובקש לטבען, מיד השיב לו הקב"ה שומה שבעולם וכי לדעתם עבדו והלא לא עבדו אלא מתוך שעבוד ומתוך טרוף דעת ואתה דן שוגג כמויד ואונס כרצון, כיון ששמע שר של ים אותה חימה שנתמלא על ישראל השיבה על מצרים שנאמר וישבו המים ששבו מישראל על מצרים עכ"ל. וא"כ היינו טעמא שלא תלה מרע"ה השעבוד משום עון ע"ז מפני שלא עבדו אלא מתוך שעבוד ומתוך טרוף הדעת ואין עליהם עונש.

ועפ"ז נוח לנו מאמר אחד דאיתא בויקרא רבה (פכ"ג סי' ה') ובמדרש חזית (פ"ב סי' ו') ע"פ כשושנה בין החוחים וז"ל, ר' אליעזר פתר קרייא בנאולת מצרים, מה שושנה זו

כשהיא נתונה בין החוחים קשה לבעלה ללוקטה, כך גאולתן של ישראל היתה קשה לפני הקב"ה, הה"ד (דברים ד לד) או הנסה אֵלֶּיךָ לִבָּא לְקַחְתָּ לוֹ גוֹי מִקֶּרֶב גוֹי, ר' יהושע בשם ר' חנין אמר גוֹי מִקֶּרֶב עִם וְעַם מִקֶּרֶב גוֹי אֵין כְּתִיב כֹּאן, אלא גוֹי מִקֶּרֶב גוֹי שְׁהוּ אֵלו עֲרִלִים וְאֵלו עֲרִלִים, אֵלו מִגְדְּלִין בְּלוּרִית וְאֵלו מִגְדְּלִין בְּלוּרִית, אֵלו לֹבְשֵׁי כְּלָאִים וְאֵלו לֹבְשֵׁי כְּלָאִים, א"כ לא היתה מרת הרין נותנת שיגאלו ישראל לעולם, א"ר שמואל בר נחמן אֵלוֹי שֶׁאִמֵּר הִקְבָּה עֲצָמוֹ בְּשִׁבְעָה לֹא הָיוּ יִשְׂרָאֵל נִגְאָלִין לְעוֹלָם, הה"ד (שמות ו ו) לֹכֵן אִמְרֵי לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִמִּצְרַיִם מִצְרַיִם, וְאֵין לֹכֵן אֵלֶּא שְׁבֻעָה, כִּד"א (שמואל א' ג יד) וְלֹכֵן נִשְׁבַּעְתִּי לְבֵית עֲלִי עִכ"ל. ולכאורה קשה דאִיךְ וְלִמָּה מִנָּה שְׁלֹשָׁה עֻזּוֹת הִלְלוּ, וְשִׁבְק לְעוֹן ע"ז דְּחָמִיר טוֹבֵא שְׁהִיא שְׁקוּלָה כְּנֶגֶד כָּל הַמִּצְוֹת, וְהֵלֵא ק"ל בְּדִרְבָּה מִיָּנִיָּה, וְמָה גַם דִּתְרִי מִנּוּ תִלְתָּא שְׁמִגְדְּלִין בְּלוּרִית וְלֹבְשֵׁי כְּלָאִים קִילִי טוֹבֵא לְגַבִּי ע"ז דְּחָמִירָא. אִמְנֵם ע"ז הָאִמְרֵי לֹא קִשִּׁיא וְלֹא מִיָּדִי כְּמוֹ שֶׁהִשִּׁיב הִקְבָּה לִס"מ וְכִי לִדְעָתָם עֲבָדוּ וְהֵלֵא לֹא עֲבָדוּ אֵלֶּא מִתּוֹךְ שְׁעָבוֹד וּמִתּוֹךְ טְרֹף הִדְעָה, וְא"כ אֵין זֶה מַעֲכָב לְעַכְב גְּאוּלְתָּן שֶׁל יִשְׂרָאֵל, אֵלֶּא אִדְרַבָּא עֲשֵׂה לָהֶם נִסִּים לְקִרְוֵע לָהֶם אֵת הֵים וְלֹא חֲשַׁש לְעוֹן ע"ז.

אך הא גופא קשיא דהיכי קאמר שהיו מגדלין בלורית ולובשים כלאים, ומפני זה לא היתה מה"ד נותנת שיגאלו ישראל לעולם, והלא עדיין לא נצטוו על אלו הדברים, שהרי עדיין לא נתנה תורה, ומהר"ש יפה עמר בזה, ותיירץ על מגדלי בלורית דהוי משום ליתא דע"ז, כדאמרין בע"ז (דף כ"א א') דישאל שמספר לגוי הגיע לבלוריתו שומט ידו ג' אצבעות, וה"ל משום שהגויים מגדלין בלורית לשם ע"ז עכ"ל. וזה מן התימיה שהרי היו ע"ז ממש, ואפ"ה לא הוכיח המאמר עון ע"ז גופה, ובדאי דה"ל כמו שביארנו לפי שלא עבדו אלא מתוך שעבוד ומתוך טרופ הדעת, וכמו שהשיב הקב"ה לִס"מ, וא"כ איך יחשב להם עון אשר חטא מגדלי בלורית שהוא משום ליתא דע"ז, ועל לובשי כלאים כתב ודוחק לומר דאתיא כמ"ד בפ' מיתות (סנהדרין נו:) דבני נח הוזהרו על הכלאים עכ"ל. וגם זה מן התימיה שהרי בפ' ד' מיתות (דף נ"ו ב') איתא התם רבי אלעזר אומר אף על הכלאים מותרין בני נח ללבוש כלאים ולזרוע כלאים, ואין אסורין אלא בהרבעת בהמה ובהרכבת האילן, וגם לתנא דבי מנשה דתנא דב"ג נצטוו על הכלאים, קאמר התם דמפיק לה מדכתיב (בראשית ו כ) מהעוף למינהו, ופרש"י מדנצטוו להביא זכר ונקבה לחיבה מכל מין ולא שיוודגו לו מין אחר ש"מ אסורין להרביע כלאים עכ"ל. נמצא דלא נצטוו ב"ן על לבישת כלאים אליבא דכ"ע, והיכי קאמר מר ודוחק לומר דאתיא כמ"ד דב"ג הוזהרו על הכלאים, והלא ליכא למ"ד דהוזהרו על לבישת כלאים, ואף בדוחק לא אתיא כלל. ושוב תירץ וי"ל דמ"מ מפני שכל אומה נכרה בלבושיה, וישראל היו לובשים כמלבוש נכרי נראה שלא היו חוששין להיות לעם מיוחד עכ"ל. וגם זה קשה שאין כדאי קצפון הוזהר לביון הלו שתהא מד"ה מעכבת גאולתן של ישראל על לא דבר שאינו אלא להיכרא בעלמא.

והנראה אצלי לפי חומר הנושא שלא נאמרו דברים הללו מגדלין בלורית ולובשים כלאים לעכובא אתמר לעכב גאולתן של ישראל, אלא לדרשא קאחי למסבר קרא כדכתיב (דברים ד לד) גוֹי מִקֶּרֶב גוֹי, וְלֹא הִיָּתָה מִדָּה מַעֲכָבֶת אֵלֶּא שֶׁלֹא יִגְאֻלוּ יִשְׂרָאֵל כִּי אִם עַל דְּבַר הַמִּילָה שֶׁנִּתְּנָה לְאִבְרָהָם וְלִדְוֹרָע, וְהָיוּ עֲרִלִים שֶׁבִּמְלֹו הַמִּילָה, וְעַל דְּבַר זֶה הוּא דוֹקֵא שֶׁהִיָּתָה מַעֲכָבֶת מִדָּה, וְהִיא לְמִילָה לְעַכְב כִּי גְדוּלָּה מִילָה, וְכֵן מִצִּינוּ דִּאִתָּא בְּשִׁמּוֹת רַבָּה

(פ"א סי' י') וז"ל, ע"פ ויקס מלך חדש וז"ל, רבנין פתחין פתחא להאי קרא (הושע ה ו) בה' בגדו כי בנים זרים ילדו עתה יאכלם חדש את חלקיהם, ללמדך כשמת יוסף הפרו ברית מילה אמרו והיה כמצרים, מכאן אתה למד שמשא מלן ביציאתן ממצרים, וכיון שעשו כך הפך הקב"ה האהבה שהיו המצריים אוהבים אותם שנא' (תהלים קה כה) הפך לבם לשנא עמו להתנכל בעבדיו, לקיים מה שנאמר עתה יאכלם חדש את חלקיהם, מלך חדש שעמד וחדש עליהם את גזירותיו עכ"ל. אך באמת קשה לזה דאף שעיקר השעבוד היה בעון הפרת ברית מילה, מ"מ אח"כ מלו וכמ"ש מכאן אתה למד שמשא מלן ביציאתן ממצרים, ופי' היפ"ת דכתיב (יהושע ה ה) כי מולים היו כל העם היוצאים ממצרים, ומכיון דהבא משמע שבטלו המילה צ"ל שמשא מלן ביציאתם עכ"ל. והוא פשוט והכי איתא נמי במכילתא ע"פ (בא פ' ה') והיה לכם למשמרת שנתן להם הקב"ה שתי מצוות דס פסח ודס מילה שיתעסקו בהם כדי שיגאלו, שנאמר (יחזקאל טו ו) ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמך ואומר לך בדמך חיי, ואומר (זכריה ט יא) גם את בדם בריתך שלחתי אסיריך מכור אין מים בו עכ"ל. וא"כ שמלו אח"כ הרי עשו תשובה, ולא עוד אלא דאהנייא להו זכות המילה לגואלם, האיך מר"ה נותנת שלא יגאלו ישראל לעולם, אלולי שאמר הקב"ה עצמו בשבועה היינו מלתא דתמיאה.

ותשובה לזו מצאנו דאיתא בשמות רבה (פ' י"ב סי' ו') ע"פ ואת חוקת הפסח כל בן נכר לא יאכל בו וז"ל, ורבותינו אמרו לא בקשו ישראל למול במצרים אלא כולם בטלו המילה במצרים חוץ משבטו של לוי וכו', והיה הקב"ה מבקש לגאלו ולא היה להם זכות, מה עשה הקב"ה קרא למשה וא"ל לך ומהול אותם וכו', והרבה מהן לא היו מקבלים עליהם למול, אמר הקב"ה שיעשו הפסח וכיון שעשה משה את הפסח גזר הקב"ה לארבע רוחות העולם ונושבות בג"ע, ומן הרוחות שבג"ע הלכו ונדבקו באותו הפסח, שנאמר (שה"ש ד טז) עורי צפון ובואי תימן, והיה ריחו הולך מהלך מ' יום, נתכנסו כל ישראל אצל משה אמרו לו בבקשה ממך האכילנו מפסחך מפני שהיו עייפים מן הריח, היה אומר הקב"ה אם אין אתם נמולים אין אתם אוכלים, שנאמר (שמות יב מג) ויאמר ה' אל משה ואהרן זאת חוקת הפסח כל בן נכר לא יאכל בו, מיד נתנו עצמן ומלו עכ"ל. ועפ"ז אפשר דכיון שמלו באונם שהיו עייפים מן הריח של פסח והיו יראים שלא ימותו כמי שאחוז בולמוס, לכך לא היתה מר"ה נותנת שיגאלו ישראל לעולם כיון שלא מלו לרצונם.

אי נמי יש לומר בהקדים מאי דגרסינן בפרק ערבי פסחים (דף ק"ט א') א"ר כהנא משום רבי ישמעאל ברבי יוסי ורבנן אמרי משום רשב"ל משום ר"י נשיאה מאי דכתיב (יחזקאל א ח) וירי אדם מתחת כנפיהם ידו כתיב זה ידו של הקב"ה שפרושה תחת כנפי החיות כדי לקבל בעלי תשובה מפני מר"ה עכ"ל. ופירש"י ז"ל מפני מר"ה שמקטרגת ואומרת לא תקבלם והוא מקבלם בסתר עכ"ל. הרי לך שמר"ה לעולם מקטרגת שלא לקבל בעלי תשובה, אלא שהקב"ה הפותח יד בתשובה תחת כנפי החיות לקבלם בסתר, אכן יציאת מצרים היתה בפרסום רב ובני ישראל יוצאים ביד רמה, ולכך לא היתה מר"ה נותנת שיגאלו ישראל לעולם אלולי שהקב"ה אסר עצמו בשבועה.

ועפ"י הדברים האלה ינוח לנו מה שהקשה מהר"ש יפה וז"ל, קשה דאשבועה תקטרג מר"ה כיון דאין ראוי שיגאלו למה ישבע דשבועה לעבור על תורה והוא שבעת שוא, ותיריך דשבועה זו משאמר לאברהם לגאלם נשבע עליה, ואף שהקב"ה יודע עתידות לא היא שבעת שוא כיון דבההיא שעתא לא היו חוטאים ואין ה' דן על העתיד, ואף דבשמות

רבה (פ"ו סי' ה') משמע דלמשה נשבע הקב"ה רשב"ן פליג עכ"ל. ודבריו דחוקים הרבה כאשר יראה הרה"ה.

ולפי דרכינו לא קשיא בין לתירוץ א' בין לתירוץ ב', דלפי תירוץ הא' שמלו באונס ולכך היתה מד"ה מקטרגת הקב"ה ס"ל דבקיום המצות דיינינן אונס כרצון, וכמ"ש בת"כ ע"פ יקריב אותו לרצונו, והביאו רש"י ז"ל בפירושו (ויקרא א ג) וז"ל, יקריב אותו מלמד שכופין אותו יכול בעל כרחו ת"ל לרצונו, הא כיצד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני עכ"ל. וה"נ הכא דאע"ג דמתחלה לא רצו למול מ"מ סופן ברצון מלו, וראה לזה שבמאמר מסיים ונתערב דם פסח בדם מילה והקב"ה עובר ונוטל כל א' ונושקו ומברכו, וכתב היפ"ת וז"ל שאעפ"י שע"י האונס נמולו סופן ברצון ולזה חבבן ה'. ויתכן שלרמזו לזה אמר שנתערב דם מילה ודם פסח כלומר ששמתו מאד בדם המילה כדם הפסח שהוא על הגאולה, ולדוגמת זו נתערב זה בזה עכ"ל. ועוד דזה לא מקרי אונס גמור שהרי לא כפה אותם עד שימולו, אלא הם היו תאבים לאכול מן הפסח שהיה ריתו נודף והיו עייפים מתאות המאכל וא"א בלא מילה, לכן מלו והו"ל אונס דאתי להו מנפשייהו דקי"ל בדין דלא מקרי אונס כידוע. ולתירוץ שני דמה"ד לעולם מקטרגת שלא לקבל בעלי תשובה, מ"מ הקב"ה לעולם הוא מתנהג במדת הרחמים לקבל בעלי תשובה, וא"כ לשני התירוצים לית כאן סרך שבעת שוא ולא לעבור על דברי תורה ח"ו וזה ברור.

וממוצא דבר שישאל במצרים בטלו את המילה וזה גרם ויקם מלך חדש תמיהא מלתא ברב רבינו משה ע"ה דהאיך היה מהרהר בלבו ותמה מה חטאו ישראל שנשתעברו מכל האומות, והלא הפרו ברית מילה וגדולה מילה מכל הגדולות ששנו הכמים בלשון המשנה בפ"ג דנדרים (לא): צא ולמד מאי דתנן התם (שם לב.) וגדולה שבגדולות שהיא שקולה כנגד כל המצות שבתורה, ואין עלינו לומר אלא כי לא ידע זה מרע"ה בהיות שנולד אחר גזירת כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו, ומאז לא היו יכולים למול את בניהם, ואם ימולו היו צריכים לעשות זה בצנעא בחדרי חדרים, ומפני זה לא ידע האיש זה משה את הדבר הזה.

נשאר לנו לבאר מהו זה שאמר משה לה"ר יש ביניהם האיך יהיו ראויים לגאולה, ורש"י בפ' החומש הביא אנדה זו בלשון זה מעתה שמא אין ראויין ליגאל עכ"ל, דהאיך אין ראויין ליגאל והלא אית להו תקנתא בתשובה שאין לך דבר שעומד בפני התשובה.

ונראה דהענין יובן בהקדים מאי דגרסינן בערכין פ"ג (טו): א"ר חמא בר' חנינא מאי תקנתו של מספרי לה"ר אם ת"ח הוא יעסוק בתורה שנאמר (משלי טו ד) מרפא לשון עץ חיים, ואין לשון אלא לה"ר שנאמר (ירמיה טו ו) חץ שחוט לשונם, ואין עץ חיים אלא תורה שנאמר (משלי ג יח) עץ חיים היא למחזיקים בה, ואם ע"ה הוא ישפיל דעתו שנאמר (שם טו) וסלף בה שבר ברוח, ר' אבא ברבי חנינא אומר סיפר אין לו תקנה שכבר כתרו דוד ברוח הקודש שנאמר (תהלים יב ד) יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות, אלא מה תקנתו שלא יבא לידי לה"ר אם ת"ח הוא יעסוק בתורה, ואם ע"ה הוא ישפיל דעתו עכ"ל. ועפ"י יבא על נכון והוא דמרע"ה ס"ל כדעת ר"א בר"ה דאם סיפר לה"ר אין לו תקנה והיינו שאין לו תקנה בתשובה, והיינו דקאמר לה"ר יש ביניהם האיך יהיו ראויין לגאולה, דהא לית להו תקנה בתשובה לא בתורה ולא בהשפלת דעת, ולפי' רש"י שפי' מעתה שמא אין ראויין ליגאל ה"ק דכיון שיש מחלוקת בדבר במספר לה"ר אם יש לו

תקנה אם לאו, א"כ הדבר ספק הלכתא כמאן מינייהו ודילמא הלכתא כמ"ד אין לו תקנה, והיינו דקאמר שמא אין ראויין ליגאל שהדבר תלוי ועומד בספק.

ועדיין קשה על מאמר זה מהא דאיתא בשמות רבה (פ"ה סי' כ"ו) על פסוק וישב משה אל ה' ויאמר ארני למה הרעות לעם הזה וז"ל, כך אמר משה לפני הקב"ה נמלתי ספר בראשית וקראתי בו וראיתי מעשיהם של דור המבול האיך נדונו מד"ה היתה, ומעשיהם של דור הפלגה ושל סדומיים האיך נדונו ומד"ה היתה, העם הזה מה עשו שנשתעבדו מכל הדורות שעברו, ואם כשביל שאמר א"א (בראשית כו ח) כמה אדע כי אירשנה ואמרת לו (שם יג) ידוע תדע כי גר יהיה זרעך, א"כ הרי עשו וישמעאל מבניו והן צריכין להשתעבד כמו הם, ואפי' כן היה לו להשתעבד דורו של יצחק או דורו של יעקב לא לעם הזה שהיה בדורו, וא"ת מה איכפת לי א"כ למה זה שלחתי עכ"ל. נמצא לפ"ו דאכתי לא ידע משה מה חטאו אותו הדור עד שתלה הדבר בעון כמה אדע שאמר א"א, וה"ו סותר הקודם מאמר שהבאנו שאמר משה לה"ר יש ביניהם האיך יהיו ראויין לגאולה, לכך אמר אכן נודע הדבר עתה ידעתי באיזה דבר משתעבדים ע"כ. הרי שכבר ידע שבעון לה"ה הם משתעבדים, ולא עוד אלא שאמר האיך יהיו ראויין לגאולה, והאיך אח"כ בא להתרעם לפניו ית' ותלה הדבר בעון כמה אדע, וכבר הקשה זה בקצור היפ"ת במאמר זה האחרון והניחה בקושיא, וכתב ודוחק לומר דפליגי, ועוד מה היה משה מהרהר ותמה מה חטאו ישראל שנשתעבדו והלא כבר ידע שבעון כמה אדע שאמר א"א נשתעבדו בניו וכמ"ש בפ' למה הרעות.

ולעד"ן להשיב ע"ז והוא כשנעמוד אעיקרא דמלתא, דגרסינן בפ"ג דנדרים (דף ל"ב א') א"ר אבהו א"ר אלעזר מפני מה נענש א"א ונשתעבדו בניו למצרים ר"י שנים מפני שעשה אנגרייא בת"ח שנאמר (בראשית יד יד) וירק את הניכיו ילדי ביתו וכו' דהיינו בני אדם שחונן לתורה הולכין למלחמה, רבי שמואל בר נחמני אמר מפני שהפריז על מדותיו של הקב"ה שאמר כמה אדע כי אירשנה, ור' יוחנן אמר מפני שהפריז בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה שנאמר (שם כא) תן לי הנפש והרכוש קח לך, דהיינו שא"א נתנם לו, ואלו עכבם היה מכניסן תחת כנפי השכינה עכ"ל. וכתב הרא"ש שם מפני מה נענש א"א וכו' אעפ"י שעבירת העונש מפורשת על אומרו כמה אדע מ"מ עבירה זו הענישתו להיות נופל בכמה אדע עכ"ל. וא"כ עיקר העונש הוא על עון כמה אדע.

ומעולם הקשיתי לשאול דאיך וכמה נשתעבדו בניו בעון אביהם, והכתיב (דברים כד טו) איש בחטאו יומתו ובנים בעון אבות לא וכדאיתא בפ"ג דסנהדרין (כו:), והשתא ניחא לי עפ"י האמור, והוא דאיתא התם בסנהדרין ובנים בעון אבות לא, והכתיב (שמות לד ז) פוקד עון אבות על בנים התם כשאוחזין מעשה אבותיהן בידיהן, כדתניא (ויקרא כו לט) ואף בעונות אבותם אתם ימקו כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם, ופירש"י ונפרעין מהן עוונותיהן ועון אבותיהם עכ"ל.

והר"ן פ' בההיא שהפריז על מדותיו של הקב"ה שהרכבה להרהר על מדותיו של הקב"ה הפריז ויתר והפקיר עכ"ל. והרואה יראה דהוי כעין לה"ר שדבר על הקב"ה שח"י מבטיח ואינו עושה ואלמלא מקרא כתוב א"א לאומרו על אעפ"ה.

ומעתה הריחב ה' לנו לבאר באר היטב מאמר א' שהיה משה מהרהר מה חטאו ישראל שנשתעבדו מכל האומות שפשעש ולא מצא עד ששמע שהיה לשון הרע ביניהם, והלא

היו ע"ז ובמלו המילה וכדהינן בה, וכבר ישבנו זה אלא לדבר שנחתרש בה אופן אחד גאות, והוא שכבר ידע משה שבשביל שאמר א"א כמה אדע נשתעבדו בניו, אלא דהוה קשיא ליה מדרכתיב איש בחמאו יומתו ובנים בעון אבות לא אלא דוקא כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם אז פוקד עון אבות על בנים, ופשפש ולא מצא שהיה בידם עון דומה לעון במה אדע, כיון ששמע שיש בידם עון לה"ר שהוא דוגמא לעון במה אדע דאית ביה משום לישנא כישא, אז אמר אכן נודע הדבר, עתה ידעתי באיזה דבר משתעבדין שהוא דומה לעון במה אדע.

ועפ"ז שני המאמרים אמרו דבר אחד שעיקר הסיבה הוא עון במה אדע, ואף שאמרו במדרש שע"י שהפירו ברית מילה הפך לבס לשנוא עמו ויקם מלך חדש שחידש גזירותיו וכמש"ל, מ"מ הא ודאי שעיקר הגזירה היתה בשביל במה אדע אלא שהגזירה היתה בין גירות ועבדות וענוי ד' מאות שנה וכמ"ש בבראשית רבה (פמ"ד סי' כ"א), והענוי היה יכול להתקיים במעט שנים לא ברד"ו שנים, ובמלו המילה גרם שהתחיל השעבוד מאותו זמן, וכיוצא בזה כתבו התוס' בפ"ק דשבת (דף י' ב' ד"ה ה"ג נתגלגל) אהא דאיתא התם אמר רבא בר מחסאי א"ר חמא בר גוריא אמר רב לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים שבשביל משקל שני סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו נתקנאו בו אחיו ונתגלגל הדבר ויורדו אבותינו למצרים, וכתבו ע"ז התוספות וז"ל, ואע"ג דבלא"ה נגזר דכתיב (בראשית מו יג) ועבדום וענו אותם שמה לא היה נגזר עליהם עינוי כ"כ אלא ע"ז שהרי ד' מאות שנה התחילו משנולד יצחק עכ"ל. אף אנו נאמר שלא היה מתחיל השעבוד מאותו זמן אלא ע"י בטול המילה.

ובכן נבא לכוונת המאמר ה' שאמר משה העם הזה מה עשו שנשתעבדו מכל הדורות שעברו, וע"ז הקשה היפ"ת שלמה לא שאל זה עד עכשיו שהרי בתחלת המאמר קאמר באותה שעה בא משה והשיב דבריו לפני הקב"ה וא"ל למה הרעות ואמאי באותה שעה ולא קודם, ותירץ לזה יעו"ש.

ולדידי חיו לי לומר שבתחלה כאשר דבר ה' אל משה ועתה הנה צעקת בני ישראל באה אלי חשב משה למשפט שאף שלא נשלמו עדיין ד' מאות מ"מ כיון שהגזירה היתה על זרעו של אברהם וגם עשו וישמעאל מבניו, א"כ מחצית הגזירה על ישראל ומחצית על עשו וישמעאל, דהכי קי"ל בדין בתו"מ (סי' ק"ז ס"ח) שהיורשים שיש חוב על אביהם פורע כל אחד חלקו, וא"כ כבר פרעו ישראל יותר מחלקם שהם חייבים במחצית הגזירה של ד' מאות שנה שהוא מאתיים שנים והם ישבו ר"י במצרים, ולכן אמר הקב"ה למשה ועתה הנה צעקת בני ישראל באה אלי דהיינו לומר שכבר עתה נשלם זמן פרעון חלקם והותר, ומה שישבו עשר שנים יותר על חלקם הוא מחמת עונות עצמם ולא מפני גזירת ד' מאות שנה, והן עתה כבר חזרו בתשובה וצעקתם הכאה אלי עשו תשובה, וכדאיתא במדרש פרשת ואתחנן (פ"ב סי' י"ד) שנאלו ישראל ממצרים מתוך חמשה דברים, וחד מינייהו מתוך תשובה שנאמר (שמות ב כג) ותעל שועתם אל האלדים ע"כ, וכשהלך משה אצל פרעה ולא שלח את בני ישראל ואדרכא הרע לעם הוה ואמר תכבד העבודה, אז נתן לו פתחון פה וישב משה אל ה' ויאמר אדני למה הרעות לעם הזה וכה אמר העם הזה מה עשו שנשתעבדו מכל הדורות שעברו, ולא אמר מה חמאו כי יודע היה שעון במה אדע גרם להם וגם הם חמאו בעון לה"ר וכבר שבו, אלא את זו שאל מה עשו שנשתעבדו מכל הדורות שעברו, וביאר וזיבואר? דבריו ואם בשביל שאמר א"א כמה אדע כי אירשנה

ואמרת לו ידוע תרע כי גר יהיה זרעך, א"כ הרי עשו וישמעאל מבניו והם צריכים להשתעבד כמו הם, והיינו לומר שכן הדין נותן ביורשים שחייבים לפרוע חוב אביהם כל אחד פורע חלקו, והרי כבר פרעו ישראל חלקם מחצית זמן הד' מאות שנה והותר, אמר עוד טענה אחרת וא"כ היה לו להשתעבד דורו של יצחק או דורו של יעקב לא לעם הזה שהיה בדורי דהיינו לומר שהרי כתיב פוקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים, דהיינו עד שלשה וארבעה דורות ולא יותר, והרי כבר עברו ד' דורות שהרי דורו של יצחק הוא שני ודורו של יעקב שלישי ודורו של שבטם הוא רביעי, וכלל דור של שבטים בדורו של יעקב וקצר במוכן והוכיר ראש בית אבותם, משא"כ דורי שהוא דור חמישי ואין לפקוד עליהם עון אבותם, וא"ת מה איכפת לי דהיינו כהרי כבשי דרחמנא למה לך, א"כ למה זה שלחתני, דהיינו כאשר שלחתני חשבתי דרכי לפי שכבר פרעו חלקם ישראל.

ובדרך זו אלך לבאר מאמר שהתחלנו דאיתא בש"ר ויאמר אליהם מלך מצרים למה משה ואהרן מהו למה אמר להם אתם למה ודבריתם למה לנו לסבלותיכם, אמר ריב"ל שבטו של לוי פנוי היה מעבודת פרך אמר להם פרעה כשביל שאתם פנויים אתם אומרים נלכה נזבחה לאלדינו לנו לסבלותיכם עכ"ל. והמאמר הזה סתום וחתום ואתא לפרושי מקרא כתוב ומסתם לה סתומי יותר ממה שסתם לנו הכתוב, כי לא פורש רשע מהו אומר אתם למה ודבריתם למה, ועוד יש לדקדק כי הכתוב אומר פעם אחד למה והכמים אומרים שאמר ב"פ למה ומהיכן הוציאו זה, ועוד מהיכן למדו לומר שבטו של לוי פנוי היה מעבודת פרך, ורש"י ז"ל פ' לנו לסבלותיכם לנו למלאכתכם שיש לכם לעשות בבתיכם, אבל מלאכת שעבוד מצרים לא היתה על שבטו של לוי, תרע לך שהיו משה ואהרן יוצאים ובאים עכ"ל. והיפ"ת כתב עליו שאין זו ראייה גמורה כי משה ואהרן היו באים בכח אלרי בע"כ ולא יכול לעכבם עכ"ל. גם לרירי קשיא לי במה שפי' לסבלותיכם למלאכת בתיכם שהרי במדרש אריב"ל בשביל שאתם פנויים וכו' לנו לסבלותיכם, מוכח להדיא שפי' לסבלותיכם הוא סבלות מצרים, גם מ"ש תנא קמא אתם למה ודבריתם למה לנו לסבלותיכם משמע הכי, דהיינו סבלות מצרים דאלת"ה למ"ל למינם במאמרו לנו לסבלותיכם.

ונלע"ד לבאר המאמר הלז ויוכן הענין בהקדים פלוגתא דרבנותא שהביאו המור וב"י בחו"מ (ס' ע"ז ס"א) ברין שנים שלוו מאחד או שלקחו מקח אחד דאיכא מ"ד שנובה מכל אחד החצי המוטל עליו ואם אין נכסים לאחר מהם גובה מחבירו הכל ששניהם עריבים זה לזה, אבל אם יש לו נכסים לא יגבה מאחד על חבירו שאין נפרעים מן הערב תחילה, ואיכא מ"ד שיפרע ממי שירצה את הכל ע"כ. ועפ"ז נבא אל המכוון שכשבא משה לגאול את ישראל בטענת שאף שעדיין לא שלמו ד' מאות שנה מ"מ הן עס בני ישראל כבר פרעו חלקם מחצית הומן והותר, ומחצית האחר נשאר על עשו וישמעאל, פרעה הוה ס"ל דכמו שיש מחלוקת ברין ב' שלוו דאיכא מ"ד שיפרע מאיזה מהם שירצה ה"ה ביורשים שיש חוב על אביהם שיפרע מאיזה מהם שירצה, ולכן רצה לגבות כל החוב של ד' מאות שנה מישראל שהדבר תלוי ברצונו, וראיה לזה שכן הדין שהרי שבטו של לוי פנוי היה מעבודת פרך ומי הוציאו מן הגזירה של ועבדו וענו אותם, אלא ודאי הדבר תלוי ברצונו של הבע"ח והוא פרעה לא רצה להשתעבד בשבט לוי. ובוזה יבא המאמר על נכון ויאמר אליהם מלך מצרים למה משה ואהרן, מהו למה אמר להם אתם למה, והוציא זה מדהוכיר משה ואהרן ולמה קרא להם בשמותם והלא עמהם היה מדבר וכרכתיב ויאמר אליהם מלך

מצרים, אלא שרצה לומר להם אתם למה דהיינו לומר למה יצאתם אתם מכלל השעבוד, אלא שאני מרצוני לא רציתי ליפרע מכם שכן הדין נותן שממי שירצה יפרע, וא"כ ודבריהם למה שבאים בטענה שישראל כבר פרעו חלקם והלא הדבר תלוי ברצוני, וא"כ לפי דבריהם אתם גם אתם לכו לסבלותיכם, דהיינו סבלות מצרים שחייבים אתם לפרוע חלקיהם מגזירת השעבוד, אריב"ל שבטו של לוי פנוי היה מעבודת פרך והא נפקא ליה מדכתיב למה משה ואהרן שמוכרח הוא שפירושו אתם למה פנויים וכמו שביארנו, והיינו דקא מסיים בה א"ל פרעה בשביל שאתם פנויים אתם אומרים נלכה נזבחה לאלהינו לכו לסבלותיכם.

הו כתיב קמן (שמות ה ה) ויאמר פרעה הן רבים עתה עם הארץ והשבתם אותם מסבלותם, וא"ל שלמה חזר בו לומר כדבר הזה והלא כבר אמר למה תפריעו את העם ממעשיו, ועוד הוסיף דברים הן רבים עתה עם הארץ באין מבין מאי קאמר, אמנם הענין יובן בהקדים מאי דק"ל בדין בחו"מ (ס' ק"ז ס"ח) דאם בא בע"ח לגבות מן היררשים חוב של אביהם אם הם מצויים לפנינו גובה מכל אחד חלקו ואם אין כולם מצויים לפנינו א"צ לחזור אחריהם אלא יקח כל חובו מאותו שלפנינו ע"כ. כזה יבא על נכון כי הוא זה שאמר פרעה הן רבים עתה עם הארץ דהיינו לומר שהם מצויים לפנינו בתוך הארץ ואין לי לחזר אחר בני עשו וישמעאל שאינם מצויים לפנינו לגבות מהם חלקם אלא וכן הוא שאנבה את הכל מישראל שהם לפני, וזאת אשר דבר עור פרעה למשה ואהרן לומר שאפי' לפי דבריהם שהחוב מוטל גם על עשו וישמעאל מ"מ אינם מצויים לפנינו.

ימזה נמשך לבאר מ"ש משה לפני הקב"ה למה הרעות לעם הזה למה זה שלחתי דא"ל מהו למה למה ב"ה, דהכי הו"ל לומר למה זה שלחתי והרעות לעם הזה, גם מעיקרא מה זו שאלה למה, כי מי יבא אחרי המלך את אשר כבר עשוהו וכ"ש לפני מ"ה הקב"ה והוא באחר ומי ישיבנו. אמנם ראשונה נבאר מאי דכתיב בתחלת שליחותו (שם ג יא) ויאמר משה אל האלדים מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים, כי מה זו טענה מי אנכי וכי' וכי אוציא וכי', דהא ודאי דלאו כהו הוא המוציא ולא דיריה הוא כי הולך הוא שאינו אלא שליח בעלמא, וגדול אדונינו ורב כח ובכל עושה הקב"ה שליחותו. אמנם הדבר סובב אל הקדמתנו כי כך עלתה על דעתו של משה לבא בטענה על פרעה שהגזירה היתה על זרעו של אברהם והרי עשו וישמעאל מבניו, ועם בני ישראל כבר פרעו חלקם, אבל עלה במחשבה לפניו חלקי הסותר שיאמר פרעה כמו שאמר לכחוף אתם למה ודבריהם למה, דהיינו כמו שביארנו כי איך ולמה שבט לוי אינו בכלל השעבוד, אלא ודאי שהדין הוא שיפרע ממי שירצה ולכן הוא יכול לגבות כל החוב מבני ישראל, ולכן אמר משה לפני המקום מי אנכי כי אלך אל פרעה דהיינו לומר מאיזה עם אני והלא בכלל זרעו של אברהם אני ואיני נכלל בכלל השעבוד ואיך אלך להוציא את בני ישראל ממצרים, שהרי שפיר קמעינ משה נפשך דהוה אינו יכול לגבות אלא מכל אחד חלקו א"כ למה שבט לוי לא יפרע חלקו, ואם הדין הוא שיכול לגבות מאחד על הכל א"כ האין אוציא את בני ישראל שיכול לומר רצוני שאנבה את הכל מבני ישראל, והשיבו הקב"ה ויאמר כי אחיה עמך וטענתו של פרעה בטילה היא ומבוטלת תבטל לגבי ידיי שאני הוא שגזרתי גזירת השעבוד ואני אני הוא המציל ומוציא את בני ישראל ומי יאמר לי מה תעשה ולכחוף יצאה מחשבתו של משה למעל, וכן אמר פרעה אתם למה ודבריהם למה, וכמו שביארנו ודין גרמא ליה כי הדע לעמי הזה.

ועפ"ו אנכי אדרוש בדרך רמו שזהו שאמר משה לפני המקום למה הרעות לעם הזה למה זה שלחתני ואמר ב"פ למה כנגד ב"פ למה שאמר פרעה, וה"ק למה טענת למה שאמר פרעה הרעות לעם הזה והוא מ"ש דבריכם למה ומי גרם זה למה זה שלחתני, דהיינו לפי ששלחתני לי אני שאיני בכלל השעבוד, ולכן א"ל אתם למה ומוזה בא בטענת ודבריכם למה, ונתקיימו דברי שאמרתי בתחלה מי אנכי כי אלק אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל.

ובמסלה נעלה לבאר מאמר אחד דאיתא בשמות רבה (ריש פט"ו סי' א') קומי לך רעיתי יפתי ולכי לך (שה"ש ב יג), אמרו לפניו רבון העולמים ת' שנה אמרת לנו להשתעבד ועדיין לא שלמו, אמר להם כבר שלמו שנאמר (שם יא) כי הנה הסתיו עבר, מיד גלו הצדיקים את ראשיהם שהיה מכוסה שנאמר (שם יב) הנצנים נראו בארץ, אלו הם שבטו של לוי שהיו צדיקים כולם, עכ"ל, והדבר קשה לשמוע דאך ולמה שבטו של לוי היה ראשם מכוסה עד עתה שגלו.

אמנם הדבר מכואר עפ"י הקדמתינו שיצא ערער על שבטו של לוי מאת פני פרעה באומרו אתם למה פנויים מן העבודה לכו לסבלותיכם, והיו יראים פן ואולי יגזור עליהם שעבוד לכן היו ראשם מכוסה שהיו מתחבאין בחדרי חדרים מפני עין הרע של פרעה, וכשנאמר מפי הגבורה קומי לך רעיתי יפתי ולכי לך קומו צאו ממצרים שכבר שלמו ת' שנה של השעבוד, אז מיד גלו ראשיהם הנצנים נראו בארץ, והיינו טעמא של שבטו של לוי שהיה פנוי מעבדות פרך לפי שהיו כולם צדיקים.

ולפי דרכינו למדנו לבאר מאמר אחד דאיתא במדרש חזית ע"פ (פ"ב סי' י"ט) קול דודי הנה זה בא וז"ל, ר' יהודה אומר קול דודי הנה זה בא זה משה, בשעה שבא ואמר לישראל בחדש הזה אתם נגאלים, אמרו לו משה רבינו האין אנו נגאלים, והלא אמר הקב"ה לאברהם ועבדו וענו אותם ת' שנה ועדיין אין בידנו אלא רד"ו שנים, אמר להם הואיל והוא חפץ בנאולתכם אינו מביא בחשבונותיכם, אלא מדלג על ההרים וגו' אין הרים וגבעות האמורים כאן אלא קצים ועיבורים, מדלג על החשבונות ועל הקצים ועיבורין ובחדש הזה אתם נגאלים שנאמר (שמות יב ב) החדש הזה לכם ראש חדשים עכ"ל, והר"ב יפה קול סרע"א הקשה דמיקרא כשבא בבשורת הגאולה שהיא שנה א' קודם גאולתכם למה האמינו מיד ויקדו וישתחוו, ולא הוקשה להם האין יהיו נגאלים כמו שהוקשה להם עכשיו, ויתרין ב' תירוצים דחוקים ע"ע. והרואה יראה דקושיא אלימתא היא ושפיר קמחויב.

אמנם ע"פ דרכינו הנה מקום ישוב בטוב טעם ודעת והוא במה שכבר ביארנו שמשה רבינו בא מחמת טענה שאף שעדיין לא שלמו ת' שנה, מ"מ כיון שהגזירה היתה על זרעו של אברהם והרי עשו וישמעאל מבניו, א"כ מחצית הגזירה על ישראל ומחצית על עשו וישמעאל, שכך הרין נותן שהזורשים שיש חוב על אביהם פורע כל אחד חלקו, וא"כ ישראל כבר פרעו חלקו והותר שהוא ר"י שנים, וא"כ כבר הגיע זמנם של ישראל להגאל, ולכן כשבא משה אצל ישראל ואמר להם מפי ה' לאמר פקד פקדתי אתכם, ובודאי שאמר להם טעם הדבר שהם פרעו חלקם כאמור והגיע זמן הגאולה, מיד ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' את בני ישראל. וי"ל בזה הפ' דנראה דמקרא מסורס הוא, דבתחלה הי"ל לומר וישמעו ואח"כ ויאמן דקודם שמיעה במה האמינו, אלא הדבר מוכן דמ"ש וישמעו לאו

בשמיעת האזן לספירת דברים הוא דאיתא אלא לשון הכנה שהבינו מעמן של דברים, שכבר הניע הקץ בהיות שכבר הם פרעו חלקם ולכן האמינו. אמנם כשראו שפרעה הבא מעון דלדעתו הרין הוא כמ"ד שממי שירצה יפרע הכל, והביא ראייה משכמ לוי שהוא פנוי מעבודת פרך, ועוד דקטעין דבע"ח אינו גובה מכל אחד חלקו אלא כשהם מצויים לפניו, אבל כשהאחד לבד הוא מצוי גובה ממנו הכל, והרי עשו וישמעאל אינם מצויים אצלו אלא ישראל לבד הם אצלו גובה מהם כל הת' שנה, וכשראו ישראל מענות פרעה גראו בעיניהם, ולכן כשבא משה וא"ל לישראל בחדש הזה אתם נגאלים הם אמרו מ"ד האיך אנו נגאלים, והלא אמר הקב"ה לאברהם ועבדו וענו אותם ת' שנה, ועדיין אין בידנו אלא רד"ו שנים, והיינו לפי מה שחזרו בהם ממענה הראשונה מחמת מענות פרעה, אמר להם כשהוא חפץ בנגאולתכם אינו מביט בחשבונותיכם וכו' ובחדש הזה אתם נגאלים.

אתאן לת"ק מאמר ראשון שהבאנו תחלה וראש שאמר משה לה"ר יש ביניהם האיך יהיו ראויים לגאולה, והדבר קשה מהא דאיתא בויקרא רבה (פ"ב ס' ה') וז"ל, רב הונא אמר בשם בר קפרא בשביל ד' דברים נגאלו ישראל ממצרים, וחד מינייהו שלא אמרו לה"ר שנאמר (שמות יא ב') דבר נא באוני העם וישאלו איש מאת רעהו וכו', אתה מוצא שהיה הדבר מופקד בידם כל י"ב חודש ולא הלשין אחד על חבירו עכ"ל. ופי' היפ"ת וז"ל, דאע"ג דדבר נא באוני העם נאמר לכסוף כשהודיעו מכת בכורות, מ"מ בתחלת שליחות מרע"ה נאמר לו ושאלה אשה משכנתה ומגרת ביתה וכו', ומאחר שזה נאמר כדי שלא יקשה להם שאחר שילכו ע"מ לחזור הם מוכרחים לעזוב במצרים כל רכושם ואהליהם כאשר המה, שלתקון זה יתן את חן העם בעיני מצרים ושאלה אשה משכנתה, אי"כ להודיע הדבר לישראל מאז נאמר לו, ומ"ש אח"כ דבר נא באוני העם הוא לומר שאז הניע עת מעשה עכ"ל. הרי לך בהדיא דקאמר שלא אמרו לה"ר ומביא ראייה מן הכתוב, וה"ו סותר הקודם מ"ש במאמר הא שיש ביניהם לה"ר.

ויל' שאח"כ עשו תשובה קודם שנגלה הקב"ה למשה, וכמ"ש בשמות רבה (פ"א ס' מ"ב) וז"ל, ורבנין אמרי וירא אלדים שעשו תשובה הבינונים, וגם הרשעים הרהרו לעשות תשובה דכתיב (שה"ש ב יג) התאנה חנטה פניה וכו', וע"ז נאמר (שמות יב כב) ולקחתם אגודת אוזב כנגד שהשפילו עצמם לעשות תשובה כאוזב, וטבלתם בדם אשר כסף בזכות התורה שעתידין לקבל דכתיב במתן תורה (שמות כד ח) ויקח משה את הדם עכ"ל. וזהו ממש תיקון למספרי לה"ר, וכמ"ש בגמרא אם ת"ח הוא יעסוק בתורה ואם ע"ה הוא ישפיל דעתו, ובזה הסכימה דעתו של הקב"ה שיש תקנה למספרי לה"ר, ולא כמ"ד סיפר אין לו תקנה, ולא כמו שעלתה על דעתו של משה שנסתפק בזה שמא אין ראויין ליגאל כמ"ד אין לו תקנה.

ובאותו ענין איתא בבראשית רבה (פ' פ"ב ס' י"ד) וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו ר' אליעזר אומר מפני שטר חוב כי גר יהיה זרעך עכ"ל. וכתב היפ"ת וז"ל וצ"ע איך היה בידו לינצל מפני הפרדו מעל אחיו, ורש"י פי' בתומש אמר אלך לי מכאן ואין לי חלק במתנה שנתנה לו הארץ הזאת ולא בפרעון השטר, עכ"ל. והר"ב היפ"ת נדחק ע"ז ע"ע. ועדיין צריכין אנו למו"דעי דאיך תלוי פרעון החוב במתנת הארץ, ותו קשיא שהרי סמוך לו כתיב (בראשית לו ו') כי היה רכושם רב משבת יחדיו ולא יכלה ארץ מגוריהם לשאת אותם מפני מקניהם, וא"כ הרי מקרא מפורש שנתן טעם להליכת עשו, ואיך אמרו טעמא אחרינא מפני שטר חוב.

ולעד"ן לומר דהא והא איתא שמפני שהיה רכושם רב ולא יכלו לשבת יחדיו המה באו לחלוק יעקב ועשו ירושת אביהם, ואם באים לחלוק את הארץ חלק לזה וחלק לזה אין מספיק לכל אחד מהם חלקו, לכן הם אמרו זה לזה שיטול אחד מהם את כל הארץ והוא יפרע כל השט"ח של גזירת השעבוד כנגד מה שנטל חלק חבירו בירושת הארץ, ויעקב זכה ונטל חלקו וחלק חבירו עשו אחיו בירושת הארץ וקבל עליו לפרוע כל השט"ח, ולכן [בתיב ב] עשו וילך אל ארץ אחרת מפני יעקב אחיו, אמר אלך לי מכאן ואין לי חלק במתנה שנתנה לו הארץ הזאת ולא בפרעון השטר, ויעקב בחר לו חלוקה זו כי הצדיקים תחלתם יסורים וסופן שלווה כי טוב אחרית דבר מראשיתו.

ובכן עינינו אל ה' אלדינו אשר גאלנו וגאל את אבותינו ימהר יחישה לגאלינו בחדש הזה ויקויים בנו מקרא שכתוב כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות ואמר כל העם אמן כיר"א.

תעודות נוספות ותגובות בענין העברת גופו הטהור של הגאון רבי מרדכי בנעט זצ"ל

עם פרסומם של פסק דייני פראג ומכתב טענות בני קהילת ליכטנשטאט בסוגיית העברת גופו הטהור של הגאון רב דמדינת מעהרין רבי מרדכי בנעט זצ"ל, שנתפרסמו לראשונה בגליון הקודם, נתקבלו במערכת תעודות ומסמכים נוספים בנושא זה, אשר משלימים כמה פרטים בתיאור העובדות, ובפולמוס ההלכתי שנתהווה בעקבותיו.

הראשון הוא מכתב תשובה מתוך כתי"ה הרואה כאן אור הדפוס לראשונה, של הגאון רבי אהרן דוד דייטש זצ"ל בעמח"ס "גורן דוד", תלמידו של הגאון בעל חת"ס זצ"ל, שכתב אל הגאון רבי אהרן שמואל אסאד זצ"ל אבד"ק סערדאהעלי. בן הגאון רבי יהודה אסאד זצ"ל תלמידו של הגאון מוהר"ם בנעט זצ"ל ודן בענין העברת מת מקברו, ובסוף התשובה מתייחס הרב הנ"ל לעובדת העברת גופו הטהור של מוהר"ם בנעט זצ"ל, בו מספר על התנגדותו החריפה של הגאון רבי שמואל לנדא זצ"ל להיתר ההעברה, [דברים המתאימים למכתב תשובת דייני פראג הנ"ל], ועל רצונו לשכנע את הגאון בעל חת"ס זצ"ל שלא יצטרף להיתר, וכן מסופר שם גם על היסוסיו של החת"ס מחשש תקלה, וסיפור מעשה התגלות מוהר"ם בנעט זצ"ל אל החת"ס, וכאן לפנינו עדות נוספת על עובדת התגלות זו, שהעיד עליה גם רבי הלל ל"ש מקאלאמייא זצ"ל שגם הוא נמנה על תלמידי החת"ס, ואשר עדותו הובאה בדברינו בגליון הקודם, בעדות נוספת זו אף מפורש כי מוהר"ם בנעט זצ"ל הבטיח להחת"ס שלא יצא תקלה מהיתרו, וביקשו להיתר את ההעברה. [כנראה לכך גם נתכוין רבי יחזקאל בנעט זצ"ל בתיאורו המובא בגליון הקודם שכתב כי מוהר"ם בנעט זצ"ל הראה להחת"ס צדדי ההיתר].

מכתב תשובה זו אשר כאמור מתפרסמת כאן לראשונה, היא מתוך ספר שו"ת על שו"ע חו"מ אהע"ז [ויו"ד] בכת"י העומד לצאת לאור עולם ע"י נכדו הרב פינחס קלמן שליט"א מפתח תקוה, [שכבר זכה להו"ל בשנת תשמ"ט (יירושלים) ספר "דברי יוסף" להגה"ק המקובל רבי יוסף דייטש זי"ע זקנו של בעל "גורן דוד", על חמשה חומשי תורה וסוגיות הש"ס, ובשנת תש"נ (ב"ב) ספר "פתח דבריד" על סוגיות הש"ס ושו"ת להרה"ג ר' פינחס הכהן שטיינער זצ"ל אב"ד דק"ק אילאק תלמיד הגאון בעל "כתב סופר" זצ"ל]. באמצעות הרב אברהם הכהן שליט"א ראש כולל בישיבת חכמי לובלין בני ברק. תודתנו נתונה להם.

התעודות הנוספות המתפרסמות בזה, הם: א. קטע מתוך פנקס חברה קדישא של ק"ק ניקלשבורג, בו נחקק לזכרון עולם תיאור עובדת ההעברה. ב. מכתבו של רבי צבי הירש טעלטש זצ"ל מדייני ניקלשבורג בענין זה.

תעודות אלו נתקבלו במערכת מאת הרב אברהם בנדיקט שליט"א ר"מ בישיבת "מחנה אברהם" ב"ב, אשר גם הוסיף הערות והארות על דברינו בגליון הקודם, כהמשך למאמרו המקיף בענין זה במבוא לספר "חיידושי מהר"ם בנעט", אשר נעזרנו בו בעריכת מאמרינו בגליון הקודם.

רבי אהרן דוד דייטש זצ"ל

אבד"ק יארסוט בעל "גורן דוד"

נולד ברוידיניץ (סיהם) בשנת תקע"ג בערך לאביו הגאון רבי אברהם אהרן זצ"ל, (ונקרא שמו דוד ובשנת תרכ"ב נחוסף לו השם אהרן מחמת חוליו). למד תורה בצעירותו מפי זקינו הגאון רבי יוסף דייטש אב"ד ג"ש מגזע מהר"ל מפראג, בשנת תקפ"ז בהיותו כבן י"ד שנה גלה לק"ק פראג ללמוד תורה בישיבת הגאון רבי לייב גלוגא זצ"ל, שם היה עד שנת תק"ץ אחרי פטירת הגאון רב המדינה רבי מרדכי בנעט זצ"ל, וע"י מעשה גורא שהיה אז בפראג שהסידר הגאון רבי מאיר גלוגא זצ"ל (כתבנו אודותיו בגליון לב כרך ו) את מאיר הגולה

הגאון רב המדינה זצ"ל והתמרמר מאוד בבכיה על גודל האכידה עד שיצאה נשמתו ונפטר על העמוד בתוך ההסדר, הדבר גרם לעוועז גדול ומאז קבל על עצמו ללכת לישיבת הגאון בעל "חתם סופר" זצ"ל בפרעשבורג.

הגאון החתם סופר חיבבו מאוד על אף גילו הצעיר שהיה כבן י"ז שנה עד שאמר עליו שכשעומד להתפלל הוא סומך על זכותו של רבי דוד מפראג והוא מומן לחיי העולם הבא, היה מפורסם בגודל קדושתו שהרבה בתעניות וסיוגים ומימי עלומיו לא עלה למטה בפשיטת בגדיו וקשר רגליו בכסא.

בשנת ת"ר עבר לק"ק אירשא שם נשא בת רבי נתן אליהו עהרמן ז"ל ומשם העתיק לק"ק פעסט ללמוד שיעורי תורה לתלמידים, ואחר שנה חזר לפרעשבורג, שם נשא בזו"ש בת הגאון רבי מענדל כ"ץ זצ"ל, בשנת תר"ו נתקבל לרב בק"ק שעבש והגליל, ובשנת תרי"א נתקבל לאב"ד ביארמוט וישב שם כ"ו שנים עד סוף ימיו.

היה ראש וראשון לכל דבר שבקדושה ועמד בראש הלוחמים נגד מהרסי הדת, וכל חכמי ישראל ובפרט הקדושים דק"ק צאנו וליסקא הסכימו למעשיו ותמכו בידו, במכתב ששלח הרה"ק מצאנו ויע"א אל רמ"מ פאנעט ואל רבי חיים סופר זצ"ל כותב: "העירבני בצדק כבוד ידידנו הרב הגאון הצדיק המפורסם מהר"א דוד דייטש נ"י האבד"ק יארמוט, לבקש מאת הרבנים החסידים והנגידים וכל מי שיראת ה' נוגע בלבבו לחתום ולקיים התקנות... בשנת תרל"ה נסע עם עוד גדולי ישראל אל הקיסר, לבטל גזירות על הדת, כשהוא מלווה במכתב ברכה ועידוד מהרה"ק מצאנו ויע"א, בו הוא פותח: "לכבוד ידיד ד' וידיד ישראל, ה"ה הרב הגאון הגדול המפורסם בר ישראל ע"ה ס"ה כקש"ת...". היה חביב ונערץ על גאוני דורו, וכך כותב עליו הרה"ק רבי חיים מצאנו ויע"א: "ידידי הרב הגאון החריף ובקי המהולל יקר רוח איש תבונה כש"ת..." (לברי חיים אה"ע סי' א'). וידוע מכתב הרה"ק מצאנו שכתב אליו בשנת תרכ"ב אודות החסידים בראש תשובתו אליו אודות תרגומי יהודי (שם יו"ד סי' מ"ו) "...הלא זה חיינו לעסוק כל היום בנופי תורה והלכות ופלאול ולהשיב לשואלי דבר, ואין אנו עוסקים בחכמת הקבלה מתוה"ק רק בשעה שב"א על מטתם ואנחנו מגדדים שינה, אבל עיקר עסקינו בש"ס ופוסקים ... לכן באהבתי אליו הודעתי שלא יאמין לשפתי שוא, כי להחסידי חביבים ששתי התורה עד לאמור..." (ראה שם באורך) ומסיים "...בנספס אוהבו מאד, צמוד בחבלי עבותות אהבה דו"ש כלונ"ח". וכך כותב הוא עצמו לאחר מתלמידיו אודות החסידים בסוף תשובתו: "...ואתה אוהבי תלמידי ... תתקרב להם וכל זה לא תצטרך לשנות ממנהגים הקדמונים, אבל יהיה לך אהבה ואחיה עמהם כי המה יראי ה'". (הקדמת בנו לספרו "גורן דוד").

הגאון ה"כתב סופר" זצ"ל מתארהו: ידיד ה' חביב נפשי, הרב הגאון הגדול, מעוז ומגדול בו ירוץ צדיק ונשגב, המפורסם בתורתו וצדיקותו, עומד לנש עמך, כקש"ת ... (כת"ס או"ח סי') "... איש צדיק מתהלך בתומו ..." (שם יו"ד כ"ט). הגאון מהר"ם א"ש זצ"ל כותב אליו: "... ידיד עליון מחו" הרב המופלא ומופלג חרוץ ושנון וסרח כתמר וישנה כארו בלבנון שמו יגון ..." (שו"ת אמרי אש אה"ע ס"ג). הגאון מהר"י אסאד זצ"ל: "... הגאון המפורסם צדיק מושל ביראת אלקים, ארי שבחבורה, נ"י ס"ה כקש"ת ... (תשובות מהר"א יו"ד צ"ב) ... החכם השלם וצדיק נשגב..." (שם רע"ג) "... אור ישראל וקדושו, רכבו ופרשו ... (אה"ע ו') וזוכר עוד שם סי' ח' ט"ז צ"ג.

גלב"ע כ"ג ניסן תרל"ה, בניו היו: הגאון ר' יוסף ישראל זצ"ל, שמילא מקומו ביארמוט בעמח"ס "בן גרני" עה"ת, והגאון ר' משה זצ"ל, אבד"ק שלגא-טאריא,

בעמח"ס הראמב"ד, ואחיו היה ר' שמעון דייטש שהיה בירושלים ובלב"ע שם בשנת תרל"ח.

השאר אחריו ספרו הנודע שו"ת "גורן דוד", וגשארו בכת"י עוד תשובות וחיידושים על הש"ס, העומדים לצאת לאור א"ה ע"י נכדו הרב סינחס קלמן שליט"א מפ"ת. בתשובות מהרי"א יו"ד צ"ב נזכר שחיבר קונטרס לאסור תרנגולי הודו באכילה.

בענין העברת מת מקברו

בעה"י יארמוטה יום ג' לס' וישב תרכ"ז לפ"ק יצ"ע

יהי שלום בחילו ויין בגרלו אהר' ידידי הרב המאוה"ג המופלא ומופלג הגאון בנש"ק מו"ה אהרן שמואל נ"י אנדק"ק ס"ה והגליל יע"א

הגיעני גי"ה ותמהתי מה ראה לשאול ממני הלכה למעשה קנקן ריקן, וז"ל השאלה, אחר מבני קהילתינו היה לו בן בכפר הסמוך לכאן ובכ"ה העבר כאשר שלמה החולי הרעה נגעה בבנו ושבק לן חיים ונקבר שם בכפר, ועתה רצון אביו ומשפחתו לפנותו משם ולהביאו לק"ק ס"ה למקום קרוביו ומשפחתו והציע מר צרדי ההיתר המבוארים ביו"ד ס' שם"ג, ראשון שאביו גילה דעתו קודם קבורה שרצונו אחר שיעבור זעם יפנה את בנו מקברו להביאו לק"ק ס"ה והוא כאילו התנה בפירושו. שנית שנוח לו לאדם ליקבר אצל משפחתו וקרוביו והרבה מקרוביהם נוחים שמה בק"ק ס"ה. ג' שבמקום שמונה עתה שם בכפר אינו מקום המשתמר כי הוא פנוי בלא חומה ובלא גדר והוא הפקר לכל גם לבהמות השדה. ועוד הרבה מר לציון תשו' אחרונים אשר קצתם אינם במחיצתי, וגם מה שיש עמדי אין הזמן מסכים לעמוד על דבריהם אך שרצוני למלאות רצוני למהר תשובתי.

והנה תחילה אומר הגם שהשאלה באה סתומה מ"מ כודאי לא נקבר כשרה שאינה מיוחדת לקברים של ישראל כלל אלא שקברו שם לפי שעה, וכשתמכר השדה יהיה רשות להקונה להשליך משם העצמות, יען שבכ"ה"ג הדבר פשוט להתיר, ומבואר בחת"ס חלק יו"ד ס' של"ד, ובכ"ה"ג לא היה צריך בענותותו למרמס כל הני פרסי, כיון שהדבר פשוט והורה רבינו הגדול זקנן של ישראל יו"ע, אך שאלתו איירי שיש בכפר שדה אחוזה של ישראל שניתן לקבורה, אלא שיש שם מתים יחידים ובעלי בתים מעושים שאין בידם לבנות גדר וחומה, ועל כה"ג קאים שאילתא, ונציע מה שחונני מאת החונן דעת.

והנה המובחר שבצרדי היתר הוא האמצעי, שנוח לו לאדם לנוח אצל אבותיו כי היתר זה שנויה בברייתא דאפילו ממכובד לבזוי שרי כמבואר בסור יו"ד ס' שם"ג, וע"ז א"א לחלוק. אך מה נעשה שדי ביה נרגא הגאון מאור הגולה מו"ה מאיר א"ש זצ"ל בספרו אמרי אש חלק ראשון ביו"ד ס' קב"א שם כתב שזה דוקא בימיהם שהיה לכל המשפחה בית הקברות מיוחד ע"ז אמרו שנוח לו לאדם לנוח אצל אבותיו, אבל לא בזמנינו שהקברות משותף לכל בני הקהלה ולכל הסמוכים לה, ובאמת הלשון של הברייתא דייקא כוותיה דקתני ובתוך שלו אפילו ממכובד לבזוי שרי שנוח לאדם לנוח אצל אבותיו, פתח בשלו ומסיים מטעם אחר שנוח לאדם ליקבר אצל אבותיו, ומוכח מזה דאירי מקבר משפחה יעיי"ש באורך דבריו. וא"כ א"א להתיר מטעם זה לחוד, הגם שרבינו הגדול בחת"ס חלק ששי ס' ל"ו צירפו לשאר פעמים, מ"מ מוכח גם מדבריו שלא רצה להתיר מטעם זה לחוד שהיא שנויה בברייתא, וצירף לזה שראוי שהגאון ראש הכנסת דמדינת

מעהרין יוקבר אצל רבני המדינה, כמו שמצינו בקברי מלכי בית דוד לפי שלא שייד בזמנינו להתיר מצד שבני משפחתו קבורים שמה.

גם הטעם השלישי שכתב שאין שם בכפר לא גדר ולא חומה ואינו מקום משומר מן הבהמות, הנה היתר זה נצמח מן הנהגות אשר פ' אלו מגלחין סי' פ"ו, ושם נאמר והיכי שאינו משתמר בזה הקבר שיש לחוש שמא ישאווה נכרים או שיכנסו מים תוך קברו, אי נמי בקבר הנמצא אז וראי מצוה לפנותו, וכח"ג ממש הוא לשון המחבר ביו"ד סי' שס"ג, וכיון דהם לא התירו אלא בחששות גדולות אלו אין ביכולת בירדנו להתיר במקום דלא שייכא הני חששות כיון דהוא מקום קברות מיוחד לישראל אין לחוש שמא יוציאו עבר"ם דענוש יענוש עפ"י חוקי המדינה, ובודאי הוא מקום שאין בו מים, ובשביל שאפשר שיעבור בהמה על הקבר בשביל זה לא נתיר, דאין זה אלא כמקבר בזוי לנכבד, והנה לא נשאר בירדנו אלא ההיתר הראשון שהציע שאביו גילה קודם קבורה שדעתו לפנותו משם לקברות שבק"ס ע"ה כאשר יעבור ועם, וכתב מר שוה הוא כאילו התנה, ונדבר מזה לקמן אי"ה, אך תחילה נעיין בגוף היתר זה.

והנה לשון המור בס"י שם"ג ואם מתחילה היה דעתם שלא נתנוהו שם אלא לפי שעה או שנוהגין לקבור במהמורות עד שיתעכל הבשר מותר, והכית יוסף והכ"ח כתבו שזה מס' ת"ה להרמב"ן, וזה אינו עמי. ולכאורה תמהתי הנה לפי מה שכתב הכית יוסף בשם הכל בו דמס' הברייתא דאין מפנין המתים אפילו מקבר בזוי לנכבד הוא דהכלכול קשה למתים שנוגזים מיום ההין ואפילו צדיק כשמאול הנביא, א"כ למה מפנין לתוך שלו וכי נימא שהמת ידע שמפנין אותו להניחו בתוך שלו ולא נתבלבל, וידוע דכל הכלכול קאי על הנשמה כמו שהסביר הרשב"א, א"כ אפילו מבזוי לקבר מכובד נמי ידע שלכך מפנין, וע"כ צ"ל שבשעת פינוי וראי נרגו, אלא דקבלה היתה ביד חכמינו דאפ"ה נוח לו לסבול צער בלבול זה כדי שינוח ויהיה לו נחת רוח חמידי שהוא נח אצל אבותיו דמבא ליה עבדין ליה, וקבלת חכמינו הבאים בסוד ה' נאמנה, אך איך השוה הרמב"ן לזה היכי שנתנוהו מתחילה על דעת לפנותו משם שמותר לפנותו, ומי התיר להם לעשות צער למתים בשביל תנאים, ואין לומר דהרמב"ן למד זה ממה דמצינו ברבותינו שהיו נוהגין לקבור במהמורות עד שיתעכל הבשר ושוב לקטו העצמות ונתנום לארון וקברו אותו במקום אחר. הנה באמת לא דמי כלל והרבה חשבות בדבר, חרא כיון שכבר היה מנהג פשוט לעשות כן יש לומר דאין בזה בלבול, אבל מילתא דתלי בתנאי דירידה לא ירעו המתים בתנאי החיים. שנית, והוא עיקר יותר ששם נעשה לטובת המת כדי שיתעכל הבשר מהרה וינוח מהרדין, וכל לכפרתו וראי שרי, וגם אין כאן בלבול גדול כ"כ כיון שכבר נח הדין, ועוד בה שלישיה, וכנראה מדברי רב נטרוניא גאון שהביא המור בס"י שם"ב העפר והמיט זה נחשב לבזיון, וכנראה מדברי רב נטרוניא גאון שהביא המור בס"י שם"ב עיי"ש, וכל לכבודו שרי ואין ללמוד מזה היתר להתיר בשביל תנאי שמתנים החיים. והנה לא ראיתי למפרשי המור והשו"ע שיש בידי שנתעוררו בזה, ולענ"ד הוא חקירה גדולה, ודוחק לומר שגם הרמב"ן כי רב גובריה בא בזה בסוד ה' וידע דכל הם דמתנים החיים לא שייך בלבול למתים, וכבר הודעתיו כי ס' ת"ה להרמב"ן אין עמדי לעיין בפנים, ומר ידידי הזכיר במכתבו שבס' הר אכל הביא בשם עמק המלך לאסור מטעם בלבול למתים, ובאמת לפום דהימא נשתוממתי איך יעלה על דעת איזה אחרון דבר שנאמר ונשנה

ברמב"ן וסוד ושו"ע ואחרונים להתיר שיבא הוא אחריהם לסתור ולאסור, והספרים אינם עמי ואולי נתעורר בעל עמק המלך בקושיא זו על הרמב"ן.

והנה בתשו' רבינו הגדול חת"ס חלק ששי סי' ל"ז ראיתי שהביא דברי הרמב"ן, וכתב שהרמב"ן מפרש בזה הש"ס דסנהדרין דף מ"ח ע"א דקאמר כגון דפניה וכו' דמי התיר לו לפנות המת, אלא דמוכח מכאן דהיכי דנתנו ארעתיה לפנותו מותר לפנותו. ועיי"ש בחת"ס. והנה ברמב"ם לא נמצא דין זה של הרמב"ן דתנאי מהני לפנותו אלא העתיק סתם ברייתא דירושלמי דאין מפנין המת אלא לשלו דנות לו לקבור אצל אבותיו, וכן ראיתי בכל בו בהלכות בדף קל"א ע"א הביא הברייתא דאין מפנין המת מקבר לקבר ואפילו מבזוי למכובד, ובדף קל"ג ע"א כתב אין מעתיקין המתים ממקום למקום שהכלבול קשה למתים מפני שמתיראים, ושם כתב היתר דאצל אבותיו מותר ומחול' לארץ, ולא הוכיח שיהיה מותר בתנאי של החיים להעתיקו. והנה לענ"ד לא מכת ראה זו התיר הרמב"ן להעתיק המת, דודאי ראה זו יש לדחותה דאיירי שרוצה לקבורו אצל אבותיו בקבר משפחה דאו מותר לפנותו, או שהוא עצמו ציוה כן שיפונה לאחר זמן לאותו מקום, והיכי שציוה המת מחיים מבואר בתשו' הרשב"א וכן מבואר שם בכל בו דהיכי דהוא ציוה מחיים לקברו בביתו ולהעתיקו לאחר זמן מצוה לקיים דבריו. וגם רבותינו בעלי התוס' ורש"י שלא נתעוררו בזה נראה דהיה פשוט לפניהם דהסוגיא מיירי במקום שמוותר לפנותו, וא"כ איך רבינו הרמב"ן יצאי לו דין חדש במקום שאין ראה ברורה, וכי צער למתים דבר קל לעשותו. ע"כ נלע"ד עיקר טעמו דהרמב"ן הוא כיון שהתנה שמיניחו שם לפי שעה ודעתו לפנותו א"כ לא הקנה זה המקום למת כלל, וכבר מבואר ברא"ש דברי הירושלמי הניחא ליה למת שיהיה קבור בתוך שלו, וכאן דלא הקנה לו המקום הראשון ממילא קבור בתוך שאינו שלו, וע"כ שרי להעתיקו למקום אחר.

והנה אם כנים אנחנו בביאור דברי הרמב"ן שוב קרוב הדבר שהוא צריך לפרש בתנאו שאינו מקנה המקום להמת אלא שרוצה לקבורו במקום אחר, ואין תימה אם הרמב"ן לא כתב כן בפירוש שבימיהם היה העתקת המתים רג[ו]ל ממקום למקום והיה ידוע הענין, וכמה פעמים אנו מפרשים דברי הראשונים שנאמרו בקוצר רב, ואפילו נימא שאין צריך לפרש שאינו מקנה מקום קבורה זו להמת, ודי שיאמר כן שאינו מניחו פה אלא לשעה ושעתיד לפנותו, מ"מ צריך לומר כן בשעה שמיניחים המת בקבר, דאל"ה כל תנאי שלא התנה בשעת מעשה אינו אלא פסומי מילי, וכן דייקי לשון המור והמחבר שנחנו לשם אדעתא דהכי, ודומיא דקברו במהמורות, אבל כל שלא התנה בשעת הניחתו לשם קרוב בעיני דקנה המת מקומו וקבור בתוך שלו ואסור לפנותו.

והנה כתב רבינו הגדול בחת"ס חלק ששי סי' ל"ז דחייב להתנות התנאי הוא על המתוויבים בקבורתו או מי שהקרקע שלו, ולפי מה שביארנו דעיקר הטעם הוא לפי שהמת קבור בקרקע שאינו שלו, א"כ אם בני התברא בכפר ההוא הקנו המקום להמת, וכן הוא מסתמא מה איכפת לן בדעת האב מי שהקרקע שלו המקום, והרי קבור בקרקע שלו ואסור להוציאו ולפנותו. עוד יש לי מקום עיון על היתירו של הרמב"ן דהנה נתעוררתי על דברי הרמ"א בסי' שס"ג ס"ב שהרמ"א הוכיף על דברי המחבר שמוותר להוליך המת מעיר לעיר לקבורו בקברות אבותיו, וכתב שכן משמע בא"י וכן הוא בדרכי משה. ולכאורה יפלא דגם דינו של המחבר שכתב אין מוליכין אלא לקברו בארץ ישראל נאמר בא"י פ' אלו מגלחין בראש סי' פ"ו, א"כ משמע להיפך דרוקא כשביל קבורה בא"י

מותר להוליכו, אבל לא בשביל קברי אבותיו. וצריך לומר דהרמ"א למד כן מסוף דברי הג"א שם שכתב דאין מפנין המת אפילו מקבר בווי למכובד, ולתוך שלו אפילו ממכובד לבויו שרי דנוח לו לאדם שנה אצל אבותיו, ולמד הרמ"א ק"ו מה פנינו שנקבר כבר ושרי לפנותו מטעם שנוח לו לאדם שינוח אצל אבותיו, מכ"ש כשעדיין לא נקבר רק להוליכו ממקום למקום דשרי בשביל דנוח לאדם, אך בכ"ז עדיין יש מקום לחלוק לפי מה שכתב הש"ך סק"ד הטעם דאין מוליכין מעיר לעיר משום כבוד המתים הקבורים באותו עיר, וא"כ יש לומר הא דשרי הא"ז לפנותו כדי שינוח אצל אבותיו איירי בענין דליכא ביוזי מתים, כגון שהוא בקבר יחידי ואז ליכא ביוזי מתים, ורק מטעם הרגזה ובלבול, והתירו תחילתן משום סופן דנוח לאדם לסבול צער זה שינוח אצל אבותיו, אבל היכי שהוא ביוזי למתים אחרים בשביל נתיחא דיריה אין לנו לעשות ביוזי למתים [אחרים], ורק כדי להוליכו לארץ ישראל שע"ז נאמר (דברים לב מג) וכפר אדמתו עמו, טעם זה דוחה לביוזי דמתים, דמתים גופיהו נתיחא להו דלהוי כפרה להאי גברא. ועוד דאין זה ביוזי דקבורת א"י חשיבא מקבורת חו"ל, וא"כ י"ל דדוקא לא"י מותר להוליכו, אבל לא [בדן] לקבור אצל אבותיו, וכמשמעות לשון הג"א והמחבר. והנה לפ"ז י"ל דגם הרמב"ן דהתיר לפנותו ע"י תנאי היינו דוקא כשאנו קבור אצל מתים אחרים אלא שהוא בקבר יחידי, אבל כשנקבר בבית עלמין גם הרמב"ן מורה דאין להתנות תנאי כזה דאנו בשביל שהוא רצון יורשיו לקבור במקום אחר ניתן רשות לבנות המתים שהוא קבור עמם, ומה להוליכו מעיר לעיר אסור מטעם ביוזי מתים מכ"ש כשקבר קבור שם ולהוציאו למקום אחר.

שוב בינוני וחכתי לקיים דברי הרמ"א שלמד מדברי הג"א שגם להוליך לקברי אבותיו מותר להוליכו מעיר לעיר, ושפיר למדה הרמ"א מק"ו מדין פנינו המתים. ומה שהקשיתי שאני הכא דהוא ביוזי למתים דמצאתי בכל בו דף קל"ג בהלכות אבל כ' אין מעתיקין ממקום למקום שהכלבול קשה למתים מפני שמתיראים מיום הדין, וזכר לדבריו ישגתי או ינוח לי, ושמאל אמר (שמואל א' כח טו) למה הרגזתני, ואם מצוה לקבור בביתו ולהעתיקו לבית הקברות מצוה לקיים דבריו שמשום כבוד מתים עושים כך מותר שאין לך כלבול יותר מן החטיטה, כיוצא בדבר אין מוליכין המת מעיר לעיר ואם להקבר אצל אבותיו מותר שנאמר (בראשית מז ל) ושכבתי עם אבותי, ומחול מעתיקין שכל הנקבר בארץ מוחלין לו כל עונותיו עכ"ל הכל בו. והנה מלבד שמבואר בכל בו דמותר להוליך מעיר לעיר למקום קברות אבותיו וכדעת הרמ"א, עוד זאת למדנו דהא דאין מוליכין מעיר לעיר אין הטעם מטעם ביוזי המתים הקבורים באותו עיר וכמ"ש הש"ך בס' שם"ג סק"ד, אלא דבהולכה מעיר לעיר נמי איכא כלבול כמו בהעתקה, וע"כ כתב כיוצא בדבר אין מוליכין המת מעיר לעיר, וא"כ הרמ"א היה סובר דטעם דאין מוליכין המת מעיר לעיר נמי הטעם משום כלבול, וא"כ שפיר למד מדברי א"ז בק"ו דמותר להוליכו מעיר לעיר מהא דמתיר הא"ז לפנותו מקברו למקום קברות אבותיו, מכ"ש שמוחר להוליכו מעיר לעיר, אך המחבר שכתב דוקא להוליכו לארץ ישראל מותר להוליכו מעיר לעיר, ולא הוזכר ג"כ לקבורו אצל אבותיו כמ"ש המחבר בסעיף א' לענין הפנינו, ש"מ דהמחבר ס"ל כמ"ש לעיל דטעם הולכה הוא מצד ביוזי מתים וכמ"ש הש"ך בסק"ד, ובלתי ספק דהש"ך לא עינה טעם זה מלבו, דא"כ היה כותב ג"ל משום ביוזי מתים, אלא דהש"ך ראה כן במחברים, וא"כ שפיר איכא למימר הנם שהרמב"ן מתיר לפנות בהתנה מחילה, מ"מ אולי הרמב"ן ג"כ ס"ל טעם דביוזי מתים, וא"כ לא התיר אלא היכי שהוא בקבר יחידי, אבל כשקבורו בין שאר מתי

ישראל לא מהני תנאו לבזות שאר מתים, ואפילו אם נימא להרמב"ן מהני תנאו בדיעבד מ"מ היינו במי שמניחו במוחלט לפנותו, א"כ לא הקנה להמת מקום זה כלל, ולכן אפשר דשרי עדיין לפנותו כיון דמקום זה אין קנייה לו כלל. אך בנידון הנ"ל שאביו של המנוח לא ידע אם יתירו המורים הרבר לפנותו או לא, וידע שהיה תלויה בדעת מורי התורה, וא"כ איך נהיה אנהנו מורים לו להתיר ולא ניוחש לדברי הש"ך והמחבר דיש לחוש לבזיון המתים, וממילא הקנה לו מקומו והרי הוא קבור בתוך שלו ואין לפנותו.

ואין להשיב א"כ הא"ך התיר רבן של ישראל רבינו הגדול בחת"ס חלק שלישי לפנות את רבינו הקדוש מהר"ם בנעמה יו"ע, ולא חש לבזיון דמתים ולא יועיל תנאי בנו הרב מו"ה נפתלי ז"ל לבזות את המתים שם, כי תשובת דבר זה חדא, מטעם הצוואה שהוא יכול לצוות על עצמו, וכבר הוזכרה שם צוואתו, ועוד דהקדוש רבינו מהר"ם בנעמה הולכיכזהו לקברו בנ"ש אצל רבינו הקדוש מו"ה שמעלקא ז"ל, ואין זה בזיון למתים בעיר ליבטענשטאט שם, כיון שנותנים אותו אצל הקדוש רבינו שמעלקא יו"ע, וכדאי זכות הוא להם שהיה הגוף הקדוש לשכן ארעי להם וקדושת שעה נמי חשיבא להם, וה"נ אם הוא זה הנערר ראוי להשימו אצל הגאונים הקדושים השוכנים על משכבותם בק"ק ס"ה לא היה בזיון למתים השוכנים בכפר הנ"ל, לכן לע"ד אין כאן היתר מכל שלשה סעיפי היתר שהוזכרו בס' שס"ג לנידון שלפנינו.

ומה גם כיון דעיקר ההיתר יהיה בנוי על דברי הרמב"ן מפני תנאי אביו, וע"ז כבר עוררתי לעיל דבעי תנאי בשעת מעשה ממש כדי שלא יקנה המת מקומו, וקרב בעיני דהאי גברא לא ידע בזה שלא יקנה לו המקום, וא"כ תנאו לא מהני כיון דהקנה לו המקום. והנה הובא בבית יוסף ס' שס"ג שהרמב"ן כתב על דין דמלקטין העצמות ונותנים אותו בארץ שהיה המנהג בימי חכמי הש"ס, ואפ"ה כתב הרמב"ן מקום שנהגו לעשות עושין מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין, וע"ז נאמר לא תסיג גבול עולם, וא"כ הוא על דבר הנאמר בש"ס להתיר והיה מנהגם, אפ"ה היכי דלא נהגו לא אריך לעשות כן, מכ"ש בדין הפנימי מטעם תנאי דלא נזכר להתיר אלא בדברי הרמב"ן, ומכמה מאות שנה שלא נהגו כזו.

וידעתי כי היה רעש גדול בימים ההם כאשר חתירו אצל הגאון רבינו הקדוש מהר"ם בנעמה, ולא עשו רק אחר השאלה את הקדושים מו"ה עקיבא איגר ורבינו הגדול בחת"ס והגאון מהר"ש לאנדא בעל שיבת ציון רבד"ק פראג, ואני כאשר באתי לק"ק פ"ב היה זאת שנה אחר פטירת הגאון מהר"ם בנעמה, ובשעת פטירתו הייתי בפראג, וידעתי שהגאון מהר"ש לאנדא אמר אני לא אתיר וגם אכתוב להגאון דק"ק פ"ב שלא יתיר, וכאשר באתי בשנה אחר פטירתו דברתי עם בחורים שהיה לפלא בעיני היתר רבינו, והשיבו לי על שאלתי, הנה כאשר בא הרב מו"ה נפתלי לק"ק פ"ב לקבל היתר לפנות את מרנא אביו הקדוש וצ"ל לעת ערב כאשר למד רבינו הגדול השיעור לפני התלמידים בין מנחה למערב סיפר שהרב מו"ה נפתלי בא לכאן לקבל היתר ואמר שלא יתיר, והיינו דחשש לתקלה הנאמרת שם בתשו' דבהרבה מקומות בית הקברות סמוך לעיר, ויש לחוש שיגורו לפנות העצמות, אך כיום שלאחריו אמר אצל השיעור שהרב דהמדינה היה אצלו בלילה, ואמר לו שיתיר לפנותו והוא מבטיחו שלא יהיה לתקלה, כן השיבו לי.

והנה אמת שכמה מאה שנים שלא שמענו עובדא כהנ"ל, ולכן לו יהיה שאין הדין עמדי ויש לקיים צדדי ההיתר שבס' שס"ג, גם בנידון דידן מ"מ אינו ראוי להחריז מטעם שכתב הרמב"ן כיון שזה ימים רבים שלא נהגו כן אל תסגי גבול עולם, בפרט שיש חשש תקלה ג"כ. הכ"ד אוהב נפשו דש"ת.

חק' אחרון דוד בחרב מו"ה א"א ז"ל דייטש

ואין להשיב דאין להביא ראיה מן המנהג דלמא לא אתרמי להו או דאתרמי להו ולא היה אפשר להם לפנותם דידוע הוא בימים שעברו הקפידו הנכרים הכפרים שלא להעביר המת על פני השדה והיה אי אפשר, ואמר אני דזה ליתא דמאי דנימא דלא אתרמי להו זה ודאי דבר בטל דרגלוהי דאינש אינון ערבין ביה, וכמה אנשים גדולים מכובדים מתו במקום אחר והיו משפחתם משתוקקים להביאם לבתיהם, והיה להם יד וכתב בחצר המלך קיר"ה ואפ"ה לא שמענו שנעשה כן בקרב ישראל, וזלח אצל הגאון דמדינה, והנניד הגביר ר' קאפל טעבען מפרעשבורג מת בעיר פראג וכתבו שם עליו כל הגדולות אשר עשה לבני אונגארן, וכל משפחתו היו נגידים גדולים ומונחים בפ"ב היה נקל להם להשתדל בחצר המלך שיתן רשות להוליכו וכהנה רבות, וע"כ דלא נהגו היתר או משום שפסקו קברי משפחה שיהיה הקברות מיוחד לבני משפחה לבדו, או אפשר נמי דפרשו מלפנות המת דאיכא בזה בלבול וביוזי מתים דמוחר לקברות אבותיו דכל כה"ג לקברות אבותיו ליכא משום בזיון ולא משום בלבול, מ"מ היינו דוקא בימיהם שהיו נוהגים במצות כיבוד אב ואם, אבל אנחנו בעו"ה בעקבא דמשיחא דשכיח בן מנכל אב חששו יותר לבלבול המת ובזיון מתים, ודוגמא לזה הוא לענין ציצית כמ"ש הראשונים והרא"ש והג"א באלו מגלחין ס' קכ"ד דלכך אנו מסירין הציצית הואיל ואין אנו מדקדקין בחיים כ"כ, ואפילו להמדקק במצות ציצית מסירין שלא לבייש מי שלא דקדק, או דחששו לתקלה וזלח זה בודאי לא היה דבר חרש, ושפיר יש לומר לא ראינו ראיה, ואמרתי עוד להביא ראיה היכי דיש לחלול במנהגא לאיסורא או דנימא דלא מטעם מנהג איסור פרשי אלא מטעם אחר צריכין אנו לחוש להומרא דלמא מנהג איסור פרשי, וזה נלע"ד פירוש הש"ס בפסחים דף ג' ע"ב בני ביישן לא אולי מצור לצידון במעלי שבתא אתא לקמיה דר"י אמרו אבותינו היה אפשר להו, ונלע"ד דטענו דרך מחמת רצון נפשם שהיו עשירים לא רצו להטריח עצמן לא מטעם חומרת שבת, אבל אינהו א"א להו, והשיב להם ר' יוחנן אדרבה אבותיכם קבלו על עצמן דחליגן מטעם תו שייך אל תשוש תורת אמך הגם דרש"י לא כתב כן.

הרב אברהם בנדיקט

תעודות נוספות בענין העברת גופו הטמור של הגאון רבי מרדכי בנעט זצ"ל

שני מסמכים מעניינים, השופכים אור על פרשת העברת גופו הטמור של הגאון רבי מרדכי בנעט זצ"ל רבה של ניקלשבורג ומדינת משך ארבעים שנה, פורסמו ע"י הרב י. ז. כהנא זצ"ל, אחד הוא מתוך מה שנרשם לזכרון בפנקס החברא קדישא של ק"ק ניקלשבורג, שהיה ברשותו מעזבון חותנו הרב חיים פלעש זצ"ל רבה של קוניץ במורביה ומגדולי חוקרי

תולדות יהדות מורביה, והשני מכתב שכתב הרב צבי הירש טעלשט זצ"ל, - אחד מדייני ניקלשבורג החתומים על המכתב לדייני פראג - לידידו רבי יוזפא פלעש זצ"ל תלמיד החתם סופר, שהיה בעת כתיבת המכתב אב"ד ראגנדארף ובסוף ימיו אב"ד וועספריס², בנו של הגאון רבי שלמה פלעש אב"ד נייטרא. במכתבים הנ"ל נכתבו המאורעות בדיוק רב והם משלימים את כל מה שכבר נכתב בנדון זה. במכתב זה מתוארת בפרוטרוט התנהגותם של בני קהילת ליכטנשטאט, אשר למרות הפשרה שהושגה ביניהם לבין מנהיגי קהילת ניקלשבורג, שההכרעה בזה תהיה על פי שנים מבין שלשה בתי דינים, ואשר הכרעת דינם של החתם סופר וחותנו הגרעק"א זצ"ל - לעומת פסק דינם של דייני פראג - היתה להיות, עשו ככל שביכלתם, למנוע קיום הפסק דין.

תיאור העובדות מתוך מנקס חברא קדישא דק"ק ניקלשבורג (דף ר')

מעשה רב נכתב לזכרון, ויהי בנסוע הארון י"א תמוז דהאי שתא שופ"ט צד"ק לפ"ק נסע הרב אדמו"ר הגאון המפורסם רבינו הקדוש הרב דקהלתינו והמדינה ע"ה ר' מרדכי בנעט זצלה"ה, נסע מכאן נ"ש לעיר קארלסבאד לעסוק ברפואה, אך שם משכנו נהפך בחליי אשר ימות בו, ומת ביום ד' י"ג מנחם אב בן ע"ו שנה (על מצבתו כתוב בן שבעים וחמש שנה) ונקבר למחרתו ד"י מנחם בעיר ליכטנשטאט הסמוכה לשם מהלך שתי שעות וחמש עמדות הרבני מו"ה נפתלי נר"ו, ולפי דבריו התנה מתחילה על דעת לפנותו משם לכשירצו, ואנחנו אנשי נ"ש נצטערנו על העדרו ועל כי היתה נסיבה מאת ה' שלא להיות מנוחתו כבוד לשכב בתוכינו, ואיזה שבועות לאחריו התאמצו שני יחידי סגולה קציני טובי עירנו ה"ה הק' הר"ר הענן אבליש וה"ה הר"ר אהרן קרפליס יצ"ו בהטרחות והוצאות רבות ואחזו דרכם לשם לפתוח קברו ולפנותו להביא ארונו לכאן לקבורו אצל שארי הגאונים רבני המדינה הקדושים אשר בארץ המה, ונעשה בהסכמת בד"צ דקהלתינו ובשאלת חכמים הגאון הרב מ' עקיבא איגר אבד"ק פוזנא והגליל וחתנו הגאון אבד"ק פרעשבורג (ע"י שו"ת חת"ס ח"ר סי' ל"ז) ועפ"י היתר תש"י הרשב"א, אך לא איסתייעא מלתא ולא עלתה בידם ושבו ריקם, אך בניו הרבנים לא ישקוטו עד הפיקו זמנם ויחתרו למצוא רשיון לחיות ממקום גבוה, ועל טוב יזכר בן אדונינו הדוכס גראף דיטריכשטיין יר"ה השתדל זאת מגוברונים בפראג, ובזה באו שנית לשם עם איזה אנשים מקהלתינו לחפור בארץ באו ועלתה בידם ופתחו קברו בשבעה חדשים אחר מותו ונטלו ארונו כמו שהוא שלם בלי פתיחת אה"ק כלל ובלי שום גילוי ויקבו חור בדלתו איזה נקבים להטיל לתוכו מעפר תכוסתו, גם עשו ארון ע"ג ארון, וה' גמר בעדם וארונו בא לכאן בעש"ק יו"ד אדר סמוך להכנסת שבת, והניחו ארונו שם עומד בבית שעל בי"ע, ועשו משמורת לבקרו לילה ויום כת אחר כת לומדים ובחורי הישיבה ואף מהמונים ובני העש"ק, וביום א' מיד אחר תפלת שחרית עסקו בקבורתו ונקבר בכבוד גדול ובקיבוץ רב במבחר קברינו סמוך לקבר הרב המחבר צ"צ (הוא הרה"ג מנחם מענדל קראכמאל בעהמ"ח שו"ת צמח צדק) ולהרב מ' שמעלקי הורוויץ זצלה"ה, ובהספד מחדש על קברו ונמשך עד חצי היום, וינוח בשלום על משכבו, וזכותו יגן עלינו.

2 בתקופת רבנותו בראגנדארף תשובה לו מהחת"ס שו"ת חו"מ סי' קל"ג משנת תקפ"ט, ובתקופת רבנותו בוועספריס תשובה לו מהכת"ס שו"ת אהע"ז סי' ל"ד. בשנה"ג הגר הזכירו ר' פעמים בתור ד' גברי, במערכת יו"ד אות מ"ו, מ"ח, ס"ה, פ"ב-2 וכבר העיר על כך אחיו של המחבר. הרב אברהם יהודה הכהן שווארץ בספרו "רבותיה ריחוקאל". וגם הוא עצמו טעה שם בהביאו את כל תשובות החת"ס לאביו רבי שלמה מנייטרא וייחסם כאלו אליו.

מכתב דיין דק"ק ניקלשבורג בענין זה

בע"ה יום ב' תענית אסתר תק"צ לפ"ק פה נ"ש

ישאו הרים שלום ליידי ה' וידידי ה"ה קרובי ושארי, איש חיל רב פעלים גבר חכם בעוז, ידיו רב לו בתורה ובחכמה, הרב המאור הגדול מעוז ומגדול, כקש"ת מו"ה יוזפא פלעש נרו יאיר ביהיר וצהיר, אב"ד דק"ק ראקענדארף יע"א.

את חטאי אני מזכיר היום אשר לא מלאתי דברי אשר הבטחתי בהיותיני יחד בק"ק מג"ד (מאגענדארף) לכתוב למעלתו מיד בבואי לביתי ולהודיעו משלומי ב"ה. אמנם טרדות רבות הקיפנו ויעכבנו זה פעמים, ועתה אמרתי על כל פשעים חכסה האהבה אשר בינינו מנעורינו ועד עתה, ע"כ אמרתי עתה כי הקרה ה' דבר חדש אשר תהיה למעלתו בשורה מוצאת, המכסה אני מאוהבי דבר ולהגיד לו חדשות כי כיום ג' פ' משפטים נסע הרבני מו"ה נפתלי בן אמ"י הגאון זצ"ל ואחיו הרב המאה"ג אב"ד דק"ק מיזלאב' לעיר פראג ובתבים בידם מן גבירי ונגידי קהלינו י"ץ אל האדון הגראף ווראדיסלאף אשר היה עומד לימינם בפעם הראשון להשתדל מן הגופערנער לפנות איש א-לקים רבינו הקדוש מקברו ולהובילו לעירונו, אך נתאחר הדבר לסיבות הידועות, ובקשו ממנו יוסיף ידו שנית לחמוך יד בני הגאון ז"ל, אך שוא תשועת אדם, כי טרם בואם שמה מת הגראף, וכמעט תוחלתם נכזבה, אך ה' נתן חנם בעיני חתן הגראף הנ"ל הוא שר עירונו פירשט דיטריכשטיין, ומיד הלך הפירשט בכבודו ובצעמו אל הגאופערנער, ומיד שלחו עמהם הקרייפיזיקוס ללכת אל עיר ליכטענשטאט, ואף כי מאנו שם הקרייזאמט, ומיד שלחו עמהם הקרייפיזיקוס ללכת אל עיר ליכטענשטאט, ואף כי מאנו אנשי ל"ש לשמוע ונסעו לעיר עלענבאגען וכתבו שטנה להקרייזאמט, אך היה דבר הגופערנער נחוץ אליהם מאד, וביום א' שבע העבר הלכו בני הגאון עם ארבעה האנשים אשר לקחו עמם ובתוכם אחי הבח' פרץ יחי' על קבר איש א-לקים ובטורת רב פנוהו משם כי לא היה עמם רק ד' האנשים הנ"ל כי הכפור והגליד רבה למעלה מאד, ולולי ד' היה בעורם כמעט רפו ידיהם, מצאו אותו מוסגר בארזנו כאשר נתנוהו שם, כי הכירו את מקומו שם בסימנים ידועים להם, כי היו שם בעת קבורתו, גם הארון הכירו היטב כי היה לו סימנים ידועים, והקרייפיזיקוס נתן סימנים ידועים אל ארון אחר אשר הכינו והעמידו בתוכו את הארון אשר שם חלקת מחוקק ספון, ולא שלט שום רבבון בהארון ולא הרגישו שום ריח נורף, וזכה הם באים לשאת אותו בעגלה אשר הכינו, ויפנו וילכו לדרכס, ואנשי ל"ש כאשר ראו כי לא הועילו מעשיהם שלחו לכפרים הסמוכים והלהיבו את נפשותם לעמוד להם לשטן בדרך, וכן עשו הכפריים וקמו עליהם בחרבות וברמחים עד כי הוכרחו לחזור אל עיר ל"ש ויעמדו שם ביער כי לא נתנום לשוב העירה, ושר העיר נתן להם ששה אנשים רובי קשת לשמור אותם שם ביער, ויעמדו שמה עד יום ג' כחצות היום, ובתוך הזמן הלך הרבני מו"ה נפתלי לעיר עלענבאגען, ומיד שלחו פקודה תנוצה לכל הכפרים לבל ירשו איש את ידו באנשים האלה, ושני שרים קאמיססערס מן הקרייזאמט הלכו עם הרבני הנ"ל לעיר ל"ש, בכבוד גדול סבכו עם העגלה אשר שם הארון בכל העיר ל"ש, גם ניתן להם אסעסטענץ ללוותם בדרך, ובכל מקום אשר דרכו ברגליהם כבדו אותם תחת אשר היו לשטן להם, עד כי באו אל עיר קאלסבאד, ושם דברו הקאמיססערס עם הפאסטמינסטר ליתן להם סוסים והלכו לדרכיהם בשלום ואין שטן ואין פגע, וביום ה' לעת ערב באו אל עיר שטעקען סמוך לאיגלוי, ושלוהו האחים הנ"ל רצים בסוסים עשטאפעטען, אחד לעירונו פה ואחד לעיר בריין אשר שם רבים מאנשי עירונו בירד והודיעו להם בשורה מוצאת, וביום ו"ו עש"ק סמוך לכניסת שבת באו

1 הוא הרה"ג רבי ישעיה בנעט דצוק"ל חתנו של הגאון רבי אלעזר לעוו זצ"ל בעהמ"ח שמן רוקח בתחילה היה רב בק"ק מיסליץ היא מיזלוב (מורביה). ולבסוף ימיו היה אב"ד דק"ק קאלוב בארץ הגר.

האנשים שלמים בגופם ובמאודם עם הארון אשר שם שכרי לוחות מונחים לעירנו, וכל העם למקטון ועד גדול יצאו לקראתו, לא נשאר אחד בבית כי אם הפסח והחולה, גם עם גדול ורב מהעדרים יצאו לכבודו, ותתחד כל הארץ לקול הכבירה והחילה אשר כמות לא נחיתה מאז ומקדם, וביום אתמול אחר תפלת שחרית קברנו אותו במבחר קברינו בין גאונים העיר וקרובים אשר בארץ המה סמוך לקברו של הגאון החסיד מו"ה שמעלקי זצ"ל כאשר אותה נפשו בחייו, וכבוד גדול עשו שהניחו על ארונו השק אשר לבש כ"ב שנים בחייו, וקצרה היריעה מהכיל לספר הכבוד אשר נעשה לו, כי במש"ק באו אנשים רבים מיריד ברין ומקהילות הסמוכות לעירנו ללוותו, וספרנו מספר גדול וכבוד אשר לא יאומן כי יסופר כי היתה נפשינו מרה מאד בלולה משמחה ועצב, אף כי זכינו כי גוף הקדוש היה לנו למנה, ותהי זאת נחמתינו בענינו להשתתף נפשינו על קבר איש א-לקים, אך הלא הוא כמשכצות בלי אבני מילואים, בר נפשו הטוהרה אשר האירה בתוכו היא עתה בארץ החיים, ושם יבקע כשחר אורו והשביע בצחצחות נפשו וזכותו יגן עלינו ועל כל ישראל

ועתה ידידי אחלה פניך אל יגמלנו כמעשה ידי והודיעני משלום תורתך ולרוב הטרדה כתבתי בנחיצה רבה וחזותא מוכת.

ידידך הר"ש לנצח
צבי הירש מקלמטש

ועתה הערות למאמר בענין הנ"ל שנתפרסם בגליון הקודם

בהערה 4: **רבי משה ניש** - לא נ"ש כי אם ק"ש וכמו שמובא בשו"ת חת"ס, ופירושו קאריטשנור - עיין ערים ואמהות, ניקלשבורג עמ' 284. קאריטשאן היא שם יישוב במורביה.

בהערה 7: **שני רבנים נוספים, ה"ה רבי יוסף שמואל כ"ץ ז"ל ורבי צבי הירש טעלהמש ז"ל** - צ"ל צבי הירש טעלשט, מדייני ניקלשבורג. וטעלשט הוא שם יישוב במורביה (יעיין במכתבו המובא לעיל), מה שמצויין בהערה זו בקשר לתאריכי המכתבים, אין בזה שום תמיכה, את המכתב להחתם סופר שלחו דייני קהלת נ"ש לפני ששלחו את מכתבם לדייני פראג, וכך יצא שתשובת החתם סופר נכתבה באותו יום בו שלחו דייני נ"ש מכתב שאלתם לפראג¹.

בהערה 8: **ובקטע המתחיל כאמור ... וזאת אחר הפצרות חוזרות ונשנות וכו'**. מתוך תשובת החת"ס שכתב שזו היתה פשרת הצדדים שיפנו אל שלשה בתי דינים, ביניהם אל החת"ס לא נראה שהחת"ס סרב להזדקק לכך. וכבר צויינו שם בהערה 8 אי דיוקים בדברי מקורות שונים, והיה גם זה אחד מהם, ולהלן נוכיח עוד כמה אי דיוקים. גם מה שכתב שם שרבי אברל בנו של רבי מרדכי בנעט הוא זה שבא אל החת"ס להפציר בו שיואיל לדון בזה, הנה במכתב הגאון בעל ה"גורן דוד" המתפרסם בגליון זה מוכח שהיה זה רבי נפתלי, גם במקורות אחרים נזכר בעיקר רבי נפתלי שפעל וטרת הרבה בקשר לקבורת אביו בנ"ש (עיין במכתבים המתפרסמים לעיל).

בקטע המתחיל: לא היתה זו פעם ראשונה וכו', ובהערה 10. מסופר כאן דבר שלא יתכן שמיד אחר פטירתו כאשר היה דיון היכן לקבורו, כבר הספיקו בני קהלת ניקלשבורג לשמוע

1 תגובת המערכת: בדברינו שם הצגנו רק את העובדות, כי תשובתו של החת"ס כבר נכתבה לפני שדייני פראג קבלו את מכתב טענות בני נ"ש, יש להוסיף כאן כי לעומת זאת מכתבם של בני ל"ש נכתב ביום ט' אלול כמוזכר בתשו' דייני פראג, ותשובת דייני פראג נרשמה אחר ראש השנה של שנת תקצ"ז, זאת אנו למדים מסגנון לשונם על קבלת מכתב בני נ"ש ביום ט"ו אלול "העבר", ואמנם רצונו של הגר"ש לנרא לשכנע את החת"ס בענין זה מחשש חקלה, כמוכח בתשובת בעל "גורן דוד" הנדפסת לעיל, אפשר שהיתה לפני ט"ו אלול יום עריכת תשובתו של החת"ס, וזאת עם קבלת מכתב בני ל"ש ביום ט' אלול.

FROM

PLACE
STAMP
HERE

קובץ בית אהרן וישראל
YESHIVA KARLIN STOLIN
1818 54TH STREET
BROOKLIN, NEW YORK 11204



מכך וכבר שלחו לקבלת רשיון מהמלכות, ובני קהלת ליכטנשטאט טענו שכבר חצבו את הקבר, ועוד בטרם הקבורה מתוארת מחלוקת בין הקהילות ושדרשו מהחת"ס לחוות דעתו, ורבי מרדכי בנעט בא בחלום להחתם סופר ובקשו להודיע לשלוחים שיקברוהו בליכטנשטאט, כל זה נעשה במשך פחות מיממה, כאשר המרחק בין קארלסבאד וליכטנשטאט לפרעשבורג היא למעלה משבע מאות קילומטר ! ובימים בהם היתה התחבורה בעגלות או על גבי סוסים בשבילים ולא בכבישים, אין זאת כי אם משהו לקוי בסיפור הדברים הנ"ל, וממילא גם סיפור החלום הכפול של החתם סופר (אחד בין פטירתו לקבורתו, והשני לביל כתיבת תשובתו) משבשתא היא.

בהערה: 15: **אולי נכון לפרש הכוונה לאשתו הצדקת של הגה"ק רבי שמעלקי**. - לא, ודאי אינו נכון. עיין בשו"ת חת"ס ליקוטים סי' ל"ז ד"ה והנה בטענת. והכוונה ברורה לאשתו של רמ"ב שנפטרה כשנה לפניו ואמנם טמונה למרגלותיו. ויובן צרונם להניחה שם לפי מה שאכתוב להלן דשם היו קברות משפחתו.

הערה: 19: **מכחיש מה שכתבו כותבי הקורות ששהית שבעת החדשים היתה בגין אי קבלת הרשיונות, מתוך המכתב שבתשובת החתם סופר שכבר בחודש אלול היו מוכנים כל הרשיונות.**

ובכל זאת הצדק גם עם כותבי הקורות ועל כך עדות ברורה במכתב הנ"ל שכותב הדיין רבי צבי הירש טעלטש - אחד מן הדיינים החותמים על מכתב בית דין ניקלשבורג אל בית דינא רבא בפראג, ואשר אחיו הבחור פרץ הוא שהיה משרתו של רבי מרדכי בנעט מספר שנים וגם בתקופת מחלתו בקארלסבאד, והשתתף גם בהוצאת ארונם מליכטנשטאט, - שכנראה בגלל התערבות בני קהלת ליכטנשטאט אצל השררה למנוע הוצאת הארון מקברו, היו קהלת ניקלשבורג זקוקים לרשיון חדש מהממשלה, ורק ימים ספורים לפני הוצאת הארון מהקבר קבלו בקושי את הרשיון.

בהערה: 20: **במקום קבורת דמ"ב בליכטנשטאט נקבר רבי משה בלאט אב"ד קאסטעל (מורביה), ע"י ניקלשבורג.**

הנה עוד הכחשה לסיפור המסופר בספר "צדיק כתמר יפרח" עמ' כ"ז בשם רבי בעריש אברהם בנעט אב"ד קאלוב (נכד רמ"ב), שכאשר שאל משרתו את רמ"ב לפני פטירתו מי ימלא את מקומו, ענהו "השמש", ולא הבינו כוונתו, עד שבעבור חדשים בעת פינויו של רמ"ב מליכטנשטאט, ושמשו גם נוכח שם, וכשהוציאו ארונם, תיכף ומיד נפטר השמש וקברוהו בקברו הפנוי של רבי מרדכי בנעט, ואז הבינו כוונתו שהשמש ימלא את מקומו. והנה לנו עדות ברורה שלא השמש נקבר שם אלא רבה של קאסטעל. זאת ועוד, משרתו של רמ"ב היה הבחור פרץ טעלטש אחיו של הדיין רבי צבי הירש טעלטש מניקלשבורג, ובמכתבו המפורט המתפרסם בזה לא נזכר מאומה מפטירת השמש בעקבות העברת הארון.

ועוד בענין סיפורים שאינם מדויקים, בספר "יכבד אב" (הנספח לשה"ג החדש) כותב רבי יחזקאל בנעט אב"ד וואראל, בשם חמותו שהיתה נכדת רמ"ב, שרבי מרדכי בנעט אחר שפרש מאשתו ברשותה היה בא כל ליל שבת לביתה לקדש שם. ובליל שבת האחרון מצאה בביתה מתה לפניו. - הנה על מצבתה חרות שנפטרה ביום א' כ"ז אייר תקפ"ה, הרי הכחשה למעשה זה. ומיד אח"כ מסופר, שלפני צאתו לדרך האחרונה לקארלסבאד סר אל ביתה וכאילו דבר אליה. הלא תתני לי להכנס ? ולא הבינו פשר דבר, ובסוף כאשר הביאו את ארונם מליכטנשטאט - שהגיע בעש"ק י' אדר סמוך לשבת - הכניסו את ארונם לבית דירת הרבנית עד אחר השבת, אז הבינו את נבואתו.

והעובדות מכחישות סיפור זה, גם בפנקס החברא קדישא של ניקלשבורג המתאר בפרוטרוט את המאורעות (המתפרסמים בזה), גם בספר קורות העיתים (כתב יד) כתוב שהניחו את הארון במשך השבת בבית שבבית העלמין (הבית קיים עד עצם היום הזה).

בקטע המתחיל: **בהיות הזמן דחוק**, כאן מובא הסיפור המפורסם עם רמ"ב שנתגלה אחר פטירתו בחלום וסיפר מדוע נגזר עליו להטמן ז' חדשים בליכטנשטאט בגלל שבבחרותו עזב

שידוך ונגזר עליו לשכב על יד משודכתו שהיתה בתו של הרב מל"ש. כך מסופר ב"חוט המשולש" והמחבר כותב - בשנת תרס"ו - שהוא מגיד דבר חידוש. הסיפור כאן שמסופר בספר "מרום הרים" בשם רבי יחיאל מאיר מגאסטנין בשם רבי שמעון סופר ששמע מאביו מרן החת"ס, שונה מהסיפור המקובל בזה, שלא רמ"ב עזב שידוך אלא פסק על עזיבת שידוך, והגם שהיה כדת דקדקו עמו, והסימן לזה שהוא נטמן על יד הכלה ההיא. אמנם מצאתי פסק של הרמ"מ בנעט בקשר להיתר עזיבת שידוך, שהשיב בענין זה להחת"ס, עיין בספרו שו"ת "הר המור" סימן לו. ויש בזה עוד גירסא שלישית מובאת בספר "יכבד אב" שמספר רבי יחזקאל בנעט רבה של וואראל בשם רבי בענדעט בנו של רבי הלל מקאלאמייא בשם אביו, שרמ"ב בא בחלום לבניו ותלמידיו להסביר להם את התמיהה מדוע לא זכה להקבר בעירו נ"ש, ושם הסיפור הוא, שעזב שדוך והמשודכת נשאה אח"כ לרב מליכטנשטאט.

ואען ואומר, כי מלבד מה שכבר העירתי בזה במבוא לספר "מהר"מ בנעט" על מסכת ברכות - מכון ירושלים תשמ"ח - הנה עצם העובדא שהסיפור מסופר בצורות שונות, כבר נותן מקום לפקפק באמינותו.² עיין בשו"ע או"ח סי' רכ"ב סעיף א' ומ"ב שם סק"א. לעומת זאת יש לנו שנים שלשה עדים ממקור ראשון ועל פיהם יקום דבר !

בגליון זה מתפרסם מכתב שו"ת של הגאון רבי אהרן דוד דייטש זצ"ל בעל "הגורן דוד" שבא ללמוד אצל רבו החתם סופר בשנת תק"ץ שנה אחר פטירת רבי מרדכי בנעט, והוא מספר שבעת פטירתו בשנת תקפ"ט היה בפראג ושמע שהגאון מהר"ש לנדא אמר שהוא לא יתיר, וגם יכתוב להחת"ס שלא יתיר, וכשבא כעבור שנה לפרעשבורג וחקר אצל התלמידים כיצד קרה שהחת"ס בכל זאת התיר השיבו התלמידים: "הנה כאשר בא הרב מו"ה נפתלי לק"ק פ"ב לקבל היתר לפנות את מרנא אביו הקדוש זצ"ל, לעת ערב כאשר למד רבינו הגדול השיעור לפני התלמידים בין מנחה למעריב, סיפר שהרב מו"ה נפתלי בא לכאן לקבל היתר, ואמר שלא יתיר, והיינו דחשש לתקלה הנאמרה שם בתשובה דבהרבה מקומות בית הקברות סמוך לעיר ויש לחוש שיגזרו לפנות העצמות, אך ביום שלאחריו אמר אצל השיעור שהיה דמיהה היה אצלו בלילה ואמר לו שיתיר לפנותו והוא מבטיחו שלא יהיה לתקלה".

זוהי איפוא עדות ישירה מבעל השמועה על מהות החלום, ולא כתוב שבא בחלום אלא היה אצלו בלילה.

והנה לא די שהחת"ס התיר למעשה, אלא אף תקע עצמו להשפיע על גאוני הזמן שיסכימו עמו להתיר, כן כתב בנו הגאון רבי נפתלי בנעט זצ"ל בספרו "אמרי שפר" הוא הספדו על החתם סופר, ובמיוחד משבחו שם: הנמצא איש אשר עושה צדקה ומשפט וחסד כמוהו. כי היה טוב ומטיב לכל ועסק בגמילות חסדים לעשירים כמו לעניים. היה אב ליתומים ודיין אלמנות, היה אב לכל עובר ושב, ולא מנע משום אדם הגון כתב אשר יהי לטובתו וכו' וכו' ואנכי גם אני אחד המקבל טובתו ולא יו"ד שנים אשר עלה בדעתי לקיים צוואת וחפץ אאמ"ו הגאון המנוח מוהרמ"ב זצ"ל, לפתוח מקום קברת ארץ בעיר ליכטענשטאדט, אשר בעת ההיא שם היה מחוקק ספון כדי להוליכו ולהובילו אל עיר נ"ש ולהקבר שמה בקברות אבותיו, ויען כי הדבר הזה היה פוגע בדת תוח"ק, והיה תמוה בעיני כל עדת ישראל לפתוח קבר איש אלקים ע"כ לא ערב לבב שום אחד מחכמי הדור להחליט חדבר להיתר, ורק זה קדוש ישראל רבינו משה ז"ל, היה אזר כגבור חלציו להיות בעוזרי ובתומכי נפשי (אשר ע"פ השתדלותו הסכימו אחר כך

2 חובת המערכת: אנו מסכימים עם מה שהעיר לעיל כי רחוק מהמציאות שהחת"ס הודקק כבר לנושא זה לפני הקבורה בל"ש, אנו גם מסכימים לכך כי סיפור אודות עזיבת שידוך ע"י מוהר"מ בנעט בעצמו גם כן אינו מתאים עם המציאות, וכאשר הבאנו בגליון הקודם בהצעה זו, אך עם זאת נאמנה עלינו עדותו של הרה"ק רבי יחיאל מאיר מגאסטנין וז"ל בשם בנו של החת"ס, על מעשה פסק דין של מוהר"מ בנעט בענין עזיבת שידוך, ואשר כפי שגילה להחת"ס הרי זו היתה הסיבה למנוחתו בל"ש, אם כי נראה שכותב הספר "מרום הרים" לא דייק ב"צ בסיפורו כי גילוי זה היה לפני הקבורה בל"ש, הרי שאין לרחות עצם דבריו אשר מקובלים גם בפי העולם מרור דור.

שאר גאוני הזמן עמו בזה) עדי היה לאל ידי בחמלת ה' עלי למלאות רגשת לבב אבי הצדיק ז"ל בדבר הזה - והוא ז"ל גזר אומר, ויקם באמת יזכור זאת לו אלקי לטובה.

והעדות השניה הישירה היא מרבי הלל ל"ש מקאלאמיא תלמידו של החת"ס שכותב בספרו "מקרי דרדקי" עה"ת כפרשת חיי שרת: [ואשר חוועתקה במאמר שבגליון הקודם] "וכשהיה רבינו הגאון בעל חתם סופר זצלה"ה מעיין בדין זה וכו' קודם אור הבוקר בא אליו הגאון הנ"ל וראה אותו בהקצץ בפנים מאירות ומצהיבות ובכבוד גדול מאד ויאמר לו שרצונו שיוליכוהו לעיר נ"ש עד שאמר כשסיפר זאת אל התלמידים הקרובים אליו מי יתן שתהיה אחריתי כמוהו".

שני עדויות אלו ממש מקבילות, שניהם מתלמידיו של החת"ס שמספרים מה ששמעו אזניהם במקור.

ולזה יש לצרף עדות שלישית שנרמז במאמר בגליון הקודם, של רבי יחזקאל בנעט ז"ל: "ויעור כל הלילה ולא מצא היתר וכו' והנה רבינו מהרמ"ב זי"ע בא אליו ויראהו מקום ההיתר ויקץ והנה חלום אמת כנבואה היה, חיש מהר כתב את הדין על ספר ויקרא להצ"ר אברל ויאמר לו, אמנם אנכי לא מצאתי היתר, אך גדולים צדיקים במיתתם וכו' כי אביו זי"ע הראה באצבע כי ערב לו ועל מה ישענו להביא את עצמותיו הקדושים מליכטנשטאט שבבעהמען לניקלשבורג שבמעהרן". מעיין רבי יחזקאל מביא כל מיני עובדות בשם אישים ממשפחתו, ואילו עובדא זו של עזיבת שידוך לא היתה ידועה במשפחה והביאה רק בשם רבי בענדעט בנו של רבי הלל ל"ש מקאלאמיא !

תשובת דייני פראג

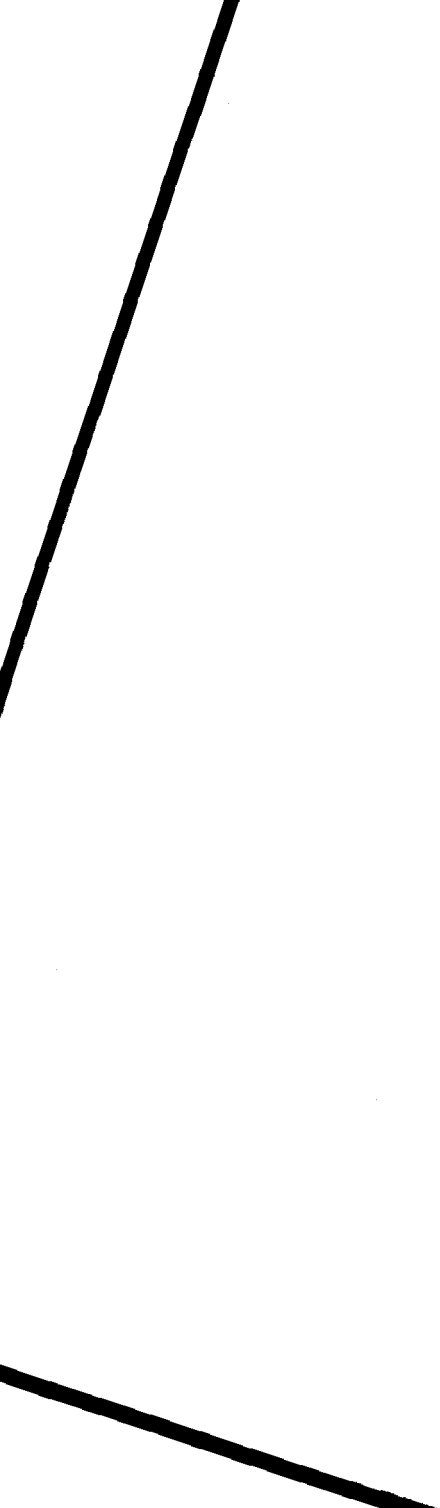
נדרשנו וכו' ב"ד מו"ש. "בית דין מורה שוח", כך נקרא בית דינא רבא בפראג (ולא כמו שפוענח "מורים ושופטים").

בקטע המתחיל ובנדון דידן: **הרי שלא נתאוו הגאון להיות קבור סמוך לבני משפחתו ... הגאון זצ"ל נתאוו לנוח קרוב להגאון מו"ה שמעלקי ז"ל יותר מאבותיו וכו'.**

יש לציין בזה שהחתם סופר בתשובתו בענין (ליקוטים ח"ו סי' ל"ז) מחשיב להיתר הכי נכבד את ענין קברי אבותיו ומשפחתו למרות שזו לא משפחת אב, ובנוסף לזה מדגיש החתם סופר טענה, שלא התייחסו אליה כלל בי דינא רבא דפראג: "אפילו אי לא היה קברי אבותיו בק"ק נ"ש מ"ה היה גנאי ובזיון לצדיק שלא בא אל קברי גאוני רבני מדינת מעהרין".

ובהתייחסות לטענותיהם של דייני פראג הסותרים היתר זה בנימוק הנ"ל, יש להעיר: הנה עיני ראו ולא זר בהיותי בבית העלמין שבניקלשבורג, שחלקת הרבנים שבתוכה קבור רבי מרדכי בנעט סמוכה ממש לקברי בני משפחתו, וא"כ בזה שהתאוו לנוח ע"י רבי שמעלקא בתוככי קברי הרבנים דמדינת מעהרין, בזה לא וויתר עדיין להיות בין בני משפחתו כי דא ודא אחת היא.

גם בקשר לטענה שמשפחת אב קרויה משפחה ולא משפחת האם, הרי ידוע שבמקרה זה של רבי מרדכי בנעט, כבר מבין חמש למקרא עזב את בית אביו שארץ הגר ונתגדל בבית משפחת אמו שבניקלשבורג וממילא היה מקורב למשפחת אמו שהיתה מקדמת דנא בניקלשבורג.



שפתי ישנים

רבי מאיר שווארץ זצ"ל

אבד"ק פודהייץ

ביהמ"ד קארלין סטולין ירושת"ו

דרוש על פסוקי יציאת מצרים

ויאמר ד' אל משה בא אל פרעה כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו. י"ל בדרך אפשר ע"ד הירדוע לנו מספח"ק שמשח היה ירא ללכת לפרעה מחמת ששם היה מקור הקליפות והטומאה, עד שאפילו מלאכי מעלה היו יראים לדרת לשם כנודע כי כתוב אני ולא מלאך אני ולא שרף, ע"כ אמר לו השי"ת שעכשיו תוכל לבא לפרעה כי אני הכבדתי את לבו וגו', היינו שיש להם איזה עג"ז וזה נקרא הכבדת הלב כנודע מדרך הטבע, ואינם יכולים עכשיו לעסוק בחכמת החיצוניות, כי לזה צריך ג"כ ישוב הדעת הטמא שלהם כנודע, והשי"ת סיבב את זאת למען שיתי אותותי אלה בקרבן ולמען תספר באוזני בנך ובן בנך וגו', תספר לשון ספור ונחיר כנודע מהוה"ק, כי ידוע שאז הדעת היה בגלות, וזה וידעתם כי אני ה' היינו שיהיה להם דעת הנכון בעת שיצאו ממצרים.

עד מתי מאנת לענות מפני, מפני דייקא, כי ידוע שפרעה היה לו יניקה מצד העורף ולא מן הפנים ח"ו, כידוע מספר עץ חיים מהאריו"ל שער המוחין פרק ה' שמצד הפנים אי אפשר לחיצונים (המקטרגים) להתאחו ח"ו, ע"כ כשאמר לו לשון מפני נכנע תיכף אכ"ה, להכניע כל החיצונים והמקטרגים כדי שנוכל לעבדו יתברך שמו בלב אמת וחפיצה, אח"כ מצאתי בזה"ק פ' וארא כ"מ ב' והוא ירא אתרמי על אינון דרגין כלהו שלטנותא דילהון בגין לבלבא דעתייהו ולא הווי ידעי למעבד מדי עכ"ל, וזה אפשר מרמו לשון אני הכבדתי כי ידוע שמלכות נקראת אני גם נקראת יד ד'.

ויקרא פרעה אל משה וגו' י"ל בעה"ש פרעה זה הקב"ה כנודע מספח"ק כי פרעה לשון התגלות כי פרעה אחרן כי לפניו נגלו כל תעלומות, משה זה צדיק הדור וכללות ישראל כנודע, רק צאנכם ובקרכם יצג, אין כל אלא למעט, היינו שתמעטו תענוגי הבלי עוה"ז, גם טפכם ילך עמכם, טפכם נקראים קטני השכל שאינם יודעים איך לעבוד את השי"ת, ע"כ מחויב צדיק הדור להדריך אותם וללמד אותם איך לעבוד להבורא ב"ה, ויאמר משה גם אתה תתן בידיו זבחים, היינו שאנו צריכים סיעתא דשמיא והתעוררות קדושה העליונה לזה, כי על זבחים פירוש התרגום נכסת קודשין, נכסת לשון ירושה, וזה ועולות, יהיה לנו עליה בקדושה, ואז ועשינו לד' אלוקינו כל מה שמוטל עלינו, וגם מקננו ילך

עמנו, היינו גם עושר וכבוד אנו צריכין בשביל עבודת ה', כי ח"ו בבחי' וידום אהרן הוא קשה מאד בזמננו הוואת לעבוד ה' כנודע, גם העושר והכבוד לא יזיק אותנו ח"ו, וזה לא תשאר פרסה, לשון פרוסה היינו שלא יפריש אותנו מדביקות השי"ת רק אדרבה כי ממנו נקח לעבוד את ה', כנודע כי רוב מצות השי"ת צריכים ממון רב ויכול לקיים המצות בשלימות רב בלי שום חשש, למשל תפילין יכול ליקח ולחקור אחר סופר מובהק, וכדומה שאר המצות הן מלית הן אתרוג, גם ידוע כשיש לאדם רחבת הלב יש לו ג"כ הרחבת הדעת ויכול לעבוד את ה' במוחין דגדלות, ואנחנו לא נדע מה נעבוד את ה' עד בואנו שמה, היינו אין אחנו חכמה איך לעבוד אותו יתברך עוד קודם בואנו לבחי' עושר וכבוד, כי בבחי' וידום ח"ו צריך חכמה יתירה לעבוד אותו יתברך, ע"כ טוב שהשי"ת יעזור אותנו וישפיע לנו שפע טוב מי"ג מכילי דרחמי ובודאי נעבוד אותו במוחין חדשים.

עוד י"ל ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה עד"ו כשאדם מיישב א"ע ורוצה לחזור בתשובה או בודאי יש לו מדעת קונו בחי' משה כנודע שנקרא דעת, כי ידוע מחכמו"ל שחוטא נקרא שומה, כי אין אדם חוטא עד כו', וזה ויאמר ה' אל משה, היינו שהקב"ה אומר לבעל חשו' שנק' משה בא אל פרעה, היינו ע"ד מאחו"ל שהקב"ה אומר פתחו לי פתח כחודו של מחט ואני אפתח לכם כפתחו של אולם, וזה כתוב לשון בא ולא לשון לך כי לשון בא היינו בא עמי אל פרעה, היינו עולם בינה עולם התשו' כנודע מזה"ק כי אני מסייע לך לתשו' כי אני בראתי היצה"ר וגונדא דיליה, לכך אסייע לך, ומפני מה בראתי היצה"ר בשביל כשאדם זוכה לנצחו מתכבד השי"ת גם אדם זוכה לשכר רב בעוה"ב, וזה כי אני הכבדתי לשון כבוד, את היינו עם לבו ואת לב עבדיו היינו בשביל היצר וגונדא דיליה השוכנים בלב אדם, למען שיתי אותותי אלה בקרבן היינו כשתעשו תשובה מקודם אז תזכו ללמוד, כי אותותי לשון אותיות התורה, גם כשאדם חוזר בתשובה או יכול לדבר דברי מוסר כי דברים היוצאים מן הלב נכנסין אל הלב, וזה ולמען תספר לשון ספיר ונהיר, ובאזני בנך את אשר התעללתי וגו' היינו נפלאות הבורא כ"ה, ואת אותותי אשר שמתי בם, כי יש לכל אחד מישראל חלק בחורה הקדושה, וידעתם כי אני ד', בידיעה ברורה לא כמצות אנשים מלומדה שאומרים שיש בורא עולם, כי גם אומה"ע אומרים כן רק לידע בידיעה ברורה אכ"ר לקרב את קץ הגאולה ואז יאיר בתוכנו אור משם מ"ה חדש ונדע וגשיג כלנו מקטון ועד גדול בידיעת השי"ת בידיעה ברורה.

רבי אהרן ישעיה שפירא ז"ל

בענין ארבע כוסות

בפסחים קח: שתאן חי אמר רבא ידי יין יצא ידי חירות לא יצא, וברש"י שם ידי יין יצא ששתה ד' כוסות, ידי חירות לא יצא כלומר אין זה מצוה שלימה, וברשב"ם שם ידי יין יצא משום שמחת יו"ט, אבל ידי ארבע כוסות לא יצא וכולם חשובים כוס ראשון ולא יותר וצריך להביא עוד ג' כוסות על הסדר ע"כ, חו כנגמ' שתה בבת אחת ידי יין יצא ידי ד' כוסות לא יצא, ברשב"ם שם ידי יין יצא משום שמחת יו"ט, ידי ד' כוסות לא יצא וכולם חשובים כוס ראשון ולא יותר וצריך לשותות עוד ג' כוסות על הסדר. אמנם ברי"ף וברמב"ם מבואר ג' אחרת, וז"ל הרמב"ם בפ"ו מה' חמץ ומצה ה"ט ד' כוסות האלו צריך למוזג אותן כדי שתהיה שתיה עריבה הכל לפי היין ולפי דעת השוטה ולא יפחות בארבעתן מרביעית יין חי, שתה ד' כוסות אלו מיין שאינו מוזג יצא ידי ד' כוסות ולפי יצא ידי חירות, שתה ד' כוסות מוזגין בבת אחת ידי חירות יצא ידי ד' כוסות לא יצא, ואם שתה מכל כוס מהן רובו יצא, עכ"ל. אמנם צ"ב כיון דכתב דיצא ידי ד' כוסות מהו הך דינא ידי חירות, ונראה דהנה כה"ו כתב בכל דור ודור חייב אדם להראות א"ע כאילו הוא בעצמו יצא עתה מהשעבוד מצרים ולפיכך כשאדם סועד בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות וכא"פ חייב לשותות בלילה הזה ד' כוסות של יין וכו', ע"כ. ומבואר מדבריו דעיקר חיובא דארבע כוסות אינו משום דמצות סיפור הוא על היין, רק הוא חיוב מיוחד משום דין חירות, ומקור לדבריו מפירקין דף ק"ז ב' במשנה מזנו לו כוס ג' מברך על מזונו, ובגמ' א"ל רב חנן לרבא ש"מ ברהמ"ז טעונה כוס, א"ל ד' כוסות תקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעבד ביה מצוה, ע"כ. והו"ל להגמ' לומר בפשיטות דכאן עיקר החיוב משום דין ד' כוסות ולא משום דברהמ"ז טעונה כוס, ומדרוסף הך דדרך חירות ש"מ דהוה עיקר המחייב, ורק שיש עוד דין דתקנו על הסדר אחר כל ברכה דכל חד וחד נעבד ביה מצוה, ומזה הוא דהוציא הרמב"ם דחיובא דר' כוסות הוא משום דרך חירות, ויש דינים בשתיה זו דצריך דוקא מסוימים בשתיה זו דצריך דוקא יין מוזג כדי שתהיה שתיה עריבה, כמבואר ברמב"ם ז"ל לפי היין ולפי דעת השוטה, וזהו פירוש הגמ' דשתאן בבת אחת ידי חירות יצא ידי ד' כוסות לא יצא, היינו דעיקר חיובא דר' כוסות דהוא משום דרך חירות יצא אבל חסר לו עוד קיום הדין שצריך לשותותם על הסדר שתקנו.

אמנם צ"ע אכתי הך דשתאן חי דיצא ידי ד' כוסות ולא יצא ידי חירות, והא כיון דעיקר החיוב הוא דרך חירות וכיון ידי חירות לא יצא מהו זה קאמר ידי ד' כוסות יצא, ונראה דהנה בתוס' כתבו דבד' כוסות אחד יכול להוציא כמו בקידוש היום, והקשה הגר"ח ז"ל דמה דמיון הוא זה דהתם דהדין אינו אלא משום דצריך ברכה על הכוס לכן שפיר יכול להוציא, אבל בד' כוסות דעצם השתיה הוא החיוב מה שייך ע"ו להוציא אחד לחבירו, ומוכח דהתוס' ס"ל דדין ד' כוסות ג"כ אינו אלא מדין ברכה על הכוס. אמנם להרמב"ם ז"ל שכתב דהוא משום דרך חירות הרי ע"כ אי אפשר לומר כן ולדידיה הוא חיוב שתיה מהך דדרך חירות.

והנה מצינו עוד פלוגתא דשימט התוס' ברף ק"ח בד"ה רובא דכסא דסני במלא לוגמיו, וברמב"ם ז"ל הרי מבואר דצריך שתיה רובו, ונראה דלטעמיהו אולי, דלהתוס' דאינו אלא

משום דין ברכה על הכוס, וא"כ אינו צריך אלא מעימה כמו בכ"מ וסני במלא לונמיו, אבל להרמב"ם ז"ל דעצם השתיה הוא החיוב צריך דוקא לשותות רוב מדין רוב ככולו ולא סני כמעימה, ולפי זה אפשר דאף להרמב"ם איכא לשני הדינים ביחד מדין ברכה על הכוס ומדין חיוב שתיה דד' כוסות משום דרך חירות, ולהכי בשתה יין חי ידי ד' כוסות יצא היינו דיצא דין ברכה דעל הכוס דבזה הדין כמו בכל מקום ברכה על הכוס דליכא דינים מיוחדים דצריך שתיה עריבה, אבל ידי חירות לא יצא דבזה איכא דין מסויים דשתיה עריבה וצריך יין מווג וכיין חי ידי חירות לא יצא.

ולפי זה נראה דבחמר מדינה הדין נותן דלא יצא ידי ד' כוסות דדוקא היכא דאינו אלא דין ברכה על הכוס בזה מהני חמר מדינה כיון שהוא משקה, אבל בהך דינא דד' כוסות שהוא מדין חירות, ונאמר בו חיובא דשתית יין וגם ביין עצמו איכא דינים מיוחדים דשתיה עריבה, א"כ פשימא דלא מהני חמר מדינה.

והנה בשו"ע או"ח כ' דאם אין לו יין שותה חמר מדינה, ונראה דהיינו משום דהרי איכא בד' כוסות גם הך דינא דברכה על הכוס, ומשו"ה באין לו יין יצא לפחות הך דינא דברכה על הכוס, אבל אם יש לו יין ודאי צריך לשותות יין, דבחיוכא דדרך חירות נאמר דוקא חיובא דשתית יין ושתיה עריבה. ע"ש בפירש"י שתאן בבת אחת שעירן כולן לכלי אחד והיינו לשיטת רש"י ידידי יין יצא ר"ל שמחת יו"ט, אמנם הרמב"ם ז"ל פירש דשתאן בזה אחר זה אלא דלא על הסדר, ולפי זה יתכן גם פ' דיצא ידי חירות הכוונה על ד' כוסות, דכיון דשתה ד' כוסות נפרדות ורק דחסר על הסדר ולכן יצא י"ח.

חידושי תורה

רבי יקותיאל יהודה הלברשטאם שליט"א

אדמו"ר סצאנו-קלויזנבורג

תשובה זו נכתבה בספודתו ע"י הרב הגאון אליהו שמואל שמרלר שליט"א ראש ישיבת צאנו. להרה"ג ר' שמואל אליעזר שטרן שליט"א דומ"ץ ביד"צ זכרון מאיר ב"ב, וגמסרה לנו ע"י להדפסה. ההערות למטה באים לציין למה שהאריך בנידון זה במקום אחר.

בעניני הפקר ודבר שאינו ברשותו

ב"ה קרית צאנו ד' במרחשון מ"ג למכ"י חשכ"ו

להב' המו"מ בתובי' המשכיל ונחמד כמר שמואל אליעזר שטרן נ"י ויזרח.

מכתבו נתקבל, ומרוב טרדותי במילי דשמיא וכמילי דמתא ועול התלמידים במתיבתא וביהמ"ד המבקשים תפקידם לא יכולתי לענותך תיכף, אך לחביבותא דד"ת אמרתי להשיבך בקוצר אמרים.

מ"ש בסברת קצוה"ח [סי' ל"ז סק"ו] דלגזול יכול להקנות אף דקו"ל שניהם אין יכולים להקנות זה לפי שאינו ברשותו, - הענין של אינו ברשותו הוא שאין בכוחו להקנות כיון שהגזול ימנע וצריך עוד להגזול שימסור לאחר, ואינו ברשותו הוי כגדר אינו בעולם כיון שצריך עוד להגזול, משא"כ להגזול גופא פשיטא דאינו מעכב.^(א)

במ"ש אי מהני ע"מ בהפקר ע"מ שפלוגי לא יזכה והעלת מהא דב"מ ל' בריב"ר דלמה לא הפקיר לכל העולם בתנאי שלא יזכה ההוא גברא, - הנה התוס' שם כתבו דהפקיר שלא יכשלו בנ"א בלא תגזול, וא"כ גם אם יפקיר כן אם יטלם ההוא גברא ושוב יניחם, דהלא לא יכול לשאתם, לא הוי הפקר כלל ושוב יכשלו בנ"א, אך מ"מ עוד יתכן ע"מ שלא יביאם לביתו, - ובש"ת רעק"א סי' קמ"ה רצה השואל לומר דילפינן

א. עיין בשיעור למס' קידושין ירחון ישראל סבא ז' (חשון תשכ"ג) עמ' ר' וע"ע בירחון קב' עמ' תרצ"ב-ג.

בסי' ר"ט, ה"ג אינו מקנה לדבר שאינו מסוים ומבורר וכהדא דמהרי"ט ח"א סי' כ"ב לענין מתנת ש"מ דלא קנו היתומות המעות כיון שלא היו ידועות וברורות בשעת הנתינה דאם ה' בבריא בקנין לא הוי מהני ומאריך שם בזה וחליא בדין דאין ברירה ולא זכו יתומות אלו במתנה זו דאין ברירה ומיישב בזה הא דבפ' לולב וערבה דמלמדן אותן שיאמרו כל מי שבא לולבי לידו הוא לו במתנה דלא זכה אלא משבא לידו אבל מעיקרא לא אפי' קנו מידו ע"ש והתווק אחריו במתנה אפרים בהל' צדקה סי' ב' לענין אמירה לעניים דמחלק דנחא דאמרי' דאמירה לעניים כמסירה דמי היינו דוקא באומר סלע זו לעני פלוני שמקנה לעני ידוע ובכה"ג מיירי הריטב"א והר"ן בקידושין בשמעתין דאמירה לגבוה, או שמקנה לגבאי עניים שידו כיד עניים דהזוכה הוא הגבאי והרי הוא מבורר, אבל באומר סלע זו לעניים שאינו מבוררין אינם זוכים באמירה דלא תהא אמירה גדולה ממסירה ע"ש, וה"ג גם לגבי הפקר ה' הו"א דדבר שהי' לו בעלים לא יוכל להסתלק מהחפץ אא"כ ה' הזוכה מבורר, ולא מבעי' למד' בנדרים מ"ד עד דאתי לרשות זוכה אלא אפי' לאירך מ"ד לשיטת רש"י בב"מ י"ב ע"א דהפקר דעת אחרת מקנה אותו ה' הו"א דהזוכה צריך להיות מבורר ואף לשיטת התוס' ושא"פ מ"מ ה' הו"א דאין רשות הפקר בדבר שהי' לו בעלים, ואין היכולת בידו לסלק רשותו מהחפץ שיכנס לרשות הפקר והיינו לכל העולם שאינו מבורר, ובעי' עכ"פ שתיכף יהי' היכולת שיוזכר בו אדם מבורר בשעת ההפקר, וע"ז בעי' ילפותא להפקר דמהני סילוק רשותו מחפץ ומכניסו לרשות העולם אף שאינו מבורר, ואז בעי'

ובסברת הנובי' ק' אהע"ז ג"ט דכשאינו מפקיר לכל הוי גזל אף למי שמפקיר, וכתבת דמה בכך כיון שעכ"פ אינו מקפיד, - הנה הנובי' כתב שמה בקושייתו בלשונו מ"מ כ"ז שלא הפקירו בפירוש כמה יצא החפץ או האוכל מחזקת מ"ק וכו' ואמנם וכו' אין שום אדם וכו' ע"ש, והיינו דכל עיקר הפקר דבדיבור הוה רק מילפותא, ויעויין בפנ"י גיטין ל"ח, וכיון שלא מהני הרי הוא של מ"ק ואסור ליקח דבר שאינו שלו, ובתוס' ב"מ כ"ב ד"ה מר זוטרא והובא בש"ך חו"מ [סי' שנ"ח] סק"א דזה כישל"מ, והגם שהש"ך כתב לולא דמסתפינא הייתי מחלק שרק כשמתייבש בהכרח, אבל התוס' לא ס"ל הכא וכן הגהות אשרי ומרדכי כמ"ש הש"ך, (ב) והנובי' גופי' במה"ת אהע"ז סי' ע"ז הביא ח' דמהדורא קמא והביא ע"ז מה שכתב בגליון השו"ע שלו סימן שנט' דאף כשאנו מקפיד לכל דשרי מ"מ לא זכה בו וכגזל עכו"ם ליראים, וחזר ותיירץ הרמב"ם אליבא דהש"ך דרק ביאוש וכאכידה דאינו מדעתו עיי"ש דבה"ק, ובסברת הנובי' בסימן נ"ט הייתה, דכיוון שמהני ההפקר והוא ברשותו מה"ת אף שעכ"פ ברור שאין מקפיד לא מהני שיהי' בזה היתר לקחת של חבירו ולא הוה יותר היתר מכל יאוש שלמ"ד שאמרין ג"כ שמסכים ואסור, ואף בהסכמתו בענין שלא מהני מה"ת אסור, ועיין בש"מ שמה בב"מ ודו"ק, ועיין בערך ש"י לחז"מ שמה שהאריך כהש"ך ודו"ק.

ומ"מ כשמפקיר לאחד או לשנים בפניו דזה ס"ל לנובי' דהוה כגדר מתנה מעורב בו שפשיטא כשאומר לו לך וקח שמהני וה"ה בזה שאומר בלשון הפקר (א) - וביתר שאת י"ל דהא דבעינן ילפותא להפקר משום דהי' הו"א דכמו שאין מקנה דבר שאינו מסוים

ב. "ועיין במחנה אפרים הלכות גזילה סי' ב' שהאריך בזה, ועיין טל תורה בביצה כ"ח ע"א והא הני שב ביתא וכו' דמשמע כהש"ך ולא כתוס' ע"ש. ויש לתלות בזה מחלוקת דר"מ ורשב"ג בב"מ ע"ח ע"ב ע"ש, ובמעניי החכמה שמה, וי"ל דר' מאיר כסברת התוס', ור' שמעון בן גמליאל מיקל כסברת הש"ך והמחנ"א" [מתוך קובץ אגרות קודש אגרת ב"א - כ"ב ער"פ תשי"ח, וע"ע בישראל סבא ג"ס (תמוז תשל"ו) בשעור למס' ב"מ] ג. ועיין בשעור למס' גיטין ישראל סבא כ"ג (אדר תשכ"ד) ובמכתב עוז שבריש הספר מגדנות אליהו - שדרך כנגזן דא ושו"ט בדברי הנובי' הנ"ל.

הפקר דבעי לכל העולם, והנ"ל דאף אם הוא מתנה כהאב"מ מ"מ לענין מורד הנאה אינו מהנהו כיון שנתן לו דבר שאינו כלום אצלו, ואף בנתינה הוא ובני החצר דורסין, מ"מ אינו הנאה מצד המורד, וכדוגמא יש לציין המל"מ בפ"ה מאישות ה"א לענין איסורו^נ, וה"נ המורד לא נהנה מהמדין דלדידי לא נחשב לכלום ואינו הנאה מצידו, ודו"ק. כ"ז אמרתי בהחפזי לכבוד תוה"ק ולהיושבים באהלה, המברכו שיזכה לישב באהלה של תורה כל הימים ולהתעמק בדברי חכמים ולירד לעומק כוונתם הקדושה.

כ"ד הכו"ח בפקודת
כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א
אלי' שמואל שמרלר

דומיא דשמיטה, משא"כ במפקיר לנוכח לאחד או לשנים לא בעינן ילפותא להפקר כזה שמהני שהרי גם בקנינים מהני בכה"ג שמבורר הקונה ולא בעינן דומיא דשמיטה ודו"ק היטב בזה.^(א)

ומ"ש על האב"מ [סי' כ"ח סקמ"ט] דס"ל דמטעם מתנה מפסחים ו' בסופי תאנים דפטורים ממעשרות, הנה האי מתנה הוא לכל שיזכה ושוב איכא פטורא מובא הלוי כמו בהפקר ודו"ק.

ומ"ש מהרשב"ם בב"ב ג"ז ע"ב ד"ה אסורין, עיין ברש"ש שאינו מדויק הלשון

ג.ב.

שו"ר שגם בטו"א במגילה דף ח' ע"א עמד על דברי רשב"ם הנ"ל דל"ה הפקר משום דלא הוי לכל העולם, וגם תמה להרשב"ם מה ענין הפקר דדריסת הרגל לגבי ויתר ע"ש אך לפמ"ש דכוונת הרשב"ם הוא דדבר שאינו כלום אצלו וכנ"ל שפיר הש"ס שם דמדמה לויתור דאם ויתור אסור לד"א י"ל דגם מידי דלאו כלום הוא אצלו אסור, ולחכמים דויתור מותר כ"ש דדריסת הרגל שרי ודו"ק.

הרב חיים ברוך וואלפין

בענין ספק מוחזק וספק ממונות

להחמיר מספק ולחייבו במצוה דהוי ספיקא דמצוה דאזלינן ביה לחומרא.

אלא דאם כן יש לעיין במבואר עוד שם בסוגיא שאין להחזיר אבידה לחינוק המושלך אלא בשורב העיר ישראלים ומשמע דבמחצה על מחצה אין למוצא האבידה להחזירה לבעליה ומדוע לא נדון גם כאן כספק בחיוב מצות השבת אבידה ונחייבהו מספק להשיב האבדה.

ובאמת בדין זה נחלקו הרמב"ם והרא"ש בכל הני איבעיות שנסתפקו בגמ' בריש אלו מציאות אם יש בו משום יאוש הבעלים שהעלה הרמב"ם [פרק ט"ו מאיסורי ביאה ה"ב] שלכתחילה לא יטול ואם נטל אינו חייב להכריז, וזהו לפי שהרמב"ם דן את כל ספק דהשבת אבידה כספיקא דממונא והוא עפ"י מה שאמרו בב"מ (לב.) שעשה דהשבת אבידה הוא עשה דממונא שאין איסורא נדחה מפניו, וטעם הדבר שמכיון שבאים אנו להוציא את האבידה מיד המוצא המוחזק בה חשוב כספיקא דממונא שהולכים אנו בו אחר המוחזק בו ואין מוציאין אותו מידו, ואין דומה מצוה זו דהשבת אבידה למצוה להחיותו ששם באים אנו להוסיף לחינוק ממון ולפרנסו שלפיכך חשוב כספק מצוה דאזלינן בו לחומרא.

אך לדעת הרא"ש שהעלה בריש אלו מציאות שבכל הני איבעיות חייב מספיקא להכריז מאחר והוי ספיקא דאיסורא לחומרא צ"ע א"כ מפני מה אין לו להחזיר את האבידה מספק לחינוק המושלך בעיר שהיא מחצה על מחצה.

ובעיקר טעמו של הרא"ש נאמרו כמה באורים, ממור' הגר"א חזן זצ"ל שמעתי בשם הגר"ב זצ"ל שס"ל להרא"ש דדין מוחזק מועיל רק כשאנו מסופקים אם ממון זה הוא של ראובן או של שמעון, אבל

במשנה במכשירין [פרק ב' משנה ז'] שנינו שחינוק הנמצא מושלך בעיר שבה דרים נכרים וישראלים אם רוב ישראל ישראל, אם רוב נכרים נכרים, מחצה על מחצה ישראל.

ובשלהי פ"ק דכתובות (טו:) פירש רב דמה שאמרו שברוב ישראל נידון החינוק כישראל הוא לענין להחיותו והיינו שבית דין מצווין לפרנסו משום וחי אחיך עמך [רש"י] ובתוס' [ד"ה אם] הוסיפו שבמחצה על מחצה אין החינוק נידון כישראל לענין להחיותו. וכן הסכימו הרמב"ן והרשב"א ופליגי על הרמב"ם שהעלה [פס"י מאיסורי ביאה הכ"ו] שגם במחצה על מחצה מצוה להחיותו.

ולפום ריהטא היה לנו לדמות נידון זה של להחיות החינוק בעיר שהיא מחצה על מחצה שהוא ספק מצות צדקה ומצות וחי אחיך עמך למחלוקתן של הראשונים בספק ממון עניים שהבואה בר"ן בנדרים (י.) שהרמב"ן והרשב"א דנוהו כספק איסורא דאזלינן ביה לחומרא ואילו הר"ן העלה שכל ספק ממון עניים הרי הוא ספק ממון דאזלינן ביה לקולא לנתבע, אלא דאם כן יסתרו דברי הרמב"ן והרשב"א להדרי. ואמנם למה שבאר מור' הרה"ג ר' ראובן זצ"ל בחידושו, שטעמן של הרמב"ן והרשב"א שהחשיבוהו לספק איסורא הוא משום שהוי ספק נדר דהוי ספק בל יחל אין כלל סתירה, דגם הם מודו שבמקום ספק של קיום מצות צדקה יש לנו לילך לקולא ולא להוציא ממון מהמוחזק בו.

ומאידך יש מקום לומר שאף הר"ן לא נקט דספק ממון עניים חשוב כשאר ספק שבממון דאזלינן ביה לקולא לנתבע אלא במקום שאנו דנים על עיקר הממון אם נעשה לממון השייך לעניים או לא, אך במקום שאנו דנים על חיוב הגברא במצות צדקה - אף שחיובו זה כרוך בהוצאת ממון - הרי אנו דנים בו

להחשיבו כמוחזק, ואף שלצד זה הוא נחשב רק כספק מוחזק די בכך כדי שלא יוכל רבו שני לזכות בו ולהוציאו מספק מוחזקתו, אכן למהרי"ק פשוט שרק ממוחזקות ודאית אין אנו יכולים להוציא ממון ואין בכח ספק מוחזק להחזיק את הממון בידו. ומדנקטו התוס' שהעבד מוחזק בעצמו למד המהרי"ק שבכל גוונא - והיינו אף כשהוא תחת רשות אדונו - חשוב העבד כמוחזק בעצמו.

וא"כ לדעת המהרי"ק ניתא שזוכה המוצא אבידת התינוק המושלך בעיר שהיא מחצה על מחצה מכח מוחזקתו בממון לפי שאין בכח התינוק לעכב הממון בידו מכח חזקת מרא קמא שהרי הוא ספק מרא קמא ומוציאין מידו, אבל לדעת הקצוה"ח הלא קושיא לדוכתא דהיה לנו להעמיד האבידה בחזקת התינוק אף שהוא רק ספק מרא קמא ולהוציאה מיד המוצא שהוא תפוס בה עתה, ומדוע פטרו את המוצא מלהכריז על אבדת התינוק.

ב. והנה התוס' [בד"ה להחזיר] הקשו איך מהני הרוב ישראל לחייב את המוצא אבידת התינוק להחזירה לתינוק והלא קי"ל כשמואל דאין הולכין בממון אחר הרוב, ותיצרו דדוקא במוכר שור ונמצא נגחן שבהיתר באו המעות לידו ומדעתו נתנם לו הלוקח ס"ל לשמואל שאין לילך אחר הרוב "אבל הכא מודי דאזלינן בתר רובא", ולא נתבאר מאי שנא אהך דהשבת האבידה שאזלינן בו לכוי' בתר רוב.

ונראה, דהלא הא דאין הולכין בממונות אחר הרוב הוא משום דאלימא חזקתו של התפוס בממון שלא נוציא ממנו אלא בראיה ועל כן הכא שהמוצא אבידה נעשה מדינא דאורייתא שומר עליה וחשובה ידו כיד הבעלים נחשב כעל האבידה כמוחזק ולא המוצאה ושפיר דמי לילך אחר הרוב כדי להחזירה לו. ועוד נראה שהתוס' אולי טעמייהו דס"ל להלן [כ. ד"ה ואוקי] שאין מועילה תפיסה לאחר שנולד הספק ומה"ט אין המוצא נחשב כמוחזק ואפשר לילך אחר הרוב ולהוציאה ממנו.

באבידה שודאי היתה שייכת מתחילה לבעליה אלא שספק הוא אם נתייאשו ממנה הוי ספק גזילה ולפיכך אין מועילה החזקתו בממון. ואחרים פירשו שסברת הרא"ש היא שספק השבת אבידה קרויה ספק מצוה ועל כן יש לנו ללכת בו לחומרא. ולסברות אלו עומדת הקושיא על השבת אבידת התינוק במחצה על מחצה.

אך למה שבארו מקצת האחרונים שסברתו של הרא"ש היא משום דאלימא חזקת מרא קמא של בעל האבידה להכריע שהממון הוא שלו אף כנגד המוחזקות של המוצא ולפיכך חייב הוא להכריז ולהשיבנה לבעליה אפשר ליישב ולומר שבתנינוק אשר אנו מסופקים בו אם הוא ישראל או עכו"ם אין להעמיד האבידה בחזקת מרא קמא ומשום שאין לנכרי דין של חזקת מרא קמא.

וסברא זו מבוארת בשטמ"ק בכתובות (שם) משמיה דהרא"ש והרשב"א שכל שנידון התינוק כנכרי אין לו חזקת ממון לומר בו אוקי ממונא בחזקת מאריה, ואע"ג שכאן אינו ודאי נכרי אלא ספק נכרי ומאחר והוא גם ספק ישראל הו"ל ספק מוחזק ונימא מספק אוקי ממונא בחזקתו.

ואמנם בזה מצינו שנחלקו המהרי"ק והקצוה"ח אם מוציאין ממון ממי שהוא מוחזק בספק. דמשה שכתבו התוס' בגיטין (יז. ד"ה מפני) שלפיכך תקנו זמן בשטר שחרור דלפעמים היה אדם מוכר עבדו ואח"כ כותב לו שטר שחרור בלא זמן והיה העבד אומר לרבו שני אייתי ראיה ששטר מכר שלך קדם לשחרור והיה העבד זוכה לפי שהוא מוחזק בעצמו, למד והוכיח המהרי"ק שכל עבד כנעני [אף שהוא ברשות רבו] חשוב כמוחזק בעצמו. ונחלק עליו הקצוה"ח [סימן רמ"א ס"ק ג'] וכתב שאף אי נימא דבעלמא כשהוא תחת רבו אינו חשוב מוחזק בעצמו, הכא שאני שהרי לדברי העבד כבר יצא מרשות רבו.

ומבואר שלדעת הקצוה"ח די בצד זה שלדברי העבד כבר יצא מתחת יד רבו כדי

איצטריך אך-חלק, לזה הוסיפו התוס' וכתבו שמאחר ומקרא דופדויו מכן חדש נפקא שנתנה התורה שיעור של שלשים יום לפדיה להוציא מכלל נפל א"כ ממילא היכא דנהרג בתוך ל' דהוי ספק נפל ממילא פטור דאין לחייבו מכת רובא דרוב ולדות אינם נפלים דהא אין הולכין בממון אחר הרוב. וסיים ה"ר ישראל שם והקשה דאכתי הוי אמינא דמשום מצוה הולכים בממון אחר הרוב כדי לקיים עשה דופדויו.

ועמד הגרש"ש בשערי יושר [שער ה' פט"ז] דאם דעת ה"ר ישראל שחיוב פדיון הבן אינו חיוב ממוני אלא חיוב מצוה ולהכי יש לילך בו אחר הרוב א"כ היה לנו לומר שגם כשהוא ספק השקול נחייבו לפדות את הבן משום ספיא דמצוה לתומרא, והעלה שם שיסוד חיוב מצות פדיון הבן הוא ליתן לכהן את הכסף שהוא מחויב ליתן לו על פי הדין, וכל היכא דהוי ספק שאין חיוב ממון ומשום דהממע"ה בטלה לגמרי המצוה פדיה. ולכן בספק השקול אין כלל חיוב של מצות פדיון הבן אף אם קמיה שמיא גליא שהוא בכור, משא"כ במקום דאיכא רוב אף שאין דין הממון מוכרע על ידו [דהא אין הולכין בממון אחר הרוב] יש מקום לחייבו לצאת ידי שמים ולחוש לרוב כדי לקיים את המצוה, וזהו שהקשה ה"ר ישראל דאמאי לא נחוש לרוב ולדות אינם נפלים ונחייבהו לצאת ידי שמים להחמיר ולקיים מצות ופדויו.

ומעתה נאמר כמו כן לענין המצוה להחיות את התינוק ולפרנסו דנהי דבמחצה על מחצה אין ב"ד חייבים לפרנסו ומשום דהוי ספק ממון דאולינן ביה לקולא, אפ"ה במקום דהוי רוב ישראל יש חיוב לצאת ידי שמים לחוש לרוב ולהתחייב במצוה גמורה לפרנסו ולעשות עמו צדקה.

ואולי לזה כוונת התוס' בתרוצם לענין להחזיר לו אבידתו שלפיכך מודה שמואל הכא שהולכין אחר רוב ישראל ומחזירין לו אבידה דיש לנו לצאת ידי שמים ולחוש לרוב כדי לקיים את המצוה של השבת אבידה.

ולכל סברות אלו אינה מובנת ראיית השב שמעתתא [ש"א פכ"ד] מדברי התוס' אלו שכשם שמוציאין את האבידה מיד הישראל הזוכה בו על פי הרוב כ"ש דיהני רוב להוציא ממון ולהגבות הכתובה מהבעל לאשה שהיא שטר העומד לגבות כגבוי דמי.

ומוכח שהש"ש מפרש שכונת התוס' היא שמש"ה אולינן באבידה אחר הרוב שמאחר ובעליה לא נתנו מדעת למוצא אלים כחו של הבעלים להחשב כמוחזק לענין שיועיל הרוב ישראל להוציאה מיד המוצא, ומכאן יש ללמוד במכ"ש שאלים כחה של האשה המוחזקת בשטר הכתובה העומד ליגבות שתוכל להוציא ממון וליגבותה על סמך רוב.

והנה יש לעיין מדוע לא נתעוררו התוס' להקשות אהא דמהני רוב ישראל לחייבנו להחיות התינוק ולפרנסו והלא אין הולכין בממון אחר הרוב, ואי נימא דהחיוב להחיותו הוא מצוה ולא שאלת ממון א"כ היה לנו להתחייב להחיותו גם במחצה על מחצה ומשום דהוי ספק מצוה דאורייתא דיש לילך בה לחומרא.

והנראה ליישב עפ"י מה שמצינו בתוס' בב"ק (יא: ד"ה בכור) שהרוב לתמוה על מה שמשמע מפירש"י שם שהטעם שאין פודין את הבכור על ל' יום הוא משום דעדיין הוא בכלל ספק נפל ומוינה שאם קים לנו בגויה שכלו לו חדשיו וחי היה, חייב לפדותו אף בתוך ל' יום. ונחלקו עליו התוס' וכתבו דודאי גזירת הכתוב היא מופדויו מכן חדש תפדה דאפילו קים לן שכלו לו חדשיו צריך ל' יום ולאחר שהביאו ראיות דבכל גוונא אין מועיל הפדיון בתוך ל' יום הקשו עוד ממה שאמרו בגמ' שבכור שנטרף בתוך ל' יום אין פודין אותו משום קרא דאך חלק והא כיון שנהרג בתוך ל' יום מופדויו מכן חדש נפקא.

ובאר השטמ"ק בשם ה"ר ישראל שכוונת התוס' היא שהיה מקום לומר שקרא דופדויו מכן חדש גלי שכל שהבן חי יפדנו רק לאחר שלשים, אבל נהרג דתו ליכא פדיה הוא שיכול לפדותו בתוך שלשים ולהכי

הרב יהודה זרחיה הלוי סגל

בענין מצוות לאו ליהנות ניתנו

אינה חשוב הנאה. ותרצו בירושלמי שמכיון שבי"ד ראויים למשכן את מי שלא שוקל שקלו ועתה לא משכנוהו ה"ז כמו שנהנה והיינו שהציל עצמו בממון הקדש ונהנה משקל זה.

ולפי"ז יש לעיין ולומר שאין לנו להחשיב את העושה מצוה כנהנה מפני שמרויח שלא יצטרך ליתן פרוטה לעני שיבוא אליו באותה שעה שהרי גם אם לא יתן לו את הפרוטה לא הפסיד רק מצוה והיא לאו ליהנות ניתנה, ובזה לא שייך תירוץ הירושלמי הנ"ל שהרי אף שגם בצדקה קי"ל [יו"ד סימן רמ"ח] שכופין עליה זהו דוקא כשאמרוהו הגבאים ליתן לקופה כפי ערכו, אך כשאין רוצה ליתן לעני זה הבא לפניו בעת שתוקע בשופר או כשטובל במעיין אין ממשכנין אותו וא"כ הוי רק כמי שחיסר מצוה בלבד וזו אינה חשובה הנאה לפי שמצוות לאו ליהנות ניתנו. ומיושבת קושית התוס' בשבועות הנ"ל דאין להחשיב כהנאה את קיום המצוה מפני שמרויח באותה שעה מליתן פרוטה לעני.

והוסיף המנח"א דרב יוסף דקמחשיב ליה לשומר שכר מפני הך רווחא דפרוטה דעני הוא רק מפני דס"ל דמצוות ליהנות ניתנו ולפיכך לדיון דנקטינן דמצוות לאו ליהנות ניתנו לא שייך להחשיבו לשומר שכר מפני פרוטה דרב יוסף.

וכתב עוד שם שעפ"י דברי הירושלמי אלו אתו ליה שפיר דברי הרשב"א ביבמות (קג). שמבאר מדוע כשחלצה בסנדל של ע"ז חליצתה כשירה דאין לחוש לאיסורי הנאה משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ואם מפני שנהנית במה שניתנת לעלמא ויכולה להנשא לשוק מ"מ עיכובא הוא משום המצוה דרמיא עלה והמצוה לאו ליהנות ניתנה, והיינו דכשם שעצם נתינת השקל פשוט לירושלמי דלולא שממשכנין על השקלים הוי אמרינן

ראיתי להגה"ק והצדיק הגאב"ד דמונקטש ר' חיים אלעזר שפירא זצ"ל בספר תשובותיו [מנחת אלעזר ח"ג סימן מ"א] שהאריך ודן בענין זה דמצוות לאו ליהנות ניתנו, אמרתי אלך לי בין האומרים במה שנתעוררתי ועוררתי על דברי קדשו.

הביא שם [בס"ק ב] את קושית התוס' בשבועות (מד:) ד"ה ורב יוסף שהקשו על המבואר ב"ה (כח). שהמודר הנאה משופר מותר לתקוע בו וכן המודר הנאה ממעיין מותר לטבול בו טבילה של מצוה לפי שמצוות לאו ליהנות ניתנו, והלא מכיון שמרויח באותה שעה שנפטר מליתן פרוטה לעני תחשב זו כהנאה וכמו שס"ל לרב יוסף דשומר אבידה חשוב שומר שכר משום דרווח מליתן פרוטה לעני באותה שעה ששטתה לצורכה.

ותרצו שאין זו נחשבת הנאה לפי שיכול המודר לתקוע או לטבול במקום שלא יבוא העני באותה שעה ולא הוי כשומר המתעסק בשמירת האבידה דכמה פעמים שיתעסק בה לשוטתה לצורכה ולצניעה יפטר מליתן לו.

ובישועות יעקב [הלכות ר"ה] הקשה לו בנו דמה יענו התוס' להא דאיתא בסוגיא דר"ה דהתוקע בשופר של עולה ושלמים יצא משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו אף דהתם מיירי בשוגג דהרי במזיד לא שייך לומר שמעל ובשוגג הלא שייך לומר שידע מתחילה לכוון את השעה שלא יבוא בה העני.

ותירץ בעל המנחת אלעזר עפ"י דברי הירושלמי [שקלים פרק ב' הלכה ב'] שהנותן שקלו לחבירו לשקול על ידו ושקלו על ידי עצמו אם נתרמה התרומה מעל, ופריך מה נהנה, ופירש הקרבן עדה דלמה תנן שמביא קרבן מעילה והלא מכיון שעשה מצוה דלאו הנאה היא שהרי מצוות לאו ליהנות ניתנו

ונראה לי לחלק שדוקא בשופר של שלמים שאנו דנים על קיום המצוה שפיר נקט רב יהודה דמאחר וזו מצוה הבאה בעבירה נימא שלא קיים את המצוה וכוה יתוקן האיסור, אך כשאנו דנין לענין מעילה שכל חיובו בעלמא רק כשהוא שוגג ולא יודע שחטא ואף שכשודע לו שנהנה הרי הוא מצטער על כך, ואף שבשאר איסורי הנאה לא חשיב בכה"ג הנאה וכו"ל במעילה גלי רחמנא שמחמת הנאה זו יוצא החפץ לחולין, ולפיכך אף שנאמר אי עביד לא מהני ובכה"ג בעלמא או בשופר של שלמים לא נחשבת הנאה לענין מעילה די בהנאה זו כדי להוציא החפץ לחולין.

ובסוף דברי אבקש מוטו מהגה"ק הגרדק"ת בעל המנחת אלעזר זי"ע שקטנו עבה ממתני ואני דן לפניו בקרקע כתלמיד קטן, וה' הטוב יכפר בעדי וישמרינו ויחיינו וימלא צרכינו בכבוד ובהרחבה כ"א.

דאורייתא לחבירו ואכלו הלוקח בשוגג שאין צריך לשלם לו לפי שאינה קרויה הנאה לפי שנפשו קצה בו.

ו. במנח"א [שם ס"ק ח'] הביא קושיא נוספת על הא דקאמר רב יהודה בר"ה דהתוקע בשופר של עולה מועל ולפיכך יוצא השופר לחולין, והנה הראשונים [ריטב"א בר"ה שם והרשב"א ביבמות קג. בשם הרמב"ן] מבארים שלפיכך לסובר שמצוות ליהנות ניתנו אין יוצא ידי חובתו כשקיים מצות שופר בשופר של ע"ז משום דהוי מצוה הבאה בעבירה ולכן אמרינן שאינו יוצא יד"ח ושוב לא חשוב שנהנה מאיסורו"נ, וא"כ קשה דאמאי לא נימא גם בשופר של עולה שלא יצא ידי חובת המצוה ושוב לא תחשב כהנאה ולא ימעול ולא יצא השופר לחולין, ולדידי נראה לחזק הקושיא שהרי בשופר של שלמים סובר רב יהודה שלא יצא והיינו משום דהוי מצוה הבאה בעבירה ומתקנים האיסור במה שאומרים שלא יצא ידי חובתו.

הרב יהודה ורחיה הלוי סגל

בענין מצוות לאו ליהנות ניתנו

אינה חשוב הנאה. ותרצו בירושלמי שמכיון שבי"ד ראויים למשכן את מי שלא שוקל שקלו ועתה לא משכנוהו ה"ז כמו שנהנה והיינו שהציל עצמו בממון הקדש ונהנה משקל זה.

ולפי"ז יש לעיין ולומר שאין לנו להחשיב את העושה מצוה כנהנה מפני שמרוית שלא יצטרך ליתן פרוטה לעני שיבוא אליו באותה שעה שהרי גם אם לא יתן לו את הפרוטה לא הפסיד רק מצוה והיא לא ליהנות ניתנה, וכזה לא שייך תירוץ הירושלמי הנ"ל שהרי אף שגם בצדקה קיי"ל [יו"ד סימן רמ"ח] שכופין עליה זהו דוקא כשאמרו הגבאים ליתן לקופה כפי ערכו, אך כשאין רוצה ליתן לעני זה הבא לפניו בעת שתוקע בשופר או כשטובל במעין אין ממשכנין אותו וא"כ הוי דק כמי שחיסר מצוה בלבד וזו אינה חשובה הנאה לפי שמצוות לאו ליהנות ניתנו. ומיושבת קושיית התוס' בשבועות הנ"ל דאין להחשיב כהנאה את קיום המצוה מפני שמרוית באותה שעה מליתן פרוטה לעני.

והוסיף המנח"א דרב יוסף דקמחשיב ליה לשומר שכר מפני הך רווחא דפרוטה דעני הוא רק מפני דס"ל דמצוות ליהנות ניתנו ולפיכך לדידן דנקטינן דמצוות לאו ליהנות ניתנו לא שייך להחשיבו לשומר שכר מפני פרוטה דרב יוסף.

וכתב עוד שם שעפ"י דברי הירושלמי אלו אתו ליה שפיר דברי הרשב"א ביבמות (קג) שמבאר מדוע כשחלצה בסנדל של ע"ז חליצתה כשירה דאין לתוש לאיסורי הנאה משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ואם מפני שנהנית במה שניתרת לעלמא ויכולה להנשא לשוק מ"מ עיכובא הוא משום המצוה דרמיא עלה והמצוה לאו ליהנות ניתנה, והיינו דכשם שעצם נתינת השקל פשוט לירושלמי דלולא שממשכנין על השקלים הוי אמרינן

ראית' להגה"ק והצדיק הגאב"ד דמונקטש ר' חיים אלעזר שפירא זצ"ל בספר תשובותיו [מנחת אלעזר ח"ג סימן מ"א] שהאריך ודן בענין זה דמצוות לאו ליהנות ניתנו, אמרתי אלך לי בין האומרים במה שנתעוררתי ועוררתי על דברי קדשו.

הביא שם [בס"ק ב] את קושיית התוס' בשבועות (מד:) ד"ה ורב יוסף שהקשו על המבואר בר"ה (כח) שהמודר הנאה משופר מותר לתקוע בו וכן המודר הנאה ממעין מותר לטבול בו טבילה של מצוה לפי שמצוות לאו ליהנות ניתנו, והלא מכיון שמרוית באותה שעה שנפטר מליתן פרוטה לעני תחשב זו כהנאה וכמו שס"ל לרב יוסף דשומר אבידה חשוב שומר שכר משום דרווח מליתן פרוטה לעני באותה שעה ששוטחה לצורכה.

ותרצו שאין זו נחשבת הנאה לפי שיכול המודר לתקוע או לטבול במקום שלא יבוא העני באותה שעה ולא הוי כשומר המתעסק בשמירת האבידה דכמה פעמים שיתעסק בה לשוטחה לצורכה ולצניעה ופטור מליתן לו.

ובישועות יעקב [הלכות ר"ה] הקשה לו בנו דמה יענו התוס' להא דאיתא בסוגיא דר"ה דהתוקע בשופר של עולה ושלמים יצא משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו אף דהתם מיירי בשוגג דהרי במזיד לא שייך לומר שמעל ובשוגג הלא שייך לומר שידע מתחילה לכוון את השעה שלא יבוא בה העני.

ותירץ בעל המנחת אלעזר עפ"י דברי הירושלמי [שקלים פרק ב' הלכה ב'] שהנותן שקלו לחבירו לשקול על ידו ושקלו על ידי עצמו אם נתרמה התרומה מעל, ופריך מה נתנה, ופירש הקרבן עדה דלמה תנן שמביא קרבן מעילה והלא מכיון שעשה מצוה דלאו הנאה היא שהרי מצוות לאו ליהנות ניתנו

מחמת קיום המצוה שרק בה נחלקו אם ליהנות ניתנו או לאו.

וגדר זה של משתרשי ליה מצינו לגבי אנסו המלך את גורנו שאם בחובו חייב לעשר דאף שהמוזק מתנות כהונה פטור מלשלם ומשום דהו"ל ממון שאין לו חובעין מ"מ הכא שאני דכיון שמשתרש לו את הממון שהיה צריך ליתן לכהן וחסך בזה ששלם ממנו את חלקו שחייב למלך לפיכך אף שקיים בזה מצות נתינה לכהן אין דנים בזה משום מצוות לאו ליהנות ניתנו אלא חשבינן ליה כהנאה ממש. ועיין משי"כ בזה הש"ך [ח"מ סימן רמ"ו ס"ק ט'] ובקצוה"ח שם [ס"ק א'] ובנתיבות, ובשערי יושר להגר"ש שקוף ז"ל.

ג. במנח"א [שם ס"ק ג] הביא שמופלג אחד הקשה על הרשב"א הנ"ל שבאר דלהכי שרי חליצה בסנדל האסור בהנאה לפי שאף העכוב המונעה מלהנשא בו מחמת המצוה והמצוה לא ליהנות ניתנה, שהרי מאחר והנאה זו שרשאית להנשא לשוק ממשיכה אצל היבמה אף לאחר קיום המצוה אי"ל היה לנו לומר שאין המצוה מתירה הנאה זו, שביותר מוכרח דבר זה לרשב"א לטעמיה למה דהוכיחו האחרונים מדבריו בנדרים (טו:) דס"ל שאף הנאת הגוף דאיתי בהדי קיום המצוה מותרת מסברא דמצוות לאו ליהנות ניתנו והקשה עליו בשער המלך דא"כ איך יפרנס להא דאיתא ב"ה (כח.) שהמנדר הנאה ממעיין לא יטבול בו בימות החמה וזהו מחמת הנאת הגוף דאית ליה בהקירו במי המעיין, ותיירץ עפ"י דברי המאירי שהאיסור הוא מפני שנהנה מן המעיין אף לאחר שקיים את המצוה, ואמנם למוכח מהרשב"א ביבמות דמתיר מכת המצוה אף את הנאת היבמה ממה שיש לה היתר להנשא לשוק שהיא הנאה הבאה לאחר המצוה תיהדר הקושיא מנודר מן המעיין לדוכתא.

ובעוונותי אני רואה כאן מקום לקושיא כלל, דבמעיין שאסר על עצמו את מימיו והם האסורים עליו בהנאה לפיכך שפיר יש לומר

דאינה קרויה הנאה ומפני שגם אם לא ישקלנו לא הפסיד כי אם את המצוה, הכא נמי הכא מכיון שיכולה להנשא גם מבילתי החליצה ורק המצוה ואיסור התורה הם שמונעים ממנה מלהנשא לשוק אין זו הנאה גשמית ומצוה לאו ליהנות ניתנה וז"ל המנח"א שם.

ב. ולדידי היה נראה לפרש שכונת הרשב"א היא לחלק בין הנאה ישירה הנגרמת מחמת ומכת המצוה ובגון בפרוטה דבר יוסף שמחמת שהוא עסוק באבידה באותה שעה הרי הוא נפטר מליתן ריפתא לעניא, ונמצא שעצם חובת נתינת הצדקה אינה חלה באותה שעה מחמת חובת המצוה המוטלת עליו באותה שעה ובא לו ריוח ממון וקמשתרש ממנו וחסכו מכת המצוה ולפיכך חשובה זו הנאה גמורה. ומח"ט אף שאין הגזברין ממשכנין על צדקה זו וכדכתב המנח"א לפי שאינו מחויב ליתן צדקה לעני זה בדוקא אפ"ה קרויה הרווחת הממון שנשתרש מחמת המצוה כהנאה גמורה.

משא"כ בשוקל את שקלו משל חבירו שמעל ויצא לחולין דן הירושלמי על ההנאה הצדדית שנסבבת לו והיא ההנאה שנפטר בשקל זה שלא ימשכנוהו על נתינת מחצית השקל, ומלבד הנאה זו אין להחשיבו כנהנה מגוף המצוה לפי שמצוות לאו ליהנות ניתנו.

וכן היא כוונת הרשב"א לענין חליצה שעצם ההנאה מקיים מצות חליצה אינה אסורה לפי שמצוות לאו ליהנות ניתנו, אלא שעדיין היה לנו לומר שמחמת שע"י חליצה זו עולה לה היתר נישואין לשוק שהוא דבר עקיף ואינו קשור ישירות לגוף מעשה המצוה של החליצה לפיכך אין להחשיבו כנהנה מן המצוה.

ובדברינו תיושב הערת המנח"א ויבואו דברי רב יוסף דס"ל דחשוב שומר שגר משום ריוח הפרוטה שנפטר מליתן לעני אף לסובר שמצוות לאו ליהנות ניתנו שהרי אנו עוסקים בהנאת הממון שתוסך השומר מחמת התעסקותו באבידה ולא על ההנאה העולה

חליצה קודמת, ומוכת מכל זה שהחליצה ודאי חשובה מצוה, ולא תיקשי ממה שאמרו (יבמות כא.) שחליצה במקום יבום לאו מצוה, שהכונה היא שעדיף טפי לקיים את מצות יבום המוטלת עליו ולא לדחותה ולעשות חליצה, אך בודאי כשעושה אותה בפנ"ע שחשובה מצוה.

ואמינא עוד שאף אי נימא כסברת החכם צבי שהחליצה היא רק מעשה היתר בעלמא ולא הוי מצוה ראוי שנאמר בו דלאו ליהנות ניתנה דכשם שפירש"י ב"ר"ה [כת.] שהטעם שהמצוות לא ניתנו ליהנות הוא משום שניתנו לישראל לעול על צואריהם ולא להנאה, כך גם כל חובות התורה שהעושה אותן מקיים חובתו אינה קרויה הנאה מכיון שעושה את העול המוטל עליו. וכדמות ראייה לדבר הוא ממה שגם לגבי טבילה אמרו שם שמוותרת במעין מפני שמצוות לא ליהנות ניתנו אף שאין הטבילה חשובה כמצות עשה אלא היא רק מעשה הכשר ומעשה היתר.

ה. ובעיקר מחלוקת הר"ן והרשב"א הנ"ל אם גם הנאת הגוף המצטרפת בהדי המצוה יש להחזירה מכת דמצוות לאו ליהנות ניתנו בארתי בנערותי שנחלקו אם עיקר הסברא דמצוות לאו ליהנות ניתנו היינו שאין קיום המצוה חשוב כהנאה ולפיכך סובר הר"ן שכאשר מתוספת גם הנאה גשמית שהיא הנאת הגוף דודאי חשובה הנאה אסורה. אי שמאחר ובשעת קיום המצוה הרי הוא עושה דבר מלכות ומקבל עליו עול מלכות שמים שהוא עול על צוארו, ולכן גם כשמתערבת עמו הנאת הגוף כיון שעושה את המצוה מתוך קבלת עול ולצורך קיום המצוה לפיכך גם הנאת הגוף לא נחשבת כהנאה. ואל תשיבני שהרי גם במי שלא זכה לקבל על עצמו "עול" שמים והרי הוא מתכוין בפירוש לצורך הנאת הגוף גם מתיר הרשב"א מכת הסברא דמצוות לאו ליהנות ניתנו דאף שכרגע נהנה הוא מ"מ סופו להצטער על כך לכשיבין שעשה איסור ולפיכך אינה קרויה הנאה, וכעין זה מציינו בבכורות (לו.) ובחז"מ [סימן רלד] במוכר איסור

שמחמת מה שיששה במעיין או כמה שיהיו המים על גבו אף לאחר שכבר קיים את מצות הטבילה תחשב הנאה בלא קיום מצוה ולפיכך היא אסורה, משא"כ בחולצת בסנדל של ע"ז שכל ההנאה מגוף הסנדל האסור הוא רק בעת שתולצים בו והנאה זו אין לאוסרה שהרי היא הנאת המצוה שלא ניתנה ליהנות, וההיתר נשואין הוויא רק כהנאה צדדית הנגרמת ממילא מחמת החליצה, ונראה לי שבוז אף הר"ן האוסר את הנאת הגוף הבאה בהדי קיום המצוה מודה דשרי כיון שהנאה זו היא דבר המסתעף ונגרם מקיום המצוה ולכן אינה קרויה הנאה מהאיסור הנאה.

ד. במנח"א [ס"ק ד'] הוסיף ודן שלפי מש"כ החכם צבי [סימן א'] שאין החליצה חשובה מצוה המוטלת על היבם והיבמה אלא היא מעשה היתר המתירה לשוק ולפיכך כשאינה חפיצה לחלוץ אין כופין אותה על כך, ובמנ"ח [מצוה תקצ"ט] פקפק בזה, ועפ"י הקבלה מפורסם שיש בחליצה תקון עבור הנפטר וכן חשבו זוה"ק למצוה חיובית. ולפי"ז היה לנו לומר שאין בכח החליצה לומר בה את הכלל שמצוות לאו ליהנות ניתנו שהרי אין היא מצוה חיובית, ולדעת הרשב"א איך תותר ההנאה שיש לאשה במה שמוותרת להנשא.

ולא הבנתי תמיהתו דהלא ממקום שבא והיא הך גמ' דיבמות (קג:) שהכשירו החליצה הנעשית בסנדל של ע"ז בארו רש"י והראשונים דזהו מפני שמצוות לאו ליהנות ניתנו ובלאו הך סברא היה לנו לומר שאין זה קרוי נעל לפי שאסור לילך בו דומיא דנעל של זקן שאינה לפי כבודו שאינה קרויה נעל.

ובספר "המאיר לעולם" בהוספות בנו הקרויות "ויאמר שמואל" [ס"ק ד'] הוכיח שהחליצה היא מצוה ממה שחששו לביטול מצות יבמין (יבמות יח.) והתירו לקיימה בחליצה, ועוד נראה ממה דאיתא בבכורות (יג.) שמצוות יבום קודמת למצות חליצה, ועכשיו שאין מכוונים לשם מצוה מצות

ונראה לי לחלק שדוקא בשופר של שלמים שאנו דנים על קיום המצוה שפיר נקט רב יהודה דמאתר וזו מצוה הבאה בעבירה נימא שלא קיים את המצוה ובזה יתוקן האיסור, אך כשאנו דנין לענין מעילה שכל חיובו בעלמא רק כשהוא שוגג ולא יודע שחטא ואף שכשודע לו שנהנה הרי הוא מצטער על כך, ואף שבשאר איסורי הנאה לא חשיב בכה"ג הנאה וכו"ל במעילה גלי רחמנא שמחמת הנאה זו יוצא החפץ לחולין, ולפיכך אף שנאמר אי עבד לא מהני ובכה"ג בעלמא או בשופר של שלמים לא נחשבת הנאה לענין מעילה די בהנאה זו כדי להוציא החפץ לחולין.

ובסוף דברי אבקש מטר מהגה"ק הגרדק"ת בעל המנחת אלעזר זי"ע שקטנו עבה ממתני ואני דן לפניו בקרקע כתלמיד קטן, וה' הטוב יכפר בעדי וישמרינו ויחינו וימלא צרכינו בכבוד ובהרחבה כ"א.

דאורייתא לחבירו ואכלו הלוקח בשוגג שאין צריך לשלם לו לפי שאינה קרויה הנאה לפי שנפשו קצה בו.

ו. במנח"א [שם ס"ק ח'] הביא קושיא נוספת על הא דקאמר רב יהודה בר"ה דהתוקע בשופר של עולה מועל ולפיכך יוצא השופר לחולין. והנה הראשונים [ריטב"א בר"ה שם והרשב"א ביבמות קג. בשם הרמב"ן] מבארים שלפיכך לסובר שמצוות ליהנות ניתנו אין יוצא ידי חובתו כשקיים מצות שופר בשופר של ע"ז משום דהוי מצוה הבאה בעבירה ולכן אמרינן שאינו יוצא ידי"ת ושוב לא חשוב שנהנה מאיסורו, וא"כ קשה דאמאי לא נימא גם בשופר של עולה שלא יצא ידי חובת המצוה ושוב לא תחשב כהנאה ולא ימעול ולא יצא השופר לחולין, ולדידי נראה לחזק הקושיא שהרי בשופר של שלמים סובר רב יהודה שלא יצא והיינו משום דהוי מצוה הבאה בעבירה ומתקנים האיסור במה שאומרים שלא יצא ידי חובתו.

הרב שמעון רם (וויסקר)

ביאורים וחידושים בשתי הסוגיות מחתרת ורודף

(המשך)

חיוב השבה לחול עליו אז ממילא נקנה החפץ לגנב לחלוטין מתמת הקנין של מעשה הגנבה שהיה בהיותו במחתרת, וזהו פירושם של המלים "בדמים קנינהו". כך מבארים האחרונים את שיטתו של רב, ורוא חולק על דין זה של רב שאפילו נטל קנה אותו ופטור מלהחזיר אפילו אם החפץ בעין וזהו נימוקו "ולא היא כי אוקימנא רחמנא ברשותו לענין אונסין" ז"א קניני גזלה הם רק לגבי חיובים שהגזלן או הגנב חייבים באחדות החפץ הגנב אפילו אם זה נאבד באונס כמו ששואל חייב באונסין אבל לענין מיקנא ברשותייהו דמרא קיימי, וא"כ סובר רבא שכל זמן שהחפץ בעין הגנב הבא במחתרת צריך להחזיר אותו לבעליו. וזה תורף הסוגיא כמו שזה מבואר באחרונים מפרשי הש"ס.

ועכשיו נבא לנקודה העיקרית שעליה אני רוצה לדון לחדש ולבאר ונחזור לרישא של דברי רבא "מסתברא מילתיה דרב כששיבר דליתנייהו" מפרש רש"י מסתברא מילתא דרב דפטור כששיבר בין עכשיו כשהגנב היה במחתרת בין לאחר זמן לאחר שיצא מן המחתרת אף שאז אין עליו שום חיוב מיתה ואין כבר אז דין קים ליה בדרכה מיניה, ולכאורה הדבר מאד תמוה היות שהחפץ שייך לבעליו לפי שיטת רבא והגנב מזיק את החפץ לאחר שיצא מן המחתרת שאין עליו אז חיוב מיתה למה יפטור מלשלם, ומה שדוחק את רש"י לפרש זכה זה מפני קשיית התוספות ד"ה "מסתברא מילתא דרב כששיבר.." וא"ת מאי קמ"ל תנינא ושיבר את החבית פטור" ז"א מאי מחדשים לנו רב ורבא שאם הגנב שבר את החבית בהיותו במחתרת הוא פטור מדין קים ליה בדרכה מיניה הלא המשנה אומרת לנו כבר דין זה, קושיא חמורה זו דחקה מיניה את רש"י לפרש שרבא מחדש לנו ככוונת רב שאפילו אם שיבר לאחר שיצא מן המחתרת שאין

בגליון הקודם זכינו בע"ה לקבוע יסודות ולהגדיר את שני המושגים בהלכה "מחתרת" ו"רודף" ואף שקרובות הן שתי ההלכות, זו לזו אבל שונות הן בעצם והבדלים ביניהם בהלכה, ברם בהלכה זו של קים ליה בדרכה מיניה שתייהן שוות מפני שבין במחתרת ובין ברודף ישנו חיוב מיתה, ובהלכה זו דנה המשנה והסוגיא בגמרא הסובבת ומקיפה משנה זו, ובזה נדון גם אנו ונרחיב את הדבור בסוגיא זו ונחדש בה בעזרת החונן לאדם דעת.

והנה המשנה כצורתה היה בא במחתרת ושובר את החבית אם יש לו דמים חייב, ז"א אם אסור להרוג את הבא במחתרת כגון אב על הבן כמו שבארנו בתחלת המאמר אז הוא חייב על שבירת החבית, ואם אין לו דמים כגון שאר כל אדם שניתן רשות לבעל הבית ולכל אדם להרוג אותו ז"א שיש על הבא במחתרת חיוב מיתה אז הוא פטור על שבירת החבית מטעם קים ליה בדרכה מיניה, ובגמרא "אמר רב הבא במחתרת ונטל כלים ויצא פטור מאי טעמא בדמים קנינהו, אמר רבא "מסתברא מילתא דרב כששיבר דליתנייהו" אבל נטל לא, והאלוקים אמר רב אפילו נטל דהא יש לו דמים בגזלן רגיל שלא בא במחתרת ונאנסו אם נאבדה הגזלה באונס חייב הגזלן לשלם, אלמא ברשותיה קיימי הכא נמי ברשותיה קיימי, ז"א טעמו של רב שאפילו אם הגנבה היא בעין ג"כ קנה אותה הגנב הבא במחתרת ופטור מלהחזיר אותה מפני שבעצם הגנב או הגזלן קונה את הדבר הנגזל ומשום הרי הוא חייב באונסין, אלא החיוב להחזיר את הגזלה "והשיב את הגזלה אשר גזל" או החיוב של תשלומי כפל בגנב "חיים שנים ישלם" מבטל את קניני הגזלה של הגזלן, נמצא בגנב הבא במחתרת שמעשה הגנבה וחיוב מיתה באים כאחד, אז הדין של קים ליה בדרכה מיניה מונע את

המאור אם הפירוש בדברי רבא, "מסתברא מילתיה דרב כששיבר דליתנייהו" מדובר כששיבר לאחר זמן, אחר שיצא מן המחותר, א"כ זו היא גולה חדשה, ובאותו זמן אין עליו חיוב מיתה, א"כ למה יפטר מן התשלומין, וזוה מוכיח הרמב"ן כשיטת הרי"ף בפירוש דברי רבא שזה מדובר ששיבר בעודו במחותר וא"כ אין בזה שום חידוש מפני שדין זה כבר למדנו מן המשנה. ומשום כך הרי"ף והרמב"ם בצדק השמיטו מימרות אילו של רב ורבא מהלכה.

ובאמת הבעל המאור בעצמו מקשה קושיא זו מהדין של "תברא או שתייה, משלם ד" על שיטתו בפירוש דברי רבא בסוגיא שלנו, והוא מתרץ, והרמב"ן סותר את תירוצו מפשטות הסוגיא שלנו. עיין שם וכמובן לא לי לדון בין שני מצוקי תבל אלה, ומי בא "בסוד קדושים", ואני בעניי אתנהלה לאטי ליישב את שיטת רש"י ותוספות בדרך חדשה ואולי זכיתי ומקום הניחו לי להתגדר, והנה באמת צריכים להבין את הענין של גולה חדשה בדין של תברה או שתייה עם חיובים חדשים, הלא גולה או גנבה זה ע"י קנינים והוא צריך לעשות מעשה הקנין מועיל, משיכה או הגבהה או מעשה קנין אחר כמו קנין חצר עיין מסכת בבא מציעא דף י' ע"ב "אם המצא תמצא בידו הגנבה" אין לי אלא ידו, גגו חצרו וקרפיפו מנין ת"ל "המצא תמצא" מכל מקום מפרש שם רש"י שאם נכנסה הבהמה שם ונעל בפניה לגונבה שהוא חייב ז"א שהוא קונה קנין גנבה ע"י חצר ועיין בקצות החושן סימן שמ"ח אות ב' שמדייק מדברי רש"י שמחשבה לבד לקנות קניני גנבה לא מספיק צריכים גם לעשות פעולה כמו לנעול את הדלת וזה לא דומה למציאה שקונים במחשבה. ואם התצר משתמרת, תצרו של אדם קונה לו אפילו שלא מדעתו עיין שם והגמרא שואלת שם אם חצר מטעם שליחות או אין שלית לדבר עבירה ואין קונים ע"י חצר קניני גנבה עיין שם. ויש שם לפלול עמוק מסביב לשתי הדעות של רבינא ורב סמא לתרץ שאפילו

עליו שום חיוב מיתה, עדיין הוא פטור מלשלם, וגם תוספות מתרצים כך ויש לומר אי ממתניתין ה"א שיבר בעודו במחותר קמ"ל רב אפילו שיבר אח"כ ז"א שרש"י ותוספות מפרשים את דברי רבא באותה השיטה שאפילו אם שיבר אח"כ ג"כ מסכים רבא לרב שהגנב הבא במחותר פטור, וגם בעל המאור מפרש את דברי רבא כמו רש"י ותוספות ותופס ומשיג על הרי"ף למה הוא משמיט את כל המימרא של רב ורבא ולא מביא את חידושו של רבא להלכה, וגם הרמב"ם משמיט את האמוראים ומביא רק את דין של המשנה להלכה, וטעמם של הרי"ף והרמב"ם הוא מפני שהם מפרשים את דברי רבא מסתברא מילתיה דרב כששיבר דליתנייהו מדובר ששיבר בעודו במחותר וא"כ אין בזה שום חידוש דין, מפני שזה למדנו כבר במשנה, הרי לנו שתי שטות בפירוש דברי רבא רש"י ותוספות ובעל המאור בצד אחד, והרי"ף והרמב"ם וכמה מהראשונים בצד השני - כמו הר"ן והנמוקי יוסף והיד רמה, והרמב"ן ב"מלחמות" מקשה קושיא חמורה על בעל המאור מגמרא ערוכה ופסוקה במסכת בבא קמא דף ס"ה ע"א ובמסכת בבא מציעא מ"ג ע"א "אמר רבה האי מאן דגזל חביתא דחמרא מחבריה, מעיקרא שויא זוזא ולבסוף שויא ד' זוזי תברא או שתייה משלם ד' זוזי, איתבר ממילא משלם זוזא, ורש"י מבאר דכל כמה דאיתיה בעינא ברשותא דמרא קיימא דהא בעי לאהדורה הילכך ברשותא דמרא הוקרה וההיא שעתא דתברה או שתייה קא גזיל לה, אבל איתבר ממילא אמאי קא מחייבת ליה אהיא שעתא דקא גזל לה, וההיא שעתא זוזא הוא דשויא, מהדין הזה של רבה אנו רואים ששבירת החבית הגזולה או שתיית היין זו היא גולה חדשה, או מזיק עם חיובים חדשים והוא צריך לשלם את המחיר שזה שוה עכשיו, רק אם זה נשבר מאליו אז אין מעשה גולה חדשה הוא משלם רק זוז אחד כדין כל הגזלנים משלמים כשעת הגזולה, וא"כ שואל הרמב"ן על בעל

על גולה חדשה מפני שזה אותו החפץ ואותה השינוי. זוהי שיטתם של רש"י ותוספות בסוגייתנו בפירושם על המימרא של רבא מסתברא מילתיה דרב כששיבר, אפילו לאחר זמן כשיצא מן המחחרת עדיין הוא פטור מפני שתויבו הוא על הגנבה הקודמת בזמן שהיה במחחרת שאו היה עליו חיוב מיתה והפטור של קים ליה בדרבה מיניה והכל אתי שפיר.

אבל שבתי וראיתי שעדיין קושית הרמב"ן על שיטת הראשונים האלה עדיין לא לגמרי מתורצת מפני שאם אנו צורקים בהנחה זו שלא תתכן גולה אחר גולה בלי "זולא ויוקרא" כמו שלא יתכן קנין אחר קנין כמו שבארנו, אבל מוזק אחר גולה כן יתכן מפני שהחפץ שייך לבעליו וכשהוא שובר את החבית הגנובה במחחרת לאחר שיצא מן המחחרת זה מעשה המזיק חדש שאינו קשור עם המצב הקודם וא"כ תשאר קושית הרמב"ן בתוקפה על הראשונים בפירושם על הסוגיא שלנו "מסתברא מילתיה דרב כששיבר דליתנייהו" ששיבר לאחר שיצא מן המחחרת שאו אין כבר עליו חיוב מיתה ולא דין של קים ליה בדרבה מיניה הלא כמדובר זה מעשה המזיק חדש, אבל גם זה נראה לי לתרץ בעזרת החונן לאדם דעת על יסוד שיטת הרמב"ם בפרק ו' מהלכות חובל ומזיק הלכה ג' שמה שאדם חייב על שוגג ואונס כמודי זה דוקא ברשות הניזק, אבל ברשות המזיק או ברשות הרבים אדם חייב דוקא אם הוא מזיק בכוונה, עיין בספר המאיר "משך חכמה" בפרשת נשא מה שהוא מדבר על ההלכה זו וינעם לך. וא"כ הכל מתורץ שפיר, מפני שמה שהגנב שיבר לאחר שיצא מן המחחרת בטח זה היה שלא בכוונה זה בטח היה מעשה באונס, הלא הוא מסר נפשו ונכנס בסכנת מות לגנוב את זה למה הוא ישבר את זה בכוונה אז בודאי זה נשבר בתאונה הוא רץ עם החבית הגנובה וזה נשבר אצלו, אז זה מוזק בשוגג או באונס שלא ברשות הניזק, ובאופן זה מוזק פטור וא"כ הכל מתורץ ומיושב שפיר.

אם תצר קונה מטעם שליחות לא שייך בחצר הדין של אין שליח לדבר עבירה, ויכול הגנב לקנות קניני גנבה ע"י חצר להתחייב באונסין ובתשלומי כפל וארבעה וחמשה, וישנם קנינים גם לזכותו של הגנב לקנות את החפץ ושינוי מעשה ובדומה, ולהפטר מלשלם בעד ההשתמשות בחפץ הגנב ולהיות כל הנאה שלו, ומעניינת שיטת רש"י המחדשת בסוגייתנו שחיוב אונסין של גזלן הוא "משום דלא גרע גזלן משואל דהא כל הנאה שלו אקמינהו רחמנא ברשותו לשלומי אם נאנס וכו'.

המורם מכל זה שקניני גזלה הם ענין של קנינים, וא"כ איך יכולים להיות פעמיים גזלן על אותו החפץ, האם יכול אדם לעשות מעשה הקנין ולקנות עוד פעם חפץ הקנין לו כבר, או האם יכול אדם לקדש אשה שהיא כבר מקודשת לו, וא"כ אותו הדבר בקניני גזלה, ולכן אותה ההלכה של רבה בתברה או שתייה צריכה ביאור איך אפשר להיות פעמיים גזלן על אותו הדבר, ובעמדי על מדוכה זו ראיתי ברק של סברא חדשה והוא שרק באופן זה שרבה דן בו בהלכה של "תברה או שתייה" ז"א ב"זולא ויוקרא" שבזמן הגזלה הראשונה, היתה החבית שזה זוו והגזלן היה אחראי רק על זוו אחד אם החבית תשבר, ואח"כ זה נתייקר ועמד על ארבעה זוזים, על השינוי היתר הוא יכול להיות גזלן מחדש, מפני שאת השינוי החדש הוא לא גזל מקדם, והגזלה הראשונה אינה מחייבת רק זוו אחד במקרה של אונס כי הגזלנים משלמים כשעת הגזלה, או ההלכה של רבה מאירה ונכונה שאם הוא עושה עכשיו בשעת הויקר מעשה גזלה חדשה כמו "תברה או שתייה" נעשה גזלן על השינוי החדש כי פנים חדשות באו לכאן, חפץ חדש, ז"א שינוי נוסף של שלושה זוו עם מעשה גזלה או גניבה חדשה, אבל אם החפץ הנגזל לא נתייקר ועומד בעינו על אותו השינוי אי אפשר לחייב אותו על גזלה חדשה, או ממילא אצלנו בדין של מחחרת שלא מדובר כאן בשינוי השינוי כמובן, לא שייך לחייב

הרב חיים יוסף אקרמן

שיטת רש"י בדין כלי שמלאכתו לאיסור

ובדעת ר' נחמיה מצינו לרש"י שיטה יחידאה, שאף שבגמ' מבואר שמתיר ר' נחמיה כלי שמלאכתו להיות לצורך גופו לכו"ע אפ"ה מכיון דאשכחן לר' נחמיה דס"ל להלן (קמו) שאפילו תרוד, אפילו טלית ואפילו סכין אין ניטלין אלא לצורך תשמישן היינו דוקא לתשמיש המיוחד לו, ומה"ט איחא שם וכן בעירובין (לה) שלדידיה אי אפשר לטלטל הסכין כדי לפסוק המנעול הקשור בחבל וכן את חותמות הכלים משום דעיקר תשמישו של סכין לא לחתוך חבלים הוא, אלא לחס, בשר ואוכלין [רש"י עירובין לה]. ועפ"י העלה רש"י בשמעתין [קכד]. דלר' נחמיה לא שרינן לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור אפילו לצורך מלאכת היתר לפי דהאי צורך גופו לאו תשמיש המיוחד לו דהא מיוחד הוא למלאכת איסור. ואף לרבא דפליג ומתיר לטלטל כלי שמלאכתו להיות לצורך מקומו פירש"י דהיינו משום דלדיריה צורך מקומו נמי כצורך גופו ותשמישו דמי.

ומעתה חכמים דפליגי אדר' נחמיה וסוברים שהותר לטלטל כלי אף שלא לצורך תשמישו המיוחד לו לפיכך לדיריה עולה שהותר ג"כ לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו דהיינו קורנס של נפחים כדי לפצע בו אגוזים. ולכאורה יסוד מחלוקתן הוא במשמעות של ההיתר של לצורך גופו שבעוד שלר' נחמיה משמעות צורך גופו היינו תשמיש המיוחד לו, הרי שלחכמים צורך גופו כולל כל שמוש האפשרי בחפץ.

ב. ומצינו בגמ' (קכג) שטרח רבה הסובר שכלי שמלאכתו לאיסור הותר לטלטלו לצורך גופו להעמיד את הבריייתא האוסרת לטלטל את המדוכה [כשאין בה שום] וכן את המשנה האוסרת לטלטל את העלי לאחר שקצב עליו בשר, ואף שמתחילה סבר להעמיד כר' נחמיה הסובר שאין כלי נוטל

בפרק כל הכלים מצינו ב' משניות שנחלקו בהם התנאים בדין ההיתר של טלטול כלים למיניהם, האחת (דף קכג:) דעתו של ר' יוסי הסובר שכל הכלים ניטלין תוך מן המסר הגדול ויתר של מחרישה. וטעם איסורן של אלו איחא להלן (קנז) שהוא מטעם דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס.

ובגמ' הוסיפו ע"ז עוד כלים הראויים להאסר מדין מוקצה מחמת חסרון כיס וביניהם מנו את הסכינא דאשכבתא ופירש"י שהיא סכין של בית המקדש שהקצבין מקצבין בו בשר. ולמדנו מדבריו שאף שסכין זו משמשת למלאכת היתר נאסרת היא כדין מוקצה מחמת חסרון כיס מחמת קפידת הבעלים עליה וכמה שמייתר להם מקום.

אמנם מהתוס' שהעמידה בסכין של שחיטה שהיא מלאכתה לאיסור, אין ראיה לדין זה ושיפיר נוכל לומר כאותן שיטות הפוסקים שרק הכלי שמלאכתו לאיסור נעשה למוקצה מחמת חסרון כיס בעת שמקפיד עליו ומייתר לו מקום.

ובמשנה האחרת (קכד) נחלקו חכמים המתירים לטלטל כל הכלים לצורך ושלא לצורך עם ר' נחמיה המתיר לטלטל הכלים רק לצורך, ובגמ' נחלקו רבה ורבא בבאור המחלוקת ותורף הדברים הוא דאליבא דרבה מתירים חכמים לטלטל כלי שמלאכתו להיות בין לצורך גופו ובין לצורך מקומו ואילו אותו שמלאכתו לאיסור הותר רק לצורך גופו ולא לצורך מקומו, ולדעת ר' נחמיה אפילו דבר שמלאכתו להיות הותר רק לצורך גופו ולא לצורך מקומו ואילו לדעת רבא התירו חכמים לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור אף לצורך מקומו ובהא פליג עלייהו ר' נחמיה וס"ל שאף אותו שמלאכתו להיות הותר לטלטל רק לצורך גופו ולצורך מקומו.

על גולה חדשה מפני שזה אותו החפץ ואותה השיווי. זוהי שיטתם של רש"י ותוספות בסוגייתנו בפירושה על המימרא של רבא מסתברא מילתיה דרב כששיביר, אפילו לאחר זמן כשיצא מן המחתרת עדיין הוא פטור מפני שחיובו הוא על הגנבה הקודמת בזמן שהיה במחתרת שאז היה עליו חיוב מיתה והפטור של קים ליה בדרכה מיניה והכל אחי שפיר.

אבל שבתי וראיתי שעדיין קושיית הרמב"ן על שיטת הראשונים האלה עדיין לא לגמרי מתורצת מפני שאם אנו צודקים בהנחה זו שלא תתכן גולה אחר גולה בלי "זולא ויוקרא" כמו שלא יתכן קנין אחר קנין כמו שבארנו, אבל מזיק אחר גולה כן יתכן מפני שהחפץ שייך לבעליו וכשהוא שובר את החבית הגנובה במחתרת לאחר שיצא מן המחתרת זה מעשה המזיק חדש שאינו קשור עם המצב הקודם וא"כ תשאר קושיית הרמב"ן בתוקפה על הראשונים בפירושה על הסוגיא שלנו "מסתברא מילתיה דרב כששיביר דליתנייהו" ששיביר לאחר שיצא מן המחתרת שאז אין כבר עליו חיוב מיתה ולא דין של קים ליה בדרכה מיניה הלא כמדובר זה מעשה המזיק חדש, אבל גם זה נראה לי לתרץ בעזרת החנוך לאדם דעת על יסוד שיטת הרמב"ם בפרק ו' מהלכות חובל ומזיק הלכה ג' שמה שאדם חייב על שוגג ואונס כמזיד זה דוקא ברשות הניזק, אבל ברשות המזיק או ברשות הרבים אדם חייב דוקא אם הוא מזיק בכוונה, עיין בספר המאיר "משך חכמה" בפרשת נשא מה שהוא מדבר על ההלכה זו וינעם לך. וא"כ הכל מתורץ שפיר, מפני שמה שהגב שובר לאחר שיצא מן המחתרת בטח זה היה שלא בכוונה זה בטה היה מעשה באונס, הלא הוא מסר נפשו ונכנס בסכנת מות לגנוב את זה למה הוא ישוב את זה בכוונה אז בוראי זה נשבר בתאונה הוא רץ עם החבית הגנובה וזה נשבר אצלו, אז זה מזיק בשוגג או באונס שלא ברשות הניזק, ובאופן זה מזיק פטור וא"כ הכל מתורץ ומיושב שפיר.

אם חצר קונה מטעם שליחות לא שייך בחצר הדין של אין שליח לדבר עבירה, ויכול הגנב לקנות קניני גנבה ע"י חצר להתחייב באונסין ובתשלומי כפל וארבעה וחמשה, וישנם קנינים גם לזכותו של הגנב לקנות את החפץ ושינוי מעשה וכדומה, ולהפטר מלשלם בעד ההשתמשות בחפץ הגנב ולהיות כל הנאה שלו, ומעניינת שיטת רש"י המיוחדת בסוגייתנו שחיוב אונסין של גזלן הוא "משום דלא גרע גזלן משואל דהא כל הנאה שלו אקמינהו רחמנא ברשותו לשלומי אם נאנס וכו'.

המורס מכל זה שקניני גזלה הם ענין של קנינים, וא"כ איך יכולים להיות פעמיים גזלן על אותו החפץ, האם יכול אדם לעשות מעשה הקנין ולקנות עוד פעם חפץ הקנין לו כבר, או האם יכול אדם לקדש אשה שהיא כבר מקודשת לו, וא"כ אותו הדבר בקניני גזלה, ולכן אותה ההלכה של רבה בתברה או שתייה צריכה ביאור איך אפשר להיות פעמיים גזלן על אותו הדבר, ובעמדי על מדרכה זו ראיתי ברק של סברא חדשה והוא שרק באופן זה שרבה דן בו בהלכה של "תברה או שתייה" ד"א ב"זולא ויוקרא" שבזמן הגזלה הראשונה, היתה החבית שזה זז והגזלן היה אחראי רק על זז אחד אם החבית תשבר, ואח"כ זה נתייקר ועמד על ארבעה זוזים, על השיווי היתר הוא יכול להיות גזלן מחדש, מפני שאת השיווי החדש הוא לא גזל מקדם, והגזלה הראשונה אינה מחייבת רק זז אחד במקרה של אונס כי הגזלנים משלמים כשעת הגזלה, אז ההלכה של רבה מאירה ונכונה שאם הוא עושה עכשיו בשעת היוקר מעשה גזלה חדשה כמו "תברה או שתייה" נעשה גזלן על השיווי החדש כי פנים חדשות באו לכאן, חפץ חדש, ז"א שיווי נוסף של שלושה זוז עם מעשה גזלה או גניבה חדשה, אבל אם החפץ הנגזל לא נתייקר ועומד בעינו על אותו השיווי אי אפשר לחייב אותו על גזלה חדשה, אז ממילא אצלנו בדין של מחתרת שלא מדובר כאן בשינוי השיווי כמובן, לא שייך לחייב

רש"י הארוך יותר מן הרגיל כי תמיד סגנונו מצטיין בקצור הנמרץ והקולע, מועט המכיל את המרובה משמע שרש"י הרגיש שהוא מחדש פה הרבה ומבטל הרבה הנחות קדומות בדיון קים ליה בדרכה מיניה כמו למשל שחושבים שאין שני חיובים ועונשין יכולים לחול על האדם על פעולת עבירה אחת, או שקים ליה בדרכה מיניה הוא פטור על הממון או על העונש הקל, רש"י מבטל את ההנחות האלה, רש"י מדגיש ששני החיובים חלים עליו ולא יצא ידי חובתו עד שישלם, והעונש החמור לא פוטר אותו, אלא שאין כח ב"ד לעונשו בשנים ז"א בשני עונשין.

וזהו הפירוש "כדי רשעתו" על רשעה אחת אתה מחייבו ולא על שתי רשעיות, התורה מדברת אל הבית דין שהם לא יכולים לפסוק ולדון בשני עונשים, אבל החיובים נשארים והוא חייב לצאת ידי שמים ולשלם כלי פסק דין של ב"ד וגם תפיסה מועילה ז"א שהתובע יכול לעשות דין לנפשו ולתפוס, הרבה מדובר על רש"י זה בגדולי האחרונים כמו המהרש"ל, הטורי אבן הקצות החושן אבל את זה אשאיר לפעם אחרת אלא מה שנתחן לי לענין שלנו שמשיתט רש"י זו אני לומד הגדרה חדשה בפטור של חייבי מיתות שוגגין שפטורין מן התשלומין שאין כח ב"ד לדון בחייבי מיתות שוגגין על הממון אף שאינם צריכים לדון גם על המיתה שהרי בפעולת עבירה בשוגג זה לא בא לפני ב"ד לגמרי ובכ"ז חידשה התורה לפי התנא דבי חזקיה מההיקש של "מכה אדם יומת ומכה בהמה ישלמנה" עיין במסכת כתובות דף ל"ה ע"א שחייבי מיתות שוגגין פטורין מן התשלומין אף שאינם צריכים לדון על עונש חמור של מיתה או מלקות בכ"ז אינם יכולים לדון גם על עונש הקל, ז"א הלימוד הוא על הבית דין שאינם יכולים לדון על הממון אף שאינם דנים כלל על המיתה כי עבירה דשוגג פטורה מהעונש החמור ולא באים כלל לב"ד, וא"כ אני אומר שהדין של מחתרת אף שיש שם חיוב מיתה שהרי

ועכשיו נשאר לי לבאר את טעמו של רש"י בפירושו על משנתנו שהדין של קים ליה בדרכה מיניה במחתרת זה לפי שאנו סוברים חייבי מיתות שוגגין פטורים מלשלם, ובאמת רש"י זה תמוה לכאורה הלא הגנב הבא במחתרת יש עליו חיוב מיתה בפועל הלא התורה אמרה עליו אין לו דמים וגברא קטילא הוא, אלא שניצל ולא נהרג והוא באמת דומה למי שנידון בבית דין למיתה וברח ולא הוציאו פסק דינו בפועל, וא"כ איך מדמה רש"י את דינו של הבא במחתרת לחייבי מיתות שוגגין שאין עליו שום חיוב, ובאמת ה"ד רמה" חולק על רש"י מטעם זה עיין שם, ואף שיש לי הרבה להאריך בענין זה אקצר הפעם ואסתפק במועט ב"מעט דבש ומועט צרי" להמתיק ולרפא את שיטת רש"י, ומה שנראה לי הוא שרבינו הגדול רש"י הולך לשיטתו בענין קים ליה בדרכה מיניה במסכת בבא מציעא דף צ"א עמ' א' הגמרא שם מביאה ברייתא תנו רבנן החוסס פי פרה ודש בה לוקה ומשלם ב' קבין לפרה וג' קבין לחמור, והגמרא שואלת והא אין לוקה ומשלם, אמר אביי הא מני רבי מאיר היא דאמר לוקה ומשלם, רבא אמר אתנן אסרה תורה ואפילו בא על אמו, ורש"י מאריך פה בפירושו וזה לשונו, "אתנן אסרה תורה ואפילו בא על אמו ונתן לה טלה באתנן, אתנן הוא ואסור לקרבן דאתנן סתמא כתוב לא שנא אמו לא שנא פנויה, ואע"ז דאי תבעה ליה בדינא קמן תן לי אתנני לא מחייבינן ליה דהא קים ליה בדרכה מיניה, כי יהביה ניהלה אתנן הוא אלגמא אפילו במקום מיתה נמי רמו עליה תשלומין אלא שאין כח ב"ד לענוש בשנים אבל בידי שמים לא יצא עד שישלם, דאי לא רמי עליה תשלומין כי יהביה ניהלה מי הוה אתנן, מתנה בעלמא הוא דיהיב לה, וגבי חוסס נמי תשלומין רמו עליה אלא שאין כח ב"ד לענוש בשנים וכיון דרמו תשלומין עליה לא יצא ידי חובתו עד שישלם בב"ד, אי נמי אי תפיס לא מפקינן מיניה כך שמעתי מפי מורי הזקן כו". העתקתי פירושו של

ממון על שבירת החבית, זהו מה שרש"י מאיר לנו את העינים ומסביר לנו שזהו הדין של חייבי מיתות שוגגין שם ג"כ אין ב"ד דנים על המיתה, ועבירה בשוגג לא בא לב"ד כלל והם צריכים לדון רק על עונש ממון ובכ"ז ישנו הלמוד של תנא דבי חזקיה שחייבי מיתות שוגגין פטורין מן התשלומין ז"א שב"ד לא יכולים לדון על דין הממון אע"פ שזהו דין היחיד שבא לפניהם, אותו הדין הוא במחירת שב"ד לא יכול לדון על דין של ממון אף שהם לא דנים כלל על העונש של מיתה, ואם לא היה הדין של חייבי מיתות שוגגין פטורין לא היינו פוטרים את הבא במחירת מדין ממון על יסוד הדין של קים ליה בדרכה מיניה, זה מה שנראה לי בשיטת רש"י בעזרת החונן לאדם דעת.

הרשות נתונה לבעל הבית ולכל אדם להרגו בלי התראה ואין לו דמים וגברא קטילא הוא אבל זה הכל נעשה בלי פסק דין של ב"ד, ואם הדין של קים ליה בדרכה מיניה לפי רש"י שהבאנו לעיל באריכות זה שאין כח בב"ד לענשו שמים ז"א בשני עונשין "כדי רשעתו" אמרה התורה על רשעה אתה אתה מחייבו ולא על שתי רשעיות, זה לבית דין מדובר להם לב"ד אין כח לדון על שני עונשין כמו מיתה וממון, אבל חיובים על האדם ישנם וצריך הוא לצאת ידי שמים ולשלם וגם תפיסה מועילה זהו הדין של "עביד אינש דינא לנפשיה" וא"כ בדין של מחתרת שאין לב"ד שום שייכות לפסק דין של מיתה למה לא ידונו על הממון הלא הם דנים רק על עונש אחד על הדין של חיוב

הרב חיים יוסף אקרמן

שיטת רש"י בדין כלי שמלאכתו לאיסור

ובדעת ר' נחמיה מצינו לרש"י שיטה יחידאה, שאף שבגמ' מבואר שמתיר ר' נחמיה כלי שמלאכתו להיות לצורך גופו לכו"ע אפ"ה מכיון דאשכחן לר' נחמיה דס"ל להלן (קמז) שאפילו תרוד, אפילו טלית ואפילו סכין אין ניטלין אלא לצורך תשמישן היינו דוקא לתשמיש המיוחד לו, ומה"ט איתא שם וכן בעירובין (לה) שלדידיה אי אפשר לטלטל הסכין כדי לפסוק המנעול הקשור בחבל וכן את חותמות הכלים משום דעיקר תשמישו של סכין לא להתוך חבלים הוא, אלא לחם, בשר ואוכלין [רש"י עירובין לה] ועפ"י העלה רש"י בשמעתין [קכד] דלר' נחמיה לא שרינן לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור אפילו לצורך מלאכת היתר לפי דהאי צורך גופו לאו תשמיש המיוחד לו דהא מיוחד הוא למלאכת איסור. ואף לרבא דפליג ומתיר לטלטל כלי שמלאכתו להיות לצורך מקומו פירש"י דהיינו משום דלדידיה צורך מקומו גמי כצורך גופו ותשמישו דמי.

ומעתה חכמים דפליגי אדר' נחמיה וסוברים שהותר לטלטל כלי אף שלא לצורך תשמישו המיוחד לו לפיכך לדידהו עולה שהותר ג"כ לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו דהיינו קורנן של נפחים כדי לפצע בו אגוזים, ולכאורה יסוד מחלוקתן הוא במשמעות של ההיתר של לצורך גופו שבעוד שלר' נחמיה משמעות צורך גופו היינו תשמיש המיוחד לו, הרי שלחכמים צורך גופו כולל כל שמוש האפשרי בחפץ.

ב. ומצינו בגמ' (קכג) שטרח רבה הסובר שכלי שמלאכתו לאיסור הותר לטלטלו לצורך גופו להעמיד את הברייתא האוסרת לטלטל את המדוכה [כשאין בה שום] וכן את המשנה האוסרת לטלטל את העלי לאחר שקצב עליו בשר, ואף שמתחילה סבר להעמידן כר' נחמיה הסובר שאין כלי נוטל

בפרק כל הכלים מצינו ב' משניות שנחלקו בהם התנאים בדין ההיתר של טלטול כלים למיניהם, האחת (דף קנג:) דעתו של ר' יוסי הסובר שכל הכלים ניטלין חוץ מן המסר הגדול ויתד של מחרישה. וטעם איסורן של אלו איתא להלן (קנז). שהוא מטעם דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס. ובגמ' הוסיפו ע"ז עוד כלים הראויים להאסר מדין מוקצה מחמת חסרון כיס וביניהם מנו את הסכינא דאשכבתא ופירש"י שהיא סכין של בית המקדש שהקצבין מקצבין בו בשר. ולמדנו מדבריו שאף שסכין זו משמשת למלאכת היתר נאסרת היא כדין מוקצה מחמת חסרון כיס מחמת קפידת הבעלים עליה ובמה שמייחד להם מקום.

אמנם מהתוס' שהעמידה בסכין של שחיטה שהיא מלאכתה לאיסור, אין ראייה לדין זה ושפיר נובל לומר כאותן שיטות הפוסקים שרק הכלי שמלאכתו לאיסור נעשה למוקצה מחמת חסרון כיס בעת שמקפיד עליו ומייחד לו מקום.

ובמשנה האחרת (קכד) נחלקו חכמים המתירים לטלטל כל הכלים לצורך ושלא לצורך עם ר' נחמיה המתיר לטלטל הכלים רק לצורך, ובגמ' נחלקו רבה ורבא בבאור המחלוקת ותורף הדברים הוא דאליבא דרבה מתירים חכמים לטלטל כלי שמלאכתו להיות בין לצורך גופו ובין לצורך מקומו ואילו אותו שמלאכתו לאיסור הותר רק לצורך גופו ולא לצורך מקומו, ולדעת ר' נחמיה אפילו דבר שמלאכתו להיות הותר רק לצורך גופו ולא לצורך מקומו ואילו לדעת רבא התירו חכמים לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור אף לצורך מקומו ובהא פליג עליהו ר' נחמיה וס"ל שאף אותו שמלאכתו להיות הותר לטלטל רק לצורך גופו ולצורך מקומו.

ג. ועל כן נראה לענ"ד שרש"י רות אחרת עמו בבארד מחלוקתן של ר' נחמיה וחכמים דתרווייהו ס"ל שכלי שמלאכתו לאיסור הותר לצורך גופו אלא שבעוד שר' נחמיה מכנה וקורא צורך גופו רק לשימוש המיוחד לאותו חפץ, ואפילו סכין המיועדת לתתוך אין רשאי לטלטלה לצורך חתוך חבלים כיון שהיא מיוחדת לחיתוך לחם בשר ואוכלין [כמבואר ברש"י בעירובין (לה.) ומיושבת קושיית התוס' לעיל (לו.) ד"ה הא ר"נ] סוברים חכמים שהסכין עומדת לשימושים רבים ולפיכך רשאי לטלטל הסכין גם כדי לתתוך בה חבלים, ומה"ט נמי ס"ל שהכלי שמלאכתו לאיסור אינו מיוחד רק לשמוש האיסור דכמו כן הוא עומד וראוי לשאר שימושים ולפיכך רשאי לטלטלו לצורך גופו דהיינו כגון קורנס של נפתים כדי לפצע בו אגוזים, שאף לשימוש זה הוא עומד.

אכן לו משכחת כלי שמלאכתו לאיסור שיקפידו הבעלים מלהשתמש בו כל שמוש אחר שוב יש מקום לומר שלפיכך יאסר לטלטלו לצורך השמוש האחר שהבעלים מקפידים עליו שלא להשתמש בו, משום דבכה"ג נמצא שהוא מטלטל כלי שמלאכתו לאיסור שלא לצורך גופו, ולפי ששמוש זה אינו מהשמושים הרגילים שהכלי עומד להם.

וזהו דקמ"ל רב חנינא בר שלמיא משמיה דרב דבסיכא זיירי ומזורי מכיון שקפיד עלייהו האומן שלא יתלכלכו ולא יתעקמו ומיחד להו מקום הרי שאין הם עומדים להשתמש בהם כלל שמוש אחר של היתר ולפיכך הרי הם נאסרים בטלטול אף לצורך דבר המותר מאחר ואין צורך זה חשוב כצורך גופו, ונמצא שמטלטל כלי שמלאכתו לאיסור שלא לצורך גופו.

ובזה יבואו על מכונם ג' הקושיות הנ"ל ושפיר שייך לומר בזה דמודים רבנן לר' נחמיה והוי הודאתם הודאה ממין הטענה, שכשם שלר' נחמיה נאסר לטלטל כלי שמלאכתו להיתר רק לצורך תשמישו המיוחד לו ולכן בכלי שמלאכתו לאיסור אין היתר טלטול לדידיה, כך לחכמים באותן

אלא לצורך תשמישו מכיון דשמע להא דקאמר רב חנינא בר שלמיא משמיה דרב שהכל מודים בסיכא זיירי ומזורי דכיון דקפיד עלייהו מיחד להו מקום, ה"ג מיחד להו מקום.

והנה מדברי רש"י מוכח שכוונת רבה היא לתרץ בזה הן את דין העלי והן את דין המדוכה שלפיכך אסורים הם בטלטול משום דהוו כסיכא זיירי ומזורי.

והנה אף שרש"י לא גילה לנו דעתו מהו יסוד איסורן של הסיכא, זיירי ומזורי מחמת קפידת הבעלים עליהם מצינו לתוס' בביצה (יא. ד"ה אין) שפירשו להדיא דהוו מוקצה מחמת חסרון כ"ס דכו"ע מודו דאסור, וכתבו שם דמח"ט אסורים ב"ש לטלטל את העלי לקצב עליו אף ששאר כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך גופו.

אמנם נראה לי ששרש"י מוכח שאינו מפרש כן שהרי מדבריו מוכח שרב חנינא בר שלמיא קאי אפלוגתא דרבנן ור' נחמיה הנ"ל [וכמו שכתב בד"ה הכל מודים - רבנן דאיפליגו אדר' נחמיה] ואי הנהו כלים דסיכא, זיירי, ומזורי, הוו מוקצין מחמת חסרון כ"ס הו"ל לימיר דהכל מודים קאי אפלוגתא דחכמים ור' יוסי דבמתניתין (קכג.) ולאורויי שאף ר' יוסי מודה בהם שאינם ניטלים משום דגם הם הוו מוקצה מחמת חסרון כ"ס. ותו דאי איסורן של אלו בטלטול הוא מחמת מוקצה דחסרון כ"ס מה שייך לומר דמודים חכמים לר' נחמיה והלא אין זו הודאה ממין הטענה שבעוד שר' נחמיה אוסר לטלטל כלל כלי שמלאכתו לאיסור מפני שאין זה תשמיש המיוחד לו [וכנ"ל בדעת רש"י] מודים לו חכמים בהנהו כלים שאסור לטלטלן מפני מוקצה דחסרון כ"ס. ועל שלש אשיבנה, דאי משום קפידת הבעלים נעשו אלו למוקצים מחמת חסרון כ"ס מדוע הוצרך רבה לאוסרם מכח מימרא דרב חנינא ולא הביא מהנך כלים דאמרו בהם להדיא בעמוד ב' שאסורים משום מוקצה דחסרון כ"ס.

והו"ל כשלא לצורך גופו, אתי שפיר מה שעלי ומדוכה שהושוו לסיכי משום דגם עליהם מקפידים הבעלים נמי הו"ו רק ככלים שמלאכתן לאיסור האסורים לטלטל לכל שמוש אחר משום דהו"ל טלטל שלא לצורך גופו, ועל כן שפיר קרא רש"י למדוכה כלי שמלאכתו לאיסור [לעיל פא.] וכן לעלי [רש"י בביצה].

ובזה יאירו לנו דברי רש"י בהא דאיתא לעיל [ק"ג]. אמר רב יהודה אמר שמואל כלי קיואי מותר לטלטל בשבת ופירש"י דאשמועינן דאין הגרדי מקפיד עליה ולא הוי מלאכתו לאיסור. ותמה הרעק"א בדו"ת, וכי בשביל שאינו מקפיד עליו לא מיקרי מלאכתו לאיסור, הלא אינו מקפיד מועיל דלא הוי מוקצה מחמת חסרון כיס אבל מ"מ הוי מלאכתו לאיסור.

אך למשנ"ת ניהא היטב דרש"י ס"ל שהא פשיטא דליכא קפידא אלימתא בכלי קיואי להחשיבן כמוקצה מחמת חסרון כיס אלא דקפידת האומן הכא מהני לומר שמקפיד מלהשתמש בהן שמוש אחר ולפיכך הו"ו כסיכי וזירי ומזורי שנחשבים ככלי שמלאכתו לאיסור האסור בטלטל לשמוש אחר משום דהו"ל טלטל שלא לצורך גופו.

וזהו נמי שהמשיכו ונסתפקו שם [ק"ג]. בכובד העליון וכובד התחתון מי אמרינן איירי דיקירי לא חזו סתמיהו לחשמיש אחרינא והו"ל דבר שמלאכתו לאיסור [רש"י]. והכוונה שמחמת כובדן אינן עומדים לשמוש אחר של היתר וסתמיהו עומדים רק למלאכת איסור, ולפיכך אינו רשאי לטלטל לשימוש אחר דהו"ל מטלטל כלי שמלאכתו לאיסור שלא לצורך גופו.

ה. בגמ' הביאו דרינא דמדוכה באילו מקומות והעמידוהו בכמה אופנים, וזה לשון הברייטא: מדוכה אם יש בה שום מטלטלין אותה, ואם לאו אין מטלטלין אותה.

והאופנים שהעמידוהו הם: (א) בדף (כג.) מצינו לרב יהודה ואב"י דס"ל כוותיה משום שהוא כלי שמלאכתו לאיסור ואסור לטלטלו

כלים שמלאכתן רק לאיסור ומשום שהבעלים מקפיד עליהם מלהשתמש בהם כל שמוש אחר אין יכול לטלטלן אפילו לצורך שמוש של היתר שהרי אז הוא מטלטלן שלא לצורך גופו.

וגם ניהא שלא הביאה הגמ' בראיה להנהיג כלים שנאסרו בע"כ מדין מוקצה מחמת חסרון כיס שהרי לא מדין מוקצה דחסרון כיס באנו לאסור, אלא משום האיסור טלטל של כלי שמלאכתו לאיסור שלא לצורך גופו דמודו בו חכמים לר' נחמיה.

ד. ואם כנים אנחנו בהסבר זה בשיטת רש"י תתישבנה בזה ב' הערותיו של הרעק"א בגליון הש"ס. האחת ציון בשמעתי' על מה שמחדש רש"י דשנויא דרבה קאי נמי על מדוכה שהיא אסורה בטלטל משום דהוי כסיכי, זירי ומזורי לפי שהוא מקפיד עליה ומיוחד לה מקום, וציון למש"כ רש"י [לעיל פא.] ד"ה מדוכה קטנה - מלאכתה לאיסור אסור לטלטל. ולכאורה כוננו להעיר דמאחר שבשמעתין מפורש לפרש"י שאיסורה של המדוכה הוא משום קפידת הבעלים ראוי היה לאסורה מדין מוקצה מחמת חסרון כיס ולא משום שמלאכתה לאיסור.

ולדידי אפשר להוסיף ולהקשות כעין זה ממש שהרי בעלי לכו"ע קאי שנויא דרבה שאיסורו משום דהוי כסיכי זירי ומזורי וא"כ ראוי לאסורו משום מוקצה מחמת חסרון כיס [ובדכתבו להדיא התוס' בביצה (יא.) הנ"ל] ואילו רש"י כתב בביצה שב"ש אסורים לטלטל את העלי לפי שמלאכתו לאיסור לכתוש במכתשת, ואם כן תיהדר קושיית התוס' לדוכתא דמאחר והעלי הוא כלי שמלאכתו לאיסור יותר לטלטלו לצורך גופו דהיינו לקצב עליו בשד.

אכן למה שנבאר שדעת רש"י היא דסיכי וזירי ומזורי משום קפידת הבעלים עליהם נחשבים ונעשים רק לכלי שמלאכתו לאיסור שאין בו היתר לעשות שמושים אחרים משום שאינו עומד לשימושים אלו

שמאלכתו לאיסור היה מקום לומר שמאחר ויש בה עתה שום נעשית המדוכה כדבר שמלאכתו להיתר ועל כן אינה נאסרת משום מוקצה דחסרון כיס, אך למה שהוכחנו לעיל ששיטת רש"י היא דאף כלי שמלאכתו להיתר כסכינא דאשכבתא נאסר מחמת קפידת הבעלים כדן מוקצה דחסרון כיס לא יבוא תרוץ זה על נכון, והדרא קושיא לדוכתה מה מועיל השום להיתר טלטולה של המדוכה.

אכן למה שנכתב בדעת רש"י שלתירוצו של רבה אליבא דרב תנינא בר שלמיא אחי קפידת הבעלים לעשותה רק ככלי שמלאכתו לאיסור שמטלטלו לדבר שאינו צורך גופו אחי שפיר דע"י נתנית השום הו"ל כאילו דבר שמלאכתו להיתר ועל כן שפיר רשאי לטלטלו אף שלא לצורך תשמיש המיוחד לו.

אמנם עדיין יש לעיין באוקימתא דר' אלעזר [אוקימתא ה'] שברייתא דמדוכה איירי קודם התרת כלים ובפשוטו היינו בשעת גזירת נחמיה שגזרו על כל הכלים ואף אותן שמלאכתן להיתר שלא לטלטלן כלל א"כ מאי מהני השום הניתן בתוכה כדי להיתר טלטולה, והלא אף אותו שמלאכתו להיתר נאסר טלטולו.

ובזה נבין את אשר השכיל רש"י [קכג: ד"ה קודם התרת כלים] וכתב שקודם התרת כלים היינו קודם למנין האחרון שהותרו כולן לצורך גופן - לאביי, ואף לצורך מקומן - לרבא. דלכאורה קנין, מקלות וגלוסטרטא הוו כלים שמלאכתן להיתר וכדפירש"י להלן וא"כ הם בודאי אף לר"א נשנו בזמן נחמיה שגם כלי שמלאכתו להיתר היה אסור בטלטול א"כ מה דחקו לרש"י לפרש שמירי קודם מנין האחרון דהיינו בזמן שכלי שמלאכתו להיתר כבר הותר לצורך גופו אבל אותו שמלאכתו לאיסור לא הותר עדיין לצורך גופו.

אכן למשנ"ת עולים הדברים מבוארים היטב דהוקשה לו לרש"י דאם מדוכה נשנית קודם התרת כלים מה מועיל השום המתחשב

לצורך גופו. (ב) לרבה - דאתי כר' נחמיה הסובר שאין כלי ניטל אלא לצורך תשמישו. (ג) בתרוצו השני דרבה אליבא דרש"י אסורה המדוכה משום דהוי כסיכי, זיירי ומזורי שמקפיד עליהם. (ד) לרבה המתיר כלי שמלאכתו לאיסור בין לצורך גופו ובין לצורך מקומו העמיד הברייתא (קכג:) במטלטלה מחמת לצל. (ה) בדף קכד. מצינו לר' אלעזר הסובר שמדוכה נשנית לפני היתר כלים.

וניחוי אנן מהו יסוד היתר טלטולה של המדוכה כאשר יש בה שום, ומצינו להרז"ה ולהרשב"א שכתבו שהמדוכה עם השום הרי היא כקדירה המטלטלת עם התבשיל וכאילו הוא דבר שמלאכתו להיתר כל זמן שהתבשיל בה, וכן מדוכה כל זמן שהשום בה. הרי שיסוד היתרו של טלטול המדוכה עם השום הוא מפני שעל ידו נעשית המדוכה לכלי שמלאכתו להיתר.

והנה בשלמא להנן אוקימתא [א', וד'] שפירשו לאיסורה של המדוכה משום שהוי כלי שמלאכתו לאיסור שאסור לטלטל לצורך גופו [לרב יהודה ואביי] וא"י מחמה לצל [לרבא] ניחא שפיר מה שנותן בה שום לעשותה ככלי שמלאכתו להיתר המתיר לאביי ורב יהודה בטלטול לצורך גופו ואף לרבא מותר לטלטלו מחמה לצל.

וכמו כן לאוקימתא שהעמיד רבה לברייתא אליבא דר' נחמיה נמי ניחא שהרי כשיש בה שום ונעשית כלי שמלאכתו להיתר דהיינו כלי המשמש לאיסוסן השום הטחון לפיכך זה נחשב תשמיש המיוחד לו ושרי לטלטלו לצורכו.

כרם להן אוקימתא שהעמידה רבה למדוכה שאסורה משום דקפיד עליה ומיוחד לה מקום, אי נימא דמשום הקפידא הו"ל המדוכה מוקצה מחמת חסרון כיס [וכמו שהגדירו זאת התוס' בביצה (יא.) הנ"ל] מה מהני השום להיתרה בטלטול.

ובשלמא אי נימא כהנך דסברי דמוקצה מחמת חסרון כיס אסור דוקא בכלי

תורת כלי רשאי לטלטלו אגב כל דבר מאכל שנושא עמו. ומכאן למדו שמהני ככר לטלטלו של הכלי שמלאכתו לאיסור מחמה לצל היות והכלי מטלטל אגב המאכל המותר.

וכן תהא מוכחת סברא זו לסוברים שהמדוכה בזמן שמקפיד עליה צריכה להחשב כמוקצה מחמת חסרון כיס וכן סוברים שיש בכח חסרון כיס להקצות ולאסור גם את טלטולו של הכלי שמלאכתו להיתר, א"כ מדמהני השום להחיר טלטולו של הכלי המוקצה מחמת חסרון כיס יהא מוכח שיסוד ההיתר הוא מפני שמטלטל את הכלי אגב המאכל ובכח"ג לא אסרו.

אותה ככלי שמלאכתו להיתר להחירה בטלטול והלא באותו הזמן גם כלי שמלאכתו להיתר היה אסור בטלטול.

ולכן מפרש לה דמיירי בזמן שכבר הותר טלטולו של הכלי שמלאכתו להיתר לצורך, ורק מיירי קודם מנין האחרון שהתירו גם טלטולו של כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ולזה שפיר מהני ליה השום להתירו בטלטול.

ואמנם לפי פשוטו דגמ' דר"א מוקי לה קודם התרת מנין הראשון וגם מדוכה איירי בכח"ג יהא מוכח מכאן שיש בכח הדבר מאכל הנישא בתוך הכלי כדי להתירו בטלטול כיון דאגב המאכל מטלטל את הכלי האסור וזהו המקור לאותה שטח ראשונים הסוברה שבכל דבר שיש לו

בנימין זאב מרק

בירור בגדרי מצות השבתת חמץ

דלפי היסוד שחי' ברש"י ל"ק, דהנה בחולין דף קמא. מבואר הכלל שכל לאו שיש בו קו"ע אין לוקין עליו משמע דרק בלאו שיש בו קו"ע הוי ניתק לעשה דכשעבר על הלאו התורה אומרת לו עשה העשה ותקן, וכיון דהעשה דתשבתו לפי"מ שחי' בשי' רש"י פירושו שיהא החמץ מושבת, נמצא דאין בו קו"ע לפיכך לא הוי ניתק לעשה ושפיר לוקין ע"כ.

אמנם בתוס' הרשב"א בדף כט: הביא ראייה מדברי רש"י [בדף יב: בד"ה שלא] שכתב בזה"ל: ימתין עד תחילת ז' ויבערנו בכל דבר, דגם רש"י ס"ל דהמשהה חמץ ע"מ לבערו אינו עובר עליו, ולכך אינו עובר כשמשעה עד תחילת ז', וכתב דהטעם הוא משום דב"י ניתק לעשה דתשבתו. ובשאגת אריה [סי' פ'] הביא עוד מלשון רש"י בדף צה. דס"ל דב"י ניתק לעשה דתשבתו שכתב שם וז"ל, ולא יראה, ואם נראה תשבתוהו, לעולם הוא בעמוד והשבת כל ימי המועד, עכ"ל, ומ"מ גם ש"י החת"ס בדף ד: בשי' רש"י הוא דב"י ל"ה ניתק לעשה.

(ב) הכריח שם המנ"ח דלפי רש"י אין ענין שריפה לחיוב תשבתו כלל, ודין שריפה בחמץ הנלמד מנותר הוא רק מחמת האיסור"נ שבו ולא ממה שצויתה התורה לבערו, שהרי מכיון דלשיטת רש"י מצות תשבתו הוא רק שלא יהיה לו חמץ ושיהא מושבת, א"כ אין בתשבתו כלל מצות ביעור שנוכל ללומדה מנותר שיהא הביעור רק ע"י שריפה.

והנה ש"י רש"י בדף יב: הוא דהא דקאמר ר' יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה היינו דוקא קודם זמן איסורו דהיינו קודם חצות, אבל לאחר זמן איסורו השבתתו בכל דבר, והקשו ע"ז התוס' דהרי ר"י יליף שחמץ השבתתו בשריפה מנותר, ונותר דינו בשריפה רק לאחר שכבר עבר זמנו ונאסר

איתא בפסחים (ד): מדאורייתא בביטול בעלמא סגי, ופירש"י וז"ל, דכתיב תשבתו ולא כתיב תבערו והשבתה דלב היא השבתה, והקשו בתוס' דהא תשבתו ילפינן לקמן מאך חלק שהוא משש שעות ולמעלה ואז א"א לבטל כדאיתא בגמ' דלבתר איסוריה לא מצי לבטל, ותירץ הרמב"ן דאף אם תאמר דתשבתו הוא ביעור האין צוה לבער אחר חצות הא בשעת ביעורו כבר עבר עליו אלא ע"כ דשיהא מבוער או מבוטל בחצות קאמר רחמנא, וכוונתו שמעשה הביעור והביטול צריך לקיימו קודם חצות בעוד שהוא מותר בהנאה ואז מצי שפיר לבטלו ול"ק קושי' התוס'.

ובקה"י סימן א' מבאר דהא דקאמר הרמב"ן דשיהא מבוער או מבוטל בחצות קאמר רחמנא הוא משום דס"ל דעיקר מצות תשבתו הוא שיהא מושבת ואין המצוה מעשה ההשבתה בפועל.

א. שיטת המנ"ח

בגדרי "תשבתו" לפי רש"י

והנה המנחת חינוך [מצוה ט] מביא את קושי' התוס' הנ"ל על רש"י, וכתב נמי ליישב דלרש"י אין המצוה מעשה ההשבתה רק המצוה הוא שיהא החמץ מושבת מביתו, ולכך יכול לקיים ע"י ביטול את מצות תשבתו דאע"פ שמבטלן קודם חצות, מ"מ כשמגיע חצות ואין לו חמץ שכבר ביטלו הרי הוא מקיים המצוה כוה שהחמץ מושבת עתה מביתו. ובהמשך דבריו מחדש המנ"ח לפי יסוד זה בשי' רש"י ג' יסודות.

(א) דהנה ידוע דעת הרמב"ם [פ"א מהח"מ ה"ג] דהקונה חמץ בפסח כיון שעשה מעשה לוקה, ותמיהו עליו דהא בפסחים דף צה. בתור"ה בפרטיה, מובא דהוי לאו הניתק לעשה, וכתב ע"ז המנ"ח

וכמש"כ התוס' כאן, וא"כ לשיטת דרש"י דשריפה הוא נמי קודם זמן איסורו ההוכחה היא להיפך דתשבייתו צ"ל נמי קודם זמן איסורו, וכמש"כ כל האחרונים הנ"ל.

(ג) כתב עוד המנ"ח דכיון דלרש"י מצות תשבייתו הוא שיהא החמץ מושבת בחצות צריך לעשות את מעשה ההשבתה קודם הזמן שקבעה התורה לתשבייתו, ולפי"ז צריך לומר שנחלקו התנאים והאמוראים בגדר מ"ע דתשבייתו, דהנה בדף ד: וה. איכא מחלוקת מנלן דהקרא דאך ביום הראשון תשבייתו האי יום הראשון היינו י"ד ולא ט"ו, ואב"י לפי פירש"י יליף מסתירת הפסוקים דהיינו דכתיב אך ביום הראשון תשבייתו משמע דביום הראשון יכול להשביית ואין אז איסור להשהות חמץ, וכתיב ד' ימים שאור לא ימצא משמע דכל ה' ימים לא ימצא, וא"כ ע"כ צ"ל דביום הראשון היינו י"ד ואז אין איסור שהיה, ואם נאמר דגם אב"י סובר דמשמעות תשבייתו הוא שיהא מושבת א"כ אף מקרא דתשבייתו משמע דאיסור להשהות אז וצריך להשביית מקודם, וליכא שום סתירה מקרא דתשבייתו לקרא דו' ימים לא ימצא וליכא דאב"י דביום הראשון היינו י"ד, אלא ע"כ דאב"י סובר דתשבייתו הוא מצוה להשביית בפועל ולא שיהא מושבת. וכמו"כ מחדש המנ"ח דר"ע פליג ע"ז וסובר נמי דהמצוה הוא ההשבתה בפועל, דר"ע יליף כתיב אך ביום הראשון תשבייתו, ותשבייתו הרי הוא שריפה, ואם נאמר דביום הראשון היינו ביו"ט איך אפשר לשדוף אז הא קעבר על איסור יו"ט אלא ע"כ דהאי יום הראשון היינו י"ד, ואם נאמר דר"ע סובר דהמצוה הוא שיהא מושבת אפשר לומר דביום הראשון היינו יו"ט והמצוה הוא שיהא מושבת אז וא"צ לעבור שום איסור יו"ט, אלא ע"כ דלר"ע מצות תשבייתו הוא ההשבתה בפועל, וא"כ צ"ל דאיכא מחלוקת תנאים ואמוראים בזה דלאב"י ולר"ע המצוה הוא השבתה בפועל וא"כ אין מקיים כשמבטל קודם חצות מצות תשבייתו וכיון דלרש"י דין ביטול נלמד

בהנאה, ואין נלמד לחמץ שדינו בשריפה דוקא קודם זמן איסורו.

ותירץ האור שמח [פ"ג מהחמוצ"ה י"א] דס"ל לרש"י שאף שנותר וחמץ לא דמו להרדי דהנותר הטעון שריפה כבר אסור בהנאה משא"כ החמץ קודם זמנו, מ"מ שפיר אפשר למילף חד מחבריה שהרי אין אנו למדים את דין וחייבו הביעור שבחמץ מנותר כי היכי דתקשה דנותר שאני לפי שהוא אסור כבר בהנאה, אלא דדין הביעור שבחמץ הלא מפורש הוא בקרא דתשבייתו דקאי לדעת רש"י בזמן שעדיין אינו אסור בהנאה, וילפינן דכמו הנותר שהוא צריך ביעור מחמת שהוא אסור בהנאה ביעורו הוא דוקא בשריפה ה"נ החמץ שצריך ביעור מחמת שיאסר אח"כ בהנאה טעון שריפה, דוקא.

ותירץ זה לא יתיישב למה שנוקט המנ"ח בשי' רש"י שאין מפורש כלל בתורה המצוה דביעור חמץ קודם זמן איסורו, והמצוה היא רק שיהא החמץ מושבת בחצות, וא"כ תמוה איך שייך למילף מנותר דחמץ שעדיין הוא מותר בהנאה וליכא ע"ז חיוב ביעור רק חיוב שלא ימצא ברשותו שיצטרך שריפה דוקא, וע"י במנ"ח שכתב להדיא דלפי"ד אין כלל חובת ביעור בחמץ קודם חצות, ורק אם רוצה לבער החמץ סובר ר' יהודה דבעינן שריפה דוקא.

ועיי"ע במהרש"א דף ד: בתוד"ה אך חלק, וכ"כ המגיני שלמה דמש"כ רש"י דדין שריפה לר' הוא דוקא כשמבערו קודם זמן איסורו היינו לשיטתו כילפותא דאב"י דמצות תשבייתו היא דוקא קודם זמן איסורו, וכ"כ הפנ"י והחת"ס והפמ"ג בסי' תל"ב ובספרו ראש יוסף, והפמ"ג בסי' תל"א, ודלא כהמנ"ח דסובר דמצות תשבייתו לרש"י הוא שיהא מושבת וזמן המצוה הוא בחצות ולפי"ז דין שריפה הוא דין אחר ולא מתשבייתו. ועיי"ש במנ"ח שנקט כדבר פשוט דהזמן שקבעה התורה להשבתה הוא בחצות, והוכיח כן מהרא"ש פ"י, אך המעיין ברא"ש יראה שהוכחת הרא"ש הוא מדין שריפה

דסובר המהרי"ק שאין יסוד זה מכריח שיהא מושבת בחצות, ועוד, המהרי"ק בריש דבריו אלו כותב דאף שי' רש"י הוא דומן ההשבתה הוא אחר חצות, וזי"ק זאת ממש"כ רש"י בדף יב: דשעת ביעורו הוא אחר חצות, וסובר המהרי"ק דכיון דקרינן שעת ביעורו אחר חצות אי"כ ע"כ שאין חיוב ביעור אף מדרבנן קודם חצות.

וצריך תלמוד מהו שורש מחלוקתם של המהרי"ק והמנ"ח בג' יסודות הללו אחרי שלפום ריהטא נראה שהמהרי"ק והמנ"ח אמרו דבר אחד שאין המצוה ההשבתה בפועל רק המצוה שיהא החמץ מושבת. ולפי"ז הרי נדאין לכאורה דברי המנ"ח כמוכרחים.

והנראה בביאור מחלוקתם דרעת המנ"ח הוא דאם המצוה היא שיהא החמץ מושבת הרי שגדר המצוה הוא "שלא יהיה לו חמץ" ולכן אין בו שום צורך וחיוב למעשה השבתה, אלא גדר המצוה דתשבייתו הוא ממש כגדר הלאו דב"י, ומכיון דהמצוה היא רק שיהא החמץ מושבת ס"ל למנ"ח שאין בעשה זו קו"ע ולא שייך לקרות לאו הניתק לעשה שאין לוקין עליו, וכמו"כ מוכרח דאין ענין שריפה לתשבייתו כלל דכיון דהמצוה הוא רק שיהא מושבת אין בו שום מצוה למעשה ביעור שנוכל לומר דצריך להיות דוקא בשריפה, וכן צריך שיהא מושבת מיד בחצות דכיון דהמצוה הוא רק שיהא מושבת נמצא דמיד בחצות מתחיל המצוה שיהא מושבת.

אבל לדעת המהרי"ק אף דעיקר התכלית במצות תשבייתו הוא שלא יהיה לו חמץ ויהיה החמץ מושבת מרשותו מ"מ אין גדר המ"ע שלא ימצא החמץ ברשותו כמו גדר הלאו, אלא גדר המצוה הוא שיקום ויעשה מעשה השבתה לחמץ שברשותו כדי שלא יהא החמץ ברשותו, וכל זמן שהוא משהה החמץ ואינו משבייתו הרי הוא מבטל ברגע זה את המצוה המוטלת עליו.

וכן משמע מלשונו של בעל השו"ע הרב [ריש סי' תמ"ה] וז"ל: כשם שמן התורה

מתשבייתו יכול להיות דלדידהו לא סגי בביטול לחוד אף מדאורייתא כיון דלדידהו א"א לומר דתשבייתו היינו ביטול כנ"ל. ולשאר התנאים והאמוראים דילפי מפסוקים אחרים מצות תשבייתו הוא שיהא מושבת ולכן יכול לקיים בביטול דקודם חצות מצות תשבייתו ע"י שהחמץ מושבת בחצות.

ב. שיטת המהרי"ק

בגדר "תשבייתו" וביאור

מחלוקתו עם המנ"ח

ובשו"ת מהרי"ק שורש קע"ד ו' כתב דלא הקפידה התורה במצות תשבייתו אלא שלא ימצא חמץ ברשותו דאטו מי שאין לו חמץ בחצות י"ד צריך לקנות חמץ כדי לבערו, פשיטא דלא, שאין לך השבתה גדולה מזו. עכתו"ד, וכך נעיין בדבריו שם הרי הוא חולק על כל היסודות שהניח המנ"ח.

(א) דהמהרי"ק הביא שם סמך לדבריו מדברי התוס' ר' פרץ בדף כט: הסובר דהמשהה חמץ ע"מ לבערו אינו עובר עליו משום דב"י ניתק לעשה דתשבייתו, ויליף מינה דעיקר מצות תשבייתו הוא שלא ימצא החמץ ברשותו ואין המצוה בהשבתתו בפועל.

(ב) המהרי"ק מביא סמך לדבריו מדברי ר"ע במכילתא [פרשת בא] איזה השבתה שהוא בב"י הוי אומר זה שריפה, ע"כ, וביאר המהרי"ק דכשהוא בב"י דהיינו כשיש לו חמץ צריך שריפה כדי שיהא מבוער לגמרי מן העולם, וכשאין לו אין לך ב"י ובי" גדול מזה, הרי שהמהרי"ק סובר דחדושו בתשבייתו מתאים אף לר"ע דקאמר להדיא דתשבייתו היינו שריפה, והא דבעינן שריפה היינו רק כשיש לו חמץ, וכשאין לו מקיים המצוה בזה שהחמץ מושבת דאין לך השבתה גדולה מזו.

(ג) מהא דהביא סמך לדבריו אלו מדברי התוס' ר' פרץ משמע דסובר דאף ר' פרץ סובר יסוד זה, ובתוס' ר' פרץ בדף ד: מובא להדיא דשעת ההשבתה הוא בחצות, משמע

שהבאנו מפורש דאף דהמצוה הוא שלא יהיה לו חמץ מועיל ההתעסקות בהשבתה שלא יעבור ע"ז, וכפי משנ"ת הוא דהמ"ע הוא חיוב השבתה בכדי שלא יהיה לו חמץ, וא"כ כשמתעסק בהשבתה ומקיים החיוב השבתה שעליו פשוט שאינו עובר.

ויעו"ע בספר חלקת יואב סי' כ' שהביא דברי המהרי"ק וכתב דלפי"ז לא היה ב"י ניתק לעשה, (וקצת תמוה שלא הזכיר דבמהרי"ק עצמו מפורש להדיא דהוי להנל"ע וכו"ל) ובדבריו משמע נמי לכאורה דסובר דאם המצוה הוא שלא יהיה לו חמץ גדר המ"ע היא ממש כגדר הלאו דב"י כדעת המנ"ח, ויעווי"ש שכ"כ להדיא גדר מ"ע דתשביתו הוא כמו עשה דשביתה בשבת.

ג. והנה בחידושי ר' חיים הלוי על הרמב"ם פ"א מהחור"מ ה"ג הביא דעת הרמב"ם דהקונה חמץ בפסח לוקה, והביא דכבר הקשו ע"ז איך לוקה כלל על ב"י הא בפסחים דף צה. מבואר להדיא דב"י ניתק לעשה.

ויעווי"ש שהביא עוד קושי' בשם הגרע"א, ומחדש דדבר זה אם תשביתו עיקרו איסור עשה או איכא ג"כ קיום מצוה במעשה ההשבתה הוא מחלוקתם של ר"י וחכמים בדף כא. דר"י דסובר אין ביעור חמץ אלא שריפה הוי מצוה הנעשית בגוף החפץ, ואפי' אם נימא דגם לדידיה נכלל בהך דתשביתו איסורא שלא יחא לו חמץ, אבל חיוב השריפה שבחמץ הא פשיטא דהוי מ"ע כשארי דברים הטעונים שריפה, אבל חכמים דסבירא להו השבתתו בכל דבר סביר דעיקר מצות תשביתו הוא איסור עשה שלא יחא לו חמץ, ולפי"ז מתרץ דברי הרמב"ם דהסוגי' בדף צה. אתיא כר"י דאיכא קיום מצוה במעשה ההשבתה ולכך שפיר הוי להנל"ע, אבל הרמב"ם פסק כחכמים דהשבתתו בכ"ד, ולפי"ז הוי עיקר המצוה הוא איסור מציאת חמץ וא"כ הוי ככל הדברים האסורים בעשה ול"ת דל"ה ניתק לעשה.

אע"פ שמשעה ז' ואילך הוא מצוה שלא ימצא חמץ ברשותו, וכל רגע ורגע שנמצא חמץ ברשותו ואינו מתעסק לבערו הוא עובר על מ"ע של תורה, עכ"ל.

ומוכח דסובר דהמצוה הוא "שלא ימצא חמץ ברשותו", שלפי"ז פשוט שאם אין לו חמץ כלל להשבית גם מקיים את המצוה אפי"ה ס"ל שאינו עובר כשיש לו חמץ ברשותו אלא אם כן אינו מתעסק לבערו. והיינו משום דגדר המ"ע הוא החיוב להשביתו מיד ולא סתם איסור מציאת חמץ, [ומ"מ אי"ז מוכרח בדבריו דגדר המצוה היא חיוב השבתה, דאפשר לבאר דעתו כדבריו התוס' רבינו פרץ בפסחים בכמה מקומות דמחזיר עליו לבערו הרי הוא כמבוער, ולפי"ז אינו עובר כשמתעסק בהשבתה אף שהמצוה הוא סתם איסור מציאת חמץ לכאורה, וכתבנו בבואר דבריו לפי פשוטן של דברים].

ולפי"ז מבואר דעת המהרי"ק דהוי להנל"ע שהרי יש בו קו"ע דהמצוה היא חיוב השבתה מיד ולא רק שלא יהיה לו חמץ, וכמו"כ מבואר דדין שריפה הוא דין בתשביתו דהרי בתשביתו איכא חובת השבתה, וקסבר ר"ע דהשבתה זו צ"ל ע"י שריפה דילף מנותר כד' יהודה. וכן מבואר הא דזמן ההשבתה בפועל הוא בחצות דכיון דהמצוה הוא חובת השבתה נמצא דבחצות מתחיל המצוה של חיוב השבתה ולא שיהא מושבת כבר.

שוב מציאת דבשו"ת אכני נזר [או"ת סי' שו"ח] כתב בדעת המהרי"ק דכיון דהמ"ע דתשביתו הוא שלא יהיה לו חמץ א"כ כמו שאין מועילה ההתעסקות בהשבתה לענין שלא יעבור על הלאו דב"י ה"ג אין מועיל שלא יעבור על העשה. ולפי"ז קשה לו על דברי המהרי"ק מדבריו התוס' בדף כט: שהוכיח מהסוגי' שם דמותר להשהות חמץ בפסח מטעם דב"י ניתק לעשה, ולפי המהרי"ק קשה אין מותר להשהות חמץ הא קעבר על העשה אף אם יתעסק בהשבתה, אולם מדברי השו"ע הרב

באריכות. ולפי"ז השבתת חמץ שלא נאמר בו שמירה הוי רק בגדר חיוב שלא יהא לו חמץ ואין בו קיום מצוה כיון דשלא יהא לו חמץ הוא רק בגדר העדר.

ד. שיטת התוס' בגדר תשבייתו.

במנ"ח מבואר דדבר זה אם מצות תשבייתו הוא מעשה ההשבתה בפועל, ואין מקיים המצוה אלא כשיש לו חמץ ומשבייתו, או דהמצוה הוא שיהא מושבת והעיקר הוא שלא יהיה לו חמץ, תלוי במחלוקת רש"י ותוס', דלפי רש"י דמשמעות תשבייתו הוא ג"כ ביטול, מוכח דסבירא ליה דהמצוה הוא שיהא מושבת שהרי נדרש מאך חלק דמצות תשבייתו מתחיל בחצות ואז א"א לבטל אלא ע"כ דהמצוה הוא שיהא מושבת בחצות ויעשה הביטול מקודם, אבל התוס' שהקשו על רש"י איך אפשר לומר דתשבייתו הוא ביטול הא לאחר"ז איסורו א"א לבטל ע"כ דסבירא להו דהמצוה הוא דוקא שיהיה לו חמץ בחצות ויעשה מעשה השבתה בזה וכיון שכן א"א לומר דתשבייתו הוא ביטול.

והנה בקהילות יעקב ס"י א' סק"ב כתב ע"ז בזה"ל: ומש"כ במנ"ח מצוה ט' דלהתוס' מוכח דהמצוה הוא מעשה ההשבתה וא"כ מצוה שיהא לו חמץ וישבייתו אינו מוכרח לענ"ד דו"ל דגם להתוס' עיקר המצוה הוא אך שיהא מושבת ממנו חמץ וכשארין לו חמץ מתקיים ממילא, רק שם"כ פירוש הכתוב שכתבה תורה תשבייתו היינו עשיית ההשבתה ע"ד דכתיב ועשו להם ציצית, וכתבתם על מזוזות, הג הסוכות תעשה לה, דבכל הני אין המצוה העשייה אלא שיהא כן, ומ"מ התורה מדברת על העשייה שיעשה בשביל שיהא לו ציצית סוכה ומזווה, וה"ה הכא שהתורה מדברת תשבייתו לעשות ההשבתה בשביל שיהא מושבת, וממילא מוכח עכ"פ דאין ביטול בכלל השבתה דהא א"א לעשותו אחר שש, ודו"ק, עכ"ל.

שוב מצאתי דבשו"ת הרי"ם או"ח ס"י ו' כותב להדיא דגם שיטת התוס' הוא דעיקר

חידוש זה דמחלוקתם של ר"י ותכמים הוא אי המצוה הוא שיהא מושבת או מעשה ההשבתה נתחדש ג"כ במשנתו של שו"ת צפנת פענח, דווינסק, ח"ב ס"י, וכן בצ"פ מהר"ת דף ל"ג ע"ב, וכ"כ בספר חלקת יואב ס"י כ' הנ"ל, וכן בדברי יחזקאל סימן י', וכתבו נמי לבאר בזה את דעת הרמב"ם בפ"א מהחור"מ הג' הנ"ל. (ראה מפענח צפונות פ"ג ס"ב בדברי הצ"פ ח"א פ"י מהמא"ס ה"י).

אך הנה נראה דדברי ר' חיים אליבא דחכמים, ודברי המנ"ח אליבא דרש"י ל"ה ממש דבר אחד, דבמנ"ח מבואר דאי המצוה בשו"ת הביאור בקרא דתשבייתו הוא שיהא מושבת, ולכן כתב המנ"ח דלרש"י דהמצוה בשו"ת צריך שמיר בחצות יהא מושבת, אבל בדברי ר' חיים מבואר דאליבא דחכמים "עיקר המצוה" הוא שלא יהא להבעלים חמץ, משמע דודאי הביאור בקרא דתשבייתו הוא שיעשה מעשה השבתה בחצות וי"ד, אבל עיקר המצוה הוא שיהא מושבת ולא יהא לו חמץ, [ויעו' להלן דהקד"ה כתב לחלוק על המנ"ח בשיטת התוס' מטעם זה דאפ"ל כמש"כ בשיטת ר' חיים] אבל מ"מ המה בשיטה אחת דלא כהמהרי"ק לע"ד דלהמהרי"ק גדר המ"ע הוא חיוב השבתה בכדי שיהא מושבת כנ"ל בכל ימי המועד, ולכן סובר דב"י ניתק לתשבייתו, דאם עבר על הלאו דב"י חלה עליו חובת השבתה כדי לתקן הלאו, אבל לדידהו גדר המ"ע דתשבייתו בכל ימי המועד הוא ממש כגדר הלאו וא"כ לא שייך בזה להנל"ע כמבואר בדבריהם דהתורה אסרתו בלאו ועשה שלא יהא לו חמץ ולא נתנה לו שום תיקון ע"ז. [והא דהמנ"ח כתב דהוי קיום מצוה בשו"ת כיון שהתורה כתבה בלשון עשה המחייבת כמו מ"ע דשבת ויו"ט, ובחידושי ר' חיים כתב דהוי איסור עשה, ראה במפענח צפונות פ"ו ס"ה שהביא משו"ת צפנת פענח דווינסק, ח"ב ס"י כ"ג, דגם בשבת דהוי בגדר פועל מנוחה ולא העדר מלאכה ונחשב לקיום מצוה הוא רק משום שנאמר בו שמירה יעווי"ש

מבער. [ועי' בפרי יצחק ועוד, שתייצו על קושי' זו באופן אחר, ולפי דבריהם אין מוכרח מקושי' זו דלהתוס' המצוה הוא שיהא מושבת].

והנה בנוב"ת סימן ס' כתב בזה"ל: והלא כך הם דברי התוס' בדף ד: בד"ה מדאורייתא, דלהכי סגי ביטול שהרי מפיקו ומהני מטעם שלך אי אתה רואה, ע"ש, וא"כ אי לאו דכתיב לך ל"ה אמרינן דתשבתו היינו ביטול, ע"כ. ולכאורה דבריו תמוהים מאוד דלפמ"ש דגם להתוס' מקיים בביטול תשבתו רק ילפינן זאת מ-לך א"כ הא דהקשו התוס' על רש"י דהא תשבתו ילפינן מאך חלק שהוא מחצות ולמעלה קשה ג"כ לדבריהם כיון דסברי דביטול מקיים תשבתו.

אולם לפמ"שנ"ת דאפשר לומר דהמצוה הוא שיהא מושבת, להתוס', רק כיון דמפורש בחורה שיעשה מעשה ההשבתה בחצות לכך א"א לומר דמשמעות תשבתו הוא ביטול וכמ"ש"כ הקה"י, מיושב דברי הנוב"י, דהתוס' הקשו על רש"י דכיון דמפורש בחורה שיעשה עשיית ההשבתה בחצות אא"ל דמשמעות תשבתו הוא ביטול, ומ"מ פשוט דאף להתוס' מקיים בביטול דקודם חצות מצות תשבתו כיון דעיקר המצוה הוא שיהא מושבת, ולפי"ז הביאור בדברי הנוב"י הוא כך דהתוס' ילפי מ-לך דעיקר מצות תשבתו הוא שיהא מושבת.

ובאמת דלפי היסודות שחידש המנ"ח לפי הנחתו בשיטת רש"י כנ"ל מוכח מעוד מקומות שהתוס' פליגי על יסוד זה שחידש ברש"י דהמצוה הוא שיהא מושבת וסברי דהמצוה הוא מעשה ההשבתה בפועל:

(א) דבתוס' בדף ד: בד"ה אך חלק, איתא דתשבתו היינו שריפה, ובמנ"ח מבואר דאי המצוה הוא שיהא מושבת מוכרח דדין שריפה הוא דין אחר ולא מתשבתו, [ולכא למימר אליבא דהתוס' דרק לר"ע תשבתו הוא השבתה בפועל ולכך יכול למילף מנותר דתשבתו הוא שריפה וכמ"ש"כ המנ"ח

מצות תשבתו הוא שיהא מושבת, ומבואר נמי בדבריו דאינו עובר אלא בכל רגע שאינו מבער כדברי השו"ע הרב הנ"ל, וכמ"שנ"ת דזה נלמד משום דגדר המצוה היא ע"י עשיה. דהיינו, שיעשה החמץ מושבת.

ותו"ד: קשה לי לשיטת התוס' והפוסקים דאין עובר על כל יראה עד הלילה, רק "עובר אעשה דתשבתו בכל שעה שאינו מבער" מאי שנא מצות תשבתו שאע"פ שקבוע לו זמן חצי היום מחצות מחויב הוא מעיקר הדין להשבת מיד ואם אינו מושבת מיד עובר אעשה, מ"ש משאר מצוות שקבוע להן זמן כגון מילה שקבוע לו זמן כל היום שא"צ להקדים אלא מדין זריזין, (ובאמת הצל"ח פסחים ו: ד"ה משש, כתב על עשה דתשבתו בזה"ל: דלדעתי אינו עובר על זו עד שתחשך, שאין עשה זו דומה לכל יראה שעובר בכל רגע, אבל עשה זו היא דומיא דעשה ביום השמיני ימול וכל היום זמנו וכו', ע"כ. אמנם בשו"ת נוב"י"ק סי' כ"א כתב ממש ההיפך מזה בזה"ל: מ"מ כבר הוא בעשה דתשבתו, ובדאי כל רגע שמששה ואינו מבערו עובר בעשה דתשבתו, כשם שעובר בתוך הפסח בכל רגע על לאו דכל יראה, ע"כ. ועיי' בנוב"י הוצאת מכו"י בלקוטי הערות הערה ג' שהביא קושי' זו בשם שו"ת יד יצחק, וכתב שם ליישב דהא דכתב הנוב"י דעובר אעשה בכל רגע היינו בימי הפסח, עיי"ש, ודבריו צע"ג שהרי כל דברי הנוב"י שם הוא בערב הפסח, וז"ל שם: שהרי מחצות ולמעלה וכו', מ"מ כבר הוא בעשה דתשבתו, ובדאי כל רגע שמששה ואינו מבערו עובר בעשה דתשבתו) ות"י בזה"ל: אך נראה החילוק פשוט דדוקא במצוה שהקפידה על עשיית המצוה וכו', אבל עשה דתשבתו נראה דגם לתוס' אי"ז מעשה שמוטל עליו לשרוף כנ"ל רק שמוטל שיהיה החמץ מושבת מרשותו מחצות ואילך, עכ"ל. הרי להדיא דעתו דאף להתוס' עיקר המצוה הוא שיהא החמץ מושבת, וגדר המ"ע הוא שיעשה החמץ מושבת ולכך אינו עובר אלא בכל רגע שאינו

המצוה הוא בשו"ת כיון שאין בו קו"ע אינו יכול לנתק הלאו, כמו דאיתא בחולין קמ"א דלנתק ללאו בעינן קו"ע. וא"כ צ"ע מכ"ז לדברי הקה"י, השו"ת הרי"ם והנוב"י.

אך הנה לפמשנ"ת דעת המהרי"ק דאף דהמצוה היא שיהא מושבת מ"מ גדר המצוה הוא שיעשה החמץ מושבת, ולפי"ז נראה ההיפך בכל החידושים שחידש המנ"ח כנ"ל, א"כ אפ"ל דגם דעת התוס' הוא שעיקר מצות תשבתו הוא שיהא מושבת וכמש"כ השו"ת הרי"ם והנוב"י, וגדר המ"ע הוא שיעשה החמץ מושבת.

בשיטת רש"י, שהרי התוס' הקשו מזה על הא דכתב רש"י אליבא אב"י דהשבתה הוא בזמן שהוא מותר, ולא קאי התם אליבא דר"ע].

(ב) דבתוס' בא"ד, וכמו"כ לעיל מיניה בד"ה מדאורייתא, מבואר דהזמן שקבעה התורה להשבתת החמץ הוא בחצות, ולהמנ"ח אי המצוה הוא שיהא מושבת א"כ צריך שמיד בחצות יהא מושבת.

(ג) הא דכתבו התוס' בדף כט: ד"ה רב אשי, ובדף צה. ד"ה בפרטיה, דלאו דכל יראה ניתק לתשבתו, וכמנ"ח מבואר דאי

בירורי הלכה

הרב שמואל הלוי ואזנר

הלכות שמירת גוף ונפש

המשך פסקי הלכות והנהגות בענינים אלו מפסקי הגאון האדיר, מסופקי הדור רבי שמואל הלוי ואזנר שליט"א גאב"ד ור"מ זכרון מאיר בני - ברק.
נערכו ע"י הרב משה שטיין שליט"א ראש כולל קרלין סטולין ב"ב. והיה למראה עיני מרן הגאון שליט"א והסכים למוסרם להדפסה.

בדברים הצריכים נטילת ידים

בשור"ע או"ח סימן ד' סעיף י"ח הובאו דברים הצריכים נט"י, ומי שעשה אחת מכל אלו ולא נטל אם תלמיד חכם הוא תלמודו משתכח ואם אינו ת"ח יוצא מדעתו, ונבאר כמה מהדברים המנויים שם, בתוספת פרטים להלכה.

הקם ממשתחו - נטילת ידים שחרית.

א. הקם משינת הלילה חייב בנט"י ג"פ על כל יד לסירוגין ובכלי, וגם הקם בלילה ע"מ לחזור ולישון צריך נטילה [וכן כתב בכף החיים סק"ד וע"ע באשל אברהם (בוטשאש)] ואם קם לצרכיו יטול ידייו אח"כ ויברך אשר יצר [עמ"ב סק"ג]

ב. אין לנגוע במאכל קודם נט"י שחרית, ומ"מ אם נגע אין המאכל נאסר באכילה, ואם אפשר ידיחנו ג"פ במים (מ"ב ס"ק י"ד).

וכתב במ"ב (סק"י) מפמ"ג שזהירות זו מנגיעה במאכלים קודם נט"י שחרית היא גם מנגיעת קטנים כי נוגעים במאכל אבל מנגיעת עכו"ם אין לחוש. ולא נחבאר מאוהו גיל - ונראה דראוי להזהר משהגיע לג' שנים כי אז נכנסת בו נפש קדושה. [ובשור"ע הרב (מהדו"ב סימן ד') כ' שנהגו להקל מנגיעת הקטנים שלא הגיעו לחינוך והנזהר מיום המילה ואילך קדוש יאמר לו]

הנכנס לחדר שירותים מרחץ או אמבטיה.

א. הנכנס לחדר שירותים או למרחץ יש לו ליטול ידייו, (ולכתחילה נוטלים בכלי) וכי במ"ב (ס"ק מ') שאפילו לא עשה צרכיו בביהכ"ס ולא רחץ בבית המרחץ חייב בנט"י משום רוח רעה ששורה באלו המקומות. (ולגבי ביהכ"ס בזמנינו עיין בשה"ל ח"א סי' כ"ז מדברי החזו"א וע"ע באות חיים (מונקאטש) סימן מ"ג בשם אביו הדרכי תשובה להקל בשירותים שברכבת.

ב. חדר אמבטיה בזמנינו יש להחשיבו כבית המרחץ (וכי בשה"ל ח"ו סי' קס"ג דלא יטול ידייו לכתחילה במקלחת המקוה) ועל כן אין ליטול ידיים לסעודה בחדר האמבטיה אף

שהניגוב יהיה בחוץ, אמנם בשעת הדחק וכגון באוירון שאין ברז בחוץ וא"א להוציא מים לנט"י אפשר להקל ליטול ידיו לסעודה בשירותים וינגב ידיו בחוץ [נעיין בחזו"א או"ח סי' כ"ד ס"ק כ"ן].

ג. יש להמנע מהכנסת אוכל לשירותים ובדיעבד אין המאכל נאסר [ראה בליקוטי מהרי"ח בדברים הנוגעים בסעודה] ויש לזהר גם במרחץ. (וכנ"ל אות א' דמ"י לביהכ"ס).

ד. גם באמבטיה ללא שירותים דעת מרן שליט"א שיש מקום להחמיר וע"כ יש להמנע מהכשרת בשר בחדר האמבטיה.

ה. הנוגע בנייר טואלט המיוחד לקינוח א"צ נט"י גם אם היה בשירותים. [בחידושי רע"א סו"ס ד' הביא מספר חסידים בנטל קינוח ולא קינוח שלא יגע בספרים עד שירחץ ידיו, וכתב בכף החיים שם ס"ק ס"ז דהס"ח מיירי בקינוח שאינו נקי (וע"ע חזו"א סי"ז סק"א)].

החולץ מנעליו

א. כתב במ"ב (ס"ק מ"א דטעם הנטילה לפי שנוגע בידיו בעת החליצה, אבל החולץ מנעליו בלא לנגוע בהם א"צ נטילה, והחולץ מנעליו ונוגע ברגליו וחופף ראשו אינו משום רוח רעה רק משום נקיות ע"כ א"צ למהר ליטול ידיו תיכף משא"כ באיך דמשום רור"ע"כ.

ב. ומכיון שחיוב הנטילה בנוגע במנעליו הוא משום נקיות^(*) [כיון דסתם נעלים כמטונפים הם כמש"כ המ"ב (בסימן קכ"ח ס"ק ס"ב) בשם א"ר ופמ"ג לגבי חליצת נעלי הכהנים] א"כ הנוגע בנעלים חדרות א"צ נט"י [כן דעת הריעב"ץ במו"ק והביאו בדעת' למהרש"ם] ונעליים שלבשו בחנות למדידה הרי הם בחדשות.

ג. אין הברל להלכה בין נוגע בנעלי עור או בנעלי גומי וכד, ובכולם צריך הנוגע נט"י (עיין במאסף לכה"מ ס"ק ק"ב) אבל הנוגע בגרביים נקיות א"צ נטילה. ורק באופן שהם מזהמות מזיעה צריך נטילה.

ד. הנוגע בשרוכי הנעל בלבד א"צ נטילה.

החוסף ראשו והנוגע בגופו בידו.

א. החוסף בראשו במקום שיער במקום שדרכו להיות מכוסה ע"י הכיפה חייב בנט"י, והחוסף במקום שיער שלא מתחת לכיסוי הראש אינו חייב בנטילת ידיים. ומתחת למקום שלעתיים מכוסה בכובע אבל רוב הזמן אינו מכוסה נראה שיש להחמיר [עי' בכף החיים ס"ק צ"ח]. אבל הנוגע בשערות ראשו א"צ נטילה. (מ"ב סימן קס"ד סק"י).

ב. הנוגע בגופו בידו במקומות המכוסין צריך נטילה. והנוגע בקטן במקום שדרכו להיות מגולה אצל קטנים (אף שאצל גדולים רגילים לכסות מקומות אלו) אינו צריך נטילה.

ג. הנוגע בזיעה הבאה ממקומות המכוסים כגון בגד הספוג בזיעה, או בשפת הכובע מבפנים צריך נטילת ידים [ביאור הלכה סו"ס קס"ד].

מאזהרות ריה"ח בעניני נישואין

א. לא ישא אדם אשה ששמה כשם אמו, או שמו כשם חמיו, ואם נשאה ישנה שם האחד אולי יש תקוה.(צוואה אות כ"ו).

א. סיפר לי מרן שליט"א ששמע מרבו הגה"צ רבי יוסף אלימלך כהנא זצ"ל מאונגור בעת למדו בישיבתו בצעהלים שצידר להקל בנוגע בנעליים שלמות או (שטיוול) בחלקם העליון שא"צ נטילה כיון ששם הם נקיים תמיד.

ב. שני בני אדם ששמותיהם שוים לא יודווגו יחד בילדיהם, וזה ספק אם לזרעו או לכל אדם. (צוואה אות כ"ח).

ג. ולא ישאו שני אחים לשתי אחיות. (צוואה אות כ"ט)

ד. ולא ישא אדם שתי אחיות זו אחר זו (ודווקא לזרעו כך מצאתי ומסתמא ב' אחים לב' אחיות ג"כ לזרעו). (צוואה אות ל').

בשור"ת נוב"י תניינא אהע"ז סימן ע"ט כתב דהאזהרות בצוואת ריה"ת [בעניני נישואין] נאמרו לזרעו בלבד לפי שראה שלא יצליחו בזיווגים אלו אבל לאחרים אין לחשוש והובאו דבריו בפ"ת סימן קט"ז סק"ו, וע"ע בשור"ת ח"ס אהע"ז ח"א סימן קט"ז דמאן דלא קפיד לא קפדינן בהדיה, (וע"ע בפ"ת אהע"ז סימן ב' ס"ק ד' וסימן נ' סק"ד) ובהגה"ה לצוואה כבר מוזכר בחלק מהדברים כודאי ובחלק כספק אם נאמרו לכל אדם או דווקא לזרעו. ולמעשה חוששים בנייק לצוואה בענין שם כלה וחמותה שוין וכמו שכתב בדברי חיים (צאנז) אהע"ז סימן ח' שהעולם מקילין בכל חששות אלו חוץ מבכלה וחמותה. ועתה נביא את הפרטים.

באזהרת צוואה זו שלא יהיו שמות כלה וחמותה שוין נזהרים העולם ומדקדקים בזה לכתחילה בששמותיהם שוים גם כשאינם משולשים (עיין להלן) לפי שאזהרה זו הוזכרה גם בדברי המקובלים [דברי חיים (צאנז) אהע"ז סימן ח' וצ"צ (החדש) אהע"ז סימן קמ"ג] ובחתן וחותרנו שלא הוזכר שם מקילים יותר.⁽²⁾ וי"א דאין להקפיד בזה אלא בשמות משולשין דהיינו שלא ישא מי ששם אמו שוה לשם חתנתה אשה ששמה שוה לשמותה, וכן באיש כה"ג שהאשה והבת ובת הבת לקחו ג' אנשים ששמותיהם שוים [פ"ת אה"ע סי' ב' סק"ז בשם חכמ"א עפמ"ש בס"ח סי' תע"ז לאסור במשולשים ומשמע דדווקא בכה"ג, וכ"כ הח"ס בשור"ת אהע"ז סי' קט"ז].

כאשר לאחת מהן לכלה או לחמותה ב' שמות ולשניה שם אחד בלבד, וממילא אינם שווים אלא בשם אחד אין חשש. [דרכי תשובה סי' קט"ז ס"ק נ"ו ושור"ת מהרש"ם ח"ה סימן כ"ח בשם כמה גדולים].⁽³⁾

ובכל שינוי קל בשמות מקילין [עי' בדרכ"ת שם] ודעת החת"ס ששינוי שם או תוספת שם מועיל למי שחושש לצוואה זו [בפ"ת הנ"ל ושם הובא ההח"ס הורה בחתן וחותרנו ששמותיהן שוין להוסיף שם ודוק].

ובשמות המחתנות שוות לא הוזכר בצוואה לחשוש, ויש להקל [עיין בדרכ"ת סימן קט"ז ס"ק נ"ו מחלוקת בזה, ובשור"ת אבני צדק אהע"ז סימן ו' כתב שאין חשש].

אם יש לאדם אשה ומתה לא ישא אשה אחרת ששמה כשם הראשונה, או מת בעל לאשה לא תקח בעל ששמו כשם הראשון כי יחשבו אחר הראשון וכו' (טעמי המנהגים סימן תתרי"ה בקו"א בשם ספר חכמת הנפש לבעל הרוקח).

ב. סיפר לי מרן שליט"א שהאדמו"ר מבעלז"ל על אף שידוע כמה הקפיד בענינים אלו, מ"מ התיר למעשה בחתן וחותרנו ששמותיהם היו שוים - כיון שחתן היה שם נוסף - ואע"פ שהשמש רק בשם השוה לשם חמיו ולא בשם הנוסף.

ג. סיפר לי אאמור"ר שליט"א ששמע מהגר"י קנייבסקי זצ"ל בכלה ששמה היה כשם חמותה אלא שחמותה לא השתמשה בשם זה אלא בשם לועזי דומה לשמה וכך קראו לה הכל, ושאל הגו"ל האם כאשר יקראה אחריה ברחוב בשמה היהודי תפנה לראות מי קוראת לה ונענה שלא תפנה כי קוראים לה כולם רק בשם הלעזי, ואמר שאם כך אין חשש. והוסיף לספר מהגר"י יהושע מקוטנא זצ"ל שלקח כלה לבנו ששמה כשם הרבנית, ותיהם כל העיר, ואמר הגאון ר' יהושע, ששמה של הרבנית אינה שמה הפרטי כי אם יקראה כך ברחוב לא תפנה כלל לעבר הקוראת כי לא תחשוב שמתכוונים אליה ותפנה רק כאשר יקראו רבנית וא"כ שמה הוא רבנית, ואין שמתיהן שוות.

ואם זיווג הגון הוא באמת, כדאי לשנות השם שישתקע ממנו שמו הראשון, ולא יזכירו שמו רק בעלייתו לחורה, ועכ"פ בביתו ישתקע ממנו שם הראשון ויסכימו לזה ג' גדולי ת"ח (שה"ל ח"ב סימן ר"ו).

כאשר קבעו תאריך לחתונה ויש סיבה מוצדקת לאחר את הנישואין, ושני הצדדים מסכימים לזה אין חשש בדחיית הנישואין.

זמן הנישואין

במילוי הלבנה.

בשו"ע י"ד (סימן קע"ט ס"ב) כתב ואין נושאים נשים אלא במילוי הלבנה. וכ"כ הרמ"א בשו"ע אהע"ז (סימן ס"ד ס"ג) ונהגו שלא לישא נשים אלא בתחלת החדש בעוד שהלבנה במילואה.

א. זמן מילוי הלבנה י"א שהוא ט"ו לחדש [ס' המקנה בפ"ת סק"ה בנין ציון סימן קמ"א] וי"א כ"ב בחדש (וכ"ב בכלל) [הגר"ש קלוגר בנדריו ורזיון בקו' יוסף דעת סימן מ"ט שכן מנהג ברדא וע"ע בס' שלחן העזר סימן ס"ד].

ב. בפ"ת (שם באה"ע סק"ה) כתב בשם המקנה שהביא מתשובת הרמ"א (שהובא במג"א סימן ח"צ סק"ט) וז"ל ולכן דקדקתי וכתבתי והעם נהגו ולא כתבתי בסתם וכן נוהגין ע"ש והיינו שאין מוכרח שכן דעת הרמ"א עצמו אלא שהניחם על מנהגם. (וכתב ליישב בזה מ"ש הרמ"א באו"ח סימן תקנ"א ס"ב ונוהגין להחמיר שאין נושאים נשים מ"ז בתמוז, וקשה דתיפוק ליה שהוא לאחר חצי חדש ויישב עם דברי הרמ"א הנ"ל).

ג. וכתב בשו"ת מהר"י אסאד (אה"ע סימן כ"ד) דגם למקפידים על מנהג זה שלא לישא אלא במילוי הלבנה כל זה אינו אלא לפני שהתתן בן עשרים, אבל אח"כ כל כמה שמקדים זמן הנישואין עדיף. [ודעתו שם דמעיקר הדין א"צ להקפיד בזה כלל] ובכל מקרה אין לדחות חדשים שלמים עבור זה, וכן אם בתחלת החדש תהא ח"ג מצוה לדחות לסוף החדש [תשובה מאהבה ח"ג סי' שנ"ב בהערות לסימן קע"ט והמקנה בקל"א סימן ס"ד והו"ד במהרי"א הנ"ל, וכ"כ בקצש"ע סימן קס"ו ס"ג].

ד. בנישואין בזיווג שני אין מקפידים בזה כלל וכמו שאין מקפידין לעשות את התופה תחת כיפת השמים [עשד"ת חו"כ אות כ"א].

ה. ונוהגין לעשות נישואין לאחר המולד, אף שעדיין אינו א' לחדש, ומקילים בזה בין ביום א' דר"ח ובין ביום כ"ט לחדש לאחר המולד [ראה מש"כ בשו"ת לבושי מרדכי (מאד) אהע"ז ח"ב סימן נ"ב].

ישנם חדשים היוצאים מן הכלל שבהם אין מקפידים מנישואין בסוף החדש, ואסדרם לפי סדר השנה בתוספת פרטים נוספים.

חדש תשרי - בעשיית אין עושין נישואין [מטה אפרים סימן תר"ב ס"ה, וקצש"ע סימן ק"ל ס"ד ושד"ח חו"כ כ"ג] ועושים נישואין עד סוף החדש [וכ"כ בערוך השלחן סימן ס"ד] ומותר לינשא באסרו חג (ואין בזה משום אין מערבין שמחה בשמחה)

חדש מרחשוון - יש שהקפידו שלא לינשא בחדש מרחשוון (משום שנקרא החדש מר) ואין לזה כ"כ מקור בהלכה, ומורין לינשא לכתחילה ⁽⁷⁾ [עשד"ת חו"כ כ"ג].

ד. ובשלחן העזר כתב שכן מנהג הונגריה, לישא במרחשוון וכן מנהג בעלז וכן נהג הדברי יחזקאל משינאווא וע"ע בשו"ת בצל החכמה ח"ב סימן ס'.

חדש אדר - עושים נישואין עד סוף החדש [שד"ח (ח"כ כ"א ז') וערוך השלחן סימן ס"ד].

חדש ניסן - עושים נישואין עד סוף החדש [נעיין בשד"ח ח"כ כ"א א' ד"ה ולפין].

ימי הספירה - נוהגין שאין נושאים נשים בימי הספירה ויש בזה מנהגים שונים כמבואר בשו"ע שיש הנוהגים לינשא עד ר"ח אייר ועד בכלל. ובזמנינו באר"ק שנתקבצו בעלי מנהגים שונים מן הראוי לבני אשכנז שלא לקבוע נישואין במשך כל ימי הספירה.

ומי שהוזמן לנישואין אצל מי שנוהג היתר נישואין באותו זמן, ואילו המוזמן נוהג איסור בדבר, נחלקו הפוסקים האם מותר לו להשתתף בסעודה ובריקודים [עיין שבות יעקב ח"ב סימן ל"ה ועוד] ומן הראוי להחמיר שילך רק לומר מזל טוב ולא ישתתף בסעודה ובריקודים.

חדש אייר - ב"ג בעומר ח"י באייר מותר לינשא לכל הדיעות במנין ימי האבילות בספירת העומר. ולמנהג אשכנז מותר לינשא ביום ל"ג (ולא בליל ל"ג) ומותר אח"כ בלילה לעשות את הסעודה והריקודים עם תזמורת. ולדעת המחבר מותר לינשא רק מיום ל"ד בעומר והלאה. (שו"ע סימן תצ"ג ס"ב ומ"ב ס"ק י"א וע"ע בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ד סימן ס') שבעל דברי חיים הורה לעשות נישואין ב"ג בעומר).

חדש תמוז - עושים נישואין לכתחילה עד י"ז בתמוז ובליל י"ז בתמוז אין עושין [וכ"כ בא"א סי' תקנ"א וע"ע באג"מ חאו"ח סימן קס"ח].

חדש אלול - עושים נישואין עד סוף החדש כולל ימי הסליחות. [דרכ"ת יור"ד סימן קע"ט סק"ח בשם בעל בני יששכר, שד"ח ח"כ כ"א ז' וע"ע באות כ"ג וערוך השלחן סימן ס"ד]. אין נמנעים מלינשא בימי א' ג' ה' לחדש [כ"כ בדרכ"ת יור"ד סימן קע"ט סק"ד שא"צ לחשוש - ועיין בשד"ח ח"כ כ"א].

מותר לינשא בו' אדר ובכ" סיון (אף שהם ימי תענית על פטירת מרע"ה, ועל גזירות ת"ח [עיין באור"ח סימן תקפ"ט] ויש מקפידים ע"ז).

אין לערוך חופה ביום תענית (עשרה בטבת) ובפרט עם תזמורת (עיין בבאוה"ל ר"ס תקנ"א בשם הפרמ"ג שיש לנהוג ביום צום כמו מח"ב עד התענית. וע"ש בדע"ת למהרש"ם מש"כ ע"ז. ולהלכה נראים דברי הפרמ"ג, ובפרט עם תזמורת. ומה שדחה המהרש"ם מתוס' עירובין, שעשו חופה בעשרה בטבת, י"ל שהיה טעם שלא יכלו לאחר הנישואין וגם בודאי לא היה שם תזמורת, וגם הפרמ"ג עצמו כתב רק בדרך אפשר הרי דבעצמו נחית לזה).

ובליל התענית נמי אין ראוי לקבוע נישואין, וע"כ יעשו החופה ותחילת הסעודה לכתחילה מבע"י ואז מותר להמשיך אח"כ גם עם תזמורת. ובמוצאי תענית מותר לקבוע נישואין לכתחילה.

בימי השבוע

בזמנינו המנהג שאשה נשאת בכל יום מימות השבוע ואין מדקדקים בזה כלל כ"כ הפוסקים (לגבי יום א' מובא בשו"ע אה"ע סימן ס"ד - טעם שיי"א שלא לינשא מחשש חילול שבת. ובפ"ת (סק"ד) הביא משו"ת רמ"א סי' קכ"ה טעם נוסף שאין מדרך לעשות ביום א' משום חוקות הגויים, אמנם כל זה דווקא במקפיד שלא לינשא אלא ביום ולא בשאר ימים, אבל אם עושה כן מפני שפנויים יותר ביום א' אין להקפיד, והיום באר"י ודאי שלא שייך בזה משום חוקות הגוי.

ובפ"ת (סק"ו) הביא מפני יהושע דראוי לכתחילה לינשא בחמישי ותמה על הפוסקים שכתבו בסתמא דאשה נשאת בכל יום.

ולגבי ער"ש כתב המחבר שפשט המנהג לישא בער"ש, וכתב בשו"ת הרמ"א סימן קכ"ה שלפעמים יש בקראקא ה' או ו' חופות בער"ש, ומאריך בתשובתו להצדיק עצמו על שערך חופה כשעה ומחצה בלילה ע"ש, ובשו"ע או"ח סי' של"ט ס"ד, וברושלים המנהג לישא בער"ש.

וגם במוצאי שבת מתירין לצורך [עו' בקו"א להמקנה סימן ס"ד ס"ג דמה שכתבו שאין לישא בא' בשבת לאו דווקא והכוונה שלא לישא במוצ"ש וע"ע בערוך השלחן שם סעיף י"א, ומ"מ לצורך נראה שיש להקל בזה].

קריאת שם לילד

א. נוהגין לתת שם לבן הנולד לאחר המילה בברכת אשר קידש ידיד מבטן וכו'. וגם בתינוק שאין יכולים למולו בזמנו מ"מ ימתינו עם קריאת שמו עד המילה. ובאם התינוק חולה ורוצים להתפלל עבורו יתנו לו שם עתה ובעת המילה יוסיפו לו שם.^(ה)

ב. ושם לבת יכולים ליתן מיד לאחר לידתה ביום הקריאה בעליה לתורה אם היא בריאה ושלימה. (ומה שנוהגים ליתן בשבת הוא כדי לפרסם הדבר).

ג. מנהג בני אשכנז שזכות קריאת השם לילד הראשון שייך לאם והשני לבת וכן הלאה. (וע"ע בדעת זקנים מבעלי התוספות עה"ת עה"פ ותקרא שמו שלה והיה ככזיב בלדתה אותו בראשית פל"ח פסוק ה')

ד. אין ליתן שם ע"ש רשע, אבל אם כן שם אדם צדיק אע"ג דגם רשע נקרא כן קוראים בשמו (גמרא ותוספות יומא דף ל"ח והובא בחידושי רעק"א סימן רס"ה ס"ד).

וע"כ בבכ"ע וכדומה הבאים ליתן שם אחר אב רשע, יתן השם ויחשוב שמכיון ע"ש מישהו אחר שנקרא באותו שם, ואם הוא שם פלאי יוסיף שם.

ה. אין ליתן שם אחר מי שנהרג דריע מזליה (יש"ש גיטין פ"ד סימן ל"א אות יו"ד) והובא בבית שמואל בהל' גיטין שמות אנשים אות יו"ד שהעולם קוראים ישעיה ולא ישעיהו ע"ש הנביא משום דריע מזליה שנהרג במיתה קשה. וקראו הבנים ע"ש ישעיה בדברי הימים ואולי כווננו גם למעלת הנביא ושינו בו קצת, וע"ע בשו"ת תת"ס אהע"ז ח"ב סימן כ"ח).

ואחר הקדושים שנהרגו עקה"ש בשואה הי"ד אין חשש, ומ"מ מנהג העולם להוסיף שם, או יכולים לחשוב שאם שם זה שנותנים אינו טוב לנולד מכוונים ליתן ע"ש איזה צדיק, או מישהו אחר שנקרא באותו השם.

וכן מקפידים שלא ליתן שם ע"ש מי שנפטר בצעירותו. (והוספת שם מהני, וכן שינוי מהני וכנ"ל מיש"ש, ופ"א הורה מרן שליט"א בכה"ג שהיו לנפטר ב' שמות ואחד מהם עיקרי והשני טפל, והורה להפוך את השמות ולעשות את שמו השני לשם עיקרי, ואת שמו העיקרי לטפל). וכן הורה באחד שרצה ליתן שם לבתו מיכל אלא שחשש מהא דכתוב ולמיכל בת שאול לא היה לה וולד עד יום מותה, ואמר מרן שליט"א שאם יכיון ע"ש איזו אשה אחרת שנקראה מיכל אין חשש.

תיקון טעות: בגליון הקודם עמוד נ"ה. אזהרות ר"י החסיד אות ב', נוהגות דווקא באר"י, צ"ל: בחו"ל.

ה. וסיפר לי מרן שליט"א שהארמור"ר מגור וצ"ל (בעל בית ישראל) שלח לשאלו שאלה זו וענהו כנ"ל, והארמור"ר וצ"ל נהנה מאוד מתשובתו ומאז היה מורה כן לכל השואלים בעצתו.

הרב יצחק וילברשטיין

בירורי הלכה בדיני מגילת אסתר

מי ששח באמצע המגילה וברור לו שלא החסיר שום תיבה / מי שאינו יכול לשמוע מגילה פעמיים כמה יבחר / תפילה בציבור או מגילה בציבור כמה יבחר / השומע מגילה מתוך מגילה פסולה האם צריך לכוון בפסוקי הגאולה שלא לצאת / כמה צריך לבזבז כדי לקנות מגילה, ומה עדיף מגילה או משלות מנות / בן י"ג שנה ויום אחד אם מוציא לגדול בקריאת המגילה / האם כופין למי שיש לו מגילת אסתר להשאילה לאחרים.

מי ששח באמצע המגילה וברור לו שלא החסיר שום תיבה

שאלה: אדם ששח באמצע שמיעת המגילה אך ברור לו שלא החסיר מלשמוע שום תיבה, אם יצא ידי חובתו.

תשובה: איתא בשו"ע סי' תרצ"ב סעיף ב': "אין לשוח בעוד שקורין אותה" וכתב המשנ"ב ס"ק ט' "היינו בין השומע ובין הקורא אסור להם לשוח לכתחילה ואפילו בדברי תורה, ולענין דיעבד יש חילוק, דהשומע אם שח באמצע הקריאה לא יצא, אפילו אם חסיר לשמוע תיבה אחת, דהא לא שמעה כולה, אבל הקורא יצא, ולפעמים אפילו לכתחילה מותר, כגון לשאול בין הפרקים". עכ"ל. ומשמע דהחסרון הוא שבשעת שיחתו החסיר לשמוע מהקורא חלק מהמגילה וע"כ לא יצא.

ויש לעיין מהי ההלכה בדיעבד כשהשומע ברי בדעתו שגם בשעת דיבורו שמע היטב מהקורא ולא החסיר אפילו תיבה אחת.

והנה בהלכות הברלה סי' רצ"ו כתב המשנ"ב בס"ק י"ג: "ודע דמה שנוהגין איוה אנשים שאין רוצין לצאת בברכת הנר והבשמים שאומר המבדיל ומברכין אותן לעצמן בשעה שאומר המברך ברכת המבדיל, שלא כדין הם עושין כדין שהם יוצאין בהבדלה צריכין להטות אזנם ולשמוע ברכת ההבדלה ולא לברך או ברכה אחרת, וכו'". מלשון זה משמע דשלא כדין הם עושין, אבל בדיעבד אפשר שיצא.

אך בסיו"ק סי' ס"ק מ"ה כתב המשנ"ב: "אם ברכת על נטילת ידיים של ראובן היתה בשעה שיעקב בירך המוציא, לא יצא (ראובן) דהרי צריך להבין ולשמוע מה שאומר המברך, ולא להפסיק בדברים ואז שומע כעונה". ובשעה"צ שם אות מ"ג הוסיף: "ואפילו אם יאמר שכיוונתי אז בלבי לברכת המברך ג"כ לא יצא. כיון דמה שיוצא בשמיעה הוא רק מפני דשומע כעונה, וזה שייך דוקא כששותק, אבל אם אז דיבר לא עדיף מהמברך בעצמו ברכת המוציא דכשהפסיק באמצע בדברים אחרים דלא יצא". ע"כ.

ולבאורה י"ל דזה דוקא בברכה כדין דכשהמברך הפסיק לא יצא א"כ גם השומע שהוא כעונה לא הפסיד בדיבורו, אבל במגילת אסתר דשם הדין דאם המברך הפסיק בדיבור יצא כמו שהובא לעיל, אי"כ גם השומע שהפסיק יצא, דלא גרע השומע שהוא כעונה מהעונה עצמו, וחסרון שמיעה אין כאן שהרי שמע כל המגילה.

אולם באמת י"ל דהקורא שמפסיק בדיבור הרי בעת שמדבר אינו קורא את המגילה אלא מפסיק מקריאתו. אבל השומע כשמדבר בעת שהקורא קורא את המגילה הרי הוא כאילו אומר שתי מילים בבת אחת, ששמיעת התיבה של המגילה שדינו כאומרה בעצמו מתערבת עם דיבורו שאומר בעת הזאת, ואף ששמע היטב מ"מ נתקלקלה הקריאה, ומ"ש השעה"צ

ד"כשהפסיק באמצע בדברים אחרים דלא יצא", אין כוונתו רק להפסק אלא דגרע מזה דהוי עירוב של כמה מילים יחד.

אמנם אם שח בשעה שהקורא שח קצת ולא קרא אז תיבה מהמגילה בזה ודאי דלא גרע מקורא עצמו דלא הוי הפסק, אך נראה בזה דבאמצע ענין גם בזה הוי הפסק דהמילים שאמר משנים את תוכן הסיפור של המגילה, ונראה לומר עוד דמש"כ מנוב"י דאמן יהא שמיה רבא וכו' מותר לענות באמצע המגילה, היינו דוקא כשנסתיים הפסוק אבל באמצע פסוק ממש, אפשר דהוי הפסק כיון שהם מעוותים את משמעות הענין. וכגון שאמר ויאמר ממוכן אמן יהא שמיה רבא וכו', הרי נשתנה משמעות הפסוק.

והנה לגבי נשים, לשיטת בה"ג בתוס' ערכין דף ג' ע"א והמרדכי בשם ראב"ה, הסוברים דחוב נשים הוא רק בשמיעת המגילה ולא בקריאה, א"כ שמיעתן לא הוי מדין שומע כעונה אלא שמיעה גרידא, וא"כ אם דיברה באמצע המגילה אך כיונה ליבה לשמוע כל מילה מהקורא, אפשר דיצאה, כיון דסיפור המגילה שמעה בשלימות, ומה ששחח באמצע אין זה מקלקל, דהרי לא בעינן שיהיה שומע כעונה, וצ"ע.

[ויעוין באשל אברהם סי' רצ"ה א'. וז"ל: "אם השומעים נתאחרו בברכת הבושש והנר עד המבדיל, בדעבד נראה שאין קפידא שיאמרו ברכת המבדיל, ובפרט שכשיוכלו להמר אמירתם קודם הש"ץ ויענו אמן, כיון דמה שיוצאים ידי חובתם הוא ע"י שומע כעונה, ויכולים גם לענות לכו"ע כידוע, אך גם אם אין ענייתם בשוה מלה במלה עם המוציא אותם, נראה ג"כ שאין קפידא, אך שיענו מלה במלה בשוה הוא על צד היותר טוב"].

מי שאינו יכול לשמוע מגילה פעמיים באיזו יבחר

שאלה: מי שאין לו האפשרות לשמוע את המגילה אלא פעם אחת ויכול לבחור לו קריאת היום או הלילה באיזו מהם יבחר.

תשובה: כתב בערוך השולחן סי' תרפ"ז סעיף ג': "אע"ג דקריאת היום הוא העיקר מ"מ לא יעבור על המצוה ויקראנה בלילה שהיא קודמת, ואין מעבירין על המצוות וכן נ"ל עיקר לדינא". עכ"ל.

והנה בשאלה כעין זו מצינו כמה וכמה פעמים לגבי מצוות שונות. ונחזי אנן לאיזו מהן מרמזין שאלה דנן.

מ"ש בהלכות תפילין סי' כ"ה סעיף א' שאע"פ שהטלית קודמת משום שהיא תדירה מ"מ אם פגע בתפילין תחילה מניחם ואח"כ מתעטף בציצית, ודאי לא שייך לעניינינו דשם אין השאלה איזו מהם עדיף אלא איזו קודם, כלומר, דהרי יקיים את שניהם התפילין והטלית וגם אם יקיים את התפילין יוכל להתעטף בטלית אח"כ, וע"כ כדי שלא יבייש את התפילין שפגע בהן. יניחם ואח"כ יתעטף בציצית אמנם בניד"ד השאלה מי עדיף על השני שהשני ידחה מפניו ולא יוכל לקיימו כלל.

והנה בשבות יעקב ח"ג סי' ל"ד כתב דמי שיש לו אתרוג שאינו מהודר ימתין לאתרוג יתור מהודר ולא אמרינן שהוי מצוה לא משהינן, והוכיח דבריו מהסוגיא ביומא דף ו' שטומאה דחווה היא בצבור ומהדרין על טהורים ומשהים את המצוה, וכמו"כ מצינו מחלוקת לגבי קידוש לבנה בס' תכ"ז כ' אם להמתין עד ז' שלמים שזה יותר מהודר, או שלא להשהות את המצוה [וכן מצינו שכתב הרא"ם שאברהם אבינו המתין עד שנצטוו במצות מילה שגרול המצוה וכו']

והנה בניד"ד אפשר לחלק מנידונים אלו בחרי אנפי, מצד אחד כיון דשם היא עשיית מצוה אחת והנידון הוא להקדים או לאחר, י"ל דאף לשבוי" דפסק להמתין על אתרוג מהודר, היינו משום דאם ימתין לא יפסיד כלום מהמצוה שיוכל לקיימו אח"כ וביותר הידור, וע"כ טוב לו להמתין, משא"כ בניד"ד שאם יבחר בקריאת היום הרי עתה בלילה הוא מפסיד את דין קריאת הלילה.

ומצד שני אפ"ל דגם להסוברים דאין להשהות מצות קידוש לבנה לזמן יותר מהודר, היינו דוקא בנידון דהתם דאף אם יקדש עתה לא יחסר לו אלא הידור המצוה, אבל בניד"ד אם יעדיף את קריאת הלילה הרי יחסר לו בגוף קיום המצוה, ובפרט שיחסר לו עיקר קיום המצוה שהיא ביום.

אמנם יש לדמות שאלה דנן להא דחלקו הרדב"ז (ח"א סי' י"ג) והחכם צבי, והו"ד בבאה"ט סי' צ' סק"ט, מי שהיה חבוש בבית האסורים ולא היה יכול להתפלל בעשרה והתחנן לפני השר ולא אבה רק יום אחד ולא יותר, איזו יום יבחר, ופסק הרדב"ז שלא יחמיץ המצווה ותיכף יתפלל בעשרה, והחכם צבי בתשובתו סי' ק"ו פליג עליה (ומובא גם בקצוה"ח סי' ק"ד) והביא שם מספר יד אליהו דדוקא התם שיש זמן גדול עד יוה"כ או פורים ויש חששות וסיבות, אבל מי שיכול להתפלל בציבור או שחרית או מוסף יותר טוב שיתפלל מוסף בציבור דבחדא יומא אין חוששין, ועיין שד"ח מערכת יוה"כ פ' סי' א' מדברי מג"א סי' תקס"ח סק"ג דבזמן מועט לא חיישינן שמא ימות ודעת הפוסקים דעד שבעה ימים מיקרי זמן קרוב.

ועיי' במשנ"ב סי' צ' סק"ח דפסק כהרדב"ז דאל ימתין עד יוה"כ או פורים אלא יתפלל בציבור תיכף, ופסק גם כהיד אליהו דבשחרית ומוסף ימתין למוסף והיינו כחילוק הנ"ל דבזמן קצר ימתין להיותר חשוב.

ולפי"ז בניד"ד שהוא זמן קרוב יותר טוב להעדיף ולבחר בקריאת המגילה ביום ולא בלילה.

(וע"ע בשד"ח דהביא עוד דרכי הרדב"ז קאי דוקא על שני מצות שלא נתפרש מעלת האחת על חברתה, אף שנראה לנו שזה חמורה וזו קלה, לא למראה עינינו נשפוט כדמשמע מדרכי הרדב"ז, אמנם במצוה שנתפרש מעלתה על חברתה גם להרדב"ז ימתין עליה, ובניד"ד עיקר מצוותה הלא היה ביום ועיעו"ש כמה סברות ושיטות בענינים אלו).

והנה בסימן רע"א י"א כתוב דאם יש לו ב' כוסות מצומצמין אחד המזיגה יקדש בלילה באחד ויבדיל על השני ולא יקדש עליו ביום, דקידוש הלילה עדיף. הרי דלא מתחשבין באין מעבירין על המצוות אלא מחפשים לקיים את המצווה המהודרת ביותר אם כן גם בענייניו כך עלינו לחפש את המצוה המהודרת שהיא ביום, וי"ל דהבדלה י"א שהיא מהתורה לכך חמורה יותר (ועי"ל דמגילה קריאתה ביום וקריאתה בלילה הוי מצוה אחת ולכך יש לחפוס את הבא לידינו תחילה כי אין מעבירין על המצוות, משא"כ קידוש והבדלה דהוי כשני סוגי מצוות נפרדות ואולי בזה לא אמרינן אין מעבירין על המצוות אך עיין בחכם צבי שלא כתב כן ועי"ש).

תפילה בציבור או מגילה בציבור במה יבחר

שאלה: רופא שקיבל רשות להיעדר מבית החולים ללכת לביהכ"נ לשעה אחת בלבד, ולפניו שתי אפשרויות: א. להתפלל בציבור, ואז יזכה בנוסף לתפילה בציבור גם בעניית ברכו ואמן וקדושה, וקדישים, שמיעת ברכת כהנים וקריאת התורה, ובאופן זה יקרא מגילת אסתר ביחד.

ב. לשמוע מגילת אסתר בציבור ולוותר על כל הנ"ל. במה יבחר ?

תשובה: נראה דיבחר במגילה בציבור, והיא פרסומי ניסא, ויש להוכיח זאת כדלהלן: בגמ' מגילה דף ג' ע"א אמרינן מבטלין כהנים מעבודתן לשמוע מקרא מגילה, וכתבו בחוס' ד"ה מבטלין, דאף אם יכולים לקרות המגילה ביחידות ועי"ז יוכלו גם לעבוד העבודה, מ"מ מבטלין בשביל לקרות המגילה בציבור דהוי טפי פרסומי ניסא, ובגליון הש"ס מציין לפסקי חוס' בערכין אות כ' (צ"ל י"ט) דאפי' עובר זמן הקרבן נדחה ההקרה מפני המגילה, וכ"כ בטורי אבן במגילה שם דבתמיד של בין הערביים או במוספין של שבת ועובר היום נדחה הקרבן, עיי"ש ובקונטרס אחרון שם.

והנה במסכת תמיד פ"ה משנה א' איתא דכהנים בעבודתם לא היו מתפללין אלא ברכות יחידות, דהיינו שנדחה התפילה מפני העבודה וביאר שם בתפארת ישראל בועז א', דתפילת השחר במקום תמיד של שחר והרי הקריבוהו בעצמו, וא"כ כיון דמגילה בציבור דוחה את העבודה, גם דוחה את התפילה, וכ"ש שידחה ענין תפילה בציבור.

ובשו"ע סי' תרצ"ט סעיף י"ח איתא דצריך אדם לחזור אחר עשרה לקריאת המגילה, ועי' ביאור הלכה סי' תרפ"ט ס"ה דאיכא חיוב בזה.

ובאופן שאין לו שהות לקריאת המגילה אף ביחידות אם יתפלל, ודאי דנדחת התפילה מפני המגילה, דיש סוכרים דמגילה דוחה כל המצוות כולם, ועי' כף החיים סי' תרפ"ז אות י"ט: אם עומד בסוף היום ולפניו תפילת מנחה ומקרא מגילה, נראה דקריאת המגילה קודמת בין להקרימה אם יש שהות לשתיהם ובין לדחתה לגמרי וכו', וכ"ש שתפילת מנחה אפשר בחשלומוס.

חשומע מגילה מתוך מגילה פסולה אם צריך לבוון בפסוקי הגאולה שלא לצאת

השומע קריאת המגילה מתוך מגילה מודפסת או ששומע בלי מגילה, כשמיגיע לפסוקים שאומרים הקהל בקול רם קודם הש"ץ, הנה לכאורה היה צריך לבוון שלא לצאת בקריאתו אלא בקריאת הש"ץ אח"כ, דהרי ההלכה היא דאם קרא מיעוט המגילה בע"פ יצא בדיעבד, וידוע דברי הגר"ח מברסק דכל מצוה שיצא כבר בדיעבד שוב אינו יוצא יד"ח הידור כשיעשנה אח"כ בהידור כיון שכבר יצא.

אולם נראה דלא שייך כאן דבר זה רק בפסוק האחרון של המגילה דכשגמר לקרוא יצא ידי קריאת המגילה, אבל בפסוקים שבאמצע המגילה, א"צ לבוין שלא לצאת דהרי לא יצא מצוות המגילה עד שיגמור כל המגילה וטרם שגמרה כבר שמע מהש"ץ שחזר על הפסוק שקרא וא"כ יצא יד"ח הידור.

ובספר "אדר ופורים" עמ' 99 העיר שצריך לבוין בפסוקי הנחמה שלא לצאת. ולענד"ג דדבריו נכונים בפסוק אחרון.

במה צריך לבובו כדי לקנות מגילה, ומה עדיף מגילה או משלוח מנות

איתא בשו"ע סי' תרפ"ח סעיף ז': המפרש בים והיוצא בשירה ואינו מוצא מגילה להוליד עמו יקראנה ב"ג וכו', ובטור שם איתא דכל תקנה שיכול לעשות כדי שיקרא ביום י"ד יעשה, ועי' בב"י דהוא לפי הפ' בחוספתא פ"א היוצא בשירה והמפרש בספינה קורין ב"יד דהכוונה שצריך לעשות כל טעדיק שיוכל לקרוא בזמנה, וכ"פ במשנ"ב סקי"ט אהא דכתב

בשור"ע ואינו מוצא מגילה, דאם היה מוצא מחוייב ליקחה ולקרות ב"ד. מבואר מזה דחייב אדם אף לקנות מגילה כשירה כדי לקרות בה בזמנה.

ויש להסתפק האם חייב להוציא עבור מגילה כשירה כל ממונו, דומיא דגר חנוכה דמבואר בס' תרע"א סעיף א', דמוכר כסותו ולוקח שמן להדליק, והוא מדברי הרמב"ם בפ"ב מהלכות חנוכה, וכתבו שם ה"ה דלמד כן מד' כוסות דשניהם משום פרסומי ניסא וכ"כ כל הפוסקים. ולפי"ז גם לקנות מגילה במקום שלא יהיה לו, צריך למכור כסותו משום פרסומי ניסא, או שמא קניית מגילה אינה דומה לשמן של גר חנוכה או יין לד' כוסות דתתם הוי גוף המצוה, משא"כ מגילה היא רק הכשר למצוה שיוכל לקרות בה, אך גוף המצוה היא הקריאה.

עוד יש להסתפק, אם יש לו מעות רק למגילת אסתר או למשלוח מנות ומתנות לאביונים, במה יבחר.

והנה, אם הוא באופן שיוכל לשמוע את המגילה ביום, רק בלילה לא יוכל לשמוע, עדיף שיקיים מצוות משלוח מנות ומתנות לאביונים ואל יקנה מגילה לקריאה של לילה כיון דעיקר החובה של קריאה היא ביום, ע"י בשערי תשובה ריש סי' תרפ"ז מדברי הנוב"י סי' מ"א דקריאת הלילה דרבנן וקריאת היום מדברי קבלה, וכ"כ הטו"א (שיובא להלן).

ובאופן שלא יזדמן לפניו קריאת המגילה לא ביום ולא בלילה, עדיף יותר שיקנה במעותיו מגילת אסתר אף שלא יהיה לו לשאר המצוות, כיון דמצוות הקריאה מתחילה מהלילה משא"כ שאר המצוות שמצוותן מתחיל ממחרת.

אמנם בזה יש להסתפק באופן שכבר שמע קריאת המגילה בלילה, ורק ביום לא יהיה לו מגילה, מה עדיף, לקנות מגילה או לקיים שאר המצוות, ועדיין צ"ע.

בן י"ג שנה ויום אחד אם מוציא לגדול בקריאת המגילה.

שאלה: קטן שהגדיל ונעשה בן י"ג שנה ויום אחד, אך לא ידעין אם הביא ב' שערות, אם יכול להוציא לגדול בקריאת המגילה.

תשובה: שאלה זו תלויה אם קריאת המגילה בפורים שהיא תקנת מרדכי ואסתר ונאמרה ברוח הקודש, אם דינה כדין תורה וא"כ אפשר דאינו יכול להוציא לגדול, כדאמרין לגבי חליצה דלא סמכין בדאורייתא על חזקה דרבא, או שאינה נחשבת אלא למצוה דרבנן דסמכין אחזקה דרבא ומוציא לגדול.

ועי' בזה בשו"ת בנין שלמה (לר' שלמה הכהן זצ"ל מו"ץ דווילנא) ח"א סי' נ"ח שהביא הא דמגילה י"ח ע"ב הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחש"ן, ר' יהודה מכשיר בקטן, ופסקו כל הפוסקים כת"ק דקטן אינו מוציא לגדול בקריאת המגילה, והקשו החוס' דבאיזה קטן מיירי אי בלא הגיע לחינוך מ"ט דר"י דמכשיר, ואי הגיע לחינוך מ"ט דרבנן דפסלי וכו', וחירצו דלעולם מיירי בהגיע לחינוך ואפ"ה פסלי רבנן משום דבמגילה ליכא חיובא אפי' לגדולים אלא מדרבנן וכו' ולא אחו תרי דרבנן ומפיק חד מרבנן וכו'.

ואמנם בטו"א הקשה על סברא זו מהש"ס דפסחים דף י"ד עיי"ש, ודעתו לומר דמשו"ה אינו מוציא לת"ק, משום דמגילה נאמרה ברוה"ק לקרות לכו"ע והוי כמו של תורה וכו' ולא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא, ומסיים הבנין שלמה דג"מ לענין קטן שהגדיל ונעשה בן י"ג שנים ויום א' ולא ידעין אם הביא ב' שערות, דלדעת החוס' שפיר יכול להוציא לגדול דבדרבנן סמכין אחזקה דרבא דכל שהגיע לכלל שנים הגיע לכלל סימנים, וכמו דמוציא בתפילה, אבל לדעת הטורי אבן דמקרא דאורייתא אפשר דאינו מוציא וכו' ועיי"ש מה

שהקשה על הטו"א למה אין הקטן מוציא בקריאת הלילה דבזה הרי כתב בעצמו בדף ד' ע"א דחיובה אינה אלא מדרבנן, דמדברי קבלה לא מצינו חיוב רק ביום ע"ש.

והנה לשאלה דידן בכך י"ג לגבי קריאת הלילה לכאן לכו"ע יכול להוציא את הגדול, ועי' גם בנבו"י מהדו"ק או"ח סי' מ"א והובא בש"ת ריש סי' תרפ"ז דקריאת הלילה הוי דרבנן וקריאת היום הוי מדברי קבלה.

האם כופין למי שיש לו מגילת אסתר להשאילת לאחרים

בשו"ת מהרש"ם ח"ח סי' צ"ו הוכיח מתשובת הרשב"א שהובא ביו"ד סוף סי' רס"א דאם אין האב יכול למול ואין לו לשלם, ויש מוהל שאינו רוצה למול בתנע כיון שאין לאב לשלם, מוטל על בית דין למולו, לכן כופין למוהל שימול. עי"ש. ומשמע דדוקא שם שיש מצוה על בית דין למולו ע"כ כופין את המוהל דכל ישראל מצווין בזה, אבל במצוה שאדם צריך לקיים לעצמו אין כופין לאחר להשאיל לו, והא דח"מ סי' רצ"ב מתשו' הרא"ש דאם אין ספרים בעיר כופין למי שיש לו להשאיל לאחרים, היינו משום ביטול תורה דכתב הרא"ש בלשונו (כלל צ"ג אות ג') וכ"כ הרמ"א שם.

ולענ"ד נראה דודאי כופין להשאיל מגילה לאחרים, דמטעם ערבות אנו מצווים לראות שגם בן ישראל חברינו יעשה מצוות התורה, דכל מי שיכול למחות ולא מוחה נתפס באותו עון, ובנוסף לכך כתבנו ב"תורת היולדת" דאם יש לאחד מאכלות כשרים ולחברו אין, חייב ליתן לחולה מאכלות כשרים.

ויעוין בשע"צ סי' תרנ"ה אות ה' על הא דכתב המ"א דאם אין לחבירו לולב והוא חוץ לתחום, אם אין לו מצות לקנות לעצמו מותר לזה לשלחו ע"י נכרי, אבל אם יש ביכולתו לקנות ופשע ולא קנה, אין אומרים לאדם חטא בשביל שיוכה חבירו, ותמה בשע"צ שם: ואיני יודע מה שייך בזה חטא דהא מצווין אנו מטעם ערבות לראות שגם חבירו בן ישראל יעשה מצות התורה, ואם יחסר לו הרי הוא כאילו חסר לי, ומטעם זה אנו יכולים להוציא אחד לחבירו בקידוש וכו' מ"מ בדיעבד שלא קנה הלא הוא מחויב בעצמו לשלוח סביביו ע"י עכו"ם להשיגו, וממילא כשם שהוא מחויב להשיגו כן אני מחויב להמציא לו [ואך שהוא ישלם עבור השליח] ואיך שייך בזה חטא, וי"ל קצת מ"מ צ"ע בדבר ע"כ ויעוין גם ב"בכורי יעקב" סי' תרנ"ה סעיף ב' דאמרינן לאדם חטא כדי שיוכה חבירו בעשית מצוה, וכ"כ בשם הריטב"א יעו"ש.

לאור זאת נראה ברור כשמש דכופין את בעל המגילה שישאילנה לאחרים, ודברי תשובת הרשב"א הנ"ל אולי אפשר לתרץ דלכן כתב דכופין אותו מצד חיובו הוא במילת הילד, ולא כתב מטעם ערבות, משום דלפעמים אין ערבות וכגון שאבי הבן מומר [ואפי' לחיאהו], יעוין באו"ה סי' תר"ח ד"ה אבל] או שנפטר וכו' ג, דמצד ערבות לכתב, ולכן בכל גווני כתב הטעם משום חיובו העצמי של המוהל,

וצ"ע לפי דברינו אם יש רק מוהל או חזן או בעל קורא אחד, אף אם הבטיחו לו תשלום, יפטרו הציבור מלתת לו, דהרי מחויב הוא להוציאם מדין ערבות, וכיבמות בחליצה דף ק"ו ע"א דאם אמר ליבם חלץ לה ע"מ שתיתן לך מאתים זוז יכולה לומר משטה אני בך, ובקידושין ז':

אולם באשה שיש לה מגילה אי אפשר לכופה שתשאילנה לאחרים כיון שאין לה ערבות, כמ"ש בפרמ"ג והביאו בבאו"ה סי' תרפ"ט סעיף א' ד"ה ונשים, דאשה שכבר יצאה יד"ח אין מוציאה לאשה אחרת, וה"ה קטן לאשה או לקטן אחר, וז"ל האשל אברהם: הנה נסתפקתי כמה פעמים אם אשה בכלל ערבות, למה דמשמע מהרא"ש ברכות דנשים בברכה"ז לכאורה דאין

נשים בכלל ערבות, משום הכי אם כבר יצאה אשה יד"ת אין מוציאה לאשה או לאנשים למ"ד שמרציאה, עי' תוי"ט ר"ה פ"ג מ"ח, אעפ"י שיצא מוציא, מטעם ערבות וה"ה קטן לאשה או לקטן אחר והבן זה. עכ"ל.

וע"י בשו"ת מהרש"ם שם בדברי השואל הג"ר מרדכי הלוי בעמ"ס "עיר מבצר" שהביא מדברי ה"ראש יוסף" ריש מגילה דמי שאינו רוצה לקיים מצוות קריאת המגילה אפשר דמכין אותו כל היום עד שיקיים, דעל דרבנן גמי מכין מכת מרדות, ועל קריאת הלילה י"ל דאין מכין דאין עיקר מצוותה בלילה, וכמו"כ בניד"ד על קריאת הלילה לא יכופו להשאל המגילה למי שאין לו.

הרב אלעזר בריוול

זמן קריאת המגילה בשכונות הסמוכות לברך

לבנין בית יתומים דיסקין, וכן הוא מפורש בדברי מרן הגרי"ל דיסקין, ומובא להלכה בהגהות הר צבי על הטור סוף חלק א"ת.

וראיתי מכמה גדולים שהוכיחו מדברי החזו"א בספרו דלא כהוראתו הג"ל, מהא דכתב החזו"א א"ח סי' קכ"א וז"ל: נראה דאם נתוספו בתים חוץ לחומה אע"פ שהאריכו חוץ לתחום, ויש שאינם סמוכים ואינם נראים, מ"מ קורין בט"ו כיון שכל העיר כד' אמות ומקרו כולן תוך התחום, ובלבד שלא יהא ביניהן מגרש פנוי שבעים אמה או קמ"א כדין תחום לענין שבת. ע"כ. ומשמע מדבריו דדוקא שתחילת השכונה היא בתוך ע"א ושיריים או קמ"א (דהיינו ע' ושיריים לכל אחד), אבל אם השכונה מתחילה חוץ משיעור זה קורין ב"ד.

אמנם ראיתי לברר דברי החזו"א וליישבם עפ"י הוראתו הג"ל. דהנה בסי' קנ"ג אות א' כתב להוכיח דכל שתתחלת העיר תהא בתוך מיל של הכרך אע"ג דהעיר נמשכת הרבה, מיקרי סמוך וקורין בט"ו, וכתב ע"ז להלן בעמוד ב': ולעיל סימן קנ"א כתבנו שאם נתוספו בתים סמוך לחומת הכרך והם מתייחדין לעיר אחת שאין ביניהם הפסק ע' אמה ושיריים וכו', ולהמבואר אפי' ביש הפסק גדול בין הבתים לחומת הכרך כל שאין הפסק יותר ממיל הרי הבתים בכלל סמוך, וכל שתחילת העיר במרחק מיל ולא יותר הרי כל העיר בכלל סמוך, ע"כ.

וביאר דבריו הוא דבתחילה בסי' קנ"א סבר דבדין סמוך לא סגי שיהא תחילת העיר בתוך המיל שיהא נגרר כל העיר ליקרא סמוך, ע"כ כתב דבעינן שתחילת העיר יהיה בתוך שבעים אמה ושיריים להכרך דאז הוי כמחובר ממש, וכמ"ש שם שכל העיר נעשה כד"א, וכיון שהוא מחובר הרי כל כמה שממשיך בחיבור אחד אפי' יותר ממיל קורין בט"ו דהוי כעיר אחת, אבל אם יהיה הפסק

בשנת תשכ"ב פרסמתי קונטרס בשם "כרכין המוקפין חומה" לברר שכל השכונות הנמצאות בתוך תחום שבת של העיר החדשה דירושלים דינם כסמוכים לברך וקורין בהם רק בט"ו.

על קונטרס הג"ל הסכים עמדי הגאון ר' ישראל זאב מינצברג זצ"ל, וכתב בהסכמתו בזה"ל: "הנני מסכים לכל דבריו, והדין פשוט אצלי כי גם כהיום (כשהעיר העתיקה היתה בידי הלגיון היורדני) כל תושבי עיה"ק ירושלם עליהם לקרות רק בט"ו, וכל השכונות הבנוים בתוך תחום שבת של עיה"ק ת"ז הם בדין סמוכין לברך שקורין בט"ו, וזכור אני מה שהורה גאון הגאונים אבד"ק לובלין בעל "תורת חסד" זצ"ל לפני ששים שנה כשהתחילו לבנות במגרשים של שכונת המערב (אולי היה הבנין של מושב זקנים המאוחד) אף שאז היה קצת רחוק מהישוב אע"כ הוראה ניתנה לקרות בט"ו". ע"כ לשון ההסכמה הנוגע לענין זה. (ומה שכתב אח"כ בענין העירוב, אין זה מדברי התורת חסד, כי בשעתו עדיין לא היה עירוב המקיף את השכונות ביחד עם עיר העתיקה, רק הגרי"ז מינצברג כתב זאת מדברי עצמו).

כמו"כ ידוע ומפורסם העובדא שכאשר התחיל הישוב בשכונת גבעת שאול ב', שהיתה רחוקה מהשכונות שסביבות ירושלים מגרש פנוי יותר מקמ"א אמה, וגם רחוקה יותר משיעור מיל ממקום תומת העיר העתיקה, וכאשר התקרבו ימי הפורים הלך הגרי"ש אונגר שליט"א שהיה אז רב המקום בשליחות התושבים למרן החזו"א שיתן הוראה איך להתנהג בקריאת המגילה, אז יצאה מפיו הוראה מפורשת שעליהם לקרות אך ורק בט"ו. הוראה זו קיימו וקבלו בלי שום פקפוק.

הוראה זו נתן גם הגאון בעל תורת חסד למושב זקנים, וכן הורה הגרי"ח זוננפלד

משנתה דינו של העיר מפרוז לסמוך. ונ"מ לשכונות שהיו רחוקות מירושלים יותר ממיל ואח"כ נתרבה ירושלים חוץ מהחומה יותר ונעשית השכונה בתוך מיל להתרחבות ירושלים, שנשארת השכונה פרוזית, וצריך שתתרחב השכונה ותתקרב לירושלים ואז תיחפך למקפת.

[וברור שתומת העיר דהיום אינה בכלל במקום התומה שהיתה בימות יהושע בן נון, ובשנת תשכ"ו פרסמתי קונטרס בשם "בירור דברים". בו רשמתי ציורים של ג' תומות של ירושלים, א. ציור חומה גדולה ורחבה מכל הצדדים הרבה יותר מהחומה דהיום, והיא התומה שהיתה בימי יב"ג, והבאתי ע"ז הוכחות וראיות מדברי הגמ' והראשונים. ב. ציור חומה שניה פנימית יותר שהיתה בימי שלמה המלך ובזמן המקדש, שאז היה צריך להיות עיר ציון לבד ועיר ירושלים לבד. ג. ציור חומה השלישית המצומצמת והיא התומה של זמנינו, שחלק מעיר ציון בתוך התומה וחלק מחוץ לתומה].

מכל האמור מובן הפסק הפסק החזו"א לתושבי גבעת שאול ב' והפסק של הגרי"ח זוננפלד והתורת חסד והגרי"ז מיצברג וצ"ל, שכל שכונה בירושלים שמתחילה בתוך מיל מסוף השכונות המתוברות בתוך ע' אמה ושיריים שנעשית כעיר ירושלים ממש וכו"ל, ומשם ולהלן בא ההלכה של סמוך, וכל שהוא בתוך תחום שזוהי אלפיים אמה קורין אך ורק בט"ו. וכן נהגו תמיד למעשה.

[במאמר זה לא דנתי בענין המקומות היותר מרוחקות לגבי השאלה של "נראה" ובענין אם העירוב מתבררם אל העיר].

יותר משבעים אמה ושיריים או קמ"א שאז אינו מחובר כעיר אחת ובאים לדנו מדין סמוך ובזה לא נגרר כל העיר אחר תחילתו ובעינין שכל העיר יהיה בתוך המיל.

אולם בסי' קנ"ג שבו הוכיח דגם בדין סמוך שגי שתחילת העיר בתוך תחום מיל אע"פ שהעיר נמשכת הרבה חוץ לתחום, ע"כ כתב דלהמכואר לא בעינן שיהיה תחילת העיר בתוך קמ"א אמה אלא בתוך תחום מיל, וזה ברור.

עכ"פ חזינו מדבריו דאף בתחילה כשסבר דבדין סמוך אין העיר נגרר אחר תחילתו מ"מ בתוך ע' אמה ושיריים נגרר העיר אפי' נמשך הרבה כיון דהוי כעיר אחת ממש, וא"כ נמצא דסוף הכרך הוא כשנגמר אותה העיר המחוברת אל הכרך ומאוחדת אליה, וא"כ אפשר למדוד מסוף אותה העיר שיעור מיל וכל שהוא בתוך המיל קורין בו בט"ו מדין סמוך לכרך, דהרי העיר הוא חלק מהכרך והמשכן.

ומ"ש החזו"א בסי' קנ"ג תחילת אות ב' בזה"ל: ונראה דאף אם נבנתה העיר בתחילתה רחוקה מן הכרך ואח"כ נתוספו בתים ונסמכה העיר אל הכרך, יש לעיר דין סמוך, אע"ג דעד השתא היתה פרוזית וכו' שבה מדין פרוזית לדין מוקפת, ואם נתוספו בתים לכרך חוץ לתומה ועי"ז נעשה הפרוז סמוך, לאו כלום הוא ובעינין סמוך לכרך ממש, ע"כ, יש ליישב דהיינו דוקא אם נתוספו הבתים להכרך אחר כך והיה כבר לעיר דין פרוז, דהרי בזה איירי שם החזו"א, דכדי להפוך את העיר מפרוז לסמוך ולשנותה בעינין שהעיר עצמו ישנתה ויתקרב אל הכרך, אבל אם הכרך מתרחב ומתקרב אל העיר, אין

יחיאל גולדהבר

בירור מקיף ויסודי בענין כדור ושאר משחקים בשבת

חלק ג'. בירור דין משחק כדור רגל והמסתעף בשבת

עד הנה עסקנו בכירור משחק הכדור בשבת בהגנוע לאיסור מוקצה, ועתה נברר את ענין המשחק לגבי שאר איסורים שאפשר לייחס למשחק זה:
ריצה בשבת / הרץ להתענג / איסור משא ומתן ושכר שבת / אשוויי גומות / תיקון כלי / הוצאה מרשות לרשות / ביטול תורה - חיוב ח"ת / הגללות ופריקת עול.

א. איסור ריצה בשבת

בגמ' שבת קיג דרשינן עה"כ וכבדתו מעשות דרכיך שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך של חול וכו' מאי היא - גדר הילוכך של שבת וכו' כדבעי מיניה רבי מר' ישמעאל ב"ר יוסי מהו לפסוע פסיעה גסה בשבת - פרש"י מי עבר משום מעשות דרכיך, פסי"ג יותר מאמה פסיעה בינונית א"ל וכי בחול מי התירה, שאני אומר פסי"ג נוטלת אחד מת"ק ממאור עיניו של אדם עכ"ד הגמ'. וכן הוא בברכות ו: דהרץ בשבת ה"ה מחלל את השבת.

ויש להעיר מדברים רבה [הוצ' ליברמן י-ס ת"ש עמ' 17] מהו לרוץ בשבת, כך שנו רבותינו אין רצין להיות עמל בשבת¹ וכן מי שהוא רץ בשבת מחלל את השבת שלא ניתנה שבת אלא לנוח בה, אבינא ראה לתבירו רץ בשבת מפני הגשמים א"ל מי התירה בשבת שאתה רץ בשבת. וכן במשנת ר' אליעזר - ברייתא דל"ב מדות [פ"ב] מניין שאין פוסעין פסי"ג בשבת ת"ל וכבדתו מעשות דרכיך.

ובמדרש עשרת הדברות לר"מ הדרשן [הובא בתו"ש יתרו כ. אות דל"ו] אם תשיב משבת רגליך עשות חפצין וגו' - פירוש שלא תטריח עצמך אפילו בתוך התחום ד"א שלא תפסיע פסיעה גסה שהיא נוטלת אחת מת"ק ממאור עינים של אדם.

וכן פסקו הראשונים שאסור לפסוע פסי"ג בשבת - שאלתות [שאלתא א.], רי"ף, ורא"ש, ושאר ראשונים שבת (שם) ולשון הרמב"ם פכ"ד ה"ד דשבת ואסור לרוץ ולדלג בשבת.

אולם האגודה פ"ק דתענית כתב דלהלכה נקטינן כמ"ד דילוג וקפיצה אסור ופסי"ג מותר ושכ"ב תוס' [ואינה לפנינו]. ובקו"א לשר"ע הרב שא.א. כתב שכ"ד הר"מ דהוא לא הזכיר פסי"ג, - הביאו המנ"ש [שירי המנחה צ.א.] ללמד זכות על המקילים בפסי"ג.

איסור ריצה בשבת אינו בגדר גזירה או תקנה אלא איסור דרבנן גרידא, ואין עוברים עליו משום לא תסור - תורת הנביאים (למהר"ץ חיות) פ"ב.

שיעור אמה דכתב רש"י כתבו כן ברא"ש ור"ן ועוד: ובא"ז עירובין הביא לזה ראיה מהגמ' עירובין מב. דשיעור פסיעה בינונית היא אמה.

ב. הרץ להתענג

כתב הסמ"ק [מצוה רפ] ובכלל זה כתיב וכבדתו מעשות דרכיך ועל זה אסרו ללכת בתוך שדהו לידע מה היא צריכה וכן אל ידלג ואל ירוץ בשביל חפציו להרויח, אבל לדבר מצוה

1 בהמשך דברי הגמ' בסוגיית אמת המים יש אריכ"ד בהמפרשים והפוסקים וטעון בירור רב, דין דילוג וקפיצה יבואר בהודמנות בעז"ה.

2 וכ"ה בתוספתא שבת יז. הובא בב"י ריש שא ויבואר להלן אות.

מותר, ונ"ל כי בחורים המתענגים בריצתם וכפיצתם מותר שאינם רוצים³ להרויח⁴ וכן לראות כל דבר שמתענגים בו לראותו עכ"ל.

דברי הסמ"ק הובא⁵ באורח"ח הל' שבת אות ת' - כלבו סימן לא, ובאגודה [שבת פ' טו - הובא במ"א שא. ב.] כתב בשם סהמ"צ נערים השוחקים יחד בשבת שרי שמתענגים בריצתם וכן הועתק דבריו בטושו"ע שא.א. וכן נקטו כל⁶ הפוסקים.

והנה יש לבאר סברת הסמ"ק, דהלא לכאורה חז"ל דאסרו שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך של חול, כיונתם היה שלא ירוצו וימהרו בפסיעתם כדרך כל אנשים (היכי שממחרים) בימות החול - והוי עובדין דחול - כ"כ בשו"ע הרב קונ"א שא. ב., וע"כ לכאורה קשה איזה היתר יש להני דמתענגין? (ראה חידושי תת"ס סוף שבת דאין מבטלין איסור דרבנן משום מצות עונג שבת. וכ"כ בחידושי לגיטין לו. ד"ה ואם וראה תו"מ ויקהל עה"פ לא תבערו אש).

כששאלתי שאלה זו לכו"כ מרבני ירושלים השיבו דתקנת חז"ל היתה לגבי אנשים שבד"כ אינם פוסעים פס"ג, אלא כשממחרים לאיזו סיבה שהיא, אולם לגבי בחורים שבכל ימות השבוע אצים ורצים כדרכם להם לא תקנו עכ"ד אולם לענ"ד אא"ל כן דהרי הסמ"ק מסיים, וכן לראות כל דבר שמתענגים בו לראותו ולרוב הפוסקים (ראה הערה 16) כוונתו שמותר לרוץ כדי לראות דבר תענוג הרי המדובר גם באנשים מבוגרים ול"ד בחורים.

לאחר חיפוש מצאתי שכבר נגע בקושיא זו הישועות יעקב [שא. א.] ומבאר שעיקר כוונת חז"ל היה לא ללכת כדרך שהוא הולך לעסקיו וכמשי"כ הסמ"ק⁷ שהוא בפס"ג, משא"כ אם גם בחול אין דרך לילך לעסקיו בפס"ג רק כשצריך להתעמל אין זה דרך חול עכתו"ד ודבריו צ"ע וקשה להולמם, ועוד קשה מה שהקשיתי לעיל ויש להוסיף עוד ק' הרי התה"ד הותר לדבר דברים בטלים אם מתענג, ומסתמך ע"ד הסמ"ק ולפי"ד הישוע"י אינו מוכן.

אלא לענ"ד צ"ל דהסמ"ק סבר שחז"ל לא תיקנו לכתחילה על אדם המתענג - דהרי יש לו עונג⁸ שבת מזה,⁹ וביתר ביאור שחכמינו ז"ל רצו שהאיש הישראלי יתענג בשבת בכל אשר

3 הב"ח גורס רצים וכו"כ במקו"ח (בכרך).

4 בשו"ת חמדת צבי (להרב מ.ד. וולנר) ח"א סימן כב אר"ק יא כתב דברים תמוהים ביותר, שפירש ד' הסמ"ק בהיתר בחורים המתענגים, שאינם רצים להרויח זמן ובהיתר זמן ובהיתר של פס"ג ע"ג אמת המים (אחרי דיוק המילים אינם רצים להרויח). ראשית הלא כל האחרונים למרו שכוונת הסמ"ק, להרויח עניני ממונות ונראה שהוא עוסק במו"מ, ושנית אין יפרש מה שסיים הסמ"ק, וכן לראות דבר שמתענגים בו, הלא שם מרויח זמן. וכן אחממה מש"כ במשאת המלך (להרב ש.מ. דיסקין) ח"א סימן קכב שביאר נימוקו דהסמ"ק - שהריצה דבחור אינו נראה כמו שנחפו לעסקו וכדו'. מה יענה בהיתר ריצה כדי לראות דבר תענוג דהתם ודאי לא מיכר שרץ לשם תענוג ואפילו להט"ו וסיעתיה המחמירים שם וההיתר הוא לראות דבר תענוג. הרי החמירו מטעם שאינו מתענג בשעת ריצתו.

5 יש להסתפק אי שאר הראשונים שלא כתבו את חידושו של בחורים המתענגים אי ג"כ ס"ל הכי ולהעיר מש"כ בליקוטים מספרי דברי רש"י (הבאתיו ח"א הע' 31) שלא לשחוק בכדור בשבת באיכ"ה... פי' משום פסיעה גסה, ולהעיר מלשון ס"ח (הבאתיו בח"א ריש סי' א) שכתב כתיב והיית אך שמח דרבות לילי יו"ט האחרון, יכול בכדור או בפס"ג תל"ך אך.

6 להעיר שבקיטור שו"ע [א.צ.] לא הובא דינו דהסמ"ק.

7 ומצאתי שכ"כ בפסקי הרי"ד, והמאירי על אחר שהחשש הוא שלא יתראה כמו שהולך לעסקיו.

8 יש לחקור אי היתר בגין המצוה דעונג שבת. או דאמרינן שבמקום עונג לא גזרו. והנפ"מ יהיה לגבי יו"כ דיש רק מצות כיבוד ולא עונג וראה היטב ערך ש"י שא. ד"ה ולדעת הב"ח, וישו"ע שא. ב. [בעת סידור המאמר לדפוס מצאתי בפסקים וכתבים לתה"ד סימן קנח שביאר היתר שיחא בשילה כשבת, היכא דמתענג וכתב תו"ד כדמוכח בסמ"ק דמתיר לפסוע פס"ג לבחורים המתענגים במרוצתם ונלע"ד הטעם דכיון דמתענגים ככך חשיב דבר מצוה וחפצי שמים כדבר מצוה דמות לרוץ לב"ה, בלקט יושר [ח"א עמ"ד 58] הובא תשו' זו והנוסח שם ולדבר מצוה מותר לרוץ, וכן ה"ה להרבות שיחה. ונ' שהג"ה האחרונה נכונה].

9 מצות עונג שבת היא ל"ד באכילה ושתייה אלא ה"ה בכל דבר שהגוף נהנה ממנו כ"כ ביראים סימן צט וז"ל

יכול וע"כ לא ירוץ ולא ידבר דברים מיותרים ויכבד א"ע כמי שהוא בא אל המנוחה והנחלה, אולם אם יש מי שמתענג בריצה הלא זוהי תענוגו, ויש להסמיך מש"כ הרמ"א [רפח. ב.] שמי שיש לו עונג אם יכבה מותר וכהט"ז שם¹⁰.

ויש להסתפק לד' השאלות [סוף שאילתא א'] שביאר את שאלת הגמ' מהו לפסוע פסי"ג בשבת, מי אמרינן כבוד שבת עדיף ולא יפסע "או דילמא חביבי דבר הלכה עדיף" הרי שהגדיר את האיסור ריצה מטעם כבוד שבת, ואי משום הא מהיכי תיתי להקל משום עונג. וצ"ע.

ומצאתי סמך לדברי בשו"ע הרב קוני"א שא"ב. שכתב בתו"ד והילכך בשבת כבחול דכשמענג בהם יש כגון ענג שבת ולא דרך חול. משא"כ הא דמותו פסי"ג לדבר מצוה וכיו"ב ה"ה היתר שהתירו החכמים אחרי התקנה משא"כ על המתענג לא גזרו לכתחילה כנ"ל וסמך לד' בגמ' ברכות שהרי ר' זורא לא ידע בהתחלה שהתירו ריצה לדב"מ, איברא שבשו"ת רבי משה פרוניצצאלו (-הלל רמ"פ) סימן נג כתב ע"ד הסמ"ק, ודומין קצת מה מפאת היתרם לרבנן דרהטי בפרקא;

הב"י ריש סימן שא אחרי העתקת לשון הסמ"ק כתב, ובתוספתא פ' יז (משבת) תניא אין רצין בשבת כדי להתעמל אבל מטייל כדרכו אפילו כל היום כולו [ואינו חושש¹¹], כתב בתשובות שבסוף ספר חוזה התנופה¹² לטייל בשבת במבוי שיש בו עירוב בלי כיסוי הראש ובלי סרבל תלוי במנהג ואם נהגו שלא לטייל מנהג יפה הוא ואין להקל בו וראיה מפרק מקום שנהגו עכ"ל. עכ"ד הב"י, כוונת הב"י עם העתקת לשון התוספתא אפ"ל בד"פ - שמעיר על הא דאין רצין, אולם טיול מותר וזוהי ג"כ כוונתו עם העתקת לשון החוזה התנופה¹³. וכן נראה

כשם שיש עונג באכילה כך יש עונג בהנאת הגוף, ומצוה על האדם לענג עצמו בהנאת גופו. וראה מאירי שבת קיח. כשם ירושלמי כמה מענגו חר אמר בשניה וחד אמר בת" - ראה שם פ"ה הכורים וראה ב"ח סימן רפא בענין שינה בשבת וע"ז סימן רפ ורצ. בהגיה ולהעיר מר"ן נדרים לו: ד"ה דיפנו דגם השעשוע עם הילדים אצל הסעודה בשבת הרי מעונג שבת.

10 ויש להסמיך שכע"ז כתב המל"מ עמש"כ הר"מ הל' מעשר פ"ה כ"ב תאנה שהיתה מיוחדת לו לאכול פירותיה בשבת וליקט ממנו כלכלה לא יאכל עד שיעשר הואיל ופירות אלו מיוחדין לשבת והשבת קובעת. וכתב עלה המל"מ דיש מקום לצדד דרשי לעשר בשבת דבר שלא נגמרה מלאכתו דהא עיקר טעמא דשבת קובעת למעשר היינו משום דכתיב וקראתי לשבת עונג וא"כ איך אפשר לצייר דטעם העונג יהיה סיבה שלא יאכל והלא קרא צווח ככרוביא קום אכול משמע עיי"ש וכ"כ שו"מ מהר"ו ד' ח"ב ס"ו"ס רכג - וראה מש"כ ג"ע מהרש"ם בקונטרס אהבת שלום - שבסוף ס' מנ"ש אות יא.

11 "ואינו חושש" שבתוס' לא העתיקו קוני"א. בתורה שלמה ח"ד עמוד שלב פירש בד"א, "ואינו חושש" - להוציא משיטת החיצונים שהלכו בשיטת השמרונים הדוסתאים שאסרו טיול בשבת והתירו לצאת בשבת רק למצוה ולצורך הגוף ויש שהחמירו עוד יותר עיי"ש והאיר שם מתרגום יר"א. [שמות טז. כט.] ולא יפוק אינש מאתריה לטיילא לבר מתריין אלפין עכ"ד, אולם נעלם ממנו מש"כ במשנת ר' אליעזר (הג"ל ריש אות א') שכתב שם חנינין שאין מטיילין בעיר לדבר שאינו של מצוה תל"א אם תשיב משבת רגליך.

12 ר' משה ב"ר משה די ברושליוש (-מחכמי ספרד בשנת ק"ן לערך, נרפסה ממנו תשו' בפאה"ד סי' קפג, ופסק בשו"ת ריב"ש סי' רט) חיבר קיצור תשובות הרא"ש וכלליו, והוסיף להם סיד תשובות חדשות להרא"ש וקראם "חזק התנופה". מזכירו הב"י בעוד כמה מקומות דאח חו"מ ריש סי' ס ויש ס"ו"ס צו ועוד. ונרפס לראשונה עיי' החנינין בטרם מטיילין חיים שאל ח"ב ותשו' דילן היא בסמ"ן נה שם.

13 איברא דכוונת התשובה מחוסר הכנה; בדרישה ה. פירש דבריו כיסוי הראש - כובע הגדולה שנושאים על הכובע הקטן ור"ל א"פ שדרך הפועלים להלך כן כשעוסקים במלאכתם בלי כיסוי הראש ובלי סרבל ואחי ילדי חשד שגם הוא הולך למלאכתו, ומש"ה נקט במבוי שיש בו עירוב - ששם מצוי הרבה בני"א ומצוי כמוב"כ כלים והוא שיחשדוהו שלא לטייל הוא הולך אלא לעשות צרכיו וכדו', קמ"ל דמותו [במאן הוכיח בשו"ת חמדת צבי הנ"ל דאם ספורט אסור בשבת א"כ לבישת בגדי ספורט ג"כ אסור, אפילו ברחוב העיר ודד"ק].

שהבין כך הרמ"א שכתב בסעיף ב', וכן מותר¹⁴ לטייל בשבת ב"י.

אולם בביאור הגר"א למד שמדברי התוספתא ראייה להסמ"ק שכתב [שא.ב.] בחורים וכו' וכן [מותר לטייל] תוספתא אין רצין כדי להתעמל, אלמא דאין איסור אלא להתעמל שאינו תענוג עכ"ד הגר"א אולם לענ"ד צ"ע בדבריו שהלא כל הפרק יו' דהתוספתא הוא ביאור על כל סוגי התעמלויות האסורות בשבת, משום גזירת רפואה - שחקת סממנים, וקמ"ל שגם הרץ עם כוונה להתעמל ג"כ בכלל האיסור, אולם דינא דילן איסור ריצה הלא הוא משום הילוכך, והי"ע.

ע"כ ביארנו בעז"ה סברתו דהסמ"ק, והנה למעשה נחלקו האחרונים אי הסמ"ק התיר לכתחילה או רק דיעבד, הב"ח כתב שההיתר הוא רק בדיעבד דחיישינן כיון שרגיל כך בחול כדי להרויח אי"כ יעשה כן גם בשבת, אולם בדיעבד אין למחות לא לבטל תענוג שלהם וכ"ד א"ז ב. - א"ר ה. וכ"נ דעת מקו"מ (בכרך) וראה שו"ת מהרש"ג ח"ב סימן צג.

אולם דעת מ"א ג. שיותר לכתחילה - וכן משמעות שאר הפוסקים והשו"ע ביניהם שהעתיקו לשון הסמ"ק ולא פירשו שהוא רק בדיעבד וכ"ד מ"ב ה. ערוה"ש מד¹⁵.

אולם כבר העירו על קושי הלשון, במא"מ, ובשו"ר ברכה כאן ושניהם מפרשים כפי מה שמצאו את הנוסח המחקר, וז"ל לטייל בשבת במבוי שיש בו עירוב בלי כיסוי הראש וכלי סרבל כמו בחול תלוי במנהג ואם נהגו לטייל מנהג יפה הוא ואין להקל בו כי מנהג כשר הוא לשנות עטיפת שבת מעטיפת של חול ומנהג אבותינו תורה היא ראייה פ' מקום שנהגו ע"כ וכוונתו שאפילו בעת טיול גרידא ישנו את מלבושיהם להיזכר שיש שב"ק היום, וכרמ"א לק' סעיף יו'. וראה עוד פ"י במא"מ.

14 אם כוונתו בהטיל כדי להתעמל נח' האחרונים הא"ר כתב שמדברי ההלבוש משמע שאסור (שהלבוש כתב טיול כדרכו מותר - משמע שטיול גרידא מותר אולם יש להעיר שהלבוש העתיק את לשון התוספתא) והסכים לר', והוסיף הא"ר שכתב מהתוספתא. ובשעה"צ ט. כתב שכ"מ מהרמב"ם כא. כח. אולם דעת מ"א ה. שיותר וביסוד דעתו בא"א שם ושכ"ד הלבוש, וכ"ד החסיד דור על תוספתא שם שולחן עצי שטים סימן ו'.

וכ"ד פתה"ד ג. תוס' שבת ה. שעה"צ ט.

16 להשלמת הנושא יש לבאר את סיומא דהסמ"ק [וכן לראות כל דבר שמתענגים בו לראותו] הטור שהעתיק דבריו כתב וכן לראות כל דבר שמתענגים בו מותר לראותו והעיר הב"י על אתר שיותר האחרון מותר הוא. אולם הב"ח כתב שהטור דייק והוסיף מותר האחרון להורות שיותר לרזן כדי לראות דבר שמתענג בו והחידוש הוא אע"פ שבשעת ריצה אין לו תענוג אלא לבסוף בשעת ריצה. וכבר כתב כן הב"י בפרטי רמזי דינים שבריש הסימן - מותר לרזן ולראותו - כן העיר כבר המא"מ. וכ"ד א"ר ו. מ"א ג. - לדעת לבוש"ש ומחצה"ש, ער"ש ג. חמד משה ב. מא"מ ב. תורת שבת ב. מ"ב ו. ובשעה"צ כתב שכ"מ מבהגר"א, ערוה"ש מד.

ודעת הט"ו דהסמ"ק מתיר ריצה רק אם מתענג בשעת ריצה וכוונת הטור אם הוספת, מותר להורות שיותר לליל כדי לראות דבר האסור בשבת אם מתענג מראיתו, אולם אם רק - דהיינו מתעמל כדי שלא יז"י ינהג אסור שהרי כ"כ בתוספתא אין רצין בשבת כדי להתעמל, והא וראי יהיה לו עונג ונחמ"י אחרי התעמלותו עכנ"ד וכן דעת פרישה (ומה שכ' במא"מ שר' פרישה כתב"ח לא הבינותי) לבוש, מ"א לדעת א"א ר. ותוס' שבת, בשו"ת מלמד להועיל א"ח נב. ויסודי ישורון עמוד 321 הוכיח שכ"ד הר"ח. בפמ"ג א"א. כח. ובערך ש"י נוטים לדעת הט"ו האחרונים הקשו כמה קשייות על שיטת חת"י שיש דברים שאסור להסתכל עליהם בשבת, ואי בכתב שתחת הדיוקנאות מהיכי חת"י להחיר - חמד משה, מא"מ, שו"ע הרב קנ"א אות ב' תורת שבת ב. ב. מקומו של הלכות דברים שאסור להסתכל עליהם בשבת הוא בסימן שז - ח"מ מא"מ ג. יש נפק"מ גדולה בין התענוג שלאחרי התעמלות להתענוג של ריצה כדי לראות דברי תענוג - חמ"מ. וראה מה שתי בפמ"ג.

בשעה"צ ט. כתב שלפ"ד המ"א (וסיעתיה) כל האיסור דריצה היינו רק היכא דכוונתו להתעמל ואם יש לו כוונה אחרת (ל"ד תענוג) מותר.

אולם בתורת שבת (מסיעתיה דהמ"א) הוכיח [ס"ק ב.ג.] דההיתר הוא דוקא היכי דכוונתו הראשונה הוא לתענוג.

בש"ת חמדת צבי ח"א סימן כב או"ק ב. ובש"ת מנחת דוד (כהן) ח"א סימן מ. או"ק ד. אסור משחק כדור רגל (- להלן כדור"ר) ג"כ מטעם שהוא רץ עם כוונה להתעמלות והוא אסור משום רפואה או משום עובדין דחול, אמנם נראה לומר שאין בזה איסורים אלו שהרי כל כונתו הוא לשם תענוג שבדבר (או הגאווה שיש בו) אה"נ שכל תורת הספורט בנוי לחזק את הגוף אולם כעת בשעת המשחק הלא כל רצונו הוא לשחק ולנצח,¹⁷ אולם אה"נ אם כונתו להתעמל פשוט הוא שאסור.

וכן אסור להתאמן ולהתלמד בכל מיני העמלויות בשבת שאז אין לו כ"כ תענוג וכונתו הוא להזיע ולהתעמל כדי שאח"כ יבוא התענוג וכעין מש"כ הט"ז ד. עי"ש, ומצאתי שכ"כ בשו"ת מהרש"ג [ח"ב סי' צג]. וז"ל ומה שמכואר (שמותר כדי להתענג)... אבל שיצוה להם אחר לרוץ ולקפוץ זה ווראי אסור וגם הרי לא נאמר בסתמא בחורים מותר להם לרוץ ולקפוץ, ורק כך נאמר בחורים המתענגים בקפיצתם ומרוצתם מותר וכו'. הרי שאינו מותר אלא לאותן בחורים המתענגים וכו' ומשום דלא אסור להם להתענג, אבל אם מצוה להם לא ומש"כ וקנ"ח שיש הרבה שאינם מתענגים. עכ"ד, כמו"כ נראה במשחק שדרך השתוק הוא שמפעם לפעם מגבירים ומקשים משלב לשלב¹⁸ כשבאו כבר להשלב הקשה יש להתמיר בשבת ודו"ק.

סיכום:

אסור לרוץ בשבת¹⁹ או לפסוע פסו"ג חוץ מלדבר מצוה או הרץ לשם תענוג, היתר ריצה לשם תענוג דעת הבי"ח וסיעתיה דהוא רק בדיעבד - דהלא מיחוי כרץ לשם עסקיו ונ"ל לחדש דהמשחק לבד איזי הבי"ח יורה דהוא מותר אפילו לכתחילה.

ודעת המ"א וסיעתיה דהוא מותר לכתחילה. וכ"נ דעת כל הפוסקים שדנו בכל מיני משחקי כדור בשבת ולא הביאו את דעת הבי"ח ודו"ק.

לרוץ כדי לראות דבר תענוג; דעת הבי"ח וסיעתיה שמותר.

ודעת הט"ז וסיעתיה שאסור.

לרוץ וכונתו אינו להתעמל וגם לא להתענג אלא לד"א דעת המ"ב להקל (לשי' המ"א) ודעת תורת שבת להחמיר.

טיול כשכוונתו להתעמל דעת מ"א וסיעתיה להתיר ודעת א"ר וסיעתיה שאסור.

ויש מקום להחמיר כשמטייל ללבוש בגדי שבת (ולא בגדי התעמלות).

ג. איסור משא ומתן - ושכר בשבת

רוב הפוסקים שדנו בנידון משחק כדור"ר וכדומה כתבו שחד מהאיסורים הוא מו"מ בשבת שכנראה דרך המשחק היה שמי שניצח הרוויח את הכסף, וכמוש"כ הרמ"א שלה. ה. בשוחק כדי להרוויח אסור אפילו שוחק בתם וחסד דהוי כמו"מ, ונראה שבמשך הזמן רצו היהודים לשחק וחששו מאיסור מו"מ ע"כ במקום כסף קיבלו דברי מאכל ומשתה וכמוש"כ רמ"פ בתשו' וז"ל ונוצחים זה את זה אם מעט ואם הרבה אוכלים ומשקים ושאר הדברים וכלם

17 וביותר תמוה מש"כ במנחת דוד (שם). ועיין מ"ב ובה"ל דאפילו לטייל מותר רק לדבר שמתענג משא"כ לראות דבר האסור אסור עכתו"ד מה עניינו לריצה לשם משחק, ולא קרב זאי"ו.

18 וכמוש"כ הרמב"ם [שמירת הבריות ה. סעיף 9] אמנם ידע אותו המתעמל ביום שני ושלישי אם יקרה דבר מזה תענוג, יתקנתו ביום השני לו כמו שהוא אם היה התעמלותו יותר חזק ממה שראוי שיעשהו ביום השני יותר נקל.

19 וה"ה ביו"ט - כ"כ פמ"ג מש"ז שח.א. ח"א פ.א. וביאור"ל סי' תקטז ד"ה לכבדו. מד"ע. וראה לשון הס"ח שבה"ע 5. אולם בגליוני הש"ס [שבת קיג] הביא לשון דוקא ומשמע מדבריו שאסור רק בשבת ולא ביו"ט עי"ש.

נעשים דינרים בכואם לחשבון על צחוקם ביניהם לאחר זמן עכ"ד. והיו שהתחכמו עוד ובשבת לא קיבלו אפילו דררא דממונא רק "שיש להם גוי מי מפסיד ומי מרויח ולמחרת השבת פורעים זה את זה" - כלשון מהרי"ט צהלון בשו"ת החדשות סימן רב ועכ"ז אסור, וכ"כ בשו"ת אורח משפט מילואים סימן קנב²⁰.

איברא בזמנינו אנו, כללי המשחק הוא אחרת, והוא שכל קבוצה מקבלת משכורת קבוצה רק מי שניצח אזי במשך הזמן עולה משכורתו ע"כ אינו אסור מטעם מו"מ - שדעת כו"כ רז"א שאיסורו דררא דאורייתא, ראה רמב"ן ויקרא כג. כד, מ"מ על הר"מ כא. א. דשבת, מנ"ח מ' רצו. א. וידוע דברי החת"ס [שו"ת חתו"מ סי' קצה] דהקובע מו"מ ה"ה מחלל שבת בפרהסיא והוא מה"ת. אולם יש לאסור מטעם שכר שבת - גזירה משום מו"מ, והאיסור דשכר שבת כתבו הגר"ח מבריסק בחידושיו לגמ' שבת יט. ובצפנת פננת פ"ו הכ"ה דשבת שהאיסור הוא על המלאכה היכא דמשתכר בה. ובמנורה הטהורה ר"ס רמג חידש - כשם שאסור ליטול שכל שבת כך אסור ליתן ש"ש ובסי' רמז. ב. הסתפק בזה וע' מש"כ ע"ד בתהל"ד רמג. א. ושו"ו. אסור לקבל שכר שבת אפילו מגוי סימן רמו סעיף א.

אולם י"ל אם קבוצה משחקת גם בימות החול אפשר דמותו מדין שכר שבת בהבלעה ואם התשלום הוא לכל השנה אזי לכו"ע אין איסור שכר שבת - אולם לפי"ד השו"מ מהר"ה ה' סימן כד שההיתר דהבלעה הוא כיון דעיקר גזירת שכר שבת הוא משום מו"מ - שלא יבוא לידי כתיבה, וא"כ כל שהוא בהבלעה לא יכתוב בענין שבת בפ"ע עכ"ד ע"כ י"ל דבאן במשחק כדור הנוהג הוא בכתיבה וע"כ יש לאסור. אולם מצאתי בערוה"ש [שלח. יג.] שלימד זכות להמשחקים וז"ל ואין בצחוק הזה רק אסמכתא בעלמא ולא כדרך מו"מ. ולמי שסובר דאסמכתא לא קניא אינו מחויב לשלם ולכן מה שמשלם אינו אלא מתנה בעלמא ואין בזה גזירת מו"מ (כנלע"ד ללמד זכות) עכ"ל²¹.

ד. חשש אשווי גומות

הפוסקים שדנו במשחק כדור וכדומה השוו אותו למש"כ בסימן שלח אין שוחקין באגוזים ותפוחים וכיו"ב משום אשווי גומות - כ"כ בשו"ת באר עשק [סימן פא] שו"ת רמ"פ [סימן נג] שו"ת זרע אמת [סימן לג] וכ"כ פוסקי זמננו - מ"ב שח. קנב. ובשו"ת שלמת חיים ח"א סימן ע"א כתב וגם משום חשש אשווי גומות כנראה שיש גם בזה. קצות השלחן קי. בדה"ש טו. שו"ת אורח משפט מילואים סימן קנב, וכמו שהיא נהוגה היום שעושים על ידו חפירות, שו"ת שאלי ציון ח"א סימן יא, מ"מ יש חשש אחר של אשווי גומות שבעת משחקם בריצתם ובעיטתם הם משווים גם גומות וזה ודאי ניהא להם שיהיה אשווי גומות וזה כבר חשש של איסור תורה.

אולם ג"ל דהיום בר"כ מקום המשחק מכינים אותו מיוחד שיהא נוח לשחק ואין חשש אשווי גומות והסכים לזה הגאון ר' ש"ז אויערבך שליט"א, ואולי כוונת הא"ח הוא בכדור קטן, ודרך המשחק הוא שמגלגים אותו על הריצפה (כעין גולות) והסכים לזה הגאון רי"ש

20 אולם יש להעיר שבשו"ת זרע אמת סימן לג ושו"ת זקני יהודה סימן כב לא הוזכרו איסור מו"מ.

21 עוד יש להביא סברה להקל והוא מה שחידש בשו"ת מחנה חיים [ח"ג אורח סי' כא] וז"ל ריש הברל אם השכר בא בעבור פעולה הנקשרת ביום ההוא היינו שבת וי"ט או שייך בו איסור שכר שבת אבל אם הפעולה אינה נקשרת ביום ההוא היינו שבת וי"ט והיתה יכולה להיות ביום חול רק אירע מקרה שנעשית הפעולה בשבת או אין בשכר הנ"ל איסור כלל עכ"ד לענינו, ועוד סברה להקל כתב בשו"ת מהרש"ג ח"א אורח סי' סה - שהוכיח שיש להבדיל לענין איסור שכר שבת בין אם הריח הוא מעבודה שנעשית בקבלנות שהתשלום הוא בעד כל העבודה כך שאין העבודה קשורה ליום השבת, לבין העבודה שמשלמת לפי שעות יומי העבודה עיי"ש.

אלישיב שליט"א, ולהעיר שאפילו אנן דמחמרינן כהרמ"א²² בקרקע מרוצף אטו אינו מרוצף אולם היכא דרובו או כל העיר מרוצף לא גזרינן כמוש"כ הפוסקים - ראה ביאורו"ל סימן שלו ד"ה ויש מחמירין.

ה. שמא יתקלקל ויתקנו

כ"כ רמ"פ בתשו' סימן נג בנידון משחק טניס (כנראה) והמחבט עלול לישבר וז"ל אבל עוד שם איסור אחר כולל בכל מקום (אפי' ברה"י) ובכל זמן (אפי' יו"ט) מהם והוא הצחק בו בכלי שהוא דלא גרע מכלי שיר שאסרו חמכים לנגן בו שמא יתקלקל ויבוא לתקנו. וכ"כ שם נכדו המגיה הג"מ ר' אליעזר וז"ל מפני ששמעתי אומרים כי אין עתה איסור זה מפני שיש להם הרבה מאותם כלים ואם ישבר הא' או ב' יעמדו נגדו, אמרתי לסייע דברי הגאון המחבר הנ"ל (זקנו רמ"פ) ואומר כי כבר אמרו ז"ל חכמים לא נתנו דבריהם לשיעורים וכאשר אסרו ההשטה בנהר... כן הדבר הזה בכלי צחק הכדור והאיסור במקומו עומד.

וכ"כ בקצוה"ש (הנ"ל סוף אות ג') וז"ל ופעמים בבית יוצא הרוח ממנו ע"י רבוי השחק והגלגולים ואז פותחין את קשריו וממלאין אותו ברוח ותוזרין וקושרין אותו, י"ל דאסור בטלטול לד"ה משום גזירה שמא יכלה הרוח וימלאו אותו ברוח כנ"ל ועבדי תרי איסורי, מתקן כלי וקושר... ודומה למנורה של פרקים.

וכן האריך לבאר דאסור משום מתקן כלי בשו"ת שאלי ציון (הנ"ל סוף אות ג').

אולם ברור שבכדורים שלנו לא קיים חשש הנ"ל, וכ"כ בשו"ת שאלי ציון הנ"ל בסיכום שבסוף התשובה, ואך אם רגילין להכין כדורים לפני משחקם בכדי שלא יפריע להם א"כ אינו מצוי כלל²³ שיבא לתקן בשבת וה"ז דומה לזוג המקשקש שהעריכו אותו מאתמול, וזה מקרוב שמעתי שבכלל בוטל מין כדור" הנ"ל וכהיום משתמשים כמין כדור" אחר שאין עליהם החשש הנ"ל. ופשוט הוא.

ויש להעיר שבתשו' רמ"פ התיר משחק עם כדור בלי הכלי - דהיינו כדור יד או רגל.

ו. חשש הוצאה מרשות לרשות

חשש זה הוזכר כבר בתוספתא [שבת יא. ז.] הזורק בכותל למעלה מי' טפחים והלכה וישבה בכור שהוא ד' על ד' ה"ז חייב... כגון אלו שמשחקין בכדור ברה"ר ויצאה כדור מתחת ידו של אחד מהן חוץ לד"א חייב.

כביאור הגר"א [שח. מה.] כתב ע"ד המדרש שטור שמעון נחרב בגין ששיחקו בכדור בשבת - פירוש שעברו משום איסור הוצאה.

וכ"כ רמ"פ בתשו' וז"ל ואלו המשחקים בכדור במקום הידוע בשדה²⁴ שם פעמים רבות יוציאוהו מן החלונות ונמצא ש"ק מתחלל בהוצאה ההיא מרה"י לשדה שהוא כרמלית וכאשר

22 ושיטת המחבר שלא גזרינן בקרקע מרוצף אטו אינו מרוצף - וכ"כ בשו"ת זקני יהודה סימן כב לגבי כדור" וז"ל ואמרנו שאין איסור ברבר עצמו אע"פ שטוב עשו למנוע הדבר גזרה אטו הנמשך מזה רמז אשווי גומות ליכא דבר שאינו מתכוין הוא... בפרט בוז שקורין ראקיסה שיש בכל המקום רצפת אבנים קשה לא שייך בה טעם אשווי גומות עכ"ל.

23 ודלא כמוש"כ הג"מ ר' אליעזר מפריבניצאלו הנ"ל שאסר אפילו אם הכין אלף כלים.
24 מתשובת רמ"פ נורע לנו כי בית - המישחק בכדור בעיר מאנטובה ניצב בשדה וז"ל שם כאשר שמענו השמועה מעכירים עם ה' וקול רעם בגלגל החורז תמיד בשבתות ויור"ט תוך העיר ותוצה לה. גם בבית שבשדה שם כדור אל ארץ רחבת ידיים ינידוהו (היינו הכדור) הבחורים יקלעוהו בכף או בקשת קטנה מצוטפת נימין מסוגת חבלים עכ"ל לענינו ובתשו' זקני יהודה משמע ששיחקו תוך הגיטו היהודי דשם.

יביאוהו משם אל תוך הבית ששוחקים בו הרי חלול שני בהכנסה מכרמלית לרה"י ואם מדי הביאם אותו יעמדו בשדה שם חוץ לד' אמות ממקום עקירתו הרי חלול ג' בהולכת ד"א בכרמלית, עכ"ל. לענינו וכ"כ קיצור של"ה הבאתיו לעיל ח"ב סימן ג' אות ה' ומפוסקים האחרונים כ"כ מ"ב שח. קנה. תורת שבת שח. מה, שו"ת אורח משפט מלואים להלכות שבת סימן קנב, שו"ת מבשר טוב ח"א אור"ח סימן יט. בשו"ת באר משה ח"ו סימן צ"ח הביא את דברי התורת שבת שהביא יש מקילין וכתב עלה הבא"מ "ואין היתר זה ברור ונכון למונען אם אפשר". דבריו הובאו בשו"ת מנחת אהרן (להרב אהרן רוזנפלד - הרב מיפו) ח"א הלכות שבת סימן ק"ט.

ויש לציין עוד מכשול שאפשר לעבור עליו, והוא שדרך הילדים שמשחקים כדור בתוך חצר והיא נזרקת בטעות לחצר אחרת - אסור להחזירה להחצר הראשון אפילו אין ביניהן רה"ר, וכמו כן אסור לטלטלו בחצר אחרת שנפל לשם יותר מד' אמות, היכא שהכדור שבת מער"ש בבית - דהרי כלים ששבתו בבית אסור להוציא מחצר לחצר [יש סימן שע"ב]. אולם אם שבת מע"ש בחצר ובדאי שרי אפילו לזרוק בחזרה.

ז. איסור ביטול תורה

כ"כ הרוקח סימן נה ומטה משה סימן תעז. בפירוש דברי הירו' טור שמעון למה חרב מפני שהיו משחקין בכדור ובטלני מן התורה - וכוונתם בביטול הכלה דשבת כמו שביארתי בח"א סימן א'.

וכ"כ הקרבן העדה, ומפרשי הים ומהרי"ט צהלון כמבואר שם. ויש להוסיף שכ"כ בתשו' רמ"פ וז"ל ואינו מותר אלא שלא בשעת כלה היא הדרשה ברכים שאין לקובעו באותה שעה מפני ביטול ביהמ"ד שאפילו קביעת סעודה אסור בה מפני כן עכ"ד וכ"כ נכדו הג"מ ר' אליעזר בהג"ה שם.

ומשמע מדברי הרוקח וסיעתיה שדוקא בשעת הכלה שהוא זמן המיוחד ללימוד והמבטלו מבטל הקביעת עתים (דכל השבוע) וכמו שאסור ללמוד כתובים בשעת הדרשה - שבת קטז: וכלשון הרמב"ם פכ"ג הי"ט דשבת אף לקרות בכתובים בשבת בשעת בית המדרש אסור גזירה משום ביטול בית המדרש שלא יהיה כל אחד יושב בביתו וקורא וימנע מבית המדרש - ובגיטין לז: שמשפחה אחת בירושלים נעקרה שקבעה סעודתא בשבת בעידן מדרשא, פרש"י כשהחכם דורש דרשות לרבים בשבת והם יושבין בסעודה עיי"ש²⁵. אבל שלא בשעת הכלה ליכא בזה איסור ביטול תורה, ונראה דה"מ למי שתורתו אומנותו מותר לו לבטל כשהוא

25 להעיר מש"כ בעל החינוך בהקדמה לס'... הלא בסדר תרי"ג מצות על דרך הסדרים אולי יתעוררו יותר בהן מתוך כך הנעזים ישימו לב בהם בשבתות ובחגים וישווו מהשתע ברחוב הערים לאור באור החיים איש אל רעהו הילדים הרכים ישאלו מצות שבת זו כמה ומלאה הארץ דעה ומזמה.

ועל פי זה י"ל כוונת התקנה שתיקנו בק"ק פאדאוה ובראשם הג"מ ר' שמאל ארקוולטי. תקנות ק"ק פאדווה [עמוד 81]. ב"י סיון של"ה, חושם פארט (-תקנה) לאסור שחוק הכדור בחצר בית הכנסת וכן לאסור שחוק הכדור בשבת לגמרי, יהיה באיזו מקום שיהיה; וכל מי שיעבור יענש ב' ל"י שעה להאזיר בב"ה; ואם לא יפרע העובר המשחק הנ"ל כנ"ל העונש החזק, אז יפרסמו השמש לעברין ויהיה מחוייב הבעל בית לגרש מנהיגו ביום יכריזו עליו כנ"ל. ולא יכניסנו עוד לביתו עד ישוב מדרכו ויפרע העונש; וכן יעשה האב לבנו. נשאר ע"פ כולם. ונ"ל שכוונתם באיסור בחול בחצר ביה"כ שהשחוק מבטל את הלימוד או התפלה ועוד ימשך את הנערים שבפנים לצאת החוצה וימשכו אחרי ההכל... וכ"כ בשו"ת מהרי"ט צהלון הנ"ל וז"ל ולמד מה חיקן עזרא הסופר לקרוא בתורה במנחה בשבת מפני יושבי קרנות גם התירו חז"ל איסור טלטול לפנות איצר ר' או ה' קופות בשבת משום ביטול ביהמ"ד ואם התירו את האיסור משום ביטול ביהמ"ד מינה נלמדו ק"ח לעושי איסור ועבירות עיי"ש.

וראה מה שהבאתי לעיל ח"ב סי' ג בשם שו"ת מנחת יצחק וחלקת יעקב.

מרגיש שיש לו צורך להרגיע א"ע²⁶ שיוכל להמשיך ללמוד וכמו שאמר בביטולו זהו קיומו, משא"כ כשאנו צריך לכן וכדו' אסור²⁷.

26 ומה עוד די"א [הגיע"ץ בסידורו. נוהג כצאן יוסף ערך שבת אות לו. שו"ת צפחית בדבש סימן כג ובנו בעל פתח הדבריו סימן רץ אות ה. הביא שכ"כ הג"מ ר' דוד עראמה פ"ב ה"ב מהל' ת"ת דלת"ת אין ללמוד ע"ד הענין בשבת (והלוקו כ"ב הרב מחזיק ברכה רץ. ו. ושו"ת מנח"א ח"ד סימן קמ"ו) ולהעיר מש"כ בסו"ס היראה לר"י, ומדוחק התירו לדבר ר"ת בשבת, ראה מש"כ ע"ד בדע"ת שו. ולהעיר מש"כ הבכור שור בחי' לאר"ח ס"י תקנן דעונג ושמחה לאו חדא מילתא היא ועונג ולחוד ושמחה לחוד ובלימוד התורה ליכא עונג אלא שמחה ולא נצטוינו בשבת על השמחה אלא על העונג והא נצטוינו ללמוד תורה בשבת, אינו מפני מצות העונג אלא מפני שהוא יום מפני ומש"ה הרמ"א רצ. ה. שת"ת מתענגים בלימודם כל השבוע הוא שיגרא דלישנא עיי"ש וי"ל ע"ד.

27 היות ובענין זה כבר כתבו הרבה בספרי קדמונים ואחרונים אציין רק כמה מהם דמשום שבת ויו"ט נגזר בה וכידוע שבמים שהם שיהיה נפוך מאוד שחוק קארטין המגונה וכידוע שתוצאותיו ידועים לשמחה וכמוש"כ בראשית חכמה שש"ה חשבוה פ"ו על הליצנים עומדים בשחוק הקוביות ושאר מיני השחוק יום ולילה ויותר לא יאכלו ולא ישתו ולא יבוא להם שינה וזה מפני חשק הקליפה החיצוני שהגוף אוהב אותם. הג"מ ר' יונה לארסופר בעל שו"ת מעיל צדקה כתב בצוואתו [ספר מעלי קצירה המבורך תקיף עמ' ט'] לאותם הבע"ב העוסקים הרבה במי"מ, ועכ"ז א"א שיפטרו לגמרי מה"ת אלא יראה להשתדל ללמוד כלילה או בשבתות ויו"ט ויום פנוי ולא כאותן בע"ב שבמים שאין עוסקין במי"מ עוסקין בדברים בטלים ומיני שחוק וביטול...

הג"מ ר' חיים אבועליא תיקן בתקנות אומיר סימן כד אחרי שמתאר את כל הקלקול ועוות בני דורו בשחוק (הקוביות) כתב: גזרתי שלא ישחקו בקוביות עוד בחוש"מ רק יעסקו בתורה ויכבדו לסוכה שהוא משכן השם וקיימו וקיבלו עליהם ועל דו"ם לעסוק בתורה כל ימי חש"מ כן יהיה תמיד. נרפס בתנן אלהים [אומיר] תצו וכו' בחמ"י ח"ג אומיר תצא פ"ג דף רמח-ט, מוסר למשחקים בקוביא ביי"ט - סוכה.

וראה עוד ר"ת שעה"ק פ"כ, יצרות דבש ח"א דרשת מין תק"ג, נוהג כצאן יוסף שבה"ע 29, פלא יועץ ערך חוה"מ י. (ולהעיר מלקט יושר ח"א עמוד 118 ודרש מהר"ר שלמה שפירא וצ"ל שטוב שילמוד בשבת משום שיש לו נשמה יחידה, אפילו ע"ה שאינו יודע לקרוא בספר מ"מ טוב הוא שיראה בספר משום רבאותה שעה לא חטא וגם המחשבה מצטרפת למעשה).

וראה קדושת לוי דרושים לחנוכה ר"ה ידוע מאמר חז"ל בנגזרת שחוק קארטין ומחשש איסור ביטול תורה נגזר בה.

והנה לפום ריהטא לשיטת הפוסקים דמצות ת"ת היא חיוב בכל רגע ורגע [ר"ן נדרים ת. וכן פסק בהל' ת"ת להגר"מ פ"ג בארובה (ואולי אפ"ל שכ"ד הביאור הגר"א יו"ד רמז. א. ברמ"א)] או מדין דתהית או מדין ושננתם כמו שביאר בטו"ט הקרא"א פ"ג אות א. הג"ל, נמצא שאסור להתעסק בשום דבר (אם לא ההכרח) חוץ מת"ת.

אלא הר"ב בתו"ד כתב שמי שהוא לאו בר הכי לבוא לידי ידיעת התורה ות"ת אף לאחר גיעה ולא יתקיים תלמודו בידו ל"ש צלמו מצות ושננתם ואחרי חיפוש חיותי שכ"כ בשו"ת בית יצחק חאור"ה סימן יב אות א' שלפ"ד הר"ן (נקט להלכה כשיטת הרא"ש ודלא כר"ן) צ"ל דמצות ושננתם לא לכל אדם נאמר רק למי שיועיל למדורו שיהיה ר"ת מתחדרין בפיו ואיש כזה מחוייב ללמוד כפי כחו ומ"מ לע"ה קאי מצות לא ימוש בק"ש שחרית וערבית ובדידיה לא שייך ושננתם עכ"ל לענינו. וכ"כ באש"כ פ"א ה"ב מהל' ת"ת וזה לשונו: ונראה לי בלאו דאמת כל המצוות המה שווים לפחות שבפחותים ולמשו רבינו ע"ה. התורה אחיב ת"ת כתיב וחיווי המצוה גבול יש לה כמו נטילת אתרוג בניענוע בעלמא יצא רק המדקדקים נושאין אותו כל היום וכו"ב, ולכן לא כתבה התורה מרות רק ברמז. והדברים ארוכים בספרי המחקר ונמצא מצוות ת"ת אשר בוודאי אם יבקש האדם טרף ומוזן בכ"ז אינו נחשב למפריע מצוות ת"ת ואספת דגנין כתיב וכן למשל אדם חלוש המוגזר וכן כל אחד לא המצוות שלפי הרגלו, וכן לפי טוהר נפשו שביא ע"ה. דתורה אחיב ת"ת האיש אשר נפשו מרגשת בשכלה חזק ונקשרה בעבותות אהבה לתלמוד תורה לאיש אשר כוחות נפשו נרפים ונצללים לכן איך היה מחוק הבורא לחוק חיוב ת"ת לכל ישראל ונתן תורת כ"א בידו ואין לאל יד האנושי ליתן קריה האמיתית לזה, לכן באו חכמים ופירשו לנו גדר מרכז האמיתי של ת"ת, ק"ש בשחרית, ק"ש בערבית מהם והגיה בה יומם ולילה כיון שלומד קבלת המצוות והאחרות בשחרית וערבית כבר קיים מצוותה אולם יתר מזה הוא בכללי המצוות אשר נבדלו ונפרדו בזה כל איש לפי ערכו ומהותו והיא כמו הסר מן המדות המגונות אשר נפרד זה מזה עכ"ל לענינו.

ודבר פלא וחידוש כתב באבן האול על מש"כ הרמב"ם פ"ה מהל' מלכים, ודבריו צ"ע.

ואגב דאחינא להכי נימא בה מילתא דתמיהה ל²⁸ על הנהוג בינינו שהתלמודי תורה סגורים בשבת קודש והלא דינא דגמ' ונפסק בשו"ע [יור"ד רמ"א יב] שלא יבטלו התינוקות כלל חוץ מערש ויו"ט בסוף היום וכו"ט עצמן - ב"י ט"ז וש"ך שם, אולם בשב"ק אין קורין אבל שו"ת, וכן היה במשך הדורות (היכא שהיה מסודר בית ת"ת²⁹).

ח. שאר איסורים

השמעת קול, בשו"ת באר משה [ח"ב סי' כז או"ד] דן במשחק פינג-פונג שלכאורה אנו קיי"ל כרמ"א שמוותר לטלטל כדור בשבת, אלא א"א להתיר בשום אופן דהלא ידוע לכל ששחק הנ"ל יש לה קול גדול ושייך בה משום השמעת קול, ודבריו תמוהים ביותר דהרי אפילו לדעת הרמ"א דאיסור השמעת קול הוא גם בקול שאינו של שיר, אולם הרי צריך להיות מיוחד לכך, ועוד הרי אינו מכווין להקול?³⁰ ובנו"נ עם הגאון ר' ש"ז אויערבך שליט"א הסכים לדבריו.

28 כבר הוכיח ע"כ הגמ"ר ר' יוסף ראב"ד שטאטאגן בספרו דברי זכרון אמ"ד חסה (במשנת חכמים (למהר"ם חנינ) מפליג בשבתו "אל תשכח מללמוד בספר דברי זכרון שחיבר אחר מיתר מרבני גאוני אשכנז... גאון ישראל מהור"ר יוסף שטטהאגין דצוק"ל"), לאיוה מלמדים מן הישובים שמקדשי הומנים הם ר"ח שב"ת יו"ט חנוכה ופורים מתיר א"ע מללמוד עם הבע"כ (ח"א דף לא). ובתקנות ק"ק פוזנא: שנת תמב תקנה שהמלמדים לא יתשללו לימודים בשבת ויו"ט! (פנקס הכשרים של קהילת פוזנא עמוד 245).

וכן תמה על כך רבי יהודה ב"ר ליב מפר"ב (חתן הג"מ בער רעקינדארף ראב"ד טריטש ותלמידו דהג"מ שמעון קרן ראב"ד פר"ב) בספרו אומר יהודה כרין תק"ן סעיף יד "מלשון המ" משמע שאף בשבת ילכו לביה"ס... ועכשיו בערה הולכים ומרקדים ברחובות כעגלים ומחללים את השבת ואין איש שם על לב. ובחפשי אחרי ספרא קדישא חזיתי בהלכות ת"ת להרב בעל התניא עם הערות וצינונים ע"י הרב מרדכי שמואל אשכנזי מו"צ דכפר חב"ד, בפ"א סעיף י' אות 10:א שהביא מספר מנורת המאור לר"י אלוקיה פ' גידול הבנים ע' קלט שכתב בתו"ד, ואין מבטלין אותם... [חוץ]... ובשבתות ובמועדים ובת"כ והוא דלא כהג"מ הנ"ל.

29 את הנהוג בדורות הקודמים א"א לדעת (עפ"י רוב) אלא באותם הק"ק שהעלו ע"ג הכתב מנהיגים ותקנותיהם, ולאחר חיפוש מצאתי כך:

מנהגי ק"ק נורמייא [סימן רצא] גם ביום השבת אחר סעודת שחרית הנערים באים לבית רבם ולומדים שם במקצת אבל לא הקצבה כמו שירצה, רק שאל ימעט בלמודם יותר מדי כדי לצאת ידיו"ש. שו"ת תורת חיים למהר"ש [ח"ג סי' ה] ביום שב"ק היו התלמידים באים ללמוד תיכף אחר אכילתם... והיו מתפללים שמה ת' מנחה ואח"כ היו קוראים עד הלילה.

תקנות חברת ת"ת דק"ק מודינא שנים שנו-תלט שלמדו בשבת כבכל יום וחזרו על כל הלימודים של השבוע. וכ"כ ריא"מ שכ"ה בזמנו במודינא - חיי יהודה עמ' 17.

תקנות חברת ת"ת של ק"ק אשכנזים בוינציאה, משנת תעד שלמדו בשבת אחה"צ כמה לימודים וכמו"כ מדרש תנחומא, ובדברים המביאים ליר"ש.

תקנות ק"ק אה"י - כ"ב אלול תצ"ב... כן מחייבים המלמדים ללמוד עם התלמידים בכל שבת ומי שיעבור ע"ז יענש בלי שום נשיאת פנים.

תקנות ת"ת של ק"ק מונטובט, משנת תקכ"ז - מפורט לכל כתה ("מדרגה") החומר שילמדו בכל ימות השבוע כולל שב"ק, ובמוצאי שבת - בימות החורף לכתות הנמוכות, וכל השנה לכתות הגבוהות. וכן מצויין שלמדו ערב שבת, בקיץ גם אחרי הצהריים, וערב יו"ט - הובא מכ"ה הפנקס בתולדות היהודים בדרכות מנטובט ח"ב עמוד 431.

30 כשהייתי אצל הגאון בעהמ"ח בא"מ שליט"א שאלתי את הג"ל (לאחר זמן מצאתי שהוא בעצמו האריך להקל בשו"ת באר משה ח"ה סי' פ"ג-פ"ד דאין להחמיר כלל במנעלים שארוגין עליהם זגין ומשמיצין קול "דמאר שהרבה פוסקין מתירין בוה"ו... ועוד דהקול שמשמיע הגוגין עיקרן שיהא שומע קול של מה בכך ויהיה טרוד עמו"). ובראשונה ענה שהלא דרך המשחק של פינג-פאנג הוא שאחד חובט את הכדור לחבירו - והשני צריך לכוון בדיוק כדי להחזירו להראשון, וע"י שהקול יוצא מתוך פגיעת הכדור בשולחן יוכל לכוון,

ז. הוללות ופריקת עול.

בשורת מהר"ט צהלון החדשות [סימן רב] כתב שאלה עיר גדולה של חכמים ושל סופרים שמעולם לא שחקו בכדור ולא ביו"ט ופע"א שבאו גוים בעטו כימי החול קמו מיד ראשי הקהלה וביטלו. ועתה מחדש קמו עמדו בחורים עמדו לשחק בשבת ויו"ט ובשכר שיש להם גוי מי מפסיד ומי מרוויח... ומעון השחק נמשך שהולכים ושחקים בגילוי הראש כולם ובאים לידי שבועות לבטלה בחי' ה'... ולידי כעס וכמעט נוקבים שם השם³¹ ואחר כלות השחק אוכלים ושוחים במרתף גוים... והכל נאכל בלי רחיצת ידים ובלא ברכה וכאלו העבירות נמשכים מעון הנז'...

בשורת זקני יהודה (לריא"מ) סימן כב כתב שהכריוז ח"ח בשם הגאון רי"ל מסרוואל³² (מרבני ווינצ'יאה נפ' שע"ז) שמכאן והלאה לא יעזו שום א' ללכת לשחק בכדור בשבת ושם כותב רי"א שגור לא מצד חילול שבת אלא מטעם הדברים הנזכרים אחריו. ושכן דעתו (הריא"ם ודעת הג"מ ר' שלמה ספורנו³³ "ואמרנו שאין איסור בדבר עצמו אע"פ שטוב עשו למנוע הדבר גזירה אטו הנמשך מזה" (לעומ"ז הג"מ ר' אליעזר אשכנזי בעל מעשי ה' ³⁴ - כתב בתשובה [הובא בפחד יצחק ערך חרם שלא לשחק ונדפס לאחרונה בשורת זקני יהודה סי' ע"ח]... ואיזה ימים קלתי בהיותי דורש ברבים הנהגים לשחק בכדור בשבת... ולא מלאני לבי כי אם לסבח שבת וכמו שאמרתי טעמי ונימוקי עמי מאז דברי ולא נעלם ממני שכל שחק מביא לידי קלות ראש, אמנם בהיות שהשחק רבים מהם צוחקים בתמים ובושר וכשהמעות לפניו אין איסור בדבר ואחזיקי אינשי ברשיעי לא מחזקיני לכן לא מלאני לבי לאסור עכ"ל).

פרצת משחק הכדור בשבת באה"ק

למן שנת תרפ"ז בערך חלו שינויים בענין זה, תופעה גוברת והולכת של חילול שבת המוני בעיקר בנסיעה בכלי רכב, ובאותם ימים הפך משחק הכדור לאחד מאמצעי הבידור העיקריים של בני נוער בערים ומושבות.

תחרויות הכדור הפכו למוקדים של חילול שבת המוני נסיעת הקבוצות למקום המשחק, מכירת הכרטיסים ומכירת מיני מאכל ומשקה במקום. בשנים תרפ"ט - צ"א נעשו לתופעה קבועה גם בירושלים - ראה מכ"ע "התור" ו"קול ישראל" של אותן הימים.

נמצא שהם מכוונים להקול. וחזרתי ושנתי שאפילו את"ל בן הרי החובט כעת א"צ (ואינו מכוון) להקול אלא חבירו הוא שרוצה, ובמשנה אחרונה אמר שהיות והיה פירצה בקדושת השבת (במחנה ק"ץ דשם) ע"ב החמיר.

31 הג"מ ר' נתנאל טרבוט רב דק"ק מורידה ואגפיה שכח-תיר (נדפס ממנו כמה תשובות בפחד יצחק, שורת דבר שמואל, ועוד, החר"ר"א כותב [שה"ג מע' גדולים בערכו] שראה ממנו ספר תשובות [ובמעגל טוב עמ' 7] שבהיותו במדינה ראה קובץ פסקי הגאונים מאיטליה מהר"ן טרבוט ורעמיה) כותב בצוואתו [צוואות גאוני ישראל ח"ב עמ' 272] בין הדברים, כמ"כ אני גזור ומצווה לאותם הבטלנים העומדים בבתי הצחוקות לצחק בקביאות ולהשתעשע בקלפים אשר הורגלו תמיד לשאת בחיקם שיהיו זריזים בלתי שיוכירו ש"ש לבטלה כמנהגם.

32 הוא הגאון המפורסם מבי"ד של הגאון הגדול הכולל רבי בן ציון צרפתי, הרבין תורה בוונציה עם הגאון רבי שמואל יהודא קצנלבויג. נשאר ממנו תשובות מקבצים של בני הדור (תולדות גדולי ישראל עמ' 218).

פסקים שלו נדפסו בלבוש סוף חלק אה"ע. ובשורת מהר"י הלוי. ובשורת זקני יהודה. רבי שלמה שמעי"ם בן נסים יצחק ספורנו מרבני וונציה, חיבר פירוש על ג"ך ונשאר בכת"י ונדפס ממנו תשובה בשורת נחלת יעקב (תולדות גדולי ישראל עמ' 341) וראה שורת זקני יהודה סי' ל"ח.

34 ראה עליו, לעיל בח"ב, קובץ באר"י לד עמ' פז הע' 37. ויש להוסיף מש"כ הג"מ רבי יהושע אב"ד קראקא בעל שורת פני יהושע עליו: "היה חכם בעל החכמות וכמעט היה יחיד בדורו שכל גאוני הדור היו מריצים שורת אלו וחביר כמה ספרים ולא זכינו לאורם". הובא בשה"ג מע"ס ערך יוסף לקח.

וכבר באדר א' תרפ"ז יצא כרוז שחתמו עליו גדולי רבני ירושלים ועשרות מרבני העיירות, על איסור משחק הכדור, ובנוסף לכך הוסיפו ג"כ "עוד איסור חל גם על הבאים לראות במחזה". ובשנת תר"ץ יצא כרוז מהרבנים רבי יוסף חיים זוננפלד ז"ל ורבי אליהו קלאצקין ז"ל והב"ד של ועד העיר האשכנזי. ובתוך דבריהם כתבו בכת תוה"ק הננו אוסרים איסור גמור וחמור על כל אדם מישראל לשחק וללכת לראותו.

והדים להאיסור הוזכר בספרי רבני ירושלים דאז. שו"ת שלמת חיים ח"א סימן ע"א שכתב כי עכ"פ (באה"ק) אתרא דמרן (יש להחמיר) ובפרט דפשטות הירושלמי שהביא הכ"י משמע משום שחוק. ולולי דמסתפינא הייתי אומר כי השחוק הזה לא היה נהוג אצל יהודים כ"א דוקא אצל אינם יהודים, ומח"ט חשבו ליה למוקצה, וגם משום חשש אשוויי גומות כנראה שיש גם בזה. עכ"ל.

בקצות השלחן סימן ק"י בדה"ש אות ט"ז כתב בתו"ד, ועצם המשחק הזה הוא מנהג או"ה להרגיל עצמם למלחמה, ומהם למדו קלי הדעת שבעמינו עיי"ש.

ובכף החיים סימן ש"ח אות רנ"ט וכל מי שיראת ה' על פניו ... איך יעזוב ... ולעסוק בהבלים המטמאים את נפש הקדושה.

ומובא בשם החזו"א, ביקש פלוני לדעת לאיזה אב מלאכה משתייך משחק כדור, השיב זה יותר חמור מכל אב מלאכה, זה חילול השם. (מחיצות החזו"א עמ' 237).

וכ"כ הגר"א בריוול שליט"א בקובץ באו"י גליון כו עמ' פ"ה.

ואולי אפשר לחדש דאם גזרו איסור על משחק הכדור בכללות, הרי חל איסור גם היכא שאין שם גדרא דאיסורא הנמשך מהמשחק. (כאן באה"ק).

וכן דעת רוב הפוסקים, ראה אריכות דברים בפתח יצחק שהבאתי בח"ב לגבי שחוק השאך כלפי משחקים כלליים. ופח"י ערך הסכמות שאלה, וערך נדר.

וראה עוד שו"ת נחלה ליהושע סימן ט"ז, וכנה"ג סימן רכ"ח אות ר"ם, ושו"ת שבות יעקב ח"ב סימן ע"ט, ושו"ת שמש צדקה סימן ל"ב, ושו"ת בית דינו של שלמה חיו"ד סימן ד', ובשו"ת בית יהודה למהר"י עייאש ז"ל סימן ק' הקיל, אולם כבר העיד הגר"חיד"א ז"ל בשו"ת יוסף אומץ סימן פ"ו שחזר בו והחמיר.

וכל הפוסקים הנ"ל סוברים דהיכא שגזרו איסור על "משחק" בלשון כולל היה חל גם על משחקים שאין עליהם חשש שיגרמו לאיסורים או חילול השם וכדומה.

נסמך

הגר"א בריוול בקובץ הנ"ל כתב שכמו כן יש למנוע מלשחק כדור בימות החול, לכל לראש יש להביא מה שכתבו תוס' ורמ"א שנהגו להקל בשבת, נמצא שבימות החול ודאי שיחקו, כמו"כ אפי' האוסרים שהחמירו בכדור בשבת הוכירו רק שבת ולא את ימות החול.

אולם מצינו לכמה מגדולי ישראל שהסלידו ממשחק כדור גם בימות החול.

בשו"ת מהרי"ט צהלון החדשות (סימן ר"ב) כשמתאר את המשחק כותב כזה"ל: עיר גדולה של חכמים וסופרים שמעולם לא שחקו בכדור לא בשבת ולא ביום"ט, ופעם אחת כשבאו גוים בעטו בימי החול קמו מיד ראשי הקהילה וביטלים.

במקור חיים (להתיי"ט) סימן ש"ח סעיף מ"ה שמהירושלמי משמע שאין לשחק בכדור גם בימות החול. כמו"כ יש להביא מה שכתבו רבני ירושלים שמשחק הכדור מתרבות היונים שהכניסו לא"י.

ומצאתי שהמשחק בכדור כבר היה נפוץ משנים קדמוניות אצל הגוים. להעיר מש"כ ר' יוסף אבן כספי בביאורו על התורה שמות ז. ט"ו. עה"פ לך אל פרעה בבקר הנה יצא המימה שראה מנהג מלך

מצרים גם היום לשחוק שני ימים בשבוע בכדור קטן על שפת היאור כל היום ואולי לא היה יכול משה לדבר עם פרעה רק באותן הימים, כי בשאר הימים היה יושב בחדרו.
ונוסף לזה יש להביא סמך מהירוע שתחלת קלקולו של אותו האיש היה ע"י שהוציא את הכדור בשבת מרשות לרשות במשחק הכדור.



השלמות ומילואים לה"א

ח"א בירור דין טלטול כדור ושאר משחקים. קובץ באו"י לד. סימן א: אית א' עמוד עג: דברי הש"ך שהתוס' לא כתבו להתיר כדור אלא ביו"ט ושצ"ע כוונתו. מצאתי בספר מנורה הטהורה (להגה"ק ר' עזריאל מייזליש מחלמירי הר"ב המגיד ממעזריטש זי"ע) סימן שח ס"ק ט האריך לבאר את דעת הש"ך.

סימן א: אות ו' עמ' עט הובא מה' הפוסקים בנידון טלטול אקוריוס ועופות המצפצפים בשבת, בשו"ת בצל החכמה ח"ה סימן לד האריך בנידון ומסקנתו לאסור טלטול אכן המתיר אין מזחיחין אותו.

סימן ב' ביאור דעת המקילים

אות א' עמ' פד ביארתי דעת הרמ"א הא דמותר לטלטל כדור שכל הגאה מיקרי צורך ותשמיש. כוונתי לדעת גדולים והוא בשו"ת בית דוד (להג"מ ר' יוסף דוד אב"ד בק"ק שאלוניקי, הוא הקדוש. ושמענו מקדושתו והתבודדותו - שה"ג מע' גדולים בערכו) [תאו"ת סימן רצו] וז"ל יש היתר לשותת הטיטון ביו"ט ממ"ש מור"ם ס"י תקיח בשם תוס' ודו"י דמותר לשחוק בכדור ביו"ט אע"ג שאינו אלא טיול בעלמא, כלומר דחשיב הטיול צורך קצת ואמרינן מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך גמור ושתיית טיטון לא גרע מטיול דשחיקת כדור דחשיב צורך קצת עכ"ל.

סימן ג סיכום השיטות

אות א' עמ' פו דעת האוסרים עמ' 10 דעת התורת שבת, להוסיף שבתו"ש הע' סא כתב שהסכימו האחרונים לאסור.

אות ה' עמ' פז דעת המקילים העירני הרה"ג ר' דוד עיראן שליט"א לשו"ע שא. כ. אין יוצאין באנקטמין והוא כמין חמור שעושים חליצנים ונראה כרוכב עליו והוא נושא והולך ברגליו... ולא בפרמי והם כמין צורת פרצוף שנותנים על הפנים להפחיד התינוקות. והטעם מפני שאין זה דרך מלבוש, והלא לפי מה שכתבתי שדעת המחבר שדרך שחוק נק' אינו צורך בטלטולו, ומכאן ראינו עצומה להקל עכ"ד ואולי יש לתרץ שכאן מדין הוצאה נגעו בה (ולא מדין מוקצה).

לדעות המקילים יש להוסיף שכ"ה ד' הבית דוד הנ"ל.

שלמה ולמן שמעיה

בחדוש הגרי"ז בענין שתיית המסובין מהיין בקידושא רבה

כולם בברכה זו בלי שישתו הא אין ברכת הנהנין א"כ שנהנו עכ"ל הרי דברי הגרי"ז בסברא אחרת, דכיון דהוי ברכת הנהנין א"א שיצאו א"כ נהנו, א"כ לפי סברא זו, ליכא להעיר כלל, מה שהעיר בשש"כ דנכעי לכאור"א מהמסובין שישתו כמלא לוגמיו, שהרי כיון דענין הטעימה הוי כדי שיצאו הברכת הנהנין, א"כ סגי לזה טעימה לחד.

[ונראה מדברי הברכת אברהם שחששת הגרי"ז היתה רק משום דקידושא רבה הוי ברכת הנהנין ואין יכול לצאת ברכת הנהנין כשאינו נהנה, אבל למה שהעיר בשמירת שבת כהלכתה [משמיה דהגרי"ז] דכיון דקידושא רבה היינו מה שמחשיב סעודתו כשקובעה על היין, ומש"כ צריך כאור"א לשתות יין לא חשש הגרי"ז לזה סגי במה שאחר שותה. אמנם באמת גם הערתו הוי, טענה אלימא היא שאין יכול לצאת יד"ח במה שאחר שותה. והוא עצמו אינו שותה. דהלא בדבר זה לקבוע סעודתו על היין איך יכול לצאת מאחר. הלא בזה ליכא שומע כעונה וכיוצא, א"כ איך יוצא בשתיית חבירי].

[דברי הגרי"ז הובאו גם בספרי מועדים וזמנים, בהגשפ"י, [בדיני יו"ט] ובחג"י ובח"ח סי' רמ"ג, ובחלקת יעקב ח"ג סי' ק"פ, ד, ובכרור הלכה סי' רע"ג ובשו"ת רבבות אפרים במפתחות סי' צ"ב ויחזה דעת ח"ה סי' כ' בהערה. ועוד].

א. ותמיהני טובא שכן הנה ידוע דעת הרמב"ם [פכ"ט מהל' שבת ה"י] שכתב: ומצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיסעוד סעודה שניה וזה הוא הנקרא קידושא רבה, מברך בורא פרי הגפן בלבד ושותה, ואח"כ יטול ידיו ויסעוד ואסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיקדש וגם

כתב בספר שמירת שבת כהלכתה [ח"ב פרק נ' סעיף ט] יש מי שאומר שבקידוש זה יקפיד, שכל אחד מן המסובים היוצא ירי קידוש, גם יטעם מכוס הקידוש, ושם בהערה אות יז כותב: כך ידוע בשם הגרי"ז מבריסק וצ"ל דכיון שעיקר הקידוש הוא מפני כבוד הסעודה שישתה יין לפני הסעודה מפני חשיבותה, לא מספיק אם לא ישתה כל אחד מהיין של קידוש, עכ"ד. ובהמשך דבריו כותב: יש לברר לדעת הגרי"ז וצ"ל למה לא יצטרך כל אחד לשתות כמלא לוגמיו יין כדי שכל אחד יתן בשתייתו חשיבות לסעודה של שבת, ושמעתי מהגרש"ז אוירבאך שליט"א דכיון שכבר שתה אחד כמלא לוגמיו כבר נתכבדה הכוס כראוי, ולפיכך השומעים חייבים רק לטעום כמו שצריכים לטעום מלחם משנה, עכ"ד. בשש"כ. אמנם דברי הגרש"ז שליט"א נראים דוחק, לומר דסגי "טעימה" בעלמא כדי שיהא מכבד את הסעודה כשקובעה על היין, שהרי טעימה בעלמא לא הוי קביעות הסעודה על היין, ומלשון הראשונים [הובא להלן] משמע שעיקר התקנה היתה לקבוע סעודתו על היין, וא"כ לא סגי בטעימה לחד, ולא דמי כלל לענין "לחם משנה" דסגי בטעימה בלחוד, דהתם לא בעינן, אלא שתחילת סעודתו יבצע על לחם משנה, אבל הכא בקידושא רבה, אם הוי התקנה כדי שיהא מחשיב סעודתו במה שקובעה על היין, נראה שבטעימה לחד לא מקרי שקובע סעודתו על היין, וא"כ אחי צ"ע למה סגי להמסובין לצאת יד"ח בטעימה לחד, ברם בספר ברכת אברהם [פסחים דף ק:] הביא דברי הגרי"ז בזה"ל: והנה מן הגרי"ז וז"ל הקפיד בקידושא רבה שיטעמו כולם, מטעם שכל עיקר הקידוש אינו אלא ברכת היין, וכיון שהיא ברכת הנהנין מה שייך שיצאו

יום, שאינו קידוש, אלא לקבוע סעודתו על היין כמו שאמרנו, שהיום כבר נחקדש בקידוש הלילה, והרב ר' משה ז"ל, אומר שאסור לו לטעום כלום קודם קידוש זה ואינו כלום עכ"ל וז"ל המהר"ם תלאווה [פסחים קו.] הרמב"ם ז"ל כתב שאסור לטעום כלום קודם קידוש זה של יום כמו בקידוש הלילה, ואינו מחזור דאין זה קידוש ממש שכבר נתקדש היום פעם אחת, ולא מצינו לקידוש ב"ד ללילה וליום, אלא שהחכמים חקנו לקבוע סעודתו על היין ומסמכי ליה אקרא, אבל מדרבנן הוא הלכך מותר לטעום עכ"ל, וז"ל המאירי ואע"פ שברכה זו אין בה קידוש ליום והרי אף בחול אם בא לשתות צריך לברך כן, מ"מ הואיל וע"י תקנה הוא בא ברכת חובה היא, ומאחר שהיא ברכת חובה אף היא קרויה קידוש שאף היא לכך תקנוה שיהא היום מתקדש על ידו להיות סעודתו חשובה כשהיא נקבעת על היין, וגדולי המחברים כתבו שאף זה אסור לטעום ביום השבת קודם שיקדש קידוש זה ואין הדברים נראין הואיל וכבר נתקדש, ואף גדולי המפרשים מגיהים עליהם ומביאים ראיה שהרי אף ביום יכול לקדש על הפת, ומברך המוציא ואוכל עכ"ל הרי נתברר להדיא מדברי הראשונים אלה, שהשגת הראב"ד הינו שקידוש ביום אינו ענין לקידוש הלילה, אלא הוי דין ותקנה בעלמא לקבוע סעודתו על היין ולכן קסבר דמותר לטעום קודם שיקדש, [הארכתי בציטוט דברי הראשונים מפני שראיתי כו"כ שדנו בדברי ראב"ד אלו, ולא העלו כלל דברי רבותינו הראשונים אלו, שמפיהם אנו חיים].

אמנם דעת הרמב"ם מבאר הר"ן [פסחים קו.] וז"ל: משום דכבוד יום עדיף מכבוד לילה ראו חכמים לעשות ביום זכר לקידוש, והינו בופה"ג, ותו לא. שהוא התחלת קידוש של לילה, ועוד שלפי שאין אומרים שירה אלא על היין כיון שמברכין על היין תחילה שלא כדרך שאר סעודות הוי כעין שבת ושירה לקדושתו של יום, ומשום דלא הוי

קידוש זה לא יהיה אלא במקום סעודה עכ"ל והשיג עליו הראב"ד [על מש"כ דאסור לטעום קודם שיקדש] וז"ל: בחיי ראשי אם מסבא אמרה לא סבר מימיו סבא פחותה מזו, ולפי שקראוהו קידושא רבה יצא לו, ואינו כלום שכבר נתקדש היום בכניסתו על היין קודם שיטעום, ואילו בא לקדש על הפת מי לא מקדש וכו' עכ"ל וביאור השגתו של הראב"ד מתבאר להדיא בראשונים, שכן דעת הרמב"ם דאסור לטעום קודם קידוש משום שסובר שענין קידושא רבה הוי כמו ענין קידוש של לילה, ולכן אסור לטעום קודם שיקדש וכמו בקידוש של לילה שאסור לטעום קודם שיקדש, וע"ז כתב הראב"ד שסברת הרמב"ם [הסובר שענין קידוש היום הוי כמו קידוש הלילה] יצא לו ממה שקראוהו "קידושא רבה" דמשמע דהוי עליה דין קידוש, וע"ז משיג, שזה אינו כלום דכיון דכבר נתקדש היום בערב בכניסתו א"כ לא שייך עוד לקדשו ביום, כיון שכבר נתקדש בערב, וכן מוכיח ממה שאפשר לקדש ביום על הפת, שכן התינת בערב כשמקדש כיון שמוסיף עוד ברכה לקידוש שפיר ניכר דהוי קידוש, אבל בקידוש ביום שאינו מוסיף שום ברכה, וכשמקדש על הפת הרי לא ניכר כלל שמקדש, ודעת הראב"ד היא כדעת שא"ר שענין קידוש ביום אינו ענין כלל לקידוש הלילה, אלא הוי דין ותקנה בעלמא שצריך לקבוע סעודתו על היין כדי להחשיבה, ולכן סובר שמותר לטעום קודם קידוש ביום, כיון דלא הוי ענין קידוש אלא דין בעלמא שצריך להחשיב סעודתו בזה שקובעה על היין [עיי' ברכת אברהם פסחים דף קו. ומועדים וזמנים ח"ג סי' רמג].

וז"ל רבינו דוד [פסחים דף קו.] במסקנתו בביאור ענין קידוש ביום וז"ל: ונראה שאין ברכה של בופה"ג זו, אלא שיהא אדם קובע סעודתו על היין בשבתות וימים טובים וכו' עכ"ל ובסוף דבריו כותב וז"ל: ולפי שיטה זו פשוט הוא שאין לאסור עליו אכילה בפירות ובמיני תרגימא קודם קידוש זה של

היין אלא הוי כעין קידוש הלילה, א"כ להלכה למעשה ליתנהו להני טעמי דאמרי משמיה דהגרי"ז [ולפלא בעיני דבספר מועדים וזמנים ח"ג סי' רמ"ג אחר שהביא דברי הגרי"ז ורן בו, מרמז בסוגריים לדברי הר"ן וכן בחלק ח' סי' רמ"ג מביא דברי הר"ן ומסיק שהם שלא כדברי הגרי"ז ולא העיר שלהלכה הרי נקטינן כסברת הר"ן וא"כ ליתנהו לסברת הגרי"ז].

ברם בפסקי הרי"ד [פסחים קו.] ראינו שאכן פוסק כדעת הרמב"ם שאסור לטעום קודם קידוש ומ"מ מבאר ענין קידוש שהוא כדי לקבוע סעודתו על היין, אכן דבריו הם שלא ככל הראשונים הנ"ל, הלא המה הראב"ד ורבינו דוד, ומהר"ם חלאווה והמאירי והר"ן.

והנה בספר מועדים וזמנים [ח"ג סי' רמ"ג] מביא דברי הגרי"ז ותולה שאלה זו בהאי דינא שנחלקו הראשונים [הובא ב"י סי' רעג] דדעת המרדכי דמי שאינו שותה מהיין אינו יכול להוציא אחרים קידוש ביום, דכיון דהוא עצמו אינו נהנה מהיין אינו יכול להוציא אחרים ברכת בופה"ג, שהיא ברכת הנהנין, אכן דעת רי"ז שם בבי"י וכן פסק הרמ"א [סי' רע"ג סעיף ד] דיכול להוציא אחרים אף כשהוא עצמו אינו נהנה, ומבאר במועדים וזמנים דדעת השו"ע דברכת בופה"ג חיובה מטעם דיסודה משום שירה ולכן יכול להוציא אף כשלא נהנה, משום דלא הוי כברכת הנהנין דעלמא, אלא יסודה משום שירה [ומכאן רוצה לומר דאי"כ לפי דעת השו"ע ליתא לסברת הגרי"ז דכיון דלדעת השו"ע הוי ברכת בופה"ג משום שירה לכן אף כשלא טעם יוצא יד"ח] יעו"ש דבריו, אכן נראה דמשם אינה ראייה לנוד"ד כלל, שכן אף אם נאמר דיסוד ברכת בופה"ג הוי ברכת הנהנין, מ"מ כיון שאינו עושה עתה הברכה משום הנאתו אלא משום חיובא דרמי עליה, יכול להוציא אחרים אף כשהוא עצמו אינו נהנה, וביאור הדבר, שהרי הא דקי"ל בכל ברכת הנהנין דכשהוא עצמו אינו נהנה אינו יכול להוציא אחרים היינו משום

אלא מדרבנן לא ראו להאריך בו יותר כדי שלא להשוותו לקידושא של לילה וכו'. ומ"מ כיון דתקנהו רבנן כעין קידוש אפשר שאף ביום אסור לטעום קודם שיקדש ואפשר שצריך ג"כ שיהא במקום סעודה כקידוש של לילה וכ"כ הרמב"ם ז"ל עכ"ל הר"ן [וגוף סברא זו כבר כתב הרשב"ם בשם השאילתות בפסחים דף קו. ד"ה אמר ר"י וצ"ע בט"ז יור"ד סי' רס"ה ס"ק י'] הרי ביאר סברת הרמב"ם האוסר לטעום קודם קידוש היום משום דסובר דהוי כעין קידוש של לילה והוי שבח ושירה לקדושתו של יום, ונראה שכן משמע גם מלשון הרמב"ם שעיקר ענין קידוש היום הוי הברכה ולא מה שקובע סעודתו על היין, שכן ז"ל: ומצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיסעוד סעודה שניה וזה הוא הנקרא קידושא רבה, מברך בורפה"ג בלבד ושותה עכ"ל. הרי משמע מלשונו שהעיקר היא הברכה ולא מה שקובע סעודתו על היין.

הרי נתברר שיסוד מחלוקת הרמב"ם ושא"ר אם מותר לטעום קודם קידוש, הינו שלדעת שא"ר הוי ענין הקידוש מה שקובע סעודתו על היין ולכן קסברי דמותר לטעום קודם קידוש, ודעת הרמב"ם דהוי כקידוש הלילה והוי שבח ושירה לקדושתו של יום ולכן אסור לטעום קודם שיקדש, א"כ לכאורה לפי דעת הרמב"ם ליתנהו להנהו טעמי דאמרי משמיה דהגרי"ז דכיון דלדעת הרמב"ם הוי ענין קידוש ביום כקידוש הלילה, אי"כ אין צריך לטעום מהיין, וכמו בקידוש של לילה שא"צ לטעום מהיין, ולא הוי ברכת הנהנין גרידא אלא הוי זכר לקידוש הלילה ושבח ושירה לקדושתו של יום, א"כ יכול לצאת יד"ח אף כשאינו טועם מהיין, מכיון שיכול לצאת ענין קידוש היום, אף שאינו יוצא חלק ברכת הנהנין שבקידוש כשאינו טועם מהיין, ולכן תמיהני כיון דאנן פסקינן [בטור ובשו"ע סי' רפ"ט] כדעת הרמב"ם שאסור לטעום קודם קידוש היום הרי נקטינן כסברתיה דקידוש היום לא הוי ברכת הנהנין גרידא כדי לקבוע סעודתו על

שכאו"א יטעם מהיין אלא סגי שבעל הבית מברך על היין לפני הסעודה וסגי כזה כדי לעשות היכר שהוא שבת [דאי הוי הטעם בקידושא רבה כהנהו סברות דכתבו שאר הראשונים שהוא כדי להחשיב הסעודה כשקובעים אותה על היין ודמשו"כ הוי ברכת הנהנין גרידא, שפיר יש מקום לומר דצריך כאו"א לטעום מהיין וכמו דאמרי משמיה דהגרי"ז, דכיון שתקנו להחשיב הסעודה ולקובעה על היין, א"כ הוי היין כמו הסעודה, וכמו שכאו"א חייב בסעודה ה"נ חייב כאו"א לקבוע סעודתו על היין ולטעום מהיין, אבל לפי סברת המרדכי שכל ענין קידושא רבה הוי כדי לעשות "היכרא" בין שבת לחול י"ל דסגי בזה שבסעודה זו מברך בעל הבית על היין לפני הסעודה שלא כבימות החול, אבל א"צ שיטעמו כל המסובין מהיין].

וראיתי בהעמק שאלה [שאלתא נ"ד אות ד] שאחר שמאריך לבאר בדעת השאלות שסובר שעיקר ענין קידושא רבה הוא השתיה מהיין לכבוד שבת, הקשה, וז"ל: ולכאורה קשה א"כ דעיקר קידוש ביום הוא השתיה היאך אפשר להוציא במצוה מעשית [הרי זו ממש הערת הגרי"ז כפי שהובאה בשש"כ] ולא קשה מיד, שזה כבוד שבת שראש הבית שותה יין וכל בני ביתו יוצאים בו, וכיוצא"ז תקנו בהדלקת נר חנוכה שעיקר המצוה הוא הדלקה וכל ב"ב יוצאים בהדלקה א' מהם אע"ג שכולם חייבים בנר חנוכה עכ"ל ולפום ריהטא הוי דבריו נראים מוזרים שהרי איוו כבוד שבת היא שראש הבית שותה וכל ב"ב יוצאים בו, שאם התקנה היתה לשתות יין לכבוד שבת, א"כ חיובא רמיא על כאו"א לשתות יין לכבוד שבת, ואיך יוצאים בשתיית רק אחד מהם, אך על פי סברת המרדכי הנ"ל שהתקנה היתה לעשות "היכרא" (לכבוד השבת) להבדיל בין שבת לחול, א"כ שפיר אפשר לדון ולומר דכדי לעשות היכרא, סגי בזה שראש הבית מברך על היין לפני הסעודה שלא כבימות החול, וא"צ לזה שתיית כל

דבברכת הנהנין ליכא "ערבות" [כמו דאמרינן דבכל ברכת המצות יכול להוציא אחרים אף כשהוא עצמו אינו חייב משום כל ישראל ערביין זל"ז] דאמרינן ליה שלא יהנה, וכמבואר בס' רס"ט סעיף י"ט ובמשנ"ב שם, אבל הכא בקידוש היום כיון דמשום חובתו הוא חייב לברך [אף דיסוד הברכה הוי ברכת הנהנין] שייך בזה ערבות ויכול להוציא אף כשאינו נהנה כיון דעתה עושה הברכה משום חובתו וכן משמע מלשון רי"ז [כפי שהביאו הב"י סי' רעג] וז"ל: שאע"פ שאינו מברך אלא ברכת הנהנין כיון דמשום מצוה לקדש הוא מברך מוציא את אחרים עכ"ל הרי משמע מלשוננו דאף דיסודה ברכת הנהנין מ"מ כיון דמשום מצוה מברך יכול להוציא, ואולי יש לדייק מלשוננו לאידך גיסא שסובר כדעת שא"ר שהבאנו לעיל דסברי דהוי ברכת הנהנין.

ב. והנה מלבד מה שיש לדון על דברי הגרי"ז משום דאנן נקטינן להלכה כדעת הרמב"ם והר"ן דקידושא רבה הוי יסודה משום שירה וכמשנ"ב, נראה דיש לדון אף לדעת שא"ר דסברי דקידושא רבה הוי ברכת הנהנין גרידא, שהרי דעת המרדכי הוא שקידושא רבה הוי ברכת הנהנין גרידא [וכמו שכתב הב"י בשמו דסובר דמשו"כ כשהוא עצמו אינו נהנה אינו מוציא אחרים] ואיהו מבאר לן ענין קידושא רבה [מרדכי פרק ערבי פסחים] וז"ל: כיום מאי מברך פירוש שהרי אינו אומר קידוש היום דהא אמר לעיל ימי שבתות וי"ט אין בהם קידוש על הכוס, אמר ר"ג בופה"ג, והוי שפיר הכיזא שהוא שבת דמברך על היין קודם ברכת המוציא דבשאר ימי השבוע אין היין בא עד לאחר ברכת המוציא עכ"ל וכסברא זו כתב גם הראב"י ביתר ביאור יעו"ש, הרי ביאר דענין קידושא רבה הוא כדי לעשות היכרא שהוא שבת, א"כ לפי סברא זו אפשר לדון שא"צ שכאו"א מהמסובין יטעום מהיין, אלא דבזה שמברכין בסעודה זו על היין לפני ברכת המוציא שלא כבימות החול שפיר הוי הכיזא שהוא שבת ולא בעינן

רבה אי הוה ברכת המצות או ברכת הנהנין, ומוכיח דהוי ברכת המצות, מהא דהוכיח הגר"א דמצוה לטעום מהיין מסוגיא דפסחים דף קו. שהרי אילו הוה ברכת היין בקידושא רבה ברכת הנהנין מאי מוכיח הגר"א מהתם דיש לטעום מהיין, גם בקידוש הלילה, הרי דילמא רק בקידושא רבה [דבהא עסקינן בפסחים קו.] יש לטעום מהיין, דבלא"ה לא יצא יד"ח שהרי הוה ברכת הנהנין, ובלא טעימה לא יצא יד"ח. משא"כ בקידוש הלילה דהוי הקידוש ברכת המצות א"צ לטעום מהיין, אלא מדרהוכי הגר"א מקידושא רבה, הרי דסובר דאף קידושא רבה הוי ברכת המצות כקידוש הלילה, יעו"ש, וחמיחני טובא, דמאי קס"ד דהא דחזינן התם דיש לטעום מהיין בקידושא רבה הוי משום ברכת הנהנין דאינו יוצא בלא טעימה, דהרי אי הוי משום ברכת הנהנין, הרי הוי מעכב הטעימה אפי' בדיעבד, דבלא הטעימה לא יצא יד"ח ברכת הנהנין, ומדחזינן התם בסוגיא דדין הטעימה הוי רק לכתחילה [וכדכתב השו"ע וכו"כ שם בתוס' ד"ה הוה וברא"ש שם] הרי מוכח להדיא דלא הוי משום טעימה דברכת הנהנין אלא משום דמצוה מן המוכרח לטעום מכוס של קידוש וכפסק השו"ע].

ועד"ז יש לציין מה שהקשו כמה ממחברי זמנינו על חידוש הגר"א שהרי שם [פסחים קו.] בתוס' ד"ה הוה וברא"ש ובשלטי הגבורים מברא דרק לכתחילה יש לטעום מהיין, ושם הרי איירינן בקידושא רבה הרי דאף בקידושא רבה לא מעכב הטעימה, אמנם אין מכאן תיובתא לדברי הגר"א, דאיהו סבר דראשונים אלו קסברי כרעת הר"ן או כהמרדכי שהבאנו לעיל, ולדידהו באמת לא בעינן טעימה לכאזי"א מהמסובין, אבל להלכה קסבר הגר"א דלא נקטינן כוותיהו, אמנם מה שהקשה הכריתא אברהם הנ"ל צ"ע על הגר"א שהרי הוכיח מהגר"א, דלא מסתבר דהגר"א יחלוק עליו.

וראיתי בשו"ת יתרה דעת [ח"ה סי' כ'] כהערה] אחרי שדן בארוכה בנדון אס אלו

המסובין ושפיר הוי הכירא בזה, שראש הבית שותה יין לפני הסעודה.

ובספר מנחת שלמה [סי' יח אות ו'] מברא בתוך דבריו הא דנהוג עלמא דיוצאין קידושא רבה אף כשאינו טועם מהיין והרי היא ברכת הנהנין וא"כ איך יוצא יד"ח כשאינו נהנה [והרי זו ממש הערת הגר"א כפי שהובאה בברכת אברהם, ולפלא שלא הזכירו] ומבאר שם ע"פ היסוד שמחדש שם, דיוצא ברכת הנהנין משום דהוי כמברך ברכת הנהנין על הנאתו שנהנה מהיין שיוצא בה יד"ח קידוש, דהנאה זו שנהנה מהיין שיוצא בה חובת קידוש נמי הוי הנאה לברוכי עלה ברכת הנהנין וא"צ טעימת יין כדי שיהא קרוי נהנה, [עיי"ש דבריו בארוכה שמחדש דכל מקום שיוצא יד"ח על ידי איזו פרי הו"ל לברוכי נמי ברכת הנהנין על אותה הפרי, כיון שנהנה בה הנאה זו, וכגון הנוטל אתרוג לצאת בו יד"ח יברך עליו מתחילה ברכת הנהנין על הנאה זו שיוצא בה יד"ח, ויעו"ש מה שכתב על זה, אכן בכוס של ברכה מחדש שאכן הוי כמברך ברכת הנהנין על הנאה זו שיוצא בה יד"ח, ויעו"ש לפני' בהערה מספר 4 שמציין שכבר קדמו בזה הבית מאיר].

ג. והנה בספר ברכת אברהם פסחים ק. הקשה על חידוש הגר"א שהרי על הא דפסק השו"ע [בסי' רע"א סעיף י"ד] ומ"מ מצוה מן המובחר שיטעמו כולם [מכוס של קידוש] מציין הגר"א שמקור של דין זה הוא מסוגיא דפסחים דף קו. דחזינן התם דשתו מהכוס, יעו"ש. והרי שם בסוגיא דפסחים איירינן בענין "קידושא רבה" ומכאן הביא הגר"א מקור לפסק השו"ע ד"מצוה מן המובחר" לטעום מכוס של קידוש, א"כ הרי חזינן להדיא דאף בקידושא רבה, א"צ בדיעבד לטעום מן היין אלא הוי רק דין לכתחילה. יעו"ש דבריו, [בכן מה מאוד התפלאתי, בראותי בהגדת ברויסק חלק ב' [קובץ] הוספות להגדש"פ, שיל"ע ע"י מכון אורייטא ע"י ידידי הרב משה גרליץ שליט"א] בעמוד ע' שהובא מדברי הגר"א ז"ל, שחוקר שם בענין ברכת היין בקידושא

רבה כענין קידוש הלילה, אלא הוי ענינה לקבוע סעודתו על היין, א"כ אפשר דבאמת בעינן למטעם מהיין, אכן גם אחר דברינו עדיין נשארת כאן דמות ראייה שהרי מדשתק המג"א, ולא הקשה דלדידן אסור לקדש ללא טעימה אולי יש להוכיח מכאן דין זה דלא בעי טעימה [ועיין במשנ"ב בשער הציון שם ס"ק ז', שבאמת הקשה איך קידש כשהתענה, ותיירץ שקידש להוציא ב"ב, א"כ אין מנידון זה ראייה כלל, להערת הגרי"ז, שהרי כיון שקידש להוציא ב"ב והם הוי טעמו, א"כ שפיר יצאו ברכת הנהנין, וגם הוא עצמו מותר לו לקדש אף כשאינו טועם אם כוונתו להוציא אחרים וכמו שנפסק בס"י רע"ג סעיף ד.].

ד. והנה בהגדת בריסק חלק ב' עמוד ע' הובא מדברי הגרי"ז [מכתבי התלמידים] שחוקר בענין ברכת היין בקידושא רבה אי הוה רק ברכת הנהנין או הוה גם ברכת המצוות לענין אם יכול להוציא אם הוא עצמו אינו נהנה, ומסיק דהוה ברכת המצוות [ואם כי ראיותיו אינן מכריחות עיי"ש ראיותיו וראה לעיל בדברינו אות א' מש"כ בענין דברי המועדים וזמנים, ובאות ג']. ונראה שדבריו שם הם שלא כדברי הגרי"ז המפורסמים שכתבו כשמו דהואיל וברכת היין בקידושא רבה הוי רק ברכת הנהנין אינו יכול לצאת בלא טעימה שהרי לפי דבריו שם מכאן דהוי ברכת המצוות.

וביותר יווכח, מראיה שהובא שם [הובא לעיל אות ג'] מהגרי"ז להוכיח דברכת היין בקידושא רבה הוי ברכת המצוות שהוכיח מדברי הגר"א שכתב דמקור ההלכה שנפסק [ס"י רע"א סעיף יא] דמצוה מן המובחר לטעום מהיין של קידוש. הוא מסוגיא דפסחים דף קו. דמבואר התם דשתו מהיין, ומוכיח הגרי"ז, דאילו הוה ברכת היין בקידושא רבה ברכת הנהנין מאי מוכיח הגר"א מהתם דיש לטעום מהיין גם בקידוש הלילה, הרי דלאמ רק בקידושא רבה [דבהא עסקינן בפסחים קו.]. יש לטעום מהיין דבלא"ה לא יצא יד"ח שהרי הוה ברכת

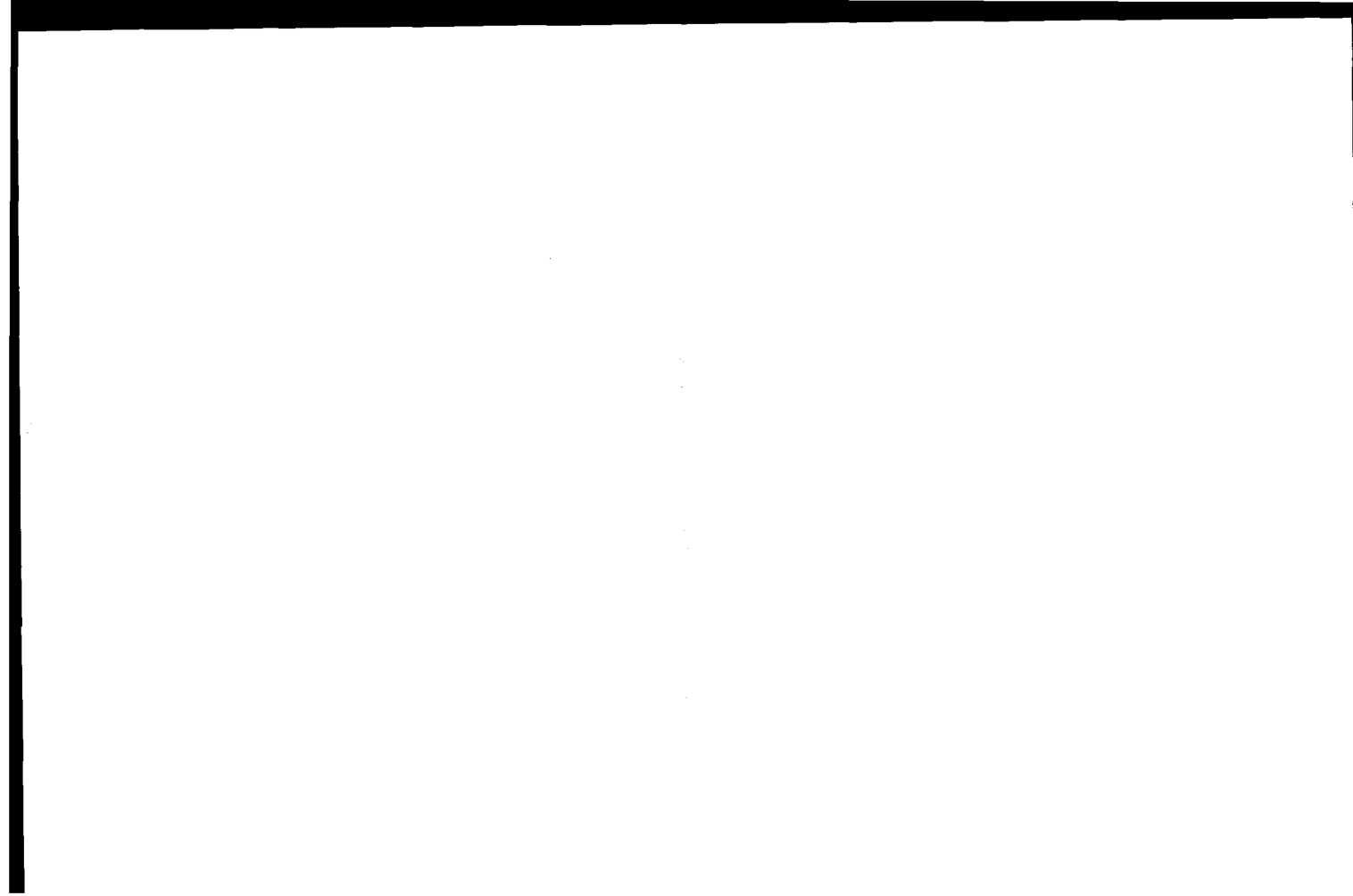
ששמעו ברכת הגפן דקידושא רבה, אם ברכת היין פוטרת כל המשקין, מסיק להלכה ע"פ דברי הדרך החיים. [הובא במשנ"ב ס"י קע"ד ס"ק ג'] שאם טעמו המסוכין מהיין דקידושא רבה, היין פוטרת שאר המשקין, אבל אם לא טעמו מהיין, אלא יצאו יד"ח קידוש בשמיצה לחוד, אין היין פוטרת שאר המשקין - ומוסיף על כך בהערה, שמכאן מוכח דלא כסברת הגרי"ז שהרי מבואר בדברי הדרך החיים שאפשר לצאת יד"ח קידוש אף בלא טעימה, עכ"ד. [והעירוני, שאין לדחות ולומר שהדרך החיים מיידי לענין קידוש הלילה, ובקידוש הלילה, וודאי לא בעינן טעימה וכדפסקינן להדיא בס"י רע"ג וא"כ אין מדברי הדה"ח ראייה לנדו"ד כלל, דאנן עסקינן לענין "קידושא רבה". שהרי בקידוש הלילה צריך להיות במקום סעודת פת א"כ בלא"ה נפטרין המשקין שבתוך הסעודה מברכה, מחמת הפת, משא"כ בקידוש היום דדי לו בקביעות סעודת מזונות שאין פוטר את המשקין, דן הדרך החיים אם ברכת היין פוטרת ומינה נשמע שדעתו של הדה"ח שאף מי שלא טעם כלל יוצא יד"ח קידוש היום, אם לא שנוקמיה לדברי הדרך החיים שמיירי בקידוש הלילה ובמי שבא לשתות משקין קודם שהתחיל סעודת הפת, אם ברכת היין שבקידוש פוטרת אך זהו דוחק קצת].

עוד מוכיח שם ביחוד דעת מהא דמובא [מג"א ס"י תקצ"ז ס"ק ג'] דמהר"ם היה מתענה בריה, ומ"מ היה מקדש בכיתו קידושא רבה ואמר הטעם לפי שהוא מדאורייתא יעו"ש, א"כ מדהמקדש בעצמו א"צ לטעום ודלא כהגרי"ז, ה"נ שהשומע א"צ לטעום. אמנם יעו"ש במג"א שכתב דאנן נקטינן דקידושא רבה הוי מדרבנן ודלא כמהר"ם, א"כ אפשר ללדעת המהר"ם דהוי מדאורייתא הרי סבר דענין קידוש היום הוי כענין קידוש הלילה. ולכן שפיר קסבר דא"צ לטעום מהיין בקידושא רבה, וכמו בקידוש הלילה דא"צ לטעום מהיין, אכן אנן דנקטינן דהוי דרבנן, אפשר ללא הוי ענין קידושא

המורס מכל האמור שהן אמנם שמפורסם משמיה דהגרי"ז שבקידושא רבה מעכבת הטעימה מן היין לכל המסובין, אמנם, אם מ"סברא" נראה דלא נקטינן כסברא זו וכמבואר באות א-ב, ואם מצד "הלכה והוכחה" הרי הוכיח הברכת אברהם מרברי הגר"א דלא סבר הכי וכמבואר באות ג', ואם מצד "קבלה" משמיה דהגרי"ז הרי שמועות סותרות לפנינו, ומאן מפסי מהו האמת, בכך היה נלפנע"ד שכל מה שמפורסם משמיה דהגרי"ז ז"ל דבקידושא רבה מעכבת טעימת היין היינו משום שחשש להחמיר כדעת הראשונים שהבאנו דסברי שעיקר ענין קידושא רבה היא השתיית יין להחשיב הסעודה וכדעת הראב"ד והשאלתות וסיעתם, אמנם להלכה למעשה גם הגרי"ז מודה שאין השתיה מעכבת אף בקידושא רבה, ולא הצריך השתיה רק לאחמורי בעלמא.

תורה היא וללמוד אני צריך, אבל לא באתי להכריע בזה להלכה ולמעשה.

הנהנין ובלא טעימה לא יצא יד"ת, ומשא"כ בקידוש הלילה דהוה הקידוש ברכת המצוות אי"צ לטעום מהיין, אלא מדהוכיח הגר"א מקידושא רבה הרי דסובר דאף קידושא רבה הוה ברכת המצוות כקידוש הלילה, ולכן שפיר הוכיח הגר"א דכי היכי דבקידושא רבה בעינן למטעם מהיין ה"צ בקידוש הלילה, עכתו"ד הגרי"ז שם, הרי מוכח בעליל, דדעת הגרי"ז שם, דברכת היין בקידושא רבה הוי ממש כקידוש הלילה, ותרווייהו הוו רק ברכת המצוות, ולא חש לומר דבקידושא רבה איכא טעמא לחייב הטעימה מן היין, יותר מקידוש הלילה, הרי דבתרווייהו הוי דין הטעימה רק מצוה מן המוכתר [וכמ"ש בס' רע"א סעיף יד] ודלא כמו שמפורסם משמיה דהגרי"ז דבקידושא רבא מעכבת הטעימה אף בדיעבד [שלא כקידוש הלילה] אלא גם בקידושא רבה, הוי הטעימה רק מצוה מן המוכתר וכקידוש הלילה.



הערות וביאורים בשו"ע

יואב רוזנטל

הערות וביאורים בשולחן ערוך אורח חיים

בענין תפילת תשלומין

בדיעבד י"ח. ובלבוש (או"ח סי' קח סעי' א) כתב דהטעם שצריך להקדים החובה לתשלומין הוא מדין תדיר ושאינו תדיר קודם, ולכן אם היפך הסדר לא יצא י"ח התשלומין, יעו"ש. והקשו עליו האחרונים (ע"ש באליה זוטא ועוד) דממנחות (ט). ועוד מקומות מוכח דתדיר קודם הוא רק למצוה בעלמא ואינו לעיכובא. ודברי הלבוש הללו צע"ג ולא מצאתי מי שמיישבו.

ובאליה רבה (ריש סי' קח) כתב טעם אחר: "דאין תפלת תשלומין מתקבלת אלא אגב תפלת שעתידי אבל כשמתפלל התשלומין קודם תפלת שעתידי אינה מתקבלת כיון שעבר זמנה". (וע"ש שכתב עוד טעם ע"פ הסוד). ולכא"ו טעמו של האליה רבה א"ש לשיטות שתשלומין צריך להתפלל דוקא סמוך לתפילת החובה (עיין רב שו"ע סי' קח סעי' ז ועוד ואכמ"ל) ודעת האליה רבה עצמו (באות ד שם) נוטה דאין צריך להתפלל סמוך לחובה וצ"ע בזה. [עוד מצאנו במעדני יו"ט ריש פ"ד דברכות (אות ת) ובערוך השולחן (או"ח סי' קח סעי' ט) ובעינים למשפט בברכות שם שכתבו טעמים נוספים ולענין דבריהם דחוקים ואכ"מ].

ונראה ליישב שיטת הלבוש לדליל בס"ד, דהנה דין תשלומין הוא תקנה מיוחדת שיכול להשלים התפילה שהחסיר, וכתבו

איתא בברכות (כו:) ת"ר וכו' טעה ולא התפלל מנחה בשבת מתפלל במוצאי שבת שמים של חול, מבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשניה, ואם הבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה שניה עלתה לו ראשונה לא עלתה לו וכו', (והגמ' למדה שברייטא זו ס"ל שאם לא אמר הבדלה בחונן הדעת מחזירין אותו, יעו"ש). ע"כ. וכתב רש"י (ד"ה שניה עלתה לו, ע"פ פי' הבי"ח אות א שם) שמיירי שהתפלל שתיהן בסתם, וממילא תפילה ראשונה אינה עולה לשם "חובה" מכיון שלא הבדיל בה (והבדלה מעכבת להאי ברייתא כנ"ל), וגם אינה עולה לשם "תשלומין" (וכלשונו "שאינה כלום שאין לו להקדים תפלה שעבר זמנה לתפלה שזמנה עכשיו"), ואילו תפילה שניה עולה לשם תפילת חובתו של מוצאי שבת אבל לא לשם תשלומין "הואיל והבדיל בה גילה דעתו שאינה של שבת [דהיינו תשלומין] והיא תחשב לשל ערבית". עכ"ל. וכן פסקו הראשונים שם שיש להקדים תפילת החובה לתשלומין, ואם התפלל תשלומין קודם לחובה לא יצא י"ח התשלומין וצריך לחזור ולהתפלל התשלומין (יעו"ש ברי"ף בשם הגאונים ועוד).

והנה האחרונים התקשו בטעמו של דבר מדוע אם הקדים התשלומין לחובה לא יצא

"דשאני הכא שכבר הקדים התפילה העיקרית קודם תפילת התשלומין אלא שטעה בה". יעו"ש. ונראה דפלגי בטעמים הג"ל שכתבנו, דמור"ש גראמיזאן יסבור כטעם האליה רבה, וממילא אי לא יצא י"ח תפילת החובה, ממילא גם התשלומין אינם מתקבלים וצריך לחזור. משא"כ הפר"ח יסבור כטעם הלבוש שבאופן מסוים תקנו חלות שם "תשלומין", וכאן שמצינו התפלל כתקנת חז"ל חובה ואח"כ תשלומין, אלא שטעה בחובה ולא יצא י"ח, עכ"פ אין זה מעכב שיתול שם "תפילת תשלומין" על השניה.

ובאמת דברי הפר"ח הללו מבוארים ברש"י הנז"ל בתחילת דברינו, דבהכדיל בשניה ולא בראשונה כתב רש"י שהשניה לא עולה לו לשם תשלומין, דמכיון שהכדיל בה גילה דעתו שחעלה לשם חובה, יעו"ש. ולכאן דבריו צ"ע דתיפוק ליה בפשטות ששניה לא יכולה לעלות לשם תשלומין מכיון שבראשונה לא יצא כלל וממילא אי אפשר להתפלל התשלומין לפני החובה, אמנם למש"כ הפר"ח א"ש דבכה"ג שהראשונה יכלה לעלות לשם חובה אלא שהחסיד בה הבדלה (ומעכב לדעת אותה ברייתא), הרי שבוה יכולה השניה לעלות לשם תשלומין הגם שבפועל עדיין לא יצא ידי החובה וכפר"ח ולכן מוכרח רש"י לבא לטעם "גילוי דעת" וכו'. ודו"ק. ולפי המהלך שכתבנו מדויקים מאד גם דברי רש"י בתחילת דבריו שם שהראשונה אינה עולה לשם תשלומין דבהקדים תשלומין לחובה הרי זו "אינה כלום" כלשונו, וזהו כשיטת הלבוש שנתבארה לעיל שבכה"ג ה"ז חוץ לגדרי התקנה ואינו כלום, וכמשנ"ת דהפר"ח אויל בהאי שיטה. וזה כפתור ופרת.

ונראה דתוס' שם (ד"ה טעה) חולקים וס"ל כאליה רבה, דהנה התוס' מאריכים שאם לא אמר יעלה ויבא במנחה דר"ח אינו משלים בערביית דאינו מרויח בכך כלום, יעו"ש, ואח"כ הביאו דברי הרי"ף שמקדים תשלומין לחובה לא יצא וצריך לחזור

הראשונים בברכות (כו.) שרק בזמן התפילה הסמוכה יכול להשלים ורק אז יש לתפילתו חלות שם "תפילת תשלומין" ומהני לתקן מה שהחסיד אבל אי אפשר להשלים שחית במעריב וכיו"ב (ויעויין במרדכי בברכות שם שכתב דאם איתר שתי תפילות אין להשלים, ד"לא אשכחן" שחייבו חכמים לחזור וכו', ע"ש). ולפי"ז נראה לומר דכשתקנו תשלומין בתפילה הסמוכה, ומכיון שיש הלכה שתדיר ואינו תדיר תדיר קודם וראוי להקדים תפילת החובה, איז תקנו באופן זה שזמן חלות שם תפילת תשלומין הוא אחר שהתפלל החובה כדינו עד סוף זמן אותה תפילה בלבד. וממילא אם התפלל התשלומין קודם לחובה אין זה רק חסרון של הקדמת האינה תדיר, אלא דחסר כאן בעצם התפילה ואין זו "תפילת תשלומין", דבאופן כזה הוי חוץ לגדרי זמן התקנה, וממילא אינו כלום. ודו"ק. ומיושבת עפ"י שיטת הלבוש בפשטות. (ויעויין בצלי"ח ובעינים למשפט בברכות שם שהקשו קושיות על דברי הלבוש הנז"ל מכמה פרטי דינים של תדיר וכו', ולפי מש"כ הכל מיושב. יעו"ש).

ולפי מש"כ יוצא דלטעם האליה רבה אם התפלל תפילת תשלומין קודם לחובה יש לזה שם "תפילה" אבל אינו יוצא י"ח דאינה מתקבלת באופן זה, משא"כ לטעם הלבוש אין לזה שם "תפילה" כלל בכה"ג. ולאידך גיסא, עצם ההכשר של התשלומין לאליה רבה הוא דוקא ע"י תפילת החובה ובסמך לה, משא"כ ללבוש אין תפילת התשלומין נצרכת לחובה בכדי שתתקבל, אלא רק "ומן" התשלומין הוא "במקרה" אחר החובה. ודו"ק.

והנה הפר"ח (סי' קח ס"ק א) הביא דעת מור"ש גראמיזאן ז"ל שאם התפלל חובה ותשלומין כדינו, וטעה בתפילת החובה ולא אמר טל ומטר וכיו"ב שצריך לחזור החובה, איז אינו יוצא ג"כ י"ח התשלומין וצריך לחזור ולהתפלל שתיים (דאל"כ נמצא מתפלל תשלומין קודם לחובה). והפר"ח חולק

מהרי"ף שגם באופן ש"לא ירויה כלום" (דהרי הוא חוזר ומתפלל אותה תפילה בלי לחדש ולהוסיף בה כלום) עכ"פ יש לו לחזור, וה"ה בשכח יעו"י שצריך להשלים. וכעין זה מצאתי בהגהות ר' שמואל שמעלקא טויבש בברכות שם. (ולפי מה שביארנו בהבנת תוס' דס"ל שלתשלומין קודם תובה יש שם "תפילה", ומדמו לשכח יעו"י, אזי לשיטת תוס' שבשכח יעו"י אינו חוזר, יצא שגם בהתפלל תשלומין קודם התובה לא יחזור, ויצא בדיעבד י"ח. והגם שלא מצאנו מפורש שיטה כזו עכ"פ נראה דזה מוכרח בדעת התוס').

ויוצא מדברינו דרש"י ותוס' פליגי ביסוד מחלוקת הלבוש והאליה רבה בטעם איסור הקדמת תשלומין לחובה, ונפ"מ למחלוקת הפר"ח ומוהר"ש גראמיואן.

"אע"ג שלא יחזור ויתפלל פעם שניה יותר מבראשונה" ומדייקים מתוך זה שהרי"ף יסבור שגם בר"ח אם שכח יעו"י צריך להתפלל ערבית שתיים ודלא כתוס'. עכ"ד. ולכאור' דברי התוס' צ"ע דלפי מה שכתב רש"י שבהקדים תשלומין לחובה "אינה כלום" הרי ירויה וירויח כשיחזור התשלומין שנית אחר החובה ומה שהתפלל תחילה אין לזה שם "תפילה" כלל וכמאן דלא צלי דמי, ואינו דומה כלל ללא אמר יעו"י דעכ"פ את התפילה דשמנ"ע הרי התפלל. וצ"ע. (והאחרונים שם כבר תמחו על דברי תוס'). אמנם נראה דתוס' למדו כשיטת האליה רבה שלתשלומין יש שם תפילה בפנ"ע אפי' קודם החובה, אלא דיש דין שמעכבו מלצאת י"ח מכיון שדינה להיות אחר החובה ואל"ה אינה מתקבלת, ולכן למדו תוס' שאם צריך לחזור ולהתפלל בדיעבד, ממילא מוכח

כולל ללימוד יו"ר סבאלין קארלין

ירושל'

הערות וביאורים בשו"ע יו"ר הלכות מריפות

סי' נ"ב

הרכבת כ' לישני אינו מתיישב לו ע"ש, וע"ע מה שהק' שם על הפמ"ג שכתב דפי' הרע"ב הוא כפי' הרמב"ם (פי' שלישי) דזה שלא בדקדוק דהרע"ב פי' כרשי" ע"ש.

ועי' במשניות (דפוס וילנא) בשינויי נוסחאות על משנתנו (פא"ט מ"ג) מביא מכ"ק (ב"י קעמבירדוש) ששם איתא "בטעות" ונחמדו, ופלא על המדפיסים שכתבו שזה טעות בזמן שהערוך והרשב"ץ גרסי בהדיא כן וכמו שהביא הפמ"ג כאן.

ומש"כ עוד הפמ"ג דבמרוצת דברי הט"ז ס"ק י' משמע דלפי' נתכוונו אפשר להכשיר בלי בדיקה וכו', כתב המחזיק ברכה שם דעיין בדברי הט"ז ולא מצא שום הוכחה, רק אדרבה המדקדק בדבריו יראה דפשיטא ליה דב' הפירושים שוו לענין דינא ואין צורך להאריך עכ"ל המח"ב.

ונראה כוונתו דאף דהט"ז שם הק' על ראית הרש"ל שملשון המשנה נפלה לאור ונחמדו וכו', משמע דאינו טריפה עד שראויים שנחמדו, והק' הט"ז מפי' המרדכי דחמימות דע"כ כוונת המשנה לומר דבשיעור תליא מלתא וכו', מכ"מ מלשון הט"ז משמע דלדינא לב' הפירושים הדין כן, דאל"כ אין הק' על רש"ל הא איכא פי' רש"י.

ב. שם, והכבד אין השינוי אוסר בו אלא א"כ נשתנה כנגד המעיים דהיינו בראש הדק שלו וכלפי פנים או אם הוריק כנגד המרה וכו', וכתב הט"ז בס"ק ד' וכלפי פנים פי' אבל צד החיצון שהוא כנגד הצלעות אפי' הוריקה שם אין חשש למעיים כיון שיש הפסק בין ההורקה דכבד להם וכו'.

ועי' בפמ"ג במ"ז כאן דמקודם רצה לומר דבעינן דוקא שיוויק בצד הרואה את המעיים

א. סעיף א' עוף שנפל לאור ונחמדו בני מעיו, והביא הט"ז ס"ק א' ב' פירושים הא' נתכוונו מלשון חמרמרו מעי (והוא פי' רש"י) והב' לשון חמימות והוא פי' המרדכי.

ועי' פמ"ג במ"ז כאן שכתב בשם הכנה"ג דלפי' המרדכי יש לגרוס נחמדו בדל"ת מלשון לחם חמודות לא אכלתי שנאמר בדניאל (פרק י'), וכ"כ בשם הערוך, וע"ש בערך חמד שגרס במשנתנו ונחמדו בני מעי' וכתב שהוא לשון חמימות מלשון חמודות.

ובאמת במס' יומא דף ע"ו ע"ב פירשו הגמ' הלשון חמודות מלשון חמדה דאמרין בגמ' מאי לחם חמודות לא אכלתי אמר רב יהודה ברי' דרב שמואל בר שילת אפי' נהמא דחיטי דכייאת לא אכל, ופירש"י חטים נאות ונקיות כדמתרגמינן את בגדי עשו החמודות, דכייאת, הרי דלשון חמודות לאו מלשון חמימות כלל, וכן פירשו המפרשים בספר דניאל.

אמנם ביבין שמועה להרשב"ץ (דף י"ג ע"א) מביא ג"כ גירסת הערוך ופירושה, וכתב דמתרגמינן על הפסוק לחם חמודות לא אכלתי נהמא חמימא מחיטי דכיתא (לפנינו אין תרגום על ספר דניאל אמנם הרד"ק שהביא הכנה"ג כתב דרז"ל אמרו לחם חמודות נהמא חמימא דחיטי בזיתי ע"ש ועי' במחזיק ברכה שהביא מריטב"א יומא דהביא גריסא בגמ' נהמא חמימא דחיטי בזיתי ע"ש, וכתב דהרכיבו בו ב' הלשונות, חמימות מלשון נחמדו (ט"ס נחמדו) בני מעי' ודכייאת מלשון בגדי עשו החמודות דמתרגמינן דכייאת ע"ש.

ועי' במחזיק ברכה כאן מש"כ ע"ז והק' דהי' לו להמרדכי לומר שגרסינן נחמדו, וגם

ס"ק ו, אך מה שמשמע מדבריו שם שגם הב"י לא ראה את הת"ה הארוך ז"א דהא הביאו בס"י הגז' עוד יש לי לומר שא"א למנות ריאה בהדיהו לפי שדקות כולל ב' צבעים ירוק ככרתי שהוא גרי"ץ וירוק כביעותא שהוא גע"ל, ואם הוריקה כביעותא אפילו לא נפלה לאור טריפה ואם הוריקה ככרתי כשירה וכו'.

ועי' בתפארת למשה שהק' על הרשב"א שכתב דאם הוריקה כביעותא גע"ל בלא"ה טריפה אפי' לא נפלה לאור, דהא יש נפ"מ אם נפלה לאור או לאו, כגון ששלוק לריאה וקודם השליקה לא היה לה מראה גע"ל ואחר השליקה נמצא בה מראה גע"ל, דמטעם טריפות משום מראה ריאה כשירה בכה"ג, ומטעם טריפות דנפלה לאור מבואר כאן בסעיף ג' דטריפה, וע"ש עוד מש"כ על דברי הט"ז כאן.

ובאמת לפי מה שחירץ הפמ"ג לעיל בס"י ל"ח מ"ז ס"ק ד' ד"ה וראיתי, ראיית הכרו"פ מכאן על דברי הט"ז שם, שכתב שם הט"ז דמראה ריאה פוסל אפי' כשלא נכנס המראה בב' הקרומים והביא הפלתי ראי' מדברי הרשב"א כאן, דאי נימא דאין מראה ריאה פוסל עד שתהא המראה בב' הקרומים א"כ יש נפ"מ כאן במראה גע"ל שנפלה לאור וגשתנה רק הקרום הא' למראה גע"ל דמטעם מראה בריאה כשירה ומטעם נפלה לאור טריפה, (וכן הביא הדגמ"ר שם ראי' זו וכתב דזה ראייה ברורה ע"ש).

ותי' ע"ז הפמ"ג שם דכוונת הרשב"א כאן י"ל דה"ק דאם הוריקו ב' הקרומים בלא"ה טריפה (וכוונת הרשב"א באמת דרך בהורקת ב' הקרומים אין נפ"מ) והא דלא חשיב ריאה (בהדיהו בנפלה לאור והיינו כשתהא גע"ל בקרום א') משום דירקות כולל ב' צבעים וצבע ככרתי גרי"ץ כשר בריאה דמצוי הוא, וגם כביעותא (גע"ל) רוב פעמים הוריק בכל ובלא"ה טריפה ואח"כ דמשה"ה כתב וכו' ע"ש. ולפי"ז יתורץ קושיית התפל"מ דאף שיש נפ"מ כשלא תהא המראה גע"ל עד אחר

אבל אם הוריק בעבר השני אף שהוא כנגד המעינים לא אמרינן דשלט כח האש מעבר לעבר ומשם לבני מעיים וכשירה, אך מסיק דאין זה אמת ומב"י ופרישה משמע דגם בהוריק מעבר השני אמרינן שסופו לעבור מצל"ע ומשם לבני מעיים. והפי' בט"ז ושור"ע הוא דבמקום הדק שבכבד יש בו רוחב ויש מזה חלק שהוא נגד המעינים וחלק שאינו נגד המעינים ובעינן שיהא במקום הדק וכלפי פנים, היינו בפנים בחלק שמקום הדק שבכבד מונח על המעינים ע"ש.

ועי' במקדש מעט כאן ס"ק י' שנקט עיקר כפי' הא' בפמ"ג דאם הוריק בצד הרואה את הצלעות אף שהוא במקום שהכבד מונח על המעינים כשירה, ע"ש שהוכיח כן מהוריקה הטחול שרק בסומכי' טריפה אבל בקולשי' כשירה, ואמאי לא נטריף גם בהוריק בקולשי' משום שנקוב וירד דרך עובי הטחול עד שיגיע למעינים שמצד השני אע"כ דלא"א כן.

ולפ"ד מבואר דאם הוריק הטחול בקולשי' כלפי פנים בצד הרואה את המעינים טריפה, וצ"ע דאמאי לא נזכר זה בשום פוסק שדנו בדין הורקת הטחול דבעינן בסומכי', ונחלקו אי בעינן שיריק עד שלא ישתתיר כעובי ד"ז, ולא נזכר שום דבר בהוריק אפי' בקולשי' במקום הרואה את המעינים, וגם בסומכי' במקום הדבוק לכרם היו צריכים להטריף לכו"ע אפי' אם לא הוריק כשיעור שלא ישתתיר כעובי ד"ז, אמנם לכא"ר אף שזה תמוה שלא נזכר בשום פוסק מב"מ בפשטות נראה דהדין דין אמת דבכה"ג בודאי טריפה וצ"ע.

ועי' ביד יהודא כאן ס"ק ו' ובס"י נ"ז פיה"א ס"ק כ"ט שהרבה לחלוק על הפמ"ג כאן ע"ש.

ג. בט"ז ס"ק ה' הק' על הטור והב"י ממש"כ הרשב"א בת"ה הארוך (אגב, יש לציין שהטור לא ראה את הת"ה הארוך כמבואר בב"י סי' קי"ב וסי' קפ"ט, ובב"ת סי' ק"ה, ובש"ך סי' קי"א ס"ק ו', וכ"ה בט"ז סי' ב'

ומשמע אבל בעוף כשר וכמ"ש הרשב"א והמחבר לעיל ס"ס מ"ג דאין נקב פוסל בטחול של עוף, ולכן השמיט המחבר כאן דין זה משום דכתב בסעיף ז' דאין טרפות נפלה לאור שייך בבהמה.

והרמ"א שהביא דין זה היינו לשיטתו דהביא לקמן בסעיף ז' היש אוסרים גם בבהמה, אמנם נראה דאף למתירים בבהמה נפלה לאור יש נפ"מ בדין זה, דהרי כתב הב"י לתרץ קושיית הר"ן שהק' על ההמב"ס שג"כ דעתו דאין דין זה של נפלה לאור אלא בעוף, והק' הר"ן מהא דאמרינן בגמ' דף נ"ו ע"א כל טריפות שזנו חכמים בבהמה כנגדן בעוף יתר עליהם עוף וכו', ואמאי לא אמרינן בגמ' דגם יתר עליהם עוף בנפלה לאור.

וחירץ שם הב"י ב' תירוצים, ובת"י הב' כתב וז"ל ועוד שאין זו טריפות נוסף בעוף מבהמה שאם היה אפשר לבהמה ליחמר בני מעיה ג"כ היתה טריפה בכך, ואין חילוק בין בהמה לעוף אלא שזו יש לה מגינים שלא תבא לידי טריפות בכך, ואין חילוק בין בהמה לעוף אלא שזו יש לה מגינים שלא תבא לידי טריפות, זה אין לה מגינים עכ"ל ב"י.

ועי' בשו"ת חת"ס יו"ד סי' ג"ב (הובא בתפ"ש סי' נ"א ס"ק ה' במסוגר) שמשמע זה כתב שם דאם ירו חיצים מקנה טריפה אל תוך הבהמה דבזה לכו"ע שייך הדין של נפלה לאור אפי' בבהמה, דדוקא בנפלה לאור דאיכא עור וצלעות המגינים, משא"כ כשיורו חיצים לתוך הבהמה שאין לה או מגינים בודאי דלכו"ע שייך בה הדין של נפלה לאור ע"ש (ועי' פת"ש כאן ס"ק ג').

ולפי"ז שייך נפ"מ בדין הטחול בכה"ג שיריו חיצים אל תוך הבהמה ונחמרה הטחול בקולשי' או בסומכי' אי בעינן שיעור.

ז. בפמ"ג כאן במ"ז ס"ק ד' ד"ה והוי יודע שמ"ש הטור דכבד אינו כלב וקורקבן, דבלב וקורקבן כל מקום שהוריק טריפה, וכבד דדוקא נגד בני מעיים, כתב הפמ"ג ע"ז דה"ה

שליקה מכ"מ רוב פעמים מוריק לפני השליקה.

אמנם תירוצו דחוק מאד דמכ"מ יש נפ"מ, ועי' כאן בפמ"ג במ"ז ד"ה ודע שהביא עוד פעם ראיה זו על הט"ז דס"י ל"ח וכתב דזה ראיה חזקה ותמה על הט"ז בס"י ל"ח שלא הביא ראיה זו, ועי' מש"כ לעיל בס"י ל"ח אות ז' (גליון כ"ד).

ועי' יד יהודה כאן פיה"א ס"ק ט', שכתב באמצע דבריו לחלק בין עוף לבהמה, דאף אי בבהמה אינו אוסר אא"כ הוא בב' הקרומים בעוף בודאי א"א להפריד ביניהם ע"ש, כיון בזה לתרץ ראית הפלתי והפמ"ג והרגמ"ר.

ד. שם בט"ז כתב בדעת הי"מ, דדעתם להתיר מראה גע"ל בריאה בעוף אפי' נפלה באור, וכן כתב הנקודה"כ כאן, ועי' מש"כ לעיל בס"י ל"ח אות ה' (גליון כ"ד), וע"ע ברא"פ בקוה"ר סי' ל"ח אות ט"ז י"ז.

ה. בנקודה"כ שם בסוף דבריו כתב וז"ל: אלא ג"ל שמפרשים דודאי כל י"ח טריפות שטריפה מצד טרפות ברור כגון נקובה וחסרה ונטולה וכה"ג כנגדן בעוף, אבל נחמרה דאינה טריפה בודאי אלא משום סופו לינקב, ובעוף קים להו וכו'.

מבואר מדברי הש"ך כאן בנקודה"כ דדעתו דטריפות שהוא מחמת סופו אינו ודאי, ועי' יש"ש פא"ט סי' פ' הביאו הפמ"ג לעיל סי' ל' שפ"ד ס"ק ה' ע"ש.

ולכאורה צ"ל דאפי' אי נימא דאינו ודאי מכ"מ פשוט דלא נקרא ספק להתירו בס"ס, דהא על הרוב בודאי שניקב רק מחמת מיעוט לא ינקב ע"ש בשפ"ד.

אמנם עי' בפרי תבואה בשו"ת סי' ב' (והביאו הדור"ת סי' נ' ס"ק י"ג) דס"ל דכל טרפות דסופו אינו רק ספק טריפה ע"ש, רצ"ע מדברי הפמ"ג והפוסקים הנ"ל, ופלא על הדור"ת של הביא דברי הפמ"ג.

ו. ש"ך ס"ק ט', וטחול שהוריקה בסומכי', כתב בשם הרשב"א וב"י דאירי בבהמה,

ח. סעיף ב' הא דשינוי פוסל וכו' דוקא כשעמדו בשינוים אחר ששלקן אבל אם שלקן וחזרו למראיהן כשר.

ועי' דע"ת סוף ס"ק י' (והביאו הדר"ת כאן ס"ק ל"ג) שכתב בשם הרמשא"א דאם שלקן במי ביטול של לפת אין לו דין שליקה כלל ודוקא במים לבד מהני ע"ש.

ובזה תירץ הדע"ת מש"כ התת"ס בסי' נ"ד בדין בהמות שנחפסמו מפוסלות ביטול י"ש ולפעמים הם רותחין אי חיישינן לנחמור שם, ע"ש דכתב דאם נמצא שינוי אחר ביטול אין חשש, ולכאורה צ"ע דלא גרע משליקה ואם נמצא השינוי אחר השליקה טריפה כמבואר בסעיף ג' כאן, אמנם לפי דברי הדמשא"א אתי שפיר דביטול לאכילה מסתמא נותנים לרוטב לפת וכדומה וליכא הוכחה ע"ש.

הרי נקט הדע"ת דביטול לא לפת אין לו דין שליקה כלל אפי' להתמיר כהא דסעיף ג' וכן כתב שם בדבריו בפנים ע"ש.

ולכאורה מלשון הטור בסי' זה משמע דבהוריק לאחר שליקה אפי' אם לפת טריפה, דכתב על הא דאמרינן אדומין שלא הוריקו ושלקן והוריקו וכו' טריפה. כתב דמ"מ מותר לאוכלן צלויין ולא חיישינן אם היה שולקן שמה היו משתנין (והוא מהא דאמרינן בגמ' על מימרא דרב אשי הילכך לא ניכול איניש אלא בשליקה דאמרינן ולא היא אחזקי ריעותא לא מחזקינן), ומדכתב הטור דמ"מ מותר לאוכלן צלויין משמע דלא שייך היתר אלא בצלויין, ולדברי הדמשא"א הרי יכול גם לאוכלן מבושלין בלפת (ובפרט לפמש"כ הדע"ת הג"ל דמסתמא נותנים לרוטב לפת א"כ בדרך כלל הביטול הכי הוא, ולמה כתב הטור להתיר לאוכלן רק צלויין) אע"כ דעתו דאף במבושלים עם לפת אם יוריק טריפה וצ"ע.

ט. סעיף ז' הג"ה ויש אוסרים גם בבהמה וכו' והכי נהוג.

לב אם הוריק למטה מחללו אינו טריפה, שאפילו ניקב מעל"ע שם אין טריפה כמש"כ הב"ח סי' מ' הביאו הש"ך שם (ס"ק ג') וכבר התבאר דלצדדין אין מתפשט ומש"ה אין טריפה אלא כשהוריק כ"ש נגד חללו וכו' וזה פשוט, ע"ש.

ועי' בחידושי הגרע"א לעיל סי' מ' על הש"ך ס"ק ג' שג"כ עמד ע"ז ורוצה להוכיח מלשון הטור דכתב כאן ואין הכבד דומה ללב וקורקבן, שהלב והקורקבן בכ"מ שישתנה טריפה אפי' במשהו ואם ס"ל לטור כדעת הב"ח (והר"ן שהביא הגרע"א שם), משכחת דהלב דכשר אם נשתנה שלא כנגד החלל וכו' וכתב שם דאחר זמן רב מצא בספר מ"ז סי' נ"ב שהרגיש בזה והוא המו' הנ"ז, אך הפמ"ג פ"י בדברי הטור דלאו דוקא, בכ"מ בלב טריפה בהוריק, אמנם לשון הטור מורה דבכ"מ שהוריק הלב טריפה דהרי מחלק בין כבד ללב.

ואולי יש לומר דהוריק הלב אפי' למטה מחללו אין זה הורקה במקום שאינו מטריף רק הוה ג"כ נגד החלל שהרי יכול להחזירי הלקותא עד לחללו משם, ואין זה נקרא מתפשט לצדדים, דבשלמא בטחול וכבד כשאנו במקום המטריף הרי הם במקום אחר לגמרי רק אם יתפשט הלקותא לצדדים יטריף, ועי' אמרינן דאינו מתפשט לצדדין, אבל בלב מאן לימא לך שהלקותא תלך בביון של למטה מחללו הרי יכול לילך לכיון החלל, ואולי יותר מסתבר שתלך לכיון החלל כדרך כל דבר עגול שמחזיר לאמצעיתו כי אף שהוא למטה מחללו מכ"מ הלקותא מונחת על העיגול של הלב שגם שם הוא נגד חללו ופשוט שאם יהי' נקב משם לחללו דטריפה לכו"ע.

ולכן אף אם נאמר דבהוריק בכ"מ טריפה אין זה סתירה לדברי הר"ן והב"ח שפסקו בנקב בלב למטה מחללו אפי' מעל"ע דכשר, דפשוט כיון שלא ניקב הלב לחללו כשר משא"כ בהוריק יכול להוריק משם לחללו, וצ"ע.

כתב כן ע"ש) ועי' ביד אברהם מה שתירץ,
וכן הביא קושיא זו האורח מישור על ד"מ
כאן וע"ש מה שתירץ.

ועי' מש"כ בארוכה מזה לעיל בסי' ל"א
על הרמ"א ס"א שם (אות ה', - גליון ט"ו).

ועי' ביד אברהם כאן מה שהביא בשם
הבית הילל (ס"ק ב') שהק' איך שייך לומר
והכי נהוג בדבר שלא שכית (ועי' ט"ז סי'
ס"ז ס"ק ב' שגם הק' על לשון ונהגו שכתב
רמ"א, שם ועי' ש"ך סי' ק"צ ס"ק ג' שג"כ

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

הערות וביאורים בשו"ע אהע"ז הלכות כתובות

סי' ק'

תקנה כמו כן גם לשאר ההבדלים שנבדל כתובת אשה מבע"ח כגון ראוי, שבה, זיבורית, (המובא בטור ריש הסי') דהרמב"ם בפ"י המשניות פרק יש בכור והביאו הכ"מ בפט"ז מה"א הל' ה' כתב דהשתא דגבי ממטלטלי גובות האשה והבנות משבח ששבתו נכסים אחר מיתת הבעל וגם נוטלות בראוי כבמחזק ע"י בדעת החולקים ע"ז במל"מ הל' מלוה פכ"א הל' א' ד"ה עוד אני, ובב"ש ס"ק י"ב בשם הרא"ש, ומה שיש לברר הוא דלמה לא כתב הרמב"ם דינו גם לגבי זיבורית דלאחר תקנת הגאונים גובה מבינונית כשאר בע"ח כי לכאורה דין אחד להם.

ונראה דהנה מצינו דתקנת הגאונים הוא רק במקום דליכא קרקע כמבואר בשטה"ג והובא בב"ש כאן ס"ק ד' וברמ"א כאן, והטעם דעיקר תקנת הגאונים הוא לחוש לפסידא דאלמנה שתגבה אם לא ישאר מקרקע, ולכן תקנו שיהגבו מטלטלין (היכא דליכא קרקע) וכן שיהגבו מהשבח (היכא דליכא מקרקע ללא שבח) וכן שיהגבו מן הראוי (היכא דליכא במחזק - כי דין אחד להם) וסברא זו לא שייך בזיבורית דממ"ז אם יש לה זיבורית ובינונית הרי יכולים לסלקה בזיבורית כמו בשאר הפרטים והיכא דליכא זיבורית רק בינונית אז מדינא דגמ' גובה מקרקע זו.

סעי' ב' בהג"ה היתה גניבה שלו ביד הגנב כו' מיקרי מוחזק ע"כ, וכת"מ וב"ש כתבו דהיינו בלא נתייאשו בעלים.

ע' חו"מ סוף סי' רע"ח בהג"ה דכתב דאם נגנבו לו ספרים הוי מוחזק לענין בכור, ובד"מ שם כתב דדוקא ספרים דסתמן לאו לייאוש קיימי הוי מוחזק אבל שאר מטלטלין אף אם לא נתייאשו מיקרי ראוי, וכאן לא חילק הרמ"א בין ספרים לשאר מטלטלין.

בטור כתב הרמב"ם נהגו לכתוב בכל הכתובות מקרקעי ומטלטלי. ודבר זה תיקון גדול הוא ואנשים חכמים ונבונים נהגו כן וכו' ובב"י כתב דאם כתב קרקע ומטלטלי גובין ממטלטלין בני חורין אבל לא מלקוחות ואם כתב מטלטלי אגב מקרקעי גובין המטלטלין אף מלקוחות.

והא דלא תקנו לכתוב בהכתובות מטלטלי אגב מקרקעי ויהיה תיקון יותר שתוכל לטרוף אף מלקוחות. מבואר עפ"י מה דאיתא בחושן המשפט סי' ס' שכתב בשו"ע וכן נפסק כאן בשו"ע סוף סעיף א' ועכשיו נוהגים לכתוב מטלטלי אגב מקרקעי וכו' ומ"מ לא נהגו לגבות ממטלטלי שמכר או נתן והוא מתשובות הרא"ש, ועיין ש"ך שם שהביא את לשון הרא"ש והוכיח דהטעם שבכתב מטלטלי אגב מקרקעי גובין מלקוחות הוא משום דלא שכיח לכתוב כן בכתובות והלוקחין לא מסקי אדעתיהו שייכתבו כן וליכא קילקול השוק אבל עכשיו שכולם כותבין כן א"כ הוי שכיח ושוב תיקנו תקנת השוק שלא יגבו מלקוחות. ולפי"ז מובן היטב מ"ש הרמב"ם שתקנו לכתוב מקרקעי ומטלטלי ולא אגב מקרקעי שאם יתקנו לכתוב אגב לא יועיל כלום שיכלו לגבות מלקוחות ואדרכא אם כל העולם יכתבו כך שוב לא יוכל אדם לכתוב באופן שיהגבו אף מלקוחות אבל כשתקנו שייכתבו מקרקעי ומטלטלי אם יכתוב אדם אגב יגבו גם מלקוחות. ודבר זה חכמים ונבונים נהגו כן. וזהו לדעת הש"ך בחו"מ שם ועיין באה"ע סי' ק"ב סעיף ב' ברמ"א דלא משמע כדברי הש"ך וצ"ע.

מצינו מחלוקת הראשונים בנוגע לתקנת הגאונים שתגבה כתובה מן מטלטלים אם

סעי' ט"ז. שם בב"ש ס"ק מ"ד גובה וכו' אם אין דרך לכתוב כתובה וכו' אע"ג דחזינא דהא כתב לה כתובה בנישואין (שניה) מ"מ כיון דהמקום הוא שאין כותבין בו כתובה גובה בגט ע"כ.

ולא זכיתי להבין קושייתו מה שהק' מה דחזינא דהוא כותב דהיינו שנאמר דדרכו לכתוב כתובה. דהא בכה"ג מוכרח הוא לכתוב כתובה. דהא בנשואין שני' איירי ואי לא דכתב לה אין לה כתובה ב' דע"ד כתובה הראשונה הוא מחזירה.

דפשוט הוא דגם במקום שאין כותבין כתובה אמרינן דכל המגרש אשתו והחזירה סתם על דעת כתובה הראשונה מחזירה כדמוכח בב"ש זה בסמוך ובס"ק הקודם שלמד דהגמ' איירי במקום שאין כותבין וצ"ע.

שם בב"ש ונשמע מדין דכאן גובה בגט אחר שנשאת לו בפעם השניה וה"ה אם נשאת לאחר נמי גובה בגט ע"כ.

וצ"ע דעיקר הטעם בסי' ק"א דאחר שנשאת אינה גובה הוא משום דהנכסים כבר יצאו מחזקתה ואינה נאמנת (כמבואר בתוספתא ובי"ו) ובוזה ודאי דיש חילוק דאם נשאת לראשון עדיין הנכסים בחזקתה ונאמנת משא"כ אם נשאת לאחר אז יצאו הנכסים מחזקתה.

ח"מ סק"ל, וכן הגרשוה כו' שאנו טוענים ליורשים שמא פרע לך סמוך למיתה או מחלה לו או אתפסה צררי, ע"כ.

הנה צ"ע מש"כ הח"מ שמא פרע לך סמוך למיתה דלכא' כוונתו לחירוף הריצב"א המבואר לעיל סי' צ' וסי' צ"ו דהקשו התוס' דאמאי תישינן לצררי הא חזקה אין אדם פורע תוך זמנו ות"י ריצב"א דחיישינן שמא נתן לה סמוך למיתה כדי שלא תחבוה בב"ד, וה"נ ס"ל להח"מ בניד"ד לא היה מקום לטעון פרוע דהא חזקה אין אדם פורע תוך"ו וע"כ טענינן רק שמא פרע סמוך למיתה, ולפי"ז גם בגרושה לא יוכל הבעל לטעון

אמנם לפי מש"כ שם הקצוה"ח סקי"ד לבאר החילוק שבין ספרים לשאר מטלטלין עפ"י מה שהקדים לתמוה דבמרדכי מקור דין זה איירי לענין גביית כתובה ובטעם הדבר כתב שם המרדכי משום דלא גרע ממלוה דלא הוי ראוי גבי כתובה משום דמשתעבדא מדר"נ, וא"כ גבי בכור דאינו נוטל במלוה דלא שייך טעם דשיעבדא דר"נ ה"ה דאינו גובה מגנבה אף דלא נתייאש, וביאר שם הקצוה"ח דספרים כיון דסתמן לא מתייאשי בעלים הוי כדילקא ואלים דהוי דבר מצוי והוי מוחזק עיי"ש באורך.

ולפי"ז א"ש דגבי כתובה לא חילק הרמ"א דודאי הכא אף שאר מטלטלין כיון דלא נתייאש הוי מוחזק דלא גרע ממלוה, ודו"ק [ועיי"ש בקצוה"ח ובנתיחה"מ סקי"].

ס"ה: עיין ח"מ סק"ז. עיין בסי' קי"ט ס"ו בהג"ה ומבואר לכאורה להיפך לפי מש"כ הח"מ כאן. וצ"ע.

סעי' י"ד: הוציאה ב' כתובות וגט אחד וכו' ואם היתה באחת משתיה תוספת על חבירתה וכו' אם רוצה לגבות הראשונה גובה מזמן ראשון או שני' מזמן שני'; והוא לשון הרמב"ם פט"ז.

משמע מתוך לשון זה שאפי' כשיש בהראשונה תוספת על השני' (דכתב באחת משתיה) ולכאורה צ"ע דכשיש בראשונה תוספת ראשית מה שייך בזה אם רוצה משני' תגבה מזמן שני' למה תרצה בשני' מה תועלת יש לה בו. ותו דלמה לא נאמר בזה ביטל השני' את הראשונה כשם שאומרים כששניהם שוים דביטל השני' היינו שויתרה מזמן השעבוד ה"נ נימא כשהשניה פחותה מהראשונה שויתרה גם מהסכום. דאל"כ למה חזר וכתב ועי' רש"י מ"ג ע"ב ד"ה מאתיים ומה שדיק התוס' הרא"ש שם (והובא בשטמ"ק) דדעתו כשהראשונה יתירה מן השני' אז אית לה שניהם, זה מוכן לפי דעתו. אבל לפי דעת הרמב"ם דאין לה רק אחד למה לא נימא ביטלה השני' וכו' וצ"ע.

דכתב דמחילת כתובה א"צ קנין ועדים אף דס"ל להרמב"ם דל"מ מחילת כתובה ותירצו דאיירי במחילה סמוך לגירושין ע' ב"ש ס"י ס"ו סק"ט].

והן הן דברי הח"מ כאן שכתב שטוענין ליורשים שפרע סמוך למיתה משום דאי לאו סמוך למיתה הא היה דר באיסור, [וצ"ע בגרושה אם הבעל טוען שפרע לפני שעלה בדעתם להתגרש אי הוי בכלל אין אדם משים עצמו רשע ומל' הח"מ משמע קצת דנאמן וצ"ב] משא"כ לענין התפסת צררי משמע מדברי הח"מ הנ"ל בסי' צ"ו דליכא איסור ולכן לא כתב דאיירי סמוך למיתה [ועמש"כ לעיל שם בבאר"י]. וכמו"כ לענין מחילה סתם הח"מ משום דהביא לעיל בסי' צ"ו תירוץ אחר בשם הב"ח דחיישין שמא מחלה על תנאי אם ימות עיי"ש ובאתרונים, וא"ש דברי הח"מ הפלא ופלא.

שו"ר בתשו' הגרע"א החדשות סי' ל"א [בתשו' הגאון בעל בית מאיר] דדנו שם הגרע"א והב"מ אי בנדוניא ותו"כ במקום שאין כותבין ויש לה עדים על ההתחייבות אי טענינן פרע סמוך למיתה עיי"ש באורך, ותוך דברי הב"מ כחב דבח"מ הנ"ל משמע דס"ל דטוענין פרעתי סמוך למיתה משום דחשיב הגיע זמנו עיי"ש, הרי דהבין דברי הח"מ כמוש"כ בדרך הראשון אך זה תמוה מאוד [וזה לא יתיישב אף לשו' הגרע"א כמובן להמעיי"ש] ולולא דברי הב"מ נראה לפרש בע"ה דברי הח"מ בטו"ט כמוש"כ, והיע"א.

שפרע תוך הזמן והא דכתב המחבר דגם בגרושה יכול הבעל לטעון פרעתי היינו בטוען עמה לאחר שכבר עבר זמן משעה שגירשה וטוען שפרע אחר הגירושין, [ולפי"ז מיושב גוף תמיתה הח"מ שחמה מה שהקדים המחבר דין טענינן ליורשים לפני דין גרושה ולהנ"ל א"ש דנקט קודם אלמנה שבכל האופנים שייך טענת פרעתי - סמוך למיתה - משא"כ גרושה לא שייך כי אם באופן מסוים, ודו"ק].

אמנם זה תמוה דהא מבואר בחו"מ והובא לעיל בב"ש סי' צ"ו סק"ב דהיכי דנאבד השטר ואיכא ריעותא נאמן לטעון פרעתי אף חוץ הזמן וכן טענינן ליורשים טענה זו, וה"ג בניד"ד כיון שאין כתובה בידה וריעותא לפנינו ישנה טענת פרעתי אף תוך הזמן.

עוד יש לתמוה מה שלא כתב הח"מ גבי התפסת צררי דהיינו נמי סמוך למיתה דהא בתוס' הנ"ל מבואר דאף בצררי איכא חזקה דאין אדם מתפיס תו"ז.

[ובעצם הדבר הא החוס' תירצו עוד תירוץ דבכתובה דחייב בתנאי כ"ד איכא למיחש אף תו"ז, וע' בח"מ לעיל סי' צ"ו סק"ט שכלל ב' התירוצים יחד וצ"ע כוונתו].

ולכן נראה ביאור דברי הח"מ דנקט סמוך למיתה עפ"י הא דכתב הח"מ לעיל סי' צ"ו סעי' ב' גבי הא דמבואר שם דאלמנה צריכה לישבע שלא מכרה ומחלה הכתובה, וכתב שם דאע"ג דאסור לשהות בלא כתובה מ"מ חיישין שמא סמוך למיתה מחלה ומכרה [וכעין שתי' המ"מ והר"ן דברי הרמב"ם בהא

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת'ו

הערות וביאורים בשולחן ערוך חשן משפט

הלכות נזקי שכנים סי' קנ"ד

רבי דרך במחסן

וכל זה כשהמחסן שייך לאדם זר, אבל אם הוא שייך לאחר מדיירי הבית, נראה לכאורה דיכול להשתמש במחסן לצורכי דיור בני ביתו, ומשום דכיון דיש לו זכות מעבר לצורכי דיור ב"ב מה לי אם ידור גם במחסן, ואמנם אם רוצה לשפץ את המחסן ועי"ז יוכל להשכירו לצורך דיור משפחה נוספת, לזה אין לו זכות יותר מאדם זר, ויכולים לעכב עליו לשפץ, אף אם אינו עומד להשכירו כעת, וכמבואר בשו"ע ר"ס קנ"ד דיכולים לעכב על פתיחת פתח נוסף של הבית אם עי"כ יחזיקו לחלקו לב' יחידות דיור, וע' תשו' הגרע"א (מהדו"ק סי' קנ"ב) דאף אם אינו פותח פתח לחצר אלא לבית שער שלו כל שע"ז יוכל להשכיר חדר לאחרים יכולים לעכב עליו, (וע"ע תשו' מהרלב"ח סי' ק"ג, וב"י סי' קנ"ה מתו' ד' מתשו' הרשב"א), וא"כ גם כנידון הנ"ל אף דיש לו זכות בבית זה לצרכי ביתו מ"מ א"י לשפץ המחסן שיהיה ראוי להשכירו לאחרים, אם ננקוט דשינוי מחסן לדירה יש בו משום טענת רבוי דרך.

וכל הנ"ל במחסן שלא נבנה לצרכי הדיירים, אבל במחסנים שנבנו כתוספת לבעלי הדירות יש לדון דאף אם בא א' מהדיירים להשכיר מחסן שלו לשימוש אדם זר אף שלא לצרכי דיור רק לאחסנה, יכולים לעכב עליו, והוא עפ"ימש"כ החזו"א (ב"ב סי"ב סק"ו) דאף למה שהכריע הרמ"א דיכול להביא אכסנאין לתוך ביתו היינו דוקא כשאין לו ב' פתחים לחצר, אבל אם יש לו ב' חדרים שלכ"א פתח לחצר א"י להשכיר חדר א' לאחרים, [ע"ש שכתב כן בדעת נמו"י, וביאר דלא התיר הנמו"י רק במשכיר בדרך אקראי, ולא באופן שיש לו פתח מיוחד ויכול

יש לברר במי שיש לו מחסן בבנין, ורוצה להפכו להשתמש בו לצרכי דיור, והשכנים טוענים שע"כ יש רבוי דרך אלו שיגורו במחסן.

והנה בטור כתב בשם הרמ"ה, והוא לפנינו בספרו יד רמ"ה (פ' לא יחפור אות ג"ו) דאף אם יתרכו אנשי ביתו, או אף אם ירצה להשכיר ביתו למי שבני ביתו מרובין, א"י לעכב עליו אף שיתרבה הדרך, ומשום דכיון דאחזיק בהאי ביתא אחזיק לכל דרך דאתי מחמתיה בין מרובה בין מועט, ע"ש, הרי דכל שיש לו זכות דרך לצורך בית זה יכול להרכות בשימוש אותו בית אף שמרבה דרך ע"י רבוי הדירות, [ולא דמי למכנים זרים לתוך ביתו, שדרים בצורה נפרדת כשני יחידות דיור נפרדות, דלא אחזיק רק ליחידת דיור יחידה, משא"כ במרחיב יחידת הדיור כשלעצמה], וה"ה לפי"ז במשנה צורת השימוש ממחסן לדיור, דאף שיתרכו העוברים בחצר לא גרע מנתרכו בני ביתו.

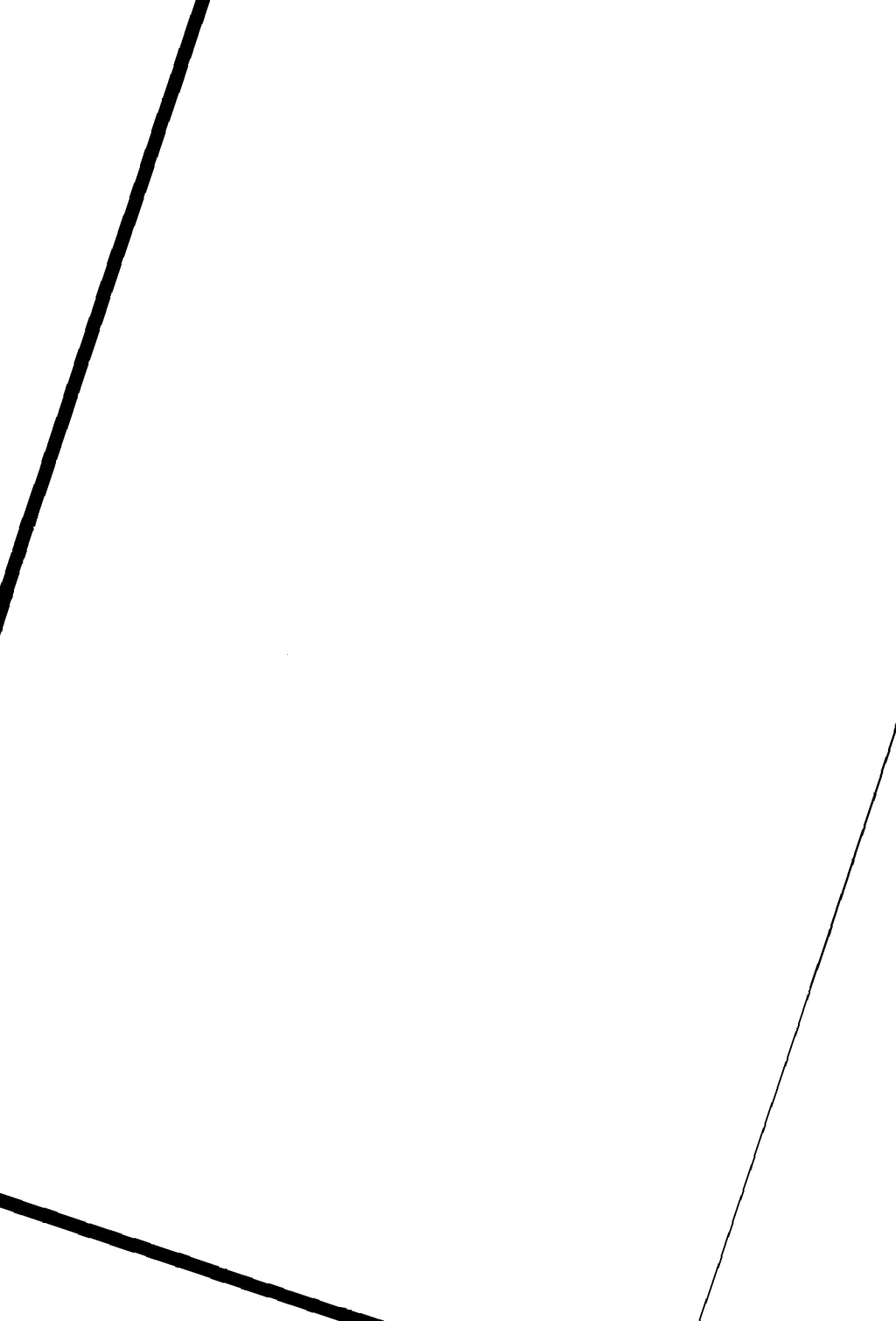
אלא דע"ש ביד רמ"ה שסיים דלפי"ז הא דמבואר בפ' ל"י (דף כ' ע"ב) דבני החצר מעכבין שלא יעשה א' מהם בביתו חנות ומשום שמרבה עליהם דרך הלוקחים (וכמבואר בשו"ע ר"ס קנ"ו), היינו משום דאף דאחזיק לכניסה ויציאה לאותו בית מ"מ לא אחזיק רק לצרכי דירה ולא לעשותו שוק, ע"ש, ולפי"ז י"ל דה"ה כשהחזיק לצרכי מחסן לא החזיק לצרכי דיור שריבוי הדרך בו יותר, וא"כ טענת השכנים טענה נכונה שיש בידם לעכב עליו שלא להפוך מחסן לבית דירה.

ואמנם צ"ע לדונא, כיון דלא מצאנו להדיא דשינוי מחסן לדירה חשיב רבוי דרך לעכב.

י"ל דה"ה דברוצה להשכיר וכ"ש למכור
מחסן הצמוד לדירתו לאדם זר, דיכולים
לעכב עליו מטעם רבוי דרך.

וכל זה אם ננקוט דיש טענת ריבוי דרך
בחדר מדרגות, וכבר נתבאר בזה בגליון
הקודם.

להשכירו בקביעות, ע"ש, ואף דבש"י רשב"ם
כ' שם דלעולם א"י לעכב עליו, משמע שם
דהרמ"א לא הכריע כוונתו, ויש לבאר מקור
דברי החזו"א ואכ"מ], ואם כי בתשו' דברי
חיים (ח"ב חו"מ סט"ז) מבואר דאף בקביעות
יכול להשכיר, מ"מ אין מפורש שם דאף
באופן הנ"ל א"י לעכב, וצ"ע, ועכ"פ לפי"ז



לשון חכמים

הרב יעקב קאפל רייניץ

פרפראות לחכמה להמשיך הלב

תקופות וג'מטריאות פרפראות לחכמה
(אבות פ"ג י"ח):

*

כי התורה תפרש ותצוה ותודיע ותרמוז: וכבר רמזה לגלותנו בג'מטריא, כמו שאמרו ג'יטין פח, א' צדקה עשה הקב"ה עם ישראל שהקדים שתי שנים ל"ינושנתם" (דברים ד, כה):
(חשגות הרמב"ן לסי' המצות, ערש א')

*

כי לא דבר רק הוא מכם (דברים לב, מז) בג'מטריא ג'מטריאות:
(פנחס רזא):

יהי כבוד י-ו-ה-ו לעולם ישמח י-ה-ו-ה
במעשיו בג'מטריא (עם הכולל) נשאו
דשאים ק"ו בעצמן.

היא נתנה לי מן העץ ואוכל (ג, יב).
א"ר איצי סחטה עננים ונמנה לו (צ"ר יט, ה).
מן העץ בג'מטריא סחטה ענבים (עם
הכולל).

וימח את כל היקום (ז, כג).
מאי היקום, זה קין (קהלת רצה ו, ג).
היקום בג'מטריא קין (עם הכולל).

ויקח בן בקר רך וטוב (יח, ז).
פירש"י: ג' פרים היו כדי להאכילן ג' לשונות
נחרדל (צבא מלעיל פו, א).
רך וטוב בג'מטריא בחרדל.

בראשית

תרשא הארץ רשא עשב מוריע זרע עץ פרי
עשה פרי למינו וגו' ותוצא הארץ רשא
עשב מוריע זרע למינהו ועץ עשה פרי
אשר זרעו בו למינהו (א, יא-יב).

דרכ רצי חנינא זר פפא יהי כבוד ה' לעולם
ישמח ה' צמעשיו (מהלים קד, לא), פסוק זה
שר העולם אמרו. צמעה שאמר הקצ"ה
(למינהו) [למינו] צאילנות נשאו דשאים ק"ו
צעמן, אס רצונו של הקצ"ה צערצוציא למה
אמר למינהו (הו) צאילנות. ועוד ק"ו הוא, ומה
צאילנות שאין דרכן ללחם צערצוציא אמר הקצ"ה
למינהו (הו), אנו עאכ"ו, מיד כל אחד ואחד ילח
למינו, פתח שר העולם ואמר יהי כבוד ה'
לעולם ישמח ה' צמעשיו.

שמות

בא אל פרעה וגו' למען שחי אתתי אלה
בקרבו (י. א)
צעל הטוריה, צל עולה ג' רמו לו ג' מכוח יציא
עוד עליו.
אתתי אלה בקרבו בגימטריא ארבה חשך
בכרת.

ששת ימים תלקטוהו וביום השביעי שבת
לא יהיה בו (פו, כו).
פירש"י ולא צל הכחז אלא לרצות יום
הכפורים וימים טובים (מכילתא).
וביום השביעי שבת לא יהיה בו בגימטריא
(עם הכולל) לרבות יום כיפורים וימים
טובים.

וכי ימכור איש את בתו לאמה לא תצא
כצאת העבדים (בא, ז).
פירש"י: לא תצא כצאת העבדים, כיצא
עבדים כנענים שיוצאים צנן ועין, אצל זו לא
תצא צנן ועין.
לא תצא בגימטריא לא בשן או בעין.

כבר את אביך (כ, יב).
מכנזו צמייו ומכנזו צמומו (קידושין לא, ה).
כבר את אביך בגימטריא ובמותו.

כי תצא אש ומצאה קוצים וגו' או השדה
(כב, ה)
שדה למה לי, לאחיי למכה נירו (צנא קמא ס,
ה).

או השדה בגימטריא לחכה ביר.

אם כפר יושח עליו (בא, ל).
פירש"י: "אם" זה אינו תלוי וכו' זה משפטו
שישיתו עליו צ"ד כופר.
ראשי תיבות אם כפר בגימטריא חובה.

כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו וגו',
(יח, יט).

שלושה סימנים יש בצומה זו וכו' גומלי חסדים
דכתיב למען אשר יצוה את בניו ואם ציתו וגו'
(ינמות עט, ה).
אשר יצוה בגימטריא גמילות חסדים.

וירץ העבד לקראתה (כד, יז)
פירש"י: לפי שראה שעלו המים לקראתה.
וירץ העבד לקראתה בגמטריא (עם ג'
תיבות) לפי שראה שעלו המים.

ותלך לדרש את ה' (כה, כב)
פירש"י: לדרש את ה'. שיגיד לה מה תהא
צקופה.
לדרוש את י-ה-ו-ה בגימטריא (עה"כ)
שיגיד לה מה תהא בסופה.

ותאמר הנה אמתי בלחה בא אליה ותלך
על ברכי ואבנה גם אנכי ממנה (ל, ג).
פירש"י: ואבנה גם אנכי. כשרה.
על ברכי ואבנה גם אנכי בגימטריא (עם
התיבות) כשרה.

וישם את השפחות ואת ילדיהן ראשנה ואת
לאה וילדיה אחרנים ואת רחל ואת יוסף
אחרנים (לג, ב)
לא נאמר "ואת לאה ואת ילדיה" משום שמרה
דינה כפירש"י לעיל פסוק כ"ז (העמק דבר).
וילדיה אחרנים בגימטריא (עם הכולל)
אבל דינה חסרה.

ובגפן שלשה שריגים (מ, ז)
שלושה שריגים, זה אצורה יחמק ויעקב (חולין
זב, ה).

שריגים כתיב חסר צנימטריא אצורה עולם
(צעל הטורים).
שלושה שריגים בגמטריא אברהם יצחק
יעקב אבות העולם.

ויקרא

דברים

שמור את יום השבת לקדשו כאשר צוך ה' אלהיך (ה, יב).

פירש"י: כאשר צוך. קודם ממן תורה צמרה. כאשר צוך ה' אלהיך ס"ת בגימטריא מרה.

לא חביר פנים (טו, יט).

פירש"י: אף צעמט הטענות, אזהרה לדיין שלא יהא כך לזה וקשה לזה.

לא תכיר פנים בגימטריא לא יהא הדיין כך לזה וקשה לזה.

ושמת במנא (כו, ב).

ספרי: מלמד שהצבורים טעונים כלי.

טנא בגימטריא כלי.

אף חבב עמים (לג, ג).

פירש רש"י: אף חוצצ עמים. גם אומות העולם כגון ערצ רצ ומן אומות שנמגיירו וכו'. וצנעל הטורים: אף חצצ עמים צגימטריא גרים שאף הגרים העמידין להמגייר עמדו צסיני.

אף חבב עמים בגימטריא אונקלוס (עין עבודה זרה יא, א). שו"ר שכוונתי בזה לבעל "לחם ושמלה" (פי' על האונקלוס).

והם תכו לרגלך (שם).

פירש"י: תכו עמלן לתוך תחמית ההר עכ"ל, וצנמ' צנח פה, א, ויחלצו צנחמית ההר (שמות יט, יז) מלמד שספה עליהם הר כגיגית. תכו בגימטריא גיגית.

ואהבת לרעך כמוך (יט, יח).

אמר רב יהודה אמר רב חסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראה שמה יראה זה דבר מגונה ומחמנה עליו ורממנא אמר ואהבת לרעך כמוך (קידושין מה, א).

ואהבת לרעך בגימטריא זו אשתך.

במדבר

שלח לך אנשים (יג, ב).

פירש"י (פסוק ג): כלם אנשים, לשון חשיבות ואומה שעה כשרים היו.

לך אנשים בגימטריא יהושע וכלב.

כל מהור בביתך (יח, יא).

פירש"י: כל מהור לרצות אשתו.

כל מהור בביתך בגימטריא (עם ג' חיבות) אשתו.

על כן יאמרו המשלים (כא, כז).

פירש"י: המשלים. צלעס וצעור.

המשלים בגימטריא (עם הכולל) בלעם ובעור.

ויחציב מלאך ה' לשטן לו (כב, כב).

פירש"י: לשטן לו. מלאך של רחמים היה.

לשטן בגמטריא מלאך רחמים.

אבינו מת במדבר (כו, ג).

מ"ר מקשה זה צלפחד, וכן הוא אומר (צמדצר טו, לב) ויהיו בני ישראל צמדצר וימנאו אים [מקשה] וגו' ולהלן הוא אומר אצינו מת צמדצר, מה להלן צלפחד אף כהן צלפחד (צנח לו, צ). אבינו מת במדבר בגימטריא הוא המקשה.

שלום מרדכי סגל

פירוש תיבת "שבת" במנין ימי השבוע יום פלוני ל"שבת"

לשבת, כי אז איכא למטעי דעם השבת קאמר, וכגון ביום ג' יאמרו יום ב' הוא ועם שבת הוא יום ג', ע"ש, ובהגהת כ"פ שבפרישה אות ג' כתב: כיונתינו כך וכך בשבוע לשבת הבאה. ובט"ז שם כתב: ולא תקנו לומר לשבת כמו לירח, נ"ל הטעם דהא בשבת פירושו בשבוע זו, והיא מתחלת מיום הא', ואילו היו [כותבין] לשבת הייתה צ"ל לשבת ממש שעבר, ואין המנין כן באמת, משא"כ לירח כו'. עכ"ל.

הנה, מדברי הרמב"ן אנו למדים לכאור' שאכן כוונת "יום ראשון בשבת" היינו לשבת ממש, והכוונה "ראשון לשבת הבאה", כמו שפי' בד"מ ובנו"כ השו"ע, וכן בשאר הימים, אך בט"ז מפורש דכוונת שבת היינו שבוע, ולא שבת ממש, ובהגהת כ"פ שבפרישה מפורש הכוונה: "ראשון בשבוע לשבת הבאה".

ופתרון הענין מפורש ברמב"ן במקום אחר, והוא בפרשת ספירת העומר (פ' אמור פרק כ"ג פסוק י"א), וז"ל: ממחרת השבת יניפנו הכהן, ממחרת יום טוב הראשון של פסח כו' אבל ממחרת השבת השביעית ושבע שבתות לא יתכן לפרש אותם יו"ט, אבל אמר בו אונקלוס לשון שבוע, וא"כ יהיו ב' לשונות בפסוק אחד כו', ובמקו"א פירש שבעה שבועות, וכן באי השבת עם יוצאי השבת, שבוע, וכן מתי יעבור החדש ונשברה שבר והשבת ונפתחה בר, כי בעבור שיש בכל שבעה ימים שבת אחת. וחשבון הימים ממנו, יקרא שבוע א' שבת א', והוא לשון ידוע ומורגל בדברי רבותינו, שפעמים בשבת בתי דינים יושבין בעיירות, ויתכן שיהיה כל שבת הנזכר בפסוק שבוע, ויהיה טעם ממחרת השבת לומר כי ביום הנפת העומר יתחיל לעשות השבוע במנינו,

בגליון האחרון (ל"ח) במדור לשון חכמים (עמוד קל"ג) כתב הרב דוד צבי הילמן (אות כ"ח): "אגב, בסידורי הספרדים החדשים כתוב לפני השיר של יום, היום יום פלוני בשבת קודש, ותמוה כי שבת קודש הוא היום השביעי שבו שבת א-ל מכל מלאכתו, וכאן אין הכוונה אלא ל"שבת" במשמעות שבוע הימים שבין שבת קודש לשבת קודש. וראיתי לנכון לרשום בע"ה מה שיש בידי מדברי הקדמונים בזה.

הנה השימוש בתיבת "שבת" למנין ימי השבוע נתפרשה בהלכה בכתובת גט, והוא בשו"ע אה"ע (סי' קכ"ו סעי' ג'): "יום ראשון יכתוב באחד בשבת".

ובגט פשוט למחר"מ חביב כתב, דמה שכותבין באחד בשבת ולא באחד בשבוע, הוא עפ"י דברי הרמב"ן (פ' יתרו בפסוק זכור את יום השבת לקדשו) שכתב בזה"ל: "ובמכילתא ר' יצחק אומר לא תהא מונה כדרך שהאחרים מונים אלא תהא מונה לשם שבת, ופירושה שהגויים מונים בימי השבוע לשם הימים עצמם, וקראו לכל יום שם בפ"ע, או ע"ש המשרתים או שמות אחרים שיקראו להם, וישראל מונים כל הימים לשם שבת, אחד שכבת שני בשבת, כי זו מן המציה שנצטוונו בו לזכור תמיד בכל יום, וזה פשוטו של מקרא, וכך פי' ר"א".

וכן העתיקו בערוך השולחן (אה"ע שם ס"י): "דאנחנו בני ישראל מונים כל יום ליום השבת לגודל קדושתו, וכך איתא במכילתא זכור את יום השבת לקדשו כו' תהא מונה לשם שבת (רמב"ן בפ"י החומש), וכן אנו אומרים בשיר של יום היום יום שני בשבת, וכן כל הימים".

וע"ש בנו"כ השו"ע שהביאו מהד"מ, דהא דכותבין באחד בשבת ולא באחד

ועכ"פֿ אנו למדים שאם כי הרב הכותב הנ"ל צודק בעצם הבנתו דכוונת "שבת" היינו "שבוע", עדיין יש מקום לומר שבת קודש, כיון דמה דשבוע נקרא בשם שבת הוא באמת ע"ש שבת קודש שבאותו שבוע.

אחר שכתבתי כ"ז הראוני מה שהביא בכף החיים (או"ח סי' קל"ב ס"ק כ"ו) משער הכוונות שהביא דברי הרמב"ן בפ' יתרו, וכתב ע"ז: והענין הוא להורות כי כל ימי החול תלויים ונקשרים ונמשכים מיום השבת ומשם נמשכה להם הארתם, וזכור היטב ענין זה כי הוא מכלל רמ"ח מ"ע למנות ימי החול עד"ז וכו', עכ"ל.

ואח"כ הביא שם מסידור הרש"ש שסידר לומר היום יום אחד בשבת "קודש", ולכוין להמשיך הארה מיום השבת קודש כו', ע"ש.

הרי שנוסתא זו מקורה בהררי קודש בסידור הרש"ש, שיש לה סמוכין מדברי מוהר"ח בשע"כ, שענין המנין ע"ש שבת הוא להורות כי ימי החול תלויין בשבת קודש, ואם כי אינני מתכוון לבוא בסוד ישרים, הרי לפי המתבאר אין זה סתירה לדברי רמב"ן בפ' אמור ששבוע נקרא שבת, וכמו שביארנו דמ"מ קריאת שם זה הוא ע"ש השבת קודש.

ותו י"ל, דאף דבאמת סתם אחד בשבת הכוונה אחד בשבוע, מ"מ הרי אפשר גם למנות הימים לשם שבת ממש, ותהיה הכוונה אחד בשבת היום הראשון שאחר שבת קודש שעבר, והראשון מששת הימים שלפני יום השבת הבא, ובאופן זה הרי יתקיים יותר ענין זכור את יום השבת לקדשו, והענין שכתב מוהר"ח, ואשר לכן יש ענין להוסיף תיבת קודש, דאז יתפרש באמת "שבת" לשם שבת ממש ולא לשם שבוע. ולהעיר שכפי הנראה כל ענין אמירת היום יום כו' בשבת כו' לפני שיר של יום, מקורו מתלמידי האר"י הקד.

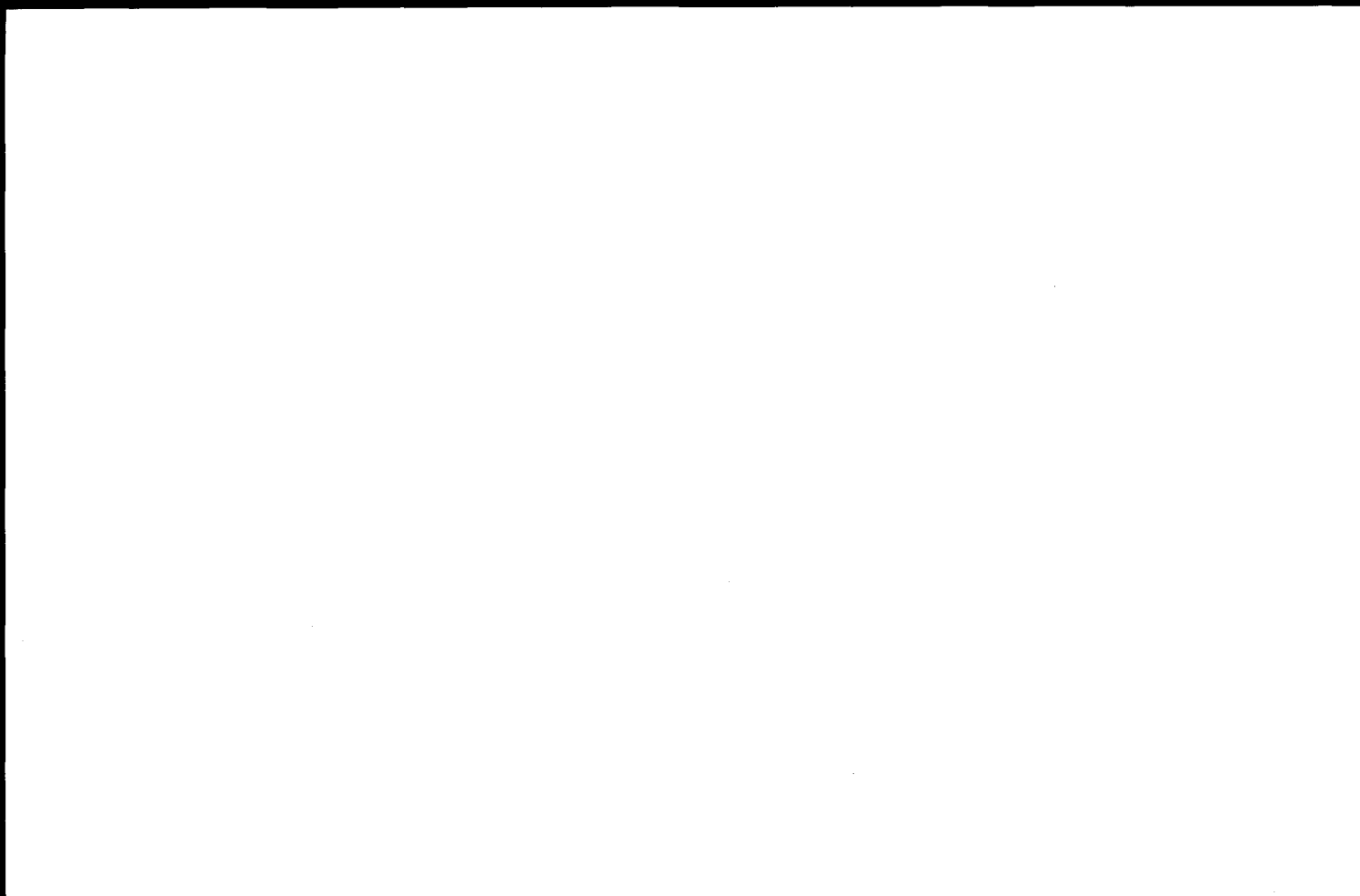
א"כ יהיה היום הוא ממחרת השבוע שעבר, כאילו אמר יהיה יום התנופה מחרת שבוע לימים העוברים, וראשון לשבועות שיספור עד שישלים שבע שבתות, עכ"ל הרמב"ן.

הרי הענין מבורר, דשבוע נקרא שבת, ולא דוקא שבוע כסדרו מראשון לשביעי, אלא כל ז' ימים יחד נקראים שבת, [וכמו שקרא הפסוק שבע שבתות לשבעה שבועות ימי הספירה], וטעם שנקרא שבת הוא ע"ש שבת קודש, בעבור שיש בכל ז' ימים שבת א', וחשבון ימי השבוע הם ממנו, [וכמו שמצאנו בתורה שנקרא השבת יום השביעי "כי ששת ימים כו' וביום השביעי שבת וינפש" ועוד וכן ישראל מונים תמיד ימי השבוע משבת לשבת], נקרא לכן כל השבוע שבת.

ועפ"ז יש לפרש כוונת הרמב"ן והמכילתא שהביא בפ' יתרו, שנצטוינו לזכור השבת בכל יום ע"י שיהיו מונין הימים לשם שבת אחד בשבת שני בשבת, דאין הכוונה על הזכרת תיבת "שבת", שהי תיבה זו פירושה "שבוע" ולא שבת ממש, אלא הכוונה על מנין הימים ראשון שני כו' שחשבון זה הוא משבת לשבת, וע"ש היום השביעי שהוא שבת, ולא כגויים המונין כל יום לשם הימים עצמם, וכל' הרמב"ן.

וכן מבואר בדברי הר"א שציין הרמב"ן [והוא בפירושו הקצר] וז"ל: "שיזכור בכל חשבון ימי השבוע עד שלא ישכח איזה הוא יום השביעי שהוא חייב לקדשו", עכ"ל, הרי שעיקר הענין במה שמונין מנין הימים משבת לשבת, וכדי לזכור מתי יום השביעי לקדשו לשם שבת.

אמנם מדברי הג"פ נראה דיש ענין נוסף גם בעצם הזכרת תיבת שבת, ואשר לכן כותבין כגט אחד בשבת ולא אחד בשבוע, והיינו דאף דכוונת "שבת" היינו "שבוע", מ"מ יש ענין בהזכרת השבוע בשם הנרדף שהוא "שבת", ומשום דשמו זה הוא ע"ש שבת קודש.



הערות

תגובה בענין פושט טליתו ע"מ ללובשו ותשובות לתמיהות

בקובץ גליון ב' (לה) העיר הרה"ג א. ברזיל שליט"א על מה שהערתי בדיון פושט טליתו ודעתו לחזור וללובשו לא הבנתי הצדקותיו כלל:

(א) מעולם לא חשבתי שהמ"ב פוסק בדברי המחבר ולא כהרמ"א. העתקתי רק דברי המשנ"ב בהבנת דברי מרן המחבר ולא כתבתי שפסק הלכה כן.

(ב) הגר"א כתב במפורש שהעיקר בדברי המחבר וזאת לאחר שהביא דברי הרמ"א וכן הבין בפשיטות הרב דמשק אליעזר. וא"כ מה שציין בשער הציון צ"ע.

(ג) מידי פלוגתא לא נפקא ולמה יכניס עצמו בעל הטלית בספק ברכה והנכון מי שיודע שייבקשו ממנו הטלית יעשה כמ"ש המגן אברהם שם והביאו בכיבוד הלכה: דאם בשעת הברכה היה דעתו שיפשטנו ויחזור וילבשנו לכ"ע אין צריך לחזור ולברך וזהו העצה היעוצה שיוכל לצאת בזה כל הדעות שיכוין בשעת הברכה שאם יצטרך לפושטו שיחזור וילבשנו ועיין בש"ת עכ"ל הביאור הלכה.

(ד) מ"ש עוד ולא דוקא כשמניחו על השלחן אלא אפילו מוסרו לחבירו ג"כ אין צריך לברך וכו' עיין בספר עמק ברכה ציצית סימן י"א שכתב דאפילו לדעת הרמ"א שאין צריך לחזור ולברך מ"מ בהשאילו לחבירו גרע טפי ואף לדעת הרמ"א צריך לברך ועיין בקר"ו וילן בתוך המעק מש"כ.

ועל כן לא טוב ולא נכון להכניס עצמו במחלוקת הפוסקים.

עוד בגליון הג'ל עמוד קנ"ז אות א' העיר הר"י סופר שליט"א דמה נפרש גבי אברהם אבינו ויאמר אל נא יחר לה' האם גם שם דיבר קשות.

ולי נראה ליישב דכאן אם לא נאמר שדבר קשות עם פרעה למה חשש שיחר אפו משא"כ באברהם אבינו שביקש כמה פעמים אולי יש חמישים, ארבעים וחמשה, ארבעים, לזה חשש שמא יכעס עליו הקב"ה ולכן ביקש אל נא ודו"ק.

שם עמוד קנ"ח אות ה' כתב על דברי רש"י והמהר"ם שיף שם. הנה כיון בכל דבריו לדברי ספר כסא שלמה על כתובות שכתב על דברי רש"י: ולפירושו הוי בניחותא ולא בתמיה אכל לפי פירוש החוס' הוי בתמיה ועיין בשיטה מקובצת, ומהר"ם שיף כתב נראה דרש"י לא גורס ליה ע"ש ולא ידעתי למה ומה היה גורס עכ"ל.

בברכה

שלמה בן שמעון

הערות שונות

ברכה לראש משביר הרבנים הגאונים,

עורכי בית אהרן וישראל שליט"א.

אתר"ש כתר"ה.

חמרא למרי' וטיבותא לשקיי', כי הבטאון בית אהרן וישראל מלא וגדוש מיינה של תורה, תזכו להפיץ תורה עד מלאה הארץ דעה בב"א.

אבקש רשות לדון בקרקע לפני רבותינו שליט"א.

(א) במאמר שמירת הגוף והנפש כתב דמשקין שנחגלו מותרין עכשיו שאין נחשים מצויים בינונו, ומקור הדברים בתוס', אך צ"ע בתוס' כתבו זה בצרפת, ואנחנו ת"ל בא"י. קראתי לפני שנים מספר כעתון שהיו כאן בארץ כארבע מאות הכשות נחשים בשנה אחת.

(ב) עוד כתב שם בתבשיל ומשקים שחתח המטה לא נאסרו בדיעבד. נמסר שהגר"א החמיר בזה.

(ג) בהערות להל' ציצית דנו על התעטפות בציצית בכניסת ש"ק, ולא זכר שר את המקור ממס' שבת כ"ה: (אף דאין אנו רגילים בציצית של פשתן).

(ד) בהערות בעניני דקדוק דן בצריך להניח שו"א שאחר תנועה גדולה, וצ"ע דא"כ יצטרך לומר לבבך בכ"ף דגושת וכי"ב.

(ה) בהערות שונות דן בענין הסתירה בדברי הרמב"ם בענין המוכני, ולענ"ד דעת הרמב"ם דמדינא סגי בגלגל, וכן עשו בתחילה, ובן קטין עשה כלי חול שלא יצטרכו לגלגל.

(ו) עוד דן שם שבית גרמו קבלו י"ב מנה כל שבוע, וא"כ קבלו כשש מאות מנה לשנה, קודם שכפלו שחרם, וגוזרי גזירות היו נוטלים רק צ"ט מנה (כתובות ק"ח), וצורך אדם לשנה הי' רק מאתיים זה שם ב' מניס, על כן נלענ"ד שנטלו רק י"ב מנה לשנה, ובהרש"ש.

(ז) בענין בנין כה"מ כתב בהמזבח אפשר לכנות בלילה, וצ"ע ג לענ"ד דמזבח בית עולמים קדושתו קדושת בנין ולא קדושת כלי (ובחים כ"ז).

(ח) עוד כתב שם דלא תיקנו המזבח ביום שנפגם, ולא ידענא מנה ליה דנפגם ביו"ט ולא בחוה"מ או בשבת חוה"מ, ולדעת ר' יודא בן בתירא ור"ע לא היה כלל ניסוך ביו"ט (תענית ג') וטפי נלענ"ד דלא שמו בול מלח אלא עד שיספיקו לחקן.

(ט) בענין גלות ישמעאל, צ"ע על דברי הרמב"ם ממה שאירע בעוה"ר בגרמני' וברוסי', שכמדומני בני ישמעאל עשו הרבה פתוח מזה.

(י) בענין שבע מצוות צ"ע לענ"ד, דיש מצוות של בני נח שכוללות רבות דידן, כגון גזל כולל גזילה וגניבה ורבות ועושה ואונאה, וכן בשאר מצות דידהו.

(יא) בענין התרה דחוספת שבת י"ל דהיכא דאי אפשר לאחר שבת יש להחזיר בשבת, דמשום זה שריא הפרה אף שלא לצורך השבת, ומצד זה החזירו אמירת כל נדרי ביוה"כ.

בברכה מרובה וביקרא דאורייתא

צעיר הלויס

אבינדר נבנצל

כונה בשופר ובמגילה

הרמב"ם כתב בהל' שופר בפ"ג הל"ד נתכוין שומע לצאת יד"ח ולא נתכוין התוקע להוציא או שנתכוין התוקע להוציא ולא נתכוין התוקע לצאת לא יצא יד"ח עד שיתכוין שומע ומשמיע, ובפרק א' מהל' מגילה הל"ב כתב אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא יצא ידי חובתו והוא שישמע מפי מי

שהוא חייב בקריאתה לפיכך אם היה הקורא קטן או שוטה השומע ממנו לא יצא, ולכאורה יש להבין מדוע לא כתב פה הרמב"ם הדין דבעינן שיכוין המוציא להוציא את השומעים, ועוד כמה שכתב אחד הקורא ואחד השומע מפי הקורא שמשמעות לשונו שהשומע מן הקורא יוצא ע"י השמיעה ולא משום שע"י שמיעתו נחשב לקורא דא"כ הו"ל לנקוט לשון שהשומע נחשב בקורא בעצמו, וא"כ יש לבאר דלא הביא הרמב"ם גבי מגילה דבעינן חיוב משמיע היינו דוקא בתקיעת שופר ולא בקריאת המגילה וע"י בראש השנה דף כ"ח ע"ב וצ"ע.

ועי' מ"ש בענין זה הרה"ג ר' מרדכי שולמן זצ"ל ראש ישיבת סלבודקא בעם התורה מהדורא ב' חוברת ג' תשמ"ב עמוד קנ"ג.

הרב אפרים גרינבלט

בענין סדר עבודתה של עולת העוף

חז"א ובחים י"ז ס"ק ז: ונראה דלאחר שמלק הוא עולה על הכבש וזורק על המערכה שהרי לא יתכן שיזורק על המערכה מן הסוכב שאין זה דרך שירות, וחזור על הגוף, וכ"מ לשון המשנה ס"ד ע"ב דתני גטל את הגוף, ונוד דאם היה זורקי מן הסוכב היה ראוי שיהיה מלח על הסוכב, ובמנחות כ"א ע"ב תניא בג' מקומות היה המלח נתון.

והנה בזמן שנעשה על קרן מזרחית דרומית היה גטל הראש ופנה לימין והקיף את המזבח וירד במערבית דרומית מן הסוכב וחזר ועלה על הכבש דרך ימין והקטיר וסבב דרך ימין וירד דרך שמאל וחזר ועלה על הסוכב ובא לו לגוף והסיר ושטע וחזר להקיף כל הסוכב וירד במערבית דרומית מן הסוכב ועלה דרך ימין והקטיר וירד דרך שמאל, ולפירש"י שלא היה כבש לסוכב כשמאל גטל את הראש וירד דרך עקבו ועלה על הכבש והקטיר ופנה דרך ימין ככל המקטירין ככל הסדר דלעיל, ואם נעשה בדרומית מערבית חזור על עקבו לכ"ע מיהו לפירש"י הוא על המזבח ומקטיר מיד, עכ"ל.

כשמדקדקין בדברי החזון איש היה הכתן צריך על כל עולת העוף לסוכב כמה פעמים את המזבח שזה כמה מאות אמה וזה לגמרי לא פשוט בפרט שלא היה עוף יחיד, היה עופות של מחסורי כפרה, וילודות עניות, וסתם עולת נדבה, והיה זמן שלא היה מספיק המקום בקרן דרומית מזרחית לשון ר"ש (ס"ג ע"א ובחים) וכשהיה רבה שם (בדרומית מזרחית) שיש הרבה כהנים באותו קרן עסקין בעולות ואין לזה מקום בסוכב לעמוד שהעולה נעשית למעלה, בא לו לקרן מערבית דרומית ע"כ לשון רש"י.

ב. לפי דברי החזון איש בזמן שהכתן הלך להקטיר את הראש היה צריך להשאיר את הגוף על הכבש. מי שמר על הגופות של העופות שלא יתדרסו ברגלי הכהנים. ג. לפי דברי החזון איש שאם נעשה על קרן דרומית מערבית הכתן חוזר על עקבו לכ"ע. נשאלה השאלה בקרן דרומית מערבית נעשה בזמן שהיה רבה בקרן דרומית מזרחית איך יתכן שאלו שעושים בקרן דרומית מזרחית סוכבים את הסוכב דרך ימין ובאותו זמן אלו שעושים על קרן דרומית מערבית סוכבו על עקביו לכ"ע (כלשון החזון איש) והכל בסוכב שכרחבו ה' טפחים ומנחות שמה הגופות של העופות. אתמא: והיות שראיתי שישנו כאלו שמלמדים ככה לחינוקות של בית רבן אני רוצה בס"ד להרחיב קצת הדיבור בנדון.

במשנה ובחים ס"ד ע"ב עולת העוף כיצד נעשית עלה לכבש ופנה לסוכב בא לו לקרן דרומית מזרחית היה מולק את ראשו וכו' גטל את הראש והקיף בית מליקתו למזבח וספגו במלח וזורקו על גבי האשים, בא לו לגוף וכו'. וכן הוא ברמב"ם מעשה"ק פ' ו' ה' כ' ב"ג.

גמרא מנחות כ"א ע"ב דתניא נמצאת אתה אומר בשלשה מקומות המלח נתונה בלשכת המלח ועל גבי הכבש ובראשו של מזבח בלשכת המלח וכו' ועל גבי הכבש וכו' ובראשו של מזבח ששם מולחים הקומץ והלכונה וכו' וכן הוא ברמב"ם פ"ה איסור המזבח ה' י"ג.

וואים מכל הגיל שהמקומות נבחרו לנחיות עבודה של יהיה טרחה יתרה, [וזה שהטריחו את הכתן המקטיר את הקטורת לעלות על המזבח למלוח ולא שמו מלח ע"י ההיכל, זה לא מצאתי, ואולי אפשר להגיד שכמו שצריך לקחת אש ממזבח החיצון עבור הקטורת למזבח הפנימי, כמו"כ צריך לקחת את המלח ממזבח החיצון].

עיין בשיטה מקובצת (מנחות כא עב) אות י"ד וז"ל: וא"ת אמאי לא היו מולחים הקטורת אצל המזבח, וי"ל דאיכא טרחא יתירה וכו' [השיטה כשלעצמה צריכה בירור אך מפורש התם שצריך לחשוש שלא יהיה טרחא יתירה].

בפשוטו צריכים להגיד שהמלח שבראשו של המזבח, היה בקרן דרומית מזרחית מפני ששמה יותר נח לכהן כשהוא עולה דרך ימין ופוגע בדרומית מזרחית תחילה לוקח מלח לכל עבודות שהמלח בראש המזבח מיועד.

עיין תוספתא מנחות פ"ו וז"ל בשלשה מקומות היתה מלח נתונה בלשכת מלח, ועל גבי כבש, ובראשו של מזבח קרן דרומית מערבית, המלח בשלשכת המלח היו מולחים בה את האיברים, שבראשו של מזבח קרן דרומית מערבית היו מולחים פסולי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים, הקומץ והלכונה וכו' ועולת העוף. (כפי שרואים שהתוספתא משוובת ומפרשה מגיהים אותה. ב) התוספתא לא מפרשת מה מולחים ע"ג הכבש).

זה שמבורר בתוספתא שהמלח בראשו של מזבח היה בקרן דרומית מערבית הוא מוקשה דהא הכהן פוגע תחילה כשעולה על המזבח בקרן דרומית מזרחית למה צריך לסובב את המזבח עד קרן דרומית מערבית בשביל המלח. ובפרט בעולת העוף שמקטירו על קרן דרומית מזרחית והקטרה הוא הראש לחוד והגוף לחוד כמבואר לעיל למה שיצטרך לסבב את המזבח פעמים ולחזור להקטירו במזרחית דרומית שיש קושי גדול לחזור כמו שביארנו לעיל.

ולמעשה לא מצינו דברים אלו שהמלח היה במערבית דרומית לא בגמרא ולא ברמב"ם, וכן החינוך ומנחת חינוך והליקוטי הלכות של הח"ח זצ"ל לא מביאים תוספתא זו ומתעלמים ממנה, וא"כ לפענ"ד נראה לי שצ"ע ללמד לחשב"ד שהמלח היה נתון במערבית דרומית.

וליישב את התוספתא שב"כ צריך להגיהו כנ"ל, אפשר אולי להוסיף מילת "גם" כלומר שגם בדרומית מערבית היה מלח נתון, וזה בזמן שרבה במזרח היה עושים עולת העוף גם בדרומית מערבית ומשום טרחה יתירה שלא להקיף את המזבח פעמיים בדרומית מזרחית בשביל המלח היו נוהגים גם שמה מלח, וזה לא סותר את הלשון "בראשו של מזבח" כיון שבד"כ היה המלח במזרחית דרומית אך בשעת הדחק הניחו מלח גם בדרומית מערבית להקל על הכהנים וזה הכל בראשו של מזבח [ויתכן שגם ע"ג הכבש אפשר שבשעת הדחק היה מלח בכמה מקומות כדי להקל על עבודת המליחה], כנ"ל לפענ"ד.

והשתא דאחינא להכא אפשר שהכהן העובד את העולת העוף עומד באותו הקרן על הסוכב [עיין במשנה זבחים ס"ד ע"ב, וברמב"ם מעשה"ק פ"ו ה' כ-כא] ויכול להקטירו כך. ומה שהוזכר"א כותב שאין זה דרך שירות בכך קשה לי להבין דהא גובהו של אדם בנוי הוא ג' אמות עד הכתפיים (עיין תו"ס יומא ל"א ד"ה אמה) וזהו הגובה מהסוכב לראשו של מזבח. וא"כ הראש של הכהן העומד על הסוכב מגיע למעלה מן המזבח ובקל יכול לקחת משם מלח ולהקטיר וכו' יחסוך הסיכוכים והטרחה יתירה. כנזכר לעיל.

וכן משמע בפשוטו לשון הרמב"ם פ"ו מהל' מעשה הקרבנות ה' כ-כא עולת העוף כיצד היתה נעשית, עולה לכבש ופנה לסוכב וכו' ונוטל את הראש ומקיף בית מליקתו למזבח וסופגו במלח וזורקו על האש וכו' וסופגו במלח וזורקו על גבי האש וכו'. ובפשוטו הלשון אין רמז שצריך לחזור ולרדת ולעלות בשביל לזורקו, אלא זרקו מהסוכב למערכה. כנ"ל לפענ"ד.

שמואל הכהן רוזובסקי

ראש ישיבת הכהנים

ירושלים העתיקה ת"ו.

בענין זה בורר לו אחד

בקובץ בא"י גליון ל"ח עמוד ק"ע נדפס איזה הערות או השגות על דברי שכתבתי בקונטרס ל"ו, והנני לבאר איזה דברים בעה"י.

כתבתי שלכאורה הבי" לא סבירא לי דינו של רמ"א בס' ג' שאם בי"ד קבוע צריך לדרון לפניהם ואין ברשות הבע"ד לומר שהם רוצים זבל"א, הלא מזה גופא שהרמ"א כותב "ונ"ל" נראה בפירוש שהוא חידש הדין ופירש טעם המנהג מצד קבלוהו כי הרמ"א כותב בסופו עיין ס' כ"ב ס"א ושם מיירי מדיני קבלוהו עליהם, ואם גם המחבר הי' פוסק כן אז לא הי' צריך לומר "ונ"ל" כי הוא מנהג ישן, ואעפ"כ הייתי נזהר וכתבתי לכאורה, ואם יש סברות אחרות מאי אולמא האי מהאי עד שימצאו ראיות ברורות.

מה שהבאתי מדברי הבי" סימן י"א וכן מתרומת הדשן הכאתי לראי' מה נקרא בי"ד קבוע, אולם באמת לא פירשתי שלפי הסברא שכתבתי שהמחבר אינו סובר כרמ"א ושם נמצא תמיד שהקפיד על בי"ד קבוע, כי שם מיירי שאין הנתבע רוצה לדרון כלל או רק בעיר אחרת וע"כ כופין אותו לעמוד לפני בי"ד שבעידו אולם אם הנתבע יגיד שהוא רוצה זבל"א כודאי לא היו כופים אותו עכ"פ אפשר ליישב ככה.

מה שכתב הרב המשיג שעי' שבורר לו דיין אחד עוד אינו ברור שלא ישתמט כי אולי הצד השני יהי' פוסל דיינו, זאת ידוע שמי שרוצה להשמט יש לו הרבה דברים ואופנים, ובענינו ראינו שאפילו אם הסכימו לבי"ד השלושה עושים השמטות, עכ"פ אם ביור לו הדיין נראה שבוה הענין אינו עושה קשמט ואם יפסלו בדיון אז עליו לברר תיכף ומיד בורר אחרת וכמבואר ברמ"א סימן י"ד, מה שכתב הרב "לא הבנתי איך למעשה פסק בהלכה זו" ח"ו לומר ככה הלא כתבתי בפירוש "וגם שם הבאנו בזה דיעות שונות" והיינו מה שהבאתי מדברי מהרש"ם שהביא כן דבעינן מסוכך יש להם רשות בזבל"א, והרב בעצמו הביא את דברי ולבסוף כותב שרוצים להטיל ספק בהלכה זו דברים אלו ממש אינם מובנים מה הכוונה.

מה שתמה כיון שהם שלושה שיכולים לדרון מהיכ"ח יצטרכו להציע לבע"ד לברור בי"ד אחר היין חר"מ ס' ח' ס"ג דרך חכמים בורחים וכו', ועיין סימן יו"ד ס"ג וכל המונע את עצמו מן הדין מונע ממנו איבה וכו' וא"כ למה לא ינסה הרב להגיד כוחו של הנתבע אולי יניחו אותו ולא יהי' מוטל עליו לדרון.

מה שתפס באמת על הלשון קים לי שכתבתי והרב נ"י מדקדק מאד בכל שורה, אבל ברור שלא הי' כוונתי לדין קים לי המבואר בסימן פ"ג, כתבתי שיש חולקים ולא כתבתי שאיזה מן גדולי הפוסקים וכדומה הוא החולק, הוא פלוגתא בין סברות הדיינים בלי איזה ראי' גמרא רק מצד סברא ועי"ז כתבתי שמי שרוצה לעשות כדיון תורה ממסכת שהדין עמו ואין המנהג יכול לבטל דין התורה, לבסוף גם הרב המשיג הסכים לכל זה.

מה שהבאתי ראי' מס' י"ז שהנתבע יכול להעמיד מורשה, ברור שלא הי' הכוונה שהוא ראי' גמורה כי אם הי' ראי' גמורה אז הי' הדין ולא רק המנהג שהנתבע יכול להעמיד מורשה, הוא כעין ראי' שמקלילין על הנתבע שיכול להגיד טענה יותר בביורר.

ומה שהביא שם באופן אחר לא יתברר האמת וכו', כודאי כן הוא אבל זאת אינו נוגע אם הנתבע יכול להעמיד מורשה, כי הנתבע כודאי יכול להעמיד מורשה ואעפ"כ אם צריך להתברר משהו קורין אותו, וכן פשיטא אם חל עליו שבועה שהוא מן נשבעין ונטילין, או לגבות ע"י שטר מיתומים או אם הפכו עליו שבועה כודאי שהוא צריך להופיע בפני בי"ד ואין המורשה נשבע בתמורתו.

יעקב יצחק גייסמאן

רב בכיהמ"ד חסידי בעלזא ומחזיקי הדת

מאנטרעאל יע"א קנדה

בענין ניקוד בורא פרי הגפן

לכבוד חברי המערכת קובץ בית אהרן וישראל שיחיו לאוניט

שאו ברכה מאת ד'

ראיתי בקובץ האחרון גליון ב' (לח) את מאמרו הנפלא של הרה"ג ר' דוד צבי הילמן שליט"א הערות הלכתיות בענייני דיקדוק ורצוני להוסיף בנוגע לענין בורא פרי הגפן בסגול כי בעתון המודיע במכתב למערכת היה הערה בשם נחום לייפער שקיבל מזקנו אדמו"ר מנאדבורנא צפת שליט"א כי מנהג האדמו"רים הק' לבית סטרעטין זצ"ל היה שבאמרם ברכת כפה"ג ברכים וענו אחריהם "אמן" אמרו "הגפן" בסגול, מכיון שיש דעות שחיבת אמן משתייכת לברכה, וא"כ אין חיבת "הגפן" סיוס המשפט, ודינה לינקד בסגול ולא בקמץ, משא"כ כשאין מי שיענה אמן אחר הברכה אימרים הגפן בקמץ, כדון חיבת שבסוף המשפט.

אמנם אני שמעתי טעם נוסף מדוע אבוה"ק האדמו"רים מסטרעטין זי"ע אמרו הגפן בסגול ולא בקמץ כי יש מ"ד בסנהדרין ע. דתניא ר"מ אומר אותו אילן שאכל אדם הראשון ממנו גפן היה שאין לך דבר שמביא יללה לאדם אלא יין. והיות שהגפן הביא מוח לעולם לא רצו לברך הגפן שזה הניקוד של מוח לכן אבוה"ק מסטרעטין ברכו הגפן בסגול.

המצפה לישועת ד'

אהרן ברנדווין

בהרה"צ מוה"ר נחום דוד משה זצללה"ה

מטורקא - סטרעטין.

תמיהה בדברי הרשב"א

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל

שע"י מוסדות קרלין סטולין

שלום רב,

הנני בזה להציע בפני המעינים בקבצים הנכבדים קטע רשב"א בשיטמ"ק בבא מציעא דף ק"א ע"א וגם בחידושי הרשב"א שנדמ"ח, המעתיק משנה בב"ב ה. באופן הפוך מכפי שבידינו ובונה על זה חומה.

והיינו בב"מ ק"א ד"ה עצי ואבני וכו' והו"ל כאותה ששנינו פ"ק דב"ב כותל חצר שנפל מחייבין אותו לבנותו עד ד' אמות, למעלה מ' אמות אין מחייבין אותו לבנות בחזקת שלא נתן עד שיביא ראיה שנתן, סמך לו כותל אחר מגלגלין עליו את הכל, בחזקת שנתן עד שיביא ראיה שלא נתן. אלמא מכיון שסמך לו כותל וגילה דעתו דנח"ל קנתה חצירו ושוב אין חבירו יכול לחזור בו. שאם אין אתה אומר כן למה בחזקת שנתן וכו' עיי"ש כל דבריו, שבנויים בדוקא על הדין שבסמך בחזקת שנתן. והנה במשנתנו מפורש להיפך, בתוך ד"א בחזקת שנתן, למעלה מד"א אין מחייבין, סמך כותל אחר מחייבין בחזקת שלא נתן וכו'.

וכל סוגית הגמ' קיימא ואזלא שבסמך לו כותל אחר בחזקת שלא נתן דאי' בגמ' שם מייית ת"ש בחזקת שלא נתן וכו' אילימא דא"ל פרעתיך בזמני אמאי לא, הרי מפורש דיש כאן חיוב, וכן במסקנא דאמר מי יימר דמחייבי לי רבנן אלמא דיש חיוב, ואילו לאופן שמביא הרשב"א את המשנה דבחזקת שלא נתן לפני שסמך כותל אחר, (וכשסמך, בחזקת שנתן) אין כאן חיוב כלל. ודברי הרשב"א פלא עצום.

ובשום א' בראשונים או במשניות ובשינויי נוסחאות לא נמצאת גירסא כזאת.

והראני הרב דוד מצגר שיח' שבתשובות הרשב"א נמצא ענין זה בכמה מקומות, בחלק מהם כתוב כפי שבחירושים שלפנינו, עיין בחלק א' תשו' קל"ו, אולם בחלק ד' תשו' רע"ב כתובה הראיה מסוגית הגמ' ולא מהמשנה, מדפריך הגמ' אמאי בחזקת שלא נתן והוצרך לשנויי דמי יימר דמחייבי לי רבנן ע"ש. וזה נותן פתח להביץ שנפלה טעות בשאר המקומות.

זאב פריינד

ישיבת אבני נזר - סוכטשוב

הערות שונות

מע"כ מערכת הקובץ המשובח - שבחו מי ימלא "בית אהרן וישראל"

באות הוקרה ועידוד - רצ"ב הערות מספר על קובץ ל"ח (כסלו - טבת תשנ"ב)

א. עמ' י' בהע' 15 דיתכן שהכונה לאשתו הצ' של הגה"ק הרבי ר' שמעלקע ז"ע - לענ"ד פשוט דהמעניין בלשון השאלה (להלן עמ' י"ג בד"ה אך) ובלשון התשובה בחת"ס ח"ו סי' ל"ז - יראה נכוחה דא"א בשום פנים לפרש כן.

ב. עמ' י"ב בד"ה נדרשנו וכו' בד' מו"ש [מורים ושופטים -] אין זה פיענוח נכון של הר"ת מו"ש" שהם ר"ת בתוך ר"ת: מורי שו"ה - ר"ת שאלות והוראות. כן נקרא הבי"ד בפראג יענין גם בשו"ת גובייק או"ח סו"ס כ"ה, שומר ציון הגאון קובץ ע"ה דף ק"ג ב' ועוד.

ג. עמ' ע' מה שהבאתי במאמרי הערת הרי"ש ארנפלד מרש"י סוכה דמוכח לכאורה דלא ס"ל כהיראים - שוב התבוננתי דארובה משם ואיה דהלא רש"י פירש שם בדף ל"ג א' בד"ה עבר ולקטן וכו' ואין ממעטין ביו"ט משום שבות שדומה למתקן כלי ומכשירו. ע"ש וא"כ באמת לרש"י לשיטתו ליכא מכב"פ דאורייתא בכה"ג. והדברים מתאימים גם בשיטת הרמב"ם והר"ן והמאירי שהבאתי דס"ל כהיראים - וס"ל ג"כ דממעט ענביו הוי רק מכב"פ דרבנן (עיין רמב"ם פ"ח מלולב ה"ח ר"ן כתובות ו' ע"א ובמאירי בסוכה כאן [ויותר דבריו למש"כ בשבת כ"ט ב']). והן אמנם דעת החת"ס בסוכה ובריה בשו"ת כת"ס או"ח סי' ס"ד ובגורן דוד או"ח סי' ר"ה ענף ר' - דבמתכונן להכשיר ההדס ע"י המיעוט מודה רש"י דהוי דאורייתא - מ"מ הפנ"י בסוכה והשער המלך בפכ"ה משבח הכ"ד והבית אפרים או"ח סי' ג"ה ושאר אחרונים, הבינו דברי רש"י כפשוטם לדעולם הוי דרבנן.

ד. עמ' צ"ג מהשו"ת שערי צדק ביישוב דברי המחבר ריש סי' כ"ה - ראה עוד בביאור הגר"א שם, ובחתן סופר שער הטוטפת וקדימת וחיבור המצוות אות א'. ובשו"ת תפארת אדם ח"א סי' ו'.

ה. עמ' צ"ד אות ג' בטעם דלא נוהגים היום לצאת מפתח ביתו לביהכ"ס מעוטרים בטלית ותפילין - עיין להרחיק מודיעטשוב ז"ע בסור מרע ועשה טוב [לפני ציון ע"ה להוספת מהרצ"א] שהביא שהאר"י חק' יו"ע ביטל הליכה זו כדי שיהיה מעשרה ראשונים [זוה - דלא כמובא בבאה"ט כאן ס"ק ב'] ע"ש [והוב"ד בשו"ת חקל יצחק סי' ה'] אך יעויין להגה"ק מקאמרנא בשולחן הטהור להלן סי' מ"ה סעיף ג' דמשמע דבמקום שיש עזרה יניחנו בעזרה, וכ"ק הגה"ק אדמו"ר מצאנו שליט"א בשפע חיים ח"ב עמ' ל"א כתב בתור"ק וזל"ק, ואולי דמהאי טעמא נחבטל ג"כ המנהג ללכת מביתו לביהמ"ד מעוטף בטלית ותפילין מחמת פחד וחשש ויהרא וכו' ע"ש בד"ק.

ו. עמ' צ"ה אות ה' אודות דעות הפוסקים דכשקורא ק"ש בלא תפילין אדעתא להניח אח"כ תפילין לא הוי כמעיד עדות שקר - ראה עוד מזה בכל המקובץ בשו"ת תפארת אדם ח"א סי' ז' ס"ק ו', כתבי אש ח"א סי' א' וח"ב סי' ל"ב, שלחן מלכים סי' ה', מאסף לכל המחנות סי' כ"ה ס"ק ל"א. שו"ת יביע אומר ח"א או"ח סי' ד' וביחודה דעת ח"ו סי' ב', שו"ת דברי ישראל (וועלק) ח"א או"ח סי' ל" - ל"ו, סדר פרשיות עמ' פ"ו ואילך, וזכרון שלום בברכות י"ד ב' ועוד רבות.

ז. עמ' ק"ה אות ז' בהע' על שו"ת שו"מ מהדו"ק ח"ב סי' ס"ג - ולענ"ד כוונת השו"מ בפשטות עפ"י שיטות הראשונים דמחקן מנא דמיעוט ענביו אינו חיקון כל כך (ובלשון התו"ס ביומא ל"ד ב' בד"ה הנ"מ) ועיין מה שכתבתי לעיל הע' ג' וצריך לכאן ולק"מ.

ח. עמ' ק"ז בסופו אודות סתירת דברי התוס' חגיגה כ"א לפסחים י"ח א' - ראה עוד מזה בהגהות מהרש"ם לפסחים שם ובדברי אלילו - שיעורי לימוד פסחים סי' י"ב אות ג' ובסי' כ"ג.

ט. בעמ' קל"ב אות כ"ג תמה הרב דוד צבי הילמן שליט"א על הסברו של החיד"א כהבדל בין נר חנוכה לנר של חנוכה דהכי יש חילוק בין "תיבת המוכסין" לבין "כיס של גבאין" (וכו') - לענ"ד פשוט דאכן יש הבדל אך כיוון שכל הדוגמאות שהביא הרב הילמן שליט"א הם בדברים המתייחסים לאדם ובהמה (מרדעת חמור, מצודה של עכברין ולהבדיל תיבת המוכסין וכו') - לכן אין ההבדל ניכר כ"כ כהבדל בין נר חנוכה לנר של חנוכה, והסבר הבדל המשמעות דהנה לדוגמא במרדעת חמור ר"ל מרדעת המיוחסת לחמור וזה מקביל להסבר בנר חנוכה שזה נר שהוא רק לחנוכה משא"כ מרדעת של חמור אין ר"ל שהמרדעת היא מיוחדת לחמור אלא שכעת היא מונחת ומשמשת לחמור אך לא במובן של יתור. וזה מקביל לנר של שו"ט שזה חלק ממצות שו"ט ולא שרק זה הוא שו"ט ודו"ק היטב כי ד"ב. ובעיקר דברי החיד"א כן כתב גם בעל המשנת חסידים בספרו הן עשיר למשניות ב"ק סוף פ"ו ע"ש שהסמיק לזה משבת כ"ט ב' אמר רבא מדקתני פתילת הבגד מאי איריא דתני פתילת הבגד ליתני פתילה של בגד וכו', וע"ש ברש"י.

י. עמ' קמ"ב לענין ש"י עולמות מהתורת חיים בסנהדרין דף ק' - כבר ציינתיו במכתבי שבקובץ בית אהרן וישראל ל"ו (אב - אלול תשנ"א) עמ' קנ"א אות ג' ע"ש.

י"א. עמ' קמ"ח בטעם קריאת רות ויתרו - יש להוסיף עוד דכ"כ בשלה"ק בתורה שבכתב פ' יתרו דף פ"ט ע"ב (מהר" ירושלים תשל"ב - כרך ג') [והובא בידי משה על השמ"ר יתרו כ"ט ח']. ובמס' שבעות דף ק"ג א' כתבה שניה וע"ע בסמיכת חכמים לברכות דף ז' ע"ב בד"ה מאי רות, פרס דוד סוף' שמות, נפש חיים (להגר"ח פלאגי זצ"ל) מערכת ר' אהרן י"ד ע"ש.

י"ב. עמ' קנ"ח אות ג' נשאר הגרי"ח סופר בצ"ע בהא דכתובות מ"ג א' דאיך קרא רבא בשמו של רבו המוכרח רב יוסף - הנה בפסחים דף ע"א א' אמר רבא רב יוסף הכי קא קשיא ליה ע"ש, ושם כבר תמה הגריעב"ץ בהגהותיו דהא אסור לקרות רבו בשמו וכו' כדאיתא בירוש' ס' רמ"ב ע"ש ואולי זה טעמו של רבנו חננאל בפסחים שם שנראה שלא גרס שם אמר רבא וא"ש אמנם גם לגירסתנו א"ש והיטב אשר רמזו המדפיסים בהגהות הגריעב"ץ שם שהוסיפו במסגרת אחר הציון לירוש' סי' רמ"ב [ע"ש היטב] - וכונתם ברורה דלהמבואר ברמ"א שם דמותו לומר ר' מורי פלוני ע"ש ובש"ך ס"ק כ"ד ובביאור הגר"א אות ל"ו ובפ"ש ס"ק י' ויד אברהם שם ואכמל"ב, ועכ"פ א"ש לני"ד בפסחים ובכתובות.

הכ"ד הכו"ח בידידות

וביקרא דאורייתא

יחיאל בוים

קרית צאנו-נתניה.

יישוב על תמיהה

לעורכי קובץ "בית אהרן וישראל" שליט"א שלומכם יסגין.

בגליון האחרון של הקובץ (ב, ל"ח) תמה הרה"ג ר' יעקב חיים סופר שליט"א (הערות ותמיהות, עמ' קנ"ז) על פירש"י (בראשית מ"ד י"ח) מש"כ בד"ה ואל יחר אפך בעבדך. מכאן אתה למד שדבר אליו קשות עכ"ל דא"כ דלשון "אל יחר" מורה על דיבור קשה איך נפרנס מש"כ אצל אאע"ה (בראשית י"ח ל') "ויאמר אל נא יחר לאדוני" (וכן להלן שם פסוק ל"ב) ותאם גם שם אאע"ה דבר קשות עם הש"ת וכו'. ונכנס בדחוקים ליישב תמיהתו והגיה בצ"ע.

ונראה דקושיא מעיקרא ליתא, דאין כוונת רש"י דככ"מ שנאמר "אל יחר" מלמד שהדיבור הוא קשה, אלא רצונו ליישב מה ראה יהודה להקדים לנאומו דברי התנצלות, הרי לא היה בהם מאומה כדי להביא את פרעה לידי חרון אף. אע"כ מכאן אתה למד שלא על תוכן דבריו ביקש להתנצל, כי אם על אופן אמירתם. מכיון שידע שידבר אליו קשות, הקדים לומר "ואל יחר אפך בעבדך" לא כן אצל

אאע"ה, שחשש כי הפצרותיו המרובות לבקש רחמים על אנשי סדום. אפרש שיעוררו כעסו של הש"ת ח"ו, לפיכך הקדים להן דברי ריצוי ופיוס: "אל נא יחר לאדני", כנ"ל ביאר הענין והתמיהה סרה מאליה.

ביקרא דאורייתא

וברכת יישר חילכם למפעלכם

יעקב קאפל רייניץ

מצוה הבאה בעבירה ועוד

א) בגליון ב' (לח) העיר הרב ש. בן שמעון על השואל ומשיב בהערה א', שכ' שאם הכוהל קידש את בעולתו באיסור בברכת אירוסין ונשואין שהן ברכות לבטלות כיון שאסורה עליו, והעיר עליו הרב הג"ל שהרי בודאי דהקידושין תופסין וא"כ לא חשיב ברכה לבטלה, ע"ש.

וג' דלק"מ שהרי בכל מצוה הבאה בעבירה אסור לברך אף באופן שיוצאים במצוה, כמבואר באו"ח בסי' תרמ"ט בגזל לולב ושיפחו דקנייה בשינוי מעשה ומיהו לא יברך עליו, ואף להפוסקים שם שאחר יאוש מותר לברך, היינו דוקא כיון שהאיסור נעשה כבר לפני קיום המצוה, אולם המקדש חייב לאוין ועשה ואפילו שניה מרבנן שהעבירה נעשית ע"י המצוה כמבואר בתוס' סוכה ל' ד"ה משום, ודאי שאין לברך דהוי מצוה הבאה בעבירה, ואין בזה חילוק אם ברכת אירוסין הוי ברכת המצוה או ברכת הוראה, ואותו הדין גם בברכת נישואין שלא חיקנו ע"ז ברכה, והיאך יאמר והתיר לנו את הנשואות לנו, או שמה חשמה רעים האהובים וכו', בשעה שעובר על איסור תורה או דרבנן וברור שגם השוחט בשבת באופן ששחיטתו כשרה (ע' תולין י"ד) ובירך הוי ברכתו לבטלה, וכן הדין במילה בשבת שלא בזמנה וכדומה, והוי כבוצע בך נאץ ה' וז"פ.

ב) ומענין לענין באותו ענין, בגליון הג"ל העיר ידידי הרב ר' יצחק א. סנה תמיהות בספר יהושע, על חשבתו של הג' מר"ה ר' יצחק הורוויץ זצ"ל, שחירץ לקושיות של הג' מר"ה ר' יהונתן אייבשיץ זצ"ל, כענין מ"ע דמצה שידחה ל"ת דחדש, ע"ש.

ותמה הרב הג"ל וכו' ולא זכיתי להבין, דלפי תירוצו נמצא דגם אם אין עשה דוחה ל"ת מותר לאכול חדש למצה, משום דאיסור חדש נתבטל במרור, ומ"ע דאכילת מצה קיים מכת דמצות אין מבטלות זא"ז וצ"ע ע"ש.

ואני לא זכיתי להבין את תמיהתו, כי אילולי שעשה דוחה ל"ת הרי אין בכלל על המצה הזו מ"ע, שהיא אסורה באכילה, (ואם יבטל את האיסור ע"י חריפות המרור שמבטלת את טעם האיסור, הרי ע"י זה גם מבטל את טעם המצה לגבי מ"ע ע' זבחים ע"ה, בתוד"ה אלא) ואין על המצה הזו שם מצוה, דק ע"י שמ"ע דוחה ל"ת, ואו הוי מצוה, ואין המרור יכול לבטלו שמצוות אין מבטלות זא"ז, ובעצם החידוש שחירץ הגאון הג"ל, הנני להעתיק מה שכ' בזה המג"ח במ' ר', וז"ל ואינו מבין מה שאומרים העולם בשם הגאונים ר' יונתן ור' יצחק הורוויץ על הקושיא של התוס' קידושין ל"ח. וכו' וחירצו דאכל עם מרור, ועל הכשיעור אין מבטל המרור למצה דמצוות אין מבטלות זא"ז, אך על יתור מכשיעור המרור מבטל והדברים מפורסמים, ובאמת לא מצינו שבאיסור יבטל המרור מחמת חזוק המרידות, ובמק"א פלפלתי בדבריהם ולא באתי כאן רק למוכרת, עכ"ר, (ועי' בקונטרס אחרון המצורף בשאג"א סי' צ"ו שהביא כעין תירוצו של ר' יצחק מהאמבורג, בשם הערבי נחל ע"ש).

ג) ומה שהעיר עוד שבהגהות של החת"ס בהל' חנוכה בסי' תרע"א לגבי חשרא, שהביא מהגאון אב"ד טארנאפל, כוונתו לס' יהושע, ולא להמג"ח, הדברים מוכרחים, שהרי המג"ח נדפס לראשונה בשנת תרכ"ט, ואילו החת"ס כבר נפ' בשנת ת"ר ז"ע.

ד) על מה שחמה הרה"ג יעקב ח. סופר בהערה י"ב על האר שבע ע"ש, אינו תימה כי גם החיד"א בסי' שם הגדולים הסתפק בזמנו של חיי החוקני, ועדיין לא נקבע סופית.

י. בן מאיר - ירושלים

הערת בענין פ' זכור, פרה וקריאת המגילה

בגליון ד (כח) ניסן-אייר תש"ן יפה העיר הרב דוד מצגר בענין פרשת זכור בעשה (בעשרה) דאורייתא, ובענין פרשת פרה דאורייתא, וכן העיר הגרי"א זילבר שליט"א ב"כריתור הלכה" שלו קמא ותניינא סי' קמו ע"ש באריכות.

וראה זה מצאתי במשך חכמה בסוף פרשת פרה, שכתב שאין כוונת הראשונים על קריאת פרשת פרה שבכל שנה, אלא דבשעת עשיית פרה אדומה יש מצות קריאת דאורייתא לעיכובא. ע"ש. וכיוצא בו מצינו בחוס' שאנץ סוטה כג. פרשת עגלה ערופה. וכן הריטב"א במגילה יז כתב: כגון פרשת זכור... וכן פרשת פרה וכמו כן הקהל ופ' שוטרס... ע"כ. הרי דלא מיירי דוקא בחיובי הקריאה הנהוגים האידנא. והנה לפי דבריו צדקו האחרונים שאין פרשת פרה דידן דאורייתא - אלא דהשו"ע לא הבין דבריהם ככה וכן משמע לבאורה מהלקט יושר עמ' 154 בשם בעל תה"ד. ע"ש.

בקריאת פרשת פרה פיסוק הפסוק (יט, יב) הוא: הוא יתחטא בו ביום השלישי וביום השביעי, יטהר; ואם לא יתחטא ביום השלישי וביום השביעי, לא יטהר - כמבואר בקידושין סב. ובספרי וכן הוא ע"פ כללי פיסוק הטעמים [ע' סידור עבודת ישראל (בער) עמ' 73]. וע"ש במלכ"ם. ואם יעשה עיקר ההפסק בכל חצי הפסוק אחרי ביום השלישי הרי ישתנה הענין.

כיוצא בו הפיסוק הנכון הוא: כל הנוגע במת בנפש האדם אשר ימות, ולא יתחטא. - אין המת צריך חזאה אלא הנוגע! ושוב הבקי לקרות ע"פ כללי פיסוק הטעמים לא ישגה.

בקריאת המגילה: (א, ו) רצפת הפ"א בלי דגש, וכתב המנחת שי ביחזקאל מ, יז, שלשון גחלת בדגש ולשון רצפת אבנים בלי דגש.

ובענין "להיות כל איש שורר בביתו". ראיתי בשערי רחמים על השערי אפרים ש"ן סקי"ז שהביא שצריך לקרות בשי"ן ימנית ע"פ המסורה, והקורא בסין הוא טעות עכ"ל. והנה ז"ל המסורה (קטנה) שם: שרר ל' כתיב שי"ן, ובפשוטו הכוונה היא שבכל מקום כתיב שורר בסמ"ך וכאן בסין, אבל אין כוונתו שורר בשי"ן ימנית, וראיה פשוטה לזה שבכל מקום בתנ"ך חתבת שורר באה בסמ"ך, ועי' מנחת שי ישעיה ג, יז. גם הרד"ק הביא חיבה זו בשורש שרר בסין וכן הראב"ע פירושו מלשון שררה, וכן הוא בכל המגילות, ולא נמצא מחלוקת על חיבה זו, וכן לא מצאו נוסח שי"ן ימנית לא בעל מנחת שי ולא המדקדק המפורסם רוז"ה.

דוד יצחקי

כולל חזון איש בני ברק

יישוב על תמיהה

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

ראיתי בקובץ הקודם (ל"ח) בהערות, הקשה שם הרה"ג ר' יעקב חיים סופר שליט"א (ראש ישיבת כף החיים) על הא דכתב רש"י בתחילת פרשת ויגש דמדכתיב ואל יחר אפך בעברך מכאן אחא למד שדיבר אליו קשות והקשה הרב הנ"ל דא"כ מה נפרש גבי אברהם אבינו כבאראית (י"ח, ל) ויאמר אל נא יחר לאדני וכן הוא שם (פסוק ל"ב) והאם גם שם דיבר אברהם אבינו קשות עם השי"ת ע"כ קושייתו הנחמדה.

ולענ"ד י"ל דאין הכי נמי, גם שם נחשב דברי אברהם אבינו לקשות דכיון דאברהם ביקש קודם אולי ימצאון שם ארבעים הרי משמע מדבריו דאברהם אבינו דפחות מארבעים אז כבר לא מבקש מהשי"ת שלא ישחית המקום ולכן כיון דאעפ"כ עוד ביקש אברהם אבינו אח"כ אולי ימצאון שם שלשים, הרי דיבורים כאלו "קשים" להשומע לסבול אותם ושפיר התפלל וביקש אברהם אבינו מהשי"ת שאל נא יחר לאדני אלו דיבורים "קשים" (וכן בפסוק ל"ב הרי כבר הסכים קודם אברהם לעשרים).

ומה דרש"י לא פירש גם גבי אברהם דמדכתב אל גא יחר לארני מכאן אתה למד שאברהם דיבר קשות כמו שפירש כן רש"י בפרשת ויגש החיוץ פשוט דשאני גבי אברהם דחיוץ מפורש בפסוק הדיבורים הקשים לא צריך רש"י לפרש כלום משא"כ בפרשת ויגש דלא מפורש כלל בפסוק דיבורים קשים של יהודי הוצרך רש"י להודיע דאעפ"כ מדכתב ואל יחר אפך בעבדיך, אתה למד שדיבר אליו קשות, ועיין שם בתחילת ויגש בגור אריה.

החתום בכרעה

צבי אלימלך וואלפסאן

באיסור החזרת העני השואל ריקם

פסק הרמ"א בהל' צדקה יו"ד סי' רמ"ט ס"ד: ואסור להחזיר העני השואל ריקם, אפי' אין נותן לו רק גרוגרת אחת, שנאמר (תהלים ע"ד) אל ישוב דך נכלם. ומקור הדבר ברמב"ם פ"ז מהל' מתנות עניים ה"ז, והובא גם בטור סי' ר"ג.

ויש לחממה אטו אין כאן אלא לאו מדברי קבלה, והלא כתב הרמב"ם לעיל מינה פ"ז ממחנה"ע ה"ב וז"ל: וכל הוואה עני מבקש והעלים עיניו ממנו ולא נתן לו צדקה עבר בלא תעשה, שנא' (דברים טו-ז) לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ידך מאחיך האביון, ע"כ, ומבואר דיש בהעלמת עין מן העני והחזרתו ריקם לאו דאורייתא דלא תאמץ וביטול מ"ע דפתוח תפתח את ידך, ומזה זה שכתב בהל' ד' דאין בזה אלא משום אל ישוב דך נכלם.

ונראה ביאור הדברים, דכל שעדיין לא נתן שיעור הצדקה [שהוא די מחסורם של העניים אם ידו משגת, ואין אין ידו משגת השיעור הוא חמישית מנכסיו מצוה מן המובחר ואחד מעשרה מדה בינונית, כמבואר ברמב"ם שם ה"ה ובשו"ע סי' רמ"ט ס"א עיי"ש, וגדר שיעור צדקה מדאוריית' טעון ביורור נרחב בפ"ע ויעיני' ט"ז סי' שלא' ריש סקל"ב] ועדיין לא יצא ידי חובתו - הרי כשרואה עני מבקש ומעלים עיניו עובר בלית דלא תאמץ ולא תקפוץ, אבל כל שכבר חילק לצדקה השיעור המוטל עליו [או שבעתו לחלק לקרוביו העניים וכיו"ב] והשתא באו לפניו עוד עניים - בכה"ג אינו עובר בלית כיון שכבר נתן מה שמחוייב ושוב אין כאן אימץ לב וקפיצת יד, ולזה ב' הרמב"ם דמ"מ עובר משום אל ישוב דך נכלם דטו"ס כשמחזיר העני ריקם הריהו מכלימו. [וסימוכין לזה ממש"כ הרמב"ם אפי' אין אתה נותן לו אלא גרוגרת אחת שאין כאן שיעור, אי"נ כתב כן משום דאיידי במחזר על הפתחים שאין נזקקין לו למתנה מרובה אלא מתנה מועטת. ועי' באמרי בינה או"ח סי' י"ג סוף אות ג שמצדד לומר דבמחזר על הפתחים ליכא לאו דלא תאמץ דאם לא ישיג מזה ישיג מאחרים, ולפי"ז הי' מקום ליישב דברי הרמב"ם באופן אחר, דמש"כ דאסור להחזיר העני ריקם משום א"י דך נכלם איידי במחזר על הפתחים דאפשר שאין בו לאו דאוריית' ועי' כתב דמ"מ יש כאן משום אל ישוב דך נכלם, אמנם יש לפקפק עבר דברי האמרי בינה הן מסבירא והן מגמ' דב"ב ט' א' דקאמר התם ההוא עניא דהוה מחזיר על הפתחים דאחא לקמי' דר"פ לא מזדקיק לי' א"ל רב סמא אי מר לא מזדקיק לי' איניש אחרינא לא מזדקיק לי' לימרת לי' עיי"ש].

ומצאתי לרבינו יונה בפירושו למשלי כא-יג על הכתוב "אוטם אנונו מזעקת דל גם הוא יקרא ולא יענה", וז"ל: מדה כנגד מדה וכו', על כן לא יאמץ אדם את לבבו מתח לעני כי ישאל ממנו אע"פ שפיוזר ונתן לכמה עניים, עכ"ל, ונראה דמה שדקדק לפרש "אע"פ שפיוזר ונתן לכמה עניים" כוונתו דאע"פ שכבר פיוזר השיעור המוטל עליו ויצא יד"ח צדקה מ"מ אין לו לאוטם אנונו מזעקת דלים אחרים, וכמו שנת' בדעת הרמב"ם, ונמצא מבואר מדברי רבינו יונה דאיכא עוד קרא דדברי קבלה שלא להחזיר העני ריקם.

ויש לחקור אם דין זה שלא להחזיר ריקם דוחה דין קדימה לקרובים, וכלומר שאם הפריש צדקה ומעשר ויש לו עניים קרוביו במקום אחר ובאו לפניו עניים דעלמא לבקש צדקה האם רשאי לתת להם ממה שהפריש ורק את הנותר יתן לקרוביו, ומסתברא דשרי.

ונמצא לפי כ"ז דכל שפוגש בעניים השואלים אסור להחזיר פניהם ריקם, ואפי' אם כבר חילק השיעור המוטל עליו וכבר יצא מידי לא תאמץ ולא תקפוץ עדיין צריך לתת משום א"י דך נכלם,

ונראה דכל שהולך לביהכ"ג או מקום אחר שמצויים בו עניים המחזירים יש לו לדאוג בטרם צאתו מביתו ליטול עמו מעות לחלקם לעת מצוא, ואם יש לו מעות בכיתו ולא נטל הרי"ז העלמת עין והשבת דך נכלם, [ועי' ס' דרך אמונה להגרי"ח קנייבסקי שליט"א בפ"ז ממתנו"ע ה"ב סק"ח שכ' דכשעני מבקש ואין לו מעות כאן לתת ויש לו בכיתו חייב ללוות ולתת לעני עיי"ש].

אך בגבאי צדקה המחזרים פשוט דאין משום א"י דך נכלם, שהרי אין העני גופו עומד לפניו, ואם כבר חילק המעשר או שדעתו ליתנו לאחרים פטור. [אמנם כבר אמרו "ישראל נתבעים ונותנים", משמע שממדר ישראל ליתן לכל תובע ולא להשיב ריקם].

ואף אם באים העניים באמצע התפלה אין כאן פטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה, דכל שיכול לקיים שניהם חייב בשניהם כמש"כ החוס' ב"ק פ' הכונס ג"ו ב' ד"ה בההיא והכי קי"ל (עי' חו"מ סי' רס"ז סט"ז וסמ"ע ויש"ש שם), ודוקא אם מתבלבל בכוונתו יהא פטור משום עוסק במצוה. [ועי' מ"ב סי' ס"ג סק"יז וי"ח דבפרשה ראשנה של ק"ש אסור להפסיק אפי' ברמיזה ואפי' לדבר מצוה, ובפרשה שני' מותר לרמוז לדבר מצוה אבל להפסיק להריא לא, ונמצא דאם יכול להושיט בנקל מטבע (ללא בקשת עורף וכיו"ב) שרי בפרשה שני'].

אמנם יש לעיין אם יש צד קולא בזה עפ"י הא דאמר' בכתובות ס"ח א' בואו ונחזיק טובה לרמאין שאלמלא הן היינו חוטאים בכל יום וכו', ופרש"י היינו חוטאים שאנו מעלימין עין מן העניים אבל עכשיו הרמאים גורמים לנו ע"כ, וכיון שגם בזמננו יש חשש רמאין יש לדון אם זה פוסט מלתת לכל מבקש, ולכאוי נראה דלא קאמר הגמ' בואו ונחזיק וכו' אלא בתורת לימוד זכות אבל למעשה מידי ספק לא יצאנו והר"ל ספיקא דאוריין, דאטו נאמר דכיון שיש רמאין נפטרנו ממצות צדקה, וצ"ע, ועכ"פ באותם שחזותם מעיד עליהם שכשרים הם ודאי חובה גמורה היא שלא להחזירם ריקם.

עוד יש כאן לדון במה שנפסק בשו"ע סי' רנ"א סי' דמי שבא ואמר האכילוני אין בודקין אחריו אם הוא רמאי אלא מאכילין אותו מיד, הי' ערום ואמר כסוני בודקין אחריו אם הוא רמאי ואם מכירין אותו מכסין אותו מיד ע"כ, ומבואר דאם מבקש עבור מזון אין בודקין אחריו אבל אם מבקש לכסות וכיו"ב בודקין אחריו, ויש לדון דאפשר דדוקא כשבאמת בודקין אי"צ ליתן לפני הבדיקה, אבל כשאין בדעתנו לבדוק אלא שמסופקים אנו בו אפשר דצריך ליתן לו מספק אף כשבמבקש עבור כסות ודברים אחרים, אמנם בבהגר"א שם הביא לשון תוספתא דפאה דכשאין מכירין אותו אין מכסין אותו, משמע דמספק אין מכסין, ושמא עדיין י"ל דהיינו דוקא כשאין באפשרותנו לבדוק דהכי מיירי התם בתוספתא בעני העובר ממקום למקום ואין כאן מי שמכירו, אבל אם בדינו לבדוק ששרוי הוא בעירנו וניתן לברר אצל המכירין אותו אלא שאין בדעתנו לטרוח בזה אין זה פוסט מלתת לו מבוקשו דאי הבדיקה היא גופה כהעלמת עין, וצ"ע, [ועי' במהר"י קורקוס לרמב"ם מהדר' פרנקל פ"ז ממתנו"ע ה"ז ובמקורות וצינונים שם].

ומן הענין לסיים בדברי הרמב"ם פ"ז ממתנו"ע ה"א: "חייבין אנו להזהר במצות צדקה יותר מכל מצוות עשה", וז"ל הרמ"א סי' רמ"ז ס"ג: "ויתן האדם אל לבו שהוא מבקש כל שעה פרנסתו מהקב"ה וכמו שהוא מבקש שהקב"ה ישמע שועתו כך הוא ישמע שועת עניים", ודאוי להזכיר מה שנתבאר בספה"ק כי ענין גדול הוא שלא יעבור יום ללא נתינת צדקה, והוא מתקיני פגם הבירות (עי' צפורן שמיר להרחיד"א אות קכז).

מיכל לינדר - ירושלים

במצות זכירת השבת בכל יום

בקובץ הקודם גליין לח עמ' קל"ב תמה רד"צ הילמן בנוסח הספרדים באמירת "היום יום פלוני בשבת קודש" שלפני שיר של יום מה ענינו לש"ק, והבין שיום פלוני ב"שבת" (כנוסח אשכנז ללא "קודש") משמעותו ב"שבוע".

אך האמת בענין זה ברורה כי היום יום פלוני בשבת הכוונה לש"ק, שהדבר נוסד על יסוד מצות זכירת שבת בכל יום, והדברים מפורשים בפ"י הרמב"ם עה"ת שמות כ-ח וז"ל על הכתוב זכור את יום

השבת לקדשו: "ועל דרך הפשט אמרו שהיא מצוה שנזכר בכל יום תמיד את השבת וכו', ובמכילתא: ר' יצחק אומר לא תהא מונה כדרך שהאחרים מונים אלא תהא מונה לשם שבת, ופירושה שהגויים מונים ימי השבוע לשם הימים עצמן וכו' וישראל מונים כל הימים לשם שבת אחד בשבת שני בשבת וזה פשוטו של מקרא" עכ"ל הרמב"ן.

אמנם עדיין יש לעמוד על פירוש לשון יום פלוני בשבת, מה משמעותו אם לשבת שעברה או לשבת הבאה, ויעוי' בס' "עבוד המלך" להגה"צ רבי שמואל הומינר וצוק"ל שמות שם שהביא מדברי ס' נטריקן לבעל הפמ"ג שבהביאו דברי הרמב"ן כ' וז"ל: "ולפי"ז אחד בשבת שני בשבת ר"ל לשבת שעבר ולא לימי השבוע וא"כ ח"ו שבת טפל וזה אינו כי השבת הוא הראש כאמור" עכ"ל הפמ"ג, ובעבר המלך ביאר הכוונה עפ"י דבריו הנודעים של האוה"ח הק' בראשית ב-ג כי כל שבת מקיים את ששת ימי החול שאחריו.

ולולי דברי קדשו של רבינו הפמ"ג ה' מקום לפרש היום יום ראשון בשבת היינו יום ראשון שלקראת שבת הבאה, וכלומר יום ראשון של ציפי' והכנה לביאת יום ש"ק, וכן יום שני לציפי' וכן הלאה, ובוה שפיר מודגש כי כל ימות השבוע טפלים לשבת. [והרי"ז מעין ספירת העומר שנוסדה גם על ספירה כהכנה לחג מתן תורתנו ואעפ"כ סופרים ממטה למעלה, והכוונה היום יום ראשון של הכנה למתן תורה היום יום שני להכנה וכן עד ארבעים ותשעה יום].

הג"ל

בביאור המושג "יאוש"

במש"כ ונדפס בקובץ באו"י גליון כ"ב (עמוד מ"ו-מ"ז) בביאור המושג יאוש דיש ב' סוגים של יאוש הא' היאוש על מציאת החפץ והאחר על השתדלות מציאת החפץ. וביאר בזה את מחלוקת רבנן ור"ש, דרבנן ס"ל דרך סתם גניבה הוי יאוש בעלים, ומשום דהיאוש הוי על מציאת החפץ, ואילו ר"ש דס"ל דרך סתם גזילה הוי יאוש ס"ל דהיאוש הוי על השתדלות מציאת החפץ וחביא ראי' דשני הפירושים צודקים בכוונת יאוש ולפי"ז כיון דקיי"ל כרבנן א"כ אין כל הפירושים צודקים לפי הדין ולשון נתייאש במחיצת הכרם לא אתא כהלכתא.

ונראה דהביאור ביאוש הוא א' וזהו שמשכיתו מדעתו דהיינו החלטתו שלא יעלהו עוד על דעתו ומשורש זה מסתעפים כמה ענפים כגון שלא ימצא עוד האבידה וכגון שלא ישתדל עוד למצוא האבידה. וזהו כוונת רש"י דאין אדם מתייאש על עצמו דהרי דעתו מקושר עמו וא"א שלא יעלה עצמו על דעתו עוד, וכן במחיצת הכרם אינו מעלה על דעתו עוד ענין גדירת הכרם. וכן במשנה דאל תתייאש מן הפורענות שלא ישכחו הפורענות מדעתו וכן בעבודת בוראינו ית"ש הכוונה כנ"ל דאין להשכיחו מדעתו.

ולפיז נמצינו אומרים דפליגי רבנן ור"ש רק בסיכת היאוש ולא בעצם היאוש, דהרי בגנב הירא מבני אדם החסרון הוא שאין הבעלים יודעים מקום חפציו אבל אם יודע לו איה מקומם הרי יחזרו לו חפציו משא"כ בגזלן שאינו ירא מבני אדם הרי הבעלים יודעים מקום חפציו אבל מ"מ אינם יודעים אם יחזרו לו חפציו כיון דהוי גבר אלם. והנה באבירה שאין בה סימן אין הבעלים יודעים איה מקומו וג"כ אם יודע לו שאדם א' מצא חפץ כזה אינו יודע אם יחזרו לו שהרי אין לו עליו סימן ולכן לכונ"ע באבירה איכא יאוש מדאיכא ב' הסיבות ליאוש משא"כ בגנב וגזלן כנ"ל לדיכא כ"א סיבה א' ופליגי רבנן ור"ש באיזה סיבה גורם להיאוש דרבנן ס"ל דעיקר הסיבה הוא כשאינו יודע מקומם ור"ש ס"ל דעיקר הסיבה הוא כשיודע שלא יחזרו לו.

שלום בר"ח קוגלמן

כולל קארלין סטאלין - ניו-יארק

בענין פושט מליתו ע"מ ללובשה

לכבוד מערכת "בית אהרן וישראל", ירושלים.

שלובט"ס.

בגליין כסלו-טבת תשנ"ב עמ' קנ"ו העיר הרב ברייל שליט"א בענין הפושט טליתו ע"מ למסרו לחברו שיעלה לתורה וכדו' שא"צ לחזור ולברך כשמקבלה בחזרה, הגני רק להעיר שבספר "אליעזר משה" להרב אליעזר משה פ"שר שליט"א (רב שכונת כנסת בירושלים) דן בזה בסימן אחרון שבספר (עמ' ק"פ) ודעתו שכיון שאין באפשרותו ללבושו כשהשני עולה לתורה איכא גם היסח הדעת לכדו' וגם שאני ממניחה ע"ג העמוד כי לבישת האחר מפסקת וע"כ מיעץ להשתמש בטלית של קהל שכיון שלרוב הן ישנות אין שוה פרוטה לכל אחד ואחד או שיכיון שלא לקנותו ולא יצטרך לברך.

בברכה נאמנה

יעקב שמרנפלד - מעלה עמוס

הערות בעניני קדשים

(א) יומא דף מ"ט ע"א: תוד"ה אי חופן וחזור וחופן וכו' ולהכי תקינו רבנן שיחזור ויחפון בפנים שמא נתפור לו מן הקטורת בדרך ונחסר קצת. עכ"ל.

מבואר בתוס' שכל החפינה השניה לפני ולפנים שהוא ממלאכות הקשות שבמקדש כדאמרינן בגמ' (ע"ב) הוא תקנת חכמים שמא נחסר קצת בדרך.

ויש לשאול מה יהא תקנתו אם רואה שבאמת נחסר קצת דלא מבואר מה דינו. וא"ל שאם יראה שחסר ישאירו חסר משום דלא מסתבר שעשו תקנת חפינה במקום שאין לו תקנה. וצ"ע.

(ב) יומא דף נ"ט ע"ב: תוד"ה והרי תרומת הדשן, בסוף דבריו: דכיון דהשלכה לא אשכחן דבעי בגדי כהונה, כנעשית מצוותו חשבינן ליה, עכ"ל. כלומר דכיון דהשלכת עולת העוף אחר שנחמצה דמה אצל המזבח אינה גמר עבודה כיון דלא בעי בגדי כהונה וממילא נעשית מצוותו קרינן ליה ואין בה מעילה אפילו קודם השלכה.

והקשה חכ"א דלעיל (דף כ"ד ע"ב) אמרינן גבי עבודה תמה לחייב זר דזר הנוחן שמן ומטיב את הנרות במנורה אינו חייב, משום דאינה עבודה תמה כי יש אחריה עבודת הדלקה, והדלקה עצמה לאו עבודה היא דא"צ בגדי כהונה וזר אינו חייב עליה, וא"כ הרי מפורש בגמ' דאע"ג דהדלקה עצמה לאו עבודה מ"מ לענין עבודה תמה זהו סוף עבודה ומה שקדם לה אינה עבודה תמה. וממילא ה"נ גבי השלכת העוף למה אין זה גמר עבודה אע"פ שא"צ בגדי כהונה.

ונ"ל לומר לכאוי' ריש לחלק בין הדלקת המנורה להשלכת העוף, דאח"כ דהדלקה עצמה אינה עבודה וזר יכול להדליק, מ"מ אא"ל דגמר עבודה היה קודם ההדלקה כיון דתכלית עבודת המנורה הוא ההדלקה וכל השאר הוא הכנה להדלקה, וא"כ ע"כ שגמר העבודה הוא ההדלקה. משא"כ גבי השלכת העוף. דכבר נעשית עיקר הקרבן במיצוי הדם ע"ג המזבח אפשר שפיר לומר דההשלכה אינה עבודה וגמר עבודה היה כבר קודם השלכתה. ודו"ק.

(ג) מעילה דף ט' ע"א: מחני' עולת העוף מועלין בה משהוקדשה וכו' ומועלין בה עד שחצא לבית הדשן, ובגמ' מחלוקת רב ור' יוחנן אי מועלין בה עד שחצא לבית הדשן מחזין למתנה או עד שירים תרומת הדשן.

והנה ברמב"ם (פ"ב מהל' תמידין ומוספין הלט"ו) ואעפ"י שאין הוצאתו לחוץ עבודה וכו' וכשמוציאין אותו לחוץ לעיר מניחין אותו במקום שאין הרוחות מנשבות בו בחזקה וכו' שנאמר ושמו שיניחנו בנחת, ואסור ליהנות בו. עכ"ל.

וכראב"ד משיג שם: א"א זה לא נאמר אלא על תרומת הדשן ואין מעילה אלא בתרומת הדשן. עכ"ל.

ובכ"מ מביא דברי הר"י מקורקוס לתרץ את דברי הרמב"ם שהרמב"ם פוסק כר"י ולכן יש מעילה אפילו אחר תרומת הדרן. ע"ב.

הרי מבואר בדבריהם שדברי הרמב"ם "ואסור ליהנות בו" הכוונה הוא על איסור מעילה. וצ"ע דהא לכו"ע אין איסור מעילה אחר שיצא לבית הדרן. והרמב"ם בעצמו פוסק כן בהל' מעילה (פ"ב הל"ד) דאין מעילה אחר שיצא לבית הדרן.

ולולא דבריהם ז"ל היה אפשר לומר שהאיסור אחר שיצא לבית הדרן אינו אלא איסור גרידה מדרבנן ולא משום מעילה.

אפרים מאיר הכהן שכדרון

ישיבת הכהנים ללימוד קדשים

ירושלים העתיקה ת"ו

מצות שחיטה וציצית במנין המצוות

בקובץ באו"י בגליון לו דף קנ"ה תמה הרב ישראל חיים בלומנטל על דברי הראב"ד דעל הא דכתב הרמב"ם בסה"מ, וז"ל, מצוה קמ"ז היא שצונו לשחוט בהמה חיה ועוף ואחר יאכל את בשרם וכו', השיג הראב"ד, א"א זו אין לו טעם, ואולי לאו הבא מכלל עשה עשה, ע"כ, ופי' הכס"מ השגתו נראה שטעמו מפני שאין זו מצוה מחוייבת שאם ירצה שלא לאכול בשר או אם ירצה שלא לשחוט הוא בעצמו רשאי וכו'.

והנה במצוה י"ד כתב הרמב"ם מצוה י"ד הוא שצונו לעשות ציצית כו', ובהלכות ציצית פ"ג ה"א כותב הרמב"ם וז"ל: אע"פ שאין אדם מחוייב לקנות לו טלית ולהתעטף בה כדי שיעשה בה ציצית אין ראוי לאדם חסיד שיפטר עצמו ממצוה זו, עכ"ל.

נמצא לכאורה דמצות ציצית זהה למצות שחיטה, שאין חיוב לאכול בשר כדי להגיע לחיוב שחיטה, אך האוכל בשר מחויב לשחוט בהמה קודם לכן, וא"כ צ"ע מדוע לא הקשה הראב"ד במצות ציצית ג"כ כמו שהקשה במצות שחיטה שהרי גם בציצית שייך קושייתו כפי שביאר בעל הכס"מ "שאין זו מצוה מחוייבת", וצ"ע, ע"כ הערתו.

ולכאורה אפשר לחלק בין מצות ציצית למצות שחיטה דבמצות ציצית מקיים המצוה במה שהוא לבוש בציצית, וכל הזמן שהוא לבוש בציצית זהו עצם קיום המצוה משא"כ בשחיטה הגידון הוא אם מעשה השחיטה הוא קיום מצוה, וז"פ.

וא"כ נמצא דמצות שחיטה היא מצוה שאינה חיונית שהרי בשעת שחיטה לא רמא עליו שום חיוב ורק אם ברצונו לאכול חייב לשחוט נמצא דמעשה השחיטה תלוי ברצונו וברצונו שוחט וברצונו עוזב וא"כ לא שייך למקרי מעשה השחיטה התלויה ברצונו מצוה מחוייבת, משא"כ מצות ציצית דשעת קיום המצוה הוא כשהוא לבוש כבר בד' כנפות שהרי מצות ציצית הוא שיהא ציצית בד' כנפות שלו א"כ נמצא דבשעת קיום המצוה מחוייב גמור הוא, דכל זמן שהוא במצב העכשווי דהיינו שהוא לבוש בד' כנפות מחוייב הוא בהמצוה שיהא ציצית בבגדו וגדרו שונה לגמרי ממצות שחיטה ולא שייך למקרי מצוה שאינה מחוייבת.

והנה לפמ"ש כ"מ משם לעיל מזה דלא הוי מצוה שאינה מחוייבת דק כשיש בזה ב' הדברים שכתב הכס"מ במצות שחיטה, דהיינו, דאינה חובת גברא שיכול לשחוט ע"י אחר, ועוד, שאין בכלל חיוב לקיימה, לפי"ז אינו מכין כלל מהו קושייתו ממצוות ציצית דהרי בציצית הוי חובת גברא דציצית הוא ממצות שבגופו דלא שייך בזה שליתות.

בנימין זאב מרק

ישיבת קארלין סמאלין ירושת"ו

הוא הפה שהתחיר. דעדיפא ממיגו כמ"ש התוס' בב"ק ע"ב ד"ה אין לך בו דאפי' במקום עדים אמרינן וכל הפה שאסר לא מגרע בדבריו הראשונים מידי וחשבינן כאילו לא אמר חובתו כלל כיון שהפה שאסר הוא הפה שהתחיר כנ"ל ברור, ע"כ. והיינו דבכל הפה שאסר יש בו כח נאמנות מיוחד להאמינו כאילו לא אמר כלום וכח זה מועיל אפי' במקום עדים וזה אינו ענין למיגו בעיקר העדים, וכמו"כ ממה שהביא הנתיבות ראה ליסודו מתוס' ב"ק הנ"ל שהקשו שם מה שהקשו התוס' בכתובות י"ח ע"כ ונזכר לעיל ותידעו בזה"ל האי לאו מיגו הוא שאין השטר מתקיים אלא על פיהם והפה שאסר הוא הפה שהתחיר, ע"כ ועל כרחק לא למיגו בעיקר העדים נתיבין. ולמד הנתיבות דהתוס' בב"ק פלגי' עמש"כ בכתובות וס"ל אלא ודיא לא למיגו בעיקר העדים נתיבין. ולמד הנתיבות דהתוס' בב"ק פלגי' עמש"כ בכתובות וס"ל בב"ק דהפה שאסר עדיף מעדים כיון דבח נאמנות שלו הוא כאילו לא אמר כלום. (ועי' כתבתי שם דאינו מוכרח ויש לפרשם ככוונתם בכתובות).

ועוד, והוא העיקר דמיגו בעיקר העדים לא שייכא אלא בעדים שאינן עדים מציאותיים אלא עידי כח ונמצא דכל הדינים ויצירתם אינו אלא מכח פיו ועי' שייך לומר מיגו בעיקר העדים, והוא בגווי דעדי שטר דלאו עדים ממש הם אלא עדים מכח דינא דעדים התחומים על השטר נעשה כמי שנחקקה דעותן בב"ד ומדין תורה נחשב כאילו שנים מעידים על עידי השטר שעדים משרים הם וכן בבח נאמנות כבי דהרי דלאו עדים ממש הם אלא כח עדים בידו שלא פרע, ובזה מהני מיגו בעיקר העדים לומר דהפה שהיה נדמה שבא לאסור, הוא הפה שלא אסר אלא התיר ואמר אנוסים היינו וא"כ אינו שטר מקוים וכן בטוען פרוע כשטר נאמנות, דאינו שטר שמועיל לחיוב. ושטר פרוע או שטר שאינו מקוים אינו נוצר מכוחו אלא סהרי ואין כאן עדים שיעמדו נגד התירו דזה גופא הועיל הפה שהתחיר שלא יהיו נוצרים עדים נגדו אבל היכא דיצירת והיית אנו סהרי אינו מכח פיו אלא אנו סהרי מכח המציאות, אע"ג שאין ידועים שאנו סהרי זה עומד נגדו אלא מכח פיו וכגון בעובדא דנהר פקוד ונרש [ב"מ פא:] דמיירי באחד ששכר חמור והוליכו באורחא דנהר פקוד דאנו סהרי דאית ביה מ"א וטען דלא מית חמרא מחמת מ"א דלא הוו החם מ"א ואמרין דאינו נאמן במיגו דאי בעי אמר באורחא דנהר אזילנא ובזה היה פטור, דמיגו במקום אנו סהרי הוא ומיגו במקום עדים לא אמרינן, והחם מיירי במיגו ולא בהפ"ש כדאמר מיגו דאי בעי אמר באורחא דנהר אזילנא, אולם נראה דאף בגוונא דאיכא החם הפ"ש כגון היכא שאין עדים שהשכיר לו חמורו והיה יכול לומר מעולם לא שכרתי ואמר שכרתי ומיחו מית חמרא באורחא דנהר פקוד ולא הוו מ"א דבכה"ג הפה שאסר הוא הפה שהתחיר הוא אעפ"כ לא שייכא החם למימר מיגו בעיקר העדים דהא אנו סהרי בכל עת ובכל שעה דאיכא מית החם והוא לא יצר העדים בפיו, אלא שבלא פיו לא היה ידוע לנו שעדים מעידים נגדו ופיו בעצמו הביא אותם עליו שיעידו נגדו ובזה לא שייכא מיגו בעיקר בעדים דכל אנו סהרי כגון זה דהיינו דאין העדים נוצרים מפיו של זה ועל כרחו של זה איתנייהו אע"ג שמכח פיו ידועים לא ויעיל בזה הפה שאסר הוא הפה שהתחיר לומר דלא יהיו עדים נוצרים בזה שהתחיר כיון דלאו מפיו יצורים אלא מכח המציאות ועל כרחו של זה, ולא מיגו בעיקר העדים הוא אלא מיגו במקום עדים ומיגו במקום עדים לא אמרינן (ובקצוה"ח ס"י פ"ב ס"ק א' השיג על הש"ך שכתב שם דלזה נאמן לומר שטר אמנה הוא זה ואפי' אמר שידעו העדים מזה שהוא אמנה ואפ"ה תחמו דמיגו בעיקר העדים הוא, נאמן, והשיג ע"ז בקצוה"ח דהא מיגו בעיקר העדים לא אמרינן וכעובדא דנהר פקוד ולפמ"ש"כ לא דמי כלל). הלכך בההיא דס"י קמ"ב דמיירי במערער על שדה שתבירי מחזיק בה לומר שלי הוא ואין למחזיק ג' שנים דאינו נאמן לומר לקחתיה ממך מ"מ אם הביא המחזיק עדים שהמערער סייע לו ודלי ליה צנא דפירי נאמן לומר לקחתיה ממך דכיון דסייע לו המערער ודלי ליה צנא דפירי אנו סהרי דאילו לא מכר לו לא היה מסייע ואין המערער יכול לטעון לא מכרתיה לו, וכתב ע"ז בנתיבות שם ס"ק א' דזה דוקא כשהביא המחזיק עדים אבל אם המערער הורה מעצמו שסייע להמחזיק וטוען שמ"מ לא מכר לו שדהו נאמן במיגו דאי בעי לא הורה כלל ולא אמרינן שהוא מיגו נגד אנו סהרי, דהרי הפה שאסר הוא הפה שהתחיר והפ"ש נאמן אפילו נגד עדים כמבואר בתוס' בב"ק דף ע"ב עכ"ד הנתיבות. והא הכא דעדים לאו מפיו של זה שהורה יצורים אלא מכח מציאות, דאנו סהרי שמכר לו שדהו דאל"כ לא היה מסייע לו ורק ידועים הם לנו שעומדים נגד המערער מפי המערער עצמו ולא שייכא הכא מיגו בעיקר העדים, ואפ"ה כתב הנתיבות דנאמן וע"כ הוא משום דלמד בדברי התוס' בב"ק ע"ב דאף מיגו "במקום" עדים היכא

ובכ"מ מביא דברי הר"י מקורקוס לתרץ את דברי הרמב"ם שהרמב"ם פוסק כר"י ולכן יש מעילה אפילו אחר תרומת הדשן. ע"כ.

הרי מבואר בדבריהם שדברי הרמב"ם "ואסור ליהנות בו" הכוונה הוא על איסור מעילה. וצ"ע דהא לכו"ע אין איסור מעילה אחר שיצא לבית הדשן. והרמב"ם בעצמו פוסק כן בהל' מעילה (פ"ב הל"ד) דאין מעילה אחר שיצא לבית הדשן.

ולולא דבריהם ז"ל היה אפשר לומר שהאיסור אחר שיצא לבית הדשן אינו אלא איסור גרידה מדרבנן ולא משום מעילה.

אפרים מאיר הכהן שברדון

ישיבת הכהנים ללימוד קדשים

ירושלים העתקה ת"ו

מצות שחיטה וציצית במנין המצוות

בקובץ באו"י בגליון לו דף קנ"ה תמה הרב ישראל חיים בלומנטל על דברי הראב"ד דעל הא דכתב הרמב"ם בסה"מ, וז"ל, מצוה קמ"ז היא שצונו לשחוט בהמה חיה ועוף ואחר יאכל את בשרו וכו', השיג הראב"ד, א"א זו אין לו טעם, ואולי לאו הבא מכלל עשה עשה, ע"כ, ופי' הכס"מ השגתו נראה שטעמו מפני שאין זו מצוה מחוייבת שאם ירצה שלא לאכול בשר או אם ירצה שלא לשחוט הוא בעצמו רשאי וכו'.

ותנה במצוה י"ד כתב הרמב"ם מצוה י"ד הוא שצונו לעשות ציצית כו', ובהלכות ציצית פ"ג ה"א כותב הרמב"ם וז"ל: אע"פ שאין אדם מחוייב לקנות לו טלית ולהתעטף בה כדי שיעשה בה ציצית אין ראוי לאדם חסיד שיפטר עצמו ממצוה זו, עכ"ל.

נמצא לכאורה דמצות ציצית זהה למצות שחיטה, שאין חיוב לאכול בשר כדי להגיע לחיוב שחיטה, אך האוכל בשר מחויב לשחוט בהמה קודם לכן, וא"כ צ"ע מדוע לא הקשה הראב"ד במצות ציצית ג"כ כמו שהקשה במצות שחיטה שהרי גם בציצית שייך קושייתו כפי שביאר בעל הכס"מ "שאינו זו מצוה מחוייבת", וצ"ע, ע"כ הערתו.

ולכאורה אפשר לחלק בין מצות ציצית למצות שחיטה דבמצות ציצית מקיים המצוה במה שהוא לבוש בציצית, וכל הזמן שהוא לבוש בציצית זהו עצם קיום המצוה משא"כ בשחיטה הנידון הוא אם מעשה השחיטה הוא קיום מצוה, וז"פ.

וא"כ נמצא דמצות שחיטה היא מצוה שאינה חיונית שהרי בשעת שחיטה לא רמא עליו שום חיוב ורק אם ברצונו לאכול חייב לשחוט נמצא דמעשה השחיטה תלוי ברצונו דברצונו שוחט וברצונו עוזב וא"כ לא שייך למיקרי מעשה השחיטה החלויה ברצונו מצוה מחוייבת, משא"כ מצות ציצית דשעת קיום המצוה הוא כשהוא לבוש כבר בדי' כנפות שהרי מצות ציצית הוא שיהא ציצית בדי' כנפות שלו א"כ נמצא דבשעת קיום המצוה מחוייב גמור הוא, דכל זמן שהוא במצב העכשוי דהיינו שהוא לבוש די' כנפות מחוייב הוא בהמצוה שיהא ציצית בבגדו וגדרו שונה לגמרי ממצות שחיטה ולא שייך למקרי מצוה שאינה מחוייבת.

ותנה לפמש"כ משם לעיל מזה דלא הוי מצוה שאינה מחוייבת רק כשיש בזה ב' הדברים שכתב הכס"מ במצות שחיטה, דהיינו, דאינה חובת גבורא שיכול לשחוט ע"י אחר, ועוד, שאין בכלל חיוב לקיימה, לפי"ז אינו מבין כלל מהו קושייתו ממצות ציצית דהרי בציצית הוי חובת גבורא דציצית הוא ממצות שבגופו דלא שייך בזה שליחות.

בנימין זאב מרק

ישיבת קארלין סמאלין ירושת"ו

בענין הפה שאסר במקום עדים.

למערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלום עד בלי ירח.

בקובץ ל"ו העיר ה' חיים יצחק טרכילו על השיטות דסברי דאמרינן הפה שאסר הוא הפש"ה במקום עדים מהגמ' בכרכות (לו) עיי"ש ואין להעתיק הדברים והנה שם בגמ' מקשה על ר"א דמאי קמ"ל הא דין הפה שאסר ידוע ומשני דהתם [בהאשה שאמרה וכו'] אי בעיא לא אמרה כלל שהיתה א"א אבל הכא לא סגי' וכו' קמ"ל דהוה שדי ביה מומא דניכר ולפי"ז יש מקום לומר דלפירוש זה חזרה בה הגמ' ושוב אי"ז פה שאסר וכו' דהא לצד שהוא שקרן לא היה מספיק שלא יטעון כלום אלא היה צריך ג"כ לעשות מום גדול יותר.

והנה ברש"י שם ד"ה במקום עדים וז"ל וה"ז כיון דאנן סהרי דכהנים חשודין על המומין לא נימא מה לי לשקר משמע קצת כמוש"ב דכעת סבירא לן דאי"ז אלא מיגו אמנם ע' בפ"ג דכתב להדיא גם למסקנא הפה שאסר עיי"ש ואם נאמר שהוא מחלו' אזי בפשוטו נראה שמחלקותם בסבירא אי הוה הכא הפה שאסר אמנם אפ' לומר דפליגי בנדון דידן אי אמרינן הפה שאסר במקום עדים שהוא מחלו' ראשו' כידוע ואכמ"ל.

עוד י"ל על גוף הקו' דאה"ן והיה יכול לתרץ כן אלא עדיפא מיניה קא משני דאי"ז מקום עדים כלל ובאמת צל"ע סברת המקשן שם מאי ס"ד דהוה במקום עדים וכי כל כהן מטיל לכתחילה מום בבכורו ואף אם כן אי אפשר שימצא מום בבכור מאליו בתמיה וצ"ע.

בברכה שתזכו להוסיף להגדיל תורה ולהאדירה.

ח. ישראל

ישיבת קול תורה ירושלים

בענין הנ"ל

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

הן נזדמן תח"י קובץ שלכם גליון ל"ו ואשימה עיני עליו, ואבוא אעירה:

במש"כ הר"ר חיים יצחק טרכילו שליט"א במדור הערות.

הנה ההוא חמה עמ"ש האחרונים דפה שאסר מהני אף נגד עדים מש"ס ערוכה בבכורות לו. גבי בא א' ואמר בכור הוא ומרמו עמו עיי"ש.

ולא דק דכל מה שדנו בפה שאסר נגד עדים היינו כשהוא הכיא העדים כההיא דמכות (ג). שאומרים העדנו והזמנו וכו' וכמו שרן בזה ההפלאה בכתובות (יט תוד"ה אימא) וכיו"ב דנו מהתוס' ב"ק (עב): שאומרים כתב ידיו הוא אבל אנוסים היינו, דבהני כל העדים נזכר רק מהם, אבל כשבאו עדים נגדו בהא דן הירושלמי בכתובות (פ"ב ה"ה) יעוי"ש. וכבר העלה בנחל יצחק (ס"י פ"ב א') דמסקנת הירושלמי דבכה"ג אינו נאמן דרך גבי חרי וחרי נאמן, ומעתה יש להביא סמוכין לזה מהש"ס בכורות לו. דנגד עדים ודאי לא נאמן, ופוק חזי בכל הני גווני דהנחה"מ דכולם כאחת נינהו בדומיא למקור מוצאם הוא התוס' בב"ק הנ"ל כמב', והכל על מקומו יבא בשלום.

נש"א זילבר

ישיבת סלבודקה

תשובת הכותב

מה שהעירו על מה שכתבתי בענין הפה שאסר במקום עדים, באמת הוא שענייני מיגו בעיקר העדים והפה שאסר הוא הפה שהחיר עניינים הנידונים באריכות הם ומה שכתבתי אינו רק קיצורם.

מש"כ ההפלאה דמיגו בעיקר העדים אמרינן לאו משום דכח הפה שאסר הוא הפה שהתיר אלים ועדיף טפי בנאמנותו מכח מיגו בעלמא, ואע"ג דמיגו בעלמא נגד עדים לא אמרינן הפ"ש עדיף ואמרינן אפי' נגד עדים, דהא יסודו הוא עפי' מש"כ התוס' כתובות י"ח ע"ב בד"ה הרי אלו נאמנים שהקשו אמתניתין דהעדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו הרי אלו נאמנים, ואמאי הא מיגו נגד עדים הוא דהא בשטר דעלמא הרי הוא כאילו עדים מעידים על העדים שבשטר ששטרים הם וא"כ אע"ג דיש להם מיגו דאי בעו שחקי מ"מ נגד עדים הוא. ותי' דכיון דשטר בעי קיום, לא חשיב כלל קיום מה שאמרו כתב ידינו הוא זה כשאמרו אינהו גופייהו כחכ"ד אנוסים היינו, עכ"ת. והיינו דכל הפה שאסר הוא הפה שהתיר הא גופא פועל ה"ההתיר", להגביל ה"אסר" שלא יפעל נגד ה"התיר", ויהיה נחשב שמעולם לא אסר כגון בשדה זו של אביך היתה ולקחתיה ממנו דאם היו עדים שדה זו של אביו היתה לא היה זה נאמן לטעון לקחתיה ממך בלי חזקת ג"ש כיון שהוא מוציא מחזקת מרא קמא. אבל היכא דלא באו עדים להחזיק למרא קמא לא נאמר דכיון דהודה זה דהלה מרא קמא הוא והודאת בע"ד כמאה עדים ושוב לא מהימן למימר לקחתיה ממנו דא"א להוציא מחזקת מ"ק, אלא נאמר דמעולם לא היתה כאן הודאת בע"ד לחיוב דהפה שאסר ואמר דבר שהיה יכול לישמע כהודאה, של אביך היתה, הוא הפה שהתיר אותו מצד אחר, לקחתיה ממך, ונמצא אין כאן הודאה לחיוב ולא נוצר כאן חזקת מרא קמא. וכן במתניתין דהעדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו, דבעלמא היכא דבאו עדים ומעידים דחתימות אלו אמיתיות וכתב ידם הוא, אם באו עדים אחרים ואמרו אנוסים היו אלו בחתימתם נחשב כחרי ותרי, דזהו דין שטר שנחשבים עדי השטר כשנים שמעידים על כשרותם, אבל היכא דהעדים המקיימים אומרים אנוסים היינו לא נחשב כהגדה נגד עדים כיון דהפה שאסר ואמר כתב ידינו הוא זה, דיבור שהיה יכול לישמע כקיום שטר, והוא הפה שהתיר ואמר אנוסים היינו ולא היה כאן מעולם תורת שטר ונמצא אין כאן שטר מקיזים ולא נוצר מפיהם כח שטר וכח עדות ולא נחשב אמירתם אנוסים היינו כנגד עדים דהרי אין כאן עדים מעידים על כשרותם של עדי השטר. וזהו תירוצם של התוס' הג"ל דבכל שטר מקיזים כיון שנותקים נוצר עמו כח עדות שמעיד על עדי השטר זה כששירים הם אבל בשטר זה שאמרו תכ"ד אנוסים היינו ולא נותקים השטר שוב אין כאן חסרון דמיגו נגד עדים דאין כאן כח עדים שלא יהני המיגו נגדם דהפה שאמר כתב ידינו הוא זה והיה נדמה שבא לאסור ולקיים הרי התיר ואמר אנוסים היינו ולא נוצר כאן כח עדות. וזהו מש"כ ההפלאה דמיגו בעיקר העדים אמרינן והיינו דכל היכא שהבכ אינו נוצר ממקום אחר אלא מפיו בין כח חזקת מ"ק בין כח עדות שטר כיון שהתיר אותם מצד אחר הרי לא נברא כח זה מעולם ושוב נאמן במיגו ואין שום כח שיעצור בעדו וכמוש"כ מש"כ סי' י"ג דמיגו בעיקר נאמנות אמרינן ואפי' בנאמנות כבי חרי דחשיב כשני עדים מעידים שלא פרע מ"מ היכא דאיכא מיגו בעיקר הנאמנות מהני ומוה הביא ההפלאה דמיגו בעיקר העדים מהני דהא הכא איכא כח עדים בנאמנות ואפי' הכי נאמן במיגו. ותואם לדברינו הג"ל דהיכא דהיה יכול לטעון מזויה ולבטל כל כח השטר ונאמנות שבו אע"ג שטען פרעו נאמן במיגו דמזויה. דכל היכא דהעדים אינם יוצרים של מקום אחר וזקוקים אנו לפיו ולהודאתו שמכח הודאתו נעשה שטר זה לשטר ונאמנות שבו לנאמנות כיון שטען ומהיכן יוצרו עדים וכח נאמנות שיעמדו נגד המיגו שעמד. ויוצא לנו לפי' דמש"כ ההפלאה דמיגו בעיקר העדים אמרינן אינו משום דמיגו כזה אלים בכוחו ובנאמנותו יחר על שאר מיגו אלא הוא ניהו מש"כ התוס' הג"ל (וע"ש בסו"ד דלא כ"כ בדברי התוס' וצ"ע). דלא חשיב מיגו במקום עדים בכה"ג שהתיר עצמו מצד אחר דאין כאן עדים, ומעתה אם לכללא דמיגו בעיקר העדים נחכין הנתיבות למה הביאו ללמוד ממנו לענין דינים אחרים התלויים בכוחות מיגו כגון לענין מיגו להוציא (קמט, ט) ולענין מיגו במקום חזקה (סט, ז) ובכית יעקב כתובות ט' ע"ב) דאע"ג דמיגו בכה"ג לא אמרינן היכא דאיכא הפ"ש עדיף משאר מיגו ומועיל אף במקום חזקה וגם להוציא וכלא בייל לה דהא מועיל אפי' במקום עדים כמ"ש התוס' ב"ק דף ע"ב. הא לפי מש"כ אין ענין מיגו בעיקר העדים למיגו "במקום" עדים דמשמע דהמיגו נוגד העדים דבזה אמרינן דעדים עדיפי ולא אמרינן מיגו במקום עדים, דהא כל מיגו בעיקר העדים דאמרינן היינו משום דלא חשיבא נגד עדים וכמ"ש התוס' כתובות י"ח ע"ב דלא חשיב קיום בכה"ג, וכ"ש דליכא למילף מינה לענין מיגו במקום חזקה ומיגו להוציא שחלויים בכוחות מיגו. ומנתיבות עצמו בס"י עא נלמד כן דכתב שם בס"ק ד' בתוך הרבדים וז"ל הפה שאסר

הוא הפה שהתיר. דעדיפא ממיגו כמ"ש התוס' בב"ק ע"ב ד"ה אין לך בו דאפי' במקום עדים אמרינן וכל הפה שאסר לא מגרע בדבריו הראשונים מידי וחשבינן כאילו לא אמר חובתו כלל כיון שהפה שאסר הוא הפה שהתיר כנ"ל ברור, ע"כ. והיינו דבכל הפה שאסר יש בו כח נאמנות מיוחד להאמינו כאילו לא אמר כלום וכח זה מועיל אפי' במקום עדים וזה אינו ענין למיגו בעיקר העדים, וכמו"כ ממה שהביא הנהיבות ראי' ליסודו בתוס' ב"ק הנ"ל שהקשו שם מה שהקשו התוס' בכתובות י"ח ע"ב ונזכר לעיל וחסרצו בזה"ל האי לא מיגו הוא שאין השטר מתקיים אלא על פיהם והפה שאסר הוא הפה שהתיר, ע"כ ועל כרחק לא למיגו בעיקר העדים נתכוין דא"כ היה לו להזכיר דברי התוס' בכתובות, אלא ודאי לא למיגו בעיקר העדים נתכוין. ולמד הנהיבות דהתוס' בב"ק פליגי עמש"כ בכתובות וס"ל בב"ק דהפה שאסר עדיף מעדים כיון דכח נאמנות שלו הוא כאילו לא אמר כלום. (ועי' כתבתי שם דאינו מוכרח ויש לפרשם ככוונתם בכתובות).

ועוד, והוא העיקר דמיגו בעיקר העדים לא שייכא אלא בעדים שאינם מציאותיים אלא עידי כח ונמצא דלא הוייתו ויצירתם אינו אלא מכח פיו ועי' שייך לומר מיגו בעיקר העדים, והוא בגווני דעדי שטר דלאו עדים ממש הם אלא עדים מכח דינא דעדים היתחומים על השטר נעשה כמי שנחקקה עדותן בב"ד ומדין תורה נחשב כאילו שנים מעידים על עידי השטר שעדים כשרים הם וכן בכח נאמנות כבי תרי דלאו עדים ממש הם אלא כח עדים בידו שלא פרע, וכזה מהני מיגו בעיקר העדים לומר דהפה שהיה נדמה שבא לאסור, הוא הפה שלא אסר אלא התיר ואמר אנוסים היינו ואי"כ אינו שטר מקוים וכן בטוען פרוע בשטר נאמנות, דאינו שטר שמועיל לחיוב. ושטר פרוע או שטר שאינו מקוים אינו נוצר מכתובת אנו סהדי ואין כאן עדים שיעמדו נגד התירו דזה גופא הועיל הפה שהתיר שלא יהיו נוצרים עדים נגדו אבל היכא דיצירת והויית אנו סהדי אינו מכח פיו אלא אנו סהדי מכח המציאות, אע"ג שאין ידועים שאנו סהדי זה עומד נגדו אלא מכח פיו וכגון בעובדא דנהר פקוד וגרש [ב"מ פא:] דמיירי באחד ששכר חמור והוליכו באורחא דנהר פקוד מקום דאנו סהדי דאית ביה מיה וטען ולא מית חמרא מחמת מיה דלא הוו החם מיה ואמרינן דאינו נאמן כמיגו דאי כעי אמר באורחא דנהר פקוד איזילא ובזה היה פסול, דמיגו במקום אנו סהדי הוא ומיגו במקום עדים לא אמרינן, והתם מיירי במיגו ולא בהפ"ש כדאמר מיגו דאי כעי אמר באורחא דנהר פקוד איזילא, אולם נראה דאף בגוונא דאיכא התם הפ"ש כגון היכא שאין עדים שהשכיר לו חמור והיה יכול לומר מעולם לא שכרתי ואמר שכרתי ומיתו מית חמרא באורחא דנהר פקוד ולא הוו מיה דבכה"ה הפה שאסר הוא הפה שהתיר הוא אעפ"כ לא שייכא התם למימר מיגו בעיקר העדים דהא אנו סהדי בכל עת ובכל שעה דאיכא מיה התם והוא לא יצר העדים בפיו, אלא שכלא פיו לא היה ידוע לנו שעדים מעידים נגדו ופיו בעצמו הביא אותם עליו שיעידו נגדו ובזה לא שייכא מיגו בעיקר בעדים דכל אנו סהדי כגון זה דהיינו דאין העדים נוצרים מפיו של זה ועל כרחו של זה איתנייהו אע"ג שמכח פיו ידועים לא יועיל בזה הפה שאסר הוא הפה שהתיר לומר דלא יהיו עדים נוצרים בזה שהתיר כיון דלאו מפיו יצורים אלא מכח המציאות ועל כרחו של זה, ולאו מיגו בעיקר העדים הוא אלא מיגו במקום עדים ומיגו במקום עדים לא אמרינן (ובקצוה"ח סי' פ"ב ס"ק א' השי"ך על הש"ך שכתב שם דלוח נאמן לומר שטר אמנה הוא זה ואפי' אמר שידעו העדים מזה שהוא אמנה ואפי' חתמו דמיגו בעיקר העדים הוא, נאמן, והשי"ך ע"ז בקצוה"ח דהא מיגו בעיקר העדים לא אמרינן וכעובדא דנהר פקוד ולפמש"כ לא דמי כלל). הלכך בההיא דסי' קמ"ב דמיירי במערער על שדה שהכירו מחזיק בה לומר שלי הוא ואין למחזיק ג' שנים דאינו נאמן לומר לקחתיה ממך מ"מ אם הביא המחזיק עדים שהמערער סייע לו ודלי ליה צנא דפירי נאמן לומר לקחתיה ממך דכיון דסייע לו המערער ודלי ליה צנא דפירי אנו סהדי דאילו לא מכר לו לא היה מסייע ואין המערער יכול לטעון לא מכרתי לו, וכתב ע"ז בנהיבות שם ס"ק א' דזה דוקא כשהביא המחזיק עדים אבל אם המערער הורה מעצמו שסייע להמחזיק וטוען שמ"מ לא מכר לו שדהו נאמן במיגו דאי כעי לא תורה כלל ולא אמרינן שהוא מיגו נגד אנו סהדי, דהוי הפה שאסר הוא הפה שהתיר והפ"ש נאמן אפילו נגד עדים כמבואר בתוס' ב"ק דף ע"ב עכ"ד הנהיבות. והא הכא דעדים לאו מפיו של זה שהורה יצורים אלא מכח מציאות, דאנו סהדי שמכר לו שדהו דאל"כ לא היה מסייע לו ורק ידועים הם לנו שעומדים נגד המערער מפי המערער עצמו ולא שייכא הכא מיגו בעיקר העדים, ואפי' כתב הנהיבות דנאמן וע"כ הוא משום דלמד בדברי התוס' ב"ק ע"ב דאף מיגו "במקום" עדים היכא

דאיכא הפ"ש כוחו רב ונאמן אפי' נגד עדים וכמוש"כ בס"י ע"א וכ"ש שנאמן להוציא במקום חזקה. וברור.

וראיתנן להכי, מההיא דבכורות ל"ז ע"א דמיירי בכהן בעליו של בכור שאמר על טלה, בכור הוא זה ומומו עמו (שנפל מאיליו) וקחני בגמי' להדיא דאי הו' אנו סהדי דבהנים חשודים על המומין לא היה זה נאמן. על דינא דמיגו בעיקר העדים לא קשיא דהא הכא לאו מיגו בעיקר העדים הוא ועדים מכח המציאות קאתו ולא שייך בהם מיגו בעיקר העדים והפה שאמר הוא הפה שהתיר שיועיל לפעול שלא יהיו כח עדים כלל, אבל על מה שכתב הנחיתות דאפי' מיגו במקום עדים היכא דאיכא הפה שאמר הוא הפה שהתיר נאמן, צ"ע.

וההיא דירושלמי דמיירי באשה שאומרת אשת אישי הייתי ונתגרשתי במקום פלוני ובאו עדים ואמרו לא נתגרשה אשה במקום פלוני (אע"ג שכנח"י ובעוד אחרונים דימו זאת לענין ה"ל דמיגו במקום עדים) אינו דמיון כלל, ולזה נקדים ביאור סוגיא דגמ' דירן בבא בתרא ל"ג ע"א קריביה דרב אידי בר אבין שכיב ושביק דיקלא, רב אידי בר אבין אמר אנא קריבנא טפי (וראי לירשו) וההוא גברא אמר אנא קריבנא טפי לסוף אייתי (רב אידי) סהדי דאיתו קריב טפי אוקמה רב חסדא בידיה (דרב אידי) א"ל (רב אידי לרב חסדא) ליתדר לי פירי דאכל (ההוא גברא) מההוא יומא עד השתא, אמר זה הוא שאומרים עליו אדם גדול הוא אמאן קא סמיך מר אחאי (אגברא ההוא שהודה בעצמו שאכל פירות) הא קאמר אנא מקריבנא טפי אביי ורבא לא ס"ל הא דרב חסדא כיון דאודי אודי, ע"כ סוגיית הגמרא לגיסתא הרי"ף לחד לישנא, והראשונים (ע"י בעה"מ ומלחמות וברשב"א ורבינו יונה) הקשו על פ"י זה דהא על כרחך פלוגתא דרב חסדא ואביי ורבא הוא אי נאמן ההוא גברא על הפירות לומר אין אכלתי וירדי אכלתי במיגו דאי בעי אמר לא אכלתי דבשלמא על השדה לא הו"ל מיגו ולכן פשטא דכיון דבאו עדים כרב אידי מעמידין אותה בידו אבל על הפירות דליכא סהדי שאכל הלה פירות וכל תביעתו לא היתה אלא על פיו של זה שהודה מעצמו שאכל פירות וע"ז יש לו מיגו דאי בעי לא הו' מודה שאכל והשתא שהודה שאכל מ"מ יהיה נאמן לומר שלי אכלתי במיגו דאי בעי לא הודה דלרב חסדא היה ס"ל דהא"נ נאמן במיגו ואע"ג דלפי העדים הרי השדה והפירות שייכים לרב אידי כיון דעל הפירות יש לו מיגו נאמן במיגו נגד העדים ואביי ורבא לא ס"ל להא דרב חסדא דמה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן וכיון דהודה שאכל פירות שוב אינו נאמן במיגו בומר שלי אכלתי, וא"כ הו"ל לגמרא למימר כדאמרינן בפלוגתא דאביי ורבא ורב חסדא לקמן (אי מיגו במקום עדים מהני, ואמרינן) אביי ורבא לא ס"ל להא דרב חסדא מה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן ואמאי שינה הלשון לומר כיון דאודי אודי. ודחו גירסא זו, ומצאנו לראשונים שהאריכו בביאור סוגיא זו, אף לפי הגירסא הנ"ל והם הר"י מיג"ש והרמ"ה. וז"ל הר"י מיג"ש אמאי קא סמכת אחאי, כלומר מאין אתה יודע שאכל וכמה אכל מהתודאתו שהודה שהוא אכלה הא קאמר דאנא קריבנא טפי וכי אכילנא ירדי אכילנא והוה ליה הפה שאמר הוא הפה שהתיר. אביי ורבא לא סבירא להו הא דרב חסדא דכיון דאודי אודי שאכל הפירות אודי ומחייב לשלמי עדים דכי אמרינן רבי אכיל דאכלי יכול למימר אין אכלי וירדי אכלי, אביי ורבא דמסתברא וליכא עדים דקא מבחשי לה בטענתיה דאיכא למימר דקושטא קא טעין אבל הכא דקא טעין טענה דלא מסתברא דהא אתו עדים ואכחשו ליה ליכא למימר הפה שאמר הוא הפה שהתיר משום דהתירה שהתיר בה עצמו לאו התירה הוא דהא אתו סהדי ואכחשו ליה ואגליא מילתא דבשיקרא קא טעין וכיון דאודי דאכל פירי מתבייבין ליה לשלמי שהרי אסר עצמו ולא התיר, ע"כ וכ"כ שם הרמ"ה וז"ל אמאן קא סמיך באכילת פירות אחאי האי הא קאמר אין אכלי וירדי אכלי דהא קאמר דאיתו מקרב טפי ומגו דאי בעי אמר לא אכלי דהא ליכא סהדי דאכל יכול למימר אין אכלי וירדי אכלי, אביי ורבא לא ס"ל להא דרב חסדא כיון דאודי אודי, כלומר כיון דאודי דאכל תו לא מהימן למימר ירדי אכלי דהא איכא סהדי דלאו ירדיה נינהו ומה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן. וקיימא לן כדאביי ורבא ושעמא דמלתא דכי אמרינן הפה שאמר הוא הפה שהתיר היכא דליכא עדים דמבחשי ליה אבל היכא דאיכא עדים דמבחשי ליה נמצא שאמר עצמו ולא התיר, ולפיכך חייב עכ"ל וע"ש גם בפ"י קרמון מש"כ כזה.

ביאור הדברים הוא דכל הפה שאמר הוא הפה שהתיר מלבד שיש בו כח גאמנות מיגו לזכות ולפטור עצמו בראיה דמה לו לשקר, עוד יש בו דמוכרחים אנו לזכותו ולפטורו, דאם נרצה לחייבו זקוקים אנו לפיו שאמר וחייב את עצמו וכיון שאנו זקוקים לפיו ומפני לא יצא האיסור לבד אלא

בצירוף ההיתר שוב אין לנו איסור לבד אלא נעשו האיסור וההיתר (הפה שאסר והפה שהתיר) דבוקים וצורפים יחד וא"א להפרידם זה מזה ולהאמין לחלק מהם כיון דלאו שני חלקים נינהו אלא חלק אחד נעשו וכיון שכן אפילו אם נאמר ע"ז ששקר מרבר מ"מ מפיו לא יצא הוראה לתור דהיינו הוראה גמורה, אלא הוראה שהתירה מצד אחר וא"א לנקוט כאן הוראה גמורה כיון שמפיו לא יצאה מעולם הוראה גמורה אלא הוראה עצמה להיתר שבה. וזהו שטען רב חסדא בעוכרדא דרב אידי אמאי קא שמיך מר בזה שתובעו הפירות אחאי שהורה שאכל פירות הא קאמר אנא מקריבנא טפי, וכיון שכן מעולם לא יצאה הוראה מפיו ואע"ג שבאו עדים והכחישוהו בהתירו ונמצא דמה שהתיר עצמו הכחישו העדים מ"מ הרי מפיו לא יצאה הוראה גמורה דהפה שאסר בזה שהורה שאכל פירות, הוא הפה שהתיר ואמר שלי אכלתי. ואב"י ורבא לא ס"ל להא דרב חסדא אלא כיון דאודי אודי והיינו דאע"ג דהיה אפשר לומר דאין כאן הוראה דמפיו של ההוא גברא לא יצאה מעולם הוראה גמורה אלא הוראה מצרופת להיתר שמתירה, מ"מ אחר שבאו עדים והכחישוהו בהתירו ונמצא דמה שהתיר עצמו, שקר הוא, ולא דברים נינהו כחל, ולא נחשב שיצאה מפיו הוראה והתירה אלא נחשב כיצאה מפיו הוראה גמורה בלי היתר כלל אחר שבאו עדים ואמרו דהתירה שהתיר בה עצמו לאו התירה הוא, ואין הדברים שבהם התיר עצמו (הפה שהתיר) יכולים להכליל בדברים שאסר בהו עצמו (הפה שאסר) דהללו דברים נכונים ואמתיים והללו דברים שקרים ולא חשיב הפה שאסר הוא הפה שהתיר אלא הפה שאסר בלבד וכיון דהורה הורה ומחלוקתם לא היה בכח נאמנות מיגו שהיה לו אי עדיף מעדים (והרמ"ה שגלגל לכאן מה לו לשקר במקום עדים היינו לסלק אף כח מיגו שלא יפסוד עצמו בכח זה) דכאן לאו מצד מה לי לשקר שהיה לו אחינן עלה, והיינו טעמא דלא אמרו כאן מה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן, אלא מצד אחר והוא הפה שאסר הוא הפה שהתיר וכמשנ"ת. (וזה שהוציא הרמ"ה בלשון מיגו, הוא, משום דכל הפה שאסר צריך למיגו ובל"ז אין זה הפה שאסר). ובכגון זה מיידי בעיא דירושלמי באשה שאמרה אשת אישי הייתי ונתגרשתי במקום פלוני (ואתו עדים ואמרי לא נתגרשה אשה במקום פלוני, דודאי מכה מיגו שיש לה דאי בעיא לא היתה מחזקת עצמה לאשת אישי לא היתה נאמנת נגד עדים אבל מצד אחר אחינן עלה דכיון דהיא אמרה א"א הייתי ונתגרשתי במקום פלוני נמצא דלא יצאה מפיה מעולם דיבור שיחזיקנה כאשת אישי שהרי התירה עצמה בזה שאמרה ונתגרשתי ואע"ג דאחו עדים ואכחשו לה מ"מ מפיה לא יצאה מעולם דיבור שיחזיקנה לא"א ולכך בעיא לא אי אכא אינה מחזקת לא"א או דכיון דבאו עדים ואכחשו לה לא חשיב התרתה התירה והפה שאסר לתור מקרי. והרי לנו דמאי דאיבעיא לן בירושלמי פליגי בה בתלמודא דירן לגי' הריף אב"י ורבא ורב חסדא ופסקו הראשונים כאב"י ורבא.

וכל זה אינו אלא בהפה שאסר במקום עדים כחאי גוונא דהיינו במקום שהעדים מן השוק הן באין ומעדין, ולא מכה דיבורו קאתו דהתם לא שייכא במחלוקת אמוראים ואיבעיא דירושלמי הג"ל, וסברא שהזכירו לעיל, דהפה שאסר הוא הפה שהתיר פירושו דאין לך איסור יותר ממה שיצא מפיו שיצ"ף לה היתר והגביל האיסור, וממילא אע"ג שבאו עדים נגד מה שהתיר עצמו מצאנו בזה סברות אמוראים שאעפ"כ יהיה נאמן, מ"מ היבא דהעדים לא באו מן השוק להעיד נגד מה שהתיר עצמו אלא מדיבורו עצמו היינו מהפה שאסר עצמו הן באין להעיד נגד הפה שהתיר בין שנוצרים מן הפה שאסר (כעירי השטר שמעידים נגד הפה שהתיר ואמר אנוסים היינו, או כנאמנות כי תרי נגד מה שטען פרוע והתיר עצמו בזה) בין שנודעו העדים מפיו עכ"פ כל שהעדים מכה הפה שאסר מעדין נגד הפה שהתיר לא שייכא סברא הג"ל דהרי באופן זה עדים גופייהו המה מעדין דלאו הפה שאסר הוא הפה שהתיר דמהפה שאסר באין ומעדין על הפה שהתיר שאינו אמת וכל כמה שהפה שאסר קיים הפה שהתיר בטל ונמצא דעדותם הוא לבטל דין הפה שאסר הוא הפה שהתיר שכן הא גופא תועלת העדים לומר שמפיו יצא הפה שאסר גמור ולא הפה שאסר המוגבל בהפה שהתיר ורק אם נאמר דנאמנותו שיש לו ממה לו לשקר נאמן נגד עדים יהיה נאמן ככהאי גוונא, אבל כמה שכתבנו בצירוף הירושלמי דיהא נאמן ממה שיש לו הפה שאסר הוא הפה שהתיר לא יתא אלא כשהעדים באין מן השוק להעיד ולא בין הפה שאסר והפה שהתיר עומדים ולכך בההיא דבכורות דאנן סהרי על טלה זה שאמר בכור שכהנים חשודים עליו לעשות מום בו ונמצא דגלל הפה שאסר ואמר בכור הוא זה נודעו שיש כאן עדים מעידים שלא נפל בו המום מאיליו ומפרידים בין הפה שאסר להפה שהתיר והיאך יתא נאמן.

דייִקנין לה ממאי דחוינן בגמ' דבכורות דהשקו"ט להאמינו נגד אנן סהדי, הוא, בכח מה לי לשקר כמו דמדמינן לה עובדא דגורש ומסיק דבמקום חששא אמרינן מה לי לשקר ולעיל בגמ' דב"ב ובירושלמי נחבאר באריכות דלאו במה לו לשקר עסקינן וכמו שרייקו הראשונים שם אלא מכח הפה שאסר הוא הפה שהתיר ושמעין מהא דשקיל וטרי בבכורות במה לו לשקר ולא בהש"ש דלא שייכא התם כח הפה שאסר כיון דהעדים בטליו בשלוחו ורק אי מה לו לשקר במקום עדים אמרינן נאמן, ודו"ק. העולה ממש"כ דאם העדים מכח הפה שאסר המה מעדינן נגד מה שהתיר לא יועיל בזה לומר הפה שאסר הוא הפה שהתיר דאין כאן הפה שאסר הוא הפה שהתיר, אלא שאם העדים עדי כח דיני התורה הן ולא עדים מכח המציאות (ככתב ידינו הוא זה אבל אנוסים חיינו וכן על שטר נאמנות בי תרי שהורה וטוען פרוע) ע"ז גופא יועיל הפה שאסר שלא יהא נגד עדים אבל אם העדים מכח המציאות הם אין כאן הפה שאסר הוא הפה שהתיר, ורק מחמת מה לו לשקר היה יכול להיות נאמן ומה לו לשקר במקום עדים לא אמרינן. ואם העדים לאו מכח הפה שאסר קאתו ואין עומדין בין הפה שאסר להפה שהתיר ע"ז היתה שקו"ט בירושלמי וכן בב"ב ל"ג ע"א לגירסת הרי"ף, ולהלכה אף בזה אינו נאמן דאף בזה אין בו הפה שאסר הוא הפה שהתיר.

ב. הנה בטור ושו"ע יר"ד סי' ש"ד בהלכה זו דלא היו מוחזקין בו שהוא בכור ובה כהן בעליו ואמר בכור הוא זה ומרומי עמו דנאמן לא הזכירו טעמא דהפה שאסר הוא הפה שהתיר, אבל כבר פירשו בפרישה, ט"ז, וש"ך שם דטעמא משום דהפה שאסר הוא הפה שהתיר, ומוכרח הוא מלשון הגמ' דאמרינן מהו דתימא התם הוא דאי בעי לא אמרה אבל הכא דלא סגיא דלא אמר דקדשים בחוץ לא אכיל אימא לא הפה שאסר הוא קמ"ל דאי משום הכי היה שדי ביה מומא דניכר ואכיל ליה ע"כ לשון הגמ' ואילו חזרה הגמ' דלמסקנא לא הוי הפה שאסר אלא מיגו בעלמא הכי הוי ליה למימר מהו דתימא התם איכא הפה שאסר דאי בעי לא אמרה אבל דלא סגיא אימא אינו נאמן דלאו הפה שאסר הוא קמ"ל דאפ"ה משום מיגו נאמן הוא הוא דאי בעי הוי שדי ביה וכו' ומוכרח דאף למסקנא איכא הפה שאסר, וכבר ביארתי לעיל באריכות דאע"ג דאיכא הפה שאסר לענין שיהא נאמן במקום עדים לא יועיל לו הפה שאסר אלא מה לו לשקר ולפי"ז פשוט מש"כ רש"י שם לשון מה לו לשקר, (ומש"כ דמחלוקת ראשונים יש אי אמרינן הפה שאסר במקום עדים, לא ידוע לי, ואם למחלוקת ריטב"א מכוח ג'. ורי"ז נחבין, אריכות דברים יש בזה ואכ"מ) ולומר דאה"צ הו"מ לתרוצי דהפ"ש במקום עדים אמרינן אלא עדיפא משני אין אריכות לשון הגמ' בתירוצה טובל זאת וע"י כתובות כ"ז ע"ב דגם התם תי' כן ועי"ש בשיטמ"ק בשם שיטה ישנה. וגם לאו עדיפא הוא לתרץ כן וע"י כך להביא מקום לטעות בחידוש להלכה, ואם מפני זה שהצריך עיין בס"ד דגמרא כבר כתבו אחרונים דעיקר סלקא דעתין הוא, דאף בעובדא דנהר פקוד לאו אנן סהדי וודאית היא אלא חששא.

חיים יצחק טרבילו

כולל בית אהרן וישראל ירושת"ו

בענין חכם עוקר נדר מעיקרו.

עוד ראיתי בדברי הרב חיים יצחק טרכילו מ"ש בגליון כ"ה בענין חכם עוקר נדר מעיקרו. ואענה אני חלקי במה שג"ל להעיר בדבריו, הנה תמה על חידושו של הגרשש"ק דעקירת נדר הוי עקירה מכאן ולהבא למפרע מדוכתין סגיין דחוי' דאע"פ שכבר נפסק המצב קודם ההתרה מ"מ אמרינן דהדרא למעיקרא.

בגון מחירושלמי שהביאו הראשונים (בכתובות ע"ד) גבי הנושא אשה ע"מ שאין עלי' נדרים ונמצאו עלי' נדרים דס"ל לחד מ"ד דאסורה להינשא לאחר דחיישינן דילמא מיתשיל ונמצא בא על א"א ובני' ממזרים, ולפי יסוד הגרשש"ק מאי איכפת לן דמיתשיל הרי קודם ההתרה שפיר גישא לאחר, וכבר נפסק על הכנים שהם כשרים כפי אותו מצב.

וכן ממה שדנו הראשונים (נדרים פה) באוסר פירותיו על עצמו אי הוי הפקר ומותר לאחר ליטלם, דכו"ע מורה דמפאת ההתרה הוי גזל למפרע כמו שהביא הר"ן מהרשב"א.

הנה כל זה לא מוכרח כלל, להגרשש"ק וראי למד דאף ברבנים שכבר נפסק דינם קודם ההתרה מ"מ כל שנוגע ג"כ מכאן ולהבא הרי אנו דנים עליו כאילו מעיקרא לא היה כלום, וזה לא מעכב להיסוד דקודם ההתרה הרי מצב של איסור גמור, דגם זה דין התורה התורה דאחר ההתרה דנים לגבי כל מילי כאילו מעולם לא הי' נדר וצ"ב, ודו"ק.

אמנם משה"ק ממאי דפסקינן דיכול לעבור על הנדר קודם ההתרה מפני שלום בית (סי' רכ"ח י"ח) וכן שנשאל באסר הנתיי' כל ישראל עליו (שם ה') דא קושיא היא דבהני הנידון בזמן של קודם ההתרה, ויש להוסיף מש"כ בגליון מהרש"א (שם, סעיף ד') בשם התר"י (סי' ט"ו - כצ"ל) דמי שמתנהג ימים ידועים לא יקבלם עליו בתורת נדר דשם לא יוכל להמשיך התענויות וישאל על נדרו ונמצא ברכותיו ענגו למפרע לבטלה, ולפי יסוד הגרשש"ק אינו כן.

ובאמת עצם יסוד דמכאן ולהבא למפרע כ"כ בחי' הגר"ח על הרמב"ם (פ"ב ה"ט אישות) לגבי ממאנת יעוי"ש, אמנם חתם איירי בדרבנן ואי"ל שייכות לדין דאורייתא, ומה שתי' בדברי הירושלמי דאין עוקרו אלא מכאן ולהבא דהיי' משום חלות היתר המנגד לחלות היתר, קשה קצת להעמיד כן בדברי הירושלמי דמתוך סיבת היותה באיסור עד עכשיו משום דאין עוקרו אלא מכאן ולהבא.

ולכאור' י"ל דכיון דרבר' שיי"ל מחירין הוא דין דרבנן ממילא שגי' בהא דע"פ תורה הי' הנהגה לאיסור, דלא ודאי אינו ענין של טעות ממש כמובן.

ואגב גררא יש לציין לגבי מש"כ בסוף עמוד ס"ח בענין שבועה על שבועה להישאל על השני' קודם לראשונה, עיי' בט"ז (רכ"ט סק"י) ובגליון מהרש"א (רל"ט י"ג) וזה דלא כהמחנ"א (הל' שבועות סי' ד') שהביא.

וגם בדברי המחנ"א גופא יש להעיר ממה שפי' באמרי בינה (הל' נדרים ס"ט כ"ט) יעוי"ש.

נש"א זילבר

ישיבת סלבודקה

תשובת הכותב

מה שהעיר בענין חכם עוקר נדר מעיקרו, הנה ממה שהבאתי שם מש"כ בשו"ת ריב"ש החדשות סי' ד' (ולאחרונה נדפס ע"ש מהר"ם חלאוה) באחד שנדר הנאה מאשה ונשאה אחיו ומת ונפלה לפניו ליבום שאסורה להתייבם דיבום עשה הוא ונדרים עשה ול"ת ואין עשה דוחה ל"ת ועשה, אבל אם בא לישאל על נדרו מותרת להתייבם ולא אמרינן דכיון דנאסרה עליו שעה אחת אע"ג דהותרה מ"מ עומדת עליו באיסור אשת אח שיש לה בנים וביאר בזה"ל דשאני הכא דחכם עקר הנדר מעיקרו וולא איגלאי מילתא למפרע בלחוד הוא דאמרינן אלא ליתא כלל למפרע" דתנן המקדש את האשה ע"מ שאין עליה נדרים ונמצאו בה נדרים אינה מקודשת ותניא עלה בפרק המזירין הלכה אצל חכם והתירה הרי זו מקודשת ולא עוד אלא אפי' נודעו נדרים לבעל והלכה ונשאת לאחר והלכה לחכם והתירה הרי זו מקודשת לראשון ובניה מב' מזמרים וכדאיתא בירושלמי בקידושין, ע"כ. הרי דמייתי ראייה מירושלמי זה דלאו איגלאי מילתא למפרע בלחוד הוא אלא ליתא למפרע כלל וכיוונתו דהתרת נדרים אינה אלא מכאן ולהבא למפרע אלא ליתא למפרע כלל. (ובזה נסתר מה שרצו אחרים להעמיס בו דלעולם אית ליה הא דמכאן ולהבא למפרע ופא"ה לא אמרינן נאסרה, ראה במילואים לחי' ההיטב"א יבמות הוצאת מוסד הר"ק סי' ט"ז אות ב) ומוכח דאילו היתה התרת נדרים רק מכאן ולהבא למפרע לא היו בניה מב' מזמרים. ופשוט הוא, דכיון דעקירה שאינה עוקרת אלא מכאן ולהבא למפרע אינה משנית אלא דינים הנוגעים עתה אלא דינים החלים עכשיו והיו מעוכבים עד עתה מלחול מחמת הנדר כקידושין בנמצאו בה נדרים וכשבועה על שבועה, שחלים עכשיו בהתרת הנדר והשבועה ולא רק מכאן ולהבא אלא אף למפרע, אבל זה שנוגד בהיתר מה חטאו שיחפץ לממזר. ולא הערתי על שאר מקומות שביארו בהם יסוד דמכאן ולהבא למפרע ורק בהתרת נדרים כתבתי מה עני"ל.

חיים יצחק מרבילו

כולל בית אהרן וישראל ירושת"ו

כתבי קודש

אברהם אביש שור

על הריגתו של משיח ה' מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין הי"ד זיע"א

ג. המאורעות בלודמיר:

במלחמה שניהלו הרוסים נגד הפולנים עלו, בתמוז תקנ"ב, גדודי צבא רוסיה בפיקודו של הגנרל קאחאבסקי על העיר לודמיר והסביבה, ואילו הפולנים בפיקודו של הגנרל קאסטיושקא' השיבו מלחמה שעה. החסידים שהסתופפו בצל מרן הרש"ק זיע"א בלודמיר בשבת פרשת זאת חקת התורה (דא גזירת אורייתא) י' תמוז, הבחינו בסערה המתרגשת ובאה עליהם, כי בעת ישב אז מרן הרש"ק זיע"א הי"ד בשלחנו הטהור חטף אחד מהבשר שהוגש לפני מרן הרש"ק זיע"א בטרם טעם ממנו כל שהוא, וכשהחסידים המסובים העירו לו על כך ענה אותו אדם ואמר: "דעם רבי'ס פלייש איז הפקר!" מיד דחה מרן הרש"ק זיע"א את צלחת הבשר - והחסידים ראו בכך אות מבשר רעות.² לזמן מה נכבשה העיר בידי הרוסים. בליל שבת קודש פרשת בלק, קודם קידוש, יצא מרן הרש"ק זיע"א הי"ד לחצר ביתו ועמד אצל ארוות הסוסים, ואמר ששמע מהסוסים³ שאינם מבשרים טוב ומחרתו ביום שבעה עשר בתמוז שחל בשבת, יום בו נבקעה העיר, קיבלו

1 מרן הרש"ק זיע"א הי"ד התפלל לנצחונם של גנרל זה, ראה לעיל בפרק ב (קובץ באו"י לח עמ' קעז ואילך) שמו של הגנרל הוא: טראוש אנדוי בוטונטורה קאסטיושקא, מדינאי ומצביא פולני, בן למשפחת אצולה ועירה. הוכשר בביה"ס לקצינים סייד מלך פולין סטניסלאוו השני. בתקל"ו יצא לאמריקה והצטרף ללוחמי העצמאות נגד בריטניה, וכמומחה לביצורים עסק בהגנת ערים והשתתף במספר קרבות חשובים, לאות הוקרה העניק לו הקונגרס של ארה"ב אזרחות, ודרגת בריגדור-גנרל וגימלה לכל ימי חייו. בתקמ"ח חזר לפולין ובתקמ"ט הצטרף לצבא הפולני ולחם בשנת תקנ"ב בהגנה על פולין נגד הצבא הרוסי. בתקנ"ד עמד בראש צבא פולין והכריז מלחמה על אויביה ועל עצמו כשליט, אך אז נפצע בקרב עם הרוסים ונפל בשבי, בכך הוכרע הגורל ופולניה חולקה בשלישית. בתקנ"ו שוחרר ויצא לארה"ב ובתקנ"ח עבר לגור בצרפת בקרבת ווסאי, לאחר תקע"ד הוא מת בשורין.

2 סדר הדרות... של רבותינו הקדושים מקאידאנאו, נויארק תרפ"ב, דף ה.

3 כתבי ר"י שו"ב רצ"ד, ראה מה שכתב הרה"ק רבי שלום מכראהין זיע"א בהקדמה לספרו דברי שלום ו... והנה זקני הק' מלעכאוריטש העיר על רבו מהר"ש הנ"ל, שהיה מכיר שיחת ערפות, שיחת דקלים, שיחת מלאכי השרת, כל מה שמפורש בגמ' [סוכה כ"ח ע"א] על ריב"ז... ומובא גם בברכת אהרן עמ' י', וראה בשמע שלמה דף ב ע"ב דיבור בענין זה שאמר הרה"ק רבי משה מקאברין זיע"א משם דבו הרה"ק הר"מ מלעכוויטש זיע"א.

חיילי הקואקים ממציאם הגנרל קאחאבסקי את הרשות לבז את העיר במשך שעותיים⁴ ולעשות בה ככל אשר יעלה על רוחם, החיילים פשוטו מיד על שכונת היהודים בלודמיר, הרגו ופצעו כל מי שנקרה בדרכם, לקול זעקתם של היהודים⁵ המבוהלים שבאו והתכנסו בבית הכנסת שבביתו של מרן הרש"ק הי"ד זיע"א בעת שעמד בתפלת יום השבת שערך יחד עם תלמידיו הקדושים⁶, ויהי המקום לחרדת אלקים.

המערכה המלחמתית של הרוסים נגד הפולנים לא הצטמצמה רק בלודמיר, אנו יודעים כי באותם ימים ממש התנהלה מלחמה גם בערים אחרות⁷, אך הם ניצלו בנסי נסים, וצדיקי הדור ראו נכוחה כי אין להט חרוב מכוונת אליהם. בעיר פרוהובישט התקיפו אז חיילים רוסיים את העיר כשהפולנים מגינים עליה, ועל כך סיפר הרה"ק רבי ישראל מרוזין זיע"א: "איך ווייס אפילו וואס דאס איז גיוועהן [יודע אני אפילו איך קרה הדבר (בלודמיר)]. היינו מאסקוויטער [חיילים רוסיים] דרפו אחרי פאלאקים [חיילים פולנים], וסבבו את העיר לאדמיר. בעת הזאת איז גיווען בפרוהובישט בעיר אשר ישב שם אבי הצ' מו"ה שלום זצ"ל ג"כ כן, שעמדו על העיר מצד אחד מאסקוויטער ומצד השני פאלאקים ורצו לחרוב את העיר, ובין יושבי העיר היו ג' כתות, כת אחת ברחו מהעיר בכל אשר ימצא להם, וכת אחת לא פחדו ולא כלום, וכת אחת באו לשאול את פי אבי זצ"ל, והשיב להם אבי, אל תפחדו, ווארין דאס מיינט מען נישט מיד [דהרי אין הכוונה אלי], (ואמר הצ'ק, יען שהוא היה משיח בן דוד, והרב ר' שלמה קארליניר היה משיח בן יוסף, ונהרג מהחיל שסבבו את העיר לאדמיר כנ"ל) וכן היה כאשר הבטיח להם שאין להם שום מורא, כי אחר זמן מועט הלכו החיל הנ"ל מסביבות העיר ולא הרעו ולא השחיתו שם כאשר הבטיח להם הצדיק..."⁸

- 4 "בעיר לארמיר היה שערויה (רעואלוציצ), נתן ראש צבא רוסי משם להחיל שלו, רשות על ב' שעות, לעשות בעיר מה שברצונם" (שמש שלמה, חלק ב' דף כ"א) "שהיה אז עת מלחמה, נתן המצביא שלהם רשות לאנשי חיל על איזה שעות שיעשו כחפצם מה שירצו" (ברכת אהרן עמ' יב).
- 5 כשנת תק"נ גור בלודמיר 630 יהודים (פנקס לודמיר עמ' 67).
- 6 "היה מלחמה כבדה... הכדורים עפפו, ובבית אדמו"ד נאספו אנשים ונשים וטף, באמרם שחפצים למות אצל הצדיק הקדוש... וברחו כמעט כל בני העיר אל הבהמ"ד ששם היה מתפלל הקדוש רבי שלמה..." (שמש שלמה דף כא).
- 7 נראה כי בניסן אותה שנה התקיפו איכרים אוקראינים את שכונת היהודים בעיר נסכזי הסמוכה ללודמיר, וגם זאת על רקע מלחמת רוסייה פולין, וכך מובא בספר רשפי אש, שבחי מוהר"מ ז"ל, דף ג-ד: "מה שסיפרו לי אבותי, שבימי הגאון מוהר"ם ז"ל הייתה מדינתו תחת ממשלת פולין, ועיר נעסכאיו הייתה שייכת להשר הגדול מהם שהיה חונה בעיר ליבאוונא הוא לובמליא שבסביבותינו, ובכל חצו היו עבדים שנקראו אז קאזאקין, פעם אחר קשרו הקאזאקין מרד להרוג את כל היהודים שבנעסכאיו בליל פסח, ולהתחיל מבית הרב ז"ל, והיתה סיבה מאת ה' שנחגלה סודם. ועזר אותם הש"י ונצחו היהודים את המורדים, ושלחו היהודים להשר ליבאוונא ושלח חילו להציל היהודים והעיר שקטה בלי נזק..."
- 8 באותו ליל פסח חזר הרה"ק מנסכזי על עמדתו שהכריע לנצחונה של רוסייה (לעיל בפרק ב, קובץ באורי לת), "ובליל פסח גמר הגאון מוהר"ם ז"ל את הסדר לפנות בוקר, ויצא לטייל מעט. ויקומו אנשי העיר ויצאו לקראתו, והיו ביניהם כמה סוחרים שהורגלו לסחור למרחקים וישאל אותם להוריד אותו את גבולות המדינה ואת הנהרות אשר יסובבוהו, ואח"כ בזמן קרוב נכנסה כל המדינה ההיא תחת חסות מלכות רוסיא הרוממה, ממש כפי הגבולות שדבר מהם הגאון מוהר"ם ז"ל ביום א' דפסח. וידעו הכל שהוא פעל זאת בתפלתו שיכבשו הרוסים את מדינתנו, ואח"כ בהיות הגאון מוהר"ם ז"ל בלבוב, שאלו הרה"צ מרום וקדוש מו"ה משה ליב מסאסוב את שורש הדבר שפעל בתפלתו בנ"ל, והשיב לו הגאון מוהר"ם ז"ל: הנה לומר שכל הנעשה בעולם הוא בידיעתו, אפשר שהוא שיעזר מרובה, אבל עכ"פ ת' פרסה על ת' פרסה סביבותי בעזה"י אין עושים מהשימים לנגד רצוני, ואני צופה ומביט שטובת ישראל להיות לקץ הימין תחת ממשלת שר של רוסיא יר"ה..."

בעיר הגליל אוסטררה שבחבל ארץ זו חגגו מדי שנה בז' בתמוז את נס הצלתם ממלחמת הרוסים אשר צרו על עירם ביום זה בשנת תקנ"ב, לשם כך קבעו גדולי העיר ובראשם הרה"ק רבי אשר צבי רב ומגיד משרים של אוסטררה מתלמידי המגיד ממעזריטש זיע"א את זכר הנס ב"מגילת תמוז" בה הם מגוללים את כל המאורעות שעברו אז על הקהלה, מתוכה אנו יכולים לעמוד על מה שעבר, באותם ימים ממש, בקהילת לודמיר, ואלו הדברים הכתובים בתוך מגילת הנס: "...עס איז גיפאלין בתוך העיר כמה וכמה מאות קאלין מלאים פולווער פון הארמאטעס הגדולים וואס איטליכי בעזינדער איז איר פעולה להפיל חומות ובנינים חוץ פון קאלין קטנים... און קיין שום קויל האט נישט גישאט נאר איש אחד איז נהרג בעו"ה שעמד אצל כותל בית הכנסת של המנוח המפורסם מו' שמואל ז"ל און דיא קאפ זיינע איז גיפלוועגן על דלת עזרת נשים של בה"כ הנגיד המפורסם מו' יוסף יוזפא ז"ל, ובבית הכנסת הגדולה הקדושה דפה איז מלאה גיוועזען אנשים ונשים וטף בכל הבה"כ ובעזרה ובעזרת נשים ובכל העליות, וחיל המאסקוויטער האבען מכון גיוועזען מיט זייערע הארמאטעס לבית הכנסת, כי אמרו שהוא מקום מבצר לחיל פולין, און דיא קוילין וואס האבען גיטראפען לכותל האט אויך נישט גישאט, חוץ כמה וכמה קוילין גדולים שנפלו מן הצד און קיין שום קויל האט נישט אן גיצונדיגן זיך. ועוד כמה וכמה נסים... בפרט ביום השביעי לחדש תמוז, האט השי"ת מציל אונז גיוועזען... כי לפי נימוסיהם במקום המלחמה זענען אנשי העיר לשלל ולביזה, גם עס איז אפ גילייגט גיווארען ביא חיל מאסקוויטער על יום השביעי, אז זייא זאלען גיין שטורום אין שטאט אריין, צו מאכען די שטאט איין תל עולם... לפיכך אנהנו חייבים להודות ולהלל לעשות זכרון לדור אחרון... אז ביום השני לחדש תמוז זאל נסגר ווערען כל החניות... עד אשר יגמרו כל חמשה ספרי תהלים... און מען זאל זיין בתענית... ולמחרתו ביום השביעי לחדש תמוז זאל נקבע ווערען לששון ולשמחה מען זאל מאכען סעודות כסעודות פורים, און מען זאל לובש זיין בגדי שבת...".

תיאור מקורי זה יכול ללמד על המאורעות שעברו כעבור עשרה ימים על עיר הגליל לודמיר, בלודמיר כבאוסטרהא הפרטים זהים להפליא. ברם, בלודמיר שלא כמו באוסטררה לא קרה הנס, מרן הרש"ק זיע"א הי"ד עמד מעוטף בטליטו, בקדושת כתו"ר⁹, כשראשו בארון הקודש בדביקות נפלאה ולא ראה ולא שמע מאומה¹², "בעת שהיה ממליך את הבורא כל עולמים והוא שואג בקול גדול ונורא "לך ה' הגדולה והגבורה כי לך

9 מזכרת לגדולי אוסטררה, ברייטשוב תרס"ו, ב"הוספות" [עמ' 324]. וראה שם במכוא לספר בסימן כא עמ' 24-25 "בשנת תקנ"ג הדיפת את המגילה בעירנו [אוסטררה] על לח גדול עם שמות כל הגדולים אשר חסימיו וקבלו עליהם ועל זרעם את כל הכתוב בהמגילה וחתמו את עצמם, המגילה הזאת תלוי בבהכ"ס הגדולה... וכן תלוי (לזכר הנס) בבהכ"ס הגדולה אחד מן הכדורים שנפל לתוך בהכ"ס, ובכותל דרומית מבחוץ קבעו כדור גדול חצוי שקוע בכותל וחציו נראה...".

10 ברכת אהרן עמ' יב. חלוקת הן המסורות על השעה שיר בו, בישיעות ישראל, עמ' ס"ה מובא כי היה זה "בעת שאחו הכוס של קידוש בידו" (יתכן מאד כי הכותב טעה בשמעו מפי הרה"ק מרוזין זיע"א שהיה באמצע קידוש ונשמע לו כאילו אמר באמצע קידוש), ואילו בס' דברים ערבים, ח"ב עמ' נא מבאי "שעמד אז השמונה עשרה של שבת קודש".

11 כתבי ר"י שו"ב עמ' רצד. וראה בקונטרס "מעשי אבות" שבסו"ס תורת אבות עמ' עה"ה, כי הרה"ק רבי נח מלעכוויטש זיע"א סיפר לפני אביו הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש זיע"א "כי רבו הקדושים מתעצם בתפלה והכניס ראשו בארון הקודש, עד שמפני סיבה תוציא לרגע את ראשו והפסיק מדביקותו, ובאותו רגע יר בו חיצו מות, והצטער מרן ז"ל ואמר לו: כשהוציא רבי את ראשו מאה"ק היית צריך אתה להכניס ראשך במקומו...".

12 שמע שלמה, דף כא ע"א.

ה' הממלכה¹³, ומאחורי החלון כיוון חייל (קוזאק) רוסי בעל-מום ששמו ארמילוס ימ"ש¹⁴ את רובהו אל מול מרן הרש"ק זיע"א הי"ד, "ונכדו ילד קטן עמד אצל¹⁵, ובראותו זאת נענע את מלבושו, וכאשר אך הקיצו מהדביקות¹⁶, ירה בו הקאזאק חצו ונפל החץ לרגלו¹⁷.

13 מוכרת שם הגדולים, מצרכת תפארת שלמה.

14 ב"דברי שלום" להרה"ק רבי שלום מבראחין-קידנוב זיע"א, בהקדמה: "וזה"ל... ע"י גוי הנק' ארמילוס...", ובספרן של צדיקים שם אות ד', בשם הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאנונין זיע"א: "והקאזאק שהרג אותו היה שמו ארמילוס ימח שמו...", וכן גם ב"בית רבי" דף סד ע"ב, בשם הרוצח שהרג את משיח בן יוסף כמובא באמונת ודעות לרבי סעדיה גאון (מאמר ח'): "קדמונו דל קבלו וכו' ואמרו וכו' עמידת איש מבני יוסף וכו' ואחר כן יעלה עליהם מלך ששמו ארמילוס וכו' ויהרגו וכו' ויהיה האיש אשר משבט יוסף בכלל ההרגוים...", חז"ל אף נתנו סימנים להכרת רוצח זה כמובא במדרש ויושע (קרום לסופר): "ובשיגיעו ימות המשיח... יקום מלך אחר רשע וצו פנים ויעשה מלחמה עם ישראל שלשה חדשים ושמו ארמילוס, ואילו הן אותותיו יהיה קרח ועיניו אחת קטנה ואחת גדולה וזרועו של ימין טפה ושל שמאל שתי אמות וחצי ויהיה לו ציצית במצחו ואונו הימנית סתומה ואחת פתוחה וכשיבוא אדם לדבר לו טובות מטה לו אונו הסתומה ואם ירצה אדם לדבר לו רעה מטה לו אונו הפתוחה ויעלה לירושלים ויהרגו משיח בן יוסף שנאמר (זכריה י"ז) 'והבטו אלי את אשר דקרו וספרו עליו כמספר על היחיד'...".

צדיקי הדור הכירו קוזאק-רוצח בעל-מום זה ויהו אותו כרוצח של משיח בן יוסף: מרן הרש"ק זיע"א אמר פעם: "אין האב קיין פחד פאר קיין שום מענטש נאר פאר דעם קרומען קאזאק" (שמע שלמה דף כא). המגיד מקאנונין זיע"א פחד מרוצח זה (כי גם הוא היה משיח בן יוסף כעדותו של הרה"ק החודו מלובלין זיע"א המובא בספרן של צדיקים של המגיד מקאנונין את ז'): "וכשעבר הקאזאק דרך יער קאנונין, וראה את המגיד הקדוש, אמר הקאזאק: יהודי כזה הרגתי, והמגיד היה מתחבא מפניו כי היה ירא לנפשו" (ספרן של צדיקים מ' מרן הרש"ק, מפי הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאנונין זיע"א), והרה"ק מזונין זיע"א הכיר אף הוא רוצח זה וסופר: "הריגתו [של מרן הרש"ק זיע"א] היה מיד מאסקוויטער [-חיל רוסין] אחד, ואמר בזה"ל: אין האב אפילו דעם מאסקוויטער יענקטען, פר איז גיווען א הינקינדיגער [אני אפילו הכרתיו את החיל הרוסי, הוא היה צועל]" (מגדיל יסודות, חלק ב' סד).

15 שמע שלמה חלק ב' דף כ"א. מקור אחר מביא כי בתו הפסיקה אותו מדביקותו "בקראה אבי אבי רבב ישראל, מדוע תחשה" (שם מפי הרה"ק הרח"ש מלאדמיר) בכתיב ר"י שו"ב עמ' רצד מובא כי היתה זו אשתו הרבנית ע"ה שהעירה אותו מהדביקות, מקובל בפי הצדיקים הקדושים מזווייל זיע"א כי סתם הצדיקת נכדת מרן הרש"ק זיע"א, מרת זבורה ע"ה, אשת הרה"ק רבי יחיאל מיכל מזווייל זיע"א ובתו של הרה"ק רבי ישראל חיים מלודמיר זיע"א חתן מרן הרש"ק זיע"א - הוזהקה בזרועות זקניה הקדוש מרן הרש"ק זיע"א בעת שירו בו (צדיק יסוד עולם, חלק א' עמ' 104).

16 ואמר שבאם לא הקיצו אותו לא היה יכול לשלוט עליו הקאזאק" (שמע שלמה חלק ב' דף כא). תלמידו הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש זיע"א היה מפרש את מאמרו ד"ל "אפילו חרב חדה מונחת על צווארו של אדם אל ימנע את עצמו מן הרחמים" דהיינו מן הדביקות, ודבר זה נפתרש לו בשעה שראה פעם איך שאנשי צבא מאיימים להרוג את רבו מרן הרש"ק זיע"א והניחו חרב על צווארו, אך הוא לא נע ולא נז מהם, וניצל מהם (שם דף ח בשם הרה"ק רבי משה מקאברין זיע"א). בענין זה יש להשוות את מה שאמר מרן הרש"ק זיע"א הי"ד: "שהוא בא לעולם לתקן, מה שהיה עליו מורא של בשר ודם (שמואל טו) ולכן קיבל על עצמו שלא לירא משום דבר ומשום נברא, וקרא עליו המקרא - ומורא לא יעלה על ראשו" כי היה ניצול של שמואל הנביא. ימי חייו היו נ"ב שנה שגונות שמואל הרמתי...". (ברכת אהרן יג) וכן גם מביא הרה"ק רבי אלימלך מגרודזיסק זיע"א בספרו דברי אלימלך פ' שופטים, את אשר שמע מאביו הרה"ק רבי חיים מאיר יחיאל ממאגלניץ זיע"א: "סיפור מהצדיק הקדוש רבי שלמה מקאלין זצ"ל, שפעם אחת נסע ביום מאיר יחיאל גדול, ומפחד הסוסים אשר רצים מבוהלים ודחופים באין מעצור, נספס מדביקות ה' לשעה מועטת, והתמרמר מאד על זה, וקיבל על עצמו מסירות נפש ממש לתקן זאת לפי תשובת המשקל, והיינו כי אז היה צריך לעבור דרך הספר וגבול, ובמכון עבר הגבול, אשר לפי הגימטוס רשאים לירות אחריו בקנה השריפה... ומכל מקום היה מחזק עצמו לכל להיות נספס מדביקות השי"ת...", וכן מובא בס' אור ישרים בשם הרה"ק רבי משה מקאברין זיע"א שסיפור עובדה מעין זו, ובכתבי הר"מ מירנר זצ"ל, עמ' פ"ו, מובא "שנסע [מרן הרש"ק זיע"א] לשקלאו ודברך מערו בכפר, ונכנס בחרר, וראוהו אנ"ש שהיה בוכה ונופל אפיים ארצה, ואמר להם כי הוא [בוכה על] זה אשר בנסיעתו היה מחשבתו מדביקות ופתאום ראה אנשים שהוליכו שוורים משונים וגדולים מאוד, וזה הוא הפסיק רגע אחד מחשבתו".

17 שמע שלמה דף כא, בשם הרה"ק הרי"ם מקאנונין זיע"א.

באותה שעה קשה כשהחילים הרוסיים התקיפו ביריות את בית הכנסת ובעת שמרן הרש"ק זיע"א הי"ד עמד בדביקות ונמצא בסכנה הלך תלמידו מרן הרא"ש הגדול מסטאלין¹⁸ זיע"א לטבול במקוה¹⁹ ולהעביר את רוע הגזירה וסיפר אחר כך לחברו ורעו הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש זיע"א כי ראה שכבר נגזרה גזירה וניתן רשות למשחית להרוג ולאבד עשרת אלפים יהודים [בכל הגליל] או רק את רבו הקדוש, ולא היה לו זמן להשתהות, כי עד שלא החליט בדעתו הקדושה, כבר מסר רבו הקדוש את נפשו והחליט בעצמו לכפר על בני ישראל.²⁰

קודם שפגעו במרן הרש"ק זיע"א הי"ד הרגו החיילים הרוסיים במקום שנים עשר יהודים²¹, מתוכם תשע אברכים²², ובתוך אלה היה אברך אחד מתלמידיו של מרן הרש"ק זיע"א אשר נגס אל מרן הרש"ק הי"ד ואמר אליו: באשר תמותו אמות! ומיד פגעו בו חיצויות כה כנס הכדור בלבו, ונתגלגל בארץ עד הבימה וראו שהוא מדבר בינו לבין עצמו, והרכינו לשמוע מה הוא אומר, ושמעו שאומר: הן יקטלני לו אייחל, והניחוהו אצל הבימה. והרב [מרן הרש"ק זיע"א הי"ד] הלך סביבו שבע הקפות עד שיצאה נפשו²³... ובהקשר לכך סיפר הרה"ק מרוזין זיע"א: "ורבע שעה מקודם זה נהרג בביתו א יונגערמאן ג"כ, ועמד הרב [הרש"ק זיע"א הי"ד] אצלו ואמר ויהי נועם, ואמרו לו רבי הדם שותת מכם, לכו אל מותכם, והוא לא שמע אליהם, רק עמד זמן הרבה ואמר כסדר ויהי נועם²⁴...". ומרן הרש"ק זיע"א הי"ד היה קרבן השלש עשרה, ואמר: "מיט עם וועט זאך דאס קאנטשען, און בא עם וועט זאך דאס אפשטעלין²⁵, ואכן כך היה, "ותיכף אחרי שירו עליו נשקטו היריות".²⁶

18 היה היחיד בין התלמידים המפורסמים שהיה בעת המאורעות בלודמיר, והוא ססעד ושמש את רבו הקדוש בימיו האחרונים עלי חלד, ונראה כי התגורר בקרבת מקום לרבו הקדוש, כי ידוע גורל התקשרותם עד שרבו הקדוש אמר שלא בא לעולם אלא רק כדי לפשוט את הספיקות של תלמידו מרן הרא"ש זיע"א (שמע שלמה חלק ב' דף יג ע"ב, ברכת אהרן ע' ז'), וכשפסע אחת לא היה לידו התאנון רבו הקדוש ואמר: "נישטא רבי אשרק ער זאל מיר איבער פרעגן" (ברכת אהרן, שם), מה גם מסתבר לומר שמרן הרא"ש לא נשאר יחיד להתגורר בקארלין שבפולסיה שעמדה במרכז המערכה נגד החסידות לאחר שנעזבה על ידי הצרפתים הרה"ק מבאריטשוב ורבו מרן הרש"ק זיע"א כאמור לעיל בפרק א קובץ באו"י לח. דא גס בקובץ באו"י י עמ' פג בהערה 4, אף ורדו אחי אביו הרה"ק רבי משה מקאברין עבר באותה תקופה, כך נראה, לגור בלודמיר כי שם מנותחו כבוד. כמובא ב"דברי אהרן" (מהדורא ב' תשכ"ט) בסוף הספר [עמ' רע"ב], וראה בס' אהל אלימלך (לנדסברג תש"ח), דף ב' ע"ב שהרה"ק רבי אלימלך מליזענסק זיע"א ואחיו הרה"ק רבי זוסיא זיע"א "בעת הליכתם רגלי על העולם, היה להם אכסניא בלאדמיר אצל חסיד אחר רבי אהרן ז"ל מחותנו של הרה"ק רבי משה אחי הרה"ק הספר"ר אהרן הגדול מקארלין ז"ע...". ואולי הנוכח היה להרה"ק רבי אהרן השותק מזעלחוב (ראה עליו בקובץ באו"י י בפרק א' ממאמר על תקופת שהותו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין בועלחוב וכו') אביו של הרה"ק רבי משה בער, בנו חורגו של מרן הרא"ש מסטאלין זיע"א שהיה חתנו של הרה"ק רבי משה מקאברין זיע"א אחיו של הרה"ק הרא"ש הגדול מקארלין כפי שרשום בכת"י רבי שמואל הלר והמוכא בקובץ באו"י כ"ח עמ' קל"ח בהערה 7, ושם בעמ' קמ"ב בהערה 7.

19 כתבי ר"י שו"ב עמ' רצה. אולי רצה לפעול על ידי כך לשנות את דעתו הק"ל של רבו מרן הרש"ק זיע"א הי"ד שלא ימסור נפשו, כשם ששינה רבו הקדוש, על ידי טבילה במקוה, את דעתו של הרה"ק רבי נחום משרנוביל שרצה למסור נפשו, ראה לעיל פרק א, בהערה 11. קובץ באו"י לח.

20 ברכת אהרן, עמ' יב.

21 שם שם.

22 כתבי ר"י שו"ב עמ' רצ.

23 כתבי ר"י שו"ב עמ' רצה.

24 מגדיל ישועות, עמ' סה.

25 ברכת אהרן עמ' יב.

26 כתבי ר"י שו"ב עמ' רצה.

על מה שהתחולל באותה שעה בבית הכנסת סיפר הרה"ק רבי נח מלעכוויטש זיע"א שהיה בשעת היריות בבית הכנסת של מרן הרש"ק זיע"א הי"ד אחרי שכולם ברחו, וגולל לאחר מכן את נס הצלתו כי "התחבא בתוך ההרוגים שהיה תל הרוגים, והלך קאזאק אחד ורצה לדקור שמה לבחון אולי יש שם אדם חי, ואמר לו חברי: האם חסר לך אנשים להרוג, הלא יש הרבה בעיר ואין צריך לחפש, והלך הקאזאק משם"²⁷...

כדור העופרת חדר לירך רגלו הקדוש של מרן הרש"ק זיע"א הי"ד, "ורצה תלמידו הרב הקדוש ר' אשר הגדול זצוק"ל מסטאלין, שיוציאו ממנו את הכדור מרגלו בשבת, ולא הניחו הקארלינער ואמר, וכי בשביל דבר קטן כזה ישכחו בבורא כל עולמים"²⁸... "והיה אפשר להוציאו על ידי רופאים, אך הוא לא הניח לנגוע שמה"²⁹, ותלמידיו הקדושים בנו הרה"ק רבי משה מלודמיר זיע"א ומרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א הבחינו לאחר שנפנה כי יצא ממנו דם, ונבהלו מאד, ואמר להם: מדוע תפחדו, הלא זה שבע שנים שאני משתין בדם, מפני פחד הבורא"³⁰.

בעוד מרן הרש"ק זיע"א הי"ד פצוץ ושותת דם "אמר אליו אחד מתלמידיו, וביקש ממנו שיטעם מעט קודם קידוש, אמר אליו: "היינטיגע יונגע לייט וואס עס מאכט זיך עפיס פארגעסט מען שוין אין גאט!"³¹ "ואחר קידוש של שבת היה מנהגו לאכול (שני מיני) מרקחת, ומחמת הרעש שכחו להביא את המרקחת, וגער ואמר: איבער אזא נארישקייט, זאהל מען פאר שטערין שבת"³².

על מה שקרה לאחר מכן סיפר הרה"ק מרוזין זיע"א שהשכיבו את מרן הרש"ק זיע"א על מיטתו, "אין האט קיין שום קרעכץ ניט גיטעהן [ושום גניחה לא נשמעה ממנו] רק אחו בידו לנגד עיניו הזהר הק"³³..., "ונחלה מאד כי נתרבה הדלקת ברגלו... ובכל העת הזאת שימש אותו הסטאלינער [תלמידו מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א], וניקה אותו אחר עשיית צרכיו, וכל ימיו, אמר הסטאלינער שצריך לעשות תשובה על מה שלא ... למורו בלשונו"³⁴, ואמר כי בעת שהוא מתודה על חטא שחטאנו לפניך על זלזול הורים ומורים הוא מכוון על שלא ניקה בלשונו"³⁵, מאידך, כל ימיו היה מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א נהנה ממה שזכה לשמש את רבו בחליו ואמר "שיש לו נחת רוח מזה"³⁶ ויחלה מאד במשך חמשה ימים, עד יום ה' כ"ב תמוז, שאז נצחו האראלים את המצוקים.

27 שם שם.

28 ספרן של צדיקים, מע' הרש"ק זיע"א הי"ד, אות ב.

29 כתבי ר"י שו"ב עמ' צד.

30 ספרן של צדיקים שם, וראה בהקדמת ספר דגל מחנה יהודה: "וכמעט אשר בכל פעם ופעם אחר התפלה היה משתין דם" ובכתבי ר"י שו"ב שם מביא כי תלמידיו הקדושים הבחינו בדם כשיצא קורם תפלת מוסף, "ואמר להם שחמיד קורם תפילת מוסף הוא כן, בעת שמסתכל לשמים מחמת פחד" אך נראה כי היה זה אחר התפלה, שכן משמע מרגל מחנה יהודה וכנ"ל שירו בו בקדושת כתר.

31 דברי אהרן עמ' ד, וראה גם ב"סיפורי מרן הרמ"ח" עמ' ל"ו: "הקווקים בזוו את כל העיר וממילא לא נמצא יין בשר לקידוש, ולא רצה הקדוש לטעום קודם קידוש, ושללוהו אנשיו שבמצב זה בהיותו פצוץ יטעם משה, ונענה אליהם: "היינטיקע יונגעלייט! צו ליב אקליינקייט, איז רעכט ביי זיי צו מבטל זיין איסורים".

32 ברכת אהרן יב.

33 מגדיל ישועות עמ' סה.

34 ספרן של צדיקים שם אות ב.

35 מזקני החסידים.

36 דברי אהרן עמ' יח.

וכך עלתה בידו של מרן הרש"ק זיע"א הי"ד למסור נפשו על קדושת השם כרצונו הקדוש מאז, וכפר על בני ישראל כהבטחתו בעת שהתקיפו חיילי רוסיה את בית הכנסת ביריות, ואמר: "מיט עם וועט זאך דאס קאנטשען, און בא עם וועט זאך דאס אפ שטעליך"³⁷, ואכן כך היה, כי מיד לאחר מכן נשקטו היריות³⁸, ועלה בידי חיילי פולין בפיקודו של הגנרל קאסטישקא להדוף את הגנרל הרוסי קאחאבסקי וצבאו בקרב שנערך בכפר דובינקה שליד לודמיר, וכבשו מחדש את העיר לודמיר. ימים מספר לאחר מכן, ביום 18 ביולי למספרם, דהיינו ביום כ"ח תמוז, חגגו הפולנים את נצחונם, ורוחו והצלחה עמד ליהודים שישלחו לרגל החגיגות מתנות (שכללו "הארמאטל" שהוא מיניאטור של תותח קטן, ומגן) ואגרת תודה שנכתבה על-ידי רבה של לודמיר³⁹ בשם בני הקהילה לגנרל הפולני קאסטישקא שנשאר עם מחנה צבאו תקופה ארוכה בלודמיר⁴⁰, האגרת נכתבה בפולנית-מליצית, אופיינית לתקופה ההיא, אנו נותנים כאן את תרגומו בלשון הקודש:

מושל וגנרל רם !

אנו, מהעם היהודי שהתיישבנו בעיר לודמיר, עדים לגבורה, למי שהשיג את הכבוד לנצח בקרב שהתנהל ליד דובינקה. חובת העם אליך, - ואנחנו תושבי הארץ דורי דורות בתור מולדת שניה - משתתפים עם העם האציל, אשר בצלו אנו חוסים שנים רבות, עם השיגיו ומצוקתיו, אנו נושאים יחד אתו את חובתנו להביע את תודתנו לאלו שמחריפים את נפשם בגבורה עילאית ובשמחה עבור ארצנו.

לו היה אלוקינו מחזיר אותנו למצבינו הקודם שבו חופפת היתה הקדושה, הרי כשאנו משווים אתכם למכבים המהוללים - לא היינו חוסכים מכם את המנורה הקסומה של בית מקדשנו בירושלים עיר קדשנו, אך במצבנו הנוכחי בעניותנו ודלותנו כשאנו משאירים לשמים להעניק לכם את התשורה שאנו חבים לכם, מעניקים אנו לכם את לכבינו יחד עם ה"הארמאטל" למזכרת על התהלה שהושגה ליד דובינקה יחד עם המגש שמתחתיו למזוג להמשכיות הצלחתך.

קבל את מנחתנו ברצון יחד עם ביטויינו מעומק הערצתנו שאנו השיים לעד כלפיך - ארון ומושל רם.

עכרם השפל והנכע

הרב בשם כל הקהל⁴¹

ד. הסתלקותו:

והיה חי מרן הרש"ק זיע"א הי"ד עד יום ה' כ"ב תמוז שאז נשבה ארון האלקים ויצאה נשמתו בטהרה בתיבות אלו "וינטלס וינשאם כל ימי עולם".

37 ברכת אהרן עמ' יב.

38 כתבי ר"י שו"ב עמ' רצה.

39 במכתב עצמו לא מפורש שמו של הרב ויש לשער כי היה זה הגאון רבי יהושע השיל הכהן זצ"ל בנו של הגאון רבי אברהם הכהן זצ"ל בעל "בית אברהם" ואב"ד זאמושץ, שכהן בתקופה ההיא כרבה של לודמיר, קודם לכן היה אב"ד קרסניבורד (הסמוכה ללובלין) ושברשיץ, הסכים על "סדר הדורות" להגאון רבי יחיאל היילפרין אב"ד מינסק, יחד עם רבנים מפורסמים אחרים ביניהם גיסו הגאון רבי שלמה בעל "מרכבת המשנה" על הרמב"ם, מוזכר פעמים רבות בשרת "תפארת צבי" לגאון רבי צבי הירש זמושץ אב"ד אה"ו זצ"ל.

40 פנקס לודמיר עמ' 69.

41 מעל המכתב צויר ה"הארמאטל" שהוענק לקאסטישקא, ומסביב לו רשום: "לחיי קאסטישקא שהשיב את התהלה הנושנה" ו"לחיי כבוד העם שהושב ליד דובינקה".

1 ספרן של צדיקים מע' מרן הרש"ק זיע"א הי"ד אות טו, וברכת אהרן עמ' יב.

Jaśnie Wielmożny Generale Dobrodzieju !
 zolimskiej świetnicy kandelabrę nie zalewalibyśmy Mu,
 lecz ze jesteśmy ubodzy, więc nagrody Mu winne, niebu
 zestawiając, serce nasze tylko przy tym mozdzierzku do
 ogłaszania pod Dubenką nabytej sławy, oraz kubku do
 picia za zdrowie sprawy Jej możemy Mu ofiarować. Przyjm
 to JWPan dobrotliwie oraz z wyznaniem najgłębszego na-
 szego uszanowania, z którym na zawsze jesteśmy

My z izraelskiego ludu w mieście Włodziemierzu, pra-
 wi świadkowie narodowego męstwa, którą zaszczyt wie-
 kopomny pod Dubenka zyskamy, JWPanu jest winny, mają
 ten kraj, w którym od tylu wieków żyjemy, za drugą przy-
 obiecaną ziemię, a dzieląc ze szlachetnym narodem, pod
 którego pretekcją od tak dawna żyjemy, wszystkie jego
 pomyślności i klęski, równe przeto z nim sądzimy się być
 obowiązany wdzięczność naszą okazywać tym, którzy się
 tak mężnie i szczęśliwie na obronę jego poświęcają.

Gdyby nasz Adonaj przywrócili nam naszą dawną
 świętość, to porównyując JW Pana ze sławnymi Macha-
 bejczykami, nawet i przepysznego z dawnej naszej jero-

Jaśnie Wielmożnego Pana i Dobrodzieja

Najniżsi słudzy i podnuzkowie

Rabin imieniem całego kahału.

הטקסט המקורי בפולנית של אגרת התורה
 ששלח הרב ובני קהלת לודמיר למצביא הפולני קאסיושקא
 ברגל חגיגת הנצחון שהתקיימה בלודמיר ביום כ"ח תמוז תשנ"ב

קבלה בידי בני העיר לודמיר כי בשעה שליוו יהודי לודמיר את מרן הרש"ק למנוחת עולמים, עברו דרך אחת מכנסיות הנוצרים שעמדה על הדרך לבית העלמין העתיק של העיר, והגויים ששמו לאידם הפעילו את הפעמונים בצריחי הכנסייה לאות שמחה על שניטל מהיהודים ראשם ותפארתם, ולתדהמת כולם התישב מרן הרש"ק זיע"א במסתו, וציוו על הכנסייה שתשקע באדמה, ולא עברו שבועיים ימים ומבנה הכנסייה שקע כולו ותבלע הארץ אותה.²

"אחר ההסתלקות הרכין תלמידו הרה"ק הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א את ראשו לאחוריו, ואמר: מיר האבין גיוואלט זען וואס ס'טוט זאך מיט דעם רבי'ן, האבין מיר גיזען אז ער איז מרעיש עולמות, כי יצאו כנגדו לקבל פניו כתות מלאכי השרת, כפי שכתוב בגמרא, והכריזו פנו מקום לצדיק - יבוא בשלום על משכבו, ושגא מנהמת לבו: "דא איז דער עולם האמת? דא איז דער עולם האמת? אויף מיר זאגט מען צדיק? דיא גאנצע יאהרין האבין מיר גיקלערט וויא אזוי קען זיין אזעלכע מיני יסורים איך זאהל קענען מזכך זיין מיין גוף לעבודת הבורא, האבין מיר ניט גיפונען, וראינו בספרים הקדושים, שבגהינום היסורים גדולים ביותר, און דארטין וועלן מיר קענען מזכך זיין דעם חומר, און צום סוף זאגט מען אויף מיר צדיק? דא איז דיא אמת'ע וועלט?", והיה שואג בקול גדול ולא יסף, האט איהם קיינער נישט גיקענט איינשטילן, ביז וואנעט כביכול האט איהם גיזאגט: שלמה'לי מיין קינד, דוא האסט אזוי פאר דינט!³..."

צדיקי הדור הרגישו ברוח קדשם את הסתלקותו של מרן הרש"ק זיע"א, כך הרגיש תלמידו הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש זיע"א שהיה אז בליטא הרחוקה - באותה שעה שמרן הרש"ק זיע"א הי"ד הסתלק בלודמיר שבוואהלין "כי ניתק התקשרותו מרבו, ולא ידע מה זאת, והיה הולך כמבולבל, עד כי חשבו עליו אשר יצא מדעת חלילה, וצעק: איך בין אב געריסין מרבי', ובהיות אז הרה"ק מהר"מ מנעשכין צוק"ל נשמע לאיש מופת", נסעו אתו אלוי לבקש תרופה, ובבואו אליו, ויען הרה"ק מנעשכין לא יוצא מדעת הוא חלילה, אך זאת בעבור כי לא ידע מהסתלקות רבו הקדוש, וידיעו לו וישוב לאיתנו, ופחדו להודיעו, בידעם איך נפשו קשורה ברבו, ובהיותו מחויף לעיר על פני השדה הודיעוהו, והי בשמעו בירך חברכה, ואמר ער איז גיווען אונזער רבי, אין ער וועט זיין אונזער רבי! ושב לאיתנו, ופניו הוועפות לא היה לו עוד⁴..."

"אחר הסתלקותו [של מרן הרש"ק זיע"א הי"ד] לא רצו לגלות מזה להרב הקדוש רבי נחום [מטשרנוביל זיע"א] מחמת שהיו קשורים מאד באהבה", אך הרה"ק הר"נ מטשרנוביל זיע"א הרגיש במה שקרה, וסגר עצמו בהתבודדות במשך שלשה ימים "ואחר כך ראו שהוא יודע מפטירתו [של מרן הרש"ק זיע"א הי"ד]", וכשיצא אמר: כי הוא התמרמר מאד על כך,

2 מפי זקני העיר שהעידו כי כזכור להם מקום זה שהיה לחל ובראשו בצבץ צלב כיפת הכנסייה ששקעה. סיפור מעין זה מובא על המהרש"א זיע"א באוסטראה.

3 ברכת אהרן עמ' יג, וראה ב"שמע שלמה" חלק ב' דף ג' ע"ב בנוסח וזה המובא בשם הרה"ק רבי יחמיאל משה מקאזניץ זיע"א.

4 הרה"ק מנסכין זיע"א היה מפורסם במופתים שפעל כפי שהעיד בנו הרה"ק רבי יצחק מנסכין זיע"א: "הנה על כל הגמלאות שעשה אבא זלה"ה אותות ומופתים ושהחיה מתים בפת נסכיו" (זכרון טוב, דף ט ע"ב, אות כז) "ובבואו לנעסכאיו הנה כמו שלשה שנים הראה בעולם מופתים בשמים וארץ נוראים מאד, בכל הארץ יצא קום, להחיות מתים ולרפאות חולים..." (רשפי אש, פיעטרכוב חרס"ו, לקושי שבחי מהר"מ זלה"ה, דף ג ע"ד וראה שם דף ג ע"ג) וראה מה שכתב עליו בענין זה מרן הרה"ק הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א המובא בקובץ באורי' יא עמ' קכא ובהערה 44.

5 אור ישראל, דף ו', בהערה ל', ובכתבי ר"י שו"ב עמ' רצה. וראה בקונטרס מעשי אבות שבס"ס תורת אבות עמ' רצ"ד-ה, שסיים: "הרבי בחייו היה שונא מרה שחורה, וכל-שכן עכשיו שהוא שונא זאת."

ורצו בשמים להפיס את דעתו ואמרו לו כי בהסתלקותו כיפר על בני ישראל, ואילו לא פגעו בו היו נאבדים הרבה מישראל, ועדיין לא קיבל ניחומים, ואמרו לו שוב, שאילו לא ידו במרן הרש"ק היו נהרגים אלפים ורבבות יהודים, וגם בזה לא הרגיעו אותו בהתחשב בגודל האבידה של הסתלקות מרן הרש"ק זיע"א הי"ד, וחזרו ואמרו לו מן השמים כי לולי כך היה נגזר כמעט גזירת כליה חלילה, ואז נחה דעתו הקדושה⁶.

כך גם היה עם הרה"ק רבי ברוך ממזבז זיע"א שהרגיש בהסתלקותו של מחותנו הוא מרן הרש"ק זיע"א הי"ד על אף שלא הודיעוהו מכך, "והיה נראה בעיני כל שהוא אינו יודע מדבר הריגת מחותנו, אך כאשר עשיתי ברית מילה" - מספר תלמידו החסיד רבי ליבליע אלטשידאיווער ז"ל⁷: "בקשתי ממנו שיבוא אלי אל הברית להיות מוהל, וקודם שהביאו את התינוק למול, אמרתי לו, בבקשה מכם שתקראו להילד שם, כי עליכם קא סמיכנא, אמר לי שבלילה הזאת ראית דודי בחלום, הוא הרה"ק רבי צבי בן הבעש"ט זיע"א, אך אפשר היושר לקרוא לו שלמה, על שם מחותני...".

כבוד היה האבל לכל צדיקי הדור ובפרט לבנו הרה"ק רבי משה מלודמיר זיע"א, והרה"ק רבי ברוך ממזבז זיע"א ניחמו באמרו אליו: "ווען איין איד וואלט איהם נאך גידארפט, וואלט ער ניט אוועק, נאר דו האסט איהם נאך גידארפט, דערפאר וועט מען דיר טרייסטען [ניחמו אותך] פון הימל, זאלסטו זיך ניט לאזן, וועט מען דיר מער טרייסטן, זאלסטו זיך ווייטער ניט לאזן"⁸, "וכדברים האלה ניחם אותו הרה"ק האוהב ישראל מאפסא זיע"א באמרו אליו: "וואס דער אויבערשטער כביכול האט גיטאן אין אייער טאטין, האט נאר כביכול גיקענט טאן, און אייער טאטע האט גיקענט צוא נעמען, אייך זאג איך, אז איהר זאלט אנדערש קיין פיוס נישט נעמען ביז וואנען איהר וועט זיין אערליכער יוד"⁹.

בטרם עלה מרן הרש"ק זיע"א הי"ד לשמי רום מסר לתלמידיו הקדושים זיע"א את שרביט הנהגת החסידים במקומות מושבותיהם¹⁰: "להרה"ק מלעכאוויטש אמר: דיר גיב איך ליטא, ולהרה"ק מסטרעליסק אמר: דיר גיב איך קיר"ה" ולהרה"ק רבי משה משערישוב אמר: דיר גיב איך דיא הרי חושך, כי היה לו התנגדות עצומה בשערישוב, למרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א אמר דיר גיב איך סטעפ [ברוסית: שדה לא זרועה] זאלסט מאכין פון סטעפ מענטשין והבין שכוונתו הק' על העיר סטאלין¹²". ובאחד הימים שקודם

6 כתבי ר"י ש"ב, עמ' שג. ראה גם בברכת אהרן עמ' יב שגם למרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א נמסר ענין זה והוא לעיל בפרק ג.

7 בספרו בוצינא דנהורא.

8 "סיפורי מרן הרמ"ח" עמ' לח.

9 ברכת אהרן עמ' יב.

10 דברי אהרן עמ' רסג.

11 כינוי לאוסטריה, ונראה כי לא התחיל מיד בהנהגת החסידים כמובא בשמע שלמה חלק ב' דף כו: "ויהי כאשר בא הרה"ק מסטרעליסק... וישמע כי מת רבו הקדוש, ואחרי קבלו תנחומין, שאל להחברים הקדושים, מה צוה רבינו קודם פטירתו, ויענו לו כי צוה ללכת לנישחין [להרה"ק רבי מרדכי מנשחין זיע"א], ויקם... וילך ויכתת רגליו עד בואו לנישחין...".

12 ברכת אהרן עמ' נ. מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א נסע לאחר הסתלקות רבו מרן הרש"ק זיע"א הי"ד לפולין לפי ציוויי טרם הסתלקותו "יודקום הסתלקותו של הרה"צ מקארלין אמר למור"ה הרה"צ ר' אשר זצוקללה"ה שאל מה אתן לך, והשיבו לו... בן אין לי, ואמר חיסע לפולין ותיקח לך משם אשה ויהיה לך בן זכר, ונסע להרה"צ המגיד מקאונץ... וקבע ישיבתו בעיר זעליחוב" (שמע שלמה חלק ב' עמ' 26) על כך בהרחבה ראה במאמר "על תקופת שנותיו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין בועליחוב שבפולין וכו'" בקובץ באר"י פרק א.

הסתלקותו אמר: "גיד און באלד יהיה מיין מרדכי מנהיג בלעכוויץ ומרקיל יהיה [שם] שוחט וחנן יהיה [שם] מגיד¹³, ואליהם עברה הנהגת החסידים עם הסתלקותו של מרן הרש"ק זיע"א הי"ד והם שהפיצו תורתה ומשנתה ברחבי ליטא פולסיה וואהלץ ואוקראינה. על ענין משיח בן יוסף, על יומא דהילולא וציונו הקדוש במאמר הבא בעזה".

13 כתבים של ר"י שור"ב חלק שני אות תקטז, ויש להשוות ולהעיר למה שנדפס בכתבי ר"י שור"ב עמ' רצה אות לח. בשמע שלמה חלק ב' דף כ ע"ב מובא בשם הרה"ק הר"מ מקאברין זיע"א "אשר להרה"ק רבי שלמה קארלינר ז"ל היו שלשה תלמידים, הרב מלעכעוויטש שהיה שמו רבינו מרדכי, והרב רבינו אשר מסטאלין, ועל רבינו אורי גזר שיסע למדינת קיר"ה, והיה מחלוקת בין הרב מלעכעוויטש ובין הרב רבי אשר מסטאלין על עיר קאברין, מהר"מ אמר שהוא שייך לו והר"א אמר שהוא שייך לו, והסכימו ביחד... ועמדו קאברין ובריסק ביד מהר"מ מלעכאווויטש...".

השלמות ומלואים למאמר "על דרכי כתיבת והדפסת ספח'ק "בית אהרן"

קובץ בית אהרן וישראל גליון כב

פרק ו

א. מבוא:

עמ' קלו בהערה 10, יש להוסיף: יסודותיו של הזמר הק' בקבלה האלקית (ראה גם פי' של הרה"ק רבי שלום מבראהין זיע"א בספרו עטרת שלום), ועצם עובדת חיבורו הוא כדרכם של המקובלים שחיברו פיוטים וזמירות בנחה עליהם רוח האלקים כהאריז"ל ועוד. ענין זה של חיבורי פיוטים וזמירות כמעט ולא מצאנו לצדיקים ההולכים לאורו של הבעש"ט זיע"א, ובפרט בדורות הראשונים.

עמ' קלו בהערה 19, יש להוסיף: "ב"י אונזער רבי ר' אהרן מקיידענאוו נבג"מ איז געווען דער ספר עץ החיים מהר"י הקדוש, געשריבען בכתב יד ר' יעקב שמש מקארלין, און צו די ענדע א שיר געשריבען אין די פארמע פון א מנורה מכנו הרב ר' אהרן הגדול מקארלין, דער כתב איז זייער שעהן און ליכטיג אזוי ווי ערשט געשריבען...". ("סדר הדורות ושלשלת היוחסין של רבותינו הקדושים מקאיידענאוו", נוי יורק תרפ"ב)

שם בהערה 21, יש להוסיף: ומובא בקובץ בית דלי להרב החסיד רבי יצחק דוד לידר ז"ל (בני ברק תרש"מ, עמ' ל"ג) ששמע מפ"ק הרה"ק רבי שמואל מסלונים זיע"א: "על רבי אהרן הגדול זיע"ע שבהיותו ילד לא רצה לישן בחדר אחר עם אחותו מיראתו וקדושתו, וסיים מוהר"ש: אזוי האט ער שוין אלץ קינד מורא גיהאט פאר גב"ה...".

ב. זמר לשכת:

עמ' קמ"א בהערה 1, יש להוסיף: באוצר רבוה"ק בסטאלין היה ספון הזמר הק' כתוב בעצם כי"ק מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א - על קלף, ובסופו היה רשום בכי"ק מרן ארמוה"ז זיע"א ומאושר בחתימת קדשו להעיר שהוא כתיב"ק הר"א הגדול זיע"א.

שם שם, יש לציין את מה שמוכא ב"סדר הדורות...מקאיידענאוו" והמצוטט לעיל, כי אצל הרה"ק רבי אהרן מקיידענאוו זיע"א היה רשום בסוף ספר עץ חיים של הרה"ק רבי יעקב הנסתר זיע"א שיר בכתב יד קודש של מרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א בצורת מנורה, נראה שהכוונה לזמר הק', אך יתכן גם כי היה זה שיר אחר שחיבר ושלא ידוע לנו היום.

שם בהערה 6, יש להוסיף: וכך היא גם במסורת חסידי קיידענאוו (סדר הדורות...מרכוה"ק מקאיידענאוו, דף ד ע"ב).

עמ' קמה, בקטע השני יש להוסיף כי מקובל בידי הצדיקים לבית קיידענאוו זיע"א כי מרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א הלחין ניגון על הזמר הק' ושהרה"ק רבי אהרן מקיידענאוו זיע"א היה שר בשלחנו הטחור (בנראה זה אותו ניגון מפורסם שאנו דנים עליו) וכן הלחין מרן הר"א הגדול זיע"א עוד נגונים שהיה הרה"ק הר"א מקיידענאוו זיע"א שר אותם בפסח. (סדר הדורות...מרכוה"ק מקאיידענאוו, דף ד ע"ב).

שם בהערה 27, יש להוסיף: כי מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א שלח פעם לחסידים בארה"ב נגון אחד על הזמר כשהוא רשום בתווי נגינה.

שם בהערה 28, יש לתקן: מרן אדמו"ר הר"י מסטאלין-קארלין זיע"א היה מלחין בעצמו נגונים לזמר הק', ורק לפעמים היה מסתייע במעט עם בעל מנגן מהחסידים.

עמ' קמו בהערה 32: עובדה זו מובא בספר "אור ישרים" לרמ"ח קליינמאן, דפו"צ ירושלים תשכ"ז דף לב ע"ב בהערה: "...ובהיות בש"ק אצל השלחן הטחור של הרה"ק מסאווראן אמר לו הרה"ק הג"ל בבקשה מכם שתזמרו את הזמר יי-ה אכסוף" וזמר הזמר כפי בקשתו, ויאמר לו הרה"ק מסאווראן כאשר תזמרו זענט איהר אונז גאר מחיה...".