

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

ב"ה
שנה ח'
גליון ב (מד)
כסלו - טבת תשנ"ג

קובץ בית אהרן וישראל

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

קובץ בית אהרן וישראל

המערכת והמו"ל:

מכון בית אהרן וישראל

שע" מוסדות קארלין סטאלין

"בית אהרן וישראל"

בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

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

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים

•

ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יורק

•

ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים

•

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק

•

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - ניו יורק

•

כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - ירושלים

•

כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יורק

•

כולל אברכים "בית אהרן וישראל" - ירושלים

•

כולל אברכים "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה

•

כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק

•

כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ביתר

•

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

- ה רבי שניאור אבן דנאן זלה"ה
מרבני ויניציאה (ת-)
- ט רבי יהודה מילר זצ"ל
אבר'ק רייז וטגלילות (תכ"א - תקי"א)
- יג רבי דוד דייטש זצ"ל
אבר'ק עיר חדש (תקס"ו - תקצ"א)

גנוזות

חידושים במסכת תולין

בענין דיבוק רגלי אות קו"ף ד"לשמצה
בקמיהם" ו"העומדים על הפקודים" לגגן
מכתב הערות

שפתי ישנים

- יט רבי ברוך מנדלבוים זצ"ל
אבר'ק טוראו - קארלין ספאלין
- חידושים על התורה פרשת ויצא

חידושי תורה

- כג הרה"ג ר' שלום הירשפונג
נ"ג בישיבת קארלין ספאלין ירושת"ו
- לה הרב חיים יהוקאל האנקר
ש"ס בישיבת קארלין ספאלין ניו יארק
- לט הרב אריה זייוס
בעמח"ס 'עולת ראי'ה' בני-ברק
- מז דוב רבינוביץ
קארלין ספאלין בני-ברק
- נא משה שניאור ולמן דיטון
בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו
- ברין תליונה וזכין ובגדר דעת בקנינים
- בענין עדים לקנין מעמד שלשתן ואודיתא
- דין נר חנוכה בחצר שיש לה ב' פתחים
- בענין קושית הבית יוסף על יום
ראשון דחנוכה
- בירור מקיף ביסוד דין שבועת היסח (א)

בירורי הלכה

- סז ב"ק אדמו"ר מביאלה שליט"א
- עז הרה"ג ר' יהואל אברהם זילבר
בעמח"ס 'בירור הלכה' ועוד, בני-ברק
- כג הרב צבי שמעיה
קארלין ספאלין ירושת"ו
- נד הרב שלום מרדכי הלוי סגל
בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו
- בענין ברכת המפיל וכחילוק בינה לשאר
ברכות השחר
- בענין זמן הדלקת נר חנוכה
- בענין נר חנוכה בבית
- הוצאות תיקון חדירת מי גשמים ממרפסת

הערות וביאורים בשולחן ערוך

		אורח חיים:
צא	יחיאל גולדהבר קארלין סמאלין ירושת"ו	הערות והארות בהלכות קידוש (ב)
צו	כולל ללימוד יו"ד קארלין סמאלין ירושת"ו	יורה דעה: הלכות ריבית המשך סימן ק"ס-קס"א
צט	בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו	חושן משפט: הלכות טוען ונטען סימן צה
קב	בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו	אבן העזר: פתיחה להלכות גיטין (המשך פרק ג)

קז

הערות

מענין תוספת שבת - הגאון הרב בנימין יהושע וילבר, מח"ס "אז נדברנו" ועוד, ב"ב / לתולדות הגאון המקובל רבי חיים הכהן זלה"ה - הרה"ג ר' פאיר מאווי, ראש ישיבת כסא רחמים, ב"ב / על שנות חייו של דוד המלך ע"ה - הרב אברהם אייזיק, ירושת"ו / בענין סוכה העשוי כמבוי - הרב אברהם יהושע פג"ל תורכיין, ב"ב / בענין המנהג שלא לישן בראש השנה - הרב שלמה אונגלארד, ב"ב / בענין דיו הכשר לסת"ם - הרב דוב הולצברג, ירושת"ו / בענין יאה חלקי עם החושדים בו ואין בו - הרב יוחנן ברא"י בריוול, ירושת"ו / בענין חיוב הלל בליל פסח - יוחנן הכהן שכררון / בענין סלסול הפאות בשבת - שלמה ולמן שמעית, ירושת"ו / בענין חשוד שהוא מהגשבעין ונטולין - שניאור ולמן דיטון, ירושת"ו / בדין מכה בפטיש בציצית - ישראל ואב הלוי אייזיק, ירושת"ו

ספונות

קז	ישראל נתן השל קארלין סמאלין, בניברק	דעתם של גדולי הדור במלחמתם נגד המשכיל נפתלי הירץ וויזל (ב)
----	--	---

כתבי קודש

קלג	אברהם אביש שור	השפעתו של מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין זיע"א הי"ד ברוסיה הלבנה (רייסין) פרק ב
-----	----------------	--

גנוזות

רבי שניאור אבן דגאן זלה"ה

מרבני ויניציאה

גולד לאביו הגאון רבי אברהם אבן דגאן זלה"ה, כנראה במארוקו שמשם מוצא משפחת אבן דגאן הידועה ברבניה וגדוליה שהיו נסופים על פני מדינת מארוקו, ואחר כך היגרו לויניציאה, בנוסף לכך יש להוכיח זאת לפי צורת כתב חידושי שבכתב היד שלפנינו הנדפסים להלן שבחלקם כתובים בכתב ספרדי-מרוקאי הידועה למבחינים בו, וחלקם בכתב איטליאני בכתב המקום ששרת שם ברבנות.

היה מגדולי רבני ויניציאה, והיה עמיתו וריעו של הגאון רבי שמואל אבוהב זלה"ה בעל "דבר שמואל", ושקיל וטרי בהדיה, והעריצו מאד כנראה מתוך דבריו בתשובותיו אליו שנדפסו בספרו הנ"ל, וכך כותב אליו: "גץ שיצא מתחת הפטיש שלו הדליק נר מצוה ותורה אור ... אולי יישר בעיני דמר ויגזור אימר ויקם לי ... ומחו ליה פולסי דנורא המתנוצצים בקרב לבו הטהור ואשובה לי בשתיקה והודאה ..." (סי' כ"א, תשובה משנת ת' בענין מיגו לאפסורי משבועה), "רב לי עונג ותודה שכוונתי על הרוב לדעתו הרחבה ..." (סי' נ"ז), "ואעמודה ואשמעה מה ידבר האדון בזה ועלי ועל פועל ידי יצווני, ואני תפלה לא-ל חי ישפיע עליו ברכות עד כלי די וכסא תורת מעכ"ת ירום ונישא וגבה מאד עד מאד (סי' נ"ט), ועוד כמה תשובות אליו בספרו הנ"ל. גם נזכר יחד עם "מורי" באחד החידושים מכת"י הנדפסים להלן, אולם אין ידוע לנו על רבו מיהו.

בשנת תכ"ה חתם עם חכמי הישיבה הכללית, ובכללם רבי שמואל אבוהב זלה"ה והרמ"ז, על הכרוז "זכרון לבני ישראל" במערכה נגד תלמידי ש"צ שה"י ובמיוחד נגד נתן העזתי שר"י הנדפס בסוף ספר "דבר שמואל". כאשר רבי שניאור אבן דגאן בין גדולי לוחמי המערכה הזאת, כך נמצא שמו בין "שבעה רועים ושמונה נסיכי אדם אשר שם נמצאו על הדרושה ועל החקירה ושם היו בודקים את נתן העזתי". גם חתום בכ"ד שבסניהם קיים הנ"ל כתבו וחתמיתו על קבלתו לקיים כל דברי החכמים.

בספר "דקדוקה של נפש" (ויניציאה תמ"ה) נדפס "סדר וידוי לחולה בלשון זהב והדר' הרב הגדול כמוהר"ר שניאור אבן דגאן ז"ל ...".

חידושי אלו הנדפסים להלן כתובים על דפי הכריכה של ספר חידושי הרשב"א שלו, גם צייר שם ט' טבלאות שבסוגיא דסוף המוכר פירות בב"ב שמציין בהקדמה לוח "בראותי אני הצעיר שניאור אבן דגאן הצורות שציירו מקצת בעלי השיטות להבין מתנ"י הובאה בהמוכר פירות דק"א המתחלת המוכר לחברו או המקבל לעשות לו קבר וכו' ואין גם א' שציירה על תכונתם. לכן

ראיתי לציריה ככאן כתבני' האמיתי ולהציגם לפני כל מעיין שמעתתא דא באופן שיוכל להבינה על בוריה ... והיות כי הציוורים שבגמ' שלפנינו כתיוב והים לציוורים אלו שציוירם בכת"י לכן לא מצאנו לנכון להדפיסם, דפיס אלו נמצאים באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מס' 65.

חידושים במסכת חולין

ב"ה [חולין דף ל"ג ע"ב, כתב הרשב"א ז"ל: ה"ג רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי שמעון ידים תחלות לחולין, ול"ג משום ר"מ דגרסי בספרים, דאי ר"מ כיון דרוב סתמי ר"מ נינהו לא הו"ל למימר ורבי שמעון בן אלעזר היא אלא רבי מאיר היא. ע"כ]. דברי רבינו צל"ע שנראה דאין מכאן הכרח לשבש גרסתינו לפי שמדאמר רשב"א היא מינה נשמע דסתם מתני' רבי מאיר היא כיון דרבי שמעון בן אלעזר אמרה להאי שמעתתא משמיה וס"ל כותיה, ונ"ל שרש"י גרים נ"כ בגרסתינו וס"ל כמו שאמרתי דאלת"ה אמאי האריך כ"כ בד"ה ונוקמה [למתניתין כרבי עקיבא] לתת טעם למה הוה לן לאוקומי מתני' כותיה אפילו לא היה סתם מתני' אליבא דרבי עקיבא פריך שפיר, כיון שהוא הממציא הראשון לזה הדין שהרי ר' עקיבא קדם בזמן לר' שמעון בן אלעזר, אלא ודאי צ"ל בהכרח שרש"י גרים בגרסתינו, והוקשה לו כיון דכללא הוא דסתם מתני' רבי מאיר היא וכבר תירצו דמתני' רשב"א ויתורצו בזה הקושיות דלעיל מינה נשמע דסתם מתני' רבי מאיר היא כיון דרבי שמעון בן אלעזר אמרה להאי שמעתתא משמו, אי"כ אמאי מקשה דלוקמה כר' עקיבא נגד כללותינו כמו שאמרתי, לזה השיב שאעפ"כ שפיר קא קשיא ליה לאוקומה כר"ע כיון שלכל החלוקות סתם מתני' דהיינו ר"מ אתיא אליביה דרבי עקיבא רביה.

אבל התימה על דברי רבינו מה שהקשה מורי זה"ר ש"א [שמואל אבוהב] גר"ו דאיך לא תקן הגרסא מטעמא (דהברייתות) [דהמשנה והברייתא] פליגי אהדדי (דבברייתא) [דבמשנה] [פרה פ"א משנה ה' הובא בגמ' כאן] דכל הטעון ביאת מים וכו' ס"ל לר"מ דמותר בחולין ומיירי בכל פומאה דרבנן כמו שנראה מפ"י רש"י, ובברייתא (אחרינא) ס"ל דאיכא ידים תחילות לחולין וא"כ פליגי אהדדי, ואפשר להשיב דרבינו לא הוקשה לו זה משום דאפשר לתרץ (דברייתא) [דמשנה] דלעיל מיירי בכל פומאה דעקרה דרבנן כגון הבא ראשו ורובו במים שאובין וברייתא (אחרינא) מיירי בפומאה שעקרה מדאורייתא כגון הונכנס לבית המנוגע כמו שהובא בגמ' ולכן לא פליגי אהדדי, ולרש"י דס"ל (דברייתא) [דמשנה] דלעיל איירי בכל צד פומאה בין עקרה דאורייתא בין עקרה דרבנן כמו שנראה מדבריו, אפשר לומר דהיינו תרי תנאי אליבא דר"מ ולפי שלא נתאמת לתרצן הי מינייהו אמר ר"מ לזה אמר בסתם דסתם מתני' אתיא כרשב"א וה"ה דאתיא לפי סברא זו כר"מ ולפי פירש"י מה שפירש בד"ה ולוקומה כמו שכתבתי ע"כ. שניאור אבן דגן

בחולין דף מ"ד [ע"א] כתבו התוספות בד"ה והאיכא עיקור סימנים וכו' ומיהו ספרים דגרסי מעיקרא לא קשיא הא דאיכא אקפולי והא דארלדול אדלרולי וי"ל שיודע המקשן כדמסיק לבסוף דרבה בר בר חנה איירי דאפרוק אפרוקי כאן מעט וכאן מעט דלא הדרא בריא והוי טרפה עכ"ל, בעל חכמת שלמה הגיה לפי גרסה זו הגמ' וכתב על ומיהו כתוב בספרים דגרסי מעיקרא וכו' ג"כ פ"י גבי בשלמא מתני' לרב פפא לא קשיא וכו' והנך רואה כמה דוחקים איתא לפי זה.

לכן היה נראה לי בפירוש דברי התו' דלפי גרסתינו הקשו לבעל ה"ג שאמר דעיקור סימנים פסולה מאי פריך מרבה בר בר חנה סמנים שנלדלו ברובן טרפה לדידיה גמי הוה ליה להקשות אי טרפה הוי א"כ מהו עיקור סימנים דקיימא לן דפסולה ואת אמרת טרפה ולכן כתבו דבגמרא דהנדרסות לא קשיא ולא מידי לכה"ג ואפשר דגרים כותיהו, דהזכירו מעיקרא אדלדול אדלדולי לא אנקוב אנקובי והגרסה לדידהו היא זאת והאמר שמואל תורבץ הוושט ברובו הא דאקפל אקפולי הא דאדלדול אדלדולי, כלומר הרי קשה משמואל מדידיה לדידיה דהכא קאמר לפי התירוץ בתורבץ הוושט שניטל רובו מהלחי כשר, והתם אמר ברובו דלא הוי כשרה ומשני מה שאמר שמואל בניטל רובו מהלחי דכשר היינו היכא דאקפל אקפולי וכדפריש"י ו"ל שנקלף מעל הבר, ובמימרת תורבץ הוושט ברובו דלאו כשר הוא מיירי באדלדול אדלדולי (ובגמרא לומר לדידי הווי מחוסר ולא הדרא בריא) והשתא פריך המקשן מרבה בר בר חנה (עם היותו יודע דמיירי דאפרוק אפרוקי כדברי התוספות ולא פריך אלא מלשון דאדלדול) באומרו דל[ד]ידיה דמיירי דאדלדול אדלדולי מיותרת מימרא זו דהא אמרה חדא ומנא דאמר סימנים שנלדלו ברובן טרפה, והאי דלא אמר כלישנא הנהוג בגמ' והא אמרה חדא ומנא דאמר רבה וכו' היינו לדעתי לפי שאפשר להבין דברי שמואל האומר תורבץ הוושט ברובו דמיירי דהווי פסולה לא טרפה, ואי הכי קשיא לשמואל מדידיה אדידיה דכאן אמר טרפה והתם אמר פסולה עם היות דבכולן מיירי באדלדול אדלדולי, ולכן בחכמה שתק המקשה ולא אמר הא אמרה חדא ומנא אלא הקשה לו בסתם, יבין המתרגם מה שיבין מדבריו או יתור או סתירה לא ימנע קושיתו, דאי ס"ל דכשאמר שמואל תורבץ הוושט ברובו פסולה פריך ליה מסתירה ידידיה אדידיה ואי ס"ל דטרפה פריך ליה מיתור ותקשה ליה דהא אמרה חדא ומנא, והו המשך לישנא דגמ' לפי דברי התוספות לפע"ד בלי שום הגה בגמ' אלא הפשט כמשמעו. הגי'ל

[חולין דף ב"א ע"א תוס' ד"ה כמשפט חטאת בהמה וכו'. בתוס' מכתובת יד ישנים איתא בזה הלשון:] ונראה לפרש דלהכי מוקי הכא כמשפט לחטאת בהמה ולא לחטאת העוף דמליק מינה משום דלא הוה ידעינן לענין מה הקש לחטאת לחטאת מדכתיב כמשפט ולענין מה חילק מדכתיב והקריבו דהא מצינן למדרש כמשפט שלא יבריל וקרא דומלק והקטיר למה הקטרה בראשו של מוכח אף מליקה ברא' ש"מ [-בראשו של מוכח] כדלקמן וקרא דהקריבו הוה מוקמינן דחלק לענין הבאתו מן חולין עכ"ל, וצ"ל דגם בתוספות שלנו צריך לגרום כן וכו'. (עיין במהר"ם שם שטצא תוס' כתובים על קלף בנירסא זו ובתוס' הרא"ש שם כעין גירסא זו).

רבי יהודה מילר זצ"ל

אב"ר דייץ והגילות

בענין דיבוק רגלי אות קו"ף ד' לשמצה בקמיהם ו"העומדים על הפקודים" לגנן

איתא במסורה עה"ס לשמצה בקמיהם (שמות לב כה): בקמיהם, ב' קו"פין דבוקין בתורה [בס' מגורת שלמה ז"ל: וכתב הת"ס בשם אור תורה שהוא שעות גדול וצ"ל ככל הקו"פין שאינן דבוקין], ובמסורה (במדבר ז ב) עה"ס העומדים על הפקודים: אין לשנות כתיבת הקו"ף וכו'.

וכתב המנחת שי (שמות שם): בקמיהם, כתוב כביאורי מהר"ד אייזק שטיין על מצות עשה מהמס"ג בהלכות ס"ת זל"ש: מצאתי "לשמצה בקמיהם" "העמדים על הפקודים" פרו' גשא, הסופרים מגיעים הרגל ב' הקו"פין הללו, קבלה איש מפי איש ע"כ. וכן בתיקון ס"ת ישן, ובספר תאגני נכתב עליהם: ב' קו"ף צריכות ליגע ולא מווייגי, גם במסורת הדפוס כתוב: ב' קו"פין דבוקים בתורה, בקמיהם, הם העומדים על הפקודים. עד כאן לשונו. ולא נהגו כן סופרי עירנו גם לא נמצא זה בספרים כתיבת ידי הקדמונים ע"כ. (ועי' בדבריו עה"ס "העומדים על הפקודים" שכתב דצריך לדבקים).

ובספר לרוד אמת להרחיד"א סי' י"ג באות ק' הביא דברי המנחת שי, וכתב ע"ז: גראה פשוט הדגם ולא נהגו כן, אם נמצא ספר תורה שכתוב כן הוא כש' ולא תיגע בו יד.

ובספר קצת הסופר הביא ממכתב מאליהו שברק ס"ת ישנים מכמה מאות שנה מק"ק פראג ובהם ס"ת של גדולי הדורות ובכולם אין קו"פין אלו דבוקות. (ראה להלן הערה 2).

בתשובה שלפנינו אנו מוצאים מחלוקת בין גדולי הדור בתקופת השבות יעקב"ז זצ"ל, כאשר אחד מהגדולים יצא כהוראה לתקן את כל ספרי התורה הכתובים כך, וכנגדו יצא הגאון רבי יהודה מילר זצ"ל תלמידו של השבות יעקב, אחר שברק כמה וכמה ס"ת ישנים באשכנז ומצא בהם קו"פין אלו דבוקות, וכן נהגו כל הסופרים בארץ אשכנז, ולא ניחא למרייהו לומר דכל סופרי אשכנז מכמה מאות שנים טעו בזה, ע"כ אין מהראוי להגיהן.

התשובה הנוכחית היא מתוך ספר תשובות רבי יהודה מילר זצ"ל חלק ג' הנמצא באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מס' 41 הנמצאת עתה בשלבי עריכה ודפוס על ידינו בשיתוף עם "מכון ירושלים". על תולדות הגאון רבי יהודה מילר זצ"ל וכתביו ראה בגליון כ' (כסלו-טבת תשמ"ט). לאחרונה בהגיע תצלומי כת"י מספריות הברון גינצבורג בסט. פטרבורג רוסיה, למכון לתצלומי כ"י שע"י ביהס"ל ירושלים, נמצא ביניהם כמה כרכים חידושים על התורה ותשובות רבינו חלק שני באחת התשובות שם מתייחס רבינו לצאצא מהגאון רבי חיים מוורמייזא זצ"ל.

דבר חדש שמעתי שחדש האי סבא' והורה לתקן כל הס"ת שנכתבו ע"פ המסורה הקו"ף דלשמצה בקמיהם כבי תשא (שמות לב כה). והקו"ף דהעומדים על הפקודים כגשא (במדבר ז ב) להיות דבוקים, ולכאורה הדין עמו הואיל וכתב האור תורה על המסורה הג"ל

דחבל שקר וכזב.² ואחר האחרון הוא בא בפרטות והוא שינוי צורת האות כמוזכר בטור או"ח (סי' ל"ו) דצ"ל רגל הקו"ף תלויה, ואינו דומה לשאר שינויים המוזכרים בהמסורה ד"ל דהרין עמו, משא"כ בעשיית שינוי בצורת תמונת האותיות המסורות מסיני, ותמונתן הוא דבר רוחני כי חיות הנה ודאי אין לשנותן, אף דטעמא לא נודע לי, מ"מ נ"ל פשוט דוהו טעמא דמלתא דמסתברא הוא.

מ"מ להלכה למעשה אני חוכך, ולא ניחא למרייהו לומר הכי דכל סופרי אשכנז בכלל מן כמה מאות שנים נסרכו בטעות זה, ולכתוב [הני] שני קו"פין דלא כהלכתא. כי אני בדקתי כמה וכמה ספרי חרות יש מהן שנכתבו זה מאתיים שנים, ובכולם נמצאו אלו הקו"פין דבוקות,³ כי פה קל"ווא בששה ס"ת, ובסביבה זו עוד איזה ס"ת. ומה גם דסברא דשינוי כזה לשנות צורת האות לא שמענו ע"פ המסורה, מ"מ מצאנו מ"מ סתומה דלסרבה המשרה (ישעיה פ"ו) אף דהוא שינוי בצורת האות מ"מ עבדינן הכי. הגם דהתם מוזכר בנמ' בחלק (פנהרין צד) והוא מלתא בטעמא,⁴ משא"כ באלו שני הקו"פין דטעמא דהמסורה דיהיו דבוקות נעלם וסתום ממנו יותר מ"מ דלסרבה המשרה.

מ"מ נ"ל ליתן [טעם ל] שבח לקיים המסורה דמצינו במדרש (תרגום אונקלוס שם) דלשמצה בקמיהם, וכמ"ש רש"י והת"י⁵ דאפיקו השונאים שום ביש עליהו. ונ"ל דשום ביש הוא מה דאיתא באגדה (תנומא פ' תשא סי' ד') דאמרי האומות אומה דלכסוף מ' יום שקבלו התורה עשו העגל כלום תקנה יש להם. ואיתא בפרק הבונה (שבת קד.) מ"ט כרעיה דקו"ף תלויה דהיבא דרצה לעייל ולחזור בתשובה יעייל, וא"כ לשמצה היא שמץ ע"ג, וכדאמרינן בפסחים (ג): וע"ש בתוספות (ד"ה שמץ) דכתבו דשמץ פסול הוא ע"ג. וא"כ קשה לי מאי פריך הגמ' והא אין בודקין מן המזבח ולמעלה, ודאי אי כפי' רש"י שפירש פסול כהונה למשל חלל, וא"כ זה ודאי היה קודם שגולד, וא"כ פריך שפיר והא אין בודקין וכו'. אבל אי אמרינן שמץ ע"ג דלמא ודאי היה עומד ומשמש ע"ג המזבח ולא היה חלל, אבל אח"כ נזרקה בו מינות ושמן ע"ג. ותמיהני אם לא העירו מפרשי גפ"ת על זה.⁶ אבל עכ"פ מוכח מכח המדרש הזה דשמץ ע"ג אין להם תקנה בתשובה. וזה בא להורות הקו"ף דבוקה שבקמיהם, דוה היה גנאי הקמים שהקו"ף דבוקה ואין להם תקנה בתשובה. וזה נ"ל טעם נכון אם האמת את המסורה דצ"ל דבוקה הוא מטעם זה.

הגם דעל הקו"ף דהעומדים על הפקודים אין לו טעם מספיק, וי"ל בדוחק על פי [מ"ש] בעל הטורים דסוף התיבות [הפקודים ויביאו את קרבנם] הוא מ'ו'ת"ם, דהם היו הקצינים

2 כתב הקטן הסופר בלשכ"ה (פ' תשא סקל"ג) אחר שהביא דברי המנחת שי שכי ולא נהגו כן סופרי עירנו, גם לא נמצא זה בספרים כתיבת יד הקדמונים וכו', ובמכתב מאליהו (הגהות לסי' אור תורה) האריך בזה וכו' שברך בס"ת ישנים מכמה מאות שנה הנמצאים בק"ק פראג ומהם ס"ח של הגאון מ"ה ליווא דצ"ל וס"ת של הגאון בעל תוס' יו"ט וס"ת שכי' הגאון מ"ה יונה לנדסופר (בעמ"ס בני יונה) דצ"ל, גם בק"ק ווימיזא בס"ת שאומרים שהוא של הרב מהר"ם מרוטנבורג וצ"ל ובכולם אין קו"פין אלו דבוקות. והאריך עוד ע"ש.

3 וכ"כ מהר"א שטיין ד"ל בביאורו לסמ"ג הס"ת וד"ל: מצאתי לשמצה בקמיהם העומדים על הפקודים פ' נשא הסופרים מגיעים הרגל בב' הקו"פין הללו קבלה איש מפי איש וכו'.

4 בסנהדרין (שם) א"ר תנחום דרש בר קפרא בצפורי מפני מה כל מ"ם שבאמצע תיבה פתוח וזה סתום, ביקש הקב"ה לעשות חזקיהו משיח וסנהריב נגז ומנוג, אמרה מדה"ד לפני הקב"ה רביש"ע ומה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירות ותשבחות לפניך לא עשיתו משיח, חזקיהו שעשית לו כל הנסים הללו ולא אמר שירה לפניך תעשהו משיח, לכך נסתתם וכו'.

5 לפמ"ש הרמב"ן עה"ת (שם) גם אונקלוס תירגם כן: לאפקא שום ביש בדריהון. אמנם כן העיר לאחר מאה שנים ביד דוד (דינציהיים) עמ"ס פסחים (שם).

שבמתנה שבערה בהם האש בקצה המחנה והם לא היה להם תקנה, וכדלעיל בקו"ף
 דלשמצה בקמיהם, ואף דהוא קצת דרוח מ"מ משום סתרון ידיעתנו אין לפסול כל הס"ת
 שנהגו בהן קדמונים נוהי נפש, ובודאי אי הוו בחיות חיותם הוו יהבי בהו טעמא, וא"כ
 מאין הרגלים לפסול ס"ת שבהן כתובין קו"פין אלו דבוקות, הגם דמהמ"ם דלסברה
 המשרה אין ראה דהא כתב בעל מסורת המסורת⁷ דהתם הס"ב מלות לס דבה והוי המ"ם
 סתומה כהלכתה בסוף התיבה, ע"ש באריכות⁸. מ"מ הא חכמי הגמ' חתרו ליתן טעם על
 סתימתה, משמע דמהראוי היה לפותחה ואפ"ה כשרה, אלא ודאי דיש דבר בנו למה היא
 כשרה אם היא סתומה במקום להיות פתוחה.

ועוד מדמצינו בסופרי זמננו כפ"אין כפופות ולפופות אף דע"פ הדין אינה ממש צורת
 אות הפ"א כדרכה להיות ע"פ תמונת האותיות שהוא כד"ה [כדעת חכמינו], ואפ"ה
 מכשרינגן, הוא הדין והוא הטעם גבי נ"ד ולא כ"ש הוא. ועוד לדעת (הריב"ש) [הרשב"ן]
 (ח"א ג' נ"א) קו"ף דבוקה רגלה (בגבה) [בגנה] כשרה, וא"כ פשיטא דאין מהצורך לתקן
 הס"ת הנכתבין בקו"פין דבוקות אלו. וע"ע בס"י ל"ז.

ומ"ש המורה לתרץ הדברים דהמסורה קאי לענין דבקות במקום דצריך להיות פתוחות,
 וזה קשה מהראשונה, דזה ודאי אינה אמורה לע"ע ולמוחקין כספרים חדשים אין שומעין
 בשינויים, ונאמר בהן הוי זהיר במלאכתך שמלאכתך מלאכת שמים היא.¹⁰

וכ"כ בתשובת מהרש"ל (ס" ע"ג) [לענין נו"נין הפוכין שבפ' בהעלותך, וז"ל: אלא
 שאינני אוכל לפוסלה מחמת היפוך נו"נין שהרי כתב הרמב"ם (הס"ת פ"ז ה"ח)] וזוהר
 באותיות הגדולות ובאותיות הקטנות ובאותיות הנקודות ואותיות המשונות כגון הפ"אין
 הלפופות והאותיות העקומות, והטור כתב בשמו פ"אין המלופפות. והסמ"ג כתב בשמו
 פ"אין המלופפות והאותיות העקומות כמו שהעתיקו הסופרים איש מפי איש וכו', וכל אלו
 הדברים למצוה ולא לעכב, וא"כ מאחר שקבלו הסופרים להפוכין לכתחלה להפוכין
 וכ"ש שאין לפוסלו. אכן תמה אני על דבריו מאחר שאינם לעיכוב, א"כ ממילא פסול יש
 בהן שהרי אין להם צורת אותיות כלל.¹¹ ואינו דומה כלל לאותיות הגדולות או הקטנות או

7 לר' אליהו בחור ז"ל (ויניציאה רצ"ח).

8 הביאו המנחת (ישעיה שם) שהוא חד מן ח' מילין דכתבין תרין וקריין חד, וע"י כך תמה על דרשת הגמ'
 דסנהדרין (שם) דהוא ז"ל כתב דהדרשה ס"ל דהא מלה היא. וכן משמע באבן עזרא וברד"ק (שם). ועוד
 מצא ראייה לכך בספר אות אמת. ע"ש.

9 לכאורה הוא ט"ס וצ"ל "הרשב"ן" כמו שתוקן בפנים. כי הריב"ש דעתו להריא בס"י ק"כ וכס"י קמ"ז לפסול
 כמובא בדבריו רבינו להלן ונמובא בב"י אור"ח (ריש סי' ל"ז). וכן הוא בתשב"ץ גופא (סי' נ"א) שבי' לאותו
 השואל ששאל ג"כ להריב"ש ז"ל: ולפי שחלית פני שאדבר כזה עם הרב ר' יצחק בר ששת נר"ו עשיתי כן
 ודברתי עמו בבחי"כ והוא תוקע עצמו בדבריו ספר יורה דעה שכן כ' בפירוש ע"ש. אף שהמג"א אור"ח (ל"ז
 סק"ב) כתב ויש מקומות נוהגים להכשיר (הריב"ש), אין הכוונה שכן דעתו, אלא שכן הביא הריב"ש שיש
 מכשירין וליה לא ס"ל. ואולי לכך נתכוון רבינו במ"ש וע"ע בס"י ל"ו, שם הביא הב"י תשו' הריב"ש שיש
 מי שהורה שהוא כשר והריב"ש דוחה ואח"כ הביא הב"י בשם מצאתי כתוב שאינו פוסל ע"ש.
 וע"ע בתשו' הרמ"ע מפאנו (סי' ל"ו) שפוסל בדיעבד דבוקות כאלו, וע"י ברוב"ז (ח"ב סי' תקצ"ז) דבמדינת
 עדן היו כל הספרים שלהם כך וגם במצרים דהא ספרים קדמונים שה"הין והקו"פין היו דבוקים בגניקן
 בעוקץ דק וכו' ונמנו על כל אותם הספרים ופסלום וכו'.

10 ע"פ עירובין י"ג א'.

11 כעין סברא זאת כ' במכתב מאליהו הג"ל (שם) לגבי קו"פין דבוקות כגון דלעיל ע"ש. ורבינו שהכשירן
 בדיעבד הרי נתן טעם לרבוין.

פ"אין המלופפות, לפי שיש להן צורת האותיות אלא שהן משונים מפי עורא הסופר לאיזה כוונה ולא מעכבות, אבל בעקומות לא היה מסתבר כלל בעיני [להכשיר] הס"ת מאחר שאינה כתובה לא במשנה ולא בגמ' ולא בה"ג אלא העתקת סופרים הוא, ואמינא שבוש כיון דעל על, ובפרט גבי ויהי בנסוע הארון שבא הפעות ממאמר (שבת קטו) עשה להם סימניות כרפי', ומ"מ לא אוכל לפוסלן בזה היבא שלא הוסיף שום נו"ן כפופה, אלא שהיפך הג'ונין שבתוך הכתב, מאחר שהרמב"ם כתב להתיר ואחריו הסמ"ג והטור, וא"כ אולי מפי עורא הוסיפו הסופרים בהפיכת הג'ונין לחזק הסימנים שעשה הקב"ה, ותיקון סופרים הוא זה למצוה ולא לעכב, ומ"מ בדעתי היה לעצמי לחוש ולמוחקן. [עכ"ל מהרש"ל].

עיין בתשובות הריב"ש (סי' נ"ו וסי' ק"כ) מ"ש לענין כרעיה דקו"ף דצ"ל תלויה, ודלא כתיבין נמי כרעיה דקו"ף כמו כרעיה דה"א בספרי דווקני דנקט רב אשי ע"ש. דקו"ף כ"ש היא דסמך לרי"ש.¹² ונעלמה תשובה זו ממהרש"א בהקומץ (חדשי אגרות מנחות כפ: ד"ה דחמרי) הדקשה קושיא זו, ותירצה בדוחק דנקט להני [חי"ת וה"א] דהם צורות דומות כדאמרינן בפ' הכונה כו'.

ועיין בתשובות מהרי"ט (הלך שני ירד סי' ל"ג) שכתב בזה"ל: דזה אינו ראייה לפי שכל אותם המקומות היו כל ספריהם כתובים כך ולא היה זה טעות סופר אלא בכוונה מכוונת, שלא היו מחשבים זה לפיסול לדבק רגל הקו"ף בגג של מעלה¹³, ועוד היום בכל ארצות אשכנז עושים כן עכ"ל. וזוה סתירה למה שהצריך ההוא סבא להגיה כל ס"ת שהיו קו"פין דלשמצה בקמיהם והעומדים על הפקודים דבוקים, דהא לפ"ד הגאון מהרי"ט הנ"ל יש להכשיר כל הקו"פין שנגעו רגליהן בגגיהן, מכ"ש בקו"ף דלשמצה בקמיהם דכבר נהגו כל הסופרים בארץ אשכנז לעשותן דבוקים ובנותיות מעם לשבח למה הן דבוקים שאין מהראוי להגיה אותן.

12 הריב"ש (שם) לא כי הא דכ"ש הוא על קושית רבינו כאן למה לא נקטי ספרי דווקני תלית רגל הקו"ף, אלא על הא דאם נסתם בצד ימין לרגלה דפסול, כן כפתח שבצר שמאל, וכל שכן הוא לפי שהוא קרוב לרי"ש שהוא דמו לרשע ומיוחד לתשובה.

13 וכ"ה בתשובת (סי' נ"א) באריכות. וע"ע בתשו' מהרלב"ח (סי' צ"ח) שאם דבק רגל הה"א לגג או הקו"ף הוא על ידי חוש דק באופן וכו' לא אהיה מוחה בידו, כי כבר ביארתי אני בראיות מדברי הרמב"ם באותו הקונדרים שכתבתי כי לדעתו ז"ל אע"פ שרגל הה"א והקו"ף לכתחלה צריכין להיות נפרדים וכו' עכ"ז נדבקו אינו פוסל אם לא נפסדה צורת האות מכל וכל או שתדמה לאות אחרת וכו' אבל היתר כזה לעולם לא יצא מפי עד עתה לעשות בו מעשה וכו' וגם כ"ת לא יעשה מעשה בדבר כזה ח"ו, אבל מי שיעשה כן לא יהיה בו כח לחלוק עלינו ולמחות בו כו', ע"ש.

רבי דוד דייטש זצ"ל

בעל 'אהל דוד'

נולד בשנת תקט"ז לאביו הגאון רבי מנחם מנדיל דייטש זצ"ל אבד"ק קיצע ונייטרא נכד הגאון רבי מרדכי דייטש זצ"ל בעל "מר דרור", למד הרבה שנים אצל הגאון בעל "גודע ביהודה" והיה מגדולי תלמידיו המובהקים.

היה אבד"ק יעמניץ (ראה בשו"ת גובי"ת סי' ל"ז בו מברך אותו רבו לרגל התמנותו לרב בייעמניץ "... ברוך אתה בבוואך לחן את פני העיר וברייך מתייך לשלם ורגלך תהא רגל מבורכת לכל בני קהלתך וה' ירום כסאך ותזכה להרכיץ תורה בישראל כחפצך אמן..."). בשנת תקנ"ט עבר לכהן כפרווקירכן וכעבור שנה עבר לק"ק סערדאהעל, בשנת תק"ע נתמנה כרב בנאוואמעסטא (עיר חדש) שם ישב עד סוף ימיו.

היה מפורסם בין גדולי ישראל ביראתו וחכמתו, ידיד ואוהב להגאון בעל "חתם סופר", ר"א רוקח ושאר גדולי הדור זצ"ל שכיבדוהו והעריצוהו מאד. היה אוהב וזחיב אצל רבו הגאון בעל "גודע ביהודה" ונדפסו בספרו תשע ושלשים תשובות אליו בהם מתארהו "... אוהבי תלמידי הותיק והמוכהק האלוף הרב המופלא ...", "הרב הגדול בתורה ובמעשים המופלא ומופלג כביד שמו ...". גם נדפסו הרבה תשובות אליו בשו"ת "שמן רוקח", "שיבת ציון", "חתם סופר" ו"מהר" אסאר".

נלב"ע ביום כ"ב סיון תקצ"א, בניו היו הגאונים רבי מנחם דייטש זצ"ל אבד"ק ווערבויו ורבי יחזקאל דייטש זצ"ל, חתנו הגאון רבי מאיר א"ש זצ"ל אבד"ק אונגנוואר והגאון רבי מיכאל כהן זצ"ל אבד"ק סערדאהעל, ורבי וואלף שרעטער מעיר חדש.

חיבר ספר "אוהל דוד" בשנת תקס"ד הו"ל חלק א' מספרו חידושים על מסכתות שונות (וויינן תקס"ב) בשנת תקס"ח הו"ל ח"ב מספרו על יבמות, ח"ג יצא לאור אחרי ספירתו בשנת תקצ"ו ע"י בנו הגאון רבי יחזקאל זצ"ל בפרעשבורג על מס' שבעות יבמות בהסכמותיהם של גדולי הדור, בשנת תקע"ו הו"ל "שו"ת הגאונים" ובסופו קצת מחידושיו (פראג תקע"ו), והרבה מחידושיו נדפסו בס' 'קדושת ישראל' להגאון רבי וואלף מטרשיט זצ"ל בח"ב (וויינן תקס"ט). בספר "זוכר הברית" לנכדו נדפסו בסוף הספר חידושי אגדות ממנו. ובספר "בית יעקב" לנכדו הגאון רבי יעקב גרינוואלד מאונגנוואר בסופו נדפסו ממנו הערות שכתב על גליונות הר"ן והמרדכי. גם נמצא ממנו הערות בספר צל"ח ובספר שו"ת גובי" תנינא הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א ונדפסו מכבר בהוצאת "מכון ירושלים".

התשובה הנדפסת להלן הוא מכתב שכתב אל ידידו הגאון רבי שמואל סג"ל לנדא זצ"ל בן רבו הגובי" הכולל בתוכו כמה הערות על מש"כ בשו"ת "גודע ביהודה" מהד"ת, והערה על הצל"ח, על שתיים מהערותיו (ב' - ג') השיב לו מהר"ש לנדא ונדפסה בספרו "שיבת ציון" סי' ע"ו - ע"ז (ראה הערות 7-8), על הערתו הראשונה הסכים לדעתו ותיקנו בסנים הגובי" במהדורה השניה (ראה הערה 5). המכתב נמצא באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מס' 442.

מכתב הערות

ב"ה אור יום ג' ד' מרחשון תקע"ב לפ"ק נאווי מעסטי [עיר חדש]

בערב ילין ככי טוב למר טבא לה"ה כבוד הגאון המפורסם החרוף והבקי נשיא הלויים כ"ש מפארים מהור"ר שמואל נר"ו

מכתבו הרמה קבלתי יום ב' דסוכות, ושמתתי נוסף על שמחות י"ב, והנה באמת על התיבה נרשם ׀"ב ספרים, אבל לא מצאתי רק עשרים ספרים, ותיבה היתה מליאה ובלתי אפשרי להזיז ממנו זיז כל שהוא, אבל אין דרכי להשחקר בשל קודש, ואני אשלח לו א"ה בעד עשרים, כי כבר מכרתי ולא נשאר לי רק אחד ששירתי לעצמי, ורבים בקשו אותי למכור להם ומתאווים, וגם בימים אחרונים של חג האסיף ה' פה למדן א' ממדינת מעהרין וקנה ממני ספר א', ומה מאד נשא חן בעיני הלמדן ההוא, וגם הוטב בעיניו דברי רום מעכ"ת בחא"ח סי' קי"ב, והנה בזה הרגע בא אלי הקצין ר' ירמ' מקהילתינו, ומסרתי לו סך שמנה מאות זהובים ב"צ ובתוכו ב' מאות איין ליוונג שיין, והשאר המה ב"ן סך ... וסך ... והוא נוסע ליום המחרת לעיר ברין, והוא ימסור להקצין ר' יאקב פולין, וכאשר ישלח לי א"ה שאר הספרים ימחול ליכתוב כיצד אחנהג עם התשלומין.

כהיום קבלתי מכתבו הרמה, ומה שהשיב על דברי מסוגי' דכתובות הנני מודה לדבריו, ויחד הדברים א"ה אצדף בכור הבחינה, ועתה באתי ליכתוב באשר שאני שוקד על דברי מ"ו זל"ה ולהבדיל בין החיים לדברי רפ"מ נר"ו, ובאתי להציג איזה גרגרים, ובקשתי לכל יהי' על רום הדרת גאונו למורת.

[א] ראשון ראיתי לרמע"כ בחי"ד סי' י"א בהג"ה, בסוף הג"ה ודע דנסתפקתי אם שייך בזה ח"ש¹, ועיי' בשו"ת ח"י², ובאמת תשובת ח"י אינו בידי, ואני תמה הלא מ"ו בספרו דגול מרכבה א"ח סי' תמ"ב הביא ראי' חזקה מדברי תוס' מס' שנועות דף ט"ז ד"ה מה"מ שכתבו מהא דגמירי לקמן שיעור שהייה לא שמעינן לא מלקות רק איסורא בעלמא והלא איסורא בלא"ה איכא, א"ו דבכה"ג ליכא איסור³, וכ"כ מ"ו ג"כ בחדושו למס' ברכות⁴ ברפי הספר דף ס"ב ד"ה כל הפסוק⁵.

[ב] גם ראיתי למעכ"ת בחלק א"ה סי' י"א בהג"ה לתרץ דעת בה"ג דלענין דיני נפשות הולכין בחר חזקה, אבל לאוסרה על בעלה איכא חזקה אחרת נגדה חזקת היתר לבעלה, והנה הם דברי טעם, אבל קשה דגם בדיני נפשות איכא חזקה אחרת נגדה, כמ"ש מ"ו בצל"ח בפסחים והוא ברפי הספר דל"ח ע"א וזה לשונו, כי הנידון חוץ מחוקת כשרות יש לו עוד חזקה שלא נתחייב מיתה, שהרי עד עכשיו לא נתחייב מיתה, וא"כ גם בדיני נפשות יש חזקה אחרת נגדו⁶, ובסברת מ"ו מתורץ מה שהקשו תו' חולין דף י"א ד"ה

- 1 עיי"ש שדוחק למצוא אופן שצריך קרא שטמא לא יסומן שהרי טמא אסור להכנס לעזרה, ומסתפק דאולי אין צריך שיעור בסמיכה וא"כ יוכל לסמוך בפחות משיעור שעוברים עליו על שהיית מקדש, ועיי' מסיים: ודע דנסתפקתי אם שייך בזה חצי שיעור אסור מה"ת, והיינו דלפי' גם בפחות משיעור שהייה אסור ליכנס למקדש.
- 2 שו"ת חות יאיר סי' ט"ו וז"ל: דאין ענין חצי שיעור בדבר שאין לו עיקר כלל בתורה וכו', רק כך אמרו ע"פ אסמכתא וקבלו הל"מ, ולפחות ודאי לא, אע"פ ריש בהם מלקות וקרבן, כגון כהן ונוזיר או נכנס למקדש, מ"מ לא אמרו ר"ל השיעורים רק לענין דאין בהם טומאה בפחות וממילא לא בא לכלל מלקות וקרבן וכו' עיי"ש.
- 3 עיי"ש דלמד משם דאין אומרים ח"ש אסור מה"ת אלא במידי דאכילה, ומסיק דבמידי דאינו אכילה אף שאינו אסור מה"ת מ"מ איסור דרבנן אית ביה עיי"ש.
- 4 צל"ח ברכות דף מ"א ע"א ד"ה כל הפסוק כולו לשיעורין נאמר, עיי"ש שצ"ל למה שכתב ברגול מרכבה ומאריך לבאר ראתו מתוס' הנ"ל.
- 5 עיי"ש בהג"ה בנוב"י הנ"ל שהוסיף אח"כ ברפוס במהדורא שניה בסוף ההג"ה דברי אביו ברגול מרכבה הנזכר כאן.
- 6 עיי"ש בצל"ח בהשטמות וקצת תוספות ביאורים מפרק ראשון הנדפס בסוף פרק א' בקטע אחד לפני האחרון, רוצה להעמיד קושיתו על ר"מ דחייש למיעוטא למה יהיה באחד אומר בבי' לתודש ואחד אומר בג' עדותן קיימת, ואף שיש חזקה בהדי' רובא דאוקי' העדים בחזקת כשרות, מ"מ איכא חזקת הנידון נגדה, ואף דחזקת

אתיא אבל לקמן דיליף מעדים זוממין קשה, ולסברת מ"ו ניהא דגם בזוממין איכא חזקה אחרת כנגדה דאוקי עדים אחזקתייהו שעד עכשיו לא נתחייבו מיתה ממילא אמרינן דגם עתה לא נתחייבו מיתה.⁷

[ג] שוב ראיתי לרום הדרת גאונו כחא"ה סי' ע"ו בהג"ה ד"ה חוץ, ואני אומר ומה יענה להא דאיתא ר"פ אמרו לו (כריתות י"א ע"ב) בעד א' אומר אכלת חלב דפטור מקרבן חטאת, ולמה לא יחייב שבועה, ושם לא שייך מגו דחשיד, הלא העד אומר דבשגגה אכל.⁸

[ד] גם עיינתי בדברי רמב"ם כחא"ה סי' קנ"ג דהואיל וסתם גמרא כאביי פסק ר"ת כאביי,⁹ והנה רום מעב"ת לשעמ' אויל כמ"ש כחא"ה סי' ג' בהג"ה, אבל לשיטת מ"ו שם סי' ג'¹⁰ לא יתכן דבר זה, אמנם יש לקיים דברי רום מעב"ת אף לשיטת מ"ו, דראיתי בשו"ר כנה"ג א"ח סי' שס"ג אות ח"י שכתב בשם הב"ח דכלל זה דהלכה כרבא לגבי

כשרות והנידון איתרע עפ"י הע"א, מ"מ יש לו עוד חזקה שלא נתחייב מיתה שהרי עד עכשיו לא נתחייב מיתה וחזקה זו לא איתרע עפ"י ע"א שהרי אפי' אומר אמת מ"מ גזירת הכתוב שע"א אינו מחייב מיתה, וא"כ נשאר רק רובא ושפיר הקשה דר"מ לא אויל בטר רובא. ועי"ש שהביא דתלמודו הגאון רבי מרדכי ברומיך זצ"ל הביא אירוח נכונות לחזק סברא זו של חזקת הנידון, ולא הביא דבריו מפני האריכות. עיי"ש בתוס' דהקשו על הא דבעי למילף בגמ' דאולינן בטר רובא מפרה אדומה דשורפין אותה כשהיא שלמה ולא חיישנן דלמא טריפה היא, ומקשו בתוס' דלמא משום דאוקמיה אחזקה שאינה טריפה למי"ד טריפה אינה חיה ולא משום דאולינן בטר רוב, ומיהו כאן י"ל דאיכא חזקה אחרת כנגדה דהעמד טמא על חזקתו ולא כשהיא טריפה, אבל לקמן בע"ב דיליף מעדים זוממין דהורגין את הזוממין ולא חיישנן דלמא הך דאסחירו ביה טריפה הוה, ושם ליכא חזקה כנגד החזקה דטריפה אינו חי והדא קושיא לדוכתיה, ועי' מתרצין התוס' וכל חזקה שלא נתבררה אפי' שעה אחת לא אולינן בתורה. ועי' כתב רבינו כאן (וגם רשמו בגליונו על הצ"ח שם) דלפי דברי הצ"ח דאיכא חזקה שלא נתחייב מיתה, א"כ גם בעדים זוממין אפשר לחרץ קושית תוס' כמו בפרה אדומה, דנגד החזקה שאינה טריפה איכא חזקה על העדים שלא נתחייבו מיתה עד עכשיו.

ועי' בשו"ת שיבת ציון סי' ע"ו מה שהשיב לו על דבריו ומקתה ליוהה בדבריו אביו הגאון זצ"ל בעל"ח הנ"ל, ולא מצינו כש"ס דין חזקה דרך שלילה דנאמר חזקה שכיון דער עתה לא היה מחוייב מיתה ודאי גם עתה לא נתחייב מיתה, וכל חזקות הם דרך חיוב שאמרינן חזקה שהגוף או חפץ זה לא נשתנה במקרה ממה שהיה בו מצד החיוב מתחלתו, אם מצד עצם תכונתו ותמונתו, או מצד השם שהיה נקרא עליו עד עתה, עיי"ש שהאריך.

עיי"ש שמיישב הא דהקשה הגובי' למה לא משבעינן אשה להכחיש הע"א שאומר שנתקדשה ומיישב דמכנ"פ אם אין אנו מאמינין לה שהיא לא נתקדשה והיא רוצה להנשא לאחר, הרי שהיא נחשדת לנו באיסור אשת איש, א"כ שבועה זו אינה מועלת ואמרינן מיגו דחשודה באיסור א"א חשודה נמי אשבעתא וכו'. ועי' מקשה עליו רבינו דמה יענה על הא דאיתא בכריתות דף י"א עד אחד אומר אכלת חלב והוא אומר לא אכלתי דפטור, ולמה לא יתחייב שבועה להכחישו ושם לא שייך מיגו דחשד דהא אף לדברי העד הרי האכילה היתה בשוגג ולא נפסל לשבועה ע"י.

ועי' שו"ת שיבת ציון סימן ע"ז שמיישב קושייתו דשם אין נפ"מ לכו"י בעדותו של העד אלא בדבר רחוק, עיי"ש. ועל דבר שבינו ובין העד אין שייך לחייבו שבועה, עיי"ש בדבריו.

שם בסוף התשובה ז"ל: אמנם ר"ת שפיר פסק דמנצל של חליצה צריך להיות מעור בהמה הטורה דומיא דחטש, דר"ת פסק כאביי, ואף דבעלמא הלכתא כרבא נגד אביי חוץ מיצ"ל קג"ס, זה בסתמא היכא דלא הכריע סתם גמרא כאחד מהם, אבל הכא פסק ר"ת כאביי הואיל וסתם גמ' לעיל קא שקיל וטרי וכו' אליבא דאביי וכו' ע"כ.

עיי"ש שכתב לקיים תימהת הב"ש על הרמב"ם שפסק דלוקין ע"י גילוי מלחא והיינו כאביי, וכתב שם הגובי' דאף דסתם גמ' בכימות ס"ח אויל כאביי וגם משמע דרב אשי בסוגיא משרת אויל כאביי, מ"מ כיון דהלכתא פסיקתא היא שאין הלכה כאביי רק ביצ"ל קג"ס ורבינא ומר בר רב אשי הם שכתתמו התלמוד קבעו הנך הלכות והם הכריעו שחזן מיצ"ל קג"ס אין הלכה כאביי, שוב נדחו כל הסוגיות הסותרים לזה וממילא

אב"י לא נאמר רק היכא דפליגי [אליבא] דנפשייהו¹¹, וא"כ גם בנדון דרמעכ"ת כיון דפליגי אב"י ורבא בפירוש הברייתא לא נאמר כלל זה.

[ה] עוד רגע אחת אדבר ואודיע גודל צערי מה שקשה לי טובא על דברי מ"ו בצל"ח על מ"ס ביצה דף ז' וברפי הספר דף מ"ח ד"ה מדאורייתא דברי רש"י צ"ע, כי לפי מה שבארנו לעיל בעולות ליכא שום (מ"ד) ספיקא, שודאי לכ"ע אסורים מד"ת, וכ"כ הגאון בעל טורי אבן בחדושו למ"ס חגיגה, ותמה שם ג"כ על רש"י במ"ס חגיגה דף ז' ע"ב, ולדידי קשה טובא מסוגי' דסנהדרין דף ל"ו ע"א הניחא למ"ד נדרים ונדבות אין קריבין וכו', אלא למ"ד קריבין ב"ט מאי איכא למימר, ופרש"י ד"ה אלא ולהאי תנא היכי מוקמת מעם מזבחתי, ולדברי מ"ו ולבעל טורי אבן הא יש לאוקמי' בעולת יחיד, וכן רבא דאמר שם ל"מ למ"ד נוג"ד קריבין ב"ט דהא לא מתקיים מעם מזבחתי, והא אכתי יש לקיים בעולת יחיד, וגם קודם שיצא לאור צל"ח על ביצה הי' קשה לי על טורי אבן מסוגי' רשבת דף קי"ד לדברי ר"י נוג"ד קריבין ב"ט ומה בכך הלא קרא כתיב עולת שבת, ובעולה לכ"ע נוג"ד קריבין ב"ט, ונא מאוד לעיין בזה ולהשיב מלא דבר כפי חכמתו הרחבה.

גם ביקש ממני אשה אחת שרמעכ"ת ימחול לשלוח אחרי ר' שמואל הרפנער אחד מתושבי קהילתו, אשר מדוע לא כתב תשובה על כמה אנרות שנכתבו לו, וגם כבר נשלח מעות לידו ואין קול ואין קשב. לכן יתאור רפ"ט נר"ו ויאחז צדיק דרכו הטוב ולשלוח אליו ולדבר על לבו דברי המוכן לשרתו

הק' דוד דייטש

וימחול לשלוח הספרים לעיר ברין להקצין ר' יאקב פולין

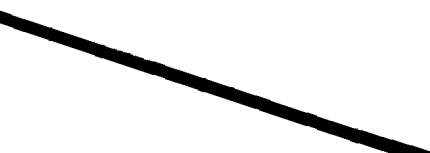
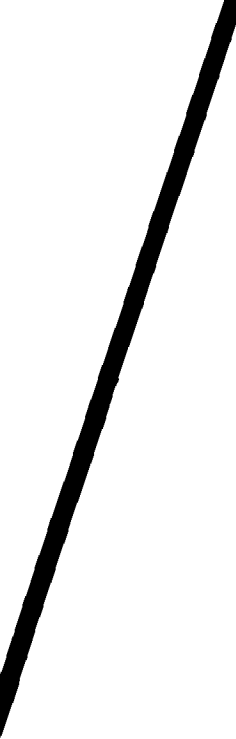
וכל המסתופפים בצלו צל חכמה שלום

וכאשר יקבל התשלומין בעד הספרים ימחול מיד להודיעני על הכי דואר

גם דברי רב אשי נרחים, ומה גם דיש לומר דרב אשי רצה לשנויי שיהיה שפיר גם לאב"י דלית הלכתא כוותיה ע"כ. ובהנהגת בן המחבר מהר"ש לנדא דצ"ל שם מציינ' גם למה שכתב הנוב"י במהדו"ק סי' ע"ז שאין לעקור תחומי הש"ס דחזין מיע"ל קג"ם הלכה כרבא וכן כתב במהר"ט ח"א סי' ס"ט דהלכתא כרבא, אמנם הביא מהמל"מ בשם מהר"ש יפה והלח"מ דהלכה כאב"י דכל מלתא וכו' אי עביד לא מהני. אמנם בסי' ק"כ מיישב הנוב"י למה לא חשיב זה מיע"ל קג"ם.

11 גבי הא דנחלקו אב"י ורבא אליבא דרב נחמן בעירובין דף ג' דלאב"י אמת סוכה ומבוי בת חמשה ואמת כלאים בת ששה, ולרבא שניהם בנות ששה אלא הללו שוחקות והללו עצבות, והרמב"ם והרא"ש ורז"ה פסקו כרבא ונתנו טעם לפסקי משום דרבא מוקי לכו"ע, וע"ז תמה הבי"ח דלמה לא כתבו דפסקו כרבא משום דהלכתא כוותיה לגבי אב"י, ומיישב דאין כלל זה אלא היכי דפליגי בטעמא דנפשייהו אבל הכא לא פליגי אלא משמיה דרב נחמן.

וע"ע בשירי כנה"ג שם אות ו' לגבי לחי העומר מאיליו דפסקין כאב"י שכתב דאף לר"ת דמפרש דהלמ"ד של יע"ל קג"ם הוא ימי לידה ולא לחי העומר מאיליו, מ"מ הכא פסקין כאב"י משום דסוגיין דעלמא אויל כוותיה, ומשמע דאויל בשיטת מהר"ש לנדא דצ"ל שלפנינו, אמנם סיים משמיה דהב"ח דאה"צ לר"ת צריך לפסק כרבא אלא דאנן לא מחמרין כר"ת כיון דמידי דרבנן הוא וגבי זיבה שהוא איסור כרת החמירו בערפת כר"ת ע"ש בב"ת. ומשמע דהב"ח אויל כשיטת הנוב"י דאין דוחין הכלל דהלכתא כרבא אפי' היכא דסוגיין כאב"י.



שפתי ישנים

רבי ברוך מגדילכונים זצ"ל

אב"ד מוראוו

מתוך כמה דפים ששרדו מחיבורו על התורה שכתב הגאון רבי ברוך מגדילכונים זצ"ל אב"ד טוראוו מתלמידיו המובהקים של אדמו"ר הוקן הרה"ק ר' אהרן מקארלין זיע"א. הנמצא באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מס' 119. לתולדותיו ראה בהקדמת ספרו "גודע בשערים" חלק ב' שיצא לאור לאחרונה על ידינו.

חידושים על התורה פרשת ויצא

ויקץ יעקב משנ'תו ר"ל ממשנ'תו וחסר מ' ראשונה וכעין זה בתהלים (קל"ט כא) ובתקוממך אתקופט כמו ובמתקוממך.

ובזה מובן דברי הגמ' בחולין (שם) וכן הביא רש"י בקצרה בפסוק י"א בד"ה וישם מראשותיו וז"ל כתיב ויקח מאבני המקום וכתוב ויקח את האבן א"ר יצחק מלמד שנתקבצו כל אותן האבנים למקום אחד וכל אחת ואחת אומרת עלי יניח צדיק זה ראשו תנא וכולן נבלעו באחד. ולפי דרכינו נתבאר היטב כי כל אבן ואבן היה מכוונים כולם לאותיות התורה בהתקפל כל א"י תחתיו וכל אבן ואבן היה חפץ שיניח הצדיק ראשו ומוחשבתו לדרשו, ותנא כולן נבלעו באחת שיעקב דרש דרשה חריפה וקישר כל התורה כאחד כדרך החריפים הקדושים הגדולים שיש בכחם לדרוש דרשה ולקשר כל התורה זו בזו וכל התרי"ג מצות יהיו כלולים כאחד, ועי"ז היה לו חלק בכל התורה ובכל א"י כולה הכלולה בתורה ותהיה נוחה ליכבש לבניו, כמש"ל מכיבוש עתניאל את קריית ספר.

והנה יעקב אבינו שהיה בקי בכל התורה כוראי ידע שהלכה כר' יהודה בר"ה דבעינן שופר כשופר רכל מה דכויף איגש ספי מעלי להיות מקושר בנקודת ציון כמש"ה (מלכים א' ט ג) והיו עיני ולבי שם כל הימים, אמנם היה סוכר שכ"ז אחר שכבר נבנה בית עולמים, שאפי' אחר התורבן עיקר שכינה שרויה שם, אבל קודם בנין בהמ"ק היה סוכר יעקב שעיקר שכינה בשמים ורק הארה באה משם לנקודת ציון אשר ע"כ ציוה השי"ת לאברהם להעלות יצחק בנו לעולה שם, ואולם בראותו בחלום שלם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה והנה ד' נצב עליו, ולא אמר עומד עליו, ולשון נצב משמע מצב נמור בקביעות ולא עראי כלשון הכתוב בפ' וישב (בראשית לו ז) והנה קמה אלומתי וגם נצבה ופירש"י (שם) והנה קמה אלומתי נזקפה וגם נצבה לעמוד על עמדה בזקיפה הרי לשון נצב

משמעותו מצבה קבועה, וכן (רות ב ה) לנערו הנצב על הקוצרים שהיה עומד בקביעות כל היום להשגיח על הקוצרים, וגם לשון עליו יש לפרש בסמוך לו ליעקב כמו (במדבר ב כ) ועליו מטה מנשה ותרגומו ודי סמיכינ עלוהי הרי שראה כביכול מצב ומשכן הקב"ה סמוך ליעקב בחלק הסולם המגיע לארץ, אשר ע"כ מלאכי א' לקים ברישא עולים והדר יורדים בדרך משל המלך הנצב בביתו הקבוע ומלאכיו ומשרתיו עושי רצונו עומדים בביתו לשמוע מצותו ופקודתו ומשם הולכים לקיים רצונו בכל מדינות מלכותו ואח"כ הוזרים אליו להשיב לו דבר איך שמילאו רצונו ופקודתו בלי שינוי, ה"ג כביכול השי"ת נצב סמוך לארץ הקדושה למטה ומלאכיו היוצאים רחופים ברבר המלך עולים לשמים לקיים שם פקודתו ורצונו ואח"כ יורדים אליו לספר לו כי מלאו רצונו כענין שעשה משה כפ' יתרו (שמות יט ח) וישב משה את דברי העם אל ד', מזה מוכח שעיקר משכנו כחתוננים ושלוחיו עולים בשמים ממעל לקיים שם רצונו במשלחתו, אבל אם היה עיקר שכינה בשמים היה אדרבה בהיפוך שהשי"ת כביכול נצב בשמים ומשם יורדים מלאכיו ומשרתיו לקיים רצונו בארץ ואח"כ עולים לשמים להגיד לו כי עשו רצונו בארץ, ומדכתיב עולים ויורדים מוכח דעיקר שכינתו בא"י ומשם יוצאים שלוחיו לשמים וחוזרים אליו לכך ברישא עולים והדר יורדים.

ולכך אמר יעקב מה נורא המקום הזה אין ז"ה כי אם בית א־לקים וז"ה שער השמים, ר"ל אין ז"ה המקום רק עיקר בית א־לקים ומשכן שכינת כבודו וזה ר"ל הסולם הזה הוא כמו שער לשמים אשר משם באה ההארה לשמים, ולא כמו שהייתי סובר בתחלה שקודם שנבנה המקדש השמים הם בית למשכן א־לקים ומשם באה ההארה דרך שער למקום מקדש רק אדרבה בהיפוך שגם כעת עיקר הבית לד' ית' הוא למטה ומשם באה ההארה דרך שער לשמים וזה ואנכי לא ידעתי כי זה לא ידע עדיון יעקב קודם ראותו המראה הזאת, וכיון שהאבן הזה כולל כל התורה כולה לכך ויצוק שמן על ראשה לעבוד להשי"ת בהקרבה זו כמו קרבן להיות עמוד התורה ועמוד העבודה כאחת, וגמילות חסדים לא היה סיפק בידו לעשות שהיה עני רק נדר שכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך שאם יעודהו השי"ת ותשיג ידו יקיים גם גמילות חסדים וצדקה להיות ג' העמודים מכוונים יחד תורה ועבודה וגמול' כדאיתא באבות (פ"א מ"ב).

ומה שיקחה הרמב"ן ז"ל על אא"ז רש"י ז"ל שכתב שם (בראשית כח יז) שהסולם אמצע שיפועו כנגד ירושלים, והקשה הרמב"ן היכן מצינו שאמצע הדבר הוא העיקר, צ"ע שהרי מצינו כן גבי מנורת זהב שבמשכן שהעיקר היה נר האמצעי וכל הששה נרות יהיו פונים אל מול פני המנורה שהוא נר האמצעי כדכתיב בפ' תרומה (שמות כה לו) ובפ' בהעלותך (במדבר ח ב) ויש ליישב, אמנם רש"י בודאי כיוון לזה שכן מצינו בכה"ג הסגן מימינו וראש בית אב משמאלו במתניתין (יומא ל"ט ע"א) וכה"ג הוא העיקר באמצע.

אמנם מה שנדחק רש"י ז"ל לפרש בפסוק והיה ד' לי לא־לקים בפ' ויצא (בראשית כח כא) שיחול שמו עלי וכו' והיברו עם התנאי שהתנה יעקב בנדרו אם יהיה א־לקים עמדי וגו', ואשר ע"כ נדחק רש"י בלשון והאבן כפסוק כ"ב ועשה אותו גזירה שזוהו נדר יעקב שנדר שהאבן יהיה לו לבית א־לקים וא"כ הוי נראה כמיותר ולכך נדחק לפרש ואף אני אעשה זאת וכו' עיי"ש, ואני בעניי נ"ל לפרש כפשוטו (עמ"ש לקמן אות נ"ח) כמ"ש רש"י ז"ל בעצמו בפ' לך לך (בראשית יז יח) להיות לך לא־לקים ולזרעך אחריו, ונתתי לך ולזרעך אחריו אח ארץ מגוריד את כל ארץ כנען לאחוזת עולם, ישם אהיה לכם לא־לקים אבל הדר

בחוצה לארץ דומה כמו שאין לו אֶלֹק, וכן פירש"י ז"ל בויקרא (בה לה) לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאֶלֹקים שכל הדר בא"י אני לו לאֶלֹקים וכל היוצא ממנה כעובד ע"ז (תורת כהנים) וכ"ה בכתובות בכרייתא (ק"י ע"ב) ומסיים לומר לך כל הדר בחו"ל כאילו עובד ע"ז, וכן בדוד הוא אומר (שמואל א' כו יט) כי גרשוני היום מהסתפת בנחלת ד' לאמר לך עבוד אֶלֹהים אחרים וגו' כל הדר בחו"ל כאילו וכו' כנ"ל, וה"נ נדר יעקב שאם יהיה א' לקים עמדי וגו' וישוב בשלום לבית אביו לא"י אז יקבע דירתו כל ימיו דוקא בא"י ולא יצא לדור בחו"ל, וזהו והיה ד' לי לאֶלֹקים שידור בא"י ויהיה דומה כמי שיש לו אֶלֹק.

ומה שמיאן אא"ז רש"י ז"ל בפירוש זה אעפ"י שהוא בעצמו פירש כן במקומות הנ"ל, נ"ל משום דקשה ליה א"כ איך אמר יעקב אחר שנודע לו שבנו יוסף הוא במצרים רב עוד יוסף בני חי אלכה ואראנו בטרם אמות הרי נדר שלא יצא לחוץ לארץ ועיין בפ' ויגש (בראשית מה כה) ואעפ"י שבעל ההגדה של פסח פירש וירד מצרימה אנוס על פי הדיבור עיקרו קאי על מ"ש אח"כ ויגר שם וגו' כי לכתחלה לא אמר רק אלכה ואראנו וגו' וכונתו לחזור תומ"י אשר שיראנו לארץ ישראל, ומה שגר שם אח"כ י"ז שנה עד הסתלקותו זה היה אנוס על פי הדיבור שאמר לו אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה בפ' ויגש (שם מו ד) הרי שהשי"ת אמר לו שלא יעלה רק כשיצוה לו לעלות לא"י כמשמעות לשון ואנכי אעלך גם עלה לכך לא חזר כיון שלא ציווהו הקב"ה לחזור כמו שאמר לו בבית לבן שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך בפ' ויצא (שם לא ג) ובפ' וישלח (שם לב י) אבל צאתו לראות את יוסף זה הסכים בדעתו אפי' קודם שנגלה אליו ד' במראות הלילה כמ"ש אלכה ואראנו וגו' כנ"ל, וא"כ אם איתא שנדר נדר שלא לצאת לחו"ל האיך הסכים בדעתו לילך למצרים לראות פני יוסף, ואיך יצא ידי חובת נדרו.

ואולם אני בעניי כשאני לעצמי אומר אני דאפי' תימא כשנודר אדם לדור בא"י אינו רשאי לצאת אפי' להיות דעתו לחזור כיון שלא התנה בפירוש דבאקראי כדי לחזור יהיה מותר, מ"מ כיון שלא אמר לשון זה בפירוש שמתוייב לדור בא"י רק אמר בלשונו והיה ד' לי לאֶלֹקים, ובדאי היוצא לחו"ל מא"י באקראי ודעתו לחזור עדיין דומה כמי שיש לו א' לוק שהרי בן א"י הנוסע בחו"ל ודעתו לחזור דינו בכל דבר כבן א"י כדאיתא באו"ח (פי' תצ"ו סעיף ג) וגם הארו"ל כתב הדבא לא"י משיג נשמה חדשה והיוצא לחו"ל ודעתו לחזור עוד בו נשמתו במקדש עד שיחזור, אם לא בצאתו לעקור דירתו לחו"ל לנמרי אזי מסתלק ממנו נשמתו שבא"י, וא"כ יעקב אבינו שלא ירד להשתקע אלא לגור שם כדאיתא בהגדה בודאי עדיין נשמתו דא"י בקרבו ודינו כבן א"י ודומה כמי שיש לו אֶלֹק ומקיים נדרו שאמר והיה ד' לי לאֶלֹקים, ומה שנסע לבאר שבע ויזבח וזבחים לאֶלֹקי אביו יצחק כדכתיב בפ' ויגש (בראשית מו א) כדי שע"י הקרבנות ישיג נבואה לדעת אם יסע לחו"ל ועי"ז נגלה לו השי"ת ואמר לו אל תירא מרדה מצרימה אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה כדכתיב (שם מו ג ד) לפי שעדיין היה ירא פן ימות בחו"ל לפי שהיה זקן בן ק"ל שנה כדכתיב (שם מו ט) וכשלא יחזור לא"י בחייו יתבטל הנדר ולוה נסע לבאר שבע ששם היה מוכן שפי' לנבואה והקריב קרבנות להשיג נבואה מאת ד' עד שציוה לו השי"ת בפירוש ליסע והבטיחו שהוא יצוה לו לחזור כמאמר ואנכי אעלך גם עלה וא"כ אין הנדר בטל. כפרס כשאמר לו אנכי ארד וגו' ואנכי אעלך וגו' הרי הבטיחו להיות ד' לי לאֶלֹקים גם בחו"ל ויהיה דומה כמי שיש לו אֶלֹק והבן, ואעפ"י שבאמת לא

ציוה לו לחזור בחייו רק אחר פטירתו וכה"ג אינו נקרא חוזר לא"י שהרי בחייו לא חזר מ"מ מזה למדו רז"ל שיעקב אבינו לא מת כדפירש"י בפ' ויחי (שם מט לג) מדברי הגמ' תענית (ה' ע"ב) שהרי לא כתיב ביה מיתה אלא גויעה וא"כ הו"ל כאילו חזר לא"י בחייו ונתקיים גדרו שאמר והיה ד' לי לא־לקים ודומה כמי שיש לו א־לוק.

ובזה מתפרש הגמ' דתענית (שם) דאיתא הכי א"ר יוחנן יעקב אבינו לא מת א"ל וכי בכדי ספרו ספרניא וחנפו הנמיא וקברו קברייא א"ל מקרא אני דורש שנאמר (ירמיה ל י) ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ד' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים מקיש הוא לזרעו מה זרעו בחיים אף הוא בחיים, ופירש"י שיביאנו בגולה כדי לגאול את בניו לעיניו כמו שמצינו במצרים וירא ישראל וגו' עיי"ש, ועדיין אינו מיושב היטב דלמא אחר התחיה יראה בקיבוץ גלויות, ואע"ג דזרעו היינו בחייהם ממש מ"מ הא כדאיתא והא כדאיתא ומי יאמר שהם שוים ממש שגם יעקב לא מת כלל דלמא בזה הם שוים שיעקב יראה אחר התחיה בגוף ונפש בקיבוץ גלות בניו החיים, ועם שיש ליישב אמנם דחוק הוא.

ועפ"י דרכי נ"ל רהוי כעין ג"ש מדברי תורה לדברי קבלה כדאשכחן כמה פעמים כעין זה באגדה, ולפי שבפ' ויגש (בראשית מו ב) כתוב לאמר ויאמר א־לקים לישראל במראות הלילה ויאמר יעקב ויאמר הנני ויאמר אנכי וגו' אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה, הרי שם היה גילוי השכינה ליעקב בשתי השמות בשם ישראל ובשם יעקב, ושמעתי מפה קדוש אדמו"ר רבינו אהרן זצוק"ל מסטאלין ששמע מפה קדוש רבינו אברהם יהושע העשיל מאפטא זצוק"ל דלכך היה המראה בב' לשונות ישראל ויעקב כי ידוע שישראל הוא מדריגה גבוה מיעקב כמו שאמר לו השי"ת לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך וגו' בפ' וישלח (שם לה י) וכדפירש"י שם, ולכך בצאתו לחו"ל עם היותו דעתו לחזור מ"מ נתקטנה מדריגתו ונקרא יעקב כי כבר התחיל הגלות ברדתו למצרים ולכן אמר לו לישראל שמוכרת לקבל עליו הגלות שיהיה שמו יעקב ולא ישראל, ואעפ"י שכמה פעמים נקרא גם בשם ישראל אחר כואו למצרים היינו בדרך עראי מחמת טעמים הידועים שנלאיתי לבארם, אבל עיקר שמו במצרים הוא יעקב, ובפ' הנ"ל אל תירא עבדי יעקב ואל תחת ישראל נזכרו ב' השמות לרמוז למ"ש לו השי"ת בבאר שבע (ע"כ נמצא וחבל על דאברין).

חידושי תורה

הרב שלום הירשפרונג

בדין תליותו וזבין ובגדר דעת בקנינים

א

דא"כ אין הקושיא בלשון ודילמא, דמה ראייה היא כלל לספק דידן דילמא לא גמר בדעתו דהתם ע"כ גמר בדעתו וע"כ דאין זו קושיא הגמי'.

וברשב"ם בד"ה כל דמוזבין איניש ירוב חפצים וכו' אי לאו דאניס ודחיק במעות לא הוה מוזבין ואפ"ה הוי זביניה זביני אפילו לא גמר ומקני וה"ל אע"ג דאניס קונה לוקח הואיל וקיבל דמים אע"ג דלא גמר ומקני ע"כ.

וצ"ע דאיך אפשר לומר דבאונסא דנפשיה לא גמר ומקני, וכודאי דגמר בדעתו למכור אחרי אונס המעות הגם דברצונו לא היה מוכר מ"מ ודאי גמר בדעתו למכור דמי כפה עליו כלל שימכור ואיך כתב הרשב"ם דלא גמר בדעתו.

וכן צ"ע דאיך יתכן כלל דבלא גמר ומקני יזכה הלוקח ובודאי צריך דעת לקנין ובקוב"ש הקשה דע"כ דאסמכתא לא קני דאין גמירות דעת וא"כ ע"כ דבעינן גמר דעת.

וביותר דע"כ מוכח כן דהרשב"ם גופא כתב לעיל מיניה "אבל במתנה לא הויא מתנה דכיון דלא מקבל מידי לא גמר ומקני" הרי שכתב דבמתנה כיון דלא מקבל דמים לא גמר ומקני וע"כ במכר כיון דמקבל דמים גמר ומקני וא"כ האיך כתב הרשב"ם דקני אע"ג דלא גמר ומקני.

בגמ' אמר רבא הונא תליותו וזבין זביניה זביני מ"ט כל דמוזבין איניש אי לאו דאניס לא הוה מוזבין ואפ"ה זביניה זביני ודילמא שאני אונסא דנפשיה מאונסא דאחריני אלא כדתניא יקריב אותו מלמד שכופין וכו' עד שיאמר רוצה אני ודילמא שאני התם דניחא ליה בכפרה ואלא מסיפא וכו' ודילמא שאני התם דמצוה לשמוע דברי חכמים אלא סברא הוא אגב אונסיה גמר ומקני ע"כ.

והנה צ"ע דרב הונא אמר דתליותו וזבין זביניה זביני דאמרינן דאגב אונסא גמר ומקני והוכיח כן מרוב מקח דאדם מקנה אגב אונסיה דדחיק במעות וזביניה זביני ולכאורה צ"ע דהרי בתליותו וזבין אינו רוצה למכור מעצמו כלל אלא דמכריחים אותו למכור ויש כאן ספק באמת אם רוצה בלבו למוכרו היינו דמסכים על המקח או דאינו מרוצה ורק מתמת הכפיה מוכר וא"כ מה שייך כלל להיכית מכל מקח דזווי אנסוהו דהתם ודאי כיון דאף אדם אינו נופהו למכור ע"כ דגמר בדעתו להקנות אף דלולי אונס המעות לא היה מוכר מ"מ לאחר שקול דעתו גמר בדעתו למכור משא"כ בגוונא דאנסוהו על עצם המכירה מה ראייה דגמר בדעתו למכור, הן אמת דהקשו בגמ' ודילמא שאני אונסא דנפשיה מאונסא דאחריני, אך מ"מ מה ההי"א כלל וביותר

ובלב כל אדם דאיכא אנן סהדי דהוי דברים ולפי"ז צ"ע מהא דיקריב אותו דרצו להוכיח בקידושין דדברים שבלב אינן דברים והרי התם ע"כ דבלבו לא ניהא ליה דהוי כופין אותו. ותרין רע"א דע"כ מה דרב הונא דאמר דאגב אונסא גמר ומקני לא הוי ודאי אלא ספק דילמא אגב אונסא גמר ומקני ומ"מ מהני דכיון דמ"מ אמר דרוצה אני אף דיש להסתפק ואף דקמי שבלב ולפי"ז שפיר דייק מ"מ הוי דברים שבלב ולפי"ז שפיר דייק בקידושין מהך דיקריב דדברים שבלב אינן דברים דאף דאמרין דאגב אונסא גמר ומקני לא הוי ודאי ושמא בליביה לא ניהא ליה וע"כ דדברים שבלב אינן דברים. ומיושב נמי גמרא דידן בב"ב דע"כ מוכח נמי מזה דאגב אונסא גמר ומקני עכ"פ דהוי ספק, דאל"ה לא מהני דאף דדברים שבלב אינן דברים מ"מ הכא אנן סהדי דלא ניהא ליה דהרי כופין אותו וע"כ דאיכא סברא דאגב אונסא גמר ומקני ובהא לחודא לא סגי דהוי ספק ומהני דדברים שבלב אינן דברים וא"כ לא קשה דב' הסוגיות אולי בהדי הדדי ואחד משלים לשני ולא קשה נמי דהאיך מועיל דברים שבלב דהרי אנ"ס דלא ניהא ליה דמטעם רב הונא איכא ספק וליכא אנ"ס (בערך כנ"ל כתב ר' ברוך בער בשם ר' חיים הובא באש תמיד).

ולפי"ז יוצא דבתליוהו זוכין בעינן שיאמר רוצה אני ובשו"ע מבואר דאף כשלא אומר רוצה אני מהני ובאמת הוא מחלוקת ראשונים, ומבואר נמי ברע"א דדברים שבלב דאינם דברים הכונה דאיכא ספק אי בלבו רוצה או אינו רוצה ומ"מ מהני, ולכאורה בסברה צ"ע דכיון דע"כ קנין בעי גמר דעת ובלא דעת לא מהני ומעשה קטן ושוטא יוכיחו דלא מהני דלית להו דעת וא"כ עכ"פ כיון דיש להסתפק דילמא לא גמר בדעתו בלבו האיך יחול הקנין והנה בר' חיים לאחר שכתב כנ"ל דהוי ספק בדעתו בתליוהו זוכין, דחזינן דבקנינים מעשה באונס הוי מעשה אלא דספק בדעתו דאל"כ דהוי ספק בעצם המעשה על צד

ואין לומר דמש"כ הרשב"ם בדמתנה לא קני הוא דוקא למסקנת הגמ' דסברא הוא דאגב אונסיה גמר ומקני וא"כ כיון דהוא בגלל גמירות דעת א"כ דוקא מקח ולא מתנה אמנס כהו"א לא בעינן גמר דעת וא"כ ה"ה מתנה וכפי שכתבו הראשונים כן. דהרשב"ם כתב כאן "אע"ג דאניס מוכר קנה לוקח הואיל וקיבל דמים אע"ג דלא גמר ומקני" הרי שפירש גם כהו"א הואיל וקיבל דמים וצ"ע דאם לא בעינן גמר וקני א"כ מ"ש מכר ממתנה דהרי כל הסברא בדמתנה לא קני כתב הרשב"ם דלא גמר ומקני ומ"ש.

וכן מפורש ברשב"ם להלן בדברי הגמ' אלא כדתניא כופין אותו כו' וברשב"ם שם אלמא היכי דכופין אותו עד דאמר מתוך יסורין רוצה אני קרינא ביה לדצונו דגמר בלבו להקריב וה"ה לזביני אם אמר רוצה אני הוי זביני דגמר בלבו להקנות הרי שפירש דקונה כיון דאיכא גמר דעת ואין כתב כאן "אע"ג דלא גמר ומקני".

והנה רע"א (בספר וזאת ליהודה) הקשה דהסוגיא דידן דתליוהו זוכין וסוגיא דקידושין דדברים שבלב סתורן אהרדי דבגמ' דידן רצו להוכיח דאגב אונסי גמר ומקני מיקרים אותו דכופין אותו עד שיאמר רוצה אני וכן בסוגיא דקידושין נ. דאמרין התם דדברים שבלב אינם דברים ורצו נמי להוכיח מהא דיקריב וגיטי נשים כנ"ל ודחו אותם דילמא שאני התם דניהא ליה בכפרה, וצ"ע דאין שייך להוכיח ב' הדברים דאחר דאמרין דתליוהו זוכין זביניה זביני דאגב אונסא גמר ומקני א"כ אין ראייה דדברים שבלב אינם דברים דהרי אגב אונסא גמר ומקני, וכן מאחר דאמרין דדברים שבלב אינם דברים ליכא ראייה דאגב אונסא גמר ומקני דהוי אומר רוצה אני ודברים שבלב אינם דברים (לכאורה הקשה כן הרשב"א בקידושין ולקמן בס"ד נעמוד על דברי הרשב"א).

וחו הקשה רע"א דמבואר בתוס' בכתובות עת: ד"ה כתבינהו ובגיטין לב: ד"ה מהו דתימא דדברו הגלוי, הינו דברים שבלבו

וחזינו מפורש דע"כ בעינן לדעתו דהרי בטעה בדבורו לא מהני דע"כ דבלבו לא חשב כן וא"כ מה מעלה היא כשנתכוין לומר מה שרוצה ולבו בל עמו, דמ"מ דעת אין כאן ומ"ש.

והנה בגמ' גיטין ריש השולח על הא דקתני במשנה אם משהגיע גט לידה אינו יכול לבטלה (בגוונא דמבטל הגט) פריך בגמ' פשיטא לא צריכא דמהדר עליה מעיקרא לבטוליה מהו דתימא איגלאי מילתא למפרע דבטוליה בטלי קמ"ל וכתב שם בתוס' ד"ה מהו דתימא "וטעמא משום דבאותה שהוא רץ לא נודע דעתו לא לשליח ולא לאשה ולא לכ"ד והווי להו דברים שבלב ואע"פ שנאמן לומר כך היה בלבי ואע"ג דבעלמא גבי ההוא דזבין אדעתא למיסק לא"י כדן הוא דלא הוי דברים כיון שלא חשש לפרש רוצה הוא שיקיים הדבר בכל ענין אבל כאן רוצה כל מה שיכול לעשות מ"מ עשאים כדברים שבלב, וכפי שכתבנו בהמשך דבריהם שם דהוי מדרבנן.

וחזינו בתוס' שם דפירשו בההוא גברא דזבין לנכסיה וכו' כיון דלא חשש לפרש רוצה שיתקיים הדבר בכל ענין, וצ"ע דאם הכונה דאע"פ שפירש קודם לכן ע"ד למיסק לא"י מ"מ בזה דלא פירש ע"כ דאינו רוצה למעשה א"כ פשיטא דלא מהני דהרי אינו נאמן ומה לי דגילה דעתו קודם לכן ובעיקר קשה דא"כ לא הוי כלל דברים שבלב דהרי רוצה שיתקיים בכל ענין.

ומה שנראה מכל הני בגדו דברים שבלב ויסוד הדברים שמעתי מפי הגר"ד פוברסקי שליט"א, דיש רצון ויש החלטה הינו דבלבו של אדם יש מחשבות וצדדים שיש לו ודברים שבלב דאינן דברים היינו כשעושה קנין ע"כ דגומר בדעתו לקנות וכשרוצה לעשות תנאי עושה תנאי, וכשאינו מפרש אף דבלבו חושב ע"ז מ"מ גמר דעתו בלא תנאי מדלא פירש וזהו גופא חידושו של רבא דאין מתחשבים ברצון וחשק של אדם ולא הוי דברים כלל אלא גמר דעתו והחלטתו וזהו כוונת התוס' "כיון שלא חשש לפרש רוצה

שלא נתכוין א"כ איך מהני והוי ספק בעצם המעשה שמא לא גירש או לא מכר כלל וע"כ דמעשה באונס הוי מעשה. וצ"ע דאם עכ"פ יש ספק בדעתו שמא רוצה או שמא אינו רוצה א"כ הוי נמי ספק אם חל הקנין או לא דבלא דעת אין קנין וא"כ מ"ש דספק בגמר דעת מהני.

ובאמת זה יש להקשות בעיקר דברי הגמ' בקידושין בההוא גברא דזבין לנכסיה אדעתיה למיסק לא"י ובעידנא דזבין לא אמר ולא מידי אמר רבא הוי דברים שבלב ואינם דברים וצ"ע מ"ט לא הוי דברים דא"א לומר מצד דאינו נאמן דא"ה פשיטא דאינו נאמן ומהיכא תיחי דיכול לטעון כן ועוד דא"כ לא הוי דברים שבלב דהרי אינו נאמן דגם בלבו חשב כן וכתבו בראשונים וברשב"א שם דמיירי דגילה דעתו קודם לכן, וכתב שם ברשב"א אבל אם לא אמר לא בתחלה ולא בסוף פשיטא ואפי' דברים שבלב לא הוו דא"כ כל מוכרין יהיו אומרים כן כשרוצים לחזור בהן, וכונתו דמה"ת יהא נאמן וא"כ אף דברים שבלב דדלמא בעת המכר חזר בו וצ"ע מ"מ אם יש סברא דחזר בו א"כ פשיטא דלא מהני ואף דברים שבלב אין כאן ואם באמת נאמן מ"ט לא מהני.

ומפורש יותר בשיטה לא נודע למי שם "דאע"ג דמסתמא אדעתיה למיסק לא"י דבניה מאחר דגילה דעתו מקמי הוי דברים שבלב אינם דברים וכן להלן שם כתב "ואפילו בדוכתא דאית לן להימוני דהכי הוי בליביה" הרי דאין כאן חסרון דנאמנות ומ"מ הוי דברים שבלב ואינם דברים.

ומוכח לכאורה דבעינן דעת אף בכה"ג, דהקשה שם בשיטה (ובראשונים) ואע"ג דק"ל נתכוין לומר תרומה ואמר מעשר לא אמר כלום אלמא יש כח בדברים שבלב לסתור מה שמוציא בשפתיו החם משום דמיטעא טעי שאינו מתכוין לומר מה שמוציא בשפתיו אבל הכא דלא טעי בלישניה אלא מכוין אהל למה שמוציא בשפתיו אין דברים שבלב לבטל דבריו.

קידושיה לאלתר שלא להנאתה התנתה אלא תנאי גרידא היה ובטלו הקידושין מיד עכ"ל.

ולכאורה צ"ע דמ"נ הרי בפיה בשעת קידושין שמענו רק התנאי גרידא ומצד זה ודאי אפשר להנאתה נתכונה אלא דאומרת אח"כ בלבי היה להתקדש, והנה בקידושין הוכיחו מזה דברים שבלב אינם דברים דאי הוי דברים הרי בלבה היה להתקדש ולא דכיון דלא הוי דברים אינה מקודשת וא"כ כיון דאין מתחשבים בדברים שבלב הרי שמענו כאן בשעת קידושין תנאי גרידא ומהני לומר דאינה מקפדת ולמחול התנאי אלא מאי כיון דאומרת בלבי היה להתקדש א"כ חזינו דהיה תנאי ולא להנאתה מצד קפידו א"כ אם מתחשבים במה שהיה בלבה אין כאן תנאי כלל דהרי בלבה להתקדש לו אף שהוא בלב ואם לא מתחשבים בלבה א"כ התנאי הוא שלא להנאתה ואיך תופסים החבל בשני ראשיו.

ולדברינו א"ש כמין חומר, דהר"ן למד דודאי דמאמינים לה דבלבה היה כן ונאמנת ע"ז וזה הוי רצון וחשק בלבה אך מ"מ כיון דבשעת תנאי לא דברה ולא אמרה דתתקדש לו עכ"פ ע"כ דגמר הדעת והחלטה דיש כאן קידושין על תנאי, אך כל זה שייך לעצם מעשה הקידושין אמנם כשאנו דנים אם היתה מקפדת על זה, קפידא אין לה ענין לגמר דעת והחלטה וקפידא הוא באמת רצון הלב וחשק הלב וא"כ כשאומרת בלבי היה להתקדש מאמינים לה בודאי, וא"כ יוצא לנו דאינה מקפדת ע"ז, ומ"מ כלפי הקידושין אמרינן דאינה מקודשת מדלא פירשה ע"כ דגמר דעת לא להתקדש כשיהיה ענין אך קפידא אין כאן והוי תנאי גרידא דלא מהני מחילה.

ונראה דזהו נמי כונת השיטה בקידושין שם בסוגיא דהקשה "וההיא דר"ע שהיה נשבע ומבטלו בלבו", היינו דמה מהני מה שמבטלו בלבו דברים שבלב ותיירץ "א"נ שאני נדר והאיל וניתן לשאלה מהני דברים שבלב" וצ"ע דמ"מ הרי השבועה חזינו והביטול לא הוציא מלבו וגם לא שאל על

שיחיקים הדבר בכל ענין" היינו דע"כ גמר דעתו שיהיה בכל ענין אף דאין לבו שלם עם זה וזה מש"כ התוס' דכל זה שייך בההרא גברא אבל כאן שעושה כל מה שיכול לעשות היינו דרוצה לומר אלא דרץ אחריו ואינו מגיעו א"כ אין ראה דלא החליט לבטל וא"כ לא הוי דברים שבלב אלא עשאוהו כדברים שבלב מדרכנו. וזהו נמי כונת הרשב"א דגילה דעתו לפני כן דאדעתיה למיסק לא"י וא"כ בזה ידעינן ע"כ דמחשבתו על דעת כן אלא מדלא פירש א"כ גמר דעתו בכל ענין וזהו כונת השיטה נמי, ואפילו בדוכתא דאית לן להמוני. היינו דודאי נאמן שכן יש בלבו אך זה לא מהני לבטל קנין דמ"מ גמר בדעתו.

ולפ"ז מובן נמי מה שחילק דבנתכוין לומר תרומה ואמר מעשר לא אמר כלום אף דבשפתיו הוציא מעשר מ"מ כיון שרצה לומר תרומה א"כ ככה"ג הדיבור לא הוי כלל גמר דעת דהרי רצה לומר תרומה וא"כ ודאי ככה"ג לא מהני מה שמוציא בפיו.

ולכאורה ע"כ מוכח כן מדברי הר"ן בכתובות דאיתא בכתובות עב. במשנה המקדש את האשה ע"מ שאין בה מומין ונמצאו בה מומין אינה מקודשת ואיתא בגמ' דאם מחל על תנאו מהני ומקודשת וכתב הר"ן שם בטעם הדבר דכל תנאו דוקא להנאתו היינו אם יקפיד וכל שאינו מקפיד מקודשת והקשה הר"ן מהא דקידושין מה: ע"מ שאני עני ונמצא עשיר וכי' ובכולן אע"פ שאמרה בלבי היה להתקדש לו אינה מקודשת ואם איתא דיכולה למחול אמאי אינה מקודשת ותיירץ הר"ן דזו מפני שאמרה בלבי היה להתקדש לו הורע כוחה ואינה יכולה למחול לפי שאילו התנתה להנאתה היתה יכולה למחול ולומר הרי אתה לי כאילו היית עשיר שהקידושין היו תלויים לדעתה משעה ראשונה עד שתראה אם תקפיד אם לא תקפיד אבל זו שמשעה ראשונה לא היתה מקפדת ואע"כ התנתה כיון דדברים שבלב אינם דברים נתבטלו

נדרו ומה לי דניתן לשאלה מ"מ הוי דברים שבלב.

ולפי"ז נראה דזה גופא הכונה דמה דאמרין דלא איפכת לן ברצונו אלא בגמר דעתו דוקא בשאר דברים משא"כ בנדרים דאיתא בשאלה, ומה זה שאלה דבלבו לא ניחא ליה על דעת זה ע"כ דמתחשבים נמי בדברים שבלב ולא מספיק כאן גמר דעת והן הן דברי הגר"ח בנוזר דהקשה איך מהני תנאי בניירות כיון דליתא בשליחות ליתא בתנאי וכתב הגר"ח דיני תנאים בנדרים ושבועות לא מתנאי בני גר ובני ראובן ילפינן דרק התם הוא דאיתא הכלל מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי אמנם מה דמועיל תנאי בנדרים ושבועות הוא משום הקרא דהאדם בשבועה פרט לאנוס ושווג דע"ז האופן לא רצה לישבע ולנדור ולא שייך כלל לדיני תנאים וכתב שם דזה שייך בשבועות נדרים וניירות והקמה דרמי לנדר דהרי נשאלים עליו.

והנה באמת התוס' בכתובות נו. ד"ה הרי זו הקשו בהא דמתנה ע"מ שכתוב בתורה דאמרין הרי זו מקודשת ותנאו בטל, ותימה אמאי היא מקודשת הרי התנה בפירוש שאם לא יהיה לה שאר כסות ועונה שאינה מקודשת ותירצו ואור"י דאי לאו דילפינן מתנאי בני גר ובני ראובן הו"א דשום תנאי אינו מבטל המעשה ואפילו לא יתקיים כסוף המעשה קיים והשתא דילפינן מהתם דתנאי מבטל המעשה אמרין דדוקא כשאינו מתנה ע"מ שכתוב בתורה דומיא דבני גר וב"ר. ואינו מוכן דהא גופא קשיא דהרי התנה שאם לא יתקיים התנאי יתבטל המעשה ומה צריך ילפותא מבני גר ע"ז, וכשייכות מבכרים דמעשה א"א לעשות על צד אחד וממ"ג או שרוצה בקיום המעשה או שאין רוצה ולא שייך על צד אחד וא"כ ודאי דהמעשה הוא על כל הצדדים אלא דתנאי מילתא אחריתא היא חידוש התורה דעושה מעשה עם תנאי אמנם כשלא חל התנאי הוי מעשה על כל הצדדים, א"כ לפ"ז מ"ש בנדרים דלא בעינן לילפותא דבני גר אך לפ"ז הן הן הדברים,

דכיון דעיקר החלות הוא גמר דעת א"כ מש"ה בעינן לפרשת תנאי ובל"ז לא שייך גמר דעת על צד אחד דאו שהוא מקנה או שאינו מקנה, משא"כ בנדרים דנתרבה שאלה וילפינן פרט לשוגג פרט לאנוס ע"כ כתוב דלא תלוי בגמ"ד גרידא אלא ברצונו ולבו וא"כ אף דיש כאן גמר דעת מ"מ כשבלבו לא ניחא ליה על צד זה בטל הנדר וזהו הביאור דר' חיים דמש"ה לא בעינן לפרשת תנאי דדברים שבלב הוי דברים וא"כ הוי מ"מ בלבד אינו רוצה על צד זה ובנדרים מהני והן הן דברי השיטה.

והנה רע"א בתשובות א' סי' כ"ג הקשה ע"ד הר"ן ריש פסחים דטעמא דבדיקה לפי שביטול תלוי במחשבתן של בני אדם ואין דעותיהן שוות ואפשר שיקילו בכך ולא יוציאו מלבן לגמרי והקשה הא כיון דאומר בפיו דמבטלו אף דבלבו אינו כן הוי דברים שבלב ולא ביטל מחשבתו את דבריו וכתב וצ"ל כיון דבאמת לשון בטול לא הוי הפקר ממש רק גלוי דעת למה שבלבו שאינו חושבו ושנחשב לו לעפרא וכיון שאנו דנין על מה שבלבו דהיינו בדרך גלוי מילתא מה שדעתו ואם בדעתו אינו כן אין הביטול כלום, ובזאת ליהודה ביאר יותר דהר"ן כתב דבאמת לא הוי לשון הפקר ומה דמהני ע"י דשני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו ברשותו ובגלוי דעת סגי וא"כ צריך לדעת מה שבלבו. וצ"ע לכאורה דהלא בקנין נמי בעינן לדעתו וע"כ כיון שאומר ומה שבלבו הוי ספק (כמו שכתב רע"א) סגי בהכי א"כ ה"ה כאן ומאי שנא.

ולדברנו א"ש, דדוקא הפקר דהוי חלות הפקר א"כ תלוי בגמר דעת א"כ כיון דעושה חלות הפקר אף דבלבו לא נוח לו מ"מ גמר בדעתו משא"כ ביטול דלא הוי חלות אלא כפי שביאר הר"ן שהביא רע"א דאינו ברשותו אלא דעשאן הכתוב כאילו ברשותו וא"כ אם לא ניחא ליה בחמץ בזה אינו ברשותו וא"כ אינו ענין לגמר דעת אלא

להקנות אך רצון אין כאן דע"י כפיה לא אמרינן דרוצה אלא דגמר בדעתו להקנות ולפי"ז זהו הראיה בגמ' להא דרב הונא מיקריב אותו מלמד שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני דחזינן דאף דבליביה לא ניתח דאין רוצה מ"מ כיון דמסכים וגמר בדעתו להקריב נחשב לגמ"ד וה"ה תליוהו וזבין ודחי בגמ' דמשום כפרה יש כאן רצון וא"כ יוצא דאף רב הונא צריך להגיע לדברים שבלב אינם דברים דאף דתליוהו וזבין איכא גמר דעת מ"מ רצון אין כאן וע"כ דדברים שבלב לא הוי דברים ולפי"ז א"ש דבגמ' קידושין הביאו דלאיה זו עצמה דדברים שבלב אינם דברים דאף דיש כאן גמר דעת להקריב קרבן דתליוהו וזבין וזביניה וזביני מ"מ רצון הלב אין כאן ומה לי דמסכים על חלות הקרבן וע"כ דדברים שבלב לא הוי דברים ואין לנו אלא גמ"ד, ולפי"ז להקשה גמי מה שהקשה רע"א דמה שידך להביא בקידושין ראייה מיקריב אותו דדברים שבלב אינם דברים דהרי התם אנן סהדי דלא ניתח ליה ולכאורה יקשה יותר דלפי מה שביארנו ודאי דבעינן לדעת ובלא דעת אין קנין אלא מדלא חשש לפרש רוצה שיחייבים היינו דע"כ יש גמר דעת ומה שידך זה בקרבן שהרי כופין אותו לומר רוצה אני וא"כ הדבור לא מוכיח כלל על גמר דעת דע"ז גופא כופין אותו שיאמר ומה שידך זה לדברים שבלב.

אמנם לפי"ז א"ש דגמר דעת ודאי יש כאן מטעמיה דרב הונא דתליוהו וזבין וזביניה וזביני ואמרינן דאגב אונסא גמר ומקניי אלא דמ"מ הרי בליביה לא ניתח ליה דרק גמר בדעתו ומוכת מיניה דדברים שבלב אינם דברים וע"ז דחי הגמ' שאני התם דניתח ליה בכפרה היינו דרוצה גמי בלבו וא"כ אין ראייה דדברים שבלב אינם דברים וכן ליכא ראייה דתליוהו וזבין מהני דאין כאן רצון.

ולפי"ז יתיישב גמי מה שהקשינו בריש דברינו דמה ההו"א להוכיח דתליוהו וזבין וזביניה וזביני מהא דכל מקח דאדם מקנה אגב אונסא דדחיק במעות, דהתם ע"כ דגומר

צריך שבמציאות לא ירצה החמץ ולא שייך לומר לא הוי דברים.

ועפי"ז יתורץ גמי מש"כ רע"א שם בהמשך "וביסוד הוה יש לעמוד בכמה מקומות רוצה לתרוץ עפי"ז בההיא דגיטין שכתבו נכרי וישראל ע"צ דלא מהני דנכרי אדעתא דנפשיה עביד, מ"מ נימא דקודם הכתיבה יאמר כפה מלא שכותב לשמה ממילא אף אם בלבו אינו כן הוי דברים שבלב ובדאי לא הוי בכלל אנן סהדי ולדונן בכלל גלוי לכל וכו' דהרי באמת הוי רק ספק דלמא אדעתיה דנפשיה והביא שם דבשו"ת חכם צבי סימן א' הקשה כן וכתב דהוי אנ"ס דאדעתיה דנפשיה וכתב ע"ז "וזה אינו דהרי באמת הוי רק ספק" ומשמע שם שמתרץ קושיא זו ע"פ יסוד מה שיתרץ בתמך, ולדברנו א"ש דכ"ז שייך בקנין דאו אזלינן בחר גמ"ד ואין לנו למה שמעיק על לבו משא"כ בלשמה דאינו כלל ענין לגמ"ד והחלטה אלא צריך לכונן ולחשוב לשמו וא"כ מה יהי דאומר לשמו ולבו בל עמו.

ובעצם יסוד החילוק בין כונה לשמה לדעת בקנינים אף דלכאורה פשוט הוא, נראה סמך לזה לפי מש"כ האור שמח במקואות דרין זה דגרול עומד ע"ג קטן שייך דוקא בענין כוונה לשמו וכד' דע"י דגרול עומד ע"ג חושב לשמו משא"כ בקנין לא יעזור גרול עומד ע"ג דבעינן החלטה על קנין ובוהו הרי הקטן לאו בר החלטה הוא ומה יעזור גרול כזה והן הן הדברים דלשמה היינו כונה ורצון וקנין הוי החלטה וגמר דעת.

ולפי"ז נבוא לבאר ולתרוץ קושיית רע"א דסוגיא דידן וסוגיא דדברים שבלב סותרות זו את זו דממ"נ אם דברים שבלב הוי דברים ליכא ראייה מיקריב דתליוהו וזבין וזביניה וזביני וכן להיפך מאחר דתליוהו וזבין וזביניה וזביני ליכא ראייה מיקריב לדברים שבלב. ונראה ע"כ דמה דאמר רב הונא דאגב אונסא גמר ומקני, אין הכונה שיש כאן רצון באמת לקנין דהרי באמת לא רצה כלל למכור אלא דאיכא גמר דעת דאגב אונסא גמר בדעתו

אונס ווע"י מכירה מציל עצמו מאונס אחר שיש לו משא"כ באונסא דאחריני הוא אונס על עצם המכירה ומה ראייה דמסכים ע"ו.

ב

והנה בשערי חיים בקידושין סימן נ"א הביא דהרמ"א בשו"ע תו"מ ר"ז ס"ד כתב "וי"א דבמתנה דברים שבלב הוי דברים" ויעוין בסמ"ע סק"י וז"ל "הטעם דדוקא במכר דקיבל מעות מסתמא גמר ומקני אם לא דפירש משא"כ במתנה דהוא כחנם אומדן דעת כל דהו מבטל המעשה ואמרינן דלא גמר בדעתו ליתנו כחנם ומקור דבריו הוא משלטי גבורים כתובות צ"ז בשם ריא"ז וז"ל "ולא אמרו דברים שבלב אינם דברים אלא במכר הואיל ומכר לזה במעותיו אין לנו לילך אחר דברים שבלב אבל במתנה אנו הולכין אחר דברים שבלב שאם אנו מכירים דעתו שאינו גומר ומקנה בלבו אין מתנתו מתנה שהרי שכיב מרע אע"פ שנתן נכסיו כמתנה סתם הואיל ואנו מכירים שאינו נותן אלא ע"ד שימות אם עמד מתוליו חוזר ממתנתו ע"כ.

וצ"ע דהתחיל הסמ"ע בדמכר הואיל וקבל מעות גמר בדעתו משא"כ במתנה אימדין דעת כל דהו מבטל מתנה, וזה כתב לטעם הי"א דבמתנה דברים שבלב לא הוי דברים, ולכאורה הרי אין חילוק בין מכר למתנה דבזה הוי דברים ובמכר לא אלא דמכר איכא גמר דעת ובמתנה דכחנם אין גמר דעת א"כ מה שייך זה לחילוק דבמתנה הוי דברים דליכא כלל גמר דעת על חלות הקנין.

וחזוין ע"כ דלמדו דודאי גמר דעת איכא נמי במתנה דמ"מ אגב אונסא גמר ומקני ומה דבמתנה לא מהני כיון דאין כאן קבלת מעות בעינן רצון הלב ובתליוהו כיון דהוי באונס אין כאן רצון וע"כ מוכח שפיר דדוקא במכירה דברים שבלב אינם דברים משא"כ במתנה הוי דברים ובעינן לניתוחא דלבו וזה הוכיח השלטי גבורים מהא דשכיב מרע דאף דלא התנה והיינו דגמ"ד על קנין איכא בכל גוויי מ"מ כיון דבליביה אינו רוצה ע"ד

בדעתו למכור דהמכירה הוי מדעתו ובתליוהו זובין כופין אותו על עצם המכירה ומה ראייה דמסכים ע"ו.

וע"כ נראה דמה דאמרינן דבתליוהו זובין איכא גמר דעת, זה ע"כ ידעינן מסברא דמ"מ אחרי שאונסיין אותו גומר בדעתו למכור ומה דצריכים להוכיח מרוב מקח דהו"א דמ"מ כיון דרצון הלב אין כאן הו"א דלא מהני דבעינן לרצונו וע"ז הביאו ראייה מכל מקח דגם אין כאן רצון הלב דהרי בלבו לא היה רוצה להקנות אלא דוויי אנסוהו וחזוין דמ"מ כיון דהרי גמר בדעתו להקנות מהני ולא איכפת לן מה דבלבו לא ניחא ליה א"כ ה"ה בתליוהו זובין אף דבלבו לא ניחא ליה מ"מ כיון דאיכא גמר דעת מהני.

ולפי"ז אפשר נמי ליישב דברי הרשב"ם במש"כ בד"ה כל דמזבין דבכל מקח לא גמר ומקני ומהני וה"ה כאן בתליוהו זובין והקשינו דמה שייך מקח בלא גמ"ד וביותר דכתב לעיל דבמתנה לא מהני דלא גמר בדעתו וא"כ ע"כ בדמכירה יש גמר דעת, ונראה לפי"ז דגמר דעת על חלות הקנין ודאי יש דע"כ דהרי מכר מדעתו ואף אחד לא כפה עליו זה אלא דלא גמר ומקני מרצונו דאין כאן רצון הלב וחזוין מזה דמהני גמירות דעת על החלות אף דלא גמר מרצונו וא"כ ה"ה בזבויני, וא"כ לא קשה ממתנה דלא מהני - דבמתנה כיון דלא מקבל מעות אמרינן דאין כאן גמר דעת כלל אף על החלות ובדואי לא מהני בלא גמר דעת על עצם החלות.

ולפי"ז מה שדחו בגמ' דילמא שאני אונסא דנפשיה מאונסא דאחריני ופירש ברשב"ם דאפשר דדוקא באונסא דנפשיה גמר ומקני ולא באונסא דאחריני ולדברינו דמש"כ הרשב"ם גמר ומקני היינו רצון הלב צ"ל דוהו קושית הגמ' דדילמא שאני אונסא דנפשיה דהתם גמר דעת הוי מרצונו דמ"מ אחר דוויי אנסוהו ועל עצם המכירה אין כאן אונס נחשב דהמכירה היא ברצון נמי וכפי שביאר בחידושי ר' ברוך בער דהרי אינו אונס על המכירה אלא דצריך למעות וזהו

שיקום מחליו אם עמד חוזר וע"כ דבמתנה דברים שבלב דברים.

וכן הוא לכאורה בלשון הרמב"ם מכירה פ"י ה"ג "כמה דברים אמורים במוכר או בעושה פשרה אבל כמתנה או במחילה אם מסר מודעה קודם המתנה אע"פ שאינו אנוס הרי המתנה כטילה שאין הולכים במתנה אלא אחר גלוי דעת הנותן שאם אינו רוצה בכל לבו להקנות לא קנה המקבל מתנה."

ובטעם הדבר כתב בשערי חיים דדוקא במקום דיש כאן לוקח שנותן מעות אין לנו לילך אחר דברים שבלב מאחר שיש כאן מעשה מכירה אמנם במתנה אזלינן בחר דברים שבלב דבמתנה בעינן שלנותן יהיה רצון וכשארין רצון לא מיקרי מתנה מרעת וזהו כונת הסמ"ע דבמתנה אומדן דעת כל דהו מבטל המתנה, והביא לדברי התוס' בכתובות מז: ד"ה שלא לחלק בין מתנה למכר דבמקח כיון שעושה עם השני אין אומדן דעת מבטל אם לא שפירש משא"כ במתנה שתלוי רק בדעתו יש לנו לילך אחר דעתו, ולכאורה הגדר בדבר שאדם עושה עם חבריו ע"כ צריך לגמר דעתו ואין לנו ברצונותיו משא"כ מתנה שהוא לבדו הנותן אזלינן בחר ניתותא דירה, ולפי"ז יוצא הטעם דבמתנה לא מהני תליוהו ויהיב אין הכונה דמשום דלא מקבל מעות אין גמר דעת אלא דבמתנה בעינן רצון ובתליוהו ליכא רצון אמנם ברשב"ם ותוס' משמע הטעם משום דאינו מקבל מעות לכן חסר בגמר דעת ולשיטתם אף במתנה מהני דברים שבלב ובשע"ח כתב דאזלי לשיטתם הרשב"ם ותוס' בטעמא דשכ"מ דאם עמד חוזר והוי אומדנא דמוכח, וכתב באמת הגאון סימן ר"ז סק"י"ד דלדעת השלטי גבורים (הנ"ל) א"צ לטעמא דאומדנא דמוכח אלא משום דבמתנה הוי דברים.

ולכאורה אפשר לומר לפ"ז בהא דנחלקו הראשונים בכה"ג דתליוהו וזבין ולא נתנו לו את כל דמי המקח אלא מקצתו, דהרשב"א הביא בהא דתליוהו וקדיש דפירשו דהכונה בלכסף קידושיה ומכאן דקדקו דתליוהו וזבין

אפי' בפחות מכדי שווי הקרקע וזבניה זבניה דהא אשה מתקדשת בפרוטה וחשבינן לה כתליוהו וזבין ע"ש והרשב"א הקשה ע"ז וז"ל "דאנן דעתיה דמוכר אמדינן דאגב אונסא וזווי גמר ומקני הא בלא זווי לא ותליוהו ויהיב אין מתנתו מתנה והאיך אפשר שיתרצה בפרוטה על הקרקע שוה מנה ודרכן של בנ"א להניח קרקע כתנם או ליתנו במתנה יותר ממה שיתנו אותו בפרוטה והיכן הוא רצוני של זה עי"ש והוא קושיא עצומה לראשונים.

ולפי"ז א"ש דהרשב"א כהרשב"ם ותוס' דטעם החילוק בין מכר למתנה דבמכר משום אונסא וזווי גמר ומקני אי"כ ודאי דתלוי בשווי הדבר ומשום פרוטה לא נשתנה דעתו, משא"כ הראשונים למדו כהשלטי גבורים דמצד גמר ומקני ליכא חילוק בין מתנה למכר דעכ"פ כיון דאניס ולקחו הקרקע גמר בדעתו בדריעבד, אלא החילוק בין מעשה מכר שעושה עם השני ע"י קבלת מעות דבזה לא איפכת לן ברצונו אלא בגמר דעתו וא"כ ודאי דאף בפחות משווי מהני דעכ"פ הוי מכר ולא מתנה ולא איפכת לנו רצונו אלא גמר דעתו.

ומצאתי דהדברים מפורשים בזכר יצחק סימן ל"א דבמתנה בעינן רצון ממש וכתב שם דיסוד החילוק בין תליוהו וזבין לתליוהו ויהיב אין זה משום שנתרצה בשביל המעות בכאמ"ד דבגמ' אמרינן אגב אונסא בלחודא גמר ומקנה ולא נזכר זווי רק דבאמת אגב אונסא לחוד גמר ומקני להציל עצמו אלא מידי דבעי רצון לא מהני ולרב אינו מועיל במתנה וזהו טעמו של הסוברים דאף דנתן מקצת דמים מועיל אף דשוה הקרקע יותר ולכאורה אין הבנה לדברים האלה דבמתנה שהוא שוה פרוטה לא מהני כשנאנס ובמכר אף אם שוה יותר מכפי דמיה מהני ולפי מש"כ כיון דבמקצת הוי מקח וממכר ובכה"ג לא בעינן לרצון עכ"ל.

וכמו כן כתב בסימן כ"ג דגבי גט חידש הרמב"ם פ"א גירושין ה"ב ממה שנאמר והיה אם לא תמצא חן בעיניו למדנו שאין

ותירץ עוד א"נ טעמא דניחא ליה בכפרה
 הוי עיקר אפילו לרב הונא דאל"ה אפילו לרב
 הונא לא קרי ביה לרצונו דרב הונא תליוהו
 וזבין קאמר תליוה ויהיב לא קאמר והתם
 לכאורה תליוהו ויהיב הוא אלא דחשבינן
 ליה כזביני משום כפרה דאית ליה והא
 דאמרינן התם מגא ליה לרב הונא הא אילמא
 מהא דתניא יקריב אותו וכו' ודילמא שאני
 התם דאנן סהדי דניחא ליה בכפרה לאו
 למימרא דלרב הונא הכי כשר אלא
 לומר דלרב הונא לא חשבינן נייח נפשא
 בכפרה טפי מבזביני ודחי דילמא טפי עדיף
 טובא משום א"נ"ס בהא משום דניחא ליה
 בכפרה ובגמרא דעת קא מייתי ליה.

והכונה לכאורה דביקדושין בהו"א דאין
 סברת כפרה ע"כ דהטעם רק משום דברים
 שכלב אינם דברים דליכא למימר טעמא דרב
 הונא משום דבלא סברת כפרה הווי תליוהו
 ויהיב ורב הונא מודה דלא אמרינן ודחינן
 דאיכא סברא דניחא ליה בכפרה דלא הוי
 דברים שכלב, אמנם בגמ' דידן כל מה דרב
 הונא ר"ל דמהני מטעם תליוהו וזבין ע"כ רק
 אחרי טעם דכפרה אלא דרב הונא סבר דטעם
 כפרה הוי כזביני ולא יותר ובמסקנת הגמ'
 דכפרה הוי טפי מזביני, וצ"ל דאף דהרשב"א
 סבר דבגמ' קידושין נמי ע"כ ידעינן טעם
 דכפרה גם בהו"א דאל"ה הוי דברים שכלבו
 ולב כל אדם כמ"ש הרשב"א דכו"ע ידעי
 אונסא אלא דבהו"א סברו דכפרה הוי רק
 סברא דאיכא לדמויי לדברים שכלב, מ"מ לא
 הוי כזביני, ולמסקנא הוי טענה חזקה לעקור
 לגמרי דברים שכלבו.

אך צ"ע דבשלמא האי דקידושין יישב
 הרשב"א שפיר דלא שייך לדחות משום הא
 דרב הונא דהו"א דהוי תליוהו ויהיב אך
 בגמרא דידן עדיין יקשה כנ"ל דאין רב הונא
 רצה להוכיח מקריב תליוהו וזבין וזביניה
 זביני אתר דאמרינן דדברים שכלב אינם
 דברים מה ראייה תליוהו וזבין זביניה זביני
 דילמא הא דמהני כופין אותו דדברים שכלב
 אינם דברים כבגמ' בקידושין.

מגרש אלא לרצונו, והיינו דזה תנאי בגט
 דוקא כשרוצה וכתב שם דע"כ הוא דין רצון
 וחירוש הוא בגט ונלמד מקרא, דבקינינים לא
 בעינן רצון אלא החלטה וממילא תליוהו
 וזבין זביניה זביני דאין כאן רצון אלא
 החלטה משא"כ בגט לא מהני תליוהו וזבין
 דאין כאן רצון. ומש"ה כפ"ב ה"כ גירושין
 כתב הרמב"ם לבאר הא דמהני כפיה
 בגירושין דע"י שהכוהו תשש כח יצרו
 הרע ונשאר בסוף רצונו ממש והקשה שם
 הלח"מ דבגמ' כתבו הטעם דמצוה לשמוע
 בדברי חכמים רק לדחות סברא דרב הונא
 אמנם לרב הונא סגי מטעם תליוהו וזבין, וכן
 כשערי תיים סימן ו' האריך לבאר כן בדברי
 הרמב"ם דסבר דזה לא מהני אלא בקנינים
 דמספיק גמר דעת משא"כ בגט דהרמב"ם
 מנה לתנאי הגט שיהיה ברצון הבעל וודאי
 כונתו דחוק מגמרא דעת איכא דין רצון אלא
 דהקשה דבגמ' מבואר דלרב הונא לא בעינן
 לטעם זה ור"ל דס"ל להרמב"ם דכו"ז בס"ד
 דגמ' דאכתי לא ידעינן טעמא דמצוה לשמוע
 א"כ נקטינן דדי בהא דאגב אונסיה להחשב
 רצון אף בגירושין משא"כ למסקנא שנתחדש
 טעמא דמצוה לשמוע ס"ל להרמב"ם דגם
 לר"ה כעי להאי טעמא ומשום דאגב אונסיה
 ל"מ להחשב רצון על גירושין.

ג

והנה הרשב"א בקידושין ע"ד הגמ' שם
 ודילמא שאני התם דאנן סהדי דניחא ליה
 בכפרה וכו' הקשה, דהתירוץ הזה לא נאמר
 בחזקת הבתים אלא אליבא דמאן דלית ליה
 דרב הונא דתליוהו וזבין אבל לרב הונא
 משמע דאגב אונסא גמרא ומקני וכו' ואנן הא
 קו"ל כרב הונא "היינו דהוקשה לו דמה
 צריכים לדחות הראיה דדברים שכלב אינם
 דברים כיון דניחא ליה בכפרה תיפוק ליה
 דקו"ל כרב הונא דתליוהו וזבין וזביניה זביני
 ולא הוי דברים שכלב ותירץ וי"ל דמשום
 דהנהו טעמי איתמרן התם נקט להו הכא
 וחדא מתרי טעמי נקט, היינו דהגמ' באמת
 היתה יכולה לדחות דמהני מטעם דרב הונא.

המעוֹת משא"כ במתנה, וא"כ לפי"ז זה היתה קושיֹת הרשב"א דבהו"א למד הרשב"א דסברת רב הונא משום דתליוהו וזבין איכא רק גמר דעת אמנס רצון ליכא וא"כ שפיר הקשה דמוכח מזה דדברים שבלב אינם דברים וע"ז תירץ דהתם שאני דאגב אונסי וזווי גמר ומקני דהיינו לאחר האונס וקבלת מעוֹת משתנה דעתו ורוצה אף בלבו וא"כ ליכא דאיה כלל לדברים שבלב.

וא"כ לפי"ז שפיר לא קשה כלל גמ' רידן מגמ' דקידושין דבהו"א דגמ' דאף במתנה מהני והסברא כמו דבכל מקח אנוס ומ"מ מהני משום גמר דעת אף דאין רצון שפיר הוכיח מיקריב וגיטי נשים וליכא להקשות דהתם הוי מטעם דברים שבלב, דע"כ אם דברים שבלב מהני היינו דמספיק גמר דעת ה"ה תליוהו וזבין דלא איכפת לן מה דברצונו לא ניהא ליה (ואף דהרשב"א בקידושין כתב דלא כמ"ש כאן אלא דאף בהו"א במתנה לא מהני מ"מ לא פליג בעצם אלא דסבר שם דבמתנה אף גמר דעת ליכא אך מ"מ בהו"א בתליוהו וזבין ליכא אלא גמר דעת) משא"כ למסקנת הגמ' אמרינן דמשום אונסא וזווי גמר ומקני וא"כ יש כאן באמת רצון נמי וא"כ לפי"ז הקשה בקידושין דמה ראייה דדברים שבלב אינם דברים כיון דבתליוהו וזבין איכא נמי רצון ומה ראייה מיקריב וע"ז תירץ דבהו"א דליכא כלל סברת כפרה לא שייך סברת רב הונא דהוי תליוהו ויהיב.

אך מ"מ קשה להרשב"א בב"ב דכמתנה איכא גמר דעת ומ"מ למסקנא לא מהני דאמרינן דאגב אונסא וזווי גמר ומקני דאיכא נמי רצון וזה ליכא במתנה, הרי לא צריכים כלל לרצון כפי שמוכח מדברים שבלב דבגמר דעת סגי וא"כ לפי"ז למה לא מהני במתנה דאיכא גמר דעת.

ונראה בזה דבהו"א הגמ' למדה בזה דודאי ע"י אונס איכא גמ"ד על המכירה אך מ"מ כיון דהגמ"ד הוי ע"י אונס משו"ה לא מהני וזה גופא הספק אי גמ"ד באונס חשיב מעשה או לא וע"ז הביאו ראייה מכל מקח

וברשב"א א"א לומר כמו שחירצנו, דע"כ ביאר הגמ' בקידושין בלא סברת רב הונא דבהו"א דקידושין הוי תליוהו ויהיב ומ"מ מהני מטעם דברים שבלב וא"כ מה ראייה בב"ב דתליוהו וזבין וזבינה זביני.

והנה הרשב"א הקשה שם "ואכתי קשיא לי אמאי לא יליף לה מתליוהו וזבין דקי"ל כרב הונא דאמר זביניה זביני אלמא דברים שבלב אינם דברים וכו' וי"ל דהתם שאני דאגב אונסי גמר ומקני ולא שייכא בהא כלל. ולכאורה צ"ע דמה היתה כלל קושיֹת הרשב"א דאם הרשב"א ביאר כפשוטו דאגב אונסא גמר ומקני ויש כאן גמירות דעת ורצון הלב א"כ פשיטא דלא שייך לדברים שבלב ומה הקשה כלל דנילף מרב הונא דדברים שבלב אינם דברים דהרי רב הונא אמר מפורש דסברא הוא דאגב אונסא גמר ומקני.

והנה בשיעורי ר' פסח חקר בסברת הגמ' דאגב אונסא גמר ומקני, האם גמר ומקני דוקא משום האונס דהיינו דגמר בדעתו דוקא ע"י דהוי אנוס ובל"ז לא היה מוכר [ורב הונא חידש דזה מיקרי נמי גמר דעת אף דברצונו לא היה מסכים] או די"ל דזה ודאי דקורס האונס לא היה בדעתו אך מאחר שאנסוהו ונתרצה נשתנה דעתו ורוצה הוא למכור ואינו מתחשב מחמת האונס ונשתנה דעתו והנה ברשב"א בב"ב כתב דבהו"א דגמ' דסברת רב הונא דילפינן מכל מכירה דאנים ואעכ"פ מהני ה"ה אף במתנה ורק למסקנת הגמ' דאגב אונסא וזווי א"כ דוקא במכר ולא במתנה.

ונראה לומר לפי"ז דבהו"א דגמ' ודאי אין כאן רצון לקנין דהוי אנוס אלא דיש גמר דעת לקנין מצד האונס ובה סבר הרשב"א בב"ב דליכא חילוק בין מכר למתנה דמ"מ כיון דאונסין אותו וע"כ צריך לתת הדבר יש כאן גמר דעת לקנין אף דאינו רוצה, ומסקנת הגמ' דאגב אונסי וזווי היינו דאחר שאנסוהו ומקבל המעוֹת איכא שינוי דעת ובאמת רוצה נמי בלבו ולא רק משום גמר דעת וא"כ בזה אמרינן דדוקא במכר איכא רצון משום

דהוי גמ"ד ע"י אונס ומ"מ מהני [ועיין בגרנ"ט שפירש כן מכח הקושיא דלעיל דמה ההו"א להוכיח דמהני תליוהו וזבין מהא דכל מקח הוי אונסא דנפשיה דהתם ע"כ דגמר ומקני דהוי מכר למעשה מרצונו ומחכ"ת דבתליוהו וזבין שכפוהו על המקח דגמר בדעתו].

וע"ז הקשו בגמ' דילמא שאני אונסא דנפשיה מאונס דאחרני ולפ"ז אין הביאור כמ"ש הרשב"ם דהכא גמר ומקני והכא לא אלא דבאונסא דנפשיה כיון דלא הוי אונס על המקח אלא אונס על הממון והמקח הוי מדעתיה לא חשיב אונס משא"כ במקח שאנסוהו על עצם המכירה אימא דלא חשיב מעשה, דבשלמא אם משתנה דעתו ועכשיו רוצה א"כ כיון דרוצה באמת עכשיו ואף שלא מחמת אונס שפיר מהני אך בהו"א למדנו דאיכא גמר דעת לכד וזה הוי ע"י אונס.

ולפ"ז יבואר מש"כ הר"י מגא"ש על קושיות הגמ' ודילמא שאני אונסא דנפשיה מאונסא דאחרני, אונסא דאחרני הוא דבעינן לגמר ומקני אבל אונסא דנפשיה לא איפכת לן אי גמר ומקני או לא אלא אע"ג דאנס וזבינה וזביני היינו דקושית הגמ' דילמא דוקא באונסא דנפשיה לא בעינן גמר ומקני ובאונסא דאחרניא בעינן וצ"ע מה הסברא דלא בעינן גמר ומקנה באונסא דנפשיה וכן קשה כמו שהקשינו לעיל דע"כ דגמר ומקני דהרי החליט בעצמו על המכר.

ולפ"ז א"ש דלמד דספק הגמ' כיון דיש כאן אונס והגמ"ד ע"י אונס ומספקא לן אי מהני ורצו להוכיח מאונסא דנפשה דגמר דעת באונס מהני, וע"ז דחייית הגמ' דאונסא דנפשיה לא נחשב למעשה באונס ומש"ה מהני גמר דעת לחודיה בלא רצון משא"כ אונסא דאחרני נחשב למעשה אונס וא"כ מה שגומר בדעתו מטעם אונס לא מהני ובעינן דישתנה דעתו ורצון ממש דאז כיון דמשתנה דעתו ורוצה לא נחשב דהוי באונס דמ"מ רוצה משא"כ באונס דנפשיה דלא נחשב

לאונס לא בעינן לרצונו ומהני גמר דעת לקנין אף דליכא רצון דדברים שבלב לא הוי דברים, וע"ז הביא רמב"ם מיקריב אותו דאף דגמר דעתו ע"י אונס דאחרני חשיב נמי אף דהוי ע"י אונס [וא"כ לא קשה כלל דתיפוק ליה משום דדברים שבלב אינם דברים דזה הרי ידעינן דגמר בדעתא אך מ"מ דילמא כיון דהוי באונס לא חשיב גמ"ד] ודחו בגמ' דניחא ליה בכפרה וע"ז נשתנה דעתו ורוצה בלבד ובכה"ג לא איכפת לן דמעיקרא יש כאן אונס.

ומסקנת הגמ' דאגב אונסי וזווי גמר ומקני היינו דנשתנה דעתו ורוצה באמת וא"כ הדרינן ואמרינן באמת דגמר דעת לחודיה באונס לא מהני אלא דבמכירה אגב אונסא גמר ומקני ויש כאן רצון, וא"כ זהו מש"כ הרשב"א דליכא רמב"ם לדברים שבלב דבאמת רוצה ומש"ה לא קשה למה באמת בעינן דוקא רצון ומש"ה לא מהני מתנה והרי בעלמא דברים שבלב אינם דברים ולא בעינן לרצון אלא לגמר דעת והתירוץ ע"ז כיון דהוי באונס לא חשיב מעשה כלל ודוקא ע"י דיהיב זווי נשתנה דעתו ולא איכפת לן אונס דמעיקרא.

ולפ"ז יוצא דלמסקנת הגמ' איכא ב' מהלכים האם הפשט דתליוהו וזבין הוי גמ"ד לחודיה בלא רצון דדברים שבלב אינם דברים או דאיכא נמי רצון ובעינן לרצון אף דבעלמא דברים שבלב אינם דברים הכא בעינן לרצון משום דהוי ע"י אונס.

ד

והנה כל מה שביארנו בגדר דברים שבלב כל זה לתירוץ ראשון דתוס' דגיטין הנ"ל דבכה"ג דרץ לבטל הגט הוי דברים שבלב מדברנן וכמו שביארנו אך בתירוץ השני בתוס' כתבו שם "ועוד נראה לר"י כי דברים שבלב אינם דברים אפי" היכא דק"ל שנאנס מלפרשם כמו שרוצה להוכיח בפ"ב דקידושין דדברים שבלב אינם דברים וכופין אותו עד שיאמר רוצה אני דגט וכפרה וכו' ע"ש וא"כ רצו לומר דגם בכה"ג

יש מערערים עליו מצד דברים שבלב ומפרשים בו שיוציא בשפתיו ולא אמרו בלבו אלא שאין צריך להשמיע לאזניו ואין צריך לפידוש זה שכל שבין אדם למקום רחמנא ליבא בעי ע"כ, ולכאורה כן הוא הגדר דודאי כל קנין הוא ע"י גמ"ד, אמנם כל זה ע"י מה שנראה בפיו ולא מה שמהרהר בלבו וכמ"ש.

אמנם ברע"א שהבאנו לעיל שמוכח נמי דדברים שבלב לא כמו שביארנו דהוי החלטה אלא ספק בדעתו א"א לפרש כמו שביארנו ע"פ דברי המאירי דהרי לפי"ז כל זה שייך דוקא בדברים שבין אדם לחברו ולא בין אדם למקום, ורע"א עצמו הקשה שם ע"ד הר"ן דלא סמכו על הביטול שמא לא בטלו בלב שלם והקשה רע"א דיאמר בפיו ודברים שבלב אינם דברים, וצ"ע דאם בלבו לא ניחא ליה מה מהני והרי הוא בינו לשמים. ולפי"ז עדיין צ"ע בסברת רע"א.

דרך אחרי השליח ולא השיגו דלא הוי ביטול הגם דידיעין דרצה לביטול דאיגלאי מילתא למפרע וצ"ע טעמא מאי, דאין לומר הסברא שאמרנו דע"כ רוצה מדלא אמר דהרי עושה כל מה שיכול לעשות ורצה לומר אלא דלא השיג השליח.

וע"כ נראה לומר דהסברא דדברים שבלב היינו כשעושה קנין עם חברו ולא אמר לו כלום בשעת מקח לאו כל כמיניה למיעקר הקנין דודאי ע"י דברים שבלב אין יכול לעשות תנאים עם חברו וזהו דין דאורייתא דכך ניתנה תורה דקנינים שעושים עם בני אדם ע"כ כל הקנין חל ע"י מה שאומר ולא שייך דבלבו יחשוב אחרת, אף כגונא דיש לו נאמנות.

ולכאורה נראה כן במאירי דכתב דכל דין דברים שבלב הוא בין אדם לחברו אבל במידי דלעצמו אין חסרון דדברים שבלב וכן כתב בפסחים לא: דכתב שם וביטול בלבו

חיים יחזקאל האגער

בענין עדים לקנין מעמד שלשתן ואודיתא

סי' ס' ס"ק י"ז, ועי' נוב"ק חו"מ סי' ל'
שכתב הוא הקנין הגדול בכל הקנינים.

אולם בעת הריטב"א ב"מ דף מ"ו:
דאודיתא אינו אלא מטעם נאמנות וביטור,
שאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים
לחובתו, ולפי"ז היא אודיתא רק זכות
להוציא הדבר בב"ד אבל אין הדבר נעשה
מיד כקנינו של פלוני ועי' אמרי בינה הלכות
הללוואה סי' ט"ז.

וביאור הענין דבספר דבר אברהם ח"א סי'
א' מבאר דקנין סיטומתא הוא קנין דאורייתא
דכל מעשה שנקבע אצל הסוחרים לקנין הוא
קנין גמור, ולא קנין חדש הוא אלא היינו
קנין חליפין ממש, דכיון דכן נוהגים
הסוחרים, יש הוראה של גמירת דעת לקנין
ע"י מעשה זו. ושם באות ט"ז מבאר
בדבשלב"ל אין סיטומתא קונה אע"פ
שנהגו בה לפי שהחסרון הוא בדין ההקנאה
ולא במעשה הקנין, דהא דאמרינן דסיטומתא
שנהגו בו הוא חליפין ממש וקונה
מדאורייתא, היינו רק אם החסרון הוא
במעשה הקנין, דבזה י"ל דתיקנו בזה קנין
חדש מכיון שנהגו על פיהם לקנות בו נהפך
לקנין דאורייתא, אבל אם החסרון הוא בדיני
הקנאה, בזה לא שייך לומר שיועיל כיון
דנהגו בו ועי"ש.

אולם נראה דזה תלוי באשלי רבברי,
דהנה יש לחקור בחסרון דבשלב"ל, אם הוא
מצד הדין, דאין כח למעשה הקנין שנעשה
קודם שבא לעולם, או דכיון דזמן חלות
נקבע לכשיבא לעולם, שוב אין שום חסרון
מצד המעשה, וכל החסרון הוא משום דלגבי
חפץ שאינו לפנינו ליכא גמירת דעת וראה
נמוק"י ב"מ דף ס"ו: דכתב דחסרון
דבשלב"ל הוא משום דלא סמכא דעתא,
אולם עי' נוב"ת אבהע"ז סי' ג' ס"ק י"ב
שלא שמענו מעולם דבשלב"ל לחלק בין
סמכא דעתא או לא, וכבר האריכו בזה (וראה

איתא בב"ב דף קמ"ד. אמר מר זוטרא הני
תלת מילי שוינהו רבנו כהלכתא בלא טעמא
וכו' איך דאמר רב מנה לי בידך תנהו
לפלוני במעמד שלשתן קנה ופי' הרשבי"ם
בד"ה קנה וז"ל רק תיקנו חכמים לפי שהדבר
תדיר הוא בין הבריות ולא הזקיפו חכמים
להקנות בקנין ובעדים עכ"ל, ותמה בספר טל
תורה להג"ר מאיר אריק זצ"ל דהא כל קנין
לא בעי עדים רק שלא ישקרו, ובמעמד
שלשתן נמי אם ישקרו בעינין עדים וצ"ע.

ונראה לפרש כוונת הרשבי"ם דהנה תוס'
בגיטין דף י"ג: בד"ה גופא כתב וז"ל ועוד
אף כשאין הפקדון ביד הנפקד יקנה באודיתא
וכו' אלא נראה להם דאפילו בע"כ של נפקד
קני וכו' עכ"ל והקשה המהרש"א הא מ"מ
קשה דלמה הוצרכו לתקן מעמד שלשתן,
יקנה באודיתא, ותי' שקנין אודיתא הוא
מילתא דטרייתא דצריך שיוודע בפני עדים,
ולכן תיקנו מעמד שלשתן שלא יצטרך
לטרוח אחר עדים ועי"ש.

וי"ל דזהו כוונת הרשבי"ם, דאתי לעורר
למה הוצרכו תקנה של מעמד שלשתן ולא
אמרו שיקנו באודיתא, ולזה קאמר הרשבי"ם
דכיון דהדבר תדיר בין הסוחרים ולא הזקיפו
בעדים, לכן תיקנו מעמד שלשתן דא"צ
עדים, ולא אמרו שיקנה באודיתא.

אולם עדיין צריך ביאור למה אודיתא בעי
עדים, וכן למה היה ס"ד דאף מעמד שלשתן
בעי עדים.

ונראה לומר דהנה יש כמה דעות בגדר
קנין אודיתא, עי' שיטמ"ק לקמן דף קמ"ט.
דכתב דכיון דקוי"ל הודאת בע"ד כמאה
עדים דמי, יש בכחה של הודאת הבעלים
לזכות את זה שההודאה נמסרה לטובתו,
וממילא הודאה זו נעשה כמעשה קנין ממש
כמשיכה ומסירה וכיוצא משאר הקנינים ועי'

אלימתא, דאומנדא דמוכת דלקנות לעצמו יש גמירת דעת אלימתא וא"צ ע"ז מעשה קנין ודו"ק.

ניהדר אנפין לדברי הדבר אברהם דכל מעשה שנקבע ע"י הסוחרים לקנין גמור הוי קנין חליפין, דהנה השיטמ"ק בב"ב דף מ' הביא שיטת הראב"ד דקנין סודר בעי שני עדים דכיון דאין בו שום משא ומתן ושלא בעדים מחזי כחוכא וטלולא.

וביתר שאת מבואר באבן האזל פ"ה ממכירה הל"ט לפרש דברי הראב"ד דס"ל דקנין סודר בעי עדים, דבאמת קנין סודר חלוק גדרו מכל מעשה קנין, דקנין סודר לא הוי כלל מעשה קנין על החפץ רק מעשה על הדברים דהיינו על גמירת דעתם לכן בעי בפני עדים דוקא, שבפני עדים הוי גמירת דעת טפי וע"י דבריו, וראה משאת משה עמ"ס קידושין סי' ו'.

ובזה יגלה לן טעמא דהקצוה"ח סי' מ' סק"א דכתב דקנין אודיתא אינו נגמר בלא עדים ואם הודה לו בינו לבינו או אפילו בפני ולא אתם עדי, לא מהני כלום, ואע"ג דבכל הקנינים לא איברי סהדי אלא לשקרי, היינו משום דהקנין נגמר בפני עצמו בלי עדים, לכן לא איברי סהדי אלא לשקרי, אבל קנין אודיתא אינו נגמר אלא בפני עדים וע"י דבריו בזה. וי"ל ההסבר למה בעי עדים, דכיון דשניהם יודעים דההודאה הוא שקר ושאינם חייבים כלום, דמי לחוכא וטלולא, אם לא באמירת אתם עדי. ויש להוסיף בזה דע"י קובץ שיעורים אות תקל"ז דמפרש שיטת תוס' דס"ל דאודיתא עושה קנין ע"פ תוס' כתובות דף קי"ב דהיכא דגמר דעתו, או נקנה באמירה גרירתא, וה"ג כיון שיוודע שלא יוכל לחזור מהודאתו מוכח דגמר ומקני (וראה ט"ז יור"ד סי' קס"ח סק"ד בדברי הב"ח שכתב שיכול לזכות לעכו"ם באודיתא, וע"ז ופקיע מאיסור רבית, וקשה דוכי מהני אודיתא להפקיע איסור, והלא שקר הוא ועי"ש וי"ל דזהו קנין גמור ע"י גמירת דעת, וע"י מהרש"ל בתוס' גיטין דף י"ג: בר"ה גופא דכיון דאודיתא הוי שקר,

עניים למשפט לעיל דף קמ"ב: וברכת אברהם ב"מ דף טז. שהאריכו בזה), וי"ל דאי סיטמתא מהני אדבשלב"ל תלוי בהנ"ל, אי דבשלב"ל הוי חסרון בגמירת דעת אז לא מהני מטעם חליפין, אבל אי דבשלב"ל הוי חסרון משום מעשה קנין אז מהני מטעם חליפין.

ובלכת בדרך זה יגלה לן כוונת תוס' לקמן דף קמ"ח, ד"ה איבעיא שכתב וז"ל ע"כ נראה לר"י וכו' וקא מיבעיא ליה כי אמר דקל לאחר ופירותיו לאחר ושייר מקום צימוח הפירות מי אמרינן דלא הוי שיור לענין שיחשבו הפירות דבשלב"ל וכו' ואת"ל לאחר לא הוי שיור לעצמו מאי וכו' משמע דשייך אין אדם מקנה וכו' ואפילו לעצמו וכו' עכ"ל ותמה הקובץ שיעורים אות תקכ"ג מאיזה טעם יהי הפירות שלו, כיון שהדקל של חברו, דמה בכך ששייר לעצמו ולא הקנה פירות לזוקת, הא כיון שקנה הדקל, א"צ לקנות הפירות בפני עצמו, מוכח מזה דשיור הוי כאילו הקנה לעצמו, ודבר זה ע"ב דהא לקנות פירות דקל צריך מעשה קנין עכתי"ד (בפשטות כוונת תוס' דאינו קונה הפירות בקנין, אלא מסלק הפירות מהקנין, אבל הקו"ש מפרש בתוס' דהפירות נכללו בהקנין, ותמה ע"ז איך נקנה לו הפירות).

ויש להתבונן מהו סברת תוס' דלמ"ד אין אדם מקנה דבשלב"ל מ"מ היכא דמקנה לעצמו אמרינן דמקנה דבשלב"ל, מוכח מזה דהחסרון בהקנאת דבשלב"ל הוי חסרון גמירת דעת, ולכן כשמקנה לעצמו מספקא ליה לתוס' אולי יש גמירת דעת, דהיכא דהוי לטובת עצמו יש גמירת דעת אף בדבשלב"ל. ולפי המבואר דלהקנות לעצמו יש גמירת דעת אולי יש לתרץ קושית הקו"ש דהנה כבר מצינו הקנאה בלא מעשה קנין וע"י אבני מילואים סי' ל' סק"ג דמפרש תנה ע"ג סלע דניחא לה לקדשה אמרינן דא"צ מעשה קנין אלא דמספיק בגמירת דעת גרידא, כ"ש לקנות לעצמו מקום צימוח פירות, דהוי לקנות לעצמו, פשוט דיש בזה גמירת דעת

עיקר ועכשיו טעיה, ועי"ש בקצה"ח שם סק"ה.

והקשה הקהלות יעקב עמ"ס סנהדרין סי' י"ט דהלא חלוק קם דינא מכהנים שפיגלו במקדש, דבכהנים שפיגלו הרי בדיבורם הם אסרו ופסלו באמת את הקרבן, וזהו מוזיק ממש, אבל דיין שטעה, לא עשה בדיבורו שממון ראובן יתהווה של שמעון, רק שע"י דיבורו יכול שמעון לעכב הממון מטעם מי יימר דטעמא בתרא עיקר וכו' ונמצא דהדיין ק' פעל ששמעון יגזול הממון אבל הוא עצמו לא הפקיע בעלותו של זה (ועי' בש"ך חור"מ סי' כ"ה סק"ה אות ו' ובספר אור הישר בב"ק דף ק').

ונראה לבאר האי חמירא ע"פ דברי האור שמה פ"ב מביכורים הלי"ג שהיחד דיסוד בעלות אינו תלוי מי הוי הבעלים לפי האמת, אלא תלוי בפסק ב"ד, דהלא קיימ"ל המוציא מחבירו עליו הראיה, ואם המחזיק יקדש בזה אשה, פשוט שתהא ודאי מקודשת, ועי' שערי יושר ש"ה פ"י, חידושי הגר"ש שקאפ נדרים סי' ז', שו"ת תורת חסד או"ח סי' מ"ח, וזכר יצחק סי' ג"ד, באר יצחק יור"ד סי' ו', תפארת ציון סי' י' הערה 8, וראה תוס' גיטין דף ט. ד"ה לעולם, ונתן פריו שם, ועי' אחיעזר ח"ג סי' ל"ח ד"ה ובעיקר.

ולפי"ז מיושב קושית הקהלות יעקב, דנמצא דבעלות תלוי בפסק ב"ד, ולכן דיין שטעה, עשה בדיבורו שממון ראובן יתהווה של שמעון, ונמצא דדיין שטעה הוי מוזיק גמור כמו כהן המפגל.

וראה דבר חדש בתוס' כתובות דף נ"ה: בד"ה שאם שכתב וז"ל וי"ל דכיון דאם היה הנפקד בא לפני ב"ד היו אומרים לתת ליד המורשה וכו' ואע"ג דאיגלאי מילתא לבסוף דמת המרשה קודם שהגיע הפקדון ליד המורשה, אין יכול להוציא מהנפקד כלום שהרי ברשות ב"ד נתנם עכ"ל הרי דאע"ג דלבסוף נתברר דפסק ב"ד לא היה אמת, מ"מ נשאר כמו פסק ב"ד, וזה דבר חדש, ועי' שיטמ"ק ב"מ דף ז' דאף דיכול להוציא

לכן תיקנו קנין מעמד שלשתן ועי"ש) וממילא לכן בעי אודיאת עדים, כמו חליפין, דכל קנין שנגמר ע"י גמירת דעת בעי עדים וכדמבואר לפי הראב"ד גבי קנין סודר.

ועכשיו ניתנה ראש ונשובה לקושית הטל תורה המוצב בריש דברנו, דכמו קנין סודר בעי עדים, לפי הראב"ד, כיון דהוי בלי משא ומתן, ובלי עדים מחזי כחוכא וטלולא, ועוד יש להוסיף דהרשב"ם כתב דמעמד שלשתן הוי מנהג הסותרים, וא"כ י"ל דיסודו כמו חליפין וסיטומתא דהוי קנין על מה שנהגו הסותרים וממילא כיון דמעמד שלשתן הוי רק דיבור בלבד וליכא מעשה קנין והתפץ אינו בעין, אי"כ סד"א דבעי עדים, כיון דעי' עדים הוי גמירת דעת טפי (ויש לפלפל ולומר דקמ"ל דהוי הלכתא בלא טעמא וא"צ עדים).

ואגב יש לעורר דמצינו עוד קנינים דצריכים עדים, ראה רשב"ם לעיל דף נ"ב: ד"ה אבל דחוקה בעי עדים, וראה באמת ליעקב שם, וראה שו"ת חתם סופר יור"ד סי' של"א מה שהביא בשם הרמב"ן.

ועוד דיו בקולמסי לפרש דברי הגר"ש שקאפ עמ"ס ב"ב סי' כ"ו שכתב דלכן אודיאת בעי עדים וז"ל דקנין אודיאת הוא רק דכיון שהועילו דבריו לגבי ב"ד משום נאמנות מה"ט חשוב חז"ל ענין זה כהקנאה שגומר ומקנה שיוודע שדבריו שיעילו שאם ידעה חבירו יזכה הדבר בב"ד, אבל אם אינו נאמן לא הועילו דבריו כלום ואין כאן שום קנין עכ"ל ובפשטות כוונתו דעי"ז כבר יש גמירת דעת לקנין.

אולם נראה דכוונתו בזה בדרך אחרת, דהנה תוס' בב"ק דף ק' הוכיחו דכל היכא דקם דינא חשיב מוזיק ממש אע"פ דלא עביד אלא דיבורא, מהא דכהנים שפיגלו במקדש חייבין אע"פ שלא הויקן אלא בדיבורא, ועי' קצצה"ח סי' ט' בשם הרשב"א דטעמא דטעה בשה"ד אינו חוזר דמצי טעין מי יימר דטעמא בתרא דידך עיקר, דילמא טעמא קמא

תוס' דכל חפץ דאחר רשאי ליטלו ממנו ע"פ תנאי יהושע, שוב לא נחשבו שלו כיון דאחר רשאי ליטול ממנו, ומדויק רש"י בב"מ דף י. ד"ה קונות לו שפי' ואין אחר רשאי לתופסו).

ודאתית להכי י"ל דזהו הטעם דאודיתא קונה דוקא בפני עדים, דכיון דהודה בפני עדים, הרי דעדים יודעים דחפץ זו שייך למי שהודה לו, ויכול להוציאו ממנו בדיונים, ומה שיכול להוציא מתבירו בדיונים, זהו שלו, דבעלות תלוי בפסק ב"ד לחוד, ממילא זהו גדר אודיתא, וזהו הטעם דבעי עדים לקנין אודיתא.

בדיונים, אבל אם המוחזק גבר אלים ואינו מניחו ליטול הוי חסרון בעלות.

(ואציע עוד מראה מקום דמשמע דבעלים אמיתים אינו דייקא זה שנתן מעות עבור החפץ, דעי' תוס' ב"ק דף פא. ד"ה ומעיין שהקשו דאכתי הוי של רבים מתנאי יהושע, ותמה ע"ז דו"ז הגה"ק מאנטניע זצ"ל בספר נימוקי חיים דלפי"ז כל הני עשבים ונטיעות לא הוי שלו, ואם קדש אשה בהם אינה מקודשת, ובהכרח לומר דהתנאי שלא יהי' מקפידין, וכל עוד שלא לקחו אדם אחר הוי שלו ודאי, וה"נ במעיין זצ"ע, מוכרח מדברי

הרב אריה ווייס

דין נר חנוכה בחצר שיש לה ב' פתחים וביאור החילוק בין דברים שגזרו בהם חז"ל משום מה"ע לדברים שגזרו בהם משום חשדא

אחרינא אתו למיחשדוי דכי היכי דבהאי לא אדליק בהאי נמי לא אדליק, אבל בתפילה דלית בה הפסד ממון כי איכא פיתחא אחרינא לא אחי למיחשדוי עכ"ל.

והמג"א (שם סקי"ב) הקשה על תי' הבי' דאטו בביהכ"נ מי לית ביי' חסרון כיס דאדא הכי והכי בטל משווקים כראמרינן בב"מ (דף ל"ב ע"ב), ותי' קושיית הבי' בע"א, דהתם אין הטעם שיחשדוהו שלא יכנס לביהכ"נ, דהא באמת כ"פ שהוא טרוד בעסקיו א"צ לילך לביהכ"נ, ועוד דכשמהלך בשוק בשעת תפילה אנו רואים שאין נכנס לביהכ"נ ואפ"ה שרי, אלא הטעם כמ"ש רש"י דכשהולך סמוך לביהכ"נ, נראה כפורק עול ומבוזה ביהכ"נ, שאע"פ שאינו נכנס לה הולך סמוך לה, דהוי"ל להתרחק ממנה ולהתבייש כמה שא"י ליכנס לה, אבל אי איכא פיתחא אחרינא ליכא ביוזי לביהכ"נ עכ"ל, ור"ל דמענתה תו לק"מ למה בנ"ח חששו למה"ע ובענין העובר ע"י פתח ביהכ"נ לא חששו כלל למה"ע, דכלל מסוד בידינו דאין לדמות גזירות חכמים זל"ז, והרי משנה מפורשת היא במס' ידים (פ"ג ע"ב) דאין דיני דברי סופרים מדברי סופרים ע"י"ש, שהדברים היו מסורים להכמים לגזור במקום ובאופן שהיה נראה להם שיש לצורך לגזור, וכעין זה נתבאר בעז"ה בספרי עולת ראיה (סי' פ"ז) לענין חשש מה"ע בדרבנן יעו"ש, וקושיית הבי' כאן אינו אלא על פרטי הגזירות, דהואיל ואשכחן בין בנ"ח ובין בביהכ"נ דחששו למה"ע, והרי ב' החששות דומות זל"ז דיתשדוהו שמבטל מצוה, וא"כ יש להתבונן כביאור משעמי החילוקים בפרטי הגזירה בין מקום למקום, ואות לזה במהרי"ל ומג"א (סי' ער"ה סק"ה)

בשבת (דף כ"ג ע"א) אמר רב הונא חצר שיש לה ב' פתחים צריכה שתי נרות, אמר רבא לא אמרן אלא משתי רוחות אבל מרוח אחת לא צריך, מ"ט אילימא משום חשדא, חשדא דמאן, אילימא חשדא דעלמא, אפי' ברוח אחת נמי ליבעי [פירש"י דהרואים יסכרו דהבית חלוק מתוכו], אי חשדא דבני מתא, אפי' משתי רוחות נמי לא ליבעי [פירש"י דבני העיר יודעים שאין הבית חלוק מתוכו], לעולם משום חשדא דבני מתא, וזימנין דמחלפי בהאי ולא חלפי בהאי ואמרי כי היכי דבהאי פיתחא לא אדליק בהך פיתחא נמי לא אדליק, ומנא תימרא דחיישינן לחשד, דתניא אמר רבי שמעון בשביל ארבעה דברים אמרה תורה להניח פיאה בסוף שדהו וכו' ומפני חשד שלא יהיו עוברין ושבין אומרים תבא מארה לאדם שלא הניח פיאה בשדהו, ופירש"י שהעוברין רואין בגמר קצירו שהוא מכלה את הכל לא ידעו שנתנה כבר [פי' דמשה"ה לא יתלו דכבר הניחה ונטלוה עניים, תי' הר"ן והמאירי].

והקשה הבי' (או"ח סו"ס תרע"א) דמ"ש מהא דאמרינן בברכות (דף ח' ע"ב ודף ס"א ע"א) אסור לו לאדם שיעבור אחורי ביהכ"נ בשעה שהציבור מתפללין, אמר אבוי ולא אמרן אלא דליכא פיתחא אחרינא, אבל איכא פיתחא אחרינא לית לן בה, דאמרי בפיתחא אחרינא עייל, וה"נ נימא דאע"ג דחזי דלא אדליק בתו פיתחא לא אתי למיחשדוי, דאמרי באידך פיתחא אדליק, וי"ל דלענין תפילה שאני, דכיון דאי לא מצלי הוי"ל פורק עול שמים מעליו, כל היכא דאיכא פיתחא אחרינא לא אתו למיחשדוי, משאי"כ לענין חנוכה, ועו"ש דהדלקת נ"ח כיון דיש בה הפסד ממון, אי איכא פיתחא

לחושדו על כך, וע"כ דהיינו משום דמצוה זו נתקן לפרסומא ניסא לרבים כאמור.

וכעת יצאתי לחפשי בספרן של צדיקים, ומצאתי בס' מעשה רוקח על הרמב"ם הל' חנוכה (פ"ד הל' י) דבאמת תי' כן על קושיית הב"י, וכיו"ב תי' ע"ז בחי' מהרי"ט למס' שבת, אלא שהוסיף וביאר דכיון דעבדינן הידור בנרות מרובות לכאנ"א, כי איכא תרי פיתחא הו"ל לחלקן לכאן ולכאן כ"ה דלהוי פרסומא ניסא טפי לעוברים ושבים, ואם לא עשה כן יחשדוהו העוברים ושבים - אשר יודעים שו"ל ב"ב מרובים - דלא הדליק ג"ח בכלל, וכ"כ בס' דברי חבר בן חיים (כסוגיין שם), אלא שכ' דהרואיס שו"ל ב' פתחים יתלו דמסתמא י"ל ב"ב מרובים, ולענ"ד לא הוצרך לזה, דהרי בגמ' מבואר דחיישינן רק לחשדא דבני מתא, והם הרי יודעים למי יש ב"ב מרובים אף בלי סימן דב' פתחים, וכמ"ש בחי' מהרי"ט בפשיטות.

מיהו בחי' מהרי"ט שם כ' דתי' זה שייך רק לש' הרמב"ם דכאנ"א מדליק, אבל לש' התוס' דב"ש וב"ה לא קיימי אלא אנר איש וביתו, נצטרך לתרץ דג"ח שאני דאית ב' חסרון כיס, והיינו כתי' הב' דב"י, ולפום מאי דכתיבנא יש לתרץ כן אף לש' התוס', דהואיל ומצוה זה נתקנה לפרסומא ניסא לרבים, חששו טפי והצריכו דלא יהא בו שום צד חשד, וכדחזינן בדברי התוס' גופא לענין מעלת מהדרין מן המהדרין כנ"ל.

ואמנם בכל זאת חזינן בדברי שאר כל האחרונים - אשר נז"נ ליישב קושי' זו, וחלקם אף יישברוהו בדוחק גדול - דלא עלתה על דעתם ליישב כן, וכנראה דהוי ס"ל דלא מסתבר לחוש כ"כ אף בנ"ח אשר נתקן לפרסומא ניסא לרבים, דלמה יתלו דכי היכי דבהאי פיתחא לא אדליק בהך פיתחא גמי לא אדליק, ואף מדברי התוס' הג"ל אין ראיה, דכבר מילתי אמורה בעו"ה בספרי "עולת ראייה" (סי' ע"ז) כביאור דברי התוס' דיעקר מעלת מהדרין מן המהדרין הוא שע"י דאית מספר הנרות יתעוררו להתפעל ולהתבונן

שנז"נ לחלק בין איסור קריאה לאור הנר בשבת אשר התירוהו בשני ב"א משום דמדכרו אהדרדי, ובין איסור רכיבה ע"ג בהמה משום שמא יתחוך זמורה דלא אשכחן שהתירוהו בשני ב"א, ולא עלתה על דעתם ליישב בפשיטות דאין לדמות גזירות חכמים זל"ז, וע"כ דהוי פשיטא להו דרק לענין עיקרי הגזירות בכללות אמרינן דאין לדמות גזירות חכמים זל"ז, אבל במקומות שגזרו בהם חז"ל מחמת אותו חשש, צריך לתת טעם בכל פרטיהם אשר חילקו ביניהם, וכעין זה אשכחן עוד טובא בש"ס ופוסקים, ועיין מש"כ עוד בזה בספרי עולת ראייה (סי' י"ז) ואכמ"ל.

והנה הרבה מרכנן בתראי אירי התורה שמתקופת הב"י והלאה טרחו ליישב קושייתו באופנים שונים לחלק בין ג"ח לביהכ"ס, וכתבו טעמים וסברות שונות אהא דבנ"ח יש לחוש טפי למה"ע, ומחמת יראת האריכות אציין מקצתם בקצירת האומר, עיין בב"ח סו"ס תרע"א, וחידוש הגהות ממהר"ל שם, ועולת שבת, ולבוש, טו"ז, פרי"ת, חמד משה, יד אהרן, חכמת שלמה, מאמר מרדכי, ערך השלחן, הג' חת"ס שעל גליון השו"ע (כולם בסו"ס תרע"א), וע"ע בס' מגן גבורים (סי' צ' שלה"ג סק"ה), ובשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' מ"ח) ובשו"ת חכם צבי (סי' צ"א), ובשו"ת שערי אפרים (סי' ע"ח).

ולכאורה בהשקפה ראשונה היה נראה ליישב קושיית הב"י בפשיטות, דלענין מצות ג"ח אשר תקנהו חז"ל לפרסומא ניסא לרבים, חששו טפי והצריכו דלא יהא בו שום צד חשד, והיינו כעין מ"ש התוס' בסוגיין (דף כ"א ע"ב ד"ה והמהדרין) דב"ש וב"ה לא קיימי אלא אנר איש וביתו, דאז יש היכר במספר הנרות שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים, אבל אם יעשה נר לכ"א יסכרו שכן ב"א יש בבית ואינם אלא מן המהדרין עכ"ד, הרי דחששו למה"ע שיאמרו דכך ב"א יש בבית אע"ג שאינו עושה שום פעולה שיעורר את הרואים

ברכיבי ימי הנס שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים, וע"כ התוס' דאם כולם ידליקו לא יהיה היכר למספר הנרות בכדי לעורר עליהם את הרואים, ועיי"ש שהוכחתי פ"י זה בהוכחות חתכות, ולפי"ז לית ב"י שום ענין למה"ע וחשד, ואף שטות סוגיית הגמ' משמע דאין זה עיקר התידוש לחוש למה"ע כה"ג במצוה זו אשר נתקנה לפרסומא ניסא לרבים, דא"כ מהו ראית הגמ' לזה מדין פיאח, וידעתי גם ידעתי מ"ש ע"ז האחרונים כמה וכמה פירושים כאו"א לדרכו, אבל אילו היינו מפרשים דין חצר ש"ל ב' פתחים דחששו בו לחשוא רק משום שתקנה חז"ל לפרסומא ניסא לרבים, א"כ אחר כל הפירושים אשר כתבו בו האחרונים עדיין לא יצאנו י"ח הביאור דמה שייכות דין פיאח לנידונינו, מכל הנך טעמי נראה דבכוונה לא רצו האחרונים לתרץ כן קושיית הב"י.

אולם עדיין יש להתבונן בדברי כל הני רבנן אשר טרתו כ"כ ליישב קושי' זו בדרכים ואופנים שונים, דמה יענו על טענת המג"א הנ"ל, דאי חז"ל אסרו לעבור ע"י פתח ביהכ"נ בשעה שהציבור מתפללין, הו"ל לאסור בכלל לילך בשוק בשעה זו, דהרואה אותו בשוק יאמר שאינו הולך לביהכ"נ להתפלל, דהרי כל הני רבנן הנ"ל לא ת"י על קושיית הב"י חז"ל המג"א, וע"כ דהוי ס"ל דגם בביהכ"נ אסור משום הרואים וא"כ חז"ל קושיית המג"א לאיתנו כאמור, וכן בנידון נ"ח יש לעיין דאיך שנתרץ קושיית הב"י אכתי צ"ב דלמה ניתוש שיחשדוהו עד כדי כך לומר דכי היכי דבהאי פיתחא לא אדליק בהך פיתחא נמי לא אדליק, הרי שלכאורה נראה שהוא חשש רחוק מאד.

דבפיתחא אחרינא עייל לא ילמדו ממנו לזלזל בה, ומה"ט שרינן התם עוד בדאיכא בי כנישתא אחרינא, ובדרי טונא, ובמנח תפילין, וברכיב חמרא עיי"ש, דבכל הני גוונני יש מקום ללמד עליו זכות, ועד שלא יספיקו ללמוד ממנו לזלזל בזה, יתבוננו בדבר וילמדו עליו זכות, משא"כ גבי נ"ח הרי מפורש בגמ' הטעם משום חשדא, וכדמכואר שם גבי פיאח דחז"ל חששו שמא יאמרו העוברים ושבים תבוא מארה לאדם שעבר על מ"ע זו, ור"ל שיעברו בזה על לאו דלא תקלל חרש, כדפי' שם בחכמת מנח [ומ"ש שם בר"ד כ"ג הטעם דהרואים יבואו ג"כ להקלל במצות נ"ח, היינו לס"ד דחששו הוא שהרואים יסברו שהחית חלוק והא' אינו מקיים המצוה, והואיל האינן חושדים בכך לאדם מסויים, לא שייך ב"י חשדא אלא מה"ע ודו"ק], ולכן לא ילמדו עליו זכות שמדליק נ"ח בפיתחא אחרינא, דחשדא אינו בא מתוך יישוב הרעת ובמתינות, אלא מיד בראיתו נכנס בו רוח קנאה לחושרו בכך, ואילו ימתין ויחיישב בדבר יחזור בו מזה וילמד עליו זכות, כמו בכל העבירות שאינם אלא מתוך רוח שטות אשר נכנס ברגע קטן, ושהיית הדבר וההתבוננות בו יועיל מאד לסלק ולבטל כידוע, אלא דבנ"ד אדחכי והכי - לפני שיתבונן בדבר - כבר יעבור על לא תקלל חרש כאמור, וע"ז ה"ר הש"ס מפיאח דחזינן דהתורה"ק אמרה להניח פיאח בסוף שדהו מפני החשד, אף דגם התם היו הרואים יכולים ללמד עליו זכות שכבר הניח פיאח ונטלוה עניים, מ"מ ברגע קטן יכנס בהם רוח של חשד ויעברו על לא תקלל חרש.

והנלענ"ד בזה, דהנה יש להתבונן בהקדם בד"ו, דלכאורה לפום ריהטא הוי מצינן ליישב קושיית הב"י הנ"ל דב' דינים הללו לא דמי זל"ז כלל, דגבי העובר ע"י פתח ביהכ"נ בשעה שהציבור מתפללין החשש הוא למה"ע, והיינו שהרואים ילמדו ממנו ויבואו לזלזל ח"ו במצוה זו, ולכן בדאיכא פיתחא אחרינא דאפשר ללמד עליו זכות

ושו"ר בס' שומר שבת (עמ"ס שבת, להה"ג מורה"ר זאב וואלף פאהרליע ז"ל) דיבאר כוונת הגמ' דמה"ע הפי' שיחשדוהו דעושה איסור בידיים, והכא פריך "ומנא תימרא דחיישינן לחשד" דהיינו שיחשדוהו בביטול מ"ע עכ"ד, ולפמש"כ א"צ לזה, דחשש חשדא אינו דומה כלל לחשש מה"ע כאמור.

והנלענ"ד בזה, דהנה יש להתבונן בהקדם בד"ו, דלכאורה לפום ריהטא הוי מצינן ליישב קושיית הב"י הנ"ל דב' דינים הללו לא דמי זל"ז כלל, דגבי העובר ע"י פתח ביהכ"נ בשעה שהציבור מתפללין החשש הוא למה"ע, והיינו שהרואים ילמדו ממנו ויבואו לזלזל ח"ו במצוה זו, ולכן בדאיכא פיתחא אחרינא דאפשר ללמד עליו זכות

לדחוק גם בזה, מ"מ לפום מאי דכתיבנא בדעת שאר האחרונים הנ"ל, א"ש דברי רש"י בפשיטות, דה"נ מטעם משום חשדא, אלא דרש"י ביאר למה בנד"ז כשיראוהו הרואים יכנס בהם מיד מחשבת חשד, עז"כ דהיינו הואיל ובהשקפה ראשונה נראה כפורק עול ומבזה ביהכ"נ בעוברו ע"י ביהכ"נ בשעה שהציבור מתפללין, וזהו כוונת רש"י בדף ח' ע"ב עיי"ש ודו"ק, וע"ע בפרמ"ג (סי' צ' א"א סק"יד) שכ' דברמב"ם (רפ"ו מהל' תפילה) מוכח ג"כ דלא כפי"ה המג"א, ואחר כתבי כ"ז תמותי ראיתי בס' פתחי עולם (קו"א סי' תרע"א) מה שהקשה עוד ע"ד המג"א יעו"ש ד.

וכן יובן בזה הא דחששו לענין נ"ח לחשש רחוק כ"כ שיאמרו הרואים דכי היכי דבהאי פיתחא לא אדליק בהך פיתחא נמי לא אדליק, דודאי אם יתבוננו בדבר לא יאמרו כך, אלא יתלו בהדליק בפתח האחר, אך כיון דהחשש כאן הוא על חשד מיד ברא"י הראשונה בלי התבוננות בדבר, שפיר יש לחוש אף בכה"ג.

ובזה נפתח לנו שערי בינה בתי' השני אשר תירץ הבי' עד"ו, וכן תירץ ע"ז בחי' מהרי"ט כנ"ל, וע"ע בס' שדה חמד (ח"ג מע' ח"ית כלל נ"ה), דכבר תמה המג"א על תו' זה, דאטו בביהכ"נ מי לית בי' חסרון כיס דאדהכי והכי בטל משווקים, ועיין בדעת תורה (שם) שכ' ע"ז דיש ליישבו, ועיין כיס הרב המסדר דר"ל דנתי' איכא חסרון כיס בהדלקה עצמה ומשא"כ בביהכ"נ, ולענין י"ל עוד דנתי' איכא הוצאה וביהכ"נ אינו אלא מניעת ריווח, ושור' דכוונתי בזה לדברי ספר יד אהרן (סו"ס תרע"א), וכן בא"ר (שם אות ט"ו) יישבו כעין זה דגבי נ"ח ידוע שיש חסרון כיס, וגבי ביהכ"נ אינו אלא ספק, אולם עדיין אין מיושב כל הצורך ואין די באר, דהמג"א ודאי דהרגיש בחילוק פשוט זה, וכוונתו להקשות דסוכ"ס שייך לחושדו אף במניעת ריווח אשך יבא לו עי"ו מצד אחר, ואפי' מתחת ספק מניעת ריווח עלולים להכשל בביטול מצוה.

ועכ"פ אם היו כנים הדברים, תו לק"מ מדין ביהכ"נ, דהתם אין הטעם מפני חשדא אלא מפני מה"ע, וגם לא שייך להקשות למה לא חששו התם על חשדא ולמה לא חששו הכא על מה"ע, דעל כיו"ב נאמר הכלל דאין לדמות גזירות חכמים ז"ל"ו כמש"ל.

ברם לקושטא דמילתא עיינו הרואות דכל האחרונים הנ"ל לא רצו ליישב כן קושיית הבי', וכנראה דהוי פשיטא להו דאף גבי ביהכ"נ אין החשש על מה"ע אלא על חשדא כמו בנ"ח, ויתכן מאד דהיה נראה להם כן מכת קושיית המג"א הנ"ל, דאי חז"ל אסרוהו מצד מה"ע למה לא אסרו מה"ש ללכת בשוק אף שלא בסמוך לביהכ"נ, אע"כ דה"נ הטעם משום חשדא, והיינו שיאמרו הרואים תבא מארה וכו', ויעברו על לאו דלא תקלל חרש, והכי חיונין בתר"י ובחי' המאירי ועוד ראשונים שכ' בפירוש טעם ד"ז משום חשדא עיי"ש, וכיון דכבר נתבאר דד"ו אינו בא מתוך יישוב הדעת והתבוננות, אלא מיד בראייתו נכנס בו רוח שטות לרגע קטן לחושדו בכך, א"כ יובן שפיר מה שאסרוהו רק בעובר ע"י פתח ביהכ"נ, דרק בכה"ג עלול שהרואה יחשדוהו מיד בלי התבוננות, אבל אם יראנו בשוק במקו"א, ויצטרך להתבונן דבשעה זו מתפללין בביהכ"נ והוא אינו הולך לשם, בכה"ג לא חיישינן לחשדא, דאם כבר יתבונן בזה ימצא עליו בקלות לימוד וכו', כמ"ש המג"א דישנם כמה אופנים שפטור מליך לביהכ"נ, שזו מרת חכמים בדעתו של האדם דבדאיכא קמי' היתירא ואיסורא, ואין סיבה מסויימת שימשך מחמתה אחר האיסור, יאמר דלא שביק היתירא ואכיל איסורא.

ומ"ש המג"א דברש"י ברכות (דף סא) מוכח כפירושו, דכי' שם דכיון שאינו נכנס נראה כפורק עול ומבזה ביהכ"נ, לכאורה דבריו נסתרים ממ"ש רש"י גופי' שם בסמוך "ואי איכא פיתחא אחרינא אין כאן ביזוי דמאן דחזי סבר בפיתחא אחרינא ליעול", ולפי"ד המג"א הרי לא אסרוהו מפני חשש הרואים אלא משום ביזוי ביהכ"נ, ואף דיש

דאינו סתירה ומחלוקת ככל, דשם משום חשדא והכא משום מה"ע ומי מרמה זל"ץ עכ"ד, ולא פי' שיחתו דמהו החילוק בין חשדא למה"ע, ועיין בברכי יוסף (להחיד"א ז"ל, א"ח ס' תרע"א אות י') שציין לדברי הפלתי ועוד אתרוגנים, וכ' דיש לגמגם בדברי הפלתי כאשר צדיק יבחן.

ולהאמור בדברינו יתבאר הענין היטב, דלענין נ"ח בודאי הרשב"א יודה דלא יברך משום חשש חשדא אשר הוא איסור צדרי שיעברו על לאו דלא תקלל חרש, ומשא"כ לענין בן פקועה שגורו עליו חז"ל שישחטוהו משום מה"ע, והיינו שיבראו לאכול בהמות אחרות בלי שחיטה, לכו"ע יברך, כי שם צוה ה' את הברכה הואיל וגזירה זו גזרו חז"ל לחינוק מצוה זו גופא שלא יבואו בה לידי מכשול.

ושור' בס' חלקת בנימין (עמ"ס שבת, להה"ג מוהר"ר בנימין קורנימאן ז"ל) שחילק כעין זה בין ב' העניינים, אלא דביאר דבנידון נ"ח כוונת גזירת חשדא הוא רק עצה להרחיק מעצמו לזות שפתים לקיים והייתם נקיים, והואיל ואינה גזירה גמורה לא יברך עלי', ומשא"כ גבי בן פקועה שהיא גזירה גמורה משום מה"ע עכ"ד, ולענ"ד דבריו תמוהים מאד, וכי אפשר לומר דגזירת חשדא אינה גזירה גמורה אלא רק עצה בעלמא, הא דבר ברור הוא בלי שום ספק דחז"ל אסרוהו באיסור גמור ככל גזירות חז"ל, ומה לי אם טעמם משום מה"ע או משום חשדא, ותו דאי כוונת גזירת חשדא אינו אלא להרחיק מעצמו לזות שפתים, הדק"ל דלכל הני רבנן אשר טרחו ליישב קשיית ב"י הנ"ל באופנים שונים ולא תירצו כדברי המג"א, למה אסרו חז"ל רק לעבור ע"י פתח ביהכ"נ בשעה שהציבור מתפללים, ולא אסרו אז להלך בשוק אף במקו"א, ועו"ק דאמאי חששו כ"כ בני"ח שיחשדוהו לומר דכי היכי דבהאי פיתחא לא אדליק בהך פיתחא נמי לא אדליק, הרי הדבר ברור ומנוסה ועומד בפנינו הרבה פעמים במבחן

וראיתי בס' קובץ על הרמב"ם (רפ"ו מהל' תפילה) שכ' בשם הה"ג מוהר"ר ברוך פרענקל זצ"ל, דלענין העובר ע"י פתח ביהכ"נ כשהרואה אסיק אדעת' דז"ל חסרון כ"ס בדבר, בלא"ה תו ליכא חשדא, דהרי במקום פסידא פטור מלילך לביהכ"נ עכ"ד, מיהו דברים אלו עדיין לא מתיישבים שפיר בדברי הב"י שכ' לחלק בין ב' העניינים דבני"ח איכא חסרון כ"ס ובהליכה לביהכ"נ ליכא חסרון כ"ס, ובר מן דין יש להקשות על עיקר דבריו, דאכתי יש חשש אף בנידון ביהכ"נ שיחשדוהו דמונע עצמו מלילך לביהכ"נ כדי להריות, ובכה"ג אינו פטור מלילך לביהכ"נ, דלא פטרוהו אלא בדאיכא הפסד מומן בלבד, כמ"ש בשו"ת יד אליהו (ס"ו ז') ובא"ר (ס"ו צ' אות י') ובס' מגן גבורים (שם אלה"מ סק"ג) והובא במשב"ר (שם סכ"ט ע"ש).

אולם לפ"מ שנתבאר בדברינו א"ש ע"נ, דרק במקום חסרון כ"ס בהוצאת המצוה גופא עלול ליכנס מחשבת חשד מיד בראיית הרואים, ומשא"כ בביהכ"נ שיצטרכו להתבונן דאדחכי והכי בטל משווקים, בכה"ג לא חיישינן לחשדא, דאם כבר יתבוננו בזה כבר ימצאו עליו לימוד זכות דישנם כמה אופנים דפטור לילך לביהכ"נ כמ"ש המג"א.

ומדי דברי בו זכור אזכרנו עוד מ"ש הר"ן בסוגיא דחצר ש"י"ל ב' פתחים, דכשמדליק בפתח השני לא יברך, כיון דאינו מדליק שם אלא משום חשדא, וכי"כ בחי' הר"ן בשם ה"ר יהונתן, ובחי' המאירי, ופסקו הרמ"א להלכה בסו"ס תרע"א, ולכאורה ד"ז נראה כסותר מ"ש בשו"ת הרשב"א (ח"א ס"י תקכ"א) דהשוטח בן פקועה שהפריס ע"ג קרקע - אשר חייב שחיטה מדרכנן משום מה"ע - צריך לברך כמו על כל מצוות דרבנן, וכבר הרגיש בזה הפר"ח ביו"ד (ס"י י"ג סק"ד) וע"ע מ"ש בזה הפר"ח באו"ח (ר"ס תרע"ה ור"ס תרע"ז) ובהג"ה הגרע"א ז"ל על השו"ע (ס"י תרע"ה) ובשו"ת רע"א (מהדו"ת סו"ס קכ"ה) והאכמ"ל, אולם הפלתי (שם סק"ד) כ'

בלילה, ושוב שייך לחוש אף לחשדא דאורחים, והיינו אפי' בכ' פתחים שברוח אחת.

ולעומת זה בכ' פתחים שבשתי רוחות בד"כ לא שייך לחוש לחשדא לפמ"ש בחכמת שלמה (להה"ג מוהר"ש קלוגר ז"ל, סו"ס תרע"א) דהא דהצריכו חז"ל להדליק בכ' הפתחים אינו אלא כששניהם שוים בפתיחתם לרה"ד, אבל אם א' מהם פתוח למקום דשכיחי רבים טובא והשני פתוח למקום דלא שכיחי רבים כולי האי, אי"צ להדליק אלא באותו פתח הפתוח למקום דשכיחי רבים טובא, דבכה"ג תו לא שייך לחוש שיאמרו דכי היכי דבהאי פיתחא לא אדליק בהך פיתחא נמי לא אדליק, דבני מתא יודעים דבפתח השני שכיחי רבים טובא עכ"ד, והשתא אם נתבונן בד"ו בזמנינו ברור דכמעט בכל הבתים אי"צ להדליק בכל הצדדים, דהרי בד"כ המציאות כ"ה דבצד א' שכיחי רבים טובא מבצד השני.

אולם לקושטא דמילתא לא שייך כלל דין זה בזמנינו אפי' כשב' הפתחים שוים בפתיחתן לרה"ד - בין כשהם ברוח אחת ובין כשהם בכ' רוחות - דהרי בזה"ז אין כולם מקפידים כ"כ להדליק בתחילת הלילה ממש, ובפרט לדין דאנו מתפללים תחילה תפילת ערבית אחר צה"כ, וגם בזה ישנם מתעכבים יותר וישנם מתעכבים פחות, וחוי' מזה יש נוהגים להדליק ג"ח לפני תפילת ערבית מבעו"י כידוע, ועכ"פ כיון דלפעמים כשהא' מדליק הנרות, אצל חבירו כבר נכבים הנרות, תו לא שייך חשדא כשיראו שאין נרות דולקות בפתחו, דאפשר שהדליק כבר לפני זמן מה או שידליק אח"כ, וליכא למיחש שמא יביטו וישגיתו על פתחו זמן ממושך ויראו שלא הדליק שם, דלא אשכחן בש"ס ופוסקים שיחושו כ"כ בד"ו, ובפרט לפ"מ שנתבאר בדברינו לעיל דהחשש בזה הוא דיחשדוהו מיד בראיית פתחו בלי יישוב הדעת והתבוננות בדבר, דודאי לא שייך לחוש ע"ז בזמנינו שאין כולם מדליקים באותו זמן.

המציאות דכשהרואה יתבונן בדבר יעלה על דעתו מיד דמסתמא הדליק בפתח האחר.

אע"כ צ"ל כדכתבנא, דכוונת גזירת חשדא הוא דמיד בראייתו יכנס בו רוח קנאה לחושדו בכך, ועד שיספיק להתבונן בדבר יאמר תבא מארה וכו' ויעבור על לא תקלל חרש, ומה שהזכיר בזה הטו"ז (שם סק"ט) "כדי שיהא נקי מה' ומישראל", י"ל דכ"כ דק ב' מליצה, ולעולם עיקר כוונת הגזירה הוא מצד שיכשיל את הרואים בלא דלא תקלל חרש.

ולענין עיקר הדבר אי מברכים על דבר שחז"ל גזרו משום מה"ע, עיין בפלתי שם דחילק בזה עוד בע"א, ועיין מה שלקט ואסף עוד בנד"ז בס' שדה חמד (ת"ו אס"ד מע' ברכות סי' א' אות י"ד), וע"ע מ"ש בזה בס' רוח חיים (יו"ד סי' י"ג) ובס' ערך השלחן (יו"ד ר"ס י"ט) ובשו"ת כת"ס (תארו"ח סי' כ"א ד"ה עוד י"ל) ובשו"ת שבט סופר (סי' ג') ובשו"ת בית שערים (תקאו"ח סי' ש"ס) וברד"ב (סי' י"ג סק"ט) ובקונטרס יומין דחנוכה בחי' על שו"ע (סו"ס תרע"א) ואכמ"ל.

ועתה נבא בארה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא בנידוננו אשר הצבנו בפתח דברינו, דבגמ' מבואר דברוח אחת אי"צ להדליק ג"ח בכל פתח, כיון דלא חיישינן אלא לחשדא דבני מתא אשר יודעים צורת חלוקת הבתים בעיר, ורק משתי רוחות חיישינן דילמא מחלפי פתאי ולא חלפי בהאי ואמרי כי היכי דבהאי פיתחא לא אדליק בהך פיתחא נמי לא אדליק, והנה כד נתייצב על קרקע המציאות נחזי בבירור דבזמנינו בהרבה אופנים - בפרט בעיירות הגדולות - אין ידוע וניכר אף לבני מתא אי הפתחים או החלונות והמרפסות הם של אדם א' או של שני ב"א, וא"כ לכאורה היה מקום לחוש לחשדא אף ברוח אחת, ובר מן דין הרי הא דלא תששו לחשדא דאורחים מבואר במג"א (שם) שהוא משום דאנשים נכרים אין מצויים ברחובות כלילה, וגם בד"ו צשתנה המציאות בזמנינו, דהרבה אנשים נכרים עוברים ברחובות

יששכר היה עשית של כסף עם זכוכית מד' צידיה, ובתוכה מנורת כסף בשביל ג"ח, ואמר ששומרו לצורך ג"ח בעת ביאת גוא"צ, שאז ידליקו מבחון ויהיה בו צורך שלא תכבה ע"י רוח המנשבת בחוץ עכ"ד, וע"ע מה שהמליצו בזה בגליוני הש"ס להה"ג מוהר"ר יוסף ענגיל ז"ל למס' שבת (דף כ"א ע"ב ד"ה מצוה) בשם סדר ר' עמרם, ובערוך השלחן (סי' תרע"א סכ"ד), ובשו"ת אמרי נועם (ח"ב סי' כ"ט), ובס' מקראי קודש (סי' ט"ז), ובשו"ת דברי יהושע (ח"א סי' מ', וח"ב סי' ק"א ק"ב ק"ג), ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' ס"ו), ובס' מועדים וזמנים (ח"ב סי' ק"מ).

ועכ"פ כיון דישנם אנשים המדליקים בפנים ממש, אפי' בעיר שהם רק המיעוט, תו לא שייך חשדא כשיראו בפתחו של א' מבני העיר שאין שם ג"ח, דשמא הוא מאותם כ"א אשר מדליקים בפנים ממש, ובעצם הוא הדבר אשר כתב הרמ"א בסו"ס תרע"א עיי"ש, וכבר העיר שם ב' חמד משה דמקור מקומו טהור במרדכי (פ' במה מדליקין, רס"ו), וכ"כ בתשו' הרשב"א (ח"א סי' תקמ"א) ובתשו' מהרש"ל (סי' פ"ה) עיי"ש, ונהי דכ' שם הרמ"א "מיהו בזה"י שכולם מדליקין בפנים ממש ואין היכר לבני דה"ר כלל וכו'", הדבר ברור ופשוט דה"ה אם רק מקצתן מדליקין בפנים דתו לא שייך חשדא בכל העיר כדכתיבנא, אלא דהרמ"א כ' האמת, דכן היה המציאות בזמנו ובמקומו שכולם הדליקו בפנים, אבל המרדכי והרשב"א ומהרש"ל הנ"ל באמת לא כ' כהאי לישנא יעו"ש, ומה שתמה הבה"ל (סי' תרע"ז ס"א ד"ה פתח) על הרמ"א שלא הגיה שם כלום ע"ד המחבר, י"ל דסמך על מה שכבר ביאר ד"ו בסו"ס תרע"א וז"פ, ואפ"ל עוד דע"ו התכוון באמת הרמ"א גם במ"ש שם באותו סעיף, וכמ"ש בשו"ת משיב טעם (סי' צ"ח) עיי"ש ודו"ק.

היוצא מדברינו דבזה"ל לא שייך כלל חשש חשדא בד"ו אא"כ ביישוב אשר כולם נוהגים שם להדליק בחוץ, א"ג כולם

איברא בע"ש לא שייך טענה זו, דאז כולם מדליקים באותה שעה סמוך לזמן כניסת השבת - בשגם דלדעת הקרבן נתנאל כל גזירת חשדא בד"ו גזרו רק בגין ליחא דע"ש כדלהלן - ומ"מ מש"כ דבזמנינו לא שייך חשדא בד"ו שריר וקיים לדינא מצד טעם נוסף, דיענינו הרהרות דרכים וכן שלימים נוהגים להדליק ג"ח בפתח פנימי בגוונא דלא נראה כלל מבחוץ, כמו שמעיד בס' ליקוטי מהרי"ח (סדר דיני ומנהגי חנוכה ד"ה והנה מרינא דגמ') דהרבה צדיקים גדולים וקדושים אף שבזמניהם לא היתה שעת סכנה וגם ה"ל חלון הפונה לרה"ר, נהגו להדליק ג"ח בפתח פנימי דוקא, וכבר תמה ע"ז בס' נימוקי אורח חיים (להגה"ק ממנונקאטש ז"ל, ר"ס תרע"א) והניחו בצ"ע יעו"ש, אבל האמת הוא שמנהג זה כבר היה נפוץ בתקופת הראשונים, כמ"ש באו"ז (הל' חנוכה סי' שכ"ג) וז"ל "ואהיאנדא דליכא סכנה לא ידינא את אין אנו מדליקים בתצירות", וכן הזכיר מנהג זה בעה"ע (ריש הל' חנוכה) וטעמא קא טעים דמאחר שכבר נהגו להדליק בפנים בשעת הסכנה נשאר המנהג לעולם, והעתיקהו בשבלי הלקט (ר"ס קפ"ה) ובתניא רבתי (סי' ל"ה) ועו"פ, וכעין זה אשכחן בביצה (סו"ד ד') דשלתו מתם הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם זימנין דגזרו המלכות גזירה ואתי לאקלולי עיי"ש, וכיו"ב כ' התוס' ברי"ה (דף ל"ב ע"ב ד"ה בשעת) לענין זמן תק"ש בתפילת המוספים משום גזירת המלכות, דאע"ג דהשתא בטלה גזירת המלכות, לא עבדינן כדמעיקרא, דחיישינן שמא יחזור הדבר לקלולו עיי"ש, וכן איכא עוד טובא כה"ג, וכבר האריכו בנד"ו כמה מרבנן מכת הקודמים בספרא רבוכי ליישב וללמד זכות על הנוהגים להדליק ג"ח בפנים, וגם בנד"ו אצינום בקיצור מחמת האבת הקיצור, עיין בסה"ק בני יששכר (מאמרי חדשי כסליו טבת, מאמר ב' אות מ"ו, ומאמר ג' אות ל"ט) מה שהטעים בזה לדרכו הק', ובס' נימוקי אורח חיים (שם) כ' דשמע שלבעל הבני

דאף דקיי"ל ככתה אין זקק לה, מ"מ צריך להניח הנרות באותו מקום עד סוף זמן הדלקתן, דאם יטלנו משם מיד, איכא למיחש לחשדא, כדאשכחן בחצר שי"ל ב' פתחים, וסיים שזהו ראייה שאין לה תשובה כלל יעושי"ד, והעתיקוהו סתמא השע"ת (סי' תרע"ג סק"ב) ועוד אחרונים, מיהו בקרבן נתנאל (פ"ב דשבת סי' י' אות י') כי בפשיטות דאף לרב הונא דקאמר האי דינא דחצר שי"ל ב' פתחים, א"צ להניח הנרות במקומם לאחר שכבו, והא דחייש לחשדא הוא רק משום ליתא דשבת, דאז ודאי שייך חשדא, דא"א לטלטל משם הנרות בשבת לאחר שכבו משום מוקצה עכ"ד.

אולם לפ"מ שנתבאר בדברינו דחשש חשדא אינו אלא על רגע ראית הפתח, שיכנס בו מיד רוח קנאה לחושדו בכך בלי התבוננות ויישוב הדעת, אי"כ יובן שפיר דעת בעל שבות יעקב, דאף בימות החול גופא שייך חשדא בד"ו, דאם כבר יתבוננו הרואים ללמד עלינו זכות שהדליק ג"ח וככתה, כבר יהיה להם עוד הרבה לימודי זכות ע"ז, שהדליק בפתח השני, או בענין אחר, ורב הונא דחייש לא סמך ע"ז כי חשש שלא יתבוננו בדבר וכאמור.

ברם עדיין יש להעיר על מה שהעתיקו האחרונים בפשיטות הוראת בעל שבות יעקב, דכבר נתבאר דבזמנינו לא שייך כלל חששא דחשדא - בין לענין חצר שי"ל ב' פתחים ובין לענין גר שככתה - אפי' להנהיגים להדליק בחוץ, כיון דישנס אפי' מיעוט אנשים אשר מדליקים בפנים ממש, מיהו למעשה לענין ככתה, אף אי נימא דא"צ להניח שם הנרות מצד חשדא, הרי כי המג"א (סי' תרע"ג סק"ב) דלחומר ראו לחזור ולהדליקה בכ"ע עיי"ש.

מדליקים שם עכ"פ ע"י החלונות והמרפסות אשר נראים מבחוץ, וגם כולם מדליקים באותו זמן כמש"ל, אבל כמעט בכל המקומות אין המציאות כן, והדר דינא דא"צ להדליק ג"ח בכל הרוחות, והכי חזינן דבאמת אין נוהגים בזמנינו להקפיד ע"ז כלל, דרוב המון העם נוהגים להדליק בביתם אצל חלון או מרפסת הפונה לרה"ר, והרי כמעט אין דירה שלא יהיו לה בשנים או בשלושה רוחות חלונות או מרפסות [והרי רש"י כ" בפירוש דאפי' א' בצפון וא' במזרח צריך להדליק בשניהם], ולא שמענו מי שיקפיד להדליק ג"ח בכל הרוחות, וע"כ כדרכיבנא דבזה"ז לכ"ע א"צ להדליק אלא במקום א' בלבד.

ונהי דבדרך כלל אין להתיר גזירות חכמים אף כשבטל הטעם, דדבר שנאסר במנין אין ב"ד אחר יכול להתירו אא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין, הרי כבר כי המג"א בהל' ציצית (סי' ט' סק"ז) דהיינו רק בדבר שאין טעמו ידוע כ"כ, אבל בדבר שטעמו ידוע, כגוונא שבטל הטעם בטל הגזירה, ועיין מ"ש עוד בזה המג"א בהל' פסח (ר"ס חס"ח) ובהל' מגילה (סי' תר"צ סק"ב), וע"ע בזה בפ"ק דביצה (דף ה' ע"א) ובתוס' שם (ד"ה כל דבר), ובתוס' פ"ב דע"ז (דף ל"ה ע"א ד"ה חדא) ושם בפ"ד (דף ג"ז ע"ב ד"ה לאפקי), ובב"י יו"ד (סי' קט"ו ד"ה גבינות הנכרים) בשם סמ"ק, ובטו"ז אה"ע (סי' קמ"ה סק"ז) ובפתחי תשובה שם (סק"ט), ובס' תוספות שבת (סי' ש"ג אות ל"ו) ובס' ישועות יעקב אה"ע (סי' י"ג פיה"ק סק"ד) ובשו"ת שער אשר (או"ח סי' ח) ובשו"ת שואל ומשיב) מהר"ו א' ח"א סי' קי"א ד"ה והנה שח לי) ואכמ"ל.

עוד רגע אחד אדבר בנוגע לד"ז, דחזינא בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' מ"ח) השעלה

דוב רבינוביץ

בענין קושית הבית יוסף על יום ראשון דחנוכה

בדופני הפך, ויש שרוצים ליישב לפי"ז גם לדברי הגמ' כנ"ל, דמאי דאמרינן בגמ' ולא היה בו אלא להדליק יום אחד היינו שבתוך הפך היה שיעור כדי הדלקה ליום אחד, אמנם הרי א"א להדליק בפך, ע"ז היה הנס שאחרי ששפכו את השמן לתוך המנורה דלקו הנרות ח' ימים שלמים וא"כ היה הנס גם ביום הראשון.

ויש לרדן בזה דהרי כשהכין הכה"ג את פך השמן לצורך הדלקת המנורה היה, שהרי לפי הנ"ל היה בו בדיוק ג' וחצי לוגין כדי שיעור הדלקת לילה אחד דהיינו חצי לוג לכל גר, ומסתמא הכניס קצת יותר כדי שיהיה מספיק שמן אחרי שפרכתן לתוך המנורה וכי לא ידע הכלל דנשאר קצת בדופני הפך.

והנה בספר נפש חיה (להג"ר ראוּבן מרגליות ז"ל ס"י תר"ע) דן בענין פך השמן שגזו הכה"ג חתום בחותמו, וכי היכא מצינו שהכה"ג היה ממונה להכין שמן להדלקת המנורה, ומסיק דשמן זה היה שמן שהכין הכה"ג בשביל עצמו למנחת חביתין שמקריב הכה"ג, ושיעורו היה ג' לוגין שהוא בחצי לוג פחות משיעור הדלקת המנורה ליום א' ולפי"ז היה הנס גם ביום א'. אמנם זה אינו אלא לפי גירסת השאילתות הנ"ל בסוף המימרא דלא היה בו להדליק אפי' ליום אחד, אך לפי דברי הגמ' וגם תחילת דברי השאילתות לא אתי שפיר, אך לפי גירסא הנ"ל נתיישבה קושית הב"י.

אולם דבר זה קשה מאוד להולמו, גם לגירסא הנ"ל, דהרי בגמ' איתא, כתית למאור ולא כתית למנחות, וא"כ השמן שהוכן לצורך מנחת חביתין לא היה כשר להדליק בו את המנורה שהרי לא היה כתית, ודוחק לומר דהכה"ג הידר לעשות מנחתו בשמן כתית שזה ודאי הידור למעלה משליש, הן אמנם כתב ב"שפת אמת"

בגמ' שבת דף כ"א ע"א מאי חנוכה דח"ר בכ"ה בכסלו וכו' וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כה"ג ולא היה בו אלא להדליק יום אחד, ונעשה בו נס והדליקו ממנו ח' ימים, לשנה אחרת וכו' ע"כ.

והקשה הב"י בריש הלכות חנוכה (ס"י חר"ע): ואיכא למידק למה קבעו ח' ימים, דכיון דשמן שבפך היה בו כדי להדליק לילה א' נמצא שלא נעשה נס אלא ז' הלילות, ומתרחץ הב"י בג' אופנים, א. שנתנו כל יום רק שמינית מכמות השמן כשראו שאין להם מספיק שמן, נמצא שהנס היה שזה בכל יום ב. שביום א' כשנתנו את כל השמן במנורה נשאר הפך עדיין מלא, ג. שאחרי שנתנו את כל השמן במנורה ודלקו כל הלילה נשאר הנרות מלאים שמן.

והנה על קושיא זו דנו הרבה אחרונים ויישבו באופנים שונים, ונבוא לדון קצת בדבריהם.

א) הנה בשאילתות (פר' וישלח שאילתא כ"ו) הגירסא היא: ולא היה בו להדליק "אפילו" יום אחד, ולפ"ז אין מקום כלל לקושית הב"י שהרי גם ליום הראשון לא היה מספיק שמן, אלא שבתחילת דברי השאילתות איתא: פך קטן דאישתכח בהיכלא "והוה ביה שיעור יומא חד", והוא כדברי הגמ' שהיה מספיק שמן ליום אחד.

וכתב בספר שאילת שלום ליישב דשני הדברים אמת, והוא עפ"י דברי הגמ' בב"מ (דף מ' ע"א) שא"א להעביר שמן מכלי לכלי לגמרי, שלמאה לוג שמן יורד ג' לוג שנבלעו בכלי הראשון, וא"כ אף שהיה בפך כפי שיעור חד יומא, מ"מ כשהעבירו את השמן למנורה לא היה בו כדי להדליק אפילו ליום אחד שהיה חסר מה שנבלע

ובט"ז שם תמה על כל התירוצים של הבי"ש שאין לנו שום רמז שהיה כך והיו לרבנותינו להזכיר דבר זה כדי שנדע הנס שנעשה בלילה הראשון.

ג) וכתב הט"ז ליישב הקושיא שחייב להיות שבלילה הראשון היה ג"כ נס שלא נשרף כל השמן שהרי הברכה צריכה לחול על משהו, והוכיח את זה מדברי הזוה"ק אצל אלישע והאלמנה ששאל אותה מה יש לך בבית והשיבה שיש לה אסוך שמן, ועל זה חלה הברכה ומילאו את כל הכלים שהיו לה, וכמו"כ כאן אין הקב"ה עושה נס רק במה שיש כבר בעולם ואף אם הוא מעט נותן השי"ת את ברכתו להרבות המעט.

אמנם האפיקי יהודה (ח"א דרוש י"ט) תמה על ראייתו של הט"ז דגבי אלישע שהיה בו"ד היתה צריכה ברכתו לחול על משהו, אבל הקב"ה בעצמו הכל יכול כשרצה להראות כוחו וגבורתו היפלא מה' דבר שיכרא יש מאין ויעשה שמן חדש בכל יום. וכ"ה לדברי המאירי שביום א' לא היה נס בשמן והיינו גם שלא נשאר כלום וא"כ בימים האחרים נברא יש מאין, ולפי"ז נבין גם מה שתמהו מ"ש נס דתנוכה שעשוהו חג והלא גם ר"ח בן דורא אמר מי שאמר לשמן וכו', אלא דשם חלה ברכתו על החומץ וכאן היה בריאת יש מאין ודו"ק.

אך יש להוכיח כדברי הט"ז מדברי הרמב"ן עה"ת (פר' תרומה) דמוכח להדיא כדברי הט"ז, כאן מ"מ"ש כי לבאר ענין השולחן ולחם הפנים, וז"ל: כי ברכת ה' מעת חיות העולם לא תברא יש מאין כאשר יהיה שם שרש דבר תחול עליו ברכה מוסקיפ בו. ומביא ראייה מאלישע כנ"ל, ובזה מבאר ענין לחם הפנים שלכן היו על השולחן תמיד שברכת ה' על ענין הפרנסה ועשירות תחול עליהם, וכל כהן שהיה אוכל שיעור קטן כמו פול היה אוכל ושבע, ויש לבאר עפי"ז מאי דאיתא בפרקי אבות (פ"ה) דפי האתון ופי הארץ ופי הבאר וכו', נבראו בערב שבת בין השמשות, שכל אלו היו שינוי בטבע, וברא אותם הקב"ה בכל בשרש ימי בראשית ויצאו

לבאר ענין מהדרין מן המהדרין שיש בהדלקת נר תנוכה מה שאין בכל שאר המצוות עפ"י דרך זה, דהשמן היה מוכן למנחת חביתין וע"י שהירד הכה"ג לעשות מנחתו בשמן כתיב היה לישראל אח"כ שמן להדליק את המנורה, נמצא שהנס נעשה ע"י הידורו של כה"ג וע"כ יש ענין להדר במצוה זו. אך לפי פשטות הוא דוחק כנ"ל שזה היה הידור יוחר משליש, ומה גם שזה אינו מיישב קושיית הבי"ש לפי הגמ' שלנו ותחילת דברי השאלות שהיה מספיק שמן ליום אחד כנ"ל.

[וענין ההידור בתנוכה כבר כתבו בספרים שהוא עפ"י קושיית הפני יהושע והחכם צבי, למה היו צריכים לנס הרי טומאה הותרה בעיבור, אלא שהנס היה שיוכלו לקיים מצוות הדלקת המנורה בהידור שאז היה חינוך המנורה, וע"כ הודגש ענין ההידור].

ב) והנה המאירי כבר הרגיש בקושיא זו, וז"ל: ולילה הראשון שלא היה נס השמן מברכינן [הלל] על הגאולה ועל הודאת מציאת הפך עכ"ל, וכן תירץ הפר"ח שיעיאת הנס של יום ראשון היה נצחון המלחמה דהיינו על הגאולה שכתב המאירי, ומה שלא הספיק להמאירי מש"כ שהוא על נס מציאת הפך ויהיה הכל על נס השמן, אפ"ל כדברי מהר"ץ חיות שאין אומרים הלל אלא על נס על טבעי, וזהו הנצחון של המלחמה שניתנו רבים נס מעטים וכו', אבל מציאת הפך השמן הוא נס טבעי שהגויים לא ראו את הפך שהיה גנוז ולא טימאוהו.

עוד כתב המאירי ויש מי שפירש שאף הם הרגישו במיעוט השמן ותלקוהו לח' לילות, [וזהו כתירוץ הבי"ש] אולם דוחה תירוץ זה שאיך סמכו על הנס בלילה הראשון ולא נתנו שיעור מספיק לקיום המצוה, וכן הקשה הפר"ח על הבי"ש וגם על התירוצים האחרים של הבי"ש הקשה שכלאורה אם הפך נשאר מלא כל לילה או שהנרות נשארו מלאים בכל בוקר מ"מ יקשה מה היה הנס ביום האחרון שכבר היה להם שמן שנשאר מאתמול וכיום זה לא היה צריך להשאר שמן בפך או בנר,

לפועל כל אחד בשעתו. [ועפ"י הרמב"ן יש לבאר מש"כ המג"א שאין להוריד את הפת מהשלחן עד אחרי ברכת המזון כדי שיחול הברכה עליה].

(ד) עוד יש לבאר כדברי הט"ז דגם ביום ראשון נשאר קצת מהשמן, אך לא מטעמיה, דהנה הקשו כמה מהאחרונים החידושי הרי"ם והגר"ח ועוד, איך היה השמן כשר להדליק בו והרי בעינין שמן זית שבא מזיתים וכאן לא היה מזיתים אלא נוצר ע"י נס, והחידושי הרי"ם (מובא בכלי חמדה פ"י ויקהל) הוכיח זאת מהגמ' מנחות ס"ט ע"ב דבעי רב זירא חיטיים שירדו בעבים מהו לשתי הלחם, שזה לא נקרא מושבותיכם ופי' תוס' דהיינו שירדו עפ"י נס, וכתב דאם נאמר שנשאר קצת שמן מלילה הראשון אף שננסה בו הברכה שנתרבה ח' פעמים מכפי שהיה מ"מ כיון שמקור השמן הוא מזיתים הוא כשר להדלקה, וע"ז היה הנס גם בלילה ראשונה שנשאר קצת שמן וכדברי הט"ז. ויתכן להוסיף דאם לא נאמר שהשמן הנוסף נמשך מהשמן של הפך מטעם שיהיה הכל המשך של שמן זית או מטעם שתחול עליו הברכה, אלא ננקוט שנברא שמן חדש, א"כ לא היו צריכים כלל למציאת הפך, דהגט שיהיה בו הימים היה יכול להיות גם ביום הראשון.

(ה) בישמת משה פ"י תולדות כתב לדחות דרך זה שנתרבה השמן, מהא דאמרינן בגמ' ב"מ מ"ד שאין הברכה מצויה לא בדבר המנוי ולא בדבר המדוד, והרי פך השמן היה בו שיעור של ג' והצי לוגין הראוי ליום אחד והיה דבר המדוד, ועוד שבגמ' איתא שהדליקו "ממנו" ולא שנתוסף עוד שמן, ולכן ביאר ענין הנס שבכל לילה לא נתכלה אלא חלק שמינית מהשמן וכזה מיושב שהיה הנס ביום ראשון כמו בשאר ימים, ומסיים דבריו: כן נראה לי ברור והוא נכון מאוד, אלא שלא ביאר באיזה אופן זה היה ויבואר להלן בע"ה.

הנה הגר"ח כתב ליישב הקושיא על כשרות השמן שהיה עפ"י נס, כדברי הישמת משה שדלק רק אותו השמן זית הטבעי אלא

לפועל כל אחד בשעתו. [ועפ"י הרמב"ן יש לבאר מש"כ המג"א שאין להוריד את הפת מהשלחן עד אחרי ברכת המזון כדי שיחול הברכה עליה].

(ד) עוד יש לבאר כדברי הט"ז דגם ביום ראשון נשאר קצת מהשמן, אך לא מטעמיה, דהנה הקשו כמה מהאחרונים החידושי הרי"ם והגר"ח ועוד, איך היה השמן כשר להדליק בו והרי בעינין שמן זית שבא מזיתים וכאן לא היה מזיתים אלא נוצר ע"י נס, והחידושי הרי"ם (מובא בכלי חמדה פ"י ויקהל) הוכיח זאת מהגמ' מנחות ס"ט ע"ב דבעי רב זירא חיטיים שירדו בעבים מהו לשתי הלחם, שזה לא נקרא מושבותיכם ופי' תוס' דהיינו שירדו עפ"י נס, וכתב דאם נאמר שנשאר קצת שמן מלילה הראשון אף שננסה בו הברכה שנתרבה ח' פעמים מכפי שהיה מ"מ כיון שמקור השמן הוא מזיתים הוא כשר להדלקה, וע"ז היה הנס גם בלילה ראשונה שנשאר קצת שמן וכדברי הט"ז. ויתכן להוסיף דאם לא נאמר שהשמן הנוסף נמשך מהשמן של הפך מטעם שיהיה הכל המשך של שמן זית או מטעם שתחול עליו הברכה, אלא ננקוט שנברא שמן חדש, א"כ לא היו צריכים כלל למציאת הפך, דהגט שיהיה בו הימים היה יכול להיות גם ביום הראשון.

אולם ע"י ברד"ק שביאר הפסוק אצל אלישע שכתוב ותבא ותגד לאיש האלוקים, ויאמר לכי מכרי את השמן וגו', והביא בשם התוספתא ששאלה אותו אם השמן חייב במעשרות, והשיב לה אלישע לכי מכרי וגו' דהיינו שהוא פטור ממעשרות כיון שהוא שמן "דמן ניסא", והלא שם היה שמן שנתרבה משמן טבעי שהיה שם קודם ואעפ"כ היה פטור ממעשרות וא"כ לכאורה גם פסול להדלקת המנורה.

ובספר מקראי קודש להגאון ר' צבי פסח פרנק זצ"ל מביא בשם הרב וווין ז"ל להוכיח דגם שמן שהיה ע"י נס כשר להדלקת המנורה מהא דאיתא בתרגום יונתן על הפסוק (שמות ל"ה כ"ז) והנשאם (חסר י')

מכלה כמו שאיתא בתוס' סוף תגיגה בשם מדרש תנחומא (כדוגמת האש שהיה בסנה שלא שרפו), ובכל יום היו צריכים להטיב את הנרות ולהדליקם מחדש ולכן היה הנס בכל יום שירד אש מן השמים ונתערב עם האש שלמטה באופן שרק שמינית מן האש היה אש שמכלה את השמן ולכן נשאר שמן לח' ימים.

ולפי"ז אפשר לבאר דברי הגמ' בשבת כ"ב ע"א, דאמרינן ביום א' מברך ג' וביום ב' מברך שתיים, ובעי בגמ' מאי ממעט ממעט זמן, ופריך נמעט נס, ומתרצינן ניסא בכל יומא הויא, ולכאורה זה פלא גדול הלא כמה קולמוסים נשתברו ליישב קושית הב"י מה היה הנס ביום ראשון דבשאר הימים פשוט דהיה נס, וכאן משמע בגמ' דההו"א היתה דרק ביום א' היה נס ולא בשאר הימים, ולפי הנ"ל נתיישב על נכון דההו"א היתה כנ"ל שהנס היה שהשמן נשתנה באיכותו וקיבל כח לדלוק ח' ימים וא"כ היה הנס רק ביום ראשון, דבשאר הימים כבר היה שמן חזק שאינו נשרף מהר, ומתוך בגמ' שלא השמן נשתנה אלא הנס היה בהאש שלא כילה את כל השמן כנ"ל ולכן ניסא בכל יומא הויא ודו"ק.

ונעשה נס שלא נתכלה השמן רק מעט, וביאר בדבריו שהשמן קיבל כח פי שמונה באיכותו שהיה יכול לדלוק שמונה ימים [ברוח דברים אלו ביאר הרב זווין ז"ל המחלוקת של כ"ש וב"ה אם פוחת והולך או מוסיף והולך, דב"ש סוברים דמסתכלים על הכח של השמן שכל יום פחת כוחו של השמן, וב"ה סוברים דכפועל כל יום ראו הוספת נס שהשמן ממשיך לדלוק וע"כ מוסיף והולך, וביאר לפי"ז הרבה מחלוקות ב"ש וב"ה, דב"ש סברי שמברכין שברא מאורי האש היינו הכח של האש שברא הקב"ה בתחילת הבריאה וב"ה סברי בורא מאורי האש שכפועל בורא הקב"ה עתה את האש, וכן בכמה מחלוקות].

אולם לכאורה יש להבין דלפי"ז היה הנס רק ביום ראשון שהשמן קיבל כח פי שמונה באיכותו ונעשה שמן מיוחד בחזקו וע"כ לא כילתו האש אלא שמינית מכמותו, וא"כ כימים האחרים לא היה נס כלל, שהרי היה להם כבר שמן כזה.

(ו) ויש לבאר באופן אחר שלא השמן נשתנה מטבעו אלא שהאש נשתנה שלא שרף את כל השמן אלא שמיניתו, והיינו שנתערב בתוך האש אש של מעלה שאינו

משה שניאור זלמן דישון

בירור מקיף ביסוד דין שבועת היסת (א)

הסיבה שתקנו שבועת היסת - בכיבוד ב' הלשונות שבגמרא - בגדר החזקה דאין אדם תובע א"כ יש לו עליו - בגדר אישתמוטי - בגדר טענת כרי בהיסת [בענין חיבה פרוצה] - עוד בענין חיבה פרוצה - בהיסת בטענת איני יודע - בענין היסת בנוטלין.

אמרינן בשבועות דף מ: אהא דתנינן התם, דכשתבע מנה לי בידך, ואמר לו אין לך בידו פטור, אמר רב נחמן ומשביעין אותו שבועת היסת, [פרש"י לשון שומא ששמו חכמים עליו שבועה כמו אם ד' הסיחך בי עכ"ל - ורבות כתבו הראשונים בזה ואכמלה"א] מאי טעמא חזקה אין אדם תובע אלא אם כן יש לו עליו, אדרבה חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, אשתמוטי הוא דקמשמטי ליה סבר עד הוה לי ופרענא ליה וכו' רב חביבא מתני אסיפא מנה לי בידך, אמר לו הן למחר אמר לו תנהו לי, נתתיו לך פטור, ואמר רב נחמן משביעין אותו שבועת היסת, מאן דמתני ארישא כל שכן אסיפא, ומאן דמתני לה אסיפא הכא הוא דאיכא דררא דממונא אבל התם דליכא דררא דממונא לא עכ"ל הסוגיא.

שבועה זו אינה תקנת המשנה וכפירש"י [שבועות דף מה: ד"ה הא שאר] וכשנישנית זו בימי התנאים עדיין לא תיקנו שבועת היסת כי בימי רב נחמן תקנוה עכ"ל ולדעת רש"י גדרה כדן שבועת המשנה, אלא שבא ר"נ והוסיף על שבועת המשנה גם שבועת היסת, ולדעת הגאונים שבועת היסת, אינה בגדר שבועת המשנה, אלא שבועה קלה, אך במסכת גיטין דף לה. הסכים רש"י לדעת הגאונים ששבועה זו אינה בגדר שבועת המשנה, וכמו שהאריך בזה הר"ן ויש פרק כל הנשבעין יעש"ד ויש לברר גדרה וטעמה, וכל המסתעף אליה, וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

ועומד, וכן משמע לשון הסמ"ע סי' ע"ה ס"ק טז: והכופר הכל כבר כתבתי הטעם דלא נתחייב בשבועה דאורייתא דחזקה אין אדם מעיז לכפור הכל, אבל תקנו שבועה קלה בלא נקיטת חפץ שיקבל עליו שאינו חייב לו עכ"ל ומשמע ג"כ שהוא בגדר להפיס דעתו.

ובזה תירץ הכוס ישועות [שבועות דף מ:]: הא דהקשו איך תקנו חכמים שבועת היסת, ונתחכמו חכמים על דין תורה, דמה"ח כופר הכל פטור, ולמה חייבוהו חכמים, וכתב שע"כ ששבועה זו רק להפיס דעתו, והא דאמרו בגמרא דמשום חזקה דאין אדם תובע א"כ יש לו עליו, זהו רק המקום שיש צורך להפיס דעתו, [וע"ע בחת"ס מש"כ בקושיא זן].

ועיין מאירי ר"פ שבועת הדיינים שכתב ג"כ דתקנוה משום פיוס, אך בדרך אחר וז"ל: שתקנו חכמים אחרונים על הנתבע במקום

הסיבה שתקנו שבועת היסת

עיין תשובת הרמב"ם סי' ר"ד שכתב שתקנו שבועת היסת כדי להפיס דעתו של בעה"ב, וכן הוא בבעה"ח שער ז', וכן כתב בחי' ר"י מלוניל [שבועות דף מ:]: אך הוא כתב כן רק בלישנא קמא, וכן מצינו שבעוד שבועות דרבנן תקנו בשביל כך עיין תומים סי' צ"א ס"ק ג' שכתב שרוב שבועת הנוטלים הוא להפיס דעתו, ע"ש, והנה הראב"ן שבועות דף מא. כתב אהא דמבואר התם ששבועה דאורייתא, אין יכול להפך על חבירו, אבל שבועת היסת יכול להפך, וכתב שכיוון שהיסת הוא משום חזקה דאין אדם תובע א"כ יש לו עליו לכן יכול להפך, יעו"ש, ולא ביאר כוונתו, ובשער משפט סי' ע"ב ס"ק כ"ז כתב שכיוון שע"י חזקה נשבעין להפיס דעתו א"כ כשהתובע נותן זכות לנתבע לישבע וליטול הרי הוא מפויס

מגלגלין חוץ משבועת שכיר כיון שאינו אלא להפיס דעתו של שכיר, וכתבו התוס' שם, דעל שבועת עד אחד מעיד שהוא פרוע נמי מגלגלין, דאע"ג דשבועת ע"א מעיד שהוא פרוע הוי להפיס דעתו, מ"מ אפשר לגלגל עליו, דכיון דמסברא הוי צריכים לישבע אערות ע"א שהוא פרוע, אלא הוי גזיה"כ שאין נשבעים עליה, כיון דהוי שבועת הנוטלים, ושעבוד קרקעות, א"כ השתא דתקנוה מדרבנן, הוי ככל השבועות ונשבעים עליהם, ועיין בתומים סי' צ"ו בביאור התוס' דערות עד אחד עושה דררא, אלא שגזיה"כ דאין נשבעים בכה"ג דהוי שבועת הנוטלים ושעבוד קרקע, ואחרי שתקנו חכמים להפיס דעתו נעשה כמו עיקר השבועה, ומגלגלין עליה, א"כ ה"ה בנידו"ד י"ל לגבי היסת, דמן הדין הו"ל לישבע בכופר כול, אלא שאין שבועת התורה משום מיעוט הקרא, לכן י"ל דאחרי שנתקנה נעשה כמו עיקר השבועה, ולכן אפשר לגלגל עליה.

ברם יש לעיין במה שהבאנו מהשעמ"ש דלחכי מהני מיפך בהיסת, משום שהוא להפיס דעתו, הרי דאף אחר שנתקנה, הרי היא רק בגדר של להפיס דעתו, אך כיוצא בזה מציינו גם לגבי עד אחד מעיד שהוא פרוע, דאף דביארנו, דאחרי שנתקן הוי כעיקר שבועה, מ"מ עיין בתומים סי' פ"ז ס"ק ט' שרצה להודיע דאע"ג דבכל שבועת הנוטלים לא מהני מיפך, אבל בשבועת עד אחד שהוא פרוע שהוא להפיס דעתו, יהא מיפך שבוה הוא מפוייס ועומד, וזהו ממש כסברת השעמ"ש לגבי שבועת היסת.

ועין בכנה"ג סי' פ"ז ס"ק ס"ח שהביא בשם ראנ"ח שאע"פ שאין צריך לישבע על טענת שמא, מ"מ טוב לישבע להפיס דעתו, ופליג הכנה"ג שבוודאי אין מניחין לישבע לבטלה, יעו"ש"ד, ואולי אם כל התקנה היתה כדי להפיס דעתו, רק בטענת שמא אין לחייבו, מ"מ לא נקרא שבועה לבטלה, שהרי כך נתקנה התקנה כדי להפיס דעתו, ובכן מקיימים אותה גם בטענת שמא.

שאר שבועת התורה, כדי להפיס דעת התובע ולהסיר מלבו כל תלונה עד שיכיר וידע שהב"ד יצאו בענינו ידי חובתם ועשו בדבר כפי כוחם, עכ"ל. וזהו פיוס דעתו כלפי הב"ד.

אך דעת רש"י בב"מ דף ה. וז"ל: היסת שהסיתו חכמים לכך כדי להודות, וכן כתב הרא"ש שבועות דף מ. והרי זו סברא אחרת, דמפני חזקה דאין אדם תובע אא"כ יש לו עליו, אנו תולים שהאמת עם התובע, והטילו חכמים שבועה על הנתבע כדי שיודה, וכן מבואר בחשו" מהרי"ט ח"א סי' קנ"א באריכות בדעת בכה"ט וכן ביאר בחי' ר' אריה לייב סי' צה מדעת עצמו יעו"ש"ד, [אך קשה דהא בכה"ט עצמו כתב הטעם שהוא כדי להפיס דעתו ואולי י"ל שכדי להפיס דעתו דהתובע, הטילו שבועה על הנתבע, אולי יודה אם האמת עם התובע, וצריך תלמוד, ויש לציין לשון השואל בריב"ש סי' שד"מ שדן באופן שנשבע ביחידות, אם יכול להשיבוע שנית ברבים, כדי להפיס דעתו ועוד כדי שיודה, הרי שהרכיב ב' סברות [אלו].

ובריטב"א שבועות דף מ: כתב בשם הראב"ד שהיסת הוא לשון "המלכה", שלא יהא קופץ וכופר בלא שום המלכה כמו שהיו רגילים ע"ה לעשות קודם תקנה זו ע"כ [והוא כעין פירש"י שהוא כדי שיודה, ה"נ השבועה נתקנה כדי שימלך בדעתו [להודות].

וברבינו ירוחם, הובא בש"ך סי' פ"ז ס"ק כתב שהיסת הוא בגדר "חרס", ויש שפירושווהו שסובר ששבועת היסת נתקנה כדי לברר הדבר, וכמו חרס שנתקן כדי לברר [וכעין פירש"י וסיעתיה] אך בחו"א סי' י' ס"ק כ"א כתב שדברי ר"י איירי בזה"ז שאין נשבעים אלא מחרימים.

אך נראה, דאף אם ננקוט דיסור שבועת היסת הוי רק כדי להפיס דעתו, מ"מ אחרי שתקנוה, הוי ככל השבועות דיעויין בשבועות דף מט. דעל כל השבועות

בביאור ב' הלשונות שבגמרא

הנה בגמרא יש ב' לשונות אי בהיסת צריך דררא דממונא, או אין צריך דררא דממונא, ושמעתי לחקור אי ב' לשונות הללו נחלקו ביסודם, בביאור גדר השבועה, או לא, אלא דחר מהני לישנא מחמיר דניבעי דררא דממונא.

ועיין שבועות דף מזו: שתי כתי עדים המכחישות זו את זו אמר רב הונא זו באה בפ"ע ומעידה, וזהו בא בפ"ע ומעידה, ורב חיסדא סובר בהדי סהדא שיקרא למה לי, ואמרין התם, מלוה ולוה ושני שטרות יד בעל השטר על התחנתנה ויכול לגבות רק מהקטן משום המומע"ה, וכתב הרא"ש דאם הוציא רק השטר הגדול יכול לגבות בו בב"ד זה ואח"כ ילך לב"ד אחר ולגבות עם השטר הקטן, ודן הרא"ש אם כשהוציא הגדול, אי יכול להשביעו שאין לו גם שטר הקטן, דאולי לא הוי דררא דממונא כלל ואין להשביעו אפי' ללישנא דלא מצריך דררא דממונא, ויש לעיין מה כוונתו דררא דממונא בכאן, והנה יעויין בתומים סי' לא שכתב דאם הוציא הקטן לכו"ע אין כאן דררא דממונא, לחייב שבועה, דאין לו הפסד עכשיו [כיון שעתה הרי גובה בקטן] רק על אח"כ כשיבוא לגבות שנית בגדול, ומשא"כ כשהוציא הגדול שעכשיו נפסד, יעוש"ד, חזינן שהספק בהרא"ש הוי אי כה"ג נקרא הפסד ממון, וכן הוא בב"י שהקשה על הרא"ש למה אין יכול להשביעו הא מבורא כסי' י"ז, בטוען יש לי זכות בשטר שלך יש שבועת היסת, חזינן שנקרא ממון לחייב היסת, ולכאורה צ"ע אם הדין אי הוה ממון מה תלוי בבי' הלשונות, ולכאורה משמע דללישנא דלא מצריך דררא דממונא הוי הביאור שבשבועת היסת יש סברא לחייבו ולהשביעו על כל טענותיו אפי' אינו ממון גמור, אבל ללישנא דמצריך דררא דממונא הוי כעין דאורייתא שחייב לישבע רק על ממון.

יעויין שו"ע סי' פז סעיף לה דאין נשבעין היסת על תביעת טובת הנאה, והמקור הוא מהמרדכי פרק שבועת הדיינים וז"ל: דאפי' למ"ד טובת הנאה ממון מ"מ לא נתקנה היסת עליה אפי' ללישנא קמא דנתקנה שבועת היסת אפי' דליכא דררא דממונא ע"ש, וצ"ע כיון דהדין הוא אי נקרא "ממון" מה זה תלוי בלישנא קמא אי צריך "דררא דממונא" או לא, ומשמע ג"כ דשני הלשונות חלוקים ביסודם, ולמ"ד דבעינן דררא דממונא סובר דהוי שבועה כעין דאורייתא, ולמ"ד דלא בעי דררא דממונא סובר דהוי שבועה אכל דבר ובכל ענין, ולהכי קס"ד דלדידיה נשבעים אפי' אטובת הנאה.

וכן משמע במרדכי ריש פרק החובל כשדן שאין נשבעין היסת על קנסות כתב וז"ל: דלא נתקנה שבועת היסת אלא על תביעת ממון בין ללישנא קמא ובין ללישנא בתרא יעוש"ד, ומשמע ג"כ דבי' הלשונות חלוקים ביסודם, ולהכי קס"ד דללישנא קמא דא"צ דררא דממונא, נמי יהא נשבעים על קנסות וקמ"ל דאין נשבעים.

ויש לבאר ע"פ מה שמבואר בחי' ר"י מלוניל שכתב דללישנא קמא נתקנה שבועת היסת כדי להפיס דעתו, ובלישנא בתרא [דבעי דררא דממונא] ביאר דכיון שאנו רואים ספק לפנינו, יש עלינו לחייבו שבועה מן הדין יעוש"ד ולפי זה י"ל דללישנא קמא שהוא להפיס דעתו, יש יותר סברא לומר שאפי' אין כאן תביעת ממון גמור יש להשביעו להפיס דעתו ומשא"כ ללישנא בתרא שהוי כשבועה מן הדין אין סברא לחדש להשביעו אכל טענה שהיא.

בגדר החזקה דאין אדם תובע

אא"כ יש לו עלין

הנחל יצחק סי' פז סעיף י' חוקר בגדר החזקה דאין אדם תובע וכו' אי הוי בגדר "בירור" [עכ"פ כלפי שבועה] או שחזקה זו עושה ספיקות, וכיון שנעשה לפנינו ספק מתחייב שבועה, והוכיח כצד הראשון דהוה כבירור כלפי שבועה דאי כהצד השני,

נראה דהש"ך סובר דדין השבועה נתקנה על הספק [דהחזקה אינו אלא מטלת ספק] ולכן אף בתרי ותרי חייב שבועה.

[ב] דעת הש"ך [סי' ע"ו ס"ק ח'] בשנים שהפקידו אחד הפקיד מנה, ואחד מאתים בכרך אחד דפטור בידי אדם, וכתב הש"ך דצריך לישבע היסת שאינו יודע, ועיין הפלאה סי' מ"ט [והובא באמרי בינה] בלקח אחד מחמשה דאין כאן היסת, כיון שאין כאן החזקה, שע"כ אינו חייב לכל אחד, ויש לבאר דהפלאה לשיטתו שהחזקה מבררת, ובנידון זה, הרי ברור שאינו חייב לכל אחד לכן א"צ לישבע, אך הש"ך סובר דהשבועה נתקנה על ספק, ואכתי הוי כאן ספק.

[ג] עוד מצינו בסי' ע"ח כתובע לחכירו חוב בתוך זמנו וטען פרעתי, דצריך לשלם, ואחר ששילם יכול הנתבע לתבוע שבועת היסת מהתובע, ועיין הפלאה ק"א סי' צ"ו [הובא ברעקיא סי' שי"ז בהלכה זו בשכירות] דצריך הנתבע לתבוע אחר הפירעון מחדש תביעה לשבועת היסת, ולא סגי במה שטען הנתבעא מתחילה פרעתי, כיון דאטענה ראשונה איכא למימר דלאישתמוטי קטעין לה, וע"כ צריך לתבוע מחדש, והש"ך פליג עלה וסובר דא"צ לתבוע מחדש, ויש לבאר, דאזלי לשיטתייהו, דלדעת הפלאה כיון דבעינן חזקה ממבררת, א"כ כיון דאטענה ראשונה דאיכא למימר דלאישתמוטי קטעין, הלכך לא סגי ובעי תביעה חדשה, ולדעת הש"ך דחייב שבועת היסת אף בחזקה המטלת ספק, א"כ י"ל דאף בטענה הראשונה [אף דאיכא למימר דלאישתמוטי קטעין] הרי היא מטלת ספק ומשביע בה היסת.

וע"פ מהלך זה, דבעינן חזקה ממבררת ביאר הנחל יצחק שיטת המרדכי שעל טענת גולת ממני אין להשביע היסת, כיון דנגד חזקה של א"א תובע א"כ יש לו עליו, עומדת חזקה דחזקת כשרות של הנתבע, לכן הו"ל כספק ואין כאן חזקה ממבררת יעו"ש"ד אך כיון דלהלכה פסקינן דאכן משביעים היסת על טענת גולת, הו"ל מכאן קושיה על

שחזקה זו רק משוה כספק, מה מקשינן בגמרא על הטעם דאין אדם תובע א"כ יש לו עליו דחזקה אין אדם מעיז פניו, דהרי כיון דיש חזקה לכאן, וחזקה לכאן, הוה כספק, וחייב לישבע, ומאי קושית הגמרא, לכו"ע"כ דהוה כבירור, ולכן הקשו שפיר בגמרא דהרי יש חזקה סותרת דאין אדם מעיז פניו יעו"ש"ד, אבל באמת קושיא זו אינו מוכרח כ"כ ד"ל דבעצם כופר הכל אינה תביעה כלל, אלמלי הוי החזקה דאין אדם מעיז פניו, חזקה זו היתה מוכחת ומבררת דהנתבע פטור, ורק לפי תירווצא דגמרא, דאיננה החזקה זו דאין אדם מעיז פניו, משום דאשתמוטי קמשחמיט, עתה יש לרון דיתחייב דנתבע לישבע גלל תביעת התובע דחזקה אין אדם תובע א"כ יש לו עליו אף דחזקה זו לא הוי כבירור, אלא מטלת ספק.

ויעויין בכוס ישועות שכתב לבאר הא דקשה איך תקנו חכמים שבועת היסת בכופר הכל משום החזקה דא"א תובע א"כ יש לו, למה נתחכמו חכמים על דין תורה דכופר הכל פטור, וכתב דבוודאי כל דין השבועה הוי רק כדי להפיס דעתו על תביעתו וזהו הלשון אין אדם תובע א"כ יש לו עליו, ולא אמרו: "א"כ חייב לו", מפני דחזקה זו אינו בירור כטענתו שהנתבע חייב לו, אלא שיש לו תביעה ודררא עליו, ואילו הוי החזקה דא"א מעיז לא היה מקום לשבועה יעו"ש"ד הרי מבורר שבוודאי אין החזקה בירור רק מקום לחייב שבועה, ואעפ"כ אילו הוי החזקה דא"א מעיז לא היה מקום לשבועה. והנה היסוד שכתב הנחל יצחק שהחזקה הוי כבירור מחדש ע"פ דברי הפלאה, אמנם נראה שיסודי דבריהם הוי בכמה אנפי דלא כהש"ך, וכמו שאבאר:

[א] דעת הש"ך [סי' פ"ו ס"ק ט.] דבמקום שמחוייב שבועת היסת ויש ע"ו תרי ותרי נסתלק ערותו ונשאר חיוב היסת כדמעיקרא וע"ז הולק הנחל יצחק דכיון דחזקה מטעם בירור, ובמקום תרי ותרי לא מהני בירור, א"כ שוב לא שייך חזקה לחייב שבועה, אך

דמיגו אינו פוטר מהיסת [הוי רק לשיטתיה
ההש"ך דהחוקה דא"א תובע אא"כ יש לו,
אינה מבררת] ולדברי הנחל יצחק, והא
המיגו פוטר מהיסת, כמו בכל מקום שיש
חוקה, שפוטר מהיסת וצ"ע.

עוד יש לעיין מה שמבואר ברבינו האי,
שגם על קרקע חייבים לישבע היסת, אע"ג
דבקרקע לא שייך דאישתמוטי מ"מ חייב
משום לא פלוג, ולפי דברינו לא צריכין
לטעמא דלא פלוג, אלא הטעם דאתרי שתקנו
היסת מתייב בה בכל אופן שתובע בברי,
דאתרי שתקנה מחייב אפי' בספק קלוש, וכן
יש לעיין במה שדן התומים סי' פ"ט לגבי
חשוד איך מחייב היסת והא אין החוקה
יעוש"ד ולפי המבואר יש לדון דלעולם
מתחייב, כיון שכל התקנה נתקנה רק מחמת
ספק.

ולפ"ז יש להוסיף הא דמבואר ברמ"א סי'
ע"ה סעיף י"ז בתיבה פרוצה דכשיש רגלים
לדבר חייב היסת [ועיי"ש בש"ך שתולק ע"ז
וסומך על הראב"ן שאין היסת אלא בטענת
ברי] ולכאורה קשה דעת הרמ"א, לומר דעיי'
רגלים לדבר יש המבואר שם בטענת ודאי,
[ובפרט לפי המבואר שם בפוסקים ועיי'
בתומים, דבכל רגלים לדבר אפשר לחייב
היסת] אך לפי המבואר דכל שבועת היסת
נתקנה מפני ספק, ואף החוקה דא"א תובע
אא"כ יש לו הוי בגדר ספק, נראה כיון
דלעולם חייב רק מספק,

והנה כתב הרמב"ם [פ"ה מהל' טוען הל'
י] דהטעם דנשבעין היסת על טענת קטן,
שלא יהא כל אחד גזול ממונו, ומדיק מכאן
האבן האול דהא דהוצרך הרמב"ם לחדש
טעם בתיבת קטן שלא יהא כל אחד גזול
ממונו, היינו משום דבקטן ליכא החוקה
דא"א תובע אא"כ יש לו עליו, ולכן חידש
טעם אחר שלא יהיו גזולים ממונו, וכן הוא
בהגהות מהרי"ג סי' צ"ו אך עיין בהגהות ר'
העשיל בסי' צ"ו דבקטן יש החוקה דא"א
תובע אא"כ יש לו עליו, ולכאורה יש לתלות
שאלה זו, בנידו"ד, דאי הוי חוקת א"א תובע
רק בגדר ספק, אפשר לומר דאיכא גם בקטן,

דעת ההפלאה, דהרי חזינן מכאן דאף על
חוקה מסופקת משיעיס, שהרי בטענת
גולתי איכא כאן נמי חוקת כשרות ולכן
הוי כספק, ומ"מ משיעין אותו, ברם הנחל
יצחק עצמו בסי' צ"ד מיישבו דשאני חוקת
כשרות שאינה חוקה המכררת אלא בגדר
אוקמיה אחוקתיה.

והנה עוד הקשה ההפלאה על הש"ך
דבטען בתוך זמנו חייב היסת, הרי החוקה
דאין אדם פורע תו"ז, מגרע החוקה דא"א
תובע אא"כ יש לו, וע"ש שמחדש דחוקה
אינה עושה כ' פערלות וכיון שעי" חוקה זו
דא"א פורע תו"ז כבר הוציא ממון, איך יכול
גם להפטר בה משבועה, ועיין בנחל יצחק
באריכות.

אך נראה די"ל מהלך השני של הנחל
יצחק, דלעולם החוקה דא"א תובע אא"כ יש
לו, אינה אלא מטלת ספק ומ"מ חייב
להשבע, ולכן ה"ג בנידו"ד דאף דאיכא
חוקה דא"א פורע תו"ז, והר"ל כספק, מ"מ
חייב להשבע, והא דהקשה הנחל יצחק דהרי
מחא דהקשו בגמרא [דאף דאיכא חוקה דא"א
תובע אא"כ יש לו מ"מ ליפטר משום] דא"א
מעין פניו, הרי חזינן דבדאיכא חוקה
הסותרת לחוקת א"א תובע אא"כ יש לו,
אין נשבעים היסת, י"ל דוודאי דכשיש חוקה
הסותרת לחוקת א"א תובע אא"כ יש לו, הוי
ספק קלוש, ולכן הקשו בגמרא, דאי משום
ספק כהאי לא הר"ל לתקוני שבועת היסת,
אך לאחר תירוצ הגמרא דלעולם אין חוקה
סותרת ולכן תקנו היסת על ספק [כיון שאינו
ספק קלוש כיון שאינו סותר החוקה] א"כ
מעתה בכל ספק נשבעים היסת, דלא תחלוק
בין ספק לספק, [ועיין מה שביארו האחרונים
לשיטת הפוסקים דלא אמרינן מיגו לאפטורי
משבועה, דביארו הסוגיא מפני מה אמרה
תורה במהלך כעיי"ז] ועדיין יש לעיין [סברא
זו כתב הערך שי סי' ע"ה והביא ג"כ הדמיון
ממיגו לאפטורי משבועה]

אך יש לעיין בדברי הנחל יצחק דא"כ
בכל אופן דיהא כל סיוע או ראיה, לא יהא
חיוב היסת, א"כ הא דמכריע הש"ך בסי' צ"ה

בגדר אישתמוטי

אמרינן בסוגיאן אמר ר"ז ומשביעין אותו שבועת היסט מ"ט חזקה א"א תובע א"כ יש לו, ומקשינן בגמרא אדרבא אין אדם מעז פניו, ומשנינן דאישתמוטי קמשתמיט, והקשו הראשונים והא אמרינן לקמן דף מב: בענין מודה במקצת הא דאינו נאמן במיגו דאיבעי כופר הכל משום דאינו מעיד לכפור הכל, הרי דכופר הכל לא אמרינן דאישתמוטי, ותירצו התוס' דגם בכופר הכל שייך אישתמוטי אלא דכופר הכל ישנה העזה יותר, ולכן במובמ"ק אין לו מיגו דאיבעי כופר הכל, יעו"ש ד, והא דכופר הכל פטור משבועה מן התורה, אם גם בכופר הכל שייך לומר אישתמוטי כתבו התוס' בב"מ דף ג. משום דהוי גזיה"כ דמעטין מקרא כי הוא זה, יעו"ש ד, נמצינו למידים דגם בכופר הכל יש דררא לחייב שבועה, משום דאישתמוטי, אלא דהוי גזיה"כ לפטורי.

אך עיין בב"מ דף ד. אהא דלמידים הודאת עדים במה מצינו מפיו וע"א, והקשו התוס', והא יכול לפרוך מה לפיו שכופר הכל פטור ותירצו, דבהעד השוה יש בה טענה חשובה דכשמודה במקצת או בדאיכא ע"א נראה כמשקר ולכן יש להשביעו, ומשמע דכופר הכל אין טענה חשובה כדי להשביעו, וצריך תלמוד, דהרי משמע דעת התוס', דבעצם גם בכופר הכל נתמעט מקרא דכי הוא זה, דדוקא במודה במקצת דאיכא רגלים לדבר מתחייב, אבל לא בכופר הכל יעו"ש ד ומבואר דוודאי כופר הכל נתמעט מקרא, אלא טעמיה דנתמעט כופר הכל מקרא כיון שטענתו אינה חשובה שאין רגלים לדבר, [הוי דכופר הכל בעצם טענתו רעועה כיון דליכא רגלים לדבר, אלא לא היינו יכולים לפטרו אילולא הגזיה"כ] אך בריטב"א ב"מ דף ד כתב לענין קושית תוס' דף ד' דהו"ל למיפרך מכופר הכל, ומשמע שם מדבריו דמחלק ומכדיל כב' סברות, א. דכופר הכל הוי גזיה"כ, ב. דשאני כופר הכל כיון דאין בו רגלים לדבר, אמנם הריטב"א

אבל אי הוי חזקה זו בגדר וודאי, לכאורה בקטן, אין חזקה המבררת ד"א תובע א"כ יש לו עליו.

וכן יש לתלות בזה הא דדנו הראשונים אי במודה במקצת יש החזקה דאין אדם תובע וכו' על המקצת שהוא כופר עיין ברמב"ן שבועות דף מב: וכן בדרף מה ברמי בר חמי שיש חזקה, ועיין בתוס' הרא"ש שבועות דף מב: שהביא בזה שני תירוצים, וכתב סברא, דחזקה אין אדם תובע א"כ יש לו, מבררת רק שיש לו אצל חבירו, וכאזכירן שאף חבירו מודה שיש לתובע אצלו, אין החזקה על השאר, [ועיין שו"מ מהר"ק ח"ג סי' ס"ח מה שכתב בזה וראה בדברי הגאונים כלל ק"ג אות מ"ז] ולכאורה יש לתלות שאלה זו, בחקירה הנ"ל דאי הוי בגדר בירור, לכאורה איננה בירור על כל תביעתו דוודאי אפשר דהתובע טועה במקצת, אבל אם החזקה הוי רק בגדר ספק מסתבר לומר דכשם שמטלת ספק על מקצת מטלת ספק על כל התביעה.

ועיין בחי' הרי"ם סי' ק"מ שדן אהא דקיי"ל דכשהתובע חייב לישבע היסט אינו נשבע אלא אחר שכבר פרעו הנתבע כדי שחאה שבועת הנפטרין, ואין התובע נשבע בשעת תביעתו טרם שפרעו הנתבע [כן כלל הש"ך בכמה דוכתי] אם הטעם בזה שאין החזקה דא"א תובע א"כ יש לו, רק ב"תובע" ולא בנתבע, ולכן בנידו"ד שהתובע מתחייב לישבע היסט מחמת תביעת ה"נתבע" אין החזקה דאין אדם תובע וכו' ולכן אין התובע חייב לישבע, או

אפ"ל מפני דאין תביעת הנתבע חשובה כלל דאפשר דהנתבע אישתמוטי קמשתמיט [וכ"ה בהפלאה בק"א סי' צ"ו] וכתב בחי' הרי"ם דאם נגוקט כהטעם, דתביעת הנתבע אינה חשובה משום דאישתמוטי, א"כ בקרקע דלא שייך לומר דאשתמוטי, יתחייב התובע היסט יעו"ש ד, אך לפי דבריננו, דאחר שכבר תגנו היסט מספק, תקנה אכל ספק אפ"י אספק קלוש, אפשר דיתחייב אף בקרקע דימירי ספיקא לא נפקא.

יחייב באב על בניו, אבל לדעת שא"ר שכופר הכל פטור מטעם גזיה"כ אין כאן "נאמנות" שהאמינותו לכופר הכל, אלא גזיה"כ דפטור וא"א למילף מכופר הכל.

ועוד כתב במשנת יעב"ץ דלדעת ר"י כופר הכל יש לו נאמנות מטעם חזקה, דא"א מעיז פניו, ומ"מ חייבוהו שבועת היסת, ע"כ שטעם שבועת היסת הוא להפיס דעתו, ולכן אע"פ שיש לו נאמנות חייבוהו חכמים, יעו"ש"ד, אך אין מוכרח לומר כן, דאפשר"ל כמו שביארנו, דחזקה דא"א מעיז פניו אלים רק כדי לסלק הדרא והחיוב הנובע מטעם החזקה דא"א תובע אא"כ יש לו, והשתא בתר דאיכא חזקות הללו, תו ליכא דררא לחיבו אמנם מדרבנן אפשר חייבוהו אף בלא דררא, כיון דבמציאות איכא אישתמוטי.

והנה הרא"ש ב"מ פרק שנים אוחזין סי' ב' כתב להוכיח דעד המסייע פוטר משבועה, מק"ו דמה שע"א מחייב לשובעה כשהוא להוציא מן המוחזק כ"ש שיכול ע"א לפטור משבועה שהוא לסייע למוחזק, ועיין שטמ"ק שם דנראה לדחות ראייה זו, דהא דפטור קודם עדותו של ע"א אינו אלא מפני שאין מי שיחייבנו, ולכן ממילא נפטר דרחמנא לא שדי שבועה בכדי, אך לפטור משבועה שכבר נתחייב מן התורה אולי אינו יכול להפטר אלא בכירור ובראייה, הרי תוכן דבריו דהא דבעל דבר פטור משבועה מה"ת כשהוא כופר הכל היינו משום דמהיכי תיתי לחייבו אך כשיש ע"א לחייבו מתחייב על פיו, ואין לפוטרו אלא כשמביא ראייה וכירור לברר הספק, אך לרש"י דהא דפטור כופר הכל הוא מחמת חזקה דאין אדם מעיז, ומ"מ האמינותו תורה לעד אחד להכחיש החזקה ולהטיל שבועה [אף שהוא להוציא] א"כ ה"ה דהע"א נאמן לשובעה לפטור דהרי חזינן דלגבי שבועה האמינותו תורה לע"א.

בגדר מענת ברי בהיסת [בענין תיבה פרוצה]

כתב המחבר סי' ע"ה סעיף י"ז שעל טענת שמא אין נשבעין היסת, וכתב הרמ"א

תירץ על הקושיה איך שייך בכופר הכל אישתמוטי, ותירץ דלדין תורה, לא שייך בכופר הכל אישתמוטי אבל האחרונים סמכו לומר שאף בכופר הכל תלינן דעביד לאישתמוטי יעו"ש"ד משמע שבעצם בכופר הכל לא שייך אישתמוטי, רק מדרבנן סמכו לומר דשייך קצת אישתמוטי.

ועיין רשב"א שבועות דף מב: שכתב דרך אחר לגמרי, דיש לפרש דאישתמוטי דמורה במקצת לא הוא כאישתמוטי דכופר הכל, דבמורה במקצת הביאור, דרוצה לשלם, אלא דאישתמוטי עד דהוי ליה זווי, ואינו רוצה לכפור לגמרי, משא"כ בכופר הכל אישתמוטי ואינו רוצה לשלם כלל, עד שיחייבוהו ב"ד לישבע, יודה, ויל"ע לפי דבריו, דאם בתרווייהו הוא אישתמוטי למה בכופר הכל אין בה שבועה מה"ת, ובמודב"מ איכא שבועה מה"ת, ודעת רש"י ב"ק דף ק"ז דהטעם דכופר הכל פטור משבועת התורה משום חזקה דאין אדם מעיז פניו [וכן הביא הסמ"ע ר"ס ע"ה וע"ש נתיה"מ] ולפי דעת רש"י קשה סוגיין שגם בכופר הכל אמרינן אישתמוטי ולא אמרינן חזקה א"א מעיז פניו, ועי"כ צ"ל שהחזקה דאין אדם מעיז פניו, מסלקת את הסיבה והדררא שהיה ע"י חזקה דאין אדם תובע אא"כ יש לו עליו, וע"י חזקה זו דא"א מעיז פניו, שוב אין לחייב שבועה מה"ת, מ"מ אכתי איכא מקום לחייב שבועה [עכ"פ מדרבנן] דמ"מ איכא למימר דאישתמוטי.

ובמשנת יעב"ץ חו"מ סי' כ"א כתב אהא, דהמל"מ [ריש פ"ד מהל' נחלות] הביא דברי הריב"ש דאב שנאמן על בניו מטעם יכיר, אינו חייב שבועת היסת דכיון שהאמינותו תורה פטור משבועת היסת, והקשה עליו המל"מ וז"ל: וקשיא לי הרי כופר בכל נמי התורה האמינתו ואפ"ם חכמים חייבוהו שבועת היסת וא"כ ה"נ אף שהאמינותו תורה אי איכא דררא דמונא לישתבע שבועת היסת עכ"ל וכתב המשנת יעב"ץ דכל קושיותו רק לדעת רש"י דבכופר הכל האמינותו תורה משום חזקה, ומ"מ חייבוהו חכמים, לישבע היסת א"כ ה"נ

ומשביעין היסת על טענת שמא כשיש רגלים לדבר כגון שהיה שמעון בבית ראובן, ומצא תיבה פרוצה דיכול להשביעו, וכתב הש"ך שהמקור הוא מסוגיא דב"מ דף כו: כנפל מציאה מא' משנים, צריך להתזירו, דבעל האבידה אינו מתייאש, סבר, דבוודאי נטלה חבירו ומחר יתבענו לדין וישביעו, ומבואר שאפי' אינו ברי גמור יכול להשביעו, וכתב הש"ך לחלוק שבעצם אינו יכול להשביעו, רק בעל האבידה סבור שיכול להשביעו היסת ולכן אינו מתייאש, והביא סמך מהרמב"ם פ"א מהל' טוען וז"ל: אין נשבעין היסת על טענת שמא כיצד כמדומה וכו' דבר פלוני נגנב ולא היה שם אלא אתה, ומבואר שאפי' בזה אין נשבעים וכן מבואר בתומים סי' ל"א ס"ק דהמחבר חולק על הלכה זו דנשבעין היסת בתיבה פרוצה [ועיין רעק"א סי' צ' סעיף ה' שהרמב"ם יכול לסבור כהרמ"א עיי"ש] וראה להלן.

ויעויין בספר המפתח [ברמב"ם פרנקל] שצייין לחשובת הרמב"ם סי' קצ"ד וכן תשובת הרי"ף ובעה"ת, שדנו על כהאי גוונא וכתבו נקוט כללא בידך אין משביעין היסת אלא אם יכול להפך השבועה, ומוכח דעתם דבעינן טענת ברי לגבי שבועת היסת, [שהרי כשמהפכין השבועה הרי התובע ברי שיוכל לישבע] ויש להקשות א"כ איך נשבעין לקטן ולחשוד שהרי אין יכולים להפך השבועה, שהרי קטן וחשוד לאו בני שבועה נינהו [ובאמת דעת בעל העיטור [הובא ב"י סו"ס צ"ב] שאין נשבעין היסת לחשוד מה"ט שא"א להפך השבועה] ויש לבאר, דכבר הבאנו דדעת הרמב"ם ובעה"ת שטעם שבועת היסת נתקנה כדי להפיס דעתו, ולכן קסברי דבעינן טענת ברי, דכשתתובע טוען ברי יש להפיס דעתו ולא כשהוא טוען שמא, ולכן בחשוד וקטן כיון שבעצם טענתם הוי טענת ברי, יכולים להשביע היסת, ולא באו הראשונים הנ"ל [בדבריהם שאמרו דבעינן טענת ברי כדי שיוכל להפך השבועה] למעט רק טענת

"רגלים לדבר" דטענה זו כיון שהיא טענת שמא לא בעינן להפיס דעתו.

דוגמא לדבר מסוגיא דשבועת שכיר [שבועות דף מה.]. דכשהשכיר תובע שכרו, ובעה"ב טוען פרעתי, דהשכיר נאמן דבעה"ב טרוד בפועליו, והקשה הגמרא, דיהא נאמן השכיר בלא שבועה, וביארו התוס' דאע"פ דהבע"ב טוען פרעתי מ"מ יהא נאמן השכיר בלא שבועה, משום דיש לתלות דהבע"ב דטרוד בפועליו אינו יודע והוי כאינו יודע אם פרעתיך דחייב לשלם והוי כגמרא דהשכיר נשבע כדי להפיס דעתו דבע"ב, והקשו התוס' דא"כ בכל טענת איני יודע אם פרעתיך יהא התובע חייב לשלם כדי להפיס דעתו דנתבע, ותירצו התוס' דשאני הכא בשכיר, שהבעה"ב עומד וצווח ולכן חייב השכיר התובע לישבע, יעו"ש הרי דאין שבועה להפיס דעתו, רק כשהנתבע "עומד וצווח" דמשמע טענת ברי, וסברא זו כבר כתב התומים סי' פ"ד [אלא שהקשה עליו הנחל יצחק שם דבשבועת השומרים כשהיא להפיס דעתו, הרי אין טענת ברי].

וברעת בעל העיטור דאין נשבעין היסת לחשוד אף כשהחשוד טוען טענת ברי, צ"ל שסובר שכך נתקנה יסוד שבועת היסת, שאינו יכול לחייב שבועת היסת ולסלק עצמו, אלא או לחייב לשבועה או לקבל המיפך, ולישבע בעצמו, ובחשוד דאינו יכול לישבע בעצמו, גם אינו יכול להשביע [ויש להעיר דבהגהות ר' העשיל סו"ס צ"ב כתב ברעת בעל העיטור [לא שאין הנתבע נשבע כלל כיון שאין יכול להפך, אלא] שיכול הנתבע להפך השבועת היסת על החשוד אף שהוא פסול בשבועה, אך עיין בבצל העיטור ומשמע דלא כדבריו].

והנה הרה"מ כתב [פ"א מהל' טוען] דהמקור דבעינן טענת ברי היינו, דהרי הטעם דיסוד חיוב שבועת היסת היינו משום חזקה דאין אדם תובע אא"כ יש לו, וזה שייך רק בברי, וא"כ קשה על הרמ"א דסגי אף בטענת "רגלים לדבר" ועוד ק"ל כמו שכתב הנחל יצחק סי' ע"ח ס"ק שבמקום דאיכא

שמא, היינו רק בדהוי ליה למידע, אבל באופן דלא הוי ליה למידע מודה דמשביעיין, ולכאורה בתשובת הרמב"ם שכתב דבעינן שיהא יכול להפך לכאורה מבואר דלא כן.

פסק המחבר ריש סי' פ"א אמר לחבירו מנה לי בידך א"ל בפני עדים הן למחר אמר ליה תנהו לי והשיב משטה הייתי כך נאמן וצריך לישיבע שהוא כדבריו שכוונתו להשטות בו עכ"ל ומקור דין זה מדברי ר' סעדיה גאון הובא ברא"ש ובמרדכי פרק זה בורה, ובסמ"ע ס"ק ב' כתב דברמב"ם בפ"י מטוען ובעה"ח שער מ"ב כתבו דצריך לישיבע שאין בידו כלום ולא הזכיר דצריך לישיבע דכוונתו היתה להשטות, והנה אף כי בדברי הפוסקים לא נזכר שיש כאן מחלוקת להלכה, בין הרמב"ם לדעת ר"ס גאון שהובא ברא"ש נראה דאפשר לתרש, ע"פ מה שכתב הש"ך ס"ק ב' דדין זה דצריך לישיבע שבועה זו, איירי רק כשכתבעו בוודאי מעותיו, אך באופן שתבעו גוף ההלוואה בספק, אלא שתובעו רק מחמת שהודה, א"צ לישיבע ויער"ש בתומים שחולק עליו, וסובר דאף כשתובעו רק מחמת שהודה לו נמי יכול להשביעו כיון שההודאה הוי רגלים לדבר שחייב לו, דאין אדם מודה לריק, לכן מחמת רגלים לדבר יכול להשביעו, וזהו עיקר חידושו דרב סעדיה גאון דיכול להשביעו בכהאי טענה יעוש"ד.

וע"פ דברי התומים דעיקר החידוש דיכול להשביעו משום דרגלים לדבר דלא היה משטה, אפשר"ל דהרמב"ם תולק וסובר דאין יכול להשביעו על רגלים לדבר, משום דהרמב"ם לשיטתו דאין נשבעים אלא על טענת ברי, ולכן אין יכול להשביעו על ההודאה רק על גוף ההלוואה ולכן לא הזכיר הרמב"ם רק דיכול להשביעו שאין בידו כלום ולא הזכיר המשביעו שכוונתו להשטות.

[יש להעיר דהש"ך בסי' ע"ה ס"ק י"ז מדמה לדין חיבה פרוצה המבואר שם ברמ"א סעיף י"ז דין אם נפל דבר ולא היה שם רק אדם אחד, יעוש"ד ולפלא דבמרדכי פרק

דררא דממונא, וכאופן דלישנא בתרא, א"צ החזקה, וכן מוכח מהא דמחייבין היסת ע"י טענינן אע"ג דלא שייך החזקה, [ראה להלן]. וע"כ משום דיש דררא, ולכן אף בטענת רגלים לדבר" סגי דהוי כדררא.

ועוד הוכיח הרה"מ דצריך טענת ברי מק"ו דמודה במקצת צריך טענה, א"כ כ"ש היסת, אמנם לפי מה שביארנו דהא דצריך טענת ברי בשבעות היסת, משום דהשבעה כדי להפיס דעתו, חלוק לגמרי יסוד השבועה משבועת מודה במקצת ואפשר דסגי בהיסת אף טענת רגלים לדבר, [ועיין ר"י מיגש שבועות מ"ז: שכתב דהמקור דבעינן טענת ברי, משום דדברי ר"ג דחייבין לישיבע היסת איירי על המשנה שם דאיירי בטענת ברי].

ובשו"ת הרשב"א ח"ב סי' ס"ח דן בסוגיא דב"מ בנפל אבידה מאחד משלושה בני אדם, דבהא אמרינן דא"צ להחזיר דבעל האבידה מתייאש ודן הרשב"א אי יכול לחייב שבועת היסת בטענת שמא וכתב הרשב"א ודע שיש שמא גמור כמו נפל אחד משלושה וז"ל: והרי הוא יסוד למה שהסכימו הראשונים שאין נשבעין על טענת שמא ולא מצינו בכל הגמרא ליסמך בדין זה, אלא על אותה בלבד וכו' ומשא"כ בנפל מא' משנים שאינו שמא גמור [ועיין לעיל שהבאנו דמדין זה דנפל מא' משנים המקור לדברי הרמ"א דנשבעים על טענת שמא, ועיי"ש בסוגיא בריטב"א שהקשה דהרי בטענת אבידה שנפל מא' משנים הרי כיון דהוי טענת שמא ליכא החזקה דאין אדם תובע אא"כ יש לו] הרי להדיא דעת הרשב"א כדעת הרמ"א דנשבעין על טענת שמא.

[יש להעיר ע"פ מה דמבואר בש"ך ס"ק פ"ב דבעד קרוב לפנינו יכול להשביע היסת, ועיין בנחל יצחק שדן בזה מענין רגלים לדבר, ועוד יש לדון דהא אין יכול להפכה ולפי השעמ"ש שם ניחא ועיין].

ועיין בתשו' הרידב"ו סי' תתקכ"ח דזה שמבואר ברמב"ם שאין נשבעין על טענת

אלא אטענט ברי, ותולק על הלכה דתיבה פרוצה.

והנה השער משפט סי' קמ"ה ס"ק ב' דן כשהחזיק אחד בקרקע, והיורשים מערערים, ומוציאים הקרקע מידי המחזיק, דכתב בעיר שושן דהיורשים חייבים לישבע היסת, והקשה השעמ"ש למה היורשים חייבים לישבע, הרי הם חשובים כמוחזקים [דלעולם קיי"ל דבקרקע המערער נחשב כמוחזק יעוש"ד השעמ"ש] ולמה חייבים לישבע, ותירץ השעמ"ש דכיון דאיירי דהחזיק שנה בפני היורשים, יש "רגלים לדבר" שהיורשים יודעים בענין הקרקע, לכן יכול להשביעם שבועת היסת דאינם יודעים יעוש"ד, הרי נדקט דאפשר להשביע היסת אטענט רגלים לדבר, וכבר נתבאר דלדברי התומים המחבר חולק על כך.

וכן כתב בשער המשפט סי' רצ"א ס"ק ג' לגבי הסוגיא בב"מ דף מ"ב דההוא גבירא דאפקיד גביה חבריה, ומסרה לאימיה, דהדין דצריך הבן לישבע שמסרה לאימיה, ודנו הפוסקים אשבעה דחייב הבן לישבע וביאר השעמ"ש וז"ל: ד"ל עוד דלכך צריך הבן לישבע שאלו המעות נתל'אמו משום דרגלים לדבר דאין זה מעות הפיקדון מדלא אמר לה כן ואפשר שאין זה אלא שבועת היסת כדן כל טענת ספק דחייב היסת כשיש רגלים לדבר כמבואר בס"ע ע"ה בסעיף י"ז בהג"ה, ודלא כהרא"ש שכתב דשבועת הבן הוא שבועת השומרים ומצאתי בבעל העיטור אות פ' פיקדון שכתב אהוא דקרטליתא וז"ל ואיכא מ"ד דאיהו משתבע שבועת היסת ואימיה משתבעה שבועת השומרים, ומסתברא דאיהו נמי משתבע שבועת השומרים שלא פשע בהן והפיקדון מידו לידה בחזקת שלו ובשבועה דאימיה לא סגי'א עכ"ל [הבעהע"ט] הרי להדיא דסברת האיכא מ"ד דשבועת הבן אינו אלא היסת והוא מה"ט דכתיבנא אלא דמי יכירע נגד בעל העיטור והרא"ש דחלקו עליו עליו עכ"ל השעמ"ש, ונראה, דהא דלא פירשו הרא"ש ובעהע"ט דשבועת הבן הוי שבועת

הדיינים מובא דעת רבינו ברוך [והוא מקור דין הרמ"א] דנשבעים על תיבה פרוצה, ואילו בפרק אלו מציאות הובא במדרכי דעת רבינו ברוך דאין נשבעים על אופן דנפל דבר ולא היה שם רק אדם אחד, הרי להדיא דדעת רבינו ברוך לחלק בין ב' הלכות אלו והש"ך מדמה אותם בפשיטות]

עוד בענין תיבה פרוצה

כתב הטור סי' ל"א סעיף א' שתי כתי עדים המכחישות זו את זו וכו' דברי שניהם בטלים אבל לעדות אחרת כל אחת באה בפני עצמה ומעידה, אבל אחד מכת זו ואחד מכת זו שהעידו עדות אחד אינו כלום שאחד מהם וודאי שקרן, לפיכך שני מלוים ושני לוויים ושני שטרות ואחת מאלו הכתות חתומים על שטרו של זה והשניה על שטרו של זה שניהם כשירים, מלוה שיש לו על לוח אחד שתי שטרות מאלו שני הכתות אם הוציאו כאחד, אחד מק' ואחד מר' לא יגבה אלא של ק' ומוציאין אותו של ר' מידו ושרפין אותו שהאחד מהם פסול ויד בעל השטר על התחתונה וישבע וכו' וכתב א"א הרא"ש וז"ל ואם הוא פיקח יוציא השטר הגדול לבדו בב"ד אחד ויוציא השני בב"ד אחר ויגבה בו, ומיהו כשכא לגבות הגדול ישביענו הלוח שאין בידו שטר אחר שהאחד מאלו השתי כתות חתומין עליו לפיכך טוב לו שישרוף הקטן ויגבה הגדול עכ"ל הטור, ובשו"ע הובא דין זה שיכול התובע לשרוף השטר הקטן, כדי שיוכל לגבות בשטר הגדול ללא שישביעוהו רק ברמ"א בלשון וי"א יעוש"ש, וכבר תמה הסמ"ע למאי כתב הרמ"א בלשון וי"א.

והקשה התומים ס"ק ד' דאין יכול הנתבע להשביע את התובע אם אין לו השטר הקטן, הלא הוי טענת שמא, שאינו ברי לו, שיש לתובע עוד שטר וכתב דלא גרע מתיבה פרוצה, ודלפי זה אחי שפיר מה שכתב הרמ"א בלשון וי"א כיון שהמחבר חולק על הלכה זו, כיון דלדעת המחבר אין נשבעין

השטר, ולכן רק בזה הטעם שפטור השומר משמירה הוי תביעת התובע טענת שמה, יעושר, אך לפי שיטת הרה"מ, לדעת הרמב"ם אין נשבעים אטענת שמה אף בדאיכא רגלים לדבר, אין תירוצו של הערך שי עולה ליישב דברי הרה"מ.

ובסי' צ"ו מבואר דאשת איש שלקה חפץ מאחד, וטוענת שנאנסה, דצריכה לישבע, וכן הבעל חייב לישבע שאין החפץ ברשותו, והקשה השעמ"ש למה חייב הבעל לישבע דהרי אינו שומר, ואינלומר שהבעל נשבע "שבועת היסת" שאינו ברשותו דהא הוי טענת שמה, והא דמסרה האשה הדבר לבעלה לא רגלים לדבר, שהחפץ נמצא ברשותו, וכמו דחזו"ן בסי' צ"ה לגבי שטר מסרתי לך וטוען שאבד כתב הרה"מ דאינו חייב היסת, משום דהוי טענת שמה, הרי חזו"ן דמסירת דבר אינו רגלים לדבר דאכתי נמצא החפץ ברשותו, ועיין ערך שי שכתב דלפי דבריו הני"ל בסי' צ"ה שדוקא ב"שטר", אמרינן דנתינת החפץ לא הוי רגלים לדבר שעדיין החפץ ברשותו כיון דאיידין לענין "שטר" דפטור משמירה, ובכן שכיח שתאבד, אבל לעולם בכל דבר שחייב בשמירה, אמרינן שמסירת החפץ, הוי רגלים לדבר שעדיין נמצא החפץ ברשותו, [ודלהכי הוסיף הרמב"ם בענין שטר מסרתי לך, הטעם דאף אם פשע פטור] שפיר ניהא, הא דהבעל חייב לישבע היסת כיון דאיכא רגלים לדבר שעדיין נמצא ברשותו.

ובאמת כן מבואר בטו"ז סי' צ"ג שמסירת חפץ נקרא רגלים לדבר שעדיין החפץ ברשותו, דכתב הטו"ז אהא דמבואר שם דלענין שבועת השותפין בעינן שיחדשו בשתי כסף, וכתב הטו"ז דהיינו רק לענין "שבועת השותפין" אבל לגבי שבועת היסת סגי אף בפרוטה, ולא הוי כטענת שמה, משום דהוי כתיבה פרוצה, יעושר"ד, הרי דסבר דכל מסירת חפץ הוי כתיבה פרוצה, ועי"ש בשעמ"ש שהקשה על הטו"ז, מסי' צ"ה בענין שטר מסרתי לך, דחזו"ן דמסירת שטר לא הוי רגלים לדבר, אכן יש לתרץ

היסת, משום דסברי דאין נשבעים היסת אטענת רגלים לדבר, וכמו שביאר התומים בדעת המחבר.

ועיין בב"ב דף ל"ג בסוגיא דרבה בר שרשום דטען לקוחה בידי דסבר רבה שרשום ולא יתחייב היסת, ובטעם הדבר דעת הרשב"ם כיון דהוי כקרקע, ודעת התוס' דאין חייבים היסת, כיון דטענת היתומים הוי שמה, ואין נשבעים היסת אטענת שמה, ונראה דהא דלא פירש הרשב"ם כתוס' דהטעם דהוי שמה, נראה משום דכיון דטענינן להו ליתמי הו"ל כטענת ברי יעו"ש בסוגיא, וצריך תלמוד, דאף אם ננקוט דטענינן הוי כטענת ברי, מ"מ הרי אין כאן החזקה דא"א תובע א"כ יש לו עליו כיון דלאו היורשים עצמם תובעים, אלא ב"ד טעין להו, אך י"ל דלקוחה הוי דררא דממונא לקצת ראשונים [עיין גרו"ת ושעמ"ש ר"ס ק"מ] ובמקום דאיכא דררא דממונא, לא בעינן כלל החזקה דאין אדם תובע א"כ יש לו וכמו שכתב הנחל יצחק סי' ע"ח ס"ק ולכן מחייב.

והנה הרמב"ם פ"ה מהל' טוען כתב דבתובע שטר מסרתי לך והיה בו ראה לכך וכך ממון וכפר בו נשבע הנתבע היסת ונפטור, אך אם הנתבע מודה שמסר לו אלא שטוען שנאבד פטור, דאפי' אי פשע בו בשטר פטור, ועיין הרה"מ שכתב דיש עוד טעם שהנתבע פטור משום דהוי טענת שמה, והקשו האחרונים [ראה שו"ע סי' צ"ה סעיף ד'] דאם ישנו הטעם משום דהוי תביעת שמה מה צריך הרמב"ם נמי לטעמא משום דאף אם פשע היה פטור ותירץ הערך שי, משום דאילו היה השומר חייב בפשיעה, א"כ לא מסתבר דנאבד השטר, דכיון דחייב באחריות לא שכיח שנאבד, ולכן היה התובע יכול להשביע הנתבע דהוי כטענת "רגלים לדבר" דכיון שהנתבע חייב בשמירה א"כ יש רגלים לדבר שלא נאבד, אבל במה שכתב הרמב"ם הטעם שהשומר פטור לגמרי משמירה, או שכיח שתאבד, כיון דאין השומר חזיר בשמירתו כיון דבין כה פטור משמירת

שבועת השותפין ואפורטופסין היו רגלים לדבר נוחא, אך להשו"ע בסי' ר"ד קשה וצ"ע, אמנם לפי המבואר דלעולם שבועת השותפין והאפורטופסין היו רגלים לדבר, ומה שכתב השו"ע בסי' ר"ד דאין נשבעין רק אטענת ברי, הוא המחבר לשיטתיה, דחולק איסוד דתיבה פרוצה, נוחא דהרמ"א הכא בשבועת השותפין חולק גם אהא דכתב המחבר בסי' ר"ד דבעינן טענת ברי, דלדידיה סגי בטענת רגלים לדבר, והמחבר החם חולק ובעי טענת ברי.

ובנחל יצחק סי' צ"ה ס"ק ג' הביא דברי החוס' בב"ב דף ע' ע"ב דלדעת ר"ת שבועת השומרים היא רק כשיש בזה מודה במקצת אבל בלי מודה במקצת לפתות יהא חייב היסת והקשה הא הוי טענת שמא [וע"ע שם בקובץ שיעורים] ויעו"ש מה שתירץ ולכאורה זהו ממש דברי הטו"ז דאטענת חיבה פרוצה נשבעים היסת [ונכמו שנתבאר לעיל דאכל טענת מסירת חפץ, הוי כתיבה פרוצה ויכול להשביע היסת] ועיי"ש בנחל יצחק מה שהקשה עוד מדברי הרה"מ פ"ג משאלה ופקודן הל' ג' במה שאין לתרץ שם דהוי כתיבה פרוצה, ועיי"ש מה שתירץ בזה.

בחיסת בטענת איני יודע

כתב הטור סימן ע"ה סעיף ו' אפי' השיב איני יודע אם הלויני אם לאו פטור מלשלם, אבל נשבע היסת שהוא כדבריו שאינו יודע אם חייב לו או לא, והקשה הב"ח ואיכא למידק שכאן משמע דבתובע מנה סתם, אע"פ שאינו טוען ברי שאתה יודע שאתה חייב לי מחייב היסת, וקשה והא בסי' צ"ג משמע מפורש שצריך לטעון אתה יודע שנפחת ואתה חייב לי, ותירץ דהכא מסתמא וודאי ידע שלוח ממנו, חשיב כאילו תבעו בפירוש אתה יודע, משא"כ שם [וכן כתב הב"ח סברא זו שם בסי' צ"ג] וכן משמע בב"י בסי' צ"ג דאי אין התובע טוען שהנתבע יודע המעשה, אע"פ שטוען ברי אתה חייב לי, נקרא טענת שמא ואינו יכול לחייבו היסת.

תירוצו של הערך שי, דבשטר שאני דפטור משמירה [והשעמ"ש שהקשה כן לשיטתו דהקשה אף במסירתו חפץ לאשת איש וכנ"ל].

והנה הקשו האחרונים [רעק"א חת"ס שעמ"ש] בסי' צ"ג על הטו"ז דסובר דלענין שבועת היסת בשותפין הוי כרגלים לדבר ויכול להשביעו אף שלא בטענת ברי, מהא דמבואר בסי' ר"ד באפורטופוס, דבפחות מב' יכול להשביעו היסת רק בטענת ברי, ולפי הטו"ז למה צריך החם טענת ברי, אך לפי דברי התומים דהשו"ע חולק על הלכה זו שנשבעין על חיבה פרוצה, נוחא, דהטו"ז אויל כשיטת הרמ"א דנשבעין ארגלים לדבר ולכן כתב הכי דנשבעין, והשו"ע לשיטתיה ולכן כתב בסי' ר"ד דאין נשבעין ארגלים לדבר [אך לפלא שהתומים כאן הקשה כן על הטו"ז מסי' ר"ד ולא תיירץ דאפשר השו"ע לשיטתו].

ולפי"ו יש ליישב, והנה הטור בסי' ר"ד הביא שיטת הראב"ד דבפחות משתי כסף יכול להשביע שבועת אפורטופסין [ועיין בתומים שזה ממש כדברי הטו"ז] ועיין בב"י שכתב לחדש שהראב"ד חולק על דעת הרמב"ם שנשבעין היסת רק על טענת ברי, ולשיטת הראב"ד אפשר לישיב אף אטענת שמא, ולכאורה למה לא כתב הב"י דאפורטופסין שאני דהוי כרגלים לדבר, ולכן נשבעין דהוי כברי, אבל לעולם אטענת שמא אין נשבעין, אך לדברי התומים דהשו"ע חולק על כל ההלכה דנשבעין ארגלים לדבר נוחא, דלדידיה אין נשבעין רק על טענת ברי.

ועיין בשו"ע סי' פ"ו סעיף י"א אהא דמשביעין שבועת השותפין, דהנתבע יכול לטעון אישתבע דאתה חושדני, ובהג"ה, אי רוצה התובע לומר אישתבע ליה היסת כדי שאם יהפך יצטרך לישבע רק היסת יכול לומר כן, והקשה הגרעק"א ואין יכול להשביעו היסת, והא הוי טענת שמא, בשלמא לדעת הטו"ז שפיר דסובר דכל

הלוה יודע או לא, מ"מ כיון שהוא טוען ברי על הממון מחייבו היסת ושלא כדברי הבי"ח והב"י שצריך טענת ברי שהנתבע יודע.

והנה בשעמ"ש סי' צ"ה ס"ק ו' הביא דהבע"ת דן אי כשתובע מהיורשים, שאביהם היה חייב לו, אי היורשים חייבים לישבע היסת, והביא מבעל העיטור דפטורים כיון דהוי טענת שמא, שאינו טוען ברי שהיורשים יודעים, והבע"ת חולק עליו שזה חשוב טענת ברי וחייבים היסת, ובשעמ"ש ציין לתשו' מהר"מ סי' ז' [ובשלנו, ח"ג תתקנ"ז] ומדרכי בגיטין, והוא בסי' שצ"ג וז"ל: "נ"ל שאם אדם תובע יתומים ואומר אביכם היה חייב לי והם משיבים להד"ם, און אין אנו יודעים, שאין לנו להשביעם שבועת היסת ואפי' ביתומים גדולים כי לא נתקנה שבועת היסת אלא בטענת ברי משום חזקה אין אדם תובע אא"כ יש לו עליו, והכא אין טוען טענת ברי שהן יודעים אלא אומר אביהם היה חייב לו ויכול להיות שלא היה חייב לו וכו' וכו' ולא דמי למנה לי בידך והלא אומר איני יודע דפטור וקו"ל דנשבע שבועת היסת שאין יודע דהתם שכנגדו טוען טענת ברי אבל הכא לא מצי טעין טענת ברי כי מה היה לו לנתבע לידע יעו"ש כל דבריו הרי נתבאר כי אף דקו"ל דבכל נחבע שטוען איני יודע חייב לישבע היסת, היינו משום דהתובע טוען טענת ברי, והו"ל לנתבע לידע אבל ביורשים דמה היה לנתבע לידע? ואין התובע טוען ברי שהם יודעים, חשוב כטענת שמא ואינו יכול לחייב היסת דבכה"ג ליכא החזקה דאין אדם תובע אא"כ יש לו עליו ודו"ק ויש להוסיף הביאור בזה, דכשהתובע יודע דוודאי הנתבע אינו יודע אינו ירא לתובעו כיון שהוא יודע שהנתבע אינו יודע, [אך יעויין בש"ך סי' ע"ה ס"ק נ"ו דלא משמע כדבריו].

ובדעת החולקים וסברי דאף ביורשים יש חיוב היסת, י"ל דמ"מ כיון דאיכא תביעה, אע"פ שאינו טוען ברי שהנתבע יודע מחייב

ואיכא לעיוני בסוגיא דקידושין דף מג: בשלה מעותיו ע"י שליח לפרוע למלוה, והשליח טוען מסרתים למלוה, והמלוה טוען לא קבלתיים, הדין דהשליח חייב לישבע היסת, ולגבי המלוה [אע"פ שדינו שהלוה חייב לשלם לו עוד פעם] דעת קצת ראשונים שחייב ג"כ היסת והר"י מיגש דן דכלפי המלוה הרי הוי טענת שמא, שהרי אין הלוה טוען ברי שהמלוה קבלם, ותירץ דכיון שהוה נוטל חייב היסת אפי' בטענת שמא וכתב הסברא שכל הסיבה שבטענת שמא אין היסת כיון "שהוה שמא על הממון", אך כאן שהוה בא להוציא, שהנתבע ברי על הממון [כיון שכבר שלח מעות פעם ע"י השליח] נשבעין אפי' בטענת שמא יעו"ש כל דבריו, וחזינן מכאן יסוד דאם הוא ברי על הממון, אע"פ שאינו טוען ברי נגד טענת הנתבע יכול להשבע היסת.

וכן לענין מה שפסק הרמ"א סי' רל"ב סעיף י"ח המוכר זהב לחבירו, ואח"כ שברו הלוקח ונמצא בו בדיל, ותובע הלוקח מהמוכר מעותיו כיון שנמצא בו בדיל, והמוכר אינו מאמינו וטוען איני יודע, נשבע המוכר שאינו יודע ונפטר, והקשה הסמ"ע דהא הוי טענת שמא שהרי אין הלוקח יודע אם המוכר יודע, ותירץ הש"ך דכיון שהוה וודאי על הממון, חשיב טענת ברי אע"פ שאינו יודע אי המוכר יודע [ראגב, הקשה האולם המשפט דשם בסעיף ישנו אופן תביעה מסרסור והוא ממש כאופן הנ"ל תביעה מהמוכר, וא"כ למה לא הקשה הסמ"ע גם על אופן זה, והביא שתירץ הרא"ש דכיון דהוי קרוב לוודאי שהמוכר יודע, לכן חייב לישבע כמו בנפל משנים יעו"ש, ובוזה צ"ע על דבריו הש"ך דכתב דא"צ שיהא ברי נגד טענתו אלא ברי על הממון].

עכ"פ חזינן דא"צ שיהא ברי נגד "טענת" הנתבע אלע אף שטוען ברי שחייב לו ממון נמי מחייב היסת, ולכן נמי לנדר"ד כשהשיב הנתבע איני יודע אם הלוחני או לא, נמי מחייב היסת, אע"פ שאין התובע יודע אם

בענין היסת בנומלין

פסק המחבר סי' ל"א סעיף ב' מלוה שיש לו על לזה אחד שני שטרות אחד במנה ואחד במאתים וכפר הלוה בשני השטרות וכת אחת מאלו [שהיו שני כתי עדים מוכתשות יעו"ש] חתומה בשטר זה וכת שניה חתומה בשטר זה, אם הוציאן כאחד לא ישלם אלא מנה וישבע על השאר בנקיח ומוציאין שטר של מאתים מידו וקרעין אותו, ואם הוציא שטר א' בלבד גובה אותו ואם אח"כ הוציא השטר השני גובה אותו ג"כ [הגה: וי"א דטוב לו לשרוף הקטן שלא ישביעוהו הלוה שיש לו שני שטרות שאלו העדים חתומים עכ"ל ומקור הדברים מסוגיא דשבועות מו: וברא"ש שם.

והקשה התומים על דינו של הרמ"א דטוב לשרוף הקטן שלא ישביעוהו שיש לו שני שטרות, איך יכול להשביעו שיש לו שני שטרות, הרי תובעו שלא בטענת ברי, דאפשר אין לו כבר שני שטרות דאולי כבר שרפם ובערך שי כתב דלא היו שבוות "היסת" אלא שבוות הנוטלין [שנשבע טרם שיגבה בשטר] ולכן חייב לישבע אף בתביעת שמה, אך מסיק דבלשון הרא"ש ובעל העיטור משמע דהוי "היסת" יעו"ש ד ותמיהני דהרי כבר כלל הש"ך בכמה דוכתי [קלג. קל"ה]. דאין היסת ב"נוטלין" רק להפטר, ואיך נשבע הכא "היסת" כדי לגבות בשטרו, וא"כ הו"ל להפוסקים לאשמעינן דנשבעים התם רק אחרי הפרעון, ומשמע מלשון הפוסקים דמשביעים אותו קודם שגובה בשטרו.

עוד צ"ע בסוגיא דב"מ דף מב: ההוא אפוטרופסא דיתמי דזבין בהמה בלי שינים מספסר ומסרה לבקרא ומתה הבהמה, ופסקינן שהספסר משלם ליתומים, משום דהוי מקח טעות, והבקרא משלם לספסר משום דהוי שומר דספסר, וצריך הספסר לישבע דלא ידע דלא הוה לה שיני והקשה הרא"ש והאין נשבעין על טענת ספק ותירץ דהוה קרוב לוודאי שיודע הספסר

היסת, דחזקה דא"א תובע אא"כ יש לו, אינה אלא מטלת ספק, ולכן אף בתביעת שמה נמי מחייב, ובוזה יש לבאר, הא דהריטב"א בשבועות דף מ' הוכיח דבעינן טענת ברי כדי לחייב היסת מהא דמקשינן בגמרא והא אין אדם מעיז פניו, ולא הוכיח הריטב"א מהחזקה דא"א תובע אא"כ יש לו עליו משום דחזקה זו דא"א תובע אינו אלא מטלת ספק, ולזה א"צ טענת ברי [אך בריטב"א בב"מ אכן הביא החזקה דא"א תובע וכו'].

ויש לעיין לדעת הפוסקים דבתובע מהיורשים אין חיוב היסת כיון דלא הו"ל למידע אין כאן החזקה דא"א תובע אא"כ יש לו עליו דא"כ בכל תביעת ברי גרוע לא יתחייב היסת, ואילו בש"ך סי' ע"ה ס"ק ל' וס"ק נ"ח כתב, דכשתובע איני יודע אם הלוייתך, והשיבו הנתבע הלוייתני ופרעתוך, וטוען התובע ברי שלא פרעתני, חייב הנתבע היסת, הרי דאף על טענת ברי גרוע ישנו חיוב היסת, ואלי ו"ל דכלפי טענת פרעתני, כיון דטוען התובע וודאי שלא פרעתני, ישנו בזה החזקה דא"א תובע אא"כ יש לו עליו.

והנה בדעת המרדכי שפוטר בתביעה מהיורשים, ביארנו, דאף דהוי טענת ברי, מ"מ ליכא בזה החזקה דא"א תובע וכו' דאפשר דאין תביעתו כלום אלא שאינו ירא לתבוע כיון שהוא יודע שאין הנתבעים יודעים, אך כבעל העיטור מבואר הסברא דכיון דהוי תביעת שמה, ואולי ו"ל בדבריו כמו שכתב באבכה"ז פ"ד מהל' שאלה ופקודין בדעת הראב"ד דלעולם אף בשבועה דאורייתא צריך התובע לומר אתה יודע.

גב. ראה עוד בשעמ"ש שם מה שדן בנידו"ד דכשהשיב הנתבע איני יודע, ואין התובע יודע בברי שהנתבע יודע, אם התובע יכול להשביעו כיון שהוא ברי על הממון והאריך להקשות בכמה אנפי בסתירת דברי הש"ך.

בירו, דלהחזיק ממון שכבר נמצא בירו, יותר חשוד, ואין מתביעתו ראייה והוכחה שכשנגדו חייב לישבע וכן הביא בערך שי' ס' צ' בשם תשובת גבעת פנחס יעושי"ד, או י"ל דשבועת היסת תקנו רק במוחזק כדי שישאיר מוחזק כמה שבידו, אבל באופן שבא ליטול ולהוציא הוא צריך לישבע שבועה חמורה כעין דאורייתא, ולא היסת הקלה, וכן משמע בר"י מיגש [שבועות דף מ"א] שכתב: נקוט האי כללא בידך דלא מצינו היסת בנוטלין רק היפך אבל שבועה דמעיקר דינא על תובע דמשתבע ושקיל לעולם לא הוא אלא כעין דאורייתא עכ"ל משמע דהטעם משום שבנוטלין צריך שבועה חמורה כעין דאורייתא.

והנה אם ננקוט כהצד השני [וכדמשמע בר"י מיגש] דהטעם דאין נשבעין היסת בנוטלין, הוא משום דכשבא ליטול הוא צריך שבועה חמורה, ולא היסת, נראה דיש לתרץ, הנך גווני שהבאנו דנשבעין היסת בנוטלין, משום דמתי אמרינן דאין היסת בנוטלין היינו רק כשבא לתבוע בכח שבועתו, ולכן אמרינן דכשבא לתבוע בכח שבועתו בעינן שבועה חמורה כדי להוציא, אבל בהנך גווני הנ"ל, הרי הוא בא להוציא בכח שטר וראיה, אלא שישנה רעותא צדדית, וכדי לסלק הרעותא הצדדית מוטל עליו לישבע היסת בכח"ג יכול לישבע אף היסת הקלה כדי להוציא, כיון שסומך להוציא אשטר וראיה ידיה והשבועה היא רק כדי לסלק הרעותא, וכמו שאבאר: בסוגיא דסי' ל"א שבא לגבות בשטר הגדול, והנתבע משיבוע אולי ישנו בידו אף שטר הקטן סגי בשבועת היסת, כיון דהוא תובע וגובה בשטר שבידו, אלא כדי לסלק הרעותא דאפשר שיש לו גם שטר קטן, על כך סגי בהיסת, וכן בסוגיא דב"מ בההוא בקרא, יש לחדש ולומר דכיון דהבקרא וודאי פשע וחיוכו רמיא עליה מחמת פשיעתו אלא שבא להשביע דאולי גם הספסר פשע, י"ל דכיון דהבקרא וודאי פשע, סגי לספסר בהיסת, ומשא"כ דבשבועת היסת בא לברר עיקר המעשה, ובדרך זה יש ליישב גם

דלא הוה לה שני, ולכן חייב להשבע, ותמוה דהא הוי שבועת הנוטלין דנשבע הספסר כדי לקבל פירעון הבהמה, ואין נשבעים היסת בנוטלים לדעת הש"ך הנ"ל, ועיין באולם המשפט סי' ר"לב אך בתשובות מימונית קנ"ן סי' ז' איירי ממש בכח"ג והקשה [בקושית הרא"ש] והא אין נשבעין היסת בטענת שמא ותרין דהוי שבועת הנוטלין.

עוד צ"ע בקידושין דף מ"ג: בטוגיא דשליח נעשה עד, דאם שלח שליח למסור מעות למלוה, והמלוה טוען לא קבלתים, דדעת הר"י מיגש דהמלוה צריך לישבע היסת שלא קיבל המעות, ונפרע, וכתב הש"ך בס"י קכ"א ש"כ ישבע המלוה אחר שיפרע לו, דלא מצינו היסת בנוטלין, לכן אין צריך לישבע טרם שיפרעו לו כדי ליטול מעותיו אלא רק אחר שיפרע נשבע כדי להפטר ולהחזיק במעותיו, אך צ"ע שבר"י מיגש מפורש דאיירי דצריך לישבע טרם שיפרע לו, וכבר הקשה כן בערך שי' ס' צ' ועוד הקשה שבר"י מיגש שבועות דף מ"א כתב מפורש נקוט האי כללא בידך דלא מצינו היסת בנוטלין, ואילו כאן סובר הר"י מיגש דנשבע המלוה ליטול. אלא שיש לחקור בדעת הש"ך שחידש דלא מצינו היסת בנוטלין, [דהיינו שבועה כדי שיוכל לגבות וליטול] רק בנפטרין [דהיינו כדי שיהא מוחזק כמה שבידו] מה טעמו של דבר, אי הטעם דכל היסוד שתקנו היסת הוא משום חזקה אין אדם תובע אא"כ יש לו עליו, ולכן חייב הנתבע לישבע, משום דחזקה זו מוכחת דהתובע אמיתי, וי"ל דטעם זה הוא רק כשהתובע בא להוציא, אמרינן דאין אדם בא לתבוע ולהוציא אלא א"כ יש לו, דאל"ה לא היה מעיז לתבוע להוציא חינום, אבל כשתובע שבועה משכנגדו רק כדי שיהא הוא נשאר מוחזק כמה שבידו, אין החזקה הזו, דאפשר דגם התובע השבועה [שבא להשביע את התובע] יודע שהוא עצמו אינו צורך ומ"מ תובע שבועה כדי שישאר הממון

דהמלוה נשבע היסת שאין לו שטר וגובה חובו, וכתב הש"ך שע"כ ישבע אחר שיפרענו, דלפני שגובה לא מצינו היסת בנוטלין, דהיינו שנשבע היסת כדי שיפרענו, אך לפי האמור, כיון שבא לתבוע בכח הודאתו שהורה לו הנתבע אלא שחייב לישבע היסת על דבר צדדי אם ישנו שטר על ההלוואה, יכול לישבע וליטול כיון שאין השכועה על גוף ההלוואה אלא על דבר צדדי.

החמשך אי"ה בגליון הבא.

הסוגיא דקידושין דהרי הלוה וודאי היה חייב למלוה, אלא שהלוה בא להפטר בטענה דאולי השליח מסר למלוה, לכן על כך סגי בהיסת, דכין דהלוה וודאי היה חייב אלא שבא להפטר בטענה שאולי פרע הלוה, סגי בהיסת, משא"כ שכשהשבועה באה על עיקר החיוב, [ועיין בערך שי מה שמתרץ הסוגיא דקידושין] ולפי האמור יש להוסיף דהנה פסק השו"ע ס' נ"ד באחד שתובע לחבירו כע"פ והודה, אך הנתבע טוען שאינו רוצה לפרוע עד שיתזירנו המלוה השטר, והמלוה טוען שלא היה שטר על הלוואה זו, הדין,

כידו, דלהחזיק ממון שכבר נמצא בידו, יותר חשוד, ואין מתביעתו ראייה והוכחה שכשנגדו חייב לישבע וכן הביא בערך שי ס' צ' בשם תשובת גבעת פנחס יעוש"ד, או י"ל דשבעת היסת תקנו רק במוחזק כדי שישאר מוחזק במה שבידו, אבל באופן שבא ליטול ולהוציא, הוא צריך לישבע שבעה חמורה כעין דאורייתא, ולא היסת הקלה, וכן משמע בר"י מיגש [שבעות דף מ"א] שכתב: נקוט האי כללא כדרך דלא מצינו היסת בנוטלין רק היפך אבל שבעה דמציק דינא על תובע דמשתבע ושקיל לעולם לא הוא אלא כעין דאורייתא עכ"ל משמע דהטעם משום שבנוטלין צריך שבעה חמורה כעין דאורייתא.

והנה אם ננקוט כהצד השני [וכדמשמע בר"י מיגש] דהטעם דאין נשבעין היסת בנוטלין, הוא משום דכשבא ליטול הוא צריך שבעה חמורה, ולא היסת, נראה דיש לתרץ, הנך גווני שהבאנו דנשבעין היסת בנוטלין, משום דמתי אמרינן דאין היסת בנוטלין היינו רק כשבא לתבוע בכח שבעותו, ולכן אמרינן דכשבא לתבוע בכח שבעותו בעינן שבעה חמורה כדי להוציא, אבל בהנך גווני הנ"ל, הרי הוא בא להוציא בכח שטר וראיה, אלא שישנה רעותא צדדית, וכדי לסלק הרעותא הצדדית מוטל עליו לישבע היסת בכח"ג יכול לישבע אף היסת הקלה כדי להוציא, כיון שסומך להוציא אשטר וראיה ידיה והשבעה הוא רק כדי לסלק הרעותא, וכמו שאבאר: בסוגיא דס"י ל"א שבא לגבות בשטר הגדול, והנתבע משיבועו אולי ישנו בידו אף שטר הקטן סגי בשבעת היסת, כיון דהוא תובע וגובה בשטר שבידו, אלא כדי לסלק הרעותא דאפשר שיש לו גם שטר קטן, על כך סגי בהיסת, וכן בסוגיא דב"מ בההוא בקרא, יש לחדש ולומר דכיון דהבקרא וודאי פשע וחיובו רמיא עליה מחמת פשיעתו אלא שבא להשביע דאולי גם הספסור פשע, י"ל דכיון דהבקרא וודאי פשע, סגי לספסור בהיסת, ומשא"כ דבשבעת היסת בא לברר עיקר המעשה, והדרך זה יש ליישב גם

דלא הוה לה שני, ולכן חייב להשבע, ותמוה דהא הוי שבעת הנוטלין דנשבע הספסור כדי לקבל פירעון הבהמה, ואין נשבעים היסת בנוטלים לדעת הש"ך הנ"ל, ועיין באולם המשפט ס"י ר"ב אף בתשובות מימונית קנין ס"י ז' איירי ממש בכה"ג והקשה [כקושיית הרא"ש] והא אין נשבעין היסת בטענת שמא ותירץ דהוי שבעת הנוטלין.

עוד צ"ע בקידושין דף מ"ג: בסוגיא דשליח נעשה עד, דאם שלח שליח למסור מעות למלוה, והמלוה טוען לא קבלתי, דדעת הר"י מיגש דהמלוה צריך לישבע היסת שלא קיבל המעות, ונפרע, וכחב הש"ך בס"י קכ"א ש"כ ישבע המלוה אחר שיפרע לו, דלא מצינו היסת בנוטלין, לכן אין צריך לישבע טרם שיפרעו לו כדי ליטול מעותיו אלא רק אחר שיפרע נשבע כדי להפטר ולהחזיק במעותיו, אך צ"ע שבר"י מיגש מפורש דאיירי דצריך לישבע טרם שיפרע לו, וכבר הקשה כן בערך שי ס' צ' ועוד הקשה שבר"י מיגש שבעות דף מ"א כתב מפורש נקוט האי כללא כדרך דלא מצינו היסת בנוטלין, ואילו כאן שבר"י מיגש דנשבע המלוה ליטול, אלא שיש לחקור בדעת הש"ך שחידש דלא מצינו היסת בנוטלין, [דהיינו שבעה כדי שיוכל לגבות וליטול] רק כנפטרין [דהיינו כדי שיהא מוחזק במה שבידו] מה טעמו של דבר, אי הטעם דכל היסוד שתקנו היסת הוי משום חזקה אין אדם תובע אא"כ יש לו עליו, ולכן חייב הנתבע לישבע, משום דחזקה זו מוכחת דהנתובע אמית, וי"ל דטעם זה הוי רק כשהנתובע בא להוציא, אמרינן דאין אדם בא לתבוע ולהוציא אלא א"כ יש לו, דאל"ה לא היה מעיז לתבוע להוציא חינום, אבל כשתובע שבעה משכנגדו רק כדי שיהא הוא נשאר מוחזק במה שבידו, אין החזקה הזו, דאפשר דגם התובע השבועה [שבא להשביע את התובע] יודע שהוא עצמו אינו צורך ומי"מ תובע שבעה כדי שישאר הממון

דהמלוה נשבע היסת שאין לו שטר וגובה חובו, וכתב הש"ך שע"כ ישבע אחר שיפרענו, דלפני שגובה לא מצינו היסת בנוטלין, דהיינו שנשבע היסת כדי שיפרענו, אך לפי האמור, כיון שבא לתבוע בכח הודאתו שהודה לו הנתבע אלא שחייב לישבע היסת על דבר צדדי אם ישנו שטר על ההלוואה, יכול לישבע וליטול כיון שאין השבועה על גוף ההלוואה אלא על דבר צדדי.

החמשך אי"ה בגליון הבא.

הסוגיא דקידושין דהרי הלוח וודאי היה חייב למלוה, אלא שהלוה בא להפטר בטענה דאולי השליח מסר למלוה, לכן על כך סגי בהיסת, דכין דהלווה וודאי היה חייב אלא שבא להפטר בטענה שאולי פרע הלווה, סגי בהיסת, משא"כ שכשהשבועה באה על עיקר החיוב, [ועיין בערך שי מה שמתרץ הסוגיא דקידושין] ולפי האמור יש להוסיף דהנה פסק השו"ע סי' נ"ד באחד שתובע לחבירו בע"פ והודה, אך הנתבע טוען שאינו רוצה לפרוע עד שיחזירנו המלוה השטר, והמלוה טוען שלא היה שטר על הלוואה זו, הדין,

בירורי הלכה

כ"ק אדמו"ר מביאלא שלימ"א

בענין ברכת המפיל ובחילוק בינה לשאר ברכות השחר*

דכלא שנתחייב בהן ע"י הליכה ולבישה וכדו', אין "מקום" לאותן ברכות. וכמש"כ הט"ז (יו"ד סי' א' ס"ק י"ז) בכל ברכות השבת דגדר העשיה אינו אלא כ"מקום" גרידא שיהא שייך ברכה, ואין הברכה עולה על העשיה, ואין העשיה סיבה לה, רק שע"י העשיה ממילא איכא מקום להברכה.

והוכחנו ענין זה, כי אף להרמב"ם דעיקר תקנת ברכות השחר הוא ע"פ סדר האמור בתלמוד וכמ"ש בשו"ת ר"א בן הרמב"ם (סי' פ"ג) ש"תקנום שתאמנה אחרי מעשים ותנועות" והוא להדיא שם ברמב"ם כי מה ש"נהגו העם ברוב ערינו לברך ברכות אלו זו אחר זו בבית הכנסת וכו' ושעות הוא ואין ראוי לעשות כן", הרי דלשון הרמב"ם שם מדוקדק אעפ"כ דאינו אלא לכתחילה ובדיעבד שפיר דמי, והוא מש"כ "ואין ראוי לעשות כן" ולא כתב "ואסור" לעשות כן, וכן משמע בשו"ת ר"א בן הרמב"ם דאינו לעיכובא, ומבואר דלא בעי בכ"ז עובר לעשייתן, ואם יברכום בביה"כ לאו איסורא קא עבדי.

והיינו כמש"כ דאף דעיקר תקנת הברכות הוא ע"פ סדר האמור בתלמוד אחרי אותם מעשים ותנועות, אינו אלא ענין סמיכות

בשו"ע או"ח (סי' מ"ז ס"ח) "כל הברכות האלו אם לא נתחייב באחת מהן כגון שלא שמע קול תרנגול או לא לבש או לא חגר אומר אותה ברכה בלא הזכרת השם, הג"ה. וי"א דאפי' לא נתחייב בהן מברך אותם דאין הברכה דוקא על עצמו אלא מברכין שהקב"ה ברא צרכי העולם, וכן המנהג ואין לשנות".

וכבר הארכנו [בשיעור בענין ברכות השחר], כי אף לשיטת המחבר שאם לא נתחייב באחת מהן אינו מברך, והיא שיטת הרמב"ם (פ"ז מהלכות תפילה ה"ט) וס"ל שברכות השחר לא נתקנו על מנהג העולם "שהקב"ה ברא צרכי העולם" אלא הוי כשאר ברכות השבח שאם לא נתחייב בהן אין יכול לברך, ומבואר שם עוד ברמב"ם דברכות אלו "מברך כל אחת מהן על דבר שהברכה בשבילו בשעתו" ובשעה שייקץ בסוף שנתו מברך והוא על מטתו אלקי נשמה וכו', וכששומע קול התרנגול מברך ברוך וכו', כשלוש בגדיו מברך ברוך וכו'.

מ"מ אין אותם מעשים ותנועות כגון שמיעת קול תרנגול הליכה ולבישה. בגדר "מחייבים" לברכות השחר, ובלא הנהו מעשים נמי שייך ענין אותן ברכות, אלא

* נאמר בשיעור בבית מדרשו בקרית אונסדורף, ונכתב ע"י אחד השומעים.

א"כ ה"ה לענין ברכות השחר כל שעתא ושעתא זימניה היא, ומה לי דתחילת חיובו היה אונן, הא אותם פעולות ומעשים שאמרו בתלמוד אינן סיבת החיוב לברכת השחר, ואין שייך לדון בהם אם נעשו בזמן חיובא או פטורא, רק דעיי' אותם פעולות איכא מקום ושייכות להברכות, וכיון דחכמים נתנו שיעור לברכות השחר עד ד' שעות או עד הערב [עו' דה"ח והכרעת המ"ב כש' כל היום] הרי דעד לזמן ההוא שייכי כל ברכות השחר, א"כ מ"ל דתחילת זמן החיוב היה פטור.

ומה שדימה המג"א דינא דברכות השחר לדין הבדלה, שאם היה אונן במוצ"ש שוב אין חייב בהבדלה, אינו ענין לכאן דהתם ודאי זמן חיוב הבדלה הוא במוצ"ש, ושאר הימים הוא רק דין במי שלא עשה הבדלה במוצ"ש, א"כ כיון שהיה אונן במוצ"ש שהוא זמן חיובו שוב אין חייב בהבדלה למחר, אבל זמן ברכות השחר אינו השלמה לזמן ראשון, שהיא זמן שמיעת קול תרנגול וכו'. וכמ"ש שהוא דומה לזמן חיוב ק"ש דעד סוף זימניה קאי בעיקר חיוביה, ואין חיובו בסוף זמנו משום שלא קרא בתחילת זמנו, אלא בכל עת שלא חלף זמן חיובא כל שעתא ושעתא בעיקר חיובא קאי, וה"ה ברכות השחר סוף זמנו כתחילת זמנו, ואין חיובו בסוף הזמן משום שלא בירך בתחילת הזמן, כמו בהבדלה, ובודאי בסוף זמנו חיובו עומד אף אם היה אונס בתחילת הזמן. [נע"ע בלבושי שרד שם סי' ע"א מ"ש בראי' המג"א מהבדלה כי אליבא דאמת קיי"ל התם שהוא חייב בהבדלה אלא שהוא רק לדמיון מאותן שיטות דס"ל התם לפטור אונן במוצ"ש מהבדלה].

וכפרט לשיטת הרמ"א דאף אם לא נתחייב בהן מברך אותן על מנהגו של עולם, הרי ודאי לא גרע מי שהיה אונן בתחילת הזמן ממי שכלל לא נתחייב והוא מברך על מנהגו של עולם.

וזה פליאה על השו"ע הרב דמתח דגיסא פסק בסי' מ"ו כהרמ"א דאף מי שלא נתחייב

לחודא וצורת התקנה שיברך כל ברכה בשעתה, אבל אין אותם מעשים בגדר מחייבים לברכות השחר ולכן לא בעיי' בדיעבד, שהיא עובר לעשייתן, דחיוב של עובר לעשייתן וכן ברכה לבטלה שייך רק בגונא דברכת הנהנין שהברכה על האוכל או בברכת המצות שהברכה היא על עשית המצוה, או אפשר בגונא שדבר מסוים מחייב עצם הברכה וא"כ צריך להיות סמוך ממש להמחייב דאם עושה אחר כך פקע החיוב ואין סיבה לברכה ודוק, ואכמ"ל יותר ויתבאר בעה"ת בעוד שעור.

והנה במג"א (סי' ע"א ס"ק א') מבואר לענין מי שהיה אונן בבוקר, ואכ"כ קברו את המת וז"ל ונראה לי דקודם חצות יתפלל שחרית וכו', אבל ברכות השחר נ"ל דלא יאמר כיון שבשעת חובתו היה פטור, כמ"ש ב"ד סי' שמ"א ס"ב לענין הבדלה. וכ"כ בשו"ע הרב (שם) "ומטעם זה לא יאמר כל ברכות השחר אפי' נקבר קדם שעבר זמן ק"ש ותפילה כיון שבשעה שחל חיוב הברכות דהיינו כשקם ממתו היה פטור מהן א"צ להשלימן אח"כ ואם מברך ברכה לבטלה הוא".

ובמשנה ברורה הביא דיש חולקין על המג"א, ומ"מ לדינא ספק ברכות להקל, ומי שהיה אונן עד ד' שעות כיום שוב לא יברך ברכות השחר.

אמנם למש"כ לעיל דכו"ע סבוי דאין חיוב ברכות השחר מכח אותם מעשים ופעולות של שחר, ולא חשיבי כמחייבים לברכות, אין מקום לכאורה לדברי המג"א, ופשוט דכל זמן שלא עבר עדיין זמן חיובא דברכות השחר, ודאי חייב לברך ברכות השחר, וכמו מי שלא קרא ק"ש עד שעה שניה מחמת איגרותו, דקאי בשעה שלישית בעיקר חיובו, וחייב לקרא ק"ש, דהא אין חיובו בשעה שלישית תלוי בחיובו בשעה ראשונה ושניה, אלא כל שעתא ושעתא זימניה היא עד דחלף זימניה.

ברכת השבח על מנהגו של עולם, וברכת השבח על הנאה, דהוא משבח על הנאתו, אך עדיין לא נפיק מירי ברכת השבח.

[ובאמת יש מקום לדון בהנך ברכות שהן ברכת השבח על הנאה, בהא דקיי"ל בר"ה (דף כט.).] כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין שאם לא יצא מוציא ואם יצא אינו מוציא, ומבואר דבברכות הנהנין ליכא דין ערבות שיוכל לברך עבור חבירו אף שלא נתחייב.

וצ"ע לפ"ז בברכות השבח על הנאה, וכגון במי שברך כבר או שלא נתחייב, אם יוכל להוציא חבירו בברכתו, דהנה בברכת השבח סתמא ודאי דאע"פ שיצא מוציא מדין ערבות, אבל בהנך ברכות כיון שהן קשורות בהנאה אפשר דאם יצא אינו מוציא.

ובפמ"ג (אשל אברהם סי' מ"ו ס"ק י"ד) נקט לענין ברכות השחר, דאיתן ברכות הקשורות בהנאה אין יכול להוציא וז"ל "והוי יודע שהברכות האלו יש מהן על סידור העולם ויש שנהנה בהן אם כן בנהנה אין חבירו שיצא מוציא אותו כמו בשאר ברכת הנהנין אם יצא אין מוציא, וכן אזור ועוטר י"ל לא ליתהני ולא ליברך". ולמש"כ כגדר ברכות השחר דלכו"ע אין הפעולות מתחייבות להברכה, לכאורה ודאי ל"ח כברכת הנהנין, ואע"פ שיצא מוציא.

אכן בעיקר הספק צ"ע בזה דיש מקום מכיון שעיקר דין מה שיצא מוציא מפני דין ערבות וכו' מבואר דאינם ממש כחייבי מצות אולי ברכת השבח דאינם ממש כחייבי מצות אולי אין בזה דין שיצא מוציא, אמנם מסתבר שאף להשיטות (החיד"א) דאין חיוב מאה ברכות בכל יום אלא מילתא דחסידות מ"מ רבנן ודאי חייבו ברכת השחר כמו חיובי תפילה וכדומה ואחר שמדרבנן מתחייב ברכת השחר הוא בכלל דברים המחוייבים שאפשר להוציא אפילו שיצא ואף שנאמר שאין כלל חיוב ללכת לישון כדי לברך המעביר שינה וכו' או להתפשט ולהתלבש בכל יום כדי לברך ברכת המלביש ערומים וכו' מ"מ

בהן מברך כיון שהברכה על מנהגו של עולם, ומאידך פסק כהמג"א דאם היה אונן בעת חיובו לא יברך לאחמ"כ ברכות השחר, כיון שבשעה שחל החיוב היה פטור, ולשטתו דברכות השחר על מנהגו של עולם, הא זמן קימה ל"ח זמן שחל בו החיוב, אלא זמן חיובא גרידא, ואמאי אם היה אונן לא יברך לאחמ"כ ברכות השחר.

ופשוט לדינא דאף אם בתחילת הזמן דהיינו זמן קימה היה פטור כגון באונן [או בעוסק במצוה לשיטת הרמ"ע מפאנו בשו"ת דהוי פטור גמור, ואף אם רוצה לקיים מצוה אחרת ל"ח מצוה ואין מברכין עליה, וכמשנ"ת במק"א. או לפוסקים שאם הי' אנוס של פק"נ וקיים המצוה לא יצא י"ח ועי' עונג יו"ט סכ"ב ועוד אחרונים ואכמ"ל בזה]. שפיר יוכל לברך אחר שעבר זמן פטורו, וכשיטת היש חולקין שהביא במשנ"ב, ובפרט לפי הנתבאר דלא שייך בברכות הללו ענין לכה לבלטה כמו שכ' הפרמ"ג ודלא כדעת תורה.

ועוד נתבאר בזה בארוכה ביסוד ברכת המפיל, דחשיבא ברכת השבח, ושוב אין לדון בה מדין הפסק לשינה, אלא ככל דינא דברכת השבח דבעי' בהו שיהו סמוכין לעשיה, וה"ג שתהא הברכה סמוכה לשינה, וכמו דס"ד בשו"ת ר"א בן הרמב"ם (שם) דלהנך שיטות דמברכין ברכות השכוי בבחי"כ. הוה בעי' למימר נמי שיברכו המפיל בתחילת הלילה עם תפילת מעריב בבית הכנסת, ואין לחוש בהך דאיכא הפסק לשינה, כיון דהוי ברכת השבח, ומבואר להדיא שיסוד ברכת המפיל הוא ברכת השבח על מנהגו של עולם כש"י השירוי כה"ג א"ר ואורחות חיים.

ואף למש"כ רבי ישעיהו באסן בספרו לחמי תורה (עמ' פח:) והגה"ק מצאנו ומדינוב זצוק"ל דברכת המפיל הוי כברכת הנהנין, כבר ביארנו דודאי אין הכוונה דברכת המפיל הוי ברכת הנהנין על הנאת השינה, ולכו"ע ודאי לא הוי אלא כברכת השינה, אלא דתרי גוויי ברכת השבח איכא,

במוציאנו"פ ות"ב בלבוש מנעלים מברך עושה לי כל צרכי ע"ש במעשה רב, והיינו משום שסובר שאין יסוד ברכות השבח וכו' ביום או בלילה אלא אפשר לברך אותם עכ"פ בדיעבד גם בלילה, ולכן אפילו ביום ה"י פטור מברך אותם בלילה ודעתו ברור דלא כמג"א ושועה"ר בה"י אונן בבוקר א"י לברך אחד כך ודו"ק.

וה"צ י"ל דכמו דאיכא ברכות השבח ביום, איכא נמי ברכת השבח בלילה, וברכת המפיל הוי ברכת השבח לדילה, [וכמו שכתב להקשות ר"א בן הרמב"ם שיברכו ברכת המפיל בביה"כ, ואף דעו"כ יהא הפסק טובא ואינו סמוך לשינה, מ"מ יסוד הך ברכה היא ברכת השבח לדילה ולא איכפת לן במה דאיכא הפסק. כיון שהוא לצורך], ומשו"ה אין מקום לברכה זו ביום, ולכך נמי לא תקנוה אלא קודם השינה, דהא דרך בג"א הישנים בלילה לקום ביום, ושוב אין שייך לברכה אחת עשיה כשאר ברכות השבח, דהא גמר העשיה כאן הוא ביום, וברכת המפיל יסודה בלילה, וכעין שמצינו לענין ברכה על האש במוצי"ש, כי אף שלענין הברכה קיי"ל דמבדיל עד יום ג'. מ"מ ברכת האש אין מברך אלא במוצי"ש שאז נברא האש [כמבואר בשו"ע סי' רצ"ט ס"ו] ואף דסו"ס הוי ברכת השבח, הא אף ברכת השבח יש לה זמן, וה"ג כיון שזמן הברכה הוא בלילה, אף דהוי ברכת השבח אין שייך לברך המפיל בבוקר. דיסוד ברכת המפיל היא ברכת השבח של לילה.

והנה בביאור הלכה סי' רל"ט נסתפק לדינא בדינא דהמפיל, וז"ל "נסתפקתי אם הוא עדיין קודם עמוד השחר בעת ברכת המפיל אך הוא משער שעד שיישן יעלה עה"ש אי אזלינן בתר עת הברכה שהוא עדיין לילה, או בתר שינה שיהיה ביום ועל שינת היום לא נתקנה ברכה כמו שכתבו הפוסקים".

וברכת המפיל מבואר טובא בראשונים שהוא על מנהגו של עולם וכמ"ש הראשונים דאף מי שברך ולבסוף לא ישן לא הוי ברכה

מסתבר אחר שעשה המעשים הללו הוא נכלל בכלל חיוב דרבנן של ברכת השחר כמו שרבנן חייבו תפילות שהם מדרבנן שיצא מוציא, עכ"פ נראה ברור לפע"ד לדעת הרמ"א בסמ"ו שכן נקטינן להלכה שיסוד ברכת השחר הם שבת על מנהגו של עולם ויכול לברך כל ברכות השחר אף שלא נתחייב בפרטיות גם ברכות השחר על הנאה אף ביצא מוציא שיסוד חיוב ברכת השחר מדרבנן ואין ההנאה מתייבת הברכה כך נראה לפע"ד ברור ודברי הפרמ"ג תמוהים בזה.

אלא שתמהנו בזה דכיון דיסוד ברכת המפיל הר"ה כברכת השבח, אית לן לאוקמא ככללא דברכת השבח, ומבואר בר"ן (פסחים דף ד. מדפי הרי"ף ד"ה ולענין) דברכות השבח מברכין אותן לאחר עשיה, והוא טעם מה שנהגו לברך ברכת נשואין רק אחר כניסה לחופה, דברכת נשואין נמי הוי ברכת השבח ומברכין לאחר העשיה, וכן להכניסו בבריתו של אאע"ה.

ולפי"ז צ"ע אמאי לא יברכו המפיל לאחר השינה מיד בקומה משנתו, וכמו כל ברכת השבח שמברך לאחר עשיה, וא"כ מהו שנתחבטו הפוסקים טובא במי שמשופק אם יוכל לישון אם יברך המפיל, ועוד ספיקות בזה, לכאורה אדרבה הוי צריכים לתקן המפיל בקומו משנתו, ושוב אין כאן כל מקום לספיקות אם יישן וכדו', וכמו שאר ברכות השבח דאדרבה מעיקר ענינו לכתחילה מברך לאחר העשיה.

וצ"ל דהנה ברכות השחר מלבד שהן ברכות השבח הא חזינן דאית בהו נמי מהך ענינא שהן ברכות השחר, ולרוב שיטות הפוסקים אין לאחרם אחר שקיעת החמה. ובדרך החיים (הובא בביאור הלכה סו"ס נ"ב) כתב דזמנם עד ד' שעות ביום בלבד. [מלבד שיטת הגר"א (בספר מעשה רב) שיכול לברך ברכות השחר אף בלילה, והיא שיטה יחידה]. והיינו דיסוד ברכות השחר הן ברכות השבח שנתקנו ביום ולכך אי אפשר לברכם אחר שכבר אינו יום, והמ"ב הכריע דלא כגר"א, ולשי' הגר"א הרי סובר

חלה ותרומה ואח"כ נשאל לחכם ל"ה ברכה לבטלה וכו' יעשה ולפע"ד אינו דומה כלל דברכת ענט"י סוכ"ס נטל ידיו לאכילה וכן ברכה על הפרשת תרומה וחלה סוכ"ס בשעת הברכה ה' זמן מה חלה ותרומה ואח"כ יש כח לחכם לעקור למפרע וכו' ולכן נראה ודאי שלכתחילה צריך לשכב במיטתו ולהשתדל לישון לדעת הרמב"ם והשו"ע.

והנה אף שברכת המפיל הוי ברכה על מנהגו של עולם, לא מצאנו מי שיאמר דיברך המפיל אף כשאין רוצה לישון, ודבר זה פשוט בראשונים ובאחרונים שברכת המפיל נתקנה רק במי שרוצה לישון וסמוך למיטתו. ואין כאן ענין שבת גם במי שאין ישן. ואף בכתבי אריז"ל מעיד הרה"ק מקארלין זצוקלה"ה שלא מצא שאפשר לברך אותה אם לא הלך לישון אף שמתירים בכתבי אריז"ל לברך כל ברכת השחר אף שלא הלך לישון עי"ש.

ומכוח מינה דאף דברכת המפיל הוי ברכת השבח דלילה, מ"מ חלוקה ברכה זו ביסודה מברכות השבח דשחר, ומי שאינו ישן אינו מברך.

ודוגמא לדבר י"ל. דהנה מבואר במגן אברהם (סי' מ"ו ס"ק י"ד) דסומא אין יכול לברך פוקח עורים, והחיד"א (ברכ"י סוף סי' מ"ו) בשם רבנן קדישי דארעא ישראל דסומא מברך פוקח עורים.

והנה שיטת המג"א דסומא אין מברך פוקח עורים צ"ב מ"ש ממי שלא נתחייב בברכות השחר וכגון שישן במלבושיו ואין יכול לברך מלביש ערומים, דפסק הרמ"א (סמ"ו ס"ח) דשפיר יכול לברך ע"מ שהקב"ה ברא צרכי העולם, אף שהוא עצמו אין נהנה, ה"ג סומא יברך על מנהגו של עולם.

וצ"ל דאף דיסוד ברכות השחר הן על מנהגו של עולם, מ"מ סומא אינו שייך לאותו ענין של ראייה הנמצא בעולם, ולגבי סומא לא חשיב מנהגו של עולם, כיון דבעולמו הוא, אין שייך הך ענינא דפוקח עורים.

לבטלה. כיון שהיא ברכה על מנהגו של עולם והא עכ"פ ככוונתו היה לישון.

וראיתי בספר מחשבות בעצה ס"ד שהרה"ק מקארלין זצוקלה"ה ה' מבקש עצות לגפשו בגונא שבירך המפיל ולא יכל לישון עד כמה זמן מחוייב לשכב על המטה ולהשתדל לישון וכו' שדעתו ה' שאף להפוסקים שא"י לברך על מנהגו של עולם שלא נתחייב בעצמו (הרמב"ם פ"ז ה"ט מהל' תפילה) מ"מ שהגיע אור היום שוב אינו מחוייב להצטער לשכב במיטתו אף שלא טעם טעם שינה אחר ברכת המפיל וכו'.

וברור לפע"ד דאף לשי' דאין ברכת המפיל על מנהגו של עולם [היינו אפשר לדעת הרמב"ם] מ"מ בשכב ע"מ לישון סגי דיש בזה תנועות וכו' שגם להרמב"ם נתקן ברכת השחר על תנועות ופעולות כמ"ש ר"א בן הרמב"ם, ובודאי פשוט לישב קו' ר"א בן הרמב"ם דלענין ברכת המפיל שהיא לפני התנועות ופעולות א"א לברך אלא בסמוך לתנועות ופעולות הללו ולכן א"א לברך המפיל אחר תפילת מעריב בלילה לכו"ע ורק בבורך שאני שהם על מנהגו של עולם וגם הרי כבר עשה התנועות והפעולות ולכן שייך לברך אחר כן בביה"כ משא"כ בלילה שהוא לפני התנועות והפעולות זמן טובא א"א לברך, אכן נראה שאם בירך המפיל והלך לישון והשתדל לישון הרי עשה גם לדעת הרמב"ם ע"פ שי' ר"א בן הרמב"ם התנועות והפעולות הנזכרות לברכת המפיל ואין השינה בידו ויכול גם לדעת הרמב"ם והשו"ע לא רק לפסק הרמ"א לקום בא"י לישון ולא היו חשש ברכה לבטלה, ויש מן אחרונים הסוברים שאם בשעת ברכת המפיל רצה לישון ואח"כ שינה דעתו א"צ אפילו לשכב ולישון כמו ברכה ענט"י ואח"כ א"ד לאכול דעת הריטב"א (חולין דק"ו) מובא בשע"ת (או"ח קנ"ו) דל"ה ברכה לבטלה וכן מדמים במחשבות בעצה ובשו"ת הגאב"ד דטשעבין וצ"ל הובא בחוברת לשיבת טשעבין חוברת א' למ"ש בשו"ת ח"ס חיזו"ד שש"כ בעושה ברכה על הפרשת

ועוד י"ל באופן פשוט יותר, דכיון דסומא אין שייך גבי כלל אור גרע טפי ממי שישן במלבושיו וכדו', דהתם אף דעתה אינו חייב בכרכה מ"מ הוא בכלל אותו ענין של לבישה לאחר זמן, אבל סומא לעולם לא יבא לכלל ראייה וממילא אין לו שייכות לאותו ברכה דפוקת עורים. דהא אף דברכת השחר הוי על מנהגו של עולם, בעי' מ"מ שיהא לו שייכות לאותו שבת שהוא משבח את הקב"ה על מנהגו של עולם וכיון דסומא אינו שייך אינו מברך.

ורבנן קדישי דארעא דישראל, שהביא החיד"א, ס"ל דעכ"פ אפשר לברך כיון שכך ברא הקב"ה את עולמו. ועוד מבואר נמי בשו"ע (סי' ס"ט ס"ב) דסומא נמי מברך "יוצר המאורות" אע"פ שלא ראה מאורות מימיו כיון שהוא נהנה במאורות שרואין אחרים שיורוהו הדרך, וכדאיתא בגמ' מגילה (דכ"ד:). וגם אפשר שברכת השבח על מנהגו של עולם דעת הרבנן קשישיא דאפשר לשבח אפילו בשפועל אין לו הנאה ואינה מגדר ברכת הטוב והמטעם וכי' שישנם ברכת שבת פרטיות שדוקא שיש לו הנאה ולפעמים רק בגונא שיש לו שותפים בהנאה הזאת שקבל ואכמ"ל בזה.

והשתא לפי"י י"ל נמי דבברכת המפיל אף שהיא על מנהגו של עולם, הא קא תזי' דליכא מ"ד דאף אם לא הלך לישון נמי מברך, והגדר בזה ע"כ דלענין ברכת המפיל בעי' שיהא לו שייכות להמפיל, וכל שאין ברצונו לישון, הוי כסומא בברכת השחר דאין מברך כיון שאין לו שייכות לברכה, וה"צ כל שאין לו שייכות להשינה אין יכול לברך המפיל אף דהוי ברכה על מנהגו של עולם.

והשתא לפי"י י"ל נמי דבברכת המפיל אף שהיא על מנהגו של עולם, הא קא תזי' דליכא מ"ד דאף אם לא הלך לישון נמי מברך, והגדר בזה ע"כ דלענין ברכת המפיל בעי' שיהא לו שייכות להמפיל, וכל שאין ברצונו לישון, הוי כסומא בברכת השחר דאין מברך כיון שאין לו שייכות לברכה, וה"צ כל שאין לו שייכות להשינה אין יכול לברך המפיל אף דהוי ברכה על מנהגו של עולם.

מ"מ שאני ברכת המפיל משאר ברכות השבת כגון ברכת השחר דהם על מנהגו של עולם אפילו שלא הוי לו שייכות לזה השבח היום כגון מלביש ערומים או מעביר שינה וכו' ולכן נראה פשוט דלא כמו שיש אחרונים שפוסקים שאם בשעת ברכת המפיל נתכוון ללכת לישון ואח"כ שינה

ואמנם למשנת דברכת המפיל הוי ברכת השבח דלילה א"א לברך המפיל מבע"י, כיון דהוי ברכת השבח דלילה ועדיין יום, וכמו שא"א לברך בורא מאורי האש אלא במוצ"ש, כיון שזמנו הוי רק במוצ"ש ה"נ ברכת השבח דלילה זמנה בלילה לתורא.

ואף שמצאנו בברכת השחר דאפשר לברך מבעוד לילה, יש מקום לחלק דהנה מאי

דס"ל דברכת המפיל הוי על הנאת השינה, והנה מי שיישן ביום אינו מברך המפיל כיון שאינו כטבעו של עולם וכמש"כ הראב"ד והמאירי (ברכות ד"ס): אבל מי שיישן שוב בלילה, שייך שיברך ב' פעמים.

ולשיטה זו דמברך ב' פעמים בלילה א' המפיל, לא פסיקא לן שהם חלוקים ע"מ שנתבאר שהמפיל הוי ברכת השבח, וברכת השבח דהמפיל הוא דוקא בלילה, אלא דס"ל דשאני הנאה זו דשינה מהנאה דברכות השחר, דהנאות דברכת השחר אין בהם כדי לחייב בברכה, אבל הנאה זו דשינה יש בה כדי לחייב בברכה ולכן אי ישן בלילה ב' פעמים צריך לחזור ולברך, אפילו שנאמר שברכה הראשונה של המפיל בשינתו הראשונה הוא ברכת השבח על מנהגו של עולם אפשר שישנה גם ברכה בהמפיל שפוטרת הנאות הגדולה מהשינה, ולכן בזה שהולך עוד פעם לישון אפשר דחייב לברך פעם שני' המפיל וצ"ג בזה להלכה.

ומבואר בטור ס"י מ"ו ביסוד ברכת השחר "והשיב רב נטוראי ריש מתיבתא דמתא מחסיא דהע"ה תיקן מאה ברכות דכתיב הוקם על זכר' כי בכל יום היו מתים ק' נפשות מישראל ולא היו יודעין ע"מ היו מתים, עד שחקר והבין ברוח הקודש ותיקן להם לישראל ק' ברכות, וע"כ תקנו חכמים ז"ל אלו הברכות על סדר העולם והנהגתו וכו'" ועי' בספר המנהיג.

ונראה דמש"כ בזה הטור דברכות השחר הוו מתקנת מאה ברכות היינו דווקא בברכת השחר כגון מלביש ערומים וכו', אבל ברכת המפיל הא כבר נתבאר מיסוד הלחמי תודה והגה"ק מצאנו ומדינוב וצוק"ל שברכת המפיל הוי ברכת השבח על הנאת השינה, לבי אומר לי, שברכה זו אף בלא תקנת מאה ברכות היו מתקנים ברכה על הנאה זו.

ודגמא לזה מברכת אשר יצר דאית דס"ל (אבודרהם הובא בכ"י ס"י ס"ה) שמברכים ברכה זו בבוקר אף אם לא עשה צרכי,

דמהני ברכות השחר קודם עה"ש, היינו משום דלגבי דידיה כיון שהוא קם עכשיו הרי דלגביו מתחיל יומו מעכשיו, וזה היה עיקר קביעת חז"ל דברכות השחר לפי הקימה, אבל ברכת המפיל אין שייך לומר דאצלו כבר נסתים היום, ובמה יתחלק היום מסיומו, ואין מה שיגדיר ויתן היכר שאצלו נחשב שנסתים היום, ומשו"ה כל זמן שלא הגיע הלילה אין שייך שיברך ברכת השבח דלילה.

אכן יש מקום לדון בזה דיש לעיין במי שישן ב' פעמים בלילה אי חייב לברך גם על השינה השני' בלילה המפיל, דאפשר לשי' א"ר, שיורי כה"ג, אורחות חיים בשם מאורות נתן, הוא ברכת השבח וכמ"ש בשו"ע ה"ר ובראשונים שברכת השבח נתקנה בתחילת היום על כל ענינים של הברכה כגון מלביש ערומים א"צ לברך רק בראשית היום וכן עושה לי כל צרכי על לבישת מנעלים ולא כל פעם שמתלבש או נועל מנעליו, או אפשר שלדעת הלחמי תודה, הגה"ק מצאנו ודינוב וצוק"לה"ה ברכת המפיל הוא ברכת השבח על הנאת השינה, א"כ שינה בלילה הוא דרך הנאותו ושייך לברך עליה ב' פעמים, ולא דמי' לברכת מלביש ערומים ועושה כל צרכי דכל יסודה הוא ברכת השבח ולא החיוב משום לתא דהנאה, ולא דמי' כלל ענין שינה בלילה לשינת היום שרק דעת יחיד הוא השיטה במאירי המחייב ברכת המפיל.

והנה מה שאמרו דמי שקם משנתו בלילה ורוצה לישון עוד צריך לברך שוב המפיל, מיתלא תלי בגדר ברכת המפיל, דאי חיובא דברכת המפיל הוי ברכת השבח על בריאתו של עולם, פשוט דאין שייך שיברך ב' פעמים אותה ברכה, וכמו דמי שישן ביום אין צריך לברך שוב ברכות השחר, וכבר הגדיר בזה בשו"ע ה"ר ס"י מ"ו דמברך פ"א בראשית היום על כל הנאות של ברכת השחר של היום עיי"ש.

אבל אם נסבור דמי שישן בלילה ב' פעמים צריך לברך המפיל ב' פעמים, ע"כ

בלילה ושכח לברך המפיל ויחזור ביום יש לדון להלכה אם אפשר לברך ברכת המפיל, שאף שנחנקה ברכת לפני השינה מ"מ ברכת השבח נראה לכל הראשונים אפשר לברך אתר כך, וא"כ יכול לברך גם ביום על שינת הלילה, ואפילו שנאמר שלכתחילה נתקנה ברכת המפיל בלילה, והוא ברכת השבח של

לילה מ"מ מכיון שבדיעבד הוא והי' שינה של לילה יכול לברך, ובפרט לשי' שנתבאר שברכת המפיל הוא גם ברכת השבח על הנאת שינה חוץ מברכת השבח על מנהגו של עולם הי' מסתבר מאד שבהולך לישון ב' פעמים בלילה שיברך וכן בהולך לישון מיד אתר צה"כ חייב לברך לפני' אפילו ביום, וכן בישן בלילה עד הבוקר ושכח לברך לפני' שיברך לאחריו, אכן מה שנסתפק בביה"ל בהולך לישון מיד אתר עמוד השחר ורוצה לברך עוד בלילה נראה שאין לברך בזה וכמו שנתבאר, אם לא במקומות שעמוד השחר הוא מוקדם בלילה וטבע העולם עוד לישון אתר עמוד השחר ואכמ"ל בזה יותר.

עכ"פ יוצא מדברינו דאפילו הטוברים שברכת המפיל היא ברכת השבח על הנאת שינה מודים שבעצם היא כלולה גם מברכת השבח בלילה על מנהגו של עולם בשינה, ולכן נראה ברור דגם בברכה הראשונה של המפיל גם לדעתם חשש ברכה לבטלה אפילו שלא ישן, אך בהולך לישון עוד פעם בלילה וספק לו אם יישן ישנו מקום לחומרא של ברכה לבטלה ודו"ק.

וכן נראה היתה דעת הרה"ק מקארליץ זצוקלה"ה שברכת המפיל הוא על השינה ממש ואין בזה ענין של ברכת השבח על מנהגו של עולם, ולפי הנתבאר הוא דעת יחיד והרה"ק הג"ל מרוב קרובותיו וחסידיהו חשש כן ואין להתמיר לאחרים בזה כלל כך נפלע"ד והשי"ת יצילנו משגיאות.

ואף דבנוסת הברכה מוזכר ענין שכיבה שתשיבני שלום וכו' הא מצאנו אף לענין המעביר שינה דס"ל להאריז"ל (עי' שעת"ס מ" ס"ק י"ב ומשנ"ב שם) דמי שהיה נעור כל הלילה יכול לברך המעביר שינה

ואעפ"כ קיי"ל דכל פעם שיוצא ועושה צרכיו הרה"ה מברך אשר יצר, והיינו דעשיית צרכיו הוי סיבה מחייבת בפ"ע לברכת אשר יצר, ומלבד דין ברכת השחר שבו אית ביה נמי בעצמותיה חיוב לברכה בכל שעושה צרכיו וחלוק משאר ברכות השחר דסגי בפעם א' ביום.

וכמו כן ברכת המפיל אף שיש בה ענין ברכת השבח דלילה מ"מ הוי סיבה מחייבת בפ"ע מחמת הנאת שינה, ואף שכבר בירך פעם אחת על מנהגו של עולם צריך לברך שוב על הנאת שינה דהוי סיבה המחייבת בברכת השבח.

ובזה אפי' אי משה ורוד לא היו מתקנין מאה ברכות היו מתקנין ברכה על הנאת שינה ועשיית צרכיו וכמו שאר ברכות הנהנין שההנאה הוי סיבה מספקת לתקנת הברכה.

ומעתה נפקא לן לענין מאי דאבעיא לן במי שהולך לישון סמוך ללילה אם יכול לברך המפיל מבעוד יום, דיש מקום גדול שיהא חייב לברך המפיל, דהא לפמשנית בזה עתה, איכא ב' דינים בברכת המפיל, חיוב ברכת השבח של הלילה, וחיוב ברכת השבח על הנאת שינה, ושייך שיהא זה בלא זה, וא"כ ה"ה במי שהולך לישון סמוך ללילה, אף דאין שייך שם הך דינא דברכת השבח דלילה. הא מ"מ איכא הך ברכה דברכת השבח על ההנאה ויהא חייב לברך.

כן יש לומר לפמש"כ. דאף מי שלא ברך קודם שינתו וקם בעוד לילה דשפיר יברך השתא בעת שקם משנתו המפיל, אף שאין רוצה לישון שוב, דהא שייך בזה השתא ברכת השבח דלילה, וגם כבר נתבאר כאורך דמדינא דברכת השבח אדרבה איכא מעלה טפי במה שמברך לאחר עשיה, אלא שכתבנו דמעיקרא דתקנתא לא תקנו שיברך אתר שינתו כיון דבדרך כלל דרך בני"א לקום ביום ועיקר התקנה דהמפיל הוי ברכה על הלילה. אבל כאן דבלא"ה מברך בלילה שפיר יוכל לברך בלילה, וזה ברור, אכן אם הלך לישון

וגם נראה כמ"ש דיש מקום גדול לאמר שאפילו בישן ממש בלילה והלך עוד פעם לישון יצטרך לברך עוד פעם המפיל על השינה השני', וחבלי שינה אינם מועילים אפילו בכה"ג שלא יהי' הפסק, ואין כלל ראי' מברכת המעביר שינה לענין ברכת המפיל ודו"ק, ובוראי לא קבל הרה"ק מקארלין וצוקללה"ה העצה הזאת ממחשבות בעצה מכיון כמו שנתבאר אין בזה עצה כלל מהרבה טעמים כמ"ש'.

ולפמ"ש יוצא מדברינו שברכת המפיל וכן אשר יצר אם רואים שאפשר לעשות אותה ברכה בכל פעם שיושן בלילה או שעושה צרכיו בהכרח אינה רק ברכה על מנהגו של עולם בלבד אלא השינה ועשיית צרכיו מחייבת הברכה.

ולכן נראה כמ"ש שאף שהם ביסודם ברכת השבח אך שונים הן משאר ברכות השבח של ברכת השחר שהם רק על הנהגתו של עולם ואין דבר המחייב אותם, ואפילו לשי' הרמב"ם התוס' והרא"ש שאם אין דבר המחייבים שאין לברך מ"מ ל"ה ברכה לבטלה כמו שנתבאר שיטוד הברכה הוא שבח לבורא עולם דאפשר סתם לברך ברכת השבח כמו שהוכחנו מדעת הט"ז ביו"ד ס"א סקו"ז ע"ש.

מ"מ בשינה שני' בלילה וכן ברכת אשר יצר בשני' חוץ מתחילת היום ישנו מעשה המחייב את הברכות הנ"ל, או ברכות של שבח כמו מאורי האש שאפשר לעשות רק במוש"ק ובספק מוש"ק ויום א' א"א לברך אותה מכיון שאינו זמן של ברכת השבח של מאורי האש.

ולכן בברכות הללו בספיקם הוי חשש ברכה לבטלה, וגם נראה להכרעת הפוסקים שברכת השחר אפשר לברך רק ביום ולא בלילה, וא"כ לצד שהיא לילה אינו זמן של ברכת השבח בין השמשות שהיא ספק לילה אין לברך אותם והוי חשש ברכה לבטלה ודו"ק, ועפ"ז אפ"ל קושיית ה"דעת תורה" בס' רכ"ה על הפרמ"ג שסובר שאין בברכת

מעניי וכו' אף שהוא עצמו לא ישן כיון שהוא על מנהגו של עולם ה"ג כיון שהיא ברכת השבח יוכל לברך המפיל ולומר כל נוסח הברכה.

ואף דבביאור הלכה פשיטא ליה דאחר שעלה עה"ש אין מקום לספק שיברך המפיל כיון שאין שייך לומר שתשכיבני לשלום, וכעין מ"ש בגמ' (ד"ט) שאין יכול לומר השכיבנו אחר עה"ש [אף דהוי עדיין זמן שכיבה ע"י הדחק], יש לחלק דהכא הוי ברכת השבח על ברייתו של עולם ודמי להמעביר שינה, ולא דמי לתפילת השכיבנו שהיא תפילה על השכיבה, ואחר עה"ש לאו זמן שכיבה הוא.

ובברכ"י סרל"ט הביא שיטות שע"פ אין לברך ברכת המפיל בשוכב לישון אחר חצות ודחה שיטות הללו מהלכה בס' לחמי תודה וכו', ופשוט הוא לפי הנתבאר שברכת המפיל היא ברכת השבח על מנהגו של עולם לכה"פ זמנה על הלילה, וכן לשי' שהיא ברכת השבח על עונג השינה א"כ היא על שינת כל הלילה.

ובס' מחשבות בעצה רצה לתת עצה להרה"ק מקארלין וצוקללה"ה שבזמן שא"י לישון שיכול לקום ולא לרתוך פניו דרק רחיצת פניו מעביר החבלי שינה, וכל זמן שאיכא עליו חבלי שינה אין הפסק מה שעוסק מדברים אחרים, ודבריו תמוהים בתרתי, מכיון שמדובר בגונא שלא יכל לישון בודאי אין עליו חבלי שינה.

וגם מה שדעתו כל זמן שלא רתך פניו איכא עליו חבלי שינה ולא הוי הפסק בין ברכת המפיל לבין שהולך לישון אחר כך [היינו לפני עמוד השחר לדעת הרה"ק הנ"ל ודו"ק] אינו מסתבר כלל שאם נאמר שלברכת המפיל בעיני שינה א"כ חבלי שינה לא חשיב שינה לענין ברכת המפיל, ואם חשוב שינה אי"כ אין צריך ללכת לישון עוד פעם משום חשש ברכה לבטלה דברכת המפיל.

והברכ"י רק חולק ע"ו שלא כל היום אלא זמן מה אחר שעושה צרכיו וכו', שלהנחבאר נראה דמכיון שבשעה שעשה צרכיו הי' פטור מצד אנינות אפילו שנקבר המת אינו חייב לברך שאין סיבה המחייבת, ובכה"ג בודאי כו"ע מודים לזה אפילו החולקים על המג"א והשועה"ר שהי' אינן בבוקר ונקבר חייב בברכות השחר, מ"מ ברכת אשר יצר ואפשר ברכת המפיל שאני ומצוה ליישב ד"ק בזה.

השבת דין ברכה לבטלה מדעת השו"ת הרשב"א ורידב"ז שמשמע מדבריהם שעובר אף בברכות אלו משום ברכה לבטלה די"ל דאיירי בגונא הנ"ל ובכה"ג גם לשי' הפרמ"ג מודה דשייך ברכה לבטלה כברכת השבת ואין קושי' על דעתו מהרשב"א והרידב"ז ודו"ק. ותמוה לי מאד דעת הדה"ת בסידורו הובא בפ"ת יו"ד סשמ"א-ה שאונן שעושה צרכיו בזמן אנינות ואח"כ נקבר המת חייב לברך ברכת אשר יצר אפילו כל היום

הרב יחיאל אברהם זילבר

זמן הדלקת נר חנוכה

שו"ע סימן תרע"ב סעיף א': אין מדליקין נר חנוכה קודם שתשקע החמה אלא עם סוף שקיעתה לא מאחרים ולא מקדימים. עיין במשנה ברורה ושער הציון וביאור הלכה ושונה הלכות ואמרי יושר - דינים והנהגות ממרן החזון איש זלה"ה, אין שם זכר להנהגת החזון איש בזמן הדלקת נר חנוכה.

וקבלתי מפי תלמידי הותיקים וצ"ל ויבדלח"ט שליט"א שבימות החול נהג להדליק כ' דקות בקירוב לאחר השקיעה, אבל במוצאי שבת נהג להדליק ע"ב דקות בקירוב לאחר השקיעה, התפללו מעריב בבית מדרשו לאחר ג' רבעי שעה שלאחר השקיעה, ואחרי מעריב עשה הברלה, ורק אח"כ הדליק נרות חנוכה.

בספר פאר הדור חלק ד' עמוד קצ"ה מובא עדות הרד"צ הילמן כדלהלן:

החזון איש עצמו הדליק נרות חנוכה 20 דקות אחרי שקיעת החמה ע"פ מנהג הגר"א, שאלתי אותו מהו שיעור זה והשיבני "קודם שתכלה רגל מן השוק" חזרתי ושאלתי מדוע עשרים דקות ולא פחות ולא יותר והשיבני כך נהגתי אשתקד... כך מקובלני מהגר"א..."

ונראה דאפשר שאין הכוונה שנהג ע"פ הגר"א רק בזה שהדליק לפני מעריב - לפני החצי שעה של כלות רגל מן השוק שאולי מתחיל בשקיעת החמה, אלא עיקר השיעור של עשרים דקות הוא ע"פ הגר"א! - ביורה דעה הל' מילה! - סימן רס"ו ס"ק י"ז מזכיר דרך אגב בפירוש דין נרות חנוכה - צד שצריך להדליק בבין השמשות דרבי יוסי - לאחר ג' רבעי מיל מהשקיעה.

והנה חנוכה יכול לחול בימים 28 בנובמבר - 3 בינואר, ובימים אלו נטיית החמה לדרום הוא כמעט כמו שיא החורף: 23.44 - 21.4 מעלות, ובימים האלו שחנוכה יכול לחול בהם צאת הכוכבים ע"פ הגר"א לפי ג' רבעי מיל של כ"ד דקות בימים השונים של תשרי וניסן הרי - לפי

בספר טהרת הבית הל' נרה חלק שני עמוד רע"ג כתב וז"ל: ומה שכתב בספר שבט הלוי (עמוד רפ"ב אות ג') שלפי שיטת החזון איש בין השמשות נמשך מארבעים עד חמישים דקות הוא תמוה, ובתולדות החזון איש בספר פאר הדור חלק ד' (עמוד קצ"ה) כתוב שהרב ר"צ הילמן העיד שהחזון איש הדליק נרות חנוכה במוצאי שבת עשרים דקות אחר שקיעת החמה על פי מנהג הגר"א הרי שצעה מעשה להקל במוצאי שבת ולא חשב לומר שבין השמשות הוא עכ"ל.

ובאמת בפאר הדור לא נזכר כלל "מוצאי שבת", אלא מיורי בימות החול. והדברים חמורים ביותר, שכתב במקומות אחרים להקל בזה בעלמא לעשות מלאכה במוצאי שבת עשרים דקות לאחר השקיעה, וז"ל בלוח המאור לשנת ה'תשנ"א: צאת השבת רשמנו שזמן הד"ג הוא 30 דקות אחר השקיעה וזמן זה הוא לחומרא משום שרי ב-20 דקות לכתחילה (לאלו שאינם מחמירים כדעת רבינו תם) עכ"ל.

הנראה זו להקל לכתחילה לעשות מלאכה דאורייתא 20 דקות אחר השקיעה כיום השבת יסודה על פי ממה נפשך מסוגיות הגמ' רשבת ופסחים, או ד' מילין או ג' רבעי מיל בלחוד - מיל של כ"ד דקות - ג' רבעי י"ח דקות ותוספת שבת ב' דקות ס"ה עשרים דקות, ממה נפשך זה ידוע לכל, ואעפ"כ הגרי"מ טוקצניסקי ז"ל קבע זמן מוצאי שבת באמצע התיק 40 דקות לאחר שקיעת החר כירושלים שהוא לאחר שקיעת המישור כירושלים 3 - 2 דקות יותר (ע"פ הגרי"מ בקיץ), והחזון איש החמיר עוד יותר ואפילו בחורף ובמוצאי שבת חנוכה וכדועיל, וזה ע"פ סימנים אחרים: הכסף, כוכבים קטנים, החודש בדברי הטהרת הבית מה שלא היה ידוע הוא ההמצאה שמוצאי שבת חנוכה של החזון איש הוא עשרים דקות לאחר השקיעה, וכבר נתברר בהחלט שהדבר אינו נכון, וההוראה לכתחילה להקל במלאכה במוצאי שבת אין לה שחר.

המעלות - זה עולה בימי חנוכה הקרובים לשיא החורף בבני ברק הנוטה 32 מעלות ועוד 5 חלקי ששים ממעלה מצפון לקו המשווה: 21 - 20 דקות.

ואמנם קבלתי שהנהגת החזון איש בזה היתה על פי הנהגת אביו באירופה, ולפי המעלות יש הבדל גדול: אם במרכז ארץ ישראל צאת הכוכבים לענין זה הוא 21 - 20 דקות, הרי בעיר ואם בישראל וילנא - מרכז ארץ ליטא, צריך להיות הזמן 35 - 34 דקות, ובעיר ואם בישראל פטרבורג - (לינגרד) השוכנת 60 מעלות מצפון לקו המשווה צריך להיות הזמן 45 - 44 דקות לאחר השקיעה, 64 מעלות מצפון לקו המשווה 62 - 52 דקות לאחר השקיעה: 67 מעלות מצפון לקו המשווה 106 - 71 דקות לאחר השקיעה: בקו המשווה 17 דקות לאחר השקיעה: 20 מעלות מצפון לקו המשווה 19 - 18 דקות לאחר השקיעה: 20 מעלות מדרום לקו המשווה שימי חנוכה חלים בקיץ 19 דקות לאחר השקיעה: 32 מעלות מדרום לקו המשווה - קיץ 22 - 21 דקות לאחר השקיעה: 33 מעלות מצפון לקו המשווה 21 דקות: 40 מעלות מצפון לקו המשווה 24 - 23 דקות לאחר השקיעה: 41 מעלות מצפון לקו המשווה 24 דקות לאחר השקיעה: 41 מעלות מדרום לקו המשווה - קיץ 26 - 25 דקות לאחר השקיעה: 46 מעלות מצפון לקו המשווה 27 - 26 דקות לאחר השקיעה: 48 מעלות מצפון לקו המשווה 28 דקות לאחר השקיעה: 48 מעלות מדרום לקו המשווה - קיץ 31 דקות לאחר לקו המשווה: 52 מעלות מצפון לקו המשווה 32 - 31 דקות לאחר השקיעה: 52 מעלות מדרום לקו המשווה - קיץ 37 - 35 דקות לאחר השקיעה: 54 מעלות מצפון לקו המשווה 34 - 33 דקות לאחר השקיעה: 55 מעלות מצפון לקו המשווה 35 דקות לאחר השקיעה (ובאופן נדיר 34 דקות): 60 מעלות מדרום לקו המשווה - קיץ 70 - 58 דקות לאחר השקיעה.

אלו הם קצוות החשבון המיוחד הזה.

ואם באמת אבי החזון איש באירופה - בוילנא וסביבותיה - נהג להדליק נרות חנוכה בימות התול 20 דקות לאחר השקיעה, הרי בארץ ישראל צריך להדליק הרבה יותר מוקדם, אלא אם כן נאמר שהחזון איש לא התחשב בחשבון המעלות: אם הענין הוא "שרגא בטיהרא מאי אהני" בהכרח שהוא על פי חשבון המעלות המורד את מרחק החמה מהאופק ואת זמן החשבון המינימלי הנצרכת למצות הדלקת נרות חנוכה, וצע"ג.

דברי הראשונים ז"ל

זה לשון ספר המנהיג הל' חנוכה (דף פ"ב ע"ב): ומצות נר חנוכה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק פי' מלקטי עצים דקים שהם מתאחרים מכל אדם ומשום פרסומי ניסא דאי לא אדליק מדליק אי נמי לשיעורא שצריך שיהא בה שמן כשיעור הזה מכאן ואילך אם רצה לכבותה או להשתמש לאורה הרשות בידו ריא"ף ז"ל כשקיעת החמה דתענית דאמר שמואל כל תענית שלא שקעה עליו תמה לא שמה תענית דהוא צאת הכוכבים דמעלות השחר ועד צאת הכוכבים ימא הוא כדתיבי קראי בעזרא ומייתנין להו בריש ברכות ומשקיעת החמה הראשון עד צאת הכוכבים חמשה מילין כדאמר בפסח שני והוה כשרגא בטיהרא וליכא פרסומי ניסא אלא משקיעת החמה האחרון ואילך (אב"ן) עכ"ל

ולעומת זה ראשונים אחרים אך העתיקו לדינא לשון הגמ' - משתשקע החמה: אור זרוע חלק שני (הל' חנוכה סימן שכ"ב): ספר הנייר לקדמון הל' חנוכה (עמוד ס'): שבלי הלקט השלם סימן קפ"ה - הקצר סימן ג' בסופו: הרוקח סימן רכ"ו.

וגם הגאונים בתשובותיהם שערי תשובה (סימן רל"ג) ועוד (באוצר הגאונים שבת חלק התשובות עמוד כ"ב) לא הזכירו אלא שקיעת החמה. ורבינו ירוחם תלמיד הרא"ש בתנא"ו

(נתיב ט' חלק א') נקט הלשון: "בלילה משתשקע החמה" ויש מקום לדיוקים, ובעל המאורות בשבת ג"כ מזכיר בדבריו רק שקיעה ובהמשך נמשך אחר הרמב"ם.

וזכינו לספר עץ חיים לרבינו יעקב חזן מלונדרץ (כרך א' עמוד צ"ז) וראינו שפוסק כלשון הרמב"ם: "אין מדליקין אלא עם שקיעת החמה לא מאחרין ולא מקדימין כו' עם שקיעתה כו' חצי שעה או יותר"

ובשנת תשר"מ זכינו גם לספר מצות זמניות לרבינו ישראל ב"ר יוסף מטוליטולא תלמיד חבר של הרא"ש הל' חנוכה (עמוד תכ"ח) שכתב וז"ל: וזמן הדלקתם הוא מעת בוא השמש עד שתכלה רגל מן השוק כו' לאומרם מצותה משתשקע חמה עד שתכלה רגל מן השוק עכ"ל, והנה צאת הכוכבים או שקיעה שניה מאן דכר שמיה.

ועיין גם באהל מועד לרבינו שמואל ב"ר משולם ירוני ז"ל כרך ב' דף מ"ד, ובעיקר ביריעות האהל שם.

וז"ל רבינו ישמעאל הכהן ז"ל בספר הזכרון שבת פרק ב' הל' חנוכה: "וזמנה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק והוא כמו חצי שעה פי' דאי לא אדליק מדליק אי נמי לשיעור השמן" עכ"ל. והנה צאת הכוכבים או שקיעה שניה מאן דכר שמיה.

ועיין בספר האגוד סימן אלף ל"ד. וז"ל רבינו מנחם תלמיד רבינו יהודה בן הרא"ש ז"ל בצדה לדרך מאמר ד' כלל ז' פרק ב': מצותה להדליק מסוף שקיעת החמה עד שעה מן הלילה שעוברים ושבים בני אדם לפרסם הנס ואע"פ שאנו רגילין עתה להדליק בפנים מצוה להדליקה בתחילת הלילה ואם לא הדליק מדליק והולך כל הלילה אם נתן שמן יותר משיעור חצי שעה יכול לכבותה אח"כ א' להשתמש לאורה ויש מדקדקין שלא לכבותה ולא להשתמש הואיל ושם השמן למצוה עכ"ל. הנה נמשך אחר לשון הטור, עיין ב"ח, ושעה נזכר בגאונים אך בצדה לדרך הוא ט"ס - בהתחלה.

"לדידן" דמדליקין בפנים

חלק מהראשונים שציינתי לעיל מזכירים נידון זה. בספר הזכרון לר' ישמעאל הכהן כתב: "לדידן דמדליקין בפנים מדליקין אפילו עבר זמנה" וזה לשון השו"ע סעיף ב': עד שתכלה כו' כמו חצי שעה כו' הגה י"א שבזמן הזה שמדליקין בפנים א"צ ליוהר להדליק קודם שתכלה רגל מן השוק (ד"ע וטור בשם התוס') ומ"מ טוב ליוהר להדליק גם בזמן הזה, ביוסף אומץ לרבינו יוסף יוזפא ז"ל - נולד בערך בשנת ש"ל - סימן תתע"ג - כתב וז"ל: ויש להדליק בתחילת הלילה אף לדידן שאנו מדליקין בפנים כי כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו וכמה תקנות מציינו שתקנו חכמינו ז"ל ועתה אף דאזיל ליה ההוא טעמא תקנות החמה לא זוו ממקומן כגון ברוך ד' לעולם אמן ואמן, מגן אבות, ההפטרה, שמע ישראל ואתה הוא, שמע ישראל שבקדושה, איסור גבינה של גכרים, כי דבריהם כמסמורות נטועים לרמזים ידועים וגם בשו"ע כתוב דטוב להחמיר בזמן הזה עכ"ל.

ועיין בארחת חיים להר"א מלוניל הל' חנוכה אות ט"ו שהזכיר הסברא דשרגא בטיהרא מאי אחני ואעפ"כ כתב דבעת הצורך אפשר להדליק מפלג המנחה כנו שבת [וזה מתבאר בשו"ע להלן, ובבירור הלכה שם].

ועיין בתשובות אז נדברו לאמרי"ר הגאון שליט"א חלק ז' סימן ע' וחלק ג' סימן ל' וחלק ט' סי' א' ומ"ו.

ועיין בנטעי גבריאל עמוד י"ד - ט"ו. ועיין בספר ישראל והזמנים סימן מ"ב (עמוד רע"ו - רפ"ו).

וראה בעתון המודיע יום ו' ערש"ק כ"ד כסלו תש"ג - במאמר מהרב בצלאל לנדוי - אריכות בעניינים אלו, ובין היתר מביא מנהגו של הארמ"ר מגור בעל בית ישראל להדליק "בשעה חמש בדיוק דהיינו 20 דקות לאחר השקיעה" - "והכונתי ממנו שכך נהג גם אביו בעל אמרי אמת" - ע"פ תשובות והנהגות להגר"מ שטרנבוך שליט"א ח"ב סי' של"ד [בעל האמרי אמת היה כמעט כל ימיו בחוץ לארץ - באירופה, כאביו של החזון איש, ראה לעיל].

זמן הגר"מ פיינשטיין זי"ע

כתב בשו"ת אגרות משה או"ח חלק ד' סימן ק"א אות ו' וז"ל: זמן הדלקת נר חנוכה שיותר עדיף הוא לע"ד עשרה מינוטין אחר תחילת השקיעה ויש לזה טעמים נכונים ויתן שמן שיהיה כדי להדליק שעה בערך כי תהיה הדלקתו בכאן ערך חצי שעה אחר צאת הכוכבים והנני דורך אנהבך ומברך אותך ואת כל אשר אתך - משה פיינשטיין עכ"ל. התשובה היא משנת תשל"ה, ומיירי לענין אופק ארצות הברית.

זמן הגר"א קוטלר זי"ע

כתב השואל בשו"ת אז נדברו חלק שביעי סימן ע' וז"ל: וכמדומה לנו שמנהג כמה ישיבות פה באמריקה (וכמעט רוב ישיבות) פה להדליק כפי שהנהיג הרב הגאון רב אהרן קוטלער זי"ע חמש ועשרים דקות אחר השקיעה וכו' עכ"ל.

גדולים אחרים בארצות הברית

ונשאלתי ומצאתי שיש כמה גדולים פה שמדליקין עשר או חמשה עשר מינוט אחר השקיעה (אז נדברו שם).

אפשר שהגר"א קוטלר נמשך אחר החזון איש והוסיף חמישה מינוט לפי האופק של אמריקה (אאמ"ר הגאון שליט"א באז נדברו שם).

והנה אמריקה רחבה מאד, וגם ארצות הברית שבתוך אמריקה יש לה אופקים שונים, והנה אופק הסביבה של עיר ניו יורק שגר בה הגר"מ פיינשטיין זי"ע, קרוב מאד לאופק הסביבה של מדינת ניו דז'ורזי שבה שוכנת העיירה לייקווד שגר בה הגר"א קוטלר זי"ע: 41 - 40 מעלות ורחב צפון, וההפרש בינם לבין אופק מרכז ארץ ישראל בימים שתנוכה יכול לחול בהם הוא רק 3 דקות: במרכז ארץ ישראל 21 - 20 דקות, הוא באופק סביבת הגאונים הנ"ל 24 - 23 דקות, ויתר בצפון בארצות הברית - 46 מעלות - הוא כבר 27 - 26 דקות.

מוצאי שבת: לוחות הגר"מ מוקצינסקי ז"ל

בלוחות שהופיעו בחיי הגאונים הגר"ש סלנט וכו' (בשנים תרס"ו - תרפ"ו) אינו מופיע זמן, אלא (לשון לוח תרס"ו): "מוצאי שבת קודש מקדימין להתפלל ערבית ואין מאחרין כבשאר מוצאי שבת קודש". ובספרו בין השמשות יש פרק מיוחד לנר חנוכה: פרק ט' עמ' פ"ג - פ"ה: על זמני הדלקת נרות חנוכה בימות החול ובערב שבת ובמוצאי שבת, עיין שם היטב, ובסוף הפרק מסיים וז"ל: בלילה זה להדליק ערך 34 דק אחר השקיעה ולכבוד נר חנוכה יקדימו להתפלל 10 - 8 דק קודם חצי השעה ובלי שום הטיפה ובהלה עכ"ל.

ואחרי שהופיע ספר בין השמשות, התחיל לקבוע כן בלוח לארץ ישראל (שנת תרפ"ט): "מתפללים ערבית 22 - 20 דק אחר השקיעה אך עכ"פ אין להדליק קודם 34 דק" והזמן של "34 דק" מופיע בבין השמשות שם עוד שני פעמים וכן הזמן הזה שמופיע בלוח דשנת תרפ"ט חל ביום 8 בדצמבר, וזה נסתר מהטבלאות שבספר בין השמשות שבו מופיע הזמן של 34 דקות רק בימים 28 בנובמבר - 5 בדצמבר, ואילו בשאר הימים שתנוכה יכול לחול בהם: 6

בדצמבר - 3 בינואר הזמן הוא 35 דקות, ואילו בלוח של שנת תר"צ כבר מופיע הזמן הנכון והחלטה בדבר זמן מעריב: "מתפללין ערבית 22 דק אחר השקיעה ומדליקין 35 דק אחר השקיעה [12.35 לשעון אר"י ולשעון אירופא] 5.22". והחלטה בדבר זמן מעריב הוא שינה אח"כ וקבעו 23 דקות אחר השקיעה: 12 דקות למעריב וההדלקה 35 דקות לאחר השקיעה (ברוב השנים), וכך קבוע בלוחות עד היום הזה.

ולסיכום: הזמנים שנקטנו לעיל ברחבי העולם על פי יחס 21 - 20 דקות לאחר השקיעה בבני ברק-תל אביב והסביבה, הוא לפי יסוד שקיעה של "רפקציה" 34 חלקי ששים ממעלה, שעולה היסוד בימים השונים 8.4 מעלות ריחוק החמה מהאופק בקירוב. והוא למעשה שיעור הזמן בכל העולם, לפי עניות דעתי, - שזה הוא השיעור של החזון איש והבית ישראל.

והוא בארץ ישראל בשעה 5 בקירוב, אבל לא בדיוק: בדיוק הוא נע בבני ברק-תל אביב והסביבה בין 4.57 לבין 5.09 בערך.

וכל זה לאלו שנוהגים להדליק נרות תנוכה לפני מעריב - ס"ל להחזון איש והבית ישראל דעשרים דקות לאחר השקיעה עדיין לא מקרי הגיע זמן מעריב שתדיר ואפשר להדליק קודם מעריב, אבל המוני בני ישראל שמדליקים לאחר מעריב ידליקו כדרכם וכמנהגם על פי הנוראות רבותיהם. ובכל העולם מוטב שיאחרו זמן מעריב לקרות קריאת שמע של ערבית דאורייתא בזמן צאת הכוכבים כשהחמה רחוקה מן האופק 8.5 מעלות - 6.45 מעלות - כפי הנהגם על פי רבותיהם, אע"פ שזמן הדלקת נרות תנוכה יוצא מאוחר הרבה מזמן 4.8 מעלות התרחקות החמה מהאופק.

זמן מעריב של 6.45 מעלות הוא בתנוכה בשיא החורף בבני ברק-תל אביב והסביבה 29.7 דקות לאחר השקיעה, ובתנוכה המוקדם ביותר 29.0 דקות, ואילו בירושלים 24.6 - 24.0 דקות לאחר שקיעת ההר.

הפרושים בירושלים ובעוד מקומות מדליקים נרות תנוכה בזמן השקיעה. בירושלים יש לאחר ולהדליק בזמן שקיעת ההר שהוא מאוחר 5 דקות בקירוב מזמן שקיעת המישור, שאם ידליקו בזמן שקיעת המישור הרי הם בחשש "מקדימים".

הרב צבי שמעיה

בענין נר חנוכה בבית

וע"ז אמרתי להוסיף טעם דודאי שפיר עבדי גם כיום להדליק נר חנוכה בתוך הבית דהנה בכל מצוה, דמשום מה א"א לקיימה לא תקנו חכמים תקנה אחרת כעין התקנה הקדומה [וכגון מי שנאנס ואין לו שופר לא תקנו שיחקע בדבר אחר שהוא כעין שופר, אלא כיון שנאנס וא"א לו לקיים המצוה כפי שהוגדרה ונתקנה פטור מכלום] ואילו כאן בנרות חנוכה, מצינו שבזמן הסכנה אמרו להדליק בפנים, ואם נאמר, שלעולם שלא בזמן הסכנה, אף ברדיעבר אם הדליק בפנים לא יצא, שאין זו מטבע התקנה, א"כ לא היו קובעים תקנה אחרת לנר חנוכה על זמן הסכנה, כמו בכל מצוה שלא מצינו שיתקנו תקנה אחרת למקרה שא"א לקיימה, אלא מוכח דעצם התקנה נתקנה מתחילה שידליק בפנים משום פירסומי ניסא דבני ביתו, אלא אמרו להדר ולהדליק בחוץ משום פירסומי ניסא דעוברי דרך דעדיף טפי, אבל גם כשמדליק בפנים מקיים המצוה, ולכן בשעת הסכנה אמרו דסגי כשמדליק בביתו, דכיון דאין זו תקנה אחרת אלא כך היתה התקנה מתחילה, אלא שאמרו להדר אחר פירסומי ניסא דעוברי דרך דעדיף טפי, ולכן בשעת הסכנה העמידו דבריהם על עיקר התקנה דסגי כשמדליק בפנים.

דנו הפוסקים, דבזמננו, איך מותר להדליק נר חנוכה בביתו, דכיון שאינו זמן סכנה הרי חייב להדליק בחוץ כחקנת חז"ל, וכבר תמה כן האור זרוע ונשאר בצ"ע, ומשמע מדבריו שבזמננו נהגו כן אף גדולי הדור, ולכן תמה על מנהגם, וכן משמע בבעל העיטור הל' חנוכה שכתב דאף דהאידינא ליכא סכנה אבל כיון דנהגו נהגו [וכוונתו ליישב תמיהת האר"ז דהאידינא לכאורה נתחייב להדליק בחוץ וע"ז כתב דכיון דנהגו נהגו, ועיין פתח הדביר] יתר על כן מבואר בספר אוהל מועד [לגדולי הראשונים, ראה שם הגדולים בערבן] הל' חנוכה שכתב: ועכשיו נהגו להניחו על פתחו מבפנים ואע"פ שאינו סכנה עכ"ד, הרי מבואר דעת הראשונים דנהגו להדליק בפנים, אלא שיש מקום לומר דרוב הראשונים פליגי עליהו.

ובנימוקי אר"ח [להאדמו"ר ממונקטש] דן בזה בארוכה, ומביא שוקנו הבני יששכר הדליק בפנים אף שלא היה זמן סכנה, ואע"פ הכין לעצמו מגורת כסף עם עששית של מסגרת כסף ודפנות זכוכית להדליק בחוץ בביאת גואל צדק, ומדגיש שם, שאך שהיה ידוע למהדר ומדקדק גדול במצוות הדליק בפנים, יעו"ש כל דבריו, וראה בספר דברי יהושע [להרב י"מ ערנבורג] ח"א סי' מ' שהאריך בזה הרבה.

ובהכי ניתא לשון הברייתא [שבת דף כא:] ת"ר נר חנוכה "מצוה" להניחה על פתח ביתו מבחוץ וכו' ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו "ודיו" עכ"ל דמשמע מלשון "מצוה" להניחה בחוץ דאין זו עיקר התקנה אלא "מצוה", [דאל"ה הו"ל למיתני "חייב" להניחה על פתח ביתו מבחוץ] וביותר יש לדייק על הלשון ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו "ודיו", דלכאורה הלשון "ודיו" מיותר, אם נאמר דכשמניחה בפנים אין זה מעיקר התקנה, אלא תקנה אחרת, א"כ מהו הלשון "ודיו", אלא הכוונה בזה

כרם ישנם מגדולי הפוסקים בזמנינו דסברי דאם הדליק בבית לא יצא יד"ח, דכיון דתקנת חז"ל היה להדליק בחוץ לפירסומי ניסא לעוברי דרך אם הדליק בבית לא יצא, משום דמטבע התקנה היתה לפירסומי ניסא דוקא בחוץ ולא בפנים, ורק בשעת הסכנה הותר להדליק בפנים, אבל בדליכא סכנה היתה התקנה להדליק דוקא בחוץ. אולם למעשה כבר נהגו בכל הדורות להדליק בפנים אף כשלא היה סכנה וכנ"ל.

דבשעת הסכנה מקיים רק עיקר התקנה [ולא מקיים העדיפות דפירסומי ניסא דעוברי דרך] וע"ז קאמר "ודיו", כלומר דסגי בקיום עיקר התקנה דפירסומי ניסא לבני ביתו, אף שאין מדליקו בחוץ לעוברי דרך.

והשתא דאתינא לסברא זו, דוודאי יצא יד"ח, כיון דכך היתה עיקר התקנה להדליק בפנים, שפיר נוכל לומר דכיון דנהגו נהגו, ולא באו לשנות הנהוג מכבר, ובפרט שיש עוד טעמים להדליק בפנים.

חרב שלום מרדכי הלוי סגל

הוצאות תיקון חדירת מי גשמים ממרפסת*

ראובן שיש לו מרפסת בביתו שמעל ביתו של שמעון, וכשיורדים גשמים נוטפים מים דרך המרפסת לביתו וכתליו של שמעון ומזיקים לו, וכדי למנוע זאת צריכים לתקן המרפסת בזפת ומרצפות ולסתום כל הסדקים והחורים וכו', ושמעון תובע את ראובן לעשות את התיקונים הדרושים, ויש לברר אם מוטל על ראובן לעשות כן, או עכ"פ להשתתף בהוצאות התיקונים, או שאין עליו חביעה כלל ועל שמעון לתקן בעצמו אם ירצה.

הכרעת הדין בזה מסורה ליושבי על מדין, ולא באתי רק לסדר צדדי הענין כפי שעלה בידי בעזרה"ת.

הנה יש לדון בשאלת חיוב בעל המרפסת מצד ג' נדונים: א. מצד דין נזקי שכנים. ב. מהלכות שעבודי שכנים. ג. יש לדון על חלק מהוצאות התיקון שיש להחשיבם כצורך בעל המרפסת. ויתברר בע"ה מה שיש לדון בכל הנימוקים הנ"ל.

נזקי שכנים

שפיכתו יורדים להזיק, אבל מי גשמים שיורדין מאליהן אין לומר בהם גיריה, שאין באין מכחו אלא מן השמים הן יורדין, ואין זה עושה בהם דבר וגם לא ניתא ליה שירדו שם, ואינו ממונו ואינו חפץ לזכות בהן, ואינו יורדין בפשיעתו אינן לא גירי ולא גרמא דגירי ע"ש.

הנה מצד הלכות נזקי שכנים אין שום תביעה על ראובן, וכמפורש בתשו' הריב"ש (סי' תקי"ז) שדן בכע"ז בגג שנוטפין ממנו מי גשמים אל בית חבירו שלמטה, וכיאר שם דאין תביעת נזקי שכנים על בעל הגג, לא מבעיא כשהמים גבלעים בתוך התקרה ואח"כ מזיקים דהא לא הוי גיריה וליכא חיוב הרחקה לדין דקיי"ל כר"י דבעי דוקא גירי דיליה, וכמפורש בגמ' ב"מ קי"ז, אלא אף בגוונא שהמים נוטפים מיד ומזיקים דהוי כגדר גירי, מ"מ במי גשמים אין שום חיוב הרחקה, דדוקא במי תשמישו ששופך המים והם יורדים ומזיקים חשיב גיריה, שהרי מכת

וכן פסק הרמ"א ע"פ דברי הריב"ש (הו"מ סי' קנ"ה סעי' ד'): וכל זה במי תשמישו דבעל עלייה ששופך על העלייה, אבל אם ירדו גשמים על העלייה ויורדין למטה על הניזק לתקן שלא יזוק?

אך מה שיש לדון בזה הוא מצד שעבודי שכנים, וכלדהלן בע"ה.

* נתברר בעזרה"ת בליבון חברים בבית אולפנא דרבינו יוחנן, והיה למראה עיני הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג שליט"א.

1. ובאמת מלשון הריב"ש משמע קצת דאליבא דרבנן דלא בעו גיריה היה מתחייב גם במי גשמים, ולפי"ז היה מקום לדון גם לדין דנקטינן כר"י דבעי גיריה מ"מ בצריך הוצאה מרובה לתקן ואין הניזק יכול להינצל בקל העלה הרא"ש בתשו' כלל ק"ח סי' רבזה מורה ר"י לרבנן, וכמובא בפיצור בנתיב"מ סי' קנ"ה סק"ג, ולפי"ז גם בנדון דידן אם אין הניזק יכול להנצל בקל יש חיוב הרחקה על המזיק, אך באמת בעובדא דהריב"ש דאיירי בגג קשה להכין שיהיה חשוב סומך מויק אליבא דרבנן, דמה עשה כאן מעשה סמיכת מויק, דהרי עשה או קנה רק גג שעיקרו מגין על הגשמים, ואם מים נוטפין דרכו קצת הרי לא עשה שום מעשה להביא המים כאן, וכן משמע בדברי הרמ"א כאן דבמי גשמים לא חשיב מויק כלל בגוונא, ואכתי בנדון דידן בעושה מרפסת היה מקום לדון דכיון דכל הנוזק בא ע"י הוצאת המרפסת ולולא המרפסת לא היו המים מגיעים ונכנסים לבית התחתון דיש אולי לדון דחשיב סמיכת מויק, דומיא דתשו' הרא"ש שם דאיירי במי שעשה גומא שמחכנסין בו מי גשמים ליד כותל חבירו ונכנסין המים אצל חבירו, וחייבו הרא"ש לסלקו כשאין הניזק יכול להציל עצמו בקל וכנ"ל, וה"נ זה עשה או קנה מרפסת שיש בו גומות שנכנסין שם מים ויורדים אצל בית חבירו. אמנם בקל יש לחלק בין הנדונים, ולא מסתברא למיחשב עושה מרפסת לסומך

יסוד וגדר שעבודי בעל הבית ובעל עלייה

ובנתיח"מ (סי' קס"ד סק"ב) כתב לבאר שיטת הרמ"א בהקדם ביאור יסוד דיני שעבודי שכנים בכל המבואר בשו"ע שם, וביאר הנתיח"מ (בסק"א) וזה קוטב דבריו: ונראה לפימש"כ בסי' קע"ח דבכל מקום שיש דבכר ההוא תועלת לשניהן וא"א לתקן בעצמו כי אם בבוא התיקון גם להשני, כופין זא"ז ליתן כל א' חלקו ואין הלה יכול לומר אלא לא צריכנא לתיקון זה, [וביאר שם דזהו יסוד חיובי בני העיר ובני החצר לכל צרכי העיר והחצר כמפורש בסי' קס"א וקס"ג], וזהו טעם חיובי בעל הבית ובעל העליה לתקן הדברים שהוא לתועלת שניהם, אלא דהכא תיקון הכתלים למטה הוא הכל על בעה"ב, ותיקון הגג הכל על בעה"ע, דאומדנא דמוכח הוא דאדעתא דהכי נתתי והוי כאילו התנו כך וחלקו עצמם בחיוב התיקון, שהעלין יתקן בשלו והיינו הגג, והתחתון יתקן הכתלים בשלו, כיון דבשניהם יש היוק לשניהם כשלא יתקנו, ומסתמא ניתא להו לתרווייהו שכ"א יתקן מה שהוא תחת ידו וברשותו.³

[וע"ש שסיים דדבר שאין בו היוק רק לאחד אין חבירו חייב לסייעו, וע' מש"כ

שעבוד בעל עליה לתקן הגג

שו"ע חו"מ סי' קס"ד סעי' א': הבית והעליה של שנים, כל קלקול שיארע בכתלים מן התקרה ולמטה חייב בעה"ב לתקנו כו', הגה וי"א כו' וכל צרכי הגג חייב בעל העליה לתקן ג"כ כו', ע"ב.

ומקור דינו של הרמ"א בטור בשם הרא"ש, דאדעתא דהכי חלקו מעיקרא שיתקן בעל העליה את גגו שלא יוזק תחתון ממי גשמים. וכן פסק הרמ"א בתשובה (סי' ע"ז) דבעל העליה חייב לתקן הגג. [ואם כי בתשו' מהרש"ם סי' רס"ח פסק טבא בדין זה והעלה דא"א לחייב בעל הגג, וכן מסיק בחשו"י פני משה ח"ב סי' מ"ז, מ"מ הסכימו הפוסקים עם דינו של הרמ"א, ע' תשו' פרח מטה אהרן סי' ק"יב, ובדברי גאונים כלל ס"ט אות ט"ז, וע"ע בתשו' שבו"י ח"א סי' קנ"ח שצ"ע ב"דג שם].

והנה הפוסקים תמהו על הרמ"א הנ"ל בסי' קנ"ה שהעתיק דברי הריב"ש דליכא חיוב הרחקה כנוקי מי גשמים, והרי לפימש"כ הרמ"א בסי' קס"ד בשם הרא"ש הא חייב בעל העליה לתקן הגג מצד שעבודי שכנים, ואיך כתב בסי' קנ"ה דעל הניזק לתקן. ע' סמ"ע (סי' קנ"ה סקט"ו) שהניח דברי רמ"א בצ"ע, וע' בב"ח ובה"ט שם.

מזיק אף שמי גשמים נוטפים דרכו, דלא רמי לעושה גומא עושה מעשה לכנס מי גשמים ורוצה בקיומם, וצ"ע.

ואמנם אם מי חשמישו נוטפין למטה, וכגון מי שטיפת הרצפה וכדו', הרי זה ממש הדין המבואר שם בשו"ע סי' קנ"ה ס"ד דתליא אי הוי באופן דחשיב גיריה וכמבואר שם, ובאופן שאין הניזק יכול להציל עצמו בקל על המזיק לתקן וכנ"ל בתשו' הרא"ש. וע"ב בחו"א בי"ב סי"ד סק"ג.

2. בתשו' מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סי' ל"ט) ע"ש, וע' תשו' יד אליהו סי' ע"ד, וע"י משפט שלום (סי' קע"ח ס"ג) שהאר"י כסברת הנתיח"מ, וע"ש שביאר שהוא ענין תיקון העולם ואחשביניהו כשותפין, וע' חו"א בי"ב סי' א' סק"ה ד"ה שו"ע.

3. ענין נתיח"מ מהרלב"ח (סי' קנ"ה) שכתב לרן דכל דיני בית ועליה המפורשים בש"ס ופוסקים היינו בשני שותפים שחלקו ביניהם זה נטל בית זה עליה דבזה אמרי' דנשתעבדו זה לזה, אבל ראובן שהיה לו בית ועליה ומכר עליה לשמעון י"ל דלא נשתעבד ראובן לשמעון ליתן לו תקרה, [ומסתמא ה"ה דלא נשתעבד ראובן לשמעון כלום], ומסיק שם דלדעתו הוא מחלוקת הפוסקים, שלדעת קצתם לא נשתעבדו ככה"ג ולדעת קצתם והרמב"ם מכללם גם ככה"ג נשתעבדו זל"ז, ולא ביאר שם הדברים. ע"ש. [והו"ד בכהנ"ג סי' קס"ד הגה"ט אר"ן]. אך מרב"י הריב"ש שיובא להלן ותשו' רמ"א הנ"ל דאירי נמי בכה"ג משמע דנקטו בפשיטת דגם ככה"ג דינם כמו בשותפין שחלקו. וע"ע נתיח"מ שכ' דבזכו מן ההפקדו זה בית זה עליה לא נשתעבדו זל"ז, ומשמע דבגווי דידן נשתעבדו.

עוד בסי' קס"ה בהא דמבואר שם במי שיש לו גנה ע"ג בית הבר של חבירו ונפלה כפת בית הבר, דבעל הגנה כופה את התחתון לבנות הכפה והוא יתן על גביו קרקע הגנה לזרוע, וביאר הנתיחה"מ דצ"ל דגם בעל בית הבר זקוק לקרקע הגנה, כמו שבעה"ב צריך לגג של כעה"ע, ונמצא דבין הכפה ובין קרקע הגנה הוא צורך שניהם, ושוב אמרי' דחלקו ביניהם שבי"א יתקן מה שברשותו, וכנ"ל, וע"ע נתיחה"מ סי' קס"ד סק"ג שהביא מהירושלמי דיסודות הבנין על שניהם לתקן, וכנראה דכיון שאינם ברשות א' מהם לא נכנס זה בכלל חלוקת השעבודין, ונשאר על דינו דשניהם מתקנין כיון שהוא צורך שניהן.]

גדר חיוב בעל הגג לתקן הגג

ועפ"ז ביאר הנתיחה"מ (בס"ק ב') סתירת הרמ"א, והוא דהא בתשו' הריב"ש איירי בראובן שקנה העליה ולוי הבית, והגג שלמעלה היה פתוח בלי רעפים, והיה שייך חציו לראובן וחציו ללוי, והגג היה בשיפוע ומי חצי גגו של לוי עוברים דרך חצי גגו של ראובן ויורדים למטה דרך מרזב, ורצה ראובן לסתום שלא יעברו מי גגו של לוי דרך גגו, וטען לוי שעיי"ז לא יזובו המים מעל גגו ויכנסו לתוך תקרתו של ראובן שדר בעליה ויזיקו לו.

ובאמת בתשו' רמ"א הנ"ל שפסק דבעל העליה משועבד לתקן הגג כתבו: וכן משמע בתשו' בר ששת סו"ס תקי"ז דצריך כעה"ע לתקן הגג כמנהג המדינה, עכ"ל. ולכאור' אינו מובן כוונתו, דהרי אדרבה בתשו' ריב"ש מבואר דאין חייב לתקן הגג וכנ"ל.

ואמנם ע"ש בתשו' ריב"ש בסוף התשובה שסיים בזה"ל: רק שיתקן המעזיבה מן הגג כמנהג המדינה בשאר גגות העיר, כמו שהוא הדין בבית לאחד ועליה לאחד שהתחתון נותן תקרה והעליון נותן את המעזיבה, עכ"ל.

וביאר הדברים עפ"י הנתיחה"מ, דהא"ג דאין לוי חייב לתקן דרך חדשה למים שיוזבו למטה, מ"מ חייב עכ"פ לתקן המעזיבה עצמה כדרך שהיתה בשעת בנין וכשאר גגות העיר, דלזה ודאי נשתעבד [ותועיל המעזיבה קצת שלא יזובו הרבה מים לתוך העליה], וזהו מדין חיוב בעל הגג לתקן הגג.

וע"ז תמהו הפוסקים דאמאי לא יתחייב לוי לתקן הגג מצד שעבודי שכנים כמבואר בסי' קס"ד, [ואף דאיירי בגג פתוח בלי רעפים מ"מ ס"ל להפוסקים דגם בזה יש שעבוד על לוי שהוא בעל הגג לתקן הגג].

וכתב הנתיחה"מ דלק"מ, דאף דבעל הגג משועבד לתקן הגג, מ"מ כהאי עובדא שהקלול בא ע"י מעשיו של ראובן שסתם דרך המים, לזה ודאי לא נשתעבד לוי לתקן ע"ש. וכנראה כוונת דבריו דכיון דבשעה

והא דהביא הריב"ש מהא דבעה"ב צריך לגג של כעה"ע, ונמצא דבין הכפה ובין קרקע הגנה הוא צורך שניהם, ושוב אמרי' דחלקו ביניהם שבי"א יתקן מה שברשותו, וכנ"ל, וע"ע נתיחה"מ סי' קס"ד סק"ג שהביא מהירושלמי דיסודות הבנין על שניהם לתקן, וכנראה דכיון שאינם ברשות א' מהם לא נכנס זה בכלל חלוקת השעבודין, ונשאר על דינו דשניהם מתקנין כיון שהוא צורך שניהן.]

וע"ז תמהו הפוסקים דאמאי לא יתחייב לוי לתקן הגג מצד שעבודי שכנים כמבואר בסי' קס"ד, [ואף דאיירי בגג פתוח בלי רעפים מ"מ ס"ל להפוסקים דגם בזה יש שעבוד על לוי שהוא בעל הגג לתקן הגג].

וכתב הנתיחה"מ דלק"מ, דאף דבעל הגג משועבד לתקן הגג, מ"מ כהאי עובדא שהקלול בא ע"י מעשיו של ראובן שסתם דרך המים, לזה ודאי לא נשתעבד לוי לתקן ע"ש. וכנראה כוונת דבריו דכיון דבשעה

משותף של כל השכנים, ורק הדירות בעצמם והכתלים הפנימיים הם רכוש של כל דייר לעצמו, וכל דיירי הבנין משועבדים לתקן כל נזק שיארע ברכוש המשותף דהיינו כל שלד הבנין, וכל זה נכלל בתנאי המכירה, [ויש לזה גם שורש בהלכה, ומשום דבזמנינו שכל שלד הבנין משולב ויצוק יחד, הרי יש לדמותו לדברי הירושלמי הנ"ל דיסודות הבנין חייבים כולם לתקן וכנ"ל, כי זהו צורך כל דיירי הבנין].

וכיון שצורת חלוקת השעבודים בזמנינו אינה דומה לצורת החלוקה שבש"ע, הרי שאין טעם לחייב בעל המרפסת לתקן בעצמו, וכן אין טעם לחייב את כל השכנים בתיקון זה, אף דמסתבר דהמרפסת בעצמה היא בכלל שלד הבנין שהוא רכוש משותף מ"מ הרי אין לכל השכנים צורך בתיקון זה.

ועפ"ז היה נראה לכאוי דעל התחתון לתקן בעצמו שלא יזכרו מים לביתו, ואם כי מדברי הריב"ש במבואר דתיקון מעזיבה שבגג הוא גם צורך בעל הגג, וכמבואר לעיל, היינו דוקא בזמנם שתיקון הגג היה כמעזיבה לבד, וזהו גם צורך בעל הגג לאשוויי גומות שיוכל להשתמש בגגו כראוי, ולכן שייך בעל הגג בחיוב זה [וממילא חייבוהו גם שיעשה המעזיבה בשיפוע שירדו המים למטה], משא"כ בזמנינו במרפסת שלצורך בעל המרפסת

תיקון זה, ע"ש, וזהו שהביא הריב"ש מהא דעליון נותן מעזיבה והיינו משום דהוא לתועלתו לאשווי גומות [ע' ערוה"ש סי' קס"ד]. וא"כ הנ"נ בעל הגג חייב [מכח חיוב תיקון הגג שהוא על בעל העלייה] לתקן המעזיבה כיון שהוא תועלת בשבילו.

וזהו שבי' הרמ"א דבסוף דברי הריב"ש משמע דבעל העלייה חייב לתקן הגג כמנהג המדינה, וכמבואר.

דחיית נדון שעבודי שבנים במרפסת

ומעתה נבוא לדון בנדון דידן במרפסת שנוטפה מי גשמים לבית התחתון, דלכאוי היה נראה דבעל המרפסת חייב לתקן שלא יזכרו המים, וכמו שבעל הגג חייב לתקן הגג כמבואר בדברי הפוסקים הנ"ל.

ואמנם באמת אין הנדונים שוים, ומשום דכבר נתבאר לעיל מהנתיחה"מ יסוד חיובים אלו, דמעצם הדין היה מוטל התיקון על כל מי שנהנה מתיקון זה, ובהא דבית ועליה היה מן הדין ששניהם יתקנו הגג וכ"א יוכל לכוף את השני לתקן יחד כיון שהוא צורך שניהם, אלא דאומדנא דמוכח שחלקו ביניהם חיובי ושעבודי התיקון, ככך שכ"א יתקן בשלו, וכמבואר.

אך בבתיים שלנו נשתנו הענינים, שהרי כידוע סתם בנין הוא בית משותף שכל שלד הבנין מהיטוד והכתלים עד הגג כולו רכוש

4. וע' באה"ט (סי' קנ"ה סק"ג) הביא בשם הש"ך [לא ידעתי מקומו] שתי' על סתירת הרמ"א בזה"ל: המעין בתשו' הריב"ש סי' תקי"ז יראה שדברי הרמ"א כנים דכאן מיירי דאף שבעל הגג מתקן צרכי הגג מ"מ ירדו גשמים על אותה תקרה דמיירי שאין שם צינור להגג ומוכרחים המים לבוא על התקרה כו' ע"כ, ומבואר דאין בעה"ע חייב לעשות צינור נלקח מי הגשמים והוא תמנה לכאוי דודאי זה בכלל צרכי הגג שעל העליון לתקן. ואולי טעמו דאיידי בגג פתוח והצינור אינו שום תועלת בשבילו ורק מעזיבה חייב משום דהוא לז' לתועלת וכמו שביארנו, עוד י"ל דכוונת הש"ך ע"ד שבי' הנתיחה"מ דהרי היה שם צינור אלא שהשני סתמו ולזה לא נשתכר, וצ"ע.

5. ואף אם לפעמים אין התיקון לצורך כולם, מ"מ כיון שקשה לשער בכל פעם למי התועלת כיון שכל הבית בנוי ומשולב יחד, יש מקום לומר שצורת חלוקת השעבודים כהיום עדיפה להטיל על כולם כל ההוצאות בשותפות. ותיקון זפת לגג הבנין פשוט שיש לחייב כולם מעצם הדין, שהרי מדברי הנתיחה"מ במבואר דתיקון הגג חשיב תועלת כולם כי אם יכנסו מים לעליון יבואו גם לתחתון, אלא דכוסן השי"ס היו מתחלקים בעצמם, אבל כהיום שאין צורת חלוקה זו הדרא לדינא דכולם חייבים בה, וכן הוא מנהג המדינה, וכבר הכריעו פוסקי הדרו דמנהג זה מחייב את כל השכנים כפי הנהגה.

גם לצורך העליון, שיוכל להשתמש כראוי במרפסת שלו.

וכיון שנמצא שתיקון המרפסת כדרך הרגיל הוא צורך שניהם, הדרגא לדינא שהעלה הנתיחה"מ בכלל גדול דכל דבר שיש בו תיקון לשניהם יחד הרי דינו שכ"א כופה את השני לעשות על הוצאות שניהם, וה"נ התחתון יכול לכופף את בעל המרפסת להשתתף עמו בהוצאות התיקון. [חוץ מההוצאות שהיה צריך להוציא גם לולא שימוש של בעל המרפסת, שזהו ודאי רק צורך התחתון].

מקור לנדון הנ"ל

ויש להביא סייעתא לסברא זו, מהא דאיתא בבבא בתרא דף ו: הנהו בי תרי דהוו דיירי חד הוה דייר עלאי אחד הוה דייר תתאי, איתבר תתאי, א"ל אנוא דארנא כו"י אמר וניבנייה, א"ל אנוא קא מעכב, והני מילי דלא מטו כשורי למטה מעשרה אבל מטו כשורי למטה מעשרה מצי א"ל למטה מי רשותא דידי הוא ולא משעבר לך כו". ע"כ, וכן נפסק בשו"ע (סי' קס"ד סי"ב) דאם נדלדלו קורות הבית וירדו למטה מי' סותר ובונה.

והראשונים דייקו מל' הש"ס דבאופן זה שניהם סותרין ובונים על הוצאות שניהם, וכלישנא דהש"ס תא וניבנייה, ובכ"י מבואר דאיירי כשצריך לסתור כל הבנין ואז הוי כבית ועליה שנפלו שכ"א בונה חלקו, כמבואר במתני' ריש הבית והעליה, דבעה"ב בונה עד התקרה ובעל העליה מתקרה ולמעלה, ותקרה עצמה פליגי הראשונים אם על העליון או על התחתון.

סגי בסתם מרצפות רגילות, ואין בתיקון הזפת והסדקים שבין המרצפות שום צורך ותיקון לבעל המרפסת, ואינו רק לצורך התחתון, וכבר נתבאר לעיל מדברי הנתיחה"מ בדבר שאין בו צורך רק לאחד אין השני משועבד אף בזמן הש"ס והשו"ע שהיו השעבודים מחולקים, וכ"ש בזמנינו שאין שום מקום לשעבד לעשות תיקון שאין לו בו שום צורך.

דיון אם יש להחשיב חלק מהוצאות התיקון בצורך בעל המרפסת

אלא דבאמת יש לדון דתיקון זה הוא גם צורך בעל המרפסת, דהרי ברור שעכ"פ משועבד בעל המרפסת לתחתון לתת לו דרך למנוע נזילת מים לביתו, והרי לולא הא דהעליון צריך להשתמש במרפסת זו הרי היה התחתון יכול לתקן עצמו בקל ע"י שפיכת זפת בעלמא שאין הוצאתו מרובה, אלא דמשום שבעל המרפסת צריך להשתמש במרפסת שלו וצריך לעשות שם מרצפות וכשנכנס מים בין המרצפות או בצדדים הרי הם נוטפים לתוך בית חבירו כיון שאין להם דרך לרדת, וממילא צריך תיקון מיוחד בבידוד מיוחד וסתימת החורים והסדקים וכו' וכן כשצדיכים לתקן הזפת צריך לסלק המרצפות ולחזור ולתקנם, וכל הוצאה זו הרי נעשית משום צורך שימוש העליון במרפסת.

ונמצא שתיקון באופן זה שהוצאתו מרובה אינה רק צורך התחתון, דאף שעיקר מניעת נזילת המים הוא רק צורך התחתון מ"מ התיקון באופן זה שהוצאתו מרובה הוא

6. אמנם זהו דוקא כשהנזק נגרם להתחתון אף שלא עשה שום שנוי במבנה שלו, אבל אם מחמת שהתחתון עשה שנוי כגון סגור מרפסת שלו שמתחת מרפסת זו ומשום כך מויקין לו המים שיורדין מלמעלה אין מקום לחייב העליון כלל, ורומה להא דתשו' הריב"ש, וכנ"ל מדברי הנתיחה"מ. וכמו"כ יש להרגיש כי כל המדובר כאן הוא אך כשהמרפסת היתה בנויה מתחילת הבנין וע"כ כן קנה התחתון רירתו שיש מעליה מרפסת, אבל אם העליון הוציא המרפסת בעצמו אח"כ ברור שעליו לדאוג שלא יבואו מים לבית התחתון ממרפסת זו, בין כשהוציא המרפסת כשלא הוצרך להסכמת השכנים [ובירורתי בע"ה פרטי דינים אלו בספר אבן המשפט סי' כ"ג] דעכ"פ חובתו למנוע כל נזק לשכנים כתוצאה מהוצאת המרפסת, בין שהוציאה בהסכמת השכנים, ודאי לא הסכימו שיבוא להם נזק מכך, וא"כ עליו לתקן הכל.

לתחתון הרי היה נשאר בעלייתו כמו שהיא ולא היה סותרה כלל, אבל השתא דהא כדירא דעכ"פ העליון משועבד לתת אפשרות לבעל הבית לתקן דירתו כראוי, וזה א"א רק בסתירת העליה, וצורך העליון לדור בעלייתו גורם הוצאה לבנותה, והרי זה וזה גורם בהוצאה, שצורך התחתון לדור בביתו וצורך העליון לדור בדירתו [עם נתינת אפשרות לתחתון לדור בביתו] גורמים הוצאה זו, ושניהם יש להם תועלת בהוצאה, וממילא ההוצאות על שניהם.

חילוק בין סוגי ההוצאות

הרי מצאנו לכאור' מקור לחיוב השתתפות לבעל המרפסת, והדומה בנידונינו להא דבית ועליה הוא כשצריך הוצאות לסלק המרצפות ולתקן מרצפות מחדש, דזה דומה לסתירת העליה ובנייתה מחדש, דנתבאר דאף שעיקרו לצורך התחתון מ"מ חשיב העליון כשותף בצורך זה, כיון דסו"ס צורך שימשו גורם ההוצאה, וה"נ צורך העליון במרצפות גורם ההוצאה.

ואפשר לדרן לפי"ד ולחייב את העליון בהשתתפות גם בכל שאר ההוצאות הבאות כתוצאה מהתקנת המרצפות, דהיינו הוצאות בידוד מיוחד וסתומת סדקים וצדדים וכו', שהרי לולא צורך העליון להשים מרצפות היה סגי בזפת לבד, וכל שאר ההוצאות הכל משום צורך העליון, והרי הוא שותף בתועלת הבאה מהוצאה זו, וכמשנ"ל לעיל.

אמנם הוצאות מעין אלו אינם דומים להא דבית ועליה, דהתם לא מצאנו רק לחייבו כבניית העליה שבעצם שמש את בעל העליה, [דומה לזה בנידונינו התקנת המרצפות מחדש שימשו את העליון], משא"כ שאר ההוצאות הנ"ל שלמעשה אינם משמשים כלל את העליון ואינם באים רק למנוע הנזילה שהוא צורך התחתון, אך מ"מ יש מקום לדרן לחייבו גם בזה מסבירא, כיון שהכל בא משום צורכו במרצפות, וכנ"ל.

אמנם הסמ"ע (סק"ה) כתב דל' הטור משמע דאירי כשצריך לתקן רק התקרה עצמה, ומ"מ כתב דשניהם בונין אותה, ואף דלדעת הטור בנפל הבית והעליה על העליון לעשות התקרה, הכא שסתרו הבית רק משום צורך התחתון שלא היה יכול לדור בביתו, צריך להשתתף עם העליון.

ובחזו"א (ב"ב ס"ד סק"ו) תמה ע"ז, דא"כ היה מן הדין שהתחתון יעשה הכל כיון שלצרכו נעשה, וע"ש מש"כ פשט מחודש בדברי הטור.

ואמנם ע' ח' הרשב"א שם שכתב ג"כ דשניהם סותרין ובונין וסיים: ומיהו תתאי בני כוליה כותל עד תקרת עילאי ואיהו נמי בני תקרה כדינא דתניא בפ' הבית והעליה דתנן הבית והעליה כו', ע"ש. ונראה ברור מלשונו דכוונתו דמה שהוא רק צורך התחתון דהיינו הבית עם התקרה [הרשב"א ס"ל כהני ראשונים דבנפל הבית והעליה התחתון עושה התקרה] עושה התחתון לבד, ומהתקרה ולמעלה שזהו צורך בעל העליה בונין על הוצאות שניהם. וזהו ממש כסברת הסמ"ע דאף דברים שבעצם מוטלים על בעל העליה, הכא שהבית נסתר לצורך התחתון חייב התחתון להשתתף בהוצאות בעל העליה.

ואמנם תמיהת החזו"א ברורה, דממ"נ אם חשבינן לבעל העליה ככנס ברשות שאינו שלו וצריך לסתור עלייתו אמאי צריך התחתון להשתתף בהוצאותיו, ואם זכותו במקומו עומד על התחתון לעשות הכל, ומה מקום לחלק ההוצאות בין שניהם.

ואפשר לומר בדעת הרשב"א והטור להכנת הסמ"ע, דבאמת זכות העליון להשתמש בעלייה שהושפלה תקתה במקומו עומד, ואשר לכן חייב התחתון עכ"פ להשתתף בהוצאות בניית העלייה, ומשום דהכל נעשה לצורכו, אבל מ"מ חשיב גם צורך העליון, כיון דסו"ס לולא צורך העליון בעלייתו לא היו צריכים להוצאה זו, ואם כי אילו לא היה העליון משועבד כלל

דחיית הסברא וחידוין הנ"ל

לתחתון לתקן את שלו, מ"מ חייב התחתון לדאוג שלא יבטל שימושו של העליון.

והא דהבית והעליה יש לומר דשאני התם דסו"ס הרי אין העליה בנויה כתיקונה אחר שהושפלה תקרתה, ולכן חשיב גם העליון כשותף בצורך התיקון, [ובפרט דגוף הסברא לא מצאנוה רק בדעת הרשב"א וכדעת הטור להבנת הסמ"ע], משא"כ במרפסת שהעליון משתמש בה כראוי⁷, אין הסברא ברורה לחייבו בהוצאות תיקון הנזילה, וצ"ע בזה למעשה.⁸

ואמנם גוף הסברא הנ"ל לדון לחיוב בעל המרפסת בהוצאות החלפת המרצפות וההוצאות הנלוות מטעם שנחשוב התיקון כתועלתו אינה ברורה, די"ל דכיון שיש להעליון זכות להשתמש בשלו ואינו משועבד לתקן לתועלת התחתון, אין רבוי ההוצאות הבאות למנוע ביטול שימוש העליון בשלו חשובות כתועלת העליון, ואף שהעליון משועבד לתת אפשרות

7. אמנם אם המרצפות בעצמם נתקלקלו ונשתברו יש לדמותו להא דבית ועליה, ואולי בכה"ג על העליון לתקן בעצמו, רבומנינו שאין דרך להשתמש במרפסת כלי מרצפות ראויות מסתברא דכל מי שיש לו בית ומרפסת בבית משותף משועבד להשתמש ברכוש המשותף רק בצורה הראויה והמקובלת, וצ"ב למעשה.
8. והנה כל מה שכתבנו הוא מה שנלענ"ד מצד ההלכה ע"פ השו"ע והפוסקים, ואמנם אכתי יש לברר מנהג המדינה בזה אם יש בזה מנהג ברור, וכן מצד תקנון המצוי שבתוך המקרקעין אם יש בזה תקנה מפורשת, ואם ובאיזה אופן יש לתקנון זה תוקף ע"פ ההלכה.

הערות וביאורים בשו"ע

יחיאל גולדהבר

הערות והארות בתלכות קידוש (המשך)

על ספר שמירת שבת בהילכתה ח"ב

כמו"כ בקוב"ש הרי באות ח' שם הביא קושיא נגד שיטת המ"מ (ולא ראייה) - והוא מד' השיטמ"ק [שם-] וכבר העיר ע"כ הפמ"ג בכמ"ק בחל' קידוש.

וכמו"כ באות יא הביא הקוב"ש סברא לשיטת המ"מ (ולא ראייה) - ומשי"כ שם שבירט ליכא קרא לילפותא קידוש ע"ש צ"ע שהרי ידועין ד' המכילתא עה"פ זכור את יום השבת לקדשו כתב אין לי אלא שבת, יו"ט מנין ת"ל מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש, ודרשא זו הובא בכו"כ גאונים וראשונים.

שם וע"ע מכילתא פרשת יתרו, עה"פ זכור את יום השבת לקדשו שקידוש ביו"ט מה"ת, שיטמ"ק ביצה ד.ב. ד"ה והא רב אשי, ומשי"כ ע"ד הפמ"ג סי' רצ"ו א"א ס"ק י"א, ועיין דע"ח רע"א. וא"ר שם סוס"ק ג. בשם בה"ג, המביא אסמכתא מן הכתוב לקידוש ביו"ט, ועיין גם ברכ"י רע"א. כ. חות"ת ויקרא כג. ו. ועיין מנ"ח מצוה לא, דמלשון הרמב"ם לא משמע דכרבי המ"מ, וכן גם בספר עמק הברכה ה' קידוש והכדלה ס"ק ד. ועיין גם לח"מ פ"ב מה' ע"ז ה"ג, שמביא שינויי ג' בדברי הרמב"ם והא שד"ח מע' כ"ק כלל ד' ד"ה קידוש.

פ' מ"ז סעיף ג: רק הקידוש בליל שבת הוא מן התורה (ז) ואילו הקידוש ביום השבת (ח) וכן הקידוש ביו"ט, בין בלילה (ט) ובין ביום (י) אינם אלא דרבנן.

הערה (ז) ומב"ם פוק כ"ט מה' שבת ה"א

הערה (ח) ע"ש ה"י, סי' רפ"ט במ"כ ס"ק ג/ וע"ע סי' תקצ"ז במ"א ס"ק ג' בשם המהר"ם דס"ל דהוה מה"ת, ואפילו ביו"ט, ע"ש בלבו"ש...

הערה (ט) סי' רע"א רמ"כ סוס"ק ב' בשם המ"מ בפ' כ"ט מה' שבת ה"ח, ועיין ח"י חת"ס פסחים קבא. ד"ה ואמר, וקובץ שיעורים ביצה ס"ק ח' ו-יא שמביאים ראייה לדבריו.

מאוד תמוה: הלא בחת"ס שם הקשה שם קושיא עצומה (מהסוגיא דשם) ע"ד המ"מ [ובשו"ת כת"ס הביא את קושית אביו הנ"ל וכתב עליו "שהוא קושיא עצומה ולא מצא מענה"].

ונדחק שם מאוד לתרץ את הקושיא וכלשונו על התירוץ "אין בזה שום טעם" וכ"כ בשו"ת שלו ארוח ס"ר כא.

* יש לציין שאין מטרת הערות אלו להשיג על הספר החשוב הנ"ל, אלא להעיר ולהאיר בענינים אלו. ההערות נערכו על סדר ספר זה שנתקבל בכל תפוצות ישראל ובו ערוכים כל ענינים אלו בפרוטרוט.

שאעיף שהיה מתענה בבי יו"ט דריה, מ"מ היה מקדש לבני ביתו קידושא רבה מטעם שהקידוש הוי מה"ת, - וראה מ"ש"ב בשו"ת חתן סופר סו"ס סד בביאור ד' המהר"ם (עפי' סוד) (ועוד כתב שם שכ"ד זקנו החת"ס שקידוש יו"ט הוא מה"ת [וראה הג' חת"ס ר"ס רע"א] ודלא כהה"מ) ובשו"ת הרב"ז [ח"ג סי' נ"א] הוכיח שכ"ד הר"ץ בפסחים. וכ"כ מפורש בשו"ת מהרי"ל סימן ל"ג, לגבי ר"ה (והשו"מ [מהד"ד ח"ג ר"ס קכ"ה] מחדש שאולי י"ל שמר"ה אין ראיה לשאר חגים עיי"ש) וראה עוד ראב"ה ברבות [סי' ס"א], וראה שו"ת אגודת אזוב [סי' א אות ד'] ובנו בשו"ת אבניו [א"ח סי' ב אות לח], ושו"ת מהרש"ם ח"ג סי' רכו, ושו"ת תורת רפאל סי' כ"א, ואריכ"ד בשו"ת בנין של שמחה סי' י"א והוכיח מכמה ראשונים ה"ה שאילתו, רמב"ם, רש"י, מהר"ם ועוד: וסיים ולזאת הרי הה"מ יחידאה הוא, ובלא שום הוכחה מהש"ס כלל. וכן בשו"ת יד רמה (סאלאוויי) סימן ז' אות ב' שהוכיח מכמ"ק דלא כהה"מ. וכל זה דלא כמוש"כ בשו"ת רבי טיאה ווייל סי' כו ד"ה מעתה נבוא "זבפרט קידוש דיו"ט אינו אלא דרבנן לכו"ע". ואינו כך.

(כמו"כ להעיר מכמה א"ח שהביאו את ב' הדיעות - פמ"ג תרמ"ג מ"ז ס"ק ד', מ"ח סוף מ' לא, בעל חיי"א בספרו קיצור סי' חרדים פ"ז אות ג'. שו"ת יד אליהו [א"ח סי' יז אות ב].)

ונמצא כו"כ נפק"מ למעשה, אי קידוש דיו"ט הוא מדאי' או מדרבנן כגון ספק קידוש, בן י"ג שנה שלא הביא יב"ש, מי שיש לו רק כוס א' ויו"ט חל ביום ו' [- מג"א רע"א סוס"ק א.], אי מותר לאכול קודם קידוש דיו"ט (ובאמת ביד אליהו (קאליש) פסחים [סי' יח אות ב] כתב שאין איסור הואיל וקידוש יו"ט דרבנן, וכן מצדד בשו"ת לחם שערים [סי' יד], אולם בשו"ת הרא"ש כלל כה אות ב', וכלבו [סי' נח] כתבו מפורש שקידוש יו"ט דינו כשבת לכל דבר ואסור לטעום, וראה טור [תפ"ג] ודו"ק והאריך בניד"ג בשו"ת

הנה אחרי החיפוש והעיון נמצא שרוב הראשונים סוברים שקידוש ביו"ט מה"ת.

ונתחיל בדעת הרמב"ם (שבה סיים הש"כ כאן) יש להוסיף שכ"כ בדעת הרמב"ם שקידוש ביו"ט מה"ת - המבי"ט בק"ס על הרמב"ם בהל' ע"ז הני"ל, מחזיק ברכה [סי' תקכ"ט], חת"ס בחי' לפסחים הני"ל, שו"ת בנין של שמחה [סי' י"א או"ק ד'] ודלא כהמרכבת המשנה, וראה שו"ת התעוררות תשובה ח"ג [סי' כג. או"ק ד.], העמק שאלה שאילתא נד או"ק כ"א, שו"ת מהרש"ם [ח"ג סי' רכ"ו], וכן מורה פשוט לשון הרמב"ם פ' כ"ט הכ"א משבת.

דעת בח"ג וכמובא בשם א"ח שהביאו דבריו אולם מש"כ הש"כ שהא"ר כתב בדעת הבה"ג שהוא אסמכתא, אינו כן שהרי הא"ר הק' על המ"מ מד' הבה"ג ות"י בדרך אפשר שאולי כוונת הבה"ג שהוא רק אסמכתא ובכר"ז שם דעתו בבירור שהוא רק אסמכתא.

אולם הנצי"ב בהעמק שאלה נד. כ"א. כתב בדעת הבה"ג שהוא דאו' ממש, וכ"כ בשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר [ח"ב דף רס"ו] ובבני ציון [כ"א].

וכ"ד רש"י בכמ"ק, נזיר ד', ועוד וכ"כ בשמו בהמכרע [סי' ע"א]. וראה בהעמק שאלה [נד. ד.], והג' יעב"ץ שבועות יג. על רש"י ד"ה לא קראו וכ"כ דעת הרשב"ם פסחים ק"ו: שכתב שזוכר יצי"מ בקידוש היום ... בגז"ש דפסח, וכ"כ בשו"ת התעוררות תשובה [ח"א סי' רצ"ו] בדעת הרשב"א. אולם בשו"ת הרב"ז [ח"ג סי' נ"א], הוכיח שדעת הרשב"ם דהוי דרבנן.

וכ"כ מפורש בשו"ת הראב"ד סי' ה, וכ"ה דעת רמב"ן סוף ראה, שכתב וכן נזכיר בקידוש היום הזה (שבועות) זכר ליצי"מ. ובשו"ת שנות חיים סי' קפו כתב כן בדעת הרמב"ן במק"א, וכ"ד הריטב"א הובא בשיטמ"ק ביצה ד': [ציון בהע' דידן] ועי' היטב בריטב"א שבת כ"ג: מוק' י"ט, וכ"ד מהר"ם מרוטנבורג - כפי שהוא בהע' דידן

והנה המ"א שפטר קידוש ולח"מ כוונתו ביו"כ שחל בחול ולאחריו כתבו הא"ח הגר"ז חי"א, ומט"א, ודיוק השעה"צ היא שלא חילקו בין כשחל בחול לשבת. משא"כ דעת הג' רעק"א שם שכן צריך לקדש, ובא"ר, ובמוק"צ שם כתבו מפורש שצריך לח"מ אפילו כשחל בחול.

וכדברי רעק"א כ"פ בשו"ת התעוררות תשובה [הנד"מ ח"ג סי' תז] והוסיף שצריך לח"מ, וראה בשו"ת אג"מ [חרי"ב ח"ב סו"ס לט] שדן בדברי רעק"א וסיים "מ"מ מי שרוצה להחמיר אין זו ברכה לבטלה". כמ"כ דן בד" רעק"א בשו"ת הר צבי ח"א סי' קנח.

אולם בשו"ת עמק המלך [להג"ר ר' מנחם עזריה קאסטלנובו, סי' כג] כתב דלא אשכחן מי שחולק ע"ד מג"א... וודאי יש לחוש לברכה בטלה דלדידהו הוי חול דהא אוכלים ושותים ולכן לא יקדשו. ובאר"ש [ה' עבודת יוה"כ פ"ד הא"א] כתב דיוה"כ"פ שחל בשבת וחולה שיש בו סכנה שצריך לאכול, מורה אני דלא מקדש גם על שבת דזה קדושת שבת או שלא לאכול בו ופשוט. עכ"ד:

ולעני"ד נראה הואיל ונח' הא"ח בניד"ז, הרי יכול הוא לקבל שבת מבטולי ולקדש ואוכל, ואח"כ יקבל ע"ע תוס' יו"כ.

פרק מז, סעיף לה: השומעים קידוש ומכוונים לצאת בשמיעתם זו לא יענו "ברוך הוא וברוך שמו" על ברכות המקדש, שכן אמירה זו נחשבת (קסה) להפסק, ואם ענו יצאו ידי חובתם (קסז) ובלבד שלא החסירו מלשמוע כל מלה מפי המקדש (קסה).

הערה (קסה) סי' קכד במ"ב ס"ק כא, סי' ריג בשע"ת סו"ק ג, ועיין א"א (בוטשאטש) סי' תצד.

הערה (קסז), סי' קכד רמב"ס ס"ק כא, ועיין ח"א כלל ה' סי' יג, מנחת שבת עז-טו. שו"ת מה"ם שיק או"ח סי' נ"א (רכביהמ"ד של החת"ס זצ"ל

מהרש"ם ח"ג סי' רכו ודעתו דאסור לטעום קודם קידוש דירט, ואכמ"ל.)

וע"ע מניח [מ' לא] שכתב דלמ"ד שהוא מה"ת אפשר שהוא שוה לשבת לגבי נשים שחיבות, אך אי נימא שהוא מדרבנן אפשר דאין נשים חייבות, עיי"ש, וי"ל ע"ד.

קידוש ביוה"כ

פרק מז, הע' טז... ועיין פסחים בתו' רי"ד... בסוף דבריו הדיכי דליכא סעודה לא מחייב בקידוש, ומשו"ה לא מקדשין כליל יוה"כ"פ שחל בשבת, ומ"מ מובא בשו"ת זכרון יהודה ח"ב סי' רכג בשם הגר"ח זוננפלד זצ"ל, דכיוה"כ"פ שחל בשבת יכוון בתפילה שמו"ע בערבית לקיים במצוה של זכור אח יום השבת לקדש.

ליתר דיוק הגר"ח זוננפלד כתב שם די"ז בשם רבו הג"מ ר' אברהם שאג ותמוה קצת שהלא רבו המובהק החת"ס כתב בהג' לשו"ע ר"ס רעא שיכוון לקיים המצוה ביו"כ"פ בין כשחל בשבת ובין בחול, עיי"ש וכמ"כ נעלם הג' זו מנכדו בעל התעוררות תשובה [סימן קכג אות ב' ממהדו' הנדמ"ה - הראוני המו"ל הרב עקיבא מנחם סופר] שכתב מד"ע כמוש"כ בשם רבי אברהם שאג דווקא כשחל בשבת, וכ"כ מסברא דנפשיה בשו"ת בנין של שמחה [סימן יא אות ד] שיכוון ביו"כ"פ בתפילה ולא חילק בין שבת לחול. וע"ע הג' רעק"א תריח מג"א ס"ק י.

וראה אריכ"ד בשו"ת דברי ישראל ח"א סי' עח, וח"ג סי' יז-ח בדברי רבי אברהם שאג. וראה זה חדש מצאתי בחי' ריטביא לשבת (רייכמן) דף כג: שביוה"כ יוצאין יד"ח קידוש בתפילה וכן הכפול שם בדף סט. והוסיף יוה"כ"פ אפ"י כשחל בשבת, עיי"ש, וע"כ למ"ד מצי"כ הרי צריך לכוון.

דרך אגב יש להוסיף אהא דכתב בש"ש"כ פ' לט סעי' לא, שחולה האוכל ביו"כ, לא יקדש, וגם פטור הוא מלח"מ אפילו חל יו"כ בשבת, וציון בהע' שם שמקורו משעה"צ (תריח. כב.) וע' קצה המטה שם ס"ק טז יו. עכ"ד.

הערה (סט) ושמעתי מהגרש"ז אייערבון שליט"א, דהרי מפורש בשו"ע סי' ק"ע סי' טז, דלא ישתה מן הכוס ויחן לחבירו מפני סכנת נפשות, ועל סמך מה רבים מקילין בזה בכוס של קידוש, ברהמ"ז ושל ז ברכות, ליתן את הכוס גם לאורחים, ומניין לנו דכוס של מצוה מותר, עכ"ל, ועיין תורת שבת סי' רעא הערה כה.

הנה אה"נ בתורת שבת שם כתב שישפוך המקדש לפני שישתה הוא מכוסו להכוסות שלהם: ולא ישתו מכוסו "שהרי יש בזה סכנת נפשות".

אולם מצאתי שהאריכו בזה שנים מגדולי ישראל ה"ה רבי עבדאלה סומך ובעל האדרת.

בשו"ת זבחי צדק - [החדשות סימן ז'] נשאל בניד"ז וזה תורף דבריו, שדעת רוב הפוסקים שאפילו לגבי איסטניס אפשר לקנח מקום הפה ולתת לחבירו לשתות - הלא המה הלי"ת, א"ר, מאמ"ר, בסימן קע ודלא כדעת הלבוש שם.

וכדי שלא יהא דברי המחבר סותרים זא"ז כוונתו בסימן רעא שלכל אחד יש לו כוס וממנו שותה אחרי המקדש או י"ל ששופך מכוסו לכוס שלהם ואין כאן לא מיאוס ולא חשש סכנה (א.ה. נ' שכוונתו ששופך לפני ששותה הוא - המקדש וכמו"ש בתורת שבת ה"ל, וצ"ע שהרי הוא הפסק בין הברכה להשתיה ועוד צ"ג שהביא לכתחילה בוראי צריך לשתות מכוס מלאה או לכה"פ שיש בו רביעית ובמוש"ב תוס' פסחים קה: ד"ה ש"מ טעמו) ומה שרצה השואל לומר דמשום מצוה אין סכנה, זה אינו דכיון שהאדם משום מיאוס... אין הפרש בין מצוה לאינו מצוה ואדרבה יש סרך עון ח"ו... (וזה כד' הגרש"ז). עוד י"ל שאה"נ אם המקדש יודע שחבירו הוא איסטניס, לא ימסור לו עכ"ל.

מש"כ בעל ז"צ בסוף התשו', כיון מד"ע למש"כ במסכת כלה [הוצ' צוקרמנדל ית'] "ולא ישתה אדם מכוסו ויתננו להתבריהם ולא ישוך אדם את פתו ויתננו לחברו אלא א"כ

היו עונים והחת"ס לא מחה בהם וכי, וע"ע שו"ת אג"מ ח"ב ס"ט"ט צה, וכו'.

יש להעיר שבשו"ר ברכה סי' קכד ובשו"ת לב חיים [ח"ב סימן קח] העידו שמנהג העולם לענות בהוב"ש [ושכן נהג החק"ל]. וכ"כ המעשה רוקח הלך ברכות פ"א ה"א וע"ע מנח"א ח"א סימן כ. ואריכ"ד בשד"ח [אס"ד מע' ה' אות ט].

בעת גרפס דרשתו של הנוב"י "לשבת שובה" בקובץ בית אהרן וישראל גליון מב [עמ' יט] ונראה שדעתו שם דהוי הפסק ולא יצא קידוש, ובדג"מ כתב דהוי הפסק, אולם אפ"ל שכוונתו דווקא לכתחילה, וזה מקור לדעתו של האג"מ שכתב מד"ע בהוב"ש הוי הפסק ולא יצא ידי"ח (ולא זכר שר מדעת השו"ע הרב וחי"א ומ"ב).

הערה (קסח) וראה להלן הערה קסג.

הנה הרב המח' לא ציין שום מ"מ, ויש לציין שכבר כ"כ הרד"פ בשושנים לדוד ע"מ ברכות פ"ח מ"ח, ואעתיק לשונו המלאים ז"ו (אחרי שביאר בארוכה כל ענין עניית בהוב"ש ע"ש ותרווה נחת).

"יתר על כן אני אומר דאפי' יונח שלא יהא הפסק (מה שאין כן האמת), מ"מ עיניו הראות שבעוד שהעונים הולכים ואומרים ב"ה וב"ש אין הש"ץ ממתין אלא אומר כדרכו, א"כ מ"מ זה העונה ב"ה וב"ש אם יאמר שאומ"פ שאומר אזינו וכוונתו להשי"ץ למה שאומר א"כ שתיקתו יפה מדיבורו כי ע"ז נאמר יען בי נגש וכי, ואם אמור יאמר שמכוין למה שמוציא מפיו א"כ אין דעתו על הש"ץ ואיך יצא י"ח בברכתו, כיון שלא שמע ולא כיון לכל תיבה ותיבה והרי דין פשוט הוא שהרוצא לצאת צריך לכיון מתחילה ועד סוף כל תיבה" עכ"ל הזהב לענינינו.

פרק מח. סעיף יא: מצוה מן המובחר שגם כל אחד מן המסורבים יטעם מעט יין מכוס הקידוש, ואין שיעור לטעימה זאת, וטוב אם כולם יטעמו מכוס הקידוש עצמה אחרי ששתה המקדש (סט).

אסיפ"ד מע' ברכות סימן לא] ואולי יחשבו שבכוס מצוה לא שייך זה והא קמן בכוס של קידוש סימן ער"א סעיף י"ד ובכוס של ברהמי"ז ריש סימן קץ, ודוחק לומר דשם מיירי שמוזגין מעט קודם שתיית חבירו. עייש עוד.

המשך ההערות יבואו אי"ה

(מחיש) [מחשב] דעתו של חברו" פירוש שמחשב דעתו של חברו, ויודע שהלה לא יסרב, וכ"כ במקור חיים קיצור הלכות לסימן רעב (קרוב לסופו) "ויטעום מיינן אי לא קפיד".

לאורך גיסא דעת הארר"ת למצוא זכות לאלו ששותים מכוס המקדש וזה לשונו [במכתב לבעל שד"ח - שד"ח, פאה"ד

כולל ללימוד יו"ד קארלין סטאלין ירושת'ו

הערות וביאורים בשו"ע יורה דעה

הלכות רבית המשך סימן ק"ם

סעיף כג. אם כל אחד מחזיק טובה לחבירו לפעמים הלזה למלוה ופעמים להיפוך שר, בגליון האחרון הבאנו בענין אמירת תודה להמלוה בדרכי תשובה (ס' ק"ם ס"ק פ"ז) ובאג"מ ("ח"א ס' פ') אוסרים, והגרש"ז אויערבך שליט"א בספרו מנחת שלמה (ס' כ"ז אות א') חילק בין אומר ישר כח דהוי ברכה ואסור אבל כשאומר תודה אינו ברכה אלא שמודה ואינו כפוי טובה, אבל ראיתי בקיצור ה' רבית מהרה"ג ר"י רפפורט שמביא ממכתב הגרש"ז אויערבך שליט"א שכתב אליו חתור בזה בראותו דברי הש"ע הרב (ס' ט) שכתב או "להודות" ולהחזיק לו טובה וכו' אסור, ומצטער שלא נדפס חזרתו שם.

ועיין בשו"ת אהלי יעקב (להמהריק"ש) ס' קכו שכתב להתיר כשהלוה מחזיק טובה אם גם המלוה מחזיק לו טובה על זה שפרע בזמנו (ולא הוצרך לטרות בגביית החוב, ויישב בזה קושיית הבי"ו וע"ע מש"כ בט"ד ס' ק"ם ס"ק נ"ג אות ב'), וכמש"כ הראב"י והבי"ו ס' ק"ם בשם הגהת מיימוני פ"ה וז"ל אבל אם מחזיק לו טובה ומלוה משיב לו גם הוא ומחזיק לו טובה אין בכך כלום עכ"ל. וביאר הטעם משום שזה דרכו של בני אדם שעל הטרות גופא ג"כ מחזיקים טובה גם בלי ההמתנה, וכדרכו של בני אדם להחזיק טובה על כל עזר וסיוע שימצא איש לחבירו. וא"כ הוי כמו רגיל להקדים לו שלום שמותר, ומ"מ מסיק בשם הראב"י והגמ"י הנ"ל שלא מתירין להחזיק טובה אא"כ גם המלוה חוזר ומחזיק טובה, וה"ט שאם המלוה לא חוזר ומחזיק טובה הרי זה מראה שמתגדל על הלזה שלא להשיבו דברי שלום מפני המעות שביד הלזה ומשו"ה התנו הראשונים ששייב לו המלוה ע"ש

היטיב (וע"ע בשער הרווחה שפירש דברי הראב"י והגמ"י בפשוטו שאם הלזה מחזיק טובה והמלוה ג"כ משיב לו נמצא שהחזיר ללזה כפי שיעור הטובה שקיבל ממנו ועמש"כ בט"ד ס"ק נ"ג).

ובתורה תמימה פרשת כי תצא (פכ"ג פסוק כ') כתב להתיר לומר תודה דכיון שדרך בני"א להודות זה לזה על הטירחא ולכן אין הודאה כזו מוסבת על גוף ההלואה כי אם על טירחת הדבר ע"כ. ודבריו תמוהין שהרי פשוט דעיקר ההודאה הוא על ההלואה שזוהו עיקר ההנאה שעשה לו, ולכאורה צ"ל כמש"כ במהריק"ש הנ"ל דאע"פ שעיקר כונתו הוא על ההלואה אפ"ה מותר כיון שהיה מודה גם על הטירחא והוי כמו שרגיל להקדים שלום, וכך צ"ל בביאור מש"כ בספר משנת רבית פ"ד בשם הגר"ש אלישיב שליט"א להתיר לומר תודה בגלל שדרך העולם להודות גם על טירחת קטנה, ומ"מ עמש"כ להלן דיניא בשם המהריק"ש והגמ"י.

אבל באמת גם דברי המהריק"ש הנ"ל צ"ב דכיון דירוע וניכר שעיקר ההודאה הוא עבור ההלואה וההמתנה א"כ הוי כמפרש להדיא שמודה בשביל שהלוה, ונראה לתרץ דברי המהריק"ש, דנהי שעיקר כונתו באמירת תודה הוא בשביל שהלוה ומפרשים עיקר ההודאה עבור ההלוה. מ"מ כיון שמגיע לומר לו תודה עבור הטירחא גם בלי ההלואה, לכן א"צ למנוע מלומר לו תודה שכלול גם הודאה על הטירחא, ודינו כמי שרגיל להקדים שלום דאע"פ שעכשיו שעשה לו טובה גדולה ומסתבר שמיום ההלואה ואילך מאז עיקר הטעם שמשתדל להקדים שלום הוא בגלל ההלואה אפ"ה מותר, א"כ ה"נ באמירת תודה על ההלואה [אע"פ שהראיה אינו מוכח דאפשר לחלק דכשמקדים שלום לא ניכר

(וכמש"כ בכ"י וגר"א וש"ך ס"ק ח'), ומאז כבר לא נחשב כפורע רבית אלא הוי "נגול" ואין איסור לנגול לשלם מעות, ונפק"מ בין רבית לגזילה דמעכשיו יוצא בדיונים מנכסי המלוה וגם מירשיו משא"כ רבית, אבל צריך בירור אם אסור לו לשלם הרבית עד שהמלוה יביא אותה לערכאות לכופו, שכל זמן שעדיין לא הזמינו לערכאות י"ל דהוי כמשלם מדעתו, ורק לאחר שמחייבין בערכאות, וידוע שאם לא ישלם, מאז כבר יעקלו נכסיו ויגבו ממנו מאז הוי כנתינה בעל כרחו ע"פ דיני עכו"ם, אבל כמשלם לפני כן י"ל דלא חשוב פרועו בעל כרחו, ואע"פ שיודע שיוסיפו עליו עוד רבית סוף סוף הרי עכשיו פפורע מדעתו בלי כפייה, אמנם מאידך אפשר לומר דכיון שיודע שבדעת המלוה לכופו אח"כ לשלם ע"י ערכאות, לכן מיד פודה עצמו מידו שלא יתחייב יותר, והיינו שלא יטילו עליו הוצאות הערכאות ועוד רבית נוסף וצ"ב לדינא.

ודע דאע"פ שלא עובר כשנותן הרבית, מ"מ מתחילה עבר באיסור תורה כשלקח ההלואה, דמיד עובר בלא תשימון, ויש הרבה ראשונים דס"ל שגם הלוה עובר בלא תשימון, עמש"כ בט"ד (סימן ק"ס ס"ק א'), ואפילו למ"ד שרק המלוה עובר, מ"מ עובר הלוה בלפני עור, והרבה פוסקים ס"ל דקיימא לן כחכמים דס"ל דמיד בשעת כתיבת השטר עובר בלא תשימון אפילו כשלא בא לידי גביית הרבית.

עובדא היה באחד שלוה ברבית קצוצה, ולא היה לו מעות לשלם, והמלוה כפה אותו בערכאות ושאר הטרדות בכדי שישלם, והלוה לא רצה לשלם חובו, ולא משום טענה אלא שרצה להתחמק מלפרוע חובו, ואפילו הקרן לא רצה לשלם, ונסתפקתי אם זה מיקרי גבו בעל כרחו וחשוב גזל או דבשעה שפורע הר"ז משום חיובו וכמש"כ לעיל, ונפק"מ אי מותר לסייעו כשהסתובב לקבץ נדבות לעזור לפרוע, וכן אם היה מותר לכתוב לו המלצה וכדומה, דלכאורה

עבור מה מקדים לכן לא הוי כמפרש, משא"כ הכא שמודה לו בעת שמלוהו ומוכח שמתפרש עובר עיקר הטובה"ג והיינו ההלואה, מ"מ מובן היטיב הסכרא והדמיון לרגיל להקדים שלום שמביא המהריק"ש].

ומ"מ לדינא לא מתיר המהריק"ש לומר תודה א"כ גם המלוה חוזר ומשיב דברי חן או הודאה על זה שפרעו בזמנו וכמש"כ הראב"יה והגמ"י, דאל"כ הר"ז מראה שמתגדל על הלוה בגלל שהלוהו מעות, ונ"ל דאפילו לפי מה שספקפכ"ה על היתר זה שהמלוה משיב תודה מ"מ אם המלוה משיב אכן בעד מה י"ל דעדיף וגם להב"י מותר וכמש"כ בגליון האחרון, ויש לחקור מי עובר העבירה כשאומר תודה והמלוה לא מחזיר, דלפמש"כ המהריק"ש שאמירת הלוה לא הוי רבית והאיסור הוא רק משום שהמלוה מתגדל על הלוה, א"כ מיסתבר שהמלוה עובר בזה ששוחק, ואילו לפמש"כ לעיל בשם השער הרווחה שאמירת הלוה תודה מיקרי רבית ורק כשהמלוה משיב דברי חן או תודה נמצא שהחזיר לו כשיעור הטובה שקיבל, לפ"ז עובר הלוה וככל רבית דברים.

סימן קס"א

סעיף ד' לא אמרו דאבק רבית אינה יוצא בדיונים אלא כשאכל המלוה מדעת מלוה אבל אם קודם שאכל טען עליו שלא יאכל והוא הוציא ממנו על כרחו בדיוני עכו"ם וכו' יוצאה בדיונים, בעוה"ד מצוי שאדם לזה מעות ברבית קצוצה ולא מכיר שיש כאן רבית, ואח"כ כשמגיע לפרוע לא רוצה לעבור באיסור נתינת רבית, או שמתחילה עבר באיסור ועכשיו רוצה לשוב ולא לעבור, אבל המלוה הוא עבריינא ולא ציית דינא, אלא גובה ממנו רבית בדיוני עובדי כוכבים בערכאות שמוציאין ממנו בעל כרחו, מה יעשה הלוה שלא יכשל.

ונראה דכשמותה להמלוה ואומר לו שהתורה אסרה ליקח רבית ואין עליו שום חיוב לפרוע, וכל מה שיקחו ממנו הוי גזילה,

וחייבו לו לשלם רבית, שא"א לומר דהפרעון הוא בעל כרחו ודינו כגזילה, שהרי אין מי שכופהו לשלם הרבית, רק ינתקו לו הטלפון או המים חשמל וגו', ולעולם לא ירדפו אחריו ע"י ערכאות בשביל כמה שקלים של הרבית שחייב להם, ואע"פ שהלוח מפסיד שמכאן ואילך לא יהיה לו טלפון או חשמל ומים, מ"מ א"א לדונו כגזילה, שהרי יש להם זכות גמור להתנות מעיקרא שמי שלא משלם בזמנו שיפסיד הטלפון או חשמל ומים, ונמצא דכפיה הנ"ל מוצדק הוא, ואינו גזילה, לכן גם כשנותנים האפשרות לשלם רבית ואז לא ינתקו לו הטלפון, אפ"ה לא נחשב ככפיה וגביית רבית בעל כרחו, וכשמשלם הרבית מכיסו הוי נתינת רבית מרצונו, ונמצא דאפילו מתרה בהם שהתורה אסרה רבית, מ"מ כשמשלם לא הוי גזילה אלא רבית ואתר. ואין שום היתר לשלם רבית בכדי להשיג טלפון, חשמל, מים וגו', (ובעל כרחו צריכים לסמוך על ההיתר עיסקא - ומלבד זה הרי לענין איסור לא תשימון בע"כ סמך על ההיתר"ע).

אכן כשחייב רבית לחברת גז יש לדון מטעם אחר דכיון שהחברה של גז מוחזקת בפקדון, וא"כ כשלא משלמים הרבית, והחברה לוקח בחזרה את הפקדון כגו נמצא שבלא"ה יגבו את הרבית ע"י תפיסה. ולכן שפיר שייך להתרות להחברה שהתורה אסרה ליקח רבית. וכשלוקחים את הפקדון של גז בעל כרחו הוי ג"כ גביית רבית ומה לי כשמשלם מכיסו ומה לי כשהם לוקחים את הפקדון והיינו המעות שיש לו אצל החברה גז, (ומ"מ צריך לברר אם סוגר הגז אי מקבל בחזרה את הפקדון, דאם לא מקבלו בחזרה לא שייך היתר זה) [אכן בטלפון וחשמל נהי שעולה כסף לחבר חשמל וטלפון, מ"מ כמדומה שאין זכות לדרוש הכסף בחזרה מהחברה כשמחזיר להם חשמל וטלפון, ונמצא שאין לו ממון אצל החברה, וא"כ כשמנתקים הטלפון וחשמל, לא מקרי גביית רבית בעל כרחו, ולא הוי גזילה אלא רבית ואסור].

אם יש עדיין איסור רבית ונותנים לו כסף בכדי לפרוע הרבית הר"ז מסייע לעוברי עבירה ועוברים בלפני עור.

ועיין במל"מ (פ"ד ה"ו ד"ה כתב הרא"ש) שדוקק מדברי הרא"ש דאפילו אם הלוח לא מותה להמלוה משום דהוי רבית אלא מסרב לשלם משום שאר טענה אפ"ה מקרי גבו בעל כרחו, ומוכיח כן מדברי הרא"ש דמיירי במי שלוח חטין ונתייקר, והלוח טען שעיקר דינו לשלם שוויו ולא חטין, והדין חייבו לשלם חטין, ושילם לו ורק אח"כ טען דהוי רבית, וכתב הרא"ש דמקרי הוציא בעל כרחו ומציאין מהמלוה ככל גזל.

ומ"מ יש לחלק דדוקא התם שהלוח טוען שעיקר דינו לא לשלם משו"ה אינו משלם בתורת חיוב פרעון אלא משלם בעל כרחו משו"ה חשוב גזילה, משא"כ כשהלוח יודע שחייב קרן וגם נתייב רבית אלא שרצונו לגזול המלוה ולהתחמק מלפרוע, וי"ל בזה דבשעה שכופין אותו ומשלם, אז משלם בגלל החיוב וחשוב כפרוע הרבית מדעתו וככל רבית, (וקצת יש לדמות למשנה ראשונה בע"ז, דכשגובה חוב מגוי יש שמחה להגוי שפרע חובו).

אבל מאידך יש גם לדונו כמתילה בטעות די"א דכשנותן א"ר ולא ידע שיש בו איסור הוי מתילה בטעות ומציאין הא"ר שנתן, ויתכן דאפילו בש"ש המתנה אפרים (סי"ט ז') דכיון שהלוח נהנה מהרבית חשדינן ליה שגם אילו היה ידע שאסור ג"כ היה נותן מ"מ י"ל דהיינו דוקא כשפורע מרצונו משא"כ בנד"ד שלא רוצה לשלם, וי"ל דאילו היה יודע שיש איסור ושאי"צ לשלם היה מנצל את זכותו, אבל מ"מ צ"ב אי כו"ע ס"ל דאמרינן מחילה בטעות כה"ג ואע"פ שרש"י ותוס' ס"ל דלא הוי מחילה בטעות אע"פ שיש איסור דבר, מ"מ הכא שלא רוצה לשלם י"ל דכו"ע מורים דהוי בטעות ויוצא בדיינים וצ"ב.

ודע דפשוט דכשמקבל חשבון טלפון או חשמל, מים וגו' וכדומה שלא שילם בזמנו

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

הערות וביאורים בשו"ע חשן משפט

חלכות טוען ונמען

סימן צ"ה

ולפיו לא צריכין לחלק כחילוק הפרשה בין נאבד ע"י הפשיעה או ע"י אבידה.

בפרישה סק"ג: ונ' דדעת רבי שאין מוכרח מדבריהם שחלקו על הרמב"ם כ"א בפשע בהם בתחילה ואח"כ נאבדו ממילא וכו' אבל כשנאבד ג"כ בפשיעה ל"פ עליה ואע"פ שהרא"ש כתב שאין חייב עד שיזיק בידים הא מסיק נמי וכתב אבל לא כפשע בהן ונאבד וי"ל דכל שאבדו בפשיעה הוא כמזיק בידים.

ודבריו תמוהין לכאורה, דהא בהראב"ד בהשגתו על הרמב"ם, וכן ברא"ש פרק שבועת הדיינין כתבו, דהא פשיעה בבעלים פטור, והיינו דמדחוינן דפשיעה בבעלים פטור הכרחו הראשונים הנ"ל דאין הפושע כמזיק וא"כ אין לחלק בין תחילתו בפשיעה ונאבד בדבר אחר ובין סופו בפשיעה, דהא גם בנאבד בסופו בפשיעה הדין דפשיעה בבעלים פטור, וע"כ דאף פושע כזה אינו כמזיק.

ואפשר דהפרישה הולך לדעת הראב"ד והרא"ש גם בדין פשיעה בבעלים, והיינו דבפשיעה שנעשה ההיוק ע"י הפשיעה [דבזה מודה הראב"ד דפושע כמזיק]. גם להראב"ד אין הפטור דבפשיעה בבעלים דבזה גם להראב"ד פושע כמזיק, וכפשיעה שלא נעשה ההיוק ע"י הפשיעה, [דבזה חולק על הרמב"ם]. סובר דבעלים יפטר, אלא דהק' על הרמב"ם דסבר דבכל הפשיעות פושע כמזיק, ע"ז הק' דא"כ פושע בבעלים אמאי פטור, דע"כ דיש דין פשיעה בבעלים דפטור וכדאמרינן בהשואל דף, ולהרמב"ם אין שום פשיעה שלא יהא כמזיק, אבל להראב"ד לא קשה, דמוקים דברי הג' בהשואל דאמרינן ביה דפשיעה

בפרישה סק"ג כ"כ נמי הרמב"ם ומשמע שם דטעמא דהרמב"ם דסבר פושע חייב בקרקעות ומשה"נ חייב בזה דמקרי פושע וכו' וא"כ כיון שרבינו כבר כתב דעת הרמב"ם והר"ף והרא"ש חולקין עליו לא הול"ל דין זה בפ"ע וכו'.

ויש להעיר דמדברי הר"י מיגש גופיה מוכרח דאין הטעם בזה משום פושע כמזיק, דהא הר"י מיגש פוטר בדין פושע בקרקע, והובא בב"י סוף סק"ב, וז"ל וכדברי הרמב"ן והרשב"א כתב הרא"ש וכתב שכן דעת הר"י הלוי, וא"כ ע"כ דאין טעמו של הר"י מיגש בדין זה משום דפושע כמזיק.

והמעניין בדברי הר"י מיגש גופיה בפירושו על הש"ס יראה דמחלק דיניהם מטעם אחר דז"ל בשבועות מ"ב ע"ב והיכא דמשכן ליה אינש גביה חבריה כרמיה או בוסתניה ואיתני עליה למיקם בכל מיני פולחניה ופשע ולא פלח וכו' מסתברא לן דכי האי ודאי חיובי מחייב, דע"כ לא אמרינן דפטור אלא היכא דמטי ליה פסידא מעלמא או ממילא מחמת דלא נטר ליה דהיינו "תורת שומר", אבל היכא דמטי ליה פסידא מחמת דלא פלחיה, הא ודאי "כיון דתנאה הוי עליה למיפלחיה" ולא פלחא כי הזיקא דבידים דמי ומחייב חיובי עכ"ל ומבואר מתוך דבריו דהיכא דלא קיים תנאו שהיה עליו לעשות לא דמי להיכא דלא נטר ליה דהוה מתורת שומר, והטעם בזה נראה דהיכא שלא שמרו אין ההיוק מחמת השדה כעצמה דכל השמירה הוא, ששומר שלא יבא היוק מבחוץ, ובאם לא שמר ובא היוק מבחוץ פטור, ומשא"כ בלא עבדו נפסד הקרקע, מחמת השדה עצמה, ולא היה היוק מבחוץ, ובזה אינו כגורם אלא כמזיק בידים,

דאין מאמינו שיש בו ראייה אינו אלא ספק, שמא אין לו עליו קיום וכדו' ומה"ט א"א להוציא תשלומי הפסד השטר מהנפקד, ולהכי בסיפא דאנו באים לחייבו על הפשיעה, בתשלומי הפסד השטר, אמרינן דא"א לחייבו דאין מוציאין מספק, אבל ברישא שאומר להד"ס, ואנו באים להשביעו שאין השטר בידו, אין מקום לפטרו מלהתזויר משום שאין מאמינו, וע"ז משביעין אותו היסת שאין השטר בידו ואין מתוויב להחזירו.

והנה בכ"מ הנ"ל מסיק דמש"כ הרמב"ם [ברישא כשטוען להד"ס] דאם ירצה הנתבע להפך על התובע ישבע התובע שיש לו ראייה ויטול, הטעם הוא, דמכיון דמהפך על התובע הרי האמינו בשבועתו, והיינו דהוק' לו דלכאורה א"א לחייבו לשלם דמי השטר, דמכיון דאין מאמינו א"א להוציא מהנפקד לשלם מה שהפסיד מ"מ כיון שמהפך הרי האמין לתובע בשבועתו ויש כאן חידוש גדול דלולא דבריו היינו אומרים דלא האמינו אלא במה שהיה הוא צריך לישבע והיינו על ענין המסירה שע"ז הם חלוקים, וע"ז יש כאן חיוב שבועה על הנפקד, ומשא"כ על ענין הראייה אם יש לו ראייה או לא ע"ז לא האמינו המפקד ואפשר דגם זה נכלל בהשגת השי"ך על הכ"מ.

ומצאתי לתשובת הרי"ף תשובה צ"ו שכתב כדברי הכ"מ ביתר ביאור, דנשאל הרי"ף באופן דטענת הנפקד היה שאין מאמין להמפקד שהשטר מקויים, וכתב הרי"ף בזה"ל ואינו מן הדין כמו שכתב שמעון שאין משביעין אותו עד שיביא ראייה שהוא מקויים, שאין אנו משביעים אותו אלא על טענת ראובן, כמו שאילו טען ראובן שנתן לשמעון בגד שזה עשרה זהובים לא היינו מצריכין לראובן להביא ראייה שהיה שוה עשרה זהובים ואח"כ ישבע, אלא משביעין אותו על טענתו. עכ"ל.

ומבואר מתו"ד הרי"ף, דכיון דהשטר שוה לצור עפ"י צלוחיתו, אף אי אינו מקויים, משו"ה לא איכפת לן כמה שוה השטר, דהא

בבעלים פטור דאירי כשלא היה ההיזק ע"י הפשיעה.

בסמ"ע סק"ג ומה"א אפי' תבעו בשטרות דכתב יד פטור משבועה וכו' ודוקא בכ"י אבל כשתובעו כו' כשם שאין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות.

ומבואר בדבריו דמאי דמעטינן שטרות איירי בשטרות דכתב ידו, דאילו בשטרות דחתימת עדים תיפוק ליה דהוי שעבוד קרקעות ולא בעינן לפטורא דשטרות [והיינו לטעמא דאין גופו ממון].

ועיין בקובץ באר"י [גליון כ"ד, במדור הערות] שהעירו מזה הקושיא דמאי איצטריך למעוטי שטרות מטעמא דאין גופו ממון תיפוק ליה דהוי שיע"ק, ועיין בגליון כ"ה, מה שחי' בשם ראש הישיבה בזה.

וכבר עמד בזה הקו"ש בב"ב ס' תקי"ח, ות"י שם דאיירי לגבי קניני גניבה ושמירה שאין הגנב והשומר קונה השעבוד, ואין לו אלא הראייה שבו, ולהכי לא הוי שעבוד קרקעות, ומצאתי להמרדכי בכתובות דף פ"ז ס' רכ"ח וז"ל ועוד למה לי קרא למעוטי שטרות משבועה והא אין נשבעין על כפירת שיע"ק, וי"ל כגון דכתוב בשטר שמחל לו השעבוד עכ"ל.

בשי"ך סק"ג ובכ"מ הק' על הרמב"ם אמאי חייב ברישא הא אפי' הורה אינו חייב לשלם ממון, כיון דאינו מאמינו אם היה בו ראייה, ות"י דשטר ראייתו שוה לו ממון, וע"ש ולא ידעתי מה הועיל בזה דהא אינו מאמינו בכלום, וביאור קושיתו הוא דאין כאן מקום לחייב הנפקד שבועה מכיון שאין מאמינו ואין כאן על מה לחייב את הנפקד שבועה (ואין מסתבר שאנו דנים על שווי הנייר לצור עפ"י צלוחיתו).

ובישוב דברי הכ"מ אפש"ל דהא דאין מאמינו שהיה בו ראייה, לא מהני לן אלא לפטור הנפקד מתשלומין על הפסד השטר, אבל אין הנפקד נפטור מלהחזיר השטר משום שאין מאמין את המפקד שיש בו ראייה, דהא

מטלטלין, אלא מיירי שתבעו הענבים, ומבואר לפי שיטה זו דאילו בצר הענבים הוי תביעת מטלטלין לכו"ע, מכיון דמ"מ עכשיו דמים הוא תובעו, אמנם לפי דברי הנתיבות דאי פטור משבועת נאנסו פטור גם משבועת מ"מ במיגו דנאנסו, א"כ אין לחלק בין תבעו קרקע לתבעו דמים, דהא כתב הש"ך סק"ב דבשבועת שומרים מודו כ"ע דאין נשבעין על קרקעות אפי' אין הקרקע בעין, מכיון דבעת חיוב השמירה היה קרקע ולא חל עליו חיוב שומרים, ומבואר בדברי הש"ך דמשבועת שומרים פטור אפי' בתבעו דמים, ולפי מש"כ הנתיבות דכל היכא דפטור משבועת שומרים פטור משבועת מ"מ, נמצא דגם במודה במקצת [בשומרים] אין לחלק בין תבעו קרקע לתבעו דמים דגם בתבעו דמים איכא מיגו דנאנסו.

ואף דלדידן לא סבירא לן מיגו לאיפטורי משבועה, מ"מ הא מבואר בדברי הנתיבות דמתני' דשבועות סבירא לה דאמרינן מיגו לאפטורי משבועה, וא"כ צריך עיון דהא דברי הרמ"א הן דברי הר"ן בשבועות דסקיל וטרי בביאור המשנה שם [ולהמשנה שם אמרינן מיגו לאפטורי משבועה כמבואר בדברי הנתיבות כאן] וצ"ע בזה.

דימהו לבגד שאין אנו יודעים כמה שווי, דכמו"כ בשטר אין אנו יודעים שווי, דאף אם אינו מקויים יש בו שווי קצת.

אך בתשובת הרי"ף לא כתב בדאם הנפקד מהפך השבועה צריך לשלם מה שכתוב בשטר, ואפשר דלדעת הרי"ף א"א להפך השבועה וליטול מה שכתוב בשטר, דהא כל השבועה הוא משום דשוה השטר לצור עפ"י צלוחיתו, וא"כ גם בשבועת מיפך אינו יכול להוציא אלא דמי הנייר מה ששוה לצור עפ"י צלוחיתו.

ולפי מש"כ בקצוה"ח סי' ע"ג סק"ב דבהיסת נשבע שאין ברשותו אפי' אם לא יתחייב ממון אם יודה, דגדר השבועה אינה באו השבע או שלם כשבועה דאורייתא, יש ליישב בפשיטות דברי הרי"ף הכ"מ והכא הוי היסת ולהכי נשבע אפי' באין מאמינו.

בנתיבות סק"א מבואר דאף דמתני' [דמחלוקת ר"מ וחכמים] איירי בשבועת מודה במקצת מ"מ אי פטור משבועת שומרים פטור גם משבועת מודה במקצת במיגו דאי בעי אמר נאנסו עכת"ד הנתיבות, ולפי"ז צ"ע מש"כ הרמ"א כאן [סעיף ב'] בדברי היש חולקין דאם תובעו מעות מיקרי

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושתא

הערות וביאורים בשו"ע אבן העזר פתיחה לחלכות גיטין (המשך פרק ג')

בגליון הקודם כ' בשם כמה אחרונים הוטעם דמותר לכתוב גט על איסורי הנאה הוא משום מצות לאו ליהנות ניתנו ה"ה רש"ש המהר"ם שיק ומשיב דבר ועוד, ועי' גם בהקונטרס לאה"ג בסוף שו"ת ריב"ש שכ"ב.

ליהנות בהן ל"י וטעמא דמילתא דכיון דאם ל"י לא נהנה ולא עבד איסורא אמרי' דל"י דכשאתה אומר יצא עכשיו הוא שנהנה וא"כ הכא הול"ל חליצתה פסולה כדי שלא תהנה ולא תעבור, עכ"ל.⁷

וכ"כ תוס' ע"ז [סב. ד"ה בדמהין] דמה"ט המקדש באה"ג אינה מקודשת משום האיסור לקדש בהן, וכ' רעק"א ומינה למ"ל, מצפה איתן [גיטין כ.]. דכוונתם משום האיסור אמרי' דאינה מקודשת וממילא לא נהנה ואין כאן איסור. [ע"י אב"מ שו"ת סי' כ, וח"י סי' כ"ח ס"ק ג'ו. וח"י בחידושים לע"ז שם, ובח"י לסוכה לד. ד"ה אלא שצ"ע, והצמח דוד על שו"ת רעק"א שם. ובשו"ת מהרם שיק [אהע"ז סימן ד'] שפירשו כוונת התוס' בדרך אחרת].

מלל"ג בהתרת איסור

ו. והנה הגט מקושר כ' לתרץ דאפילו כשמגרשה בוצונו שהקדיחה תכשילו ובכ"מ נמצא שנהנה מן האיסור שמתירה לעלמא ונעשה רצונו לא חשיבה הנאה כיון דליקרא עכובא דאסור לעלמא בלא גט משום מצוה

ה. אמנם אפילו אם נאמר דגירושין קיום מ"ע היא אין מוכרת דאומרים בה מללה"ג וכן להפך אפי' אם נאמר בגט מללה"ג אין מוכח דהוה מ"ע.

דהנה על הך דין דגט שכתבו על אה"ג כשר הקשו גדולי האחרונים, ביניהם הגט מקושר [בסי' ב' בד"ה ואחרי הודיע והלאה] המגיה למ"ל [רפ"ה דאישות] רעק"א [דו"ח מערכה ו"א שו"ת סי' קכ"ט] ועוד, מ"ט חל הגט הלא עי"ז נמצא דנהנה מאה"ג הול"ל שאינו גט ועי"ז לא נהנה, וקושייתם הוא מכח הגמ' ברי"ה [כ"ח. דס"ד דרבא דהתוקע בשופר של עולה ושלמים לא יצא שכן מעל, והדר אמר רבא א' זה וא' זה יצא דמללה"ג, אלמא דבלי טעמא דמללה"ג לא יצא והטעם לפי שאסור ליהנות לכן אמרי' דלא יצא כדי שלא ליהנות. וכ"כ הרמב"ן והרשב"א בשם רמב"ן ביבמות ק"ג: וז"ל: וי"מ דלכתחלה לא תחלוץ משום דנהנית שניתרת לינשא ע"י כך אבל בדיעבד חליצתה כשירה דנהי דעבדה איסורא חליצתה לא מפסלא בכחי, וקשה ע"ז מר"ה רבא אמר א' זה וא' זה וכי' אלמא טעמא דמללה"ג א אילו ניתנו

7. והריטב"א [רי"ה] כ' ב' סברות בטעם דלא יצא א) משום מצוה הבא בעבירה וכ"כ הר"ן, ב) שאם לא יצא לא עבד איסורא מוטב הוא לומר של"י עכ"ל, וטעם ה' הוא שיטת רמב"ן ורשב"א הנ"ל ולכאורה סברא ה' הוא מדין כל מילתא דא"ר ל"ת אי עבד ל"מ וכ"כ הטורי אבן בדברי הגמ' וכן ברעק"א משמו. וכ"כ ג"כ קובץ הערות שם [מיהו השג"א (סי' צ"ח) ביאר הגמ' מדין מצוה הבא בעבירה] [ועי' לקמן]. והנפק"מ בין ב' הפירושים הוא דלפי א' כל המו"מ בנמי אם המעשה בטל וקרא במצוה משום מצוה בעבירה וע"ז תירץ הגמ' דמללה"ג אין כאן עבירה אבל בדבר רשות מעולם לא נסתפק גמ'. אבל לפי פ"י ה' דמטעם אלמ"מ או בדבר רשות נתבטל המעשה ורק בדבר מצוה לא נתבטל דמללה"ג. וא"כ בגט תלוי דאם מצוה הוא, לשני הפירושים אין מקום לקושייתם שיתבטל דהלא מבואר שם דמשום מללה"ג לא נהנה ולאן לא בטל. אבל אם אין מצוה בגירושין תלוי בב' פירושים הנ"ל דלפי טעם האי רק במצוה מבטלים משום מצוה הבא בעבירה אי לאו טעמא דמללה"ג וכיון דאין הגירושין מצוה אין טעם שיתבטל אבל אם הטעם משום אלמ"מ ה"ה בגט נתבטל כיון דאין כאן סברת מללה"ג.

אמרי מללה"נ אלא אפי' במה שאין בו שום מצוה אף קיומית ולא הוה אלא דין פעולה של התרת איסור ג"כ אמרי' מללה"נ, שהרי סוף סוף הוא עושה פעולה זה בגלל איסור דרחמנא רמיה דמצד הטבע אינו מחוסר שום מעשה התרה. והגם דסו"ס כוונתו הוא להנאתו ולהתיר לעצמו מ"מ מצד הנאתו לבד לא ה' עושה מעשה ההתרה אלא מצד גזירת המלך ונמצא דעצם הפעולה לעול על צואריהם ומללה"נ.

וכן מבואר בעין יצחק דאף אי נימא דחליצה לא הוה מצוה כלל אפי' קיומית ואינו כמצות שחיטה כמ"ש בס"ק ג"ה נ"ו ואעפ"כ אמרי' מללה"נ בחליצה, וכן מפורש בדברי' בס"ק ח'. ועיקר חידושם דמצוה ללה"נ אין הכוונה דוקא כשהקום ועשה הוא מצוה, אלא גם אם האיסור דרכיב עליה הוא מצוה הבורא בשב וא"ת גם על מצוה זו אמרי' לעול על צואריהם, וכמ"ש בלשונו [בד"ה וכבר עלת], דקיום המצוה לא חשיבה הנאה דכיון דעיקר עכובא שאסורה לעלמא בלא גט משום מצוה הוא דרחמנא אמר שכ"ז שלא ניתן לה גט דאסורה לעלמא, וכן מבואר מלשונו בסוף הסימן [בד"ה אמנם] לגבי מללה"נ בעירוב דעיקר עכובא שאסור ללכת תוין לתחום משום מצוה שבת ומללה"נ, וכן משמע מלשון הכו"פ כפי מה שמובא בהגרעק"א דשחיטה בכלל מצוה, שלא לאכול בשר תמותות אמרי' מללה"נ, והיינו מצד מצות הבורא לאיסור משי"ה אמרי' מללה"נ וכן משמע מ"ש רעק"א עליו דמשמע דס"ל דלהנצל מאיסור אמרי' מללה"נ. וכ"מ בח"ס חולין פט. וכו' ג"כ דכ"מ ברשב"א יבמות.

גם במהר"ם שייק [או"ח סי' קסט] כ' בבאור דברי הרשב"א דהיכא דכל העיכוב מתמת האיסור הוה כאי' דרכיב עליה, ומברית ארי לא נקרא נהנה, דבלא האיסור יכול ליהנות ואין הסרת האיסור חשיב הנאה מיהו עי' לשונו שם דמשמע דס"ל כשיטה השלישית שכ' בסמוך בס"ק י'. מיהו מצינו איסורים דל"א בהתרתם מללה"נ כמו בשחיטה ועירובין ועי' בזה באבן המשפט שם.

הוא דרחמנא אמר שכ"ז שלא ניתן לה גט דאסורה לעלמא דאי לאו משום מצוה היה מתירה בלא כלום נמצא דבגט זה לא נהנה כלום אלא שע"י מקיים מימרא דרחמנא דקאמר שלא תהיה מגורשת בלא גט וקיום מצוה מיקרי ולא חשיבה הנאה דמללה"נ, וכ' דזהו גם כוונת רש"י ביבמות דחליצה בסנדל דע"ז כשידה משום מללה"נ, וזהו מה שכ' הרשב"א שם וז"ל ואי משום שנהנית שניתרת לעלמא מ"מ "עכובא" משום מצוה דרמיה עליה ומללה"נ עכ"ל.

ויסוד זה משמע גם בכרתי ופלתי [ר"ס י'] בדין שחיטת מסוכנת בסכין של ע"ז דאסור כמבואר בתולין [ת.]. ואם עבר ושחט לרמב"ם שחיטתו פסולה ולרא"ש כשירה, וכ' הכו"פ לולא דמסתפינא הייתי אומר דגם בשחיטה אמרי' מללה"נ דגם בשחיטה יש מצוה וכו' וכ' שם רעק"א בגליון דהכו"פ ס"ל דלהנצל מאיסור אמרי' מללה"נ וכ"ה מפורש בעין יצחק ח"ב סי' ס"ב ס"ק ג"ח ג"ט בשיטת הכו"פ.

וכן ס"ל העין יצחק [שם ס"ק ח' ונ"ט] וכ' ג"כ דזהו כוונת הרשב"א שם, וכ' להוכיח כן דשם בר"ה אמרי' במודר הנאה ממעיין טובל בו בימות הגשמים דמללה"נ, והלא אין מצוה לטבול והוה רק תיקון להטהר מטומאתו ואעפ"כ אמרינן מללה"נ משום דבעצם הטבילה לא הוה ביה שום הנאה רק מתמת מצות הבורא שאסרה התורה לטמא לכמה ענינים ועיקר הנאה מן הטבילה לא הוה רק מתמת מצות גזירת הבורא ית"ש וגם זה בכלל דברי רש"י בר"ה דמללה"נ לא נתנו לישראל להיות להם הנאה אלא לעול על צואריהם ניתנו. ועיי"ש שכ' ולכן אמרינן בחליצה מללה"נ דאף דחליצה לא הוה מצוה עכ"ז כיון דעיקר הנאה של החליצה לא הוה רק מתמת שהתורה אסרה לשומרת יבם להנשא לשוק כ"ז שלא תחלוץ ול"ה הנאה רק מתמת גזירת הבורא ולכן גם זה בכלל מללה"נ.

ז. ולכאוי' לפי סברא זו, לא רק במצוה קיומית המתיר איסור כמו מצות שחיטה

שיטת ב' דל"א מללה"נ במצוה המתיר איסור

ה. מיהו לאו כו"ע ס"ל להאי כללא דהנה הגרע"א בגליון יו"ד ר"ס י' הק' על הכו"פ וז"ל מ"ש בפתח לרון בשחיטה כיון דהשחיטה הוא ענין מצוה דלא לאכול בשר תמותות הוא בכלל מללה"נ במחכ"ת הוא מבואר בעירובין [לא]. דלעוב באה"נ תליא באם אין מערבין אלא לדבר מצוה הוא בכלל מללה"נ אבל אם מערבין לדבר רשות לא דאסור לילך בלא העירוב וא"כ להצילו מהאיסור ואעפ"כ מקרי נהנה וה"נ שחיטה כיון דשוחטין לדבר רשות עכ"ל.

ע"ז דבהקדיחה חבשילו דרשות לגרשה הא קא מתהני מאה"נ, דהיינו דאפי' אם מ"ע הוא מ"מ כל כוונתו אינו אלא להנאתו, ובכה"ג לא שייך סברת מללה"נ אלא לעול דהלא בכה"ג כן ניתן ליהנות.

וכן יש לדייק מהמגיה למ"ל רפ"ה דאישות דהק' ע"ד המ"ל שכ' בטעם דהמקדש באה"נ דאינה מקודשת משום האיסור ליהנות מבטלים הקידושין, והק' וז"ל דהא מצוה קעביד ולא ליהנות ניתנו ועי' תשו' הר"ן דקידושי אשה צד מצוה יש בהן אע"ג דאינה לא מפקדה אפ"ר עכ"ל, מבואר מדברי המגיה דטעמו דנאמר בקידושין מללה"נ הוא משום קיום מצות פו"ר [ומשום דגם האשה יש בה צד מצוה בזה שעל ידה מקיים הבעל פ"ו כמבואר שם ובר"ן ר"פ האיש מקדש]. אבל מטעמם של האחרונים הנ"ל דכל להתיר איסור ג"כ אמרי' מללה"נ זה לא ס"ל ועי' ג"כ בקונטרס קרני אור מבן האור גדול [ונדפס בסוף אור גדול] שהאריך כסברת דעק"א ליישב הסוגי', מיהו לפי"ז הפוסקים הנ"ל דס"ל דחליצה אינה חיובית ואעפ"כ אמרי' מללה"נ, לכא"ו מוכח דלא כשיטת הרעק"א.

שיטת ג' דכל דהמעשה הוה מצוה אמרי' מללה"נ בהתרת איסור

ט. והאבנ"מ [סי' כ"ח סק"ס] הק' ע"ד המגיה דאפי' נימא דקידושין מצוה הוא אפי"ה אסור לקדש באה"נ משום הנאת הגוף כהדי מצוה, ותירץ ע"פ הרשב"א בסוכה [מובא לעיל] דאיסור דאה"נ לא הוה אלא כשנהנה גופו מהאיסורי הנאה, אבל כל שלא נהנה גופו אלא שגורם לו הנאה לא, ומה"ט המודר הנאה מן המעיין טובל בו שאינו נהנה מגוף המים אע"פ שגורמת לו לעלות מטומאה ומכשירו לכמה עינינים⁸ וכן בחליצת סנדל דע"ז אע"ג דמרווחא טובא

וכביאור דבריו משמע דאפי' א"נ דשחיטה מצוה הוא [ועי' ג"כ גליון רעק"א יו"ד א' שחולק על הט"ז לענין ברכה] ובכלל מנין התרי"ג הוא [ספה"מ קמ"ו]. [וכן ס"ל רוב הראשונים עי' פמ"ג פתיחה להל' שחיטה] מ"מ כיון דגדר המצוה אינו אלא להסיר האיסור כמ"ש ט"ז [יו"ד א' ס"ק י"ז] וכלשון רעק"א שלא לאכול תמותות. במצוה כזו ל"א מללה"נ, ולכא"ו הסבר הדבר, דמללה"נ אמרי' רק כשמוטל על צוארו לעול משא"כ כשמטרת המצוה להסיר איסור שיהא יכול ליהנות בדבר הרשות וכלשון הפסוק כי תאזה נפשך לאכול בשר... וזכתת, נמצא דכל עיקר המצוה הוא ניתן ליהנות, וכשעושה המצוה באה"נ נמצא דהשתמש ועשה חפציו ונהנה מאה"נ [ועי' כעין סברא זו בעונג יו"ט סי' פ"ט ד"ה אולם מיהו שיטת העונג יו"ט דלא כרעק"א עי' בסמוך]. ומה דמצינו דאמרינן מללה"נ בחליצה וטבילה צ"ל דחיוביות הנה עי' באבן המשפט שם.

ולכא"ו גם הג"פ ס"ל כרעק"א, שהרי בא ליישב הרמב"ם משום דיגידושין מ"ע היא ומללה"נ אלמא דס"ל דכל גט מ"ע הוא, והק'

8. עיין אבנ"מ שנתקשה כדברי הרשב"א דמשמע דכל הטעם דמתיר ראיין התנאה כהדי מצוה ואינו אלא גורם הבא אח"כ, משמע מה דאילו ה"י כהדי מצוה לא היינו אמרינן מללה"נ וזה סותר מ"ש הרשב"א כנדרים סו: דהנאה כהדי מצוה מותרת ואמרי' מללה"נ ועי"ש שהאריך.

י. העולה מזה דיש לנו ג' שיטות אם אמר'י מללה"נ היכא דבא להתיר איסור א) להג'מ כו"פ והע"י במסקנתו התרת איסור ג"כ אמר'י מללה"נ אפי' אם אין בהפעולה שום מצוה וכדמשמע מרשב"א יבמות. ב) האבנ"מ והעונג יו"ט על מעשה המצוה אמר'י מללה"נ, ועל הנאת ההיתר ל"א מללה"נ ותלוי אם ההנאה אתי בהרי מצוה או אח"כ ע"י גרמא וכדמשמע מרישב"א ר"ה וסוכה. ג) לרעק"א אפילו מעשה מצוה קיומית שמטרתה להתיר איסורא ל"א מללה"נ דאדרבה ניתן ליהנות, ולכאור' גם הג"פ ס"ל כן, וכ"מ דעת המגיה למ"ל.

והיוצא לנו מכל זה אם אמר'י בגט מללה"נ, יהא תלוי בפלוג' הנ"ל דלפי הגט מקושר והכו"פ עין יצחק דכל התרת איסור הוה ככלל לאו ליהנות, גם בהתרת איסור דאשת איש כן, ולפי"ד אפי' אם אין במעשה התרת האיסור שום מצוה אף קיומית ואינו אלא דין בעלמא ג"כ שייך לו' מללה"נ, ולפי"ז אפי' אם נאמר דטעמו של הרמב"ם דמתיר לכתחלה לכתוב גט על הא"נ הוא משום מללה"נ אין מזה ראי' דגירושין מצוה הוא דאכתי י"ל דאינו אלא דין והיתר בעלמא. ולפי האבנ"מ ודעימיה דהכא דהמעשה הוא מצוה נהי דמצד המעשה מצוה אמר'י מללה"נ אך מצד ההנאת ההיתר תלוי אם כתוצאה וגרמא הוא מותר ואם ההנאה הוא מגוף הא"נ בהריה מצוה אסור, א"כ בגירושין אם יש מ"ע שפיר י"ל מללה"נ

בהאי חליצה וכו' ע"כ, וכ' האבנ"מ א"כ קדושי אשה לא גרע מחליצה, אך נתקשה מהא דאיתא בעירובין ל"א, דלמ"ד מערבין לדבר רשות אסור ליתנו בכית הקברות ול"א מללה"נ ואמאי לא והא גוף העירוב מצוה היא, וההנאה בא לו אח"כ.

ומבואר מדבריו שיטה שלישית דלא כהגט מקושר מדהק' הרשב"א מזה דטבילה הנאה היא דמעלה מטומאה לטהרה, וכן ממ"ש האבנ"מ דבעירובין נא' מללה"נ משום דגוף העירוב מצוה היא והנאה בא לו אח"כ ואי כשיטת הג"מ הנאה זו התרת האיסור היא ואמר'י ביה מללה"נ וא"צ שיהא עליו שם מצוה וגם לא כרעק"א דס"ל דכל דהוה התרת האיסור לא אמר'י במצוה זו מללה"נ, ומשמע דשיטת האבנ"מ ע"פ הרשב"א הוא דמצד עצם התרת האיסור ל"א ביה מללה"נ והנאת הגוף היא ולהנאת עצמו נתכוון [ודלא כהגט מקושר] מיהו מצד המעשה מצוה אמר'י מללה"נ כשאר מצות [ודלא כרעק"א דס"ל דכל מצוה הבא להתיר ל"א בזה מללה"נ]. וכן ממה שנתקשה משחיטה ולרעק"א אדרבה הוכיח מזה דכל להנצל מאיסור ל"א מללה"נ.

וכשיטה זו משמע גם בעונג יו"ט ס"י ס"א וכ"ה בעין יצחק שם בתחלת דבריו בס"ק י"ט ובישוב קושיית האבנ"מ מ"ש שחיטה ועירוב מטבילה וחליצה ע"י מ"ש באבן המשפט.

ויש להקשות יותר דהרשב"א סותר א"ע במ"ש ביבמות הנ"ל דאין אוסרין החליצה ואף דע"ז הרי היא נהנית שניתרת ע"י לשוק. מ"מ כיון דכל העיכובא אינו אלא מחמת מצוה דרמיא עליה, הרי זה נכלל בכלל ההיתר דאמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו, ומזה יסרו האחרונים הגט מקושר ועין יצחק הובא לעיל כלל זה ס"ק ר', יסודם דבהתרת איסור אמרינן ג"כ מצוות לאו ליהנות ניתנו. וכאן בדברי הרשב"א למס' סוכה כי דעם ההיתר דכ"ז לא חשיבא נהנה מגוף הדבר ואינו אלא גרמא, והיינו טעמא דטובל במעין ואצ"פ שהוא מורד הנאה ממנו והיינו טעמא דחלצה בסנדל של ע"ז ואצ"ג דמרווחא טובא בהאי חליצה שניתרת ע"ז, משום דכ"ז לא חשיב הנאה מגוף האיסור אלא דרך גרמא. ומבואר דס"ל ועל עצם התרת האיסור לא שייך לומר מצוות לאו ליהנות ניתנו, אלא דמ"מ לא מיחשיב בהכי נהנה מאיסורי הנאה כיון שאינו אלא דרך גרמא.

מיהו לפי מה שהעירו האחרונים דחידושי הרשב"א הנרפסים למס' סוכה אינם מהרשב"א אלא מהרישב"א, הרי מיושב ב' הקושיות דלעיל ודברים אלו הנרפסים כרשב"א סוכה שהביאם האבני מילואים שם, אכן מבואר כן להרי"א דחידושי הרשב"א למס' ר"ה שם וכ"כ בנדרים ועיין עוד בזה באבן המשפט שם הערה 11 ולכאור' נמצא לפי"ז דפלוג' האחרונים תלוי בפלוג' הראשונים.

דאין הגט בטל משום דבגט ל"א אעל"מ כמ"ש תוספות בתמורה, ולא תירץ משום מללה"נ מבואר דס"ל דלא אמרינן בגט מללה"נ ועיין גם כן הגהות רעק"א לספר ג"פ ר"ס קכ"ד [נרפס בג"פ הוצאת מכון ירושלים].

ולפי"ז האחרונים שביארו טעמו של הרמב"ם דס"ל כשיטתו בספה"מ דמ"ע הוא ומללה"נ, ה"ה ומהר"ם שיק ומשיב דבר ועוד, מוכח דס"ל כשיטת האבנ"מ ודעימיה דעל מצוה בכה"ג אמרי' מללה"נ וכ"מ במהר"ם שיק שו"ת או"ח סי' קס"ט, אבל לפי רעק"א ודעימיה אי אפשר לו' כן בדעת הרמב"ם. ולשיטתם דהרמב"ם התיר לכתחלה לכתוב על אה"ג צ"ל סברות אחרות כמבואר בהערה 1.

כיון דכל התרת האיסור הוה גרמא ולא הוה הנאה מגופו של איסורי הנאה וכמ"ש הרשב"א בסוכה דהנאת ההיתר בחליצה אינו אלא גרמא [ושאני משחיטה ועירוב וקידושין בין לסברת העונג יו"ט דאין היא צריכה פעולת הגט בשעה שהיא נשאת לשוק ואין הגט אלא מתיר האיסור, וכן לסברת הע"י דוקא בשחיטה וקידושין דתוין מן ההיתר הנגרם, הוא מרויח וקונה מיד]. ולפי רעק"א אפילו אם גירושין מצוה היא ל"א ביה מללה"נ כיון דכל מטרת מצות גירושין אינו אלא להתיר איסור [ויל"ע דשמא י"ל שאני גט שאינו בא להציל עצמו מאיסור אלא להתירה לעלמא, מיהו כיון דבא ליהנות לגרש צרה מביתו נקרא נתכוון ליהנות] וכן משמע ממ"ש רעק"א בדו"ח ושו"ת לתרץ

הערות

מענין תוספת שבת

ראיתי בקובץ בית אהרן וישראל גליון מג' מה שכתב ידידי הגאון ר' אלעזר בריוול שליט"א לחדש כי מצוות תוספת שבת מתקיימת בעיקר מה שפורש ממלאכה לפני בוא יום השבת וזה יכול לקיימו אפילו כשעדיין לא התפלל מנחה. אבל הסדר של קבלת שבת קשור עם מצות קידוש שזמנה כל היום. אבל האמת היא שהם שני ענינים מצות קידוש ותפלה שזה בעיקר בשבת עם קבלת שבת דנוהג בעיקר בערב שבת דכשמו כן הוא שאנו מקבלים השבת לפני שהשבת באה, אבל אם קיבל שבת אינו יכול להתפלל מנחה כמו שנפסק בשו"ע סי' רס"ג ס' ט"ו ועפ"י כתבו האחרונים (מובא במ"ב שם ס"ק מ"ג) דהאשה תתפלל מנחה תחילה, והמ"ב מוסיף: ובשאינן שהות לזה יותר טוב שתתפלל ערבית שתיים מלכנס ח"ו בספק חילול שבת.

וכ"ז המדובר גם כשהוא מבעוד יום, אבל בלילה או בספק לילה גם כשלא קיבלו שבת אין להתפלל דהכל יודעים שאין תפילת חול בשבת והיא דבשעת הדחק רב צלי של שבת מע"ש שם זה דין אחר. (מלבד מה שאין מתפללין מנחה לאחר השקיעה גם בימי החול).

ודבר זה גם ממקום קדוש יהלכון שכן כתב הגה"ק האדמו"ר מקאדינא וצ"ל המובא שם בכרית עולם ואם רואה שהצבור מתאחרין בחפלת מנחה וקבלת שבת יותר טוב שיתפלל מנחה ביחידות ויקבל עליו תוספת שבת בפה או במזמור ויאריך עד שיגיע הצבור לקבלת שבת, ופלא האיך כותב בניגוד לזה שהרי מפורש כתב דבעינן שיתפלל מנחה וקבלת שבת מבעוד יום ולא התחשב עם המנהג [ומה ששם בפיו שהיה מפחד מחילול שבת, לא מסתבר].

והנה המנהג הוא בבית הגדולים וכן נהוג בישיבות שמשחרלים שבאמירת בואי בשלום שזה מקום אמירת ברכו בימיהם שיאמרו זה כמה דקות לפני השקיעה כדי שיקבלו השבת לפני השקיעה, ועיקר הגורם לזה שכיום מאחרים הוא מה שנתפשט מאד השירה והזמרה כשאומרים לכה דודי וע"י האויכות אפי' במקומות שמתפללין מנחה בזמנו, כשאומרים בואי בשלום הוא כבר לאחר השקיעה.

וכותב השורות שרגיל להתפלל מנחה מוקדם לקיים דברי רבנו הרא"ש באורחות חיים אות יש דכתב: "ויקדים להתפלל ערב שבת תפלת מנחה כדי שיקבל עליו השבת מבעוד יום!!" אני אומר מזמור שיר ליום השבת כשהאשה מוליקה הנרות וכן אני מורה לאחרים, כדי לקבל השבת במזמור דוקא, חוץ מה שאני אומר כע"פ כמו שנדפס בכרית עולם בשם המשמרת שלום ואחר כך אני אומר "לכה דודי" ועוד, ורגיל בפנינו דלא שייך לומר אחר השקיעה "בואי בשלום" לאחר שהשבת כבר הגיע.

ואין ספק שהיסוד של לכה דודי נתקן ע"פ האמור במסכת שבת קי"ט: רבי חנינא מיעטף וקאי אפניא דמעלי שבתא אמר בואו ונצא לקראת שבת המלכה, [וכתב רש"י: מתעטף כבגדים נאים, הכי קרי ליה לשביתת שבת מתוך חביבות] רבי ינאי לביש מאניה במעלי שבת ואמר בואי כלה, בואי כלה. מי יכול להאמין שיבא זמן ויתפרסם מגדולי התורה ומגדולי המהברים ויחדש שקבלת שבת שייכת למצות קידוש שנוהג כל השבת.

אם קבלת שבת הוא כפה או רק כפרישת ממלאכות

וראיתי עוד מה שכתב הג"ל בזה"ל: וראיתי כספר ברית עולם מקור הלכה וכו' (כנראה שיש ט"ס "ברית עולם ומקור הלכה" הם כ' ספרים) מה שמיחס המ"ב לספר ברית עולם אם צריכים להוציא כפה, הוא נכון שאין זה מפורש במ"ב, אבל ידוע כבר ומפורסם שלעין בברית עולם כלא הספר או נדברו, הוא כתפי דבר, וכאז נדברו חלק א' בסימן א' אני דן בזה, ואני מודה שאין כ"כ הכרח מהמ"ב אבל יש ראשונים שכתבו מפורש כמו שכתוב בברית עולם.

וז"ל הריטב"א ברי"ה דף ט', רצה לעשותו כולו קודש עושה, רצה לעשותו מקצתו בלבד עושה, כיון שהוסיף דבר הניכר שיש בו משום קדוש ותוספת, זה אינו בדברים וביטול מלאכה בלבד, אלא שיוסיפו בדברים של קדושה או בתפלה או בקידוש עכ"ל, ועיי"ש עוד שאני מצדד שגם דעת המ"ב כן, אלא מה שכתב הריטב"א שבדברים בלבד זה לא מיקרו קבלת שבת, זה בניגוד להמ"ב.

בסיכום כתבנו שם: ממל זה נראה ברור דחוס שבת נחלק לאיסור ומצוה, כלומר, דאם פורש ממלאכה אינו עובר על מצוה ואין מוחין בידו וזה עיקר דין תוספת בשביעית, אבל בשבת יש עוד דין שאינו מקיים המצוה כחיוב אא"כ יקבל עליו דהיינו תוספת זמן שיהא עליו באיסור מלאכה כמו בשבת עצמו, אבל אינו עובר על זה איסור ואין מוחין בידו אם אינו עושה זה. ולפי"ז מה שנוהגין לקבל שבת לפני השקיעה זה לא מנהג בעלמא אלא כן הוא המצוה לכחילה. ע"כ.

הפזמון לכה דודי

זה בקשר להג"ל דגם בבתי כנסיות שמשתדלים להקדים, לפעמים מתאחרין בגלל שנוהגין לומר וזה ברור דרבנו שלמה הלוי אלקבץ זצוק"ל לא חיבר הפזמון בשביל זמר לבד, אלא להתעמק בקדושת שבת קודש וכסוד כלה ושבת מלכתא המוזכר בגמרא, כיון שמחברו הוא בעל מקובל מסתמא גם הפזמון הוא ע"פ קבלה אף שאין לי עסק בנסתרות, אבל דברים דלהזן זה כבר לא סוד ובפרט מה שמפורש ברמב"ן אף שדבריו הם עמוקים והזהיר בהקדמה שלא להתעמק בדבריו.

דיש לשאול מה זה שייך להפזמון מה שהתחיל ש"זכור ושמור כדיבור אחד נאמרו", וגם בכל מקום כתוב זכור ושמור, וזכור לפני שמור, כי בדברות הראשונות כתוב זכור, ומסתמא אומרים "ד' אחד ושמו אחד" שזה כבר בודאי אינו בבחי' נסתר שזה סוד היחוד הויה ואדני ד"שמו" מורה על מעשה ד' והנהגתו. וז"ל הרמב"ן בפירושו (שמות כ. ח.): ובמדרשו של רבי נחוניא בן הקנה הזכירו עוד סוד גדול בזכור ושמור ועל הכלל תהיה הזכירה ביום והשמירה בלילה וזהו מאמר החכמים שאומרים בערב שבת, בואי כלה, בואי כלה, בואו ונצא לקראת שבת מלכה כלה ויקראו לברכת היום קדושה רבא שהוא הגדול ותבין זה עכ"ל. ואנו מסיימין "לשם ולתפארת ולתהלה" משמות הסגוליות והמעלות של ישראל מהשרשים העליונים שזה הסוד של "זכור ושמור כדיבור אחד נאמרו".

"לשם ולתפארת ולתהלה" כתוב בדברים (כ"ו י"ט) ראה שם בספרנו והרמב"ן כתב: ועל דרך האמת לתהלה כי אלקי ישראל הוא תהלתך ושמו הגדול הוא אלקיך וכו' תפארתך בענין שנאמר כי תפארת עזמו אתה תפארת ישראל. ובמקום אחר הארתי על פי הפשט והרעיון לפי מה שאמר מרן "החתם סופר" דכמו ששמור הוא בכל המעל"ע של השבת, כמו"כ שלמות המצוה של זכור הוא לא רק באמירת הקידוש אלא כל המעל"ע אין להסית דעת מקדושת השבת, וכאן אין להתאריך יותר, וכל הפזמון הוא התעוררות לעלות מעלה ולהתנער מהעפריות של חול ומסיימין "חוך אמנוי עם סגולה" שזה התכלית של מעמד הר סיני והיייתם לי סגולה מכל העמים.

קבלת שבת לפני מנחה

בסעיף י' כתבנו, אם איהר להתפלל מנחה שלא יבטל מצות תוספת שבת כפה, וצוין "משמרת שלום". אין הספר חח"י כעת, ואני לא זוכר אם זה כתוב שם מפורש או שהכוונה ע"פ המשמרת שלום, אבל זה חידוש של הכרית עולם וכבר תמהו על זה, אבל זה היתר רק בשעת הדחק שלא יבטל לגמרי החו"ש, וגם צרפתי האומרים שאין קבלת כפה בלא מזמור.

ועיין היטב באז נדברו ח"א סימן ע"ט, ובסימן ב', אני דן אם קבלת שבת קשור עם המצוה של תר"ש ואין העת להאסף כאן.

סוף דבר נגלך בעקבות המשמרת שלום לארמו"ר מקאדינאו זצוק"ל דגם במקומו היו מתאחרין, ולא חיפש זכות לומר דקבלת שבת קשור עם מצות קידוש זמנו כל הזמן, אלא דחיפש עצות לחקן מה שאפשר לכה"פ ליחידים כמו שמוכא בכרית עולם.

בנימין יהושע וילבר

לתולדות הגאון המקובל רבי חיים הכהן זלה"ה

לכבוד מערכת "בית אהרן וישראל" ירושלים ת"ו.

ראיתי בגליונכם האחרון על הרה"ג המקובל ר' חיים הכהן תלמיד מהר"ח זצ"ל (בעמוד ו') שחיבר שיר ויכוח נכנסת ישראל עם דודה שעדיין הוא בכת"י, ונעלם מכ"ח שכבר נדפס כסידור בית עובד (ליוורנו) אחרי תיקון חצות, כדף ט' ע"א והוא מתחיל "דודי ירד לגנו לרעות בגני"ם. וראיתי שכבר נדפס שיר זה לפני כ-350 שנה בספר "שערי ציון" ושהמור"ל ר' שבתי בס (בעל שפתי חכמים) נתפס בשבילו בעלילה בבית-הסוהר בגלל חרוז אחד שנמצא שם "עקם אלבש ושלחבת י-ה, ואשורף בית עכו"ם וכית המצריה".

בכבוד רב נאמ'ן ס"מ

תגובת המערכת

יישר כח ותשואות חן על העמדת הדברים על אמיתותן, ויש לציין כי הגאון רבי נתן נטע אשכנזי זצ"ל בעל "שערי ציון" היה תלמידו המובהק של הרה"ק רבי חיים הכהן זלה"ה, כמו שמציין בהקדמה לשיר הג"ל "חברו מורי ורביי החכם השלם המקובל האלוקי וכו'" כמו גם בהקדמתו לקינה "קול ברמה" של תיקון חצות "ממורי ורביי איש האלקים מוהר"ר חיים הכהן מן ארם צובא".

על שנות חייו של דוד המלך ע"ה

בקראי בקובץ בא"י (גליון א' מ"ג) את צוואתו הנפלאה של רבי אליעזר בה"ר גד הלוי זצ"ל, שבראשיתה הוא מביע את תמיהותיו השוננת על תפילתו של דהע"ה בפסוק (תהלים ל"ט ה') הודיעני ה' קצי ומדת ימי מה היא" וכו' תמיהות מגוונות שנשארו על ידיו ללא פתרונות, ובקראי זאת נזכרתי בפתרונות שהציע אבי הרב יצחק אייזיק הלוי אייזין זצ"ל לתמיהות אלו בספרו "ליקוטי תורה" אשר אחי בכתובים (כתב יד משנת תר"ס בה הגיע לגיל 17), והנה דבריו, ככתבם וכלשונם, בנדון:

"לָקַם שְׂמוּאֵל - אֲדַרְדֵּר נַחַן לְדוֹד ע' שָׁנָה, קָשָׁה, אִיךָ יָדַע כִּמָּה שָׁנִים יָחִי, אֲלֵא שְׂנֵאמַר לוֹ ע' הַקֶּבֶ"ט בְּיָוֵם אַכְלָךְ וְכו' וְיוֹמָא שֶׁל הַקֶּבֶ"ה אֵלֶּף שָׁנִים, וְלֹא חָשׂ שְׂיִמּוֹת מְקוֹרֵם".

אמר הפלפלק שחזא דאחינא להכי נימא בה מילתא מה ששמעתי בשם צדיקי הרור שזה כיוון דרמ" בתהלים, כי דבר ידוע הוא שהאבות נתנו לרמ" ע' שנה, היינו אברהם חי קע"ה שנה (ה' שנים לפני זמנו) יצחק חי ק"פ שנה, יעקב חי מאה ארבעים ושבע שנים ויוסף חי רק 110 שנה. נמצא שיעקב חי פחות מיצחק אביו ל"ג שנה ויוסף חי פחות מיעקב אביו ל"ז שנה, ובס"ה חסרו ליעקב וליוסף 70 שנה, ושבעים שנה אלה נתנו לרמ"י, נמצא שהי' לו דלמ"י לחיות ב' פעמים ע' שנה, היינו ק"מ שנים, ע' מאהר"ר וע' מהאבות, והלא למעשה לא חי רק ע' שנה וזה כיוון דרמ"י בתהלים קפ"ט מ"ו פ"ו "התבלים נאפלו ל"י וכו', פ"ו שתי הירושות שנפלו לי, אחת מאהר"ר ואחת מהאבות" בנעמיים ה"ו ושניהם היו לי נעימים, אך "אף נחלה שפרה עלי", פ"ו דביהמ"ק נקרא נחלה, כדכתיב אל המנוחה ואל הנחלה, והנה אוחא בס' שמואל שאמר הקב"ה לדוד שלא ייבנה ביהמ"ק בימיו, כי אם רק בימי שלמה בנו, עיי"ש, ודוד ה' רוצה שייבנה ביהמ"ק לפני שיחיו" הוא "שני פעמים ע' שנה, ומפני זה "אף נחלה שפרה עלי", היינו הביהמ"ק שפרה עלי ורציתי שייבנה מהרה, וגמר אומר "אברך את ה' אשר יעצני", פ"ו שנתן לי עצה "אף לילות יסרוני כליות", פ"ו שאהנה בתורתך אף כלילות, שאשים לילה כיום ללמוד תורה ועי"ו

יחשב כל יום כשני ימים ויבנה ביהמ"ק כמהרה בימינו ונאמר אמן".

"עוד כיוון על הענין הלו כאומרו בתהלים קפ"טל ס"א ושם מבואר יותר: "ימים על ימי מלך הוסיף", ס' שהיו לי ע' שנה לחיות ממתנת אדה"ר והוספת לי עוד ע' שנה ממתנת האבות " שנותיו כמו דור ודור", פ' כי כל דור שנותיו ע' שנה והוא ה' לו לחיות כמו דור ודור, דהיינו שני פעמים ע' שנה "ישב עלם לפני אלקים" כי עלם חסר ואו בנימטר" ב' פעמים ע' "חסד ואמרת מן יצרהו", כי ביהמ"ק נקרא "חסד ואמת" ומן יצרהו, כי אינו יכול להבנות בימיו, כי כך אמר לו הקב"ה ולכן וגמר אומר "כן אומרה שמך לעד", פ' אני משבח ומפאר שמך לעד על שנתת לי עצה "לשלמי נדרי יום יום", פ' שאלמד תורה גם כל ילדה, וילתה כיום יאיר בלמוד התורה ומחמת זה אעשה משני ימים יום אחד ויוכל ביהמ"ק להיבנות כמהרה בימינו ונאמר אמן". ע"כ דבריו בנדון.

המסקנה הנובעת מאמרות נפלאות אלה כי הבעי' שעמדה לפני רמ"י בהתפללו "הודיעני ה' קצי ומדת ימי מה היא" לא היתה חוסר הידע כמה שנים ניתנו לו לחיות, כי זאת ידע גם ידע, כנ"ל, אלא הוא התלבט בשאלה איך לגשר בין שני היעדים הקטביים שעמדו לפניו, והם אריכות ימים ושנים מחד והחשת בנין ביהמ"ק מאידך, ולבעי' זו מצא פתרון, כאמור, בס"ד, ע"י שהמיר כמות השנים באיכות השנים, וכך השיג את שני יעדיו כאחד, וכפי שנאמר בכרכה השניה (שלפניה) שכחפילת ערבית "כי הם (התורה והמצוות) חיינו ואורך ימינו", ואיך, ע"י שבהם נהגה יומם וילילתם".

בנו המביא לביח"ד:

אברהם א. אייוין

בענין סוכה העשויה כמבוי

לכבוד המערכת קובץ בית אהרן וישראל.

ראיתי הקובץ גליון ו (מב) מתרשי אב-אלול שנת השנ"ב ונהגיתי מאד מאורו הזורת. יאה רעוא מן קדם אברהון להבשימי שתזכר להמשיך בהפצת חורה ובפרט חורה ועובדות של בית קארלין סטאלין זי"ע ועכ"א דתורה ולהאדירה.

בעברי בין כתרי הגליין ראיתי כענינא דיומא הידושים על הרמב"ם הלכות סוכה ולולב מאת הגאון רבי מרדכי הענא זצ"ל דיין בק"ק המבורג. ובעת עיוני בהערה על הרמב"ם בפרק ד' מהלכות סוכה הלכה ג' נפלאתי מאד שלכאורה נעלם מעיני הגאון דברים מפורשים של הראשונים הנדפסים מקדמת דנא.

בהערותיו מביא שיטת הרמב"ם שם בסוכה העשוי במפולש כמבוי דצריך לעשות לה צורת הפתח. ועל זה כתב הגאון הנ"ל וז"ל ומייתי ה"ה דעת החולקין בסוכה העשוי כמבוי דאין צריכה צורת הפתח ע"ש ואני אתן טעם רבינו שניגאה לו מגמרא שסידרו האי דרבא וצריכה נמי צורת הפתח אחד מימרא דרב יהודה סוכה העשוי כמבוי ולדברי החולקין לא קאי רק על סוכה העשוי כמין גאם ואם כן היה להתלמד להציג מילתא דרבא ועובדא דרב כהנא על סוכה העשוי כמין גאם אלא דקאי על סוכה העשוי כמין מבוי נמי. עכ"ל.

ופלא בעיני שנעלם ממנו דברי הר"ן בסוכה שם כרי"ף סימן תקפ"ו ד"ה להך וז"ל מיהו איכא מאן דאמר דדוקא בשתיים כהלכתן דסגי ליה בטפח שוחק הוא דבעינן צורת פתח אבל בסוכה העשויה כמבוי כיון דבעינן בה פס דופן גמור הוא ותו לא בעינן בה צורת פתח וכי תימא אם כן היכי מפסקינן ביניהו בסוכה העשויה כמבוי היינו טעמא משום דמעיקרא שקלינן וטרינן בטפח דשתי דפנות דעריבין היכי עביד ליה ובתח הכי שקלינן וטרינן בסוכה העשויה כמבוי אי סגי בה מאי דסגי בסוכה שיש בה שתיים כהלכתן ואיפליגי בה ובתח הכי אמר דלסוכה הניתרת בטפח ולפום פלוגתיהו דהנך אמוראי בעינן נמי צורת פתח. עכ"ל הנוגע לענינינו.

אחרי זה כותב הגאון הנ"ל שם וז"ל וטעמא אמינא לפי שאמרו שם בגמרא (סוכה ד' ע"א) דלכך בסוכה כמבוי בעינן פס ארבעה ובסוכה כמין גאם די בטפח שוחק משום דהתם איכא שתי דפנות כהלכתן אבל בסוכה מבוי דליכא שתי דפנות צריך פס ארבעה ואם כן קיל לגמרא סוכה כמין גאם

מסוכה מבוי וכיון דכולי עלמא מודו דסוכה כמין גאם בעינן נמי צורת הפתח מכל שכן דסוכה מבוי דבעינן נמי צורת הפתח ואין לומר הואיל דאיכא פס ארבעה לא בעינן צורת הפתח דאם כן הוי ליה להגמרא להשיב על קושייתם מאי שנא הכא דבעינן טפח שוחק כו' משום דאיכא נמי צורת הפתח די בטפח שוחק ובסוכת מבוי לא בעינן צורת הפתח אלא מדלא השיבו כן וסידר התלמוד לאחד דין סוכת מבוי מוכח דקאי נמי על סוכת מבוי מילתא דרבא וכו' לכך פסק בתרווייהו בעינן צורת הפתח. עכ"ל בקיצור קצת.

הוכחה זו כבר הקדימו הרא"ש שם סימן ו' וז"ל וסוכה העשויה כמבוי הוה מסתברא למימר כיון שצריך בדופן השלישי פס ד' ומשהו ויש בו הכשר סוכה כשאתה מעמידה בפחות משלשה סמוך לדופן אין צריך צורת הפתח ויש שפסקו כך ויש אומרים מדקאמר הגמרא מאי שנא התם דסגי ליה בטפח שוחק ומאי שנא הכא וכו' ומשני גמרא התם דאיכא שתי דפנות דעריבין סגי בטפח שוחק וכו' אלמא יתרון התיקון במחיצות גרועות דלא עריבין משוי אותן למחיצות טובות להחיר בתיקון גרוע ושקולין הם לעינן צורת הפתח וסברא הראשונה יותר חזקה ובריאה אלא שהרב אלפסי ז"ל איח ליה סברא אחרונה כמו שיאפשר שצריכין אנו לילך אחריו וכן כתב הרמב"ם ז"ל. עכ"ל.

קשה מאוד לומר שהגאון הג"ל לא ראה דברי הראשונים הג"ל ולולא דמסתפינא הייתי אומר שמרוב חריפות הגאון הג"ל נשכח ממנו לפי שעה מקורות הדברים שכתב. וה' הטוב יכפר בעדי.

ואסיים בברכת משה רבינו יהיה רצון שתשרה שכינה במעשה ידיכם בהתרוממות קרן התורה כב"א.

אברהם יהושע סג"ל הורוויץ

בענין המנהג שלא לישון בר"ה

בדרכי משה סי' תקפג סק"ב מוכא: "בירושלמי דר"ה איתא, האי מאן דרמיך בריש כריש שתא דמיך מזוליה, ולכן נזהרים שלא לישון בר"ה". ובכ"ח ס"ס תקצז מביא זה הירושלמי בנוסח אחר וז"ל: "כתב כספר אבן שועב... מכאן כתוב בירושלמי שאסור לאדם לישון בר"ה כדאמר התם אין בר נש דרמיך בריש שתא ועוסקי בדיניה", עכ"ל.

וכבר נלאו חכמי לב למצוא מאמר זה בירושלמי שלפנינו ולא נמצא ראה בהגהות מהר"ן חיות מגילה יב: ובס' ערוך השלחן סי' תקצ"ז ועוד. ומדבריהם עולה שכפי הנראה היתה גירסא זו בירושלמי למראה עיניהם של הראשונים ז"ל בנוסחאות כת"י שבידיהם ולפנינו ליתא.

ברצוני רק להעיר כי בירושלמי שלפנינו מצאחי אסמכתא לאי שינה בר"ה והוא במס' ר"ה פ"א ה"ב (דף ז' ע"א בדפי דפוס וילנא המצוי ביננו) דז"ל הירושלמי: (מלכים א' ח') "לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל דבר יום ביומו", א"ר לוי (תהלים ט) "והוא ישפוט חבל בצדק ידין לאומים במישרים", הקב"ה דן את ישראל ביום, בשעה שהם עסוקין במצוות, ואת האומות בלילה בשעה שהם בטילים מן העבירות" (בג' הקה"ע שם). (וביתר הרחבה נמצא זה הדרש בפסיקתא סי' מ', יעו"ש). רואים מהירושלמי, כי ענין מיוחד להקב"ה לדון את ישראל ביום (ולא בלילה בזמן שהם ישינים) כי אז ישראל "עסוקין במצוות". מכאן עולה לכאורה המנהג הנזכר בראשונים בשם הירושלמי שלא לישון בר"ה, שכן אז אין נפ"מ בין לילה ליום שבשעת הלילה אין מעלת "עסוקין במצוות". יתכן איפוא שכאן המקור בירושלמי לר"י הראשונים ז"ל, וזה הפירוש של "דמיך מזוליה" הנזכר בר"מ, כי אז אין לו אותם מליצי יושר בדמות המצוות שמקיים ביום כשהוא ניעור (אולי מה שהובא ד' הירושלמי בב' נוסחאות כנ"ל אין זה מנוסח הירושלמי ממש אף שדומה לנוסח הירושלמי אלא מד' הראשונים שלמדו מהירושלמי כי"א בסגנון שלו, והמקור כנ"ל (ה"ז יסביר אולי התחלקות הנוסחאות) אלא שמדהיט הלשון משמע שהנוסחות הג"ל עצמם היו לפניהם בירושלמי. מ"מ גם אם הציטוטים הם מנוסח הירושלמי שלפניהם, נראה ברור שהנוסחאות העתיקות סמוכות היו לדרש הג"ל המצוי בירושלמי שלפנינו, ולפי"ז יתחדש לן שפך אחר בר' הירושלמי שאין הכוונה ב"מזוליה" למלאך שנקבע ללימוד זכות אלא למצוות שמקיים אז והם מלמדים הוכות ודו"ק).

שלמה אנגלארד - ב"ב

בענין דיו הכשר לסת"ם

לכבוד מערכת קובץ "בית אהרן וישראל"

ראיתי בגליון מ"ג (תשרי-חשון תשנ"ג) עמ' ע"ה בירור הלכה מהגאון ר' משה שאול קליין שליט"א, בענין דיו הכשר לסת"ם, ושם בפרק ב' רוצה לחדש דגם לשיטת ר"ח הסוכר דרק דיו צרפתי הנקרא בשם דיו כשר לסת"ם ולא שום דבר אחר, מ"מ אם מערב לתוך הדיו הכשר סממנים אחרים שאינם כשרים אינן פוסלים את הדיו, ומוכיח זאת מדברי התוס' שכתב דף כ"ג בהא דפליג ר"ת על רש"י שפי' דשרף היינו גומא, וכתבו בלשונם: דהא דיו אינו גומא כדאמרין וכו' ודיו נמי אין זה עפצים שרגילים להניח בהם גומא דהא כברייא וכו' ע"כ. ותמה למה הוצרכו להוכיח נוספת דמי עפצים אינן דיו הרי מכניסים גומא לתוך העפצים כמ"ש בתוס' שם וכבר הוכיחו שגומא אינו דיו וא"כ פוסל את העפצים. ומוכח מזה דסממנים פסולים אינן פוסלים את הדיו הכשר כשמערבים אותו בו עכ"ד.

והנה כן הוא אמנם לשון התוס', אולם ע"י כריטב"א שם שהביא דברי ר"ת בזה"ל: פירש"י ד"ל שרף גומא והקשה ר"ת ז"ל דכפ"ב דגיטין משמע שאין נותנין גומא בדיו דארמינן התם וכו' משמע דבריו לית בה אפסא וכו' לפיכך כתב שדיו האמור בתלמוד הוא הדיו שנהוג בצרפת ששושן אותו ממין אילן והוא יבש ואין נותנים בו לא עפצים ולא קמוס וכו'. ע"כ. ומשמע להדיא דכל שאינו דיו גם אין נותנים אותו לתוך הדיו, וכן משמע מסוף דברי הריטב"א כשכא לדחות ראיית ר"ת כותב דמאי דמשמע ממתני' דאלו לא הוה דיו היינו שהם בעצמם אינן דיו אבל ודאי מעורבין הם בדיו, ומשמע דלר"ת גם עירובין מעכב.

ומה שהוכיח מהא דהתוס' הוצרכו להוכיח נוספת על מי עפצים, היינו משום שרצו להוכיח שהעפצים בעצמם אינם דיו גם לולא הוספת הגומא כדי להוכיח מזה דלא כרש"י שפי' דשרף הוא גומא, ע"ז כתבו דכיון דרק בעפצים רגילים להכניס גומא וכיון דעפצים אינן דיו לא שייך למיתני כל השרפים יפים לדיו דמשמע דמכניסים שרף לתוך דיו, וע"כ דשרף הוא דבר אחר. ועוד שהיו שזוהבו להוכיח דעפצים אינן דיו כדי לפסול דיו אמיתי שהוכנסו בו קצת מי עפצים, כמ"ש מלשון הריטב"א שאין נותנים בו לא עפצים ולא קמוס. ובזה יובן דברי הגר"א בביאורו שמציין ע"ד המחבר שהם דלא כר"ת שפוסל.

עוד, בסיכום להלכה כותב שהדיו שאינו מיוחד לסת"ם הנמצא בשוק אף אם יבררו שעשוי ממין המתיר בסוף אין להתיר לכתוב בו לדעת רוב הפוסקים, וכותב ג' פעמים שיש לדון בהם. א) מטעם שאינו דיו. והיינו לכאור' כשי' ר"ת. והנה בספר "ביאור הסופר" הביא רשימה ארוכה מגדולי הפוסקים דכן משמע סתימת הפוסקים כשיטת הרמב"ם והגה' מיימוניות דלא כר"ת. ב) לדעת הבני יונה שצריך להיות עומד על הקלף ואינו נבלע לגמרי בתוכו. הנה אפי' בדיו שלנו המיוחד לסת"ם, הרבה פעמים הדיו נבלע מאוד בקלף ואינו עומד עליו מבחוץ, וזה מצוי מאוד כשמדללים את הדיו או כשהקלף רך ושעיר, ואם נחדש שפסול באופן זה נחת דבריך לשיעורים וצריך לקבוע גבולות ברורים בזה. ג) לפעמים אינו מתקיים וכו', הנה מי בירר שהדיו הנמצא כיום בשוק המיוחד לסת"ם אם הוא מתקיים לאורך ימים. וגם יש לקבוע מסמרות בשיעור הזמן שצריך להתקיים.

נ.ב. כשי' י"א סיכום השיטות להלכה אות א' יש כנראה ט"ס וצריך למחוק בשורה א' תיבות "ונעשה מעפצים".

לכבוד וכברכה

דוב הולצברג

סופר סת"ם ירושת"ו

תגובת הרב הכותב שליט"א

לכבוד מערכת קובץ "בית אהרן וישראל" הע"י.

ראיתי את הערותיך של כבוד הרב דוב הולצברג שליט"א סופר סת"ם בירושלים ת"ו, על בירור ההלכה שכתבתה בענין דיו הכשר לסת"ם ושמתחי שלומדי תורה מעיינים בבירור שכתבת, וכך היא דרכה של תורה זה בונה וזה סותר ומני ומנייהו חסתיים שמעתחא.

ראשית דבר על מה שרצה לדחות ראייתי מדברי התוס' בשבת, הנה כתבתי שם שתי ראיות חזקות חוץ מראיה זו דגם לר"ת מותר להכניס לתוך דיו כשר דברים שאינם מסמני הדיו, א. מהא דמותר לתת קנקנתים לתוך הדיו א"ע שפסול לסת"ם כמ"ש המשנה במגילה, ב. שיחור לא ימיר דיו ואפ"ה מותר לתיתו לתוך הדיו וכמ"ש ר"ת, ומה שהביא מדברי הריטב"א שאין משימין לתוכו לא עפצים ולא קומס, היינו שאין הדרך לשים בתוכו כיון שהוא דיו ראוי בלא סממנים אלו, אבל אינו מוכח כלל שאם נתן פסול, ועל עצם דחייתו הראיה מהתוס' הנ"ל לא אבוא לדחות דחייתו מכיון שכל המעיין יבחין, וכנראה שיעקר מה שהוקשה לו הוא מדברי הגר"א שכתב שהרמב"ם הוא דלא כר"ת, ואי משום הא אומר בפשטות דס"ל ש"מ"ש הרמב"ם ושרתו במי עפצים היינו שהוא חלק מסממני הדיו דאל"כ היה יכול לשרותו בסתם וזה ודאי דלא כר"ת, אבל אני כתבתי שאינו מוכרח שה"ה אם בלא מי עפצים אינו ראוי עדיין לדיו ואפ"ה נאמר שאפשר לתיתו לתוך הדיו, אי"כ מוכח דלא כר"ת, אבל אפשר דאף בלא מי עפצים הרי הוא דיו ראוי ומי עפצים לא היו אלא תוספת בעלמא, וק"ל.

עוד כתב עמ"ש כסיכום ההלכה שאין לכתוב כדיו שיש בשוק אף שיהיה נעשה מן המותר כפיך ותמה שזה רק אליבא דר"ת, אולם כוונתי שם עפ"י דעת הרא"ש והרמב"ן והריטב"א והר"ן וכמ"ש בשו"ת משכנתו יעקב שכן דעת הרבה ראשונים דבעינן דוקא גומא ועפצים, ולדעת הרמב"ם והגה"מיימוני שהבין הבי"ד לדירתו בעינן דווקא ב' מינים מעורבין, ופסול קומא וקנקנתים מבוואר במשנה. וכמו שהסביר הרמב"ם בפיה"מ"ש שהוא ממיני העפר המשחיר, ומאן יימר שהדיו הנמצא בשוק אינו מסוג זה, ולא נשאר לנו רק לפי הבנת הרב המגיד בהרמב"ם שמי קנקנתום כשר והוא דעת יחידאה, וגם המ"ב פסק שאם אינו עושה מב' מינים מעורבין אין להכשיר, והמנהג הוא לעשות דיו מגומא ועפצים וקנקנתום, כמ"ש הפוסקים א"כ א"א להקל נגד המנהג ונגד דעת רוב הפוסקים, ובפרט שלדעת הפוסלים הפסול הוא מן התורה.

ומ"ש ע"ד הכני יונה, וכי מפני שקשה לשער אפשר לדחות דברי פוסק גדול, ומ"ש עמ"ש שאינו מתקיים וכו', הנה העושים דיו כמנהג המקובל א"צ לברר אם מתקיים, וכבר אמרו חז"ל שאף אליהו אינו יכול להכריע כנגד המנהג, אבל כשמשתמשים בדיו חדש היו צריך לברר אם אינו בגדר קנקנתום וכדומה שמבואר פסולו במשנה, וכ"ז שלא נתברר הרי הוא פסול לפחות מספק.

היוצא מדברינו שבדיו הנמצא בשוק אף שבידרו שנעשה מן המותר כפיך כ"ז שאין בידרו שנעשה מב' מינים מעורבים ודאי יש להחמיר, ואם נתברר שנעשה מב' מינים מעורבים אבל לא מגומא ועפצא ג"כ דעת רוב הפוסקים להחמיר, מ"מ אם נעשה מעפצים וקנקנתום, הסומך על הרמב"ם אין למחות בידו, אבל אפשר שנעשה מב' מינים פסולים שהם קומא וקנקנתום שכתב מהרמ"ב לפסול, וקשה להקל למעשה.

והנני בזה לחתום בברכה לעמלי תורה ובברכת יישר כח על ההערה

משה שאול קליין

בענין יהא חלקי עם החושדים בו ואין בו

בגליון האחרון כתב הרי"ה סופר שליט"א בענין מאמרם יהא חלקי עם החושדים בו ואין בו, ותמה דהלא אסור לו לאדם להכניס עצמו ולעשות מעשה כדי שיחשדוהו ומש"כ מתדש דלגבי צדקה שאני, יעש"ד.

ולענ"ד לא קשה מידי, והדבר כפשוטו. דהן אמנם דאסור לאדם לעשות מעשה כדי להכניס עצמו שיחשדוהו, ברם אמר שיהא חלקי עם אותם שחושדים בהם ואין בהם, משום דדרך העולם שלפעמים תולים על האדם דברי הזיות שלא היו כלל ללא שום מעשה, וע"ז אמר שיהא חלקי עם אותם שתולים עליהם דברי הזיות, ללא שום מעשה כדי להיות מן הנעלבים ואינם עולבים, שממרק העוונות וכמבואר בספרים הק'.

בברכת התורה, יחנן ברא"י ברי"ל

בענין חיוב ההלל בליל פסח

כבוד מערכת "קובץ בית אהרן וישראל"

ראיתי בקובץ גליון מ"ג במדור הערות מה שכתב הרה"ג ר' אברהם חיים שטיינאווארציל שליט"א לתרץ על קושיות הטורי אבן (מגילת דף יד.) מה מקשה הגמ' בערכין דף י' ע"ב והלא נס של יציאת מצרים דבחול ואמרינן, והק' הט"א דמ"ל להגמ' דאמרינן דפסח הלל משום הנס, הלא אמרינן הלל משום תג. וחירץ הרב הג"ל דיש ב' חיובים של אמירת הלל בליל הסדר א. מצד הנס של יציאת מצרים וז. מצד התג. ועל החיוב משום הנס הקשה דהוא נס שבחול.

ולא הבנתי תירוץ דמהיכי יתתי להניח שיש ב' חיובים וחייב גם משום הנס ולהקשות דהוא נס שבחול נימא דאמירת הלל הסדר הוא רק משום התג ולא משום נס ולא יקשה מידי. ואה"נ דבמסקנא דעד שלא נכנסו לארץ ישראל הוכשרו כל הארצות לומר שירה אפשר לומר דבליל פסח ישנם ב' החיובים, אבל כהה"א מה שייך להקשות, נימא דהלל הוא רק משום התג. ודו"ק.

בכבוד רב, יוחנן הכהן שבררון

תגובות על הנ"ל

לכבוד המערכת של קובץ בית אהרן וישראל הי"ו.

ראיתי ההערה על מה שכתבתי בגליון הקודם ואבאר את דברי.

כתבתי שם שמסגנון הגמ' בערכין י' ע"ב נראה שיש שני דינים בחיוב הלל בליל פסח, אחד מצד התג של אכילת פסחים וכמבואר בגמ' פסחים צ"ה ראשון טעון הלל באכילתו (ובארתי שזהו מצד ה"תג" של אכילת פסחים), ודין שני מצד הנס של יציאת מצרים, וכזה א"ש השו"ט שאחר שכבר דן הגמ' מצד החיוב של הלל מצד התג, שוב פריך הגמ' והרי יציאת מצרים דנס שבחול ואמרים הלל, דיש חיוב שני מצד הנס אף שאין לפניו קרבן פסח כגון בומה"ז. וכתבתי שבהכרח שיש שני חיובים שהרי גם כשאין קרבן פסח אומרים הלל בליל פסח וע"כ שהוא מצד הנס, והחיוב מצד אכילת קרבן פסח הוא משנה מפורשת בפסחים צ"ה הראשון טעון הלל באכילתו, וא"כ הגמ' ידע שיש שני חיובים אחרים, ולכן שפיר דן מצד שני החיובים, ויש נפ"מ גדולה שאם יאמר הלל קודם שבא קרבן פסח לפניו יצא ידי חיוב הלל מצד הנס אבל לא יצא ידי חיוב הלל על אכילת קרבן פסח, וא"ש דהגמ' פריך והרי יציאת מצרים שהוא נס שבחול ואמרים הלל מצד הנס כמו שאמרים עתה בזמן שאין לנו קרבן פסח, זהו ת"ד. וא"כ לא ידעתי מה קשה לכם "שבהה"א לא ידע הגמ' שיש חיוב מצד הנס". הא ודאי ידע הגמ' שאמרים הלל מצד הנס דהא אומרים הלל בליל הסדר גם כשאין קרבן פסח.

ואקוה שאחר כפילת הדברים ודאי נתבררו ונתלבנו דברי.

החתום בכרכה

אברהם חיים שטיינאווארצעל

ראש הכולל ורב דקהל מטה אפרים ג.י.

עדיין אינו מוכן איך תירץ את דבריו, דמה שכתב דאמירת הלל בזה"ז שאין קרבן פסח מוכרח שאינו מצד התג רק מצד הנס תמותה מאד, והגע עצמך לדבריו בזה"ז אמאי אמרינן הלל בכל ימי תג הסוכות ובפסח רק בימים הראשונים, הרי מבואר בגמ' שם הטעם משום דחלוקין בקרבנותיהן, וא"כ בזה"ז שאין קרבן אמאי הם חלוקים. וכן למה אמרינן הלל בתג השבועות הרי אין בו נס וגם אין קרבן בזה"ז. אע"כ פשוט דאף בזה"ז הוה זמן קרבן רק מפני חטאינו גלינו מארצינו ואין אנהו "יכולים" לעשות "חובתינו" בבית בחירתך, ולכן פשוט שגם בליל פסח הוא זמן של קרבן פסח אף בזה"ז ועל כן אומרים הלל בליל פסח גם בזה"ז, והדק"ל מגיל להגמ' דאמירת הלל בליל פסח הוא משום הנס.

י.ש.

בענין סלסול הפאות בשבת

בגליון הקודם הבאתי דעתם של המהרש"ם והגר"ז מינצברג וצ"ל שהתירו בפשיטות לסלול פאות. אך יש לציין שכתפארת ישראל על משניות שבת פרק י' פירש על הא דתנן שם וכן הכוחלת וז"ל [יכין אות לה] שעשתה משערה גדולים, פלעכטען בל"א, או תלתלים, הארלאקען בל"א, עכ"ל הרי דעתו דאף סלסול בעלמא אסור, ושמעתי מפי הרי"מ גוטליב שליט"א ששאל את הגר"ז מינצברג וצ"ל אחר שחננה דעתו דמותר, הא דכתפארת ישראל מכואר דאסור, ובכל זאת עמד על דעתו, דמותר לסלסלם, [דברי התפארת ישראל הובאו גם בקיצור הלכות שבת במקורות פרק ל"ז הערה 145]

וכן הראוני מה שהאריך בספר משנה שלמה [להגר"ש גראס] סי' כ"א דפשוט להתיר ובסוף דבריו מסיים ומביא דבספר חולדות שמואל ח"ג בסוף הספר בלוח התיקון והשמטות מצוה ל"ב במלאכת קושר [דף רל"ד טור ג] כותב: והנה מה שנהגו לסלסל הפאות הראש באצבעות נ"ל שאין ע"ז חשש וכו' וכ"כ לי ידידי וכו' ששמע כן מפי הגאון המפורסם בעל שו"ת תשורת שי עכ"ל, וכן בספר מנחת סולת להגאון ר' טעבלע דיקלר ח"א מצוה ל"ב סוף מלאכה כו' שהתיר לסלסל הפאות דאין חשש בונה רק בקליעה ולא בסלסול ע"ש, וגם בספר משיב שלום להגאון מלאקטש סי' נ"א אות ב' מחיר בפשיטות.

ג.ב. כל האמור הוא לענין חשש איסור בונה, מבלי להכנס לשאלה של איסור סחיטה.

בברכת התורה

שלמה זלמן שמעיה

בענין חשוד שהוא מהנשבעין ונוטלין

בגליון מ"א עמוד פט-צ בעהרות וכיאוורים לחי"מ סי' צ"ב, האריך הכותב בדברי הטור שהביא ג' דעות בחשוד שהוא מהנשבעין ונוטלין שדעת הרי"ף שהנחבע פטור בלא שבועה והאריך הכותב שגם הרי"ף מודה שהנחבע חייב לשבע היסת וכותב שכן מצא בחידושי מהרש"ק [בטעות נדפס שם מהרש"ך].

אכן יש להעיר דבב"ח סי' פ"ב סעיף יא מפורש להדיא שדעת הרי"ף היא דעה שלישית וכפשוטות לשון הטור שם שהנחבע פטור בלא שבועה, ושלא כדברי הכותב שם.

בברכת התורה

שניאור זלמן רישון

בדין מכה בפטיש בציצית

בגליון ל"ז בהערות על המנחת חינוך אות ג' נחקשה מהא דכתב המנ"ח במלאכת קושר דאם צייץ טליתו חייב משום מכה בפטיש כשעשה ה' כנפות והוי גמר מלאכה, ובמלאכת מכה בפטיש סותר דבריו, דכתב דברבר שאינו מתקן בדרך העולם אלא מה שנצטיינו מהשי"ת לא הוה תיקון לחייבו משום מכה בפטיש, דלא הוה מתקן בדרך העולם אלא מחמת מצוה. והניח הדובר בצ"ע.

ונראה לתרץ בקדם דברי המנ"ח בהמשך דבריו במלאכת מכה בפטיש, דכתב וז"ל: שוב ראיתי במרדכי פרק לולב הגזול גבי ענביו מרובות מעליו שכתב להדיא דגם תיקון לצורך מצוה הוי חיוב דאורייתא, מיהו י"ל התם הפסול משום הדר. וכשמתקנו נעשה הדר. א"כ הוי תיקון בדרך העולם עכ"ל, שמעינן מהא דבהכשר עשית הדר למצוה כיון דאיכא נמי בדרך העולם חייב משום מכה בפטיש, וא"כ אפ"ל דה"נ בציצית דאע"פ דעושה ה' כנפות משום מצוה, מ"מ הרי כתב הרמב"ם [בהלכות שבת פי"ט ה"כ] דהוי מגוי הבגד ותכשיטו. וז"ל: מותר להתעטף בטלית שיש בשפתותיה מלל אע"פ שהו חוטי ארוכין, ואע"פ שאינו נוי הטלית, מפני שהו כסלים לגבי הטלית ואינו מקפיד

עליהן בין אם היו ובין לא היו, לפיכך היוצא בטלית שאינה מצויצת כהלכתה חייב וכו' אבל טלית המצויצת כהלכתה מותר לצאת בה בין ביום בין בלילה שאין הציצית הגמורה משאוי אלא הרי היא מגוי הבגד ומתכסיסו וכו' ואילו היו חוטי הציצית וכו' משאוי היה חייב היוצא בה אפילו ביום השבת שאין מ"ע שיש בה כרת דוחה שבת, עכ"ל הזהב.

ואע"פ דאפשר לדחות דבעשיית הדר, אפשר דאיכא נמי חיקון בדרך העולם אפילו אי לא הוי מצוה כלל, משא"כ בציצית אי לאו מצוה לא הוי מגוי הבגד, וכן לכאורה נראה מדברי הרב המגיד על הרמב"ם הנ"ל דכתב שם וז"ל: שהמצוה עושה הציציות נוי לטלית ע"ש, מ"מ נראה ברור דלאו דוקא משום שהוא מקיים בזה מצוה קאמר, דהא כתב הרמב"ם התם דמשום דציצית הוי מגוי הבגד ותכשיטו מותר לצאת בו בשבת בלילה אע"פ דליכא מצות ציצית בלילה וכמ"כ הובא בב"י אורח סי' י"ח בזה"ל: וחו אשמעינן דבשבת מותר לצאת בטלית מצויצת אפילו בלילה דלאו זמן ציצית היא, משום דציציות אינם משאוי אלא מגוי הבגד ותכשיטו וכמו שכתב [הרמב"ם] בפרק י"ט בהלכות שבת עכ"ל. ואי דוקא משום מצוה שהוא מקיים הוי הציצית מגוי הבגד א"כ בלילה דלאו זמן ציצית יהיה אסור לצאת בו. [ועיקר דברי הרב המגיד הנ"ל למימר דלא ס"ל לרמב"ם דלבישת המותר ללבשו בשבת מותרת משום דרוחה שבת אלא טעמא משום דהוי מגוי הבגד. והוי כחלק מהבגד המותר ללבשו אפילו בשבת וע"ש בדבריו דמשמע הכא, וכן משמע מדברי ספר הכתים על הרמב"ם הנ"ל וכחידושי הר"ן בשבת דף קל"ט ע"ב ע"ש] וכן משמע להדיא מדברי האחרונים, עיין בספר המפתח על הרמב"ם מהדורת פרנקל דכתב על דברי הרמב"ם דלעיל אלא הרי היא מגוי הבגד "ולא משום מצוה" ונפק"מ בספק אם חייב להטיל ציצית [אמ"ב אור"ח סי' ד' צפנת פענח, חזו"א אור"ח סי' ג' ס"ק כ"ח].

ולפי"ז נראה לענ"ד לחרץ. דמה שכתב המנחת חינוך במלאכת קושר דכשצייץ הטלית חייב משום מכה בפטיש "דגמר את הבגד", היינו טעמא משום דציצית הוי מגוי הבגד וחלק ממנו וכשגומר לציין את הדר' כנפות הרי גמר את הגוי של הבגד, ומשו"ה שפיר מחייב משום מכה בפטיש אפילו הוה כל עובדיה משום מצוה, דהא גוף עשיית הציצית הוה נמי נוי לבגד והוה גמר בדרך העולם, ע"י הוספת נוי לבגד לבטוף.

ישראל זאב הלוי איזון

ישיבת סאטלין קארלין ירושת"ו

ספונות

ישראל נתן השל

דעתם של גדולי הדור במלחמתם נגד המשכיל נפתלי הירין וויזל שר"י

(המשך)

באותה עת שדרש הגאון בעל נוב"י זצ"ל בקהלתו פראג בשבת הגדול תקמ"ב³ נגד וויזל⁴ והשקפותיו והוקיע אותו ברבים, עמד כמריב בקהלת ליסא⁵ רבה של העיר הגאון רבי דוד⁶

- 1 עיין במאמרנו בקובץ באו"י גליון מ"ג עמוד קס"ו-קסז.
 - 2 עיין שם הערה 58.
 - 3 עיין שם הערה 60.
 - 4 על קהילת ליסא וחיי היהודים בה - ראה בספרו של הרב ד"ר לוינ' הנ"ל בלועזית "מולדות היהודים בליסא" (פינה - גרמניה תרס"ד).
 - 5 הגאון רבי דוד טעבלא זצ"ל נולד בכראד [כנראה מדבריו בדרשתו לקמן: אני נתגדלתי בק"ק כראד המעטירה ... וכן היה חותם הקטן טעבלא מבראד] לאביו הגאון רבי נתן נטע.
הגרד"ט היה מגדולי גאוני הדור ומפורסם בחסידות ושמש ברבנות בוסלב ובהורחוב, ומשנת תקל"ד עלה לכהן פאר בק"ק ליסא כר"מ ואב"ד, הסכמתו מפארת כמה ספרי דורו ומתואר שם בתוארים מופלגים כראוי לחד כדרא בתורה ובחסידות, כמ"כ נשא ונתן בהלכה עם גדולי דורו וביניהם הגאונים בעל נוב"י, ר' חיים הכהן רפאפורט, בעל שו"ת פני אריה, ובעל שו"ת תפארת צבי, ובספר בית מאיר בסופו בצלעות הבית סימן י' ועור. - [מהענין לציין פרט חשוב שבזמן כהונתו של הגרד"ט כרב אב"ד בליסא, שימש דיין בבית דינו ששמו כשמו רבי דוד טעבלי - וחותם שמו - דוד טעבלי במהר"ם מגרידץ, כנראה מהסכמת הרב ואב"ד ובית דינו על ספרו של וויזל יין לבנון שתחומים שם הרב ואב"ד, נאם דוד הוא הקטן טעבל מבראד חונה פה ק"ק ליסא יצ"ו וחמשה דיינים וביניהם הדיין - נאום הק' דוד טעבלא במהר"ם מגרידץ, ובספר שו"ת "בית מאיר" שייל מכת"י עיי' "מכון ירושלים" (תשל"ו) כותב הרב יוסף בוקסבוים הי"ד מכוון ירושלים, בתולדות הגאון המחבר הערה 66, שרכבו הגרד"ט רב אב"ד בליסא מוחזק בספרי הבית מאיר כמה פעמים ומציננס, בספר הנ"ל בסימן י"א, ובצלעות הבית סימן א, ב, ג, ו, וביו"ד סי' ס"ח ס"ק י"ד, ובחידושי מסכת שבת דף ל"ד. וטעה בזה שהחליף את הדיין בהרב אב"ד, ואך בסימן י' ישנה שם תשובת הרב אב"ד כמובא שם: ושלחתי אותם לכבוד הגאון המפורסם מו"ה טעבלי נר"ו אב"ד ק"ק ליסא, משא"כ בשאר המקומות שצוין שם מדובר אדות הדיין, בסימן א' חותם דוד טעבלי במהר"ם מגרידץ וכן בסימן ב', ובשאר המקומות מוזכר אך בתואר דיין דק"ק ליסא או בלי תואר אב"ד וע"ש ודויק]. (על טעות נוספת בזהותו, עיין בקובץ מ"ג עמוד ק"ס הערה 32 בסופו).
- בשו"ת נוב"י תנינא אבהע"ז סימן י"א יש אליו תשובה, והנוב"י מתארו: אהובי ש"כ ירדתי וחיבבי הרב המאור הגדול בחריפות ובקיאות, מראה בלפולו ונפלאות, הגאון נ"י ע"ה פ"ה כבוד שמו מוהר"ר טעבל נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק ליסא. ובתוך התשובה כותב שם: ודילידא אמא כוותיה תלך כי כל דבריו המה בסברות נכונות ומתקבלות לשומעיהן אין בהם נפתל ועקש ... בשנת תרל"ח יצא לאור בפרימשלא ספרו

"נפש רוד" ומכתב לרוד" ע"י נכדו, על סדר פרשיות התורה וכן על גפ"ת, בהקדמתו לספר מציון נכדו כמה פרטים על תולדות זקנו שנצטטם לקמן, אולם על דבר מלחמה זקנו במשכילים לא שמע כלל ומציון שם: ויותר לא ידעתי... [נראה מפני היותו גר בגאליציה - כנראה ממקום הדפסת הספר - פרמישלא, ובפרט בהיותו מהמתחופפים בצלו של הרה"ק רבי רוד מדינוב ז"ע - שמביא ר"ח מרבו שמע"ע מפ"ק, לא שמע ולא ידע כלל מכל תוקף מלחמת זקנו במשכילים ופורצי גדר אשר היו באשכנז, וכמ"כ לא היה תח"י דרשת זקנו שדרש על גרון הנ"ל בכדי להפסיק בספרו]. בהקדמה הנ"ל כותב נכדו וז"ל ושמעתי ממגידי אמת כי עד היום המקום שעמד שם אה"צו בבהכ"ס עשו גדר סביב ד' אמות ואין ראשי לשום רב לעמוד שם כ"כ היה חשוב בעיניהם מגורל חסידותו ... וכשהיה רב בק"ק הארחוב היה לו ישיבה ומגדולי תלמידיו היה הרה"צ בעל "ברוך טעם" והיה ש"ב מחבבו מאוד ומכנהו בשם ראש התלמידים כך שמעתי מבני הרה"ק רשכבה"ג ר' חיים מצאנו זצוק"ל ששמעו מפי אביהם, וראיתי בספר שם הגדולים החדש שכ"י כי כאשר חלק הרה"צ הנב"י על ט' תולדות מפני יוסף ורצה לגזור בתרם שישרפו הספר, כתבו הרה"ק רבי ר' שמעלקי ואחיו בעל ההפלאה אל אה"צ ובקשו ממנו שהוא ישתיק המחלוקת, וכתב אה"צ מכתב להרב נוב"י לאמר אל תתגרה בתלמידי הבעש"ט ותלמידי המגיד ממעזריטש, הגם שאין דרכיכם דרכנו מ"מ כוננתם רצויה לשמים והנה להם, והנב"י נשא פנים לאה"צ וחסק, ע"כ. [א"ה חפשתי בשם הגדולים החדש, אך לא מצאתי כמו שהראתה, ובערך בעל המגיל כתוב ר' אהרן וואלרן בזה"ל: ונכדו רבי ירדני הרב ... צבי הרש הלוי ... בתוך מכתביו שלח וז"ל וגם יש אצלי מכתב שכתב [בעל ההפלאה] להגאון הר' דוד טעבלי מליסא שכבר דרש ברבים שלא ללמד תנ"ך עם דרייטש וגם ביקש שם מעמו שיכתוב להגאון מפרנא שיבקש מחותנו הגאון בעל נוב"י שאל יצער להרב הקדוש מו"ה יחיאל מיכל זצ"ל מולאטשוב וז"ל כי אחי הגאון החסיד מו"ה שמעלקי זצ"ל ובספרו נודד הרב מליא בפרשת וירא חידושי זצוק"ל, לכן אל יבטל אותו בדין מעבודתו, ע"כ לשון הרב הנזכר. ובספר לב העיבור חלק ב' נדפס מכתבו של הגה"ק בעל הפלאה ז"ע להגרד"ש מליסא, אולם קטע זה אודות דרך החסידות הושמט משום מה - לא כעדותו של בעל המכתב שם, שלא הוסיפו או גרו מכתב היר, ובס"ד אכתוב ע"ז בהמשך המאמר]. על קשריו עם הצדיקים שהלכו לאור תורת החסידות יש להוסיף ובספרו נודד הרב מליא בפרשת וירא חידושי זצוק"ל, ומרבינו זצוק"ל, וז"ל: הרמז הנה שמעתי אומרים בשם הרב המגיד ר' דוב בער ממעזריטש זצוק"ל ע"פ שהתפלל משה אל נא רפא נא לה ורשעים השי' ואביה יק יק ולמדו וז"ל מה ריני ק"ו רדיו, ואמר כי י"ג מרות שהתורה נדרשת בהן מכוונים גדר י"ג מרות הרחמים, א"כ ק"ו הוא גדר מרת אל, ולפי שהתפלל משה"ע אל נא וגו' השיב השי' במדת ר"ו רפח"ח, כ"כ. [זכר תורת זו נדפס בספרי הרב המגיד זצוק"ל באור תורה [קארען תש"ד] לפרשת בהעלותך, וב"אמרי צדיקים" (הוסיאטין תרנ"ט) דף כ"ט בשינויי לשון, וע"פ בעבודת ישראל להרה"ק המגיד מקאזניץ ז"ע בפרשת בהעלותך, ולאחרונה נדפסו בספר "תורת המגיד" לקלפרליץ (בני-ברק תשל"א)]. רבינו נסתלק לישיבה ש"מ ט"ו טבת תקנ"ב ועל מצבתו חרות בזה"ל: עדה המצבה הוציא ועל שרת תלפ"ת]. עשרת צדקתו וחסידותו ותורתו יגן עלינו להשיב במוחבינו וארדת רבינו לאחד פטירתו וז"ל: נאמן קדוש וטהור חסיד ועניו אב לאבינוים עושה חסד ומשפט וצדקה הגאון המובהק והמוסמך אדומ"ר אב"ד ור"מ בקהלתנו נר ישראל מוהר"ר רוד טעבלא זצלה"ה בהגאון מוהר"ר נתן טע זצלה"ה. כארו בלבנון נפלה מצבתו ונאספו אל עמו ששה עשר לחדש טבת ונקבר ביום ההוא ולפני הוא המשביר תקני"ב ליק". [נפתחתי שאלתה מספר של ה' לוי' הנ"ל צמוד 202, ועיון בהקדמתו לראש ר"צ גושטטר שליט"א לשו"ת רע"ק"א מכת"י (ירושלים תשכ"ה) שהעתיק מצבתו מפוסק מצבות כתי' בשינויי לשון קלים - אך כאמור נדפסה כבר ע"י הנ"ל ביתר דיוק בשנת תרס"ד]. לאחר פטירתו נתמנה הגאון בעל "חרות העת" זצ"ל לרבה של ליסא. [ועיון בהקדמה הנ"ל לשו"ת רע"ק"א מכת"י על אופן התמנותו עפ"י ציוני הגרד"ש מליסא זצ"ל]. בספרו של ה' לוי' הנ"ל צמוד 201 מביא מה שכתבו בנפקא מינהו רבינו לאחד פטירתו וז"ל: אמ"ר ... איני מר קשישא חסידא ופרישא הגאון האמתי החסיד המובהק החכם מרנא ורובנא הרב רבינו דוד בן מרדכי מרובינו הרב רבי נתן שהלך לחיי עולמים אי חסיד אי עניו אי מנהיג הדור אשר הנהיג בתוכמתו עם ה' וינהלם בדרך תמים כמה וכמה קהלות קדושות בישראל אשר הלכו לאור תורתו ויאתו לילות כימים אי רוצה נגנו לשד השמן, זכות צדקתו וחסידותו ותורתו יגן עלינו להשיב במוחבינו וירחמינו, אנא ד' חמול נא על שארית עמך הנטושים והעוובים באין רועה והם באין אב כיתומים ונפש אדונינו מרובינו ורבינו דוד תצורו בצדור החיים ונבונה ושלוש ישכב על משכבו עד כי יחיו נדרמים ונאמר אמן. [וע"ע בספרו של ה' לוי' "תולדות היהודים בליסא" בלועזית, על תולדותיו של רבינו ובניו הרבנים בהרחבה צמוד 192-202]. כאמור היה רבינו מגדולי הלוחמים נגד וויזל ונשא ברמה את דעת תורה"ק אודות המשכילים ופורצי גדר ולא ח"י מפני איש כעדות מצבתו ... חכם לב ואמין כח הוא היה גבור בארץ ועמד בפרץ וכו', וכמשתמע מדרשתו הארוכה שדרש נגד וויזל. יש לציין במיוחד את דברי הגאון רבי אלעזר מלעקלש זצ"ל בשמעו דבר

טעביל (עצלנבויוגן) זציל ודרש במקלות נגד וויזל.⁶

הגאון רבי דוד מליסא נודע לגאון מובהק בדורו⁷ ומפורסם בקדושתו ובחסידותו. במערכה זו היה מגדולי הלחמים נגד וויזל ודעותיו כמשתמע מדברי דרשתו הארוכה⁸ שנאמרה בחכמה⁹,

פטירת רבינו, הסיפור והעיד עליו שמסר נפשו ע"ז כמובא בספרו "עולת חודש השלישי" (פראג תקנ"ג) דרוש ט"ו שדרש ביום כ"ה תמוז תקנ"ב בתוך הספר מר שנשא על אחד מבני קהלתו וז"ל: מצתה אחי ורעי, מה רבו עונני כמשא ככר יכברו ממנו, אם נלקחו מאתנו שני גדולי הדור, הרב הגאון הגדול החסיד ת"ח מופלג בדורו החריף המפורסם מוה"ר דוד טעביל אב"ד ור"מ בק"ק ליסא ולפנים ה"י אב"ד ור"מ בק"ק הארחוב, והגאון החריף מוה"ר טעביל שיף אב"ד דק"ק לונדון וצללה"ה, [אודותיו ראה בגליון מ"ג עמוד קנ"ט הערה 32]. הנה הצדיקים הללו כבר מתו קודם חג המצות ואני לא ידעתי ולא שמעתי ולא הוגר לי עד שבוע העבר ... אחי ורעי נלקח מאתנו הילל בן שחר בכור קדוש מרחם בכור אדם גדול כענקים הגאון החסיד מוה"ר אב"ד בק"ק ליסא ושמתו בגן עדן עליון, מי מביא לנו תמורתו בקדש אשר מסר נפשו על קדושת השם, כמו הגאון מליסא אברנו את ר' יוסי בדורנו כעוננו דאמרו (מו"ק כ"ו ע"ב) כי נח נפשי דר' יוסי שפעי מרזבי דציפורי דמא וכתבו תחוס' נפשו כירושלמי דיהיב נפשי' על גזרותי פי' נשפך דמו על יחוד השם... אברנו את ר' יהושע בן חנני' בדורנו, דעמד עצמו בחכמתו נגד הפלסופים כמו ר' יהושע בן חנני' בדורו מכמורא בדוכתי טובי בתלמוד ומסר נפשו אצל סבי רבי אתונא (בכורות ח' ע"ב) ור' יוחנן אמר עלי' אשרי וילדת, אשרין כוכבי ישראל שיוולדת את הגאון מוה"ר מליסא, ודילדא אימי' כוונת' ר' החחרין ר' טעביל שיף תלד ... גם אנחנו אברנו מוכיח הגדול גבור חיל הגאון החסיד מוה"ר מליסא אימיה ופחד שפסקה הטובה ח"ו, הנה לפעמים איש גבור מלומד מלחמה ויכול להלחם בכח גבורותו נגד עם רב, יצן דרכו של איש לכבוש ולבוא בזרוע נטוי' וביד חזקה לעומת זרים הבאים לכבוש ערים בצורות אשר במדינתו, אבל אם בעת שעמדו זרים ככל רבינו ישראל רומחים ועורכי מלחמה נגד מינתו, יעמדו יגם אנשי מדינתו חבור ובחנית להלחם נגד הגבור ואיש מלחמה, או הגבור במצור וכמצוק מימשאלו נושקי קשת ומגן באין מנוס להמלט את נפשו, עכ"ז בכח יגבר איש חכם וגבור בגבורתו ויפוזו זרועי ידיו רב לו לרוחם עם שניהם יחדיו מאחוריו ומלפניו ואיש לו עמד מפניו, אם איש אשר אלה לו ימות במלחמה מי לא ימיר בבכי ומספר גדול, מי לא יעורר אבל כבד, מי לא יקרא בקול נהי ויללה, מי לא יתאחר עם אדם ח"י, הנמשך בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו ובכל יום יגורו מלחמות שרי המעלה ואו"ה אינם מתגרים אלא בנו והצדיק הוא הגבור חיל וז' עמו ונלחם בנו בחיבו ובקשתו בחכמתו ובתפלתו, וחדשים מקורב גם מבינינו מבני העברים, עמדו לעומת הצדיק אשר לרעתו הקדושה ה' נראה שהמה אמרים ללשונו נגביר השתות יהרסון להשכיח חורת ה' ולהעביר מעל חוקי רצונו יחברך ועמד כנגדם כגבור ואיש מלחמה וחרב פיפיות בידו, חרב שחי פיות, פי שנים ברוחו, רוח חכמה ויראת ה', סוכר פי דובר שקר, אשר שתו בשמים פיהם ונוסדו יחד על ה' ועל משיחו והסחים פי מסטינו ומקטרגנו הסוככים פני כס י"ה, ועתה שהגבור הזה נלקח מאתנו, אי נא לבנו כי חטאנו, מי זה הוא ואיזה הוא אשר יקשה לבו ולא יבכה ולא ידאג על שאבד חסיד שר וגדול בתורה ... [ברדשה הנ"ל פי עור דברים קשים נגד וויזל ונעתיקם בס"ד בהמשך המאמרים].

יש עוד פרט הטעון ביורר אדות הגרד"ט מליסא, שבהקדמת הספר נגש דוד כותב המול: אביו היה ראש ב"ד שם [בברא] כנראה מתחילתו כס' הזה מכתב לדוד ס' ח'... ועיינתי שם ומצאתי תחילתו בזה"ל: דוד הוא הק' טעביל בהגאון מ' מנחם אב"ד ור"מ מבראד. ואילו הגרד"ט דידן, היה בנו של הגי"ר נתן נטע כעדות מכתבו וכן ברש הקהילה שדימא לעיל, ועדיין לא סיפק בידי לברר פרט זה.

6 ברדשה זו דרש כמוב"כ בעיני דיומא - חג המצות, כנראה מלשונו בדרשה שנעתיקה לקמן, וז"ל: אחרי הביעי לכם רוחי בעיני חג המצות, חוקותיו ומשפטיו, להלל ולהודות לה' הבורח בעמו ישראל באהבת חסד הנפלאה, אשר גאל את אבותינו ואתנו ממצרים, החיוב עלי לעורר את לבב העדה במקלות וכו'. אך הנפילה דרשתו שדרש מעניני דיומא לא הגיע לידינו, וכן לא נדפסה בספרו נפש דוד. (בכרשת הנוכח' אורות וויזל שציטטתי בגליון מ"ג. נדפסה כמוב"כ ררשתו בעיני דיומא, - עיין בדרושי הצ"ח דרוש ל"ט).

7 עיין לעיל הערה 5.

8 לא אצטט במאמר זה את עיקרי דבריו, שכבר ציינתי לרוב במאמרי בגליון מ"ג, הערות 8, 10, 14, 16, 19, 21, 24

9 כמובא במכתבו של הגאון רבי דוד טעביל שיף זצ"ל אב"ד לונדון שצינתי דבריו שם הערה 32, וז"ל: ואנכי

ראיתי ... העתק מדרשה אחת שדרש הרב דק' ליסא בנדון זה לארד ולקלל את ר"ה וויזל ולבזות אגרתו שהפיס, והדרישה הוא לשון צח מאוד וממולא בדברי יואה וחכמה שלא לפגוע ח"ו בכבוד הקיסר י"ה, ובזה יש לציין שגם הנוכח' נזהר בכבוד הקיסר כנראה ממכתביו ומדרשתו. - על אופיו של הקיסר עיין בגליון מ"ג עמוד ק"ג הערות 6, 7.

דרשה זו ששרדה בהעתקים בשלימות הופצה ברבים¹³ ומכילה כמה עמודים בדפוס, אשר בה הרחיב ביאר ופירט ביסודיות¹⁴ ובאריכות את דעת תורה"ק אודות וזייל והשקפותיו המשובשות העלולות להקעות את חומת בנין היהדות, והיא חינוך הבנים בדרך המסורה לנו מדור דור.

וכה דרש הגאון רבי דוד טעביל אבי"ד ליסא זצ"ל¹⁵ בשבת הגדול תקמ"ב בקהלתו:

אחרי הביעו לכם רוחי בענין חג המצות, חוקותיו ומשפטיו, להלל ולהודות לך' הבוחר בעמו ישראל באהבת חסד הנפלאה, אשר נאל את אבותינו ואותנו ממצרים, החיוב עלי לעורר את לבב העדה במקהלות ברכו ה' רוב חסדיו את הרור הזה, תהלת ד' ידבר פינו בתחו שבט הממשלה, בהכינו את כסאות הממלכות על אדריי הכמטה, גדולי התבונה כלילי יופי הדעת:

הדור אתם ראו את הדר כבוד הוד ודברי נפלאות שיחו מן המנביה לשבת על כסא מלכות רומי, הוא האדריי החסיד הקיסר הגדול יאזעפוס השני יר"ה, הלא ידעתם אם לא שמעתם את רב נבורותיו שימו נא על לב אהבתו את כל בני אדם גם בני איש, אילנא רבא ויקרא, ומיניה יתוין כל בשרא, ראו נא בעיני הכחירה את חסרו עם היהודים אשר בצל כנפי [כנפיו] יחסיו, אני נתגדלתי בק"ק בראר המעושרה, עד הביאני ד' הלום, תחי' נפשי בהקשיבו יום יום מפי אנרות' יתנו צדקת פרונו בישרא הולכי ארחות יספרו עוזו רוב נוראות בצדק ידעם ולא על היושבים בארצותיו לבד רחמיו וחסדיו נפוי' כי אם על כל המעושים בכנפות הארץ לא להם, כי בכל מלכי הגוים ובכל מלכותם זכר רב טובו ויבועו ויתהלכו חסדיו

כנסיות ישנה וחדשה בתרופי ובגדופי הספרי מינות ההם וכיוצא בהם ועשינו בהם כמה גדרים האפשרי' להרחיקם מעל גבול ישראל ועוד ידינו נטויה לדרוף להוסיף לפרסם החנפים. [א]ה"מ מכתבו של הגה"ק בעל הפלאה ז"ע נושא תאריך ו' תמוז תקמ"ב, ובשבעה ימים לפני כתיבת מכתבו, בער"ח תמוז תקמ"ב דרש הגה"ק הנ"ל ואמר בין שאר דבריו: שמעו אחי ורעי קחו מוסר וחיו השמרו לנפשתיכם כל תלכדו בגאונם חז"י, אל תלך בדרך אתם, מענו רגליכם מנתיבתם, כל תקראו בספריהם, טמא טמא יקרא צא תאמר לו, אל תאמרו אקרא ולא אשה ימין ושמאל ויש כי כח לעמוד נגדיהם, חלילה לך, אין זה כי אם פתיות יצר הרע, כי חבורתם כעורה ופזיזו נאה להם].

13 דרשה זו הופצה ברבים ע"י העתקות כדברי וזייל באיגרתו השלישית: כי הרב הדרוש שלח דרשתו ביעקב ... אך לא נרפסה והיתה תחת ידי הרבנים, כהגרי"ד שיף שמעיד שראה את הדרשה, וכהגרי"א פלעקלש זצ"ל שבספרו עולת חודש השני מביא קטע מדברי הגרי"ט מליסא בדרשתו, וכן נראה שהיה תחת ידי שאר הרבנים כהגאון בעל גוב"י, והגרי"צ מברלין ועוד, כמו"כ היה העתק תחי' וזייל שבאיגרתו הרביעית מצטט ממנה כמה קטעים, כמו"כ לבעל מח"ס עשרת צבי (ברלין תרמ"ד) היתה העתקה תחת ידו, אך לא הדפיסה בספריו, עד שהגיע העתק זמא לירי ה' ד"ר לויך והדפיסה בשלימות ביאהרבוך ד. יוד. ליט. נצח. כרך 12 עמודים 182-194 בצירוף הערות והשוואות לקטעים שוויל פרסם. ומחמת חשיבות הדרשה שאינה נמצאת בדפוס בשלימות אלא בספר הנ"ל הנרפס בלועזית, לכן ראינו להדפיסו מחשו ובשלימותו [כאן יש לציין שתיקוני לשון בסוגריים מרובעים, וכן השוואות בשולי הדרשה, להעתק שהיה תחת ידי וזייל, ומסומנים באותיות וכתב בנהג המעורר זמא להחמיר עמה לירי ע"י ה' לויך הנ"ל].

14 וזייל ערך אגרת מיוחדת שקראה בשם "רחובות", אשר בה הוא מנסה כביכול להתנצל על דבריו הראשונים, אולם בעיקר הוא מתוכח ומתנצח עם רבה של ליסא בחוצפה ובעזות ולהחזיק בדעותיו הראשונות. ונראה שדרשתו של הגרי"ט מליסא עשתה רושם כביר על קהלות ישראל ופעלה את פעולתה עד שוויל הוצרך להתייחס אליה ולהתמנע עמה לירי ע"י ה' לויך הנ"ל.

15 לפני הדרשה כתוב כזה"ל: **בנתיצה רבה כתיבת דרוש הלוי תקמ"ב, דרוש נחמד מסו, שדרש דה"ג האמיני החסיד המפורסם נדודו נתן ריחיו צועה ברב כוחו, נ"י ע"ה פ"ה מ"ה טעביל נ"י אבי"ד ור"מ דק"ק ליסא יע"א. בשבת הגדול תקמ"ב מראה פנים לכל צד להנות שפר, בכל עיר וכפר, ואל ישעו לדברי שוא המושכים עין ובהבלי שוא, רכו דבריתם משמן המה פתיות כ"ד ... [כאן חסר שתיים שלשה תיבות].** מלשון זה נראה שהעתקה זו נעשתה בשנת תקמ"ב כנראה ע"י אחד מבני קהילת ליסא, אך הדרשה עצמה נראה שנעתקה מגוף כת"י הגאון ר"ט מליסא כנראה מלשון הדרשה בין דבריו: אני נתגדלתי בק"ק בראר ... תמה אנכי מאור ... תאמינו לי ... כי שמעתי מגידי אמת ... אשר אנכי בלבבו הייתי דן את ספריו ... לא אביאי לתת הסכמה ... וצדד כנהג. וכן ספרו שגרפס הוא מכת"י ונשאר אחריו עוד כת"י שערין לא נרפסו כמבאר בהקדמת נכדו לספר הנ"ל.

מגוי אל גוי וממלכה [ומממלכה] אל ממלכה, וגם תפקחו עיני כל על חין ערך אדונינו מלכנו המלך הגדול מלך פולין יר"ה יחזיק במעוז השלל והאמת, מתנבך בכל יום ויום באהבת חסד ומשפט וצדקה, ולא ישא פני גוי לעומת גוי, ואם אנהו בני ישראל בארץ לא לנו אנהו יושבים פה, המלך יר"ה והשרים היושבים על כסאותם סביבות עוון, שפטו יחידו כגר כאורה ולא יבדלו ישפטו בצדק דלים בחסד עליון, זכינו שהמלכים האדירים האלה צדק אזור מתנם ואמונת אזור חלצם, לפניהם חניף לא יבוא, שגאו כל דוברי עתק, דוברי שקר לא יכון לנגד עיניהם, השמע עם את אשר הקיסר יר"ה עשה חסד בארצותיו שמש מגן וצדקה לכל נפש ורוח, מגביהי שפלות האום הגדכה והנלחץ, איש איש על עבודתו ועל אומנתו יחי' והדול לספר כי אין מספר להמון חסדיו למרבה המשרה ולשלום אין קץ כסאו כשמש יכון.

אולם רע עלי המעשה אשר ראיתם מאיש תנף ומרע איש עני בדעת הדיוט שבהדיוט' שמו הירץ ויזול מק"ק ברלין חק בדפוס אגרת בת מחלת לב לקהל עדת ישראל הגרים בארצות הקיסר יר"ה וקרא שם האגרת דברי שלום ואמת, חיבור [חיבר] שמה שמנה פרקים בדבריו חלקקות, בא בעצה נמהרה לאנשים חכמים ונבונים שלימים וחמימים כאלו הוא יחיד בדורו, ותוכן דבריו לאשר הקיסר יר"ה פקד על עם בני ישראל שיכינו להם בתי מדרשים ללמוד לשון אשכנזי על בוריו ולהכסים לעוללים ויונקים שיעשו חיל בצל החכמה, ויבוא עני בדעת ההוא לשית עצה אך ימלאו רצון הקיסר יר"ה, וכה אמר^א בפ"ח אל ירך לבבכם ואל ירפו ידיכם וכו' וכן^ב תשימו לב וכו' שלא יצא החינוך מחדרו שלומד בו קריאת השלשונות ודקדוקיהן אל התדר שבו ילמדו עמו תורה ואמונה וקצת המוסרים, עד (שהשלים) ושבידקתו (שיבדקוהו) אם השלים חוקו בחדר ראשון, וכן לא יכנסו לחדר המשנה עד שהשלים חוקו, ואם ישפטו שאינו הגון למשנה וללמוד^ג התלמוד, מוב לו שלא ישם חלקו בהן, אבל ילמד אהת מן האומני' שלבו נוטה אליו וכו' כי לא נוצרנו כולנו להיות בעלי התלמוד עכ"ל. והעמיד יסודו בתחלת דבריו פרק א' על פסוק משלי כ"ב חנוך לנער על פי דרכו כפי ערכו וכוחו, והיגוף הנער יחלק לשני מחלוקת [מחלוקות], אחת^ד הנימוסיות ד"א ויקראם בשם תורת האדם לדעת קורא^ה הדורות היסטאריע ונאוואריא כו' כאלו^ו זה כל אדם.

תמה אנכי מאוד ולבי יתר ממקומי, האיך העיו איש רשע בפניו, איש הנערר חכמות הנשגבות לבד סדרי לשון עברי ופשוטו של מקרא עם פירושים במושכלות הראשונות, ואין לו חלק ונחלה בעומק התלמוד בלימודו והראשונים תורה שבע"פ עדות ה' חוקים והמשפטים, ראמות לאוילי החכמות האלה וחכמת מה לו, היאך יעני פנים לאמור הבה נתחכמה להשית עצה לפני מדינות יקרות מלאות חכמי לב ומכני מדע ויודעי דעת, איך איש משולל מכל מוסדות המדע, יבוא ללמוד [ללמד] סדר הלימוד ולהורות דרך ה' לעם ה' אלה ואת המעשה אשר יעשון ולחלקם ביעקב ולהפיצם בישראל, החלש יאמר גבור איש שתום העין יאמר לכו לרגלי אורה לכם הדרך, רש ונקלה יאמר לכו לחמו בלחמי ואין לחם בבית.

סורו סורו טמא יקראו לאיש הזה סורו סורו אל תנעו, אל אלקי' ה' צבאות אהת יודע כי לכבודך ולכבוד תהי' באתי הוי' הזה לנרע קרני הפוסע על ראשי עם הקורש ולהודיע לכם את מיומנת האיש ההוא, אשר מציץ אני מבין אשנבי ספר הקמן הזה כי רוח עושים התעתה, להתעות את לבב המון להדחית את הילדים מבפני לבל ידעו נתיבות התורה והמוסר, עצת בוגדים וורים הוא, והמה מרו בעצתם וימקו בעונם ויתן כל הנובל הזה לתלות דעתו הנמהרה בדעה הגדולה והגוראה מחשבת לבב החכם הקיסר יר"ה למען ינהו [ינהג] העם אחריו אשר לא צוה ולא עלתה על לבו כאשר אבאר לכם בזה:

(א) מ-וכה אמר, עד כאלו זה כל אדם, מובא באגרת הרביעית של ויזל 'רחובות', דף 66 ע"ב. באגרת הניל כתוב, עתה שימו לבבכם וכו' (ג). באגרת הניל כתוב, עד שיבדקוהו (ד). באגרת הניל כתוב, ללמוד המשנה והתלמוד. (ה). באגרת הניל כתוב, אחד הנימוסיות ודרך ארץ. (ו). באגרת הניל כתוב, קורות הדורות. (ז). באגרת הניל כתוב, כי זה כל אדם.

חסדי ה' כי לא חמנו נתן את הן העם הזה בעיני הקיסר יר"ה לאמר מי בכם בכל עמו ויעל גם הוא על פתחי החכמות ושערי הידיעות ויוכח גם לו כסא בתוך עבדי המלך ושרים ויצו לכל עמו לאמר כל הבן הילוד ילמדו עמו לדעת לשון אשכנזי וכתיבתו, להיות כל איש יודע ומדבר כלשון עמו, ואיש איש על עבודתו ואל אמונתו ישאר לא יפקד ממנו מאומה ושלא ימנע כל איש מישראל מלהקי' כפי יסוד אמונתו בתורה שבכתב ובתורה שבע"פ אחת ריבך אלקי' שמים זו שמענו יהי שם ה' מבורך אשר נתנו למחי' מעט בעבודתו, כמאמר עזרא הסופר קטיל פית כי עבדים אנתו וכו' ויפ' עלינו חסד וכו' ולתת לנו גדר וכו' פירש'י ז"ל שהי' גדרים גדר לשמור מצותיו.

והנה"ו בפירוש [בפירוש] אמרו סוכה מ"ב קטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה צוה וכו' ובכתובות נו"ן בר שית ספי ליה כתרוא כו' שם א"ר קטינא בבריא המכניס את בנו פחות מבן שש חבירו רצין אחריו ואין מניעין אותו, ופי' רש"י להיות פרחין [פקחין] בתורה כמותה, הרי אנתו מוזהרין מרביתו בעלי הש"ס סרר הלימוד התורה והאמונה עם בנינו הילדים משעה שיודע לדבר ומבן חמש ואילך, ואתם ידעתם כי ת"ל יש אתנו פה בלחקת חכמי התורה חכמים ונבונים ויודעים לשון אשכנזי ונימוסיות מחמת שנשא לבב אותם בחכמה ללמדו גם את זה, ורצון הקיסר יר"ה להרגיל כל יוצאי ירך יעקב על הדרך הזה ללמוד [ללמד] ג"כ את הילדים שעה [אז] שמים ביו' לדבר ולכתוב לשון אשכנזי, אבל העיקר עיקר והטפל טפל לו, מה רבו מעשיו מה יקר חסדו כי באמת כל המולידים יחפצו להביא את הילדים אל כל חכמה ומדע, ואל כל מלאכה ומלאכה אך כי קצרת יד ימנעם ובמצות הקיסר יר"ה אין ספק כי גם ע"ז יפקח עין מאין יהי' הוצאות העצמות לתת שכר למלמדיהם.

אך הנוכל הנפתח הזה משרך דרכיו ומעקש ומעקם עצת השררה ויתלה דעתו לאמר ככה פקד עליכם הקיסר יר"ה שלא יכנסו [וכנס] התינוק לחרר שילמדו התורה והאמונה וקצת מוסרים עד שהשלים חוקו בתחלה בקראו לשונות ודקדוקי' ושקר ענה באחיו, הלילה לכל בן דעת לחשוב כזאת על צדקת וישרות לבב האוהב הבריות ומנהל לאומים הוא החסיד הקיסר יר"ה, כי הנה ברוב צדקתו רוצה במעוזה הרתות כל איש על אמונתו, ויפאר עניוים שילמדו גם יתר המדעות ויסדותם של הילדים יהי' כפקודת החכמים הראשונים בעלי הש"ס ללמוד [ללמד] להילדים תורה ומוסר ומשנה וגמ' וירסדום בתפוחי המעלות שעה או שתים ביום, ראו נא את חכמת וישרות ארונינו מושל עירנו השר הרוכס יר"ה אשר הוא רואה בעיני עמו ויודע את לחצם ותמך ידי אלופ' גבאים דת"ת יצ'ו להשלים שכר בעד הילדים ערך מאה הי' [הי'] לנצח ללמדם מקרא ומשנה וגמ' והעמיד חק חצי פראצענס מכל גרן אשר יופרד לכל חתן, אך למען ייסד עוד [עון] מפי עוללים ויונקי', ואם הי' יכולתינו משנת לשלם שכר לימוד אתם גם שאר המעלות כתיבת לשונם וקריאתם לא חדלנו לעשותם טפלה להעיקר וממנו תוכלו לשפוט בצדק על פרוון צדקת הקיסר יר"ה את אשר הוא רוצה להגדיל תורת אלקי' שילמדו ספר ונם הלשונות, והקורם במעלה קודם.

לא כיון הרע הזה הירץ ויול ימח שמו נבל ולא חכם אובד עצות הוא, בא כמרמה כמגבירה [כמגביר] רופמות התורה ומשבח שם הקיסר יר"ה לבעבור נשמע [ישמע] העם בדברו והוא מכסה חמת תנינים וארס צפעונים במעוזה הרבש ושם אותו לפני הילד יאכלוהו [יאכלהו] ותבוא בקרבו וימת.

נהג"ו נא הוא יורה דרך לקסף מראש הילדים הרכים בעודם באבם ולסגור בפניהם דלתות התורה והאמונה, ואפילו קצת המוסר מזהיר לכל [לבל] יודיע[ו] להילדים עד השלים חק הראשון, והי' בי יגדלו ויקצו"ו בת, כמובן בספרו כזה"ל כאשר יתגדבו הילדים כ"א לחכמה שחכסך נפשו עליה"ו ע"ש בפ"ח, ויודע שמעמ מן המעט יצא"ו הילד אשר יכסף ללמוד דבר מן התורה בפרט מן התלמוד כי דבר אשר צריך לעמל בו היאהבנו"ו, מרם ידע מתקה ודבשה, וע"ז כיון החכם שלמה המלך ע"ה הנוך לנער

(ח) מ-והנה בפירוש אמרו, עד ומבן חמש ואילך, מובא באגרת הנ"ל, דף 46 ע"ב. (ט) מ-והנה הוא, עד ואין עושה טוב אין גם אחד, מובא באגרת הנ"ל, דף 68 ע"א. (י) באגרת הנ"ל כתוב, לכל יודיעי, (יא) באגרת הנ"ל כתוב, ויקצו בה כמובן בספרו בפרק הנ"ל, וכאשר יתגדבו. (יב) באגרת הנ"ל כתוב, אליה. (יג) באגרת הנ"ל כתוב, ומצא. (יד) באגרת הנ"ל כתוב, איך יאהבנו טרם יטעם.

על פי דרכו וכו' ע"ז¹²¹ שכתב הרמב"ם רפ"ו בפי' המשניות לסינהדרין ובפי' מה' תשובה היאך מרנילין לארס מקטנותו לתורתו ועבודתו יתעלה במעט דבש וכדומה ער¹²² שתרבה דעתן (ווכ') ויעבדו (תשובה) מאהבה וזהו שאמר שלמה גם כי יזקין ויתרבה דעתו וימאס במנדי הזמן ודומיהם אשר חנכיהו [חנכוהו] בהם לא יסור ממנה¹²³, כי החנוך גורם להיות מורגל בזה, ויהי נטוע ומושרש¹²⁴ בלבבו, ולכל יסוד ממנו כל ימי חייו, ופשוטו שלא ילמדנו יותר מכדי השגתו [השגתו] שלא יהי' כמותר שמן שבנר שגורם כיבוי, אבל לא כשיבושו של המתבר שפי' ע"פ דרכו שאם לא יכסף להכמת התורה ילמדנו¹²⁵ שאר החכמות או אחת מן האומניות שלבו נומה אליו, עפרא לפומי' אם ח"ו אליו ישמעו לא ישאר מכל ילדי ב"י אף אחד אשר לא יפנה עורף לעמל התורה ואין עושה טוב¹²⁶ גם א'.

ויש¹²⁷ לרמז¹²⁸ בדברי ר"ח¹²⁹ במס' שבת ק"מ ע"ב אר"ח אנה לא בעניותא אכלי ירקא ולא בעתירות[ו] וכו' בעניות משום דגריד ובעתירותא דאמינא היכא דעייל ירקא ליעול בשרא וכורא, רמו בדבריו שבאמת עיקר עוניו ועושר הוא בחכמת התורה כדארמג' אין עני אלא מן התורה כו' וידוע שהתורה יכונה בשם לחם ובשר וכו' הרמב"ם פ"ו מה' יסורי התורה הל' י"ג ולחם ובשר הוא לידע האסור והמותר וכיוצא בהם משאר המצוות עכ"ל. ושאר החכמות¹³⁰ יכונה לירקות כמו שפראות לחכמה ועיקר הסעודה ע"ש הלחם והבשר, וזהו שבין בלשוננו הזהב בעניותי ר"ל פרס שלמדתי הרבה חורה לא אכלי ירקא לומר לא קבעתי הסעודה על הפרפאות לחכמה משום דגריד שמושך לב האדם משקירות העיון התורה וטעמי' בעתירות¹³¹ לומר אף שמלאת[ו] נפשי בתורת ה' והייתי מובטח בעצמי שלא ימשכני הפרפאות ממתקה ודובשה ועכ"ז לא קבעתי סעודה על הפרפאות דבאתרא דליעול ירקא ליעול בשרא בתורה¹³² והפרפאות יהי' רק כמו מפל להעיקר.

הן¹³³ הן דברי רמ"א בש"ע יוד"ס סי' רמ"ב¹³⁴ סס"ד אין לארס ללמוד כי אם מקרא ומשנה וגמרא והפוסקי' ופ"מ מותר ללמוד באקראי בשאר חכמות ובלבד שלא יהיו ספרי מינים וזהו נקרא בין החכמים מיול בפרסד ואין לארס למייל בפרסד רק אחר שמילא כריסו בבשר ויין, והוא לידע אסור והיתר ובדיני מצות. ומבואר ביותר בש' הריב"ש סי' מ"ה בשם ר"ה גאון ע"ש בסוף דבריו וז"ל ואם תראה שאותן כ"א העוסקים באותן החכמות באמרם¹³⁵ לך כי הוא דרך סלולה ובוה ישיגו דעת הבורא לא תאבה להם, ודע כי יכזבו לך באמת ולא תמצא יראת שמים ויראת חטא וזריזות וענוה וטהרה וקדושה. אלא¹³⁶ העוסקי' במשנה וחלמוד וכו' ובשם הרשב"א כו' ואין להביא ראי' מהרמב"ם ז"ל כי הוא למד קודם לכן כל התורה כולה כשלימות הלכות ואגדות תוספתא ספרא וספרי וכולא תלמודא בבלי וירושלמי ע"ש בריב"ש.

טו) באגרת הניל כתוב, על דרך שכתוב ברמב"ם. טו) באגרת הניל כתוב, עד שיתרבה דעתו וכו' ויעבדו מאהבה. יז) באגרת הניל כתוב, לא יסור ממנה ויעבדו מאהבה. יח) באגרת הניל כתוב, ומושל. יט) באגרת הניל כתוב, ילמדנו וזרו אחד מן המלאכות שלבו נוטה אליו. כ) באגרת הניל כתוב, ואין עושה טוב אין גם אחד. כא) מ-ויש לרמו. עד בבלי וירושלמי ע"ש, מובא באגרת הניל דף 42 ע"א. כב) באגרת הניל כתוב, ויש לרמו דברינו. כג) באגרת הניל כתוב, ושאר הדברים. כד) באגרת הניל כתוב, ובעתירותי ר"ל אחר. כה) באגרת הניל כתוב, בשרא דתורה. כו) באגרת הניל כתוב, וזן הן. כז) ט"ס וצ"ל סי' רמ"ו. כח) באגרת הניל כתוב, אומרים. כט) באגרת הניל כתוב, אלא באותן העוסקים.

16 בספר "עולת חודש השני" (עולת ציבור) (פראג תקמ"ז) מהגאון רבי אלעזר פלעקלש זצ"ל דרש ה' מאמר קצ"ב, מובא רמז זה בשמו של הגרד"ש מליסא, וז"ל וכיוצא בזה שמעתי בשם הגאון המפורסם מהר"ר טעבל נד"ו אב"ד ור"מ בק"ק ליסא, על מה דאמר ר"ח (שבת ק"מ ע"ב) אנה לא בעניותי אכלי ירקא ולא בעתירותי אכלי ירקא, בעניותי משום דגריד, בעתירותי דאמינא היכא דעייל ירקא ליעול בשרא וכוראי, יל מאי עניות, עניות חורה, כלומר כשהיה עני בתורה שלא למד ושימש כל צורכו, הניח כל החכמות ולא למד אלא תורה כי ירא לנפשו רחמנות זרות ימשכוהו עד שיהא בטל מהתורה, וגם כשהיה עתיר בתורה ושימש כל צורכו, אפ"ה לא ספק בשום חכמה, ואמר באחר דעייל ירקא, חכמות טבעיות ליעול בשרא דתורה כי ארוכה מארץ מדה טובה הימנה ודפח"ח. (ויש לדייק מלשוננו שכתוב ושמעתי בשם הגאון ... שאולי לא ראה הדרשה ככת"י אלא אך שמעה).

לא כמעקל הוה המונע לימוד התורה מפי הילדים עד אשר ילמדו הלשונות וע"ז אמרו סנהדרין צ"א ע"ב א"ר חב"ב אר"ש כל המונע הלכה מפי תלמידו אפי' עוברין שבמעניי אמן מקללין אותו שנאמר מונע בר יקבוהו לאום, בר זה תורה ואין לאום אלא עוברין שנאמ' ולאום מלאום יאמץ, ויש לדקדק ובי לכל מעקל משפט עוברי' יאירוהו, אך כל המאמר הוה על האיש הוה וכו' (ב) דומה לו נאמר, זה (הנלמד) המונע הלכה מפי כל הילדי' ומאחר זמן למודם בעצתו הנמהרה והנפתלה אשר בלי ספק כמדיה הילדים לפתח המאת אותו יאירוהו העוברי' כי למה זה מרחם יצאו ומהשרים כי ינקו, ולמ"ש במקום אחר אין לאום אלא מלכות [עבודה זרה ב' ע"ב] שלפרש ג"כ כי גם המלכות עצמה תאירוהו כי השיב לכב העם אחורנית בדברי שוא ותפל המלכות בחכמתה וצדקתה מצוה לחזק את כל אום על דתו והנפתל העקש כותב מרעוה וחוקק בדפוס לכלות השרשים בב"י לכן יקבוהו לאום זה העוברי' וקללות שניתן יחולו [על] ראשו.

עוד כתב המתועב הוה שם פ"א המסכל חוקי אלקי' ויועד תורת האדם נימוסיות וד"א יהנו שארי העמים והמסכל תורת האדם אף שיוודע [שיוודע] חוקי אלקי' כו' ומתלבש בדבי מ"ד [בדברי מ"ד]¹⁰ ויקרא כל ת"ח שאין בו דעה נבלה מובה הימנו, שומה רשע וגם רוח, בודק לבו שרעי יסיר תתיו ומישות וראו [יראו] ה' והולכי בתום, ואם אין בו נימוסיות וד"א יהי' הנבלה מובה הימנו.

את [מי] נדמה וחרפת את מחשבת לבב האדיר ההכם הקיסר יר"ה תפתור כלבבך הרע, ואת מאמרי הקדושים אשר בארץ החיים תסלף, אם ה' הוא ת"ח מליצתו אל חיקו תשוב, אבל באמת נעור ורק הוא מחכמת הגמר' ואת הנימוסיות וד"א אשר אמר גם זה אין אתו.

הלוח יקרא נימוסים וד"א חוצפו ישנא [חוצפא יסנא] להקל בכבוד החכמים הגדולים אשר בכל מדינות הקיסר כאלו לא ימצא שמה איש מורה דרך עד שיבוא ההדיוט הלוח לנהל הצאן כאיש רועה חכם, ירחם על ערדי עניי הצאן תועות הלא זה כמקטין בהוד המארת הקיסר יר"ה שלא נמצא בכל עבריו במדינות רחבות וגדולות יועץ ונבון ולהורות דרך ילכו בה לרעות את נדויותיהם על משכנות הרועי' עד שקם אב כישראל הירץ ויוול אוי ואבוי אב יקרא אוב מארץ קולו כנחש ילך לפתות ולהדית בשאט נפש ביד רמה.

אי' כבוד הגדולים אשר בארצות הקיסר יר"ה הראשון שבראשון [שבראשונים] הרב הגאון הגדול המובהק אב"ד דק"ק טראנ (כולו אי' או') כבוד יתר הגאונים אשר בכל מדינות מלכותו אשר כולם יעריצו) שר התורה והתעודה מה אנידה רב שבחו הכל יודעים שראוי הוא להיות דבר לכל הדור כו' או' כבוד יתר הגאונים אשר בכל מדינות מלכותו אשר כולם יעריצו את שם הקיסר יר"ה ויחזקו לבב העם לעשות כרצונו, כי רצונו רצון שמים, ובאור פני המלך חיים.

וההדיוט הוה לבש רוח נבוה וקופץ כראש וכו' מפני שלא שמש ת"ח ואינו בחכמת הגמר' בהלכות' ומשפטי' דעת דבר דבור על אופניו, וכאמארים [וכמאמרם] כסופה כ"ב היכי דמי רשע ערום זה שקרא ושנה ולא שמש ת"ח פירש"י קרא מקרא ושנה משניות ולא שמש ת"ח ללמוד סברות הגמ' בעממי המשנה רשע הוא שאין חורתו על בוריו ואין ללמוד הימנו, ערום הוא שהשומע סובר שהוא בקי ונותגי' בו כבוד כת"ח עכ"ל.

ועתה בעו"ה חוי מה עלתה בו עשה פלסתר דברי תוה"ק כותב בתלקלקות לשונו פ"א, לכן הנעדר מתורת האדם אע"פ שלמד מחוקי האלקי ותורתיו ונותג על פיהן אין נחת בו משני פנים כו' וישנה בארוחת מנהג הבריות ע"כ.

יכרת ה' שפתי החלקות המה מנת ד' חלקם, והוא ממאוס [מאוס] בהן דבר שרץ על מי מהקדושים העיז פנים מי מן כת לומדי חוקי אלקי' ונותג ע"פ אשר הוא איננו לתפארת בתור האדם אם הוא משכיל וישר ומבין מדע התורה על בוריו אף אם לא למד נימוסיות וד"א ללשונותם, הלוח יקרא נעדר מתורת

האדם הלא דברי חכמים כדרבנות וירוהו בדרך סלולה מוסרי המקראות ודברי רבותינו הקדושים בעלי הש"ס יגורו [יגידו] לאדם מה שיחו עם הכריות והתנתנותו וישרות הלב ונטייתו, המועט ממנו דברי הרמב"ם בהל' מדע ושאר הלכות המורים דרכי ב"א ודרך קודש יקרא לה, וכן ספר חובות הלבבות ושאר ספרי מוסר והלא שרשיהם צמחים מספרי הנביאים ורבותינו בעלי הש"ס, והמתנהג על פיהן אשר יסודותם בהררי קודש שמהו וישעשע בו כל רואיו, בפרט בשקול הדעת במשפטי' [במשפטי] ה' כהרחקת הגזל וזקי ממון ומכסיסוהו] [ומכסיסוהו] ודומיהו, אשר כל יודעי שמץ מנהו, ישתוממו לעומק מוימתם, מה רבו מעשיך ה' משפטך תהום רבה, מה נכבד היום אשר פקד המלך החכם פרויסן יר"ה על עבדו הגאון המפורסם אב"ד דק"ק ברלין והמדינות להעתיק לו חלק מן דיני גזלות ואמפורוסים אל לשון אשכנזי ולבארו בטעמי' וחק בדפוס מה רבו מעשיו.

והאיש הזה אשר זרון לבו השיאו טפש כחלב לבו להוציא מילין כמשוגע ופתו [ופתי] ויתן על דלתות השער לטוב רע, ולאור חושך, ואולי דבריו אל אנשים אשר השתקעו בעיונות ופרשו מעניי הברי' תבל, מואסים בשכיות החמדה ושנאו חברת ילדי הזמן והקדשו [הקדשו] את גוותם אך לעבודתו יתעלה אם על אלה הרים ידו, ידו תיבש, ניאץ קדש עליון ומקדשו, יען ויבוען אשר ישנו בארחות מנהגי הכריות ולהתקשש את עצמם ולקרוע בפור עיניהם, ואמר האויל כי אין בהם נחת, בזוי אתה מאוד בזה לך לענה לך אוי לאשר מוכיחו, קרח הזקן ולכן כל מגדלי הזקן בחמשה פאות תרמה אותם לנערד מתורת האדם ומשנה ממנהגי הכריות.

קצתי בלהגי דבריו אשר רובם ככולם מפרים את פי ה' להשיב על כל קוץ מהם, כי בשגוען ידברו [ידברו] תיעלה על דעת אנושי איש אשר איננו יודע נגון בחכמת המיוקיי רק שמוע קול שרים ונוגנים יסדר לפני תאבי החכמה היא דרכי הנגינה איך ידרכו קשתם וכן איננו בעל תלמודי הוא דק אנדות ומבלי יסוד, וישא ללמוד [ללמד] לבני יהודה דרכי ונתיבות הלימוד את המוקדם ואת המאוחר מדעתו הנמוכה, ומכלעדי אשר הציע עצתו לפני רבו הרה"ג המובהק החכם השלם בכל מדע בשתי הלשונות אב"ד דק"ק ברלין, אשר הוא לעומת הרום רגליו בכל חכמה במה נחשב, ילאה הזמן להשיג כל דברי גאותו ושחץ לבו לא ראתי כהנה לרוע בשרשו.

תאימנו [תאימנו] לי אם הדפים דברים זרים ואמרים מאררים כפוקר [ככופר] ומכחש ותתם עליו כי אין לו חלק ונחלה באלקי ישראל שאינו מאמין בתורה, שהוא מאמת דעות זרות מן הדעות כמו הנאטורליסטע,²⁷ [כאשר נשקף מארבות הספר יסוד לכבו (החורשת) [החרשת].] כי לא לדרוש את עובד אלקי' [אשר לא עבדו באחי'] אכל עתה²⁸ הוא בא כמסית ומדיח גופת תפנה שפתי זרה כן המסית המדיח הוה, בא לנגוב לב העם, כרממו תפארת התורה לפעמים וברחיבו [ובהרחיבו] שפתים לשבח הוד כסא הקיסר יר"ה כי ימה ללב עבדי הקיסר בשמעם תפארת מלכם, אשר אהבתו בערה בס, וימהרו לעשות בכל אשר דבר אליהם, ובאמת איכבה נחריש ועיניו לחלכה יציפנו, כי מתוך ספרו כי לב הותל הטהו, שבני המדינה יבחרו אותו לרב ומורה ללמד לבני יהודה קשת לשונו, ובאמת שבחו וקילוסיו בעיני השומע ומבין, כאשר ישמע הילך היושב על הנתיב, יעברו לפניו וישמשו יד לקבל אגרת כסף ובפיו ירונן שירות ותשבחות על המלך ושר צבאו, כן האדם האיש הלוח ברמיו יאות למלך הגדול האדרי הקיסר יר"ה מלכ' ושופטי ארץ יהללוהו, חכמים וחקרי לב יפארוהו, לא מפי הדיוש רש ונקלה הלוח.

17 פירושו שאינו מאמין באף דת ותורה כלל ועיין במאמרי גליון מ"ג הערה 47.
18 אולם מדברי הגאון בעל נוב"י במכתבו (שם עמוד קס"ג) נראה שסבר שהוא אכן מכת הנאטורליסטיין, שכותב וז"ל: והרי הרשע הזה מבהה כל בעלי התרות, ומהו ניכר שהוא בלבבו אינו מאמין בשום דת ותורה כלל והוא מן הנאטורליסטיין, ומעולם לא קם צורך כזה בין היהודים שסייר מסוה הבושה מעל פניו ויכתוב ויחתום ויעיד על עצמו שאין לו חלק באלהים ולא בתורתו.

מה מאד מתנחם אנכי כי שמעתי ממנידי אמת שבק"ק ווילנא עיר הגדול[ה] לאלקי' שרפו ספר הלוח ברחוב העיר, ובתחלה תלו אותו ברביד ברזל בחצר בה"כ יפה עשו לדעתי שופטי צדק, אעפ"י שנוכר בו שם הקיסר ותהלתו פעמים רבות הקשו חכמים כבודו של מלך לכבודו של המקום ב"ה, ובמס' גימין ד' מ"ה אר"ג נקטין ס"ת שכתב מין ישרף, אעפ"י שנוכר בו שם אלקים פעמים רבות ונוכר[ו] תהלתו דינו לשויפה, וכ"פ הש"ע י"ד ס' רפ"א והמעט מבואר אחרי שהוא מהפך רצון אלקי' חיים ולרשע אמר אלקי' מה לך לספר חקי כמו כן האויל הלוח אשר כותב דברים זרים כאשר אמרנו קצת ונדויע לכם עוד, ומוכיר שם הקיסר יר"ה ותהלתו ומשלב דעתו הנפסדה ביתר תלוי עליו כל שלטי הנבורים, חלילה לך שופט כל הארץ יאזעפוס רם ונשא באיי' [באיי] חים יספרו יושר צדקתו כהררי אל, לחשוב עליך שמץ מני מחשבות כאלה, וישפטו חכמי ק"ק ווילנא שזה משפט יישר [ישר] לפני הכסא הקיסר לשרוף דברי האויל וכסהו לעפר, וזש"ה ע"ה משלי י"ד רצון המלך [מלך] לעבד משכיל ועברתו תהי' מביש.

ועל כל אלה אני קורא דברי החכם שהע"ה משלי כ"פ מלך במשפט יעמיד ארץ ואיש תרומתו יהרסנה, כלומר המלך אשר הוא מצד עצמו ויחוסו והכמתו ונוברתו לו יאות המלוכה במשפט כמו הקיסר האדיר והחכם המיוחס למאור יאזעפוס יעמיד ארץ ברוב חכמתו וחסדו, ואיש תרומתו רצונו איש פחות שבפחותם [שבפחותם] מתרומם בגאוה וכוז לנהל ולדעות צאן יעקב יהרסנה, ועליו אני אומר במסתרים תבכה נפשי מפני גאוה מפני גאון[ו] [גאותו] של זוחתי לב, ובוה יבואר מאמר במס' שבת ק"מ ע"ב אר"פ אי בטלי יהורי בטלי אמנושי דכתבי ואצרוף כבוד סיניך פירש"י בטלי יהורי ישראל המתירים בכלוריות ובמלבושי יהודית בטלו אמנושי יבטלו מסיתים ומדיחים המשוניים אותנו שגא' סיניך והם גסי רוח שמגדלין עצמן לשון יסגא מאור [ישנה מאד] איוב ח' ואח"כ ואסירה כל כדילייד אלו אותם המברלין שגאוי ישראל מהקב"ה בשקריהם ופחדותם ובסנהדרת' צ"ח הובא מאמר זה שם פירש"י ז"ל אמנושי פרסיים מכשפים שמצערים ישראל ובמס' שבת ד' ע"ב [ע"ה] פלוגת' אמנושי רב ושמואל, חד אמר הרשי מכשף וחד אמר גידורו [גידושי] רש"י שם בשבת מין הארוך בע"ז ומגדף תמיד את השם ומסית אנשים לע"ז, שמעתי מחכם א', להמתיק ההתקשרות הגאוה למינוח או למכשף, שהוא עפ"י גמ' דסופה כ"ב אתמר קרא שנה ולא שמש ת"ח רא"א הרי זה ע"ה רשב"גא ה"ז בור רי"א ה"ז כותי' [כותי] ופירש"י ואסור לאכול פתו ויינו דכיון שלא שמש ת"ח אינו מקפיד על דברי חכמים ודעתן ולא שנה אלא להראות עצמו ת"ח, ראב"י אמר ה"ז מגושי פירש"י מכשף האוחז עיני' וגונב הלבבות ואף זה כן, ארנב"י מסתברא כראב"י דאמרי אינשי כמין מגושי ולא ידע מאי אמר תני תנא ולא ידע מאי אמר פירש"י המכשף לוחש את לחשו ואינו מבין מה הם ומה פרושם כו' תני תנא כו' שונה משנתו ואי"מ מה הוא ע"כ וזה אמרם אי בטלי יהורי רצונם בהמול כל לב לבלתי ילבוש גאות וילמדו כל צורכם ממקרא וממשנה ומגמרא ושמשו ת"ח כראוי, ולא יסמך על דעתו כאמרם ואלו בנתך אל תשען בטלי אמנושי מבואר עפ"י הכינוי של ראב"י בסופה דיקרא אמנושי וכותי' מסתברא אשר כינה אותו בשל מכשף ע"ש אמנושי כו' והיינו כפירש"י כסנהדרין וכמו כן יבטלו המסיתים והמדיחי' כפירש"י בשבת הנ"ל ופרושו עולה יפה בין לרב בין לשמואל הנ"ל.

וההריוט הנתעב הזה שלא שמש ת"ח והוא זר יהיר ומכזה ת"ח המתנהגי עפ"י [עפ"י] חוקי האלקי', הוא אפיקורוס גמור לכל הדעות כמבואר בסנהדרת' ג"ט [צ"ט] ע"ב איזה אפיקורוס, שאמר מה אחי לון רבנן וכן האיש צר ואויב הרע הזה שאמר דאין בהם נחת משני פנים כנ"ל ועליו נאמרו דברי הגמ' סוטה כ"ב ארנב"י דמטמרא מטמרא ודמגלין מגלי' ב"ד רבא לתפרע מהני דתמו גונוי [דחפו גונדי] רש"י [רש"י] דמטמרי' כו' הנסחרות [נסחרות] מבאר [מבני אדם] והגליות גליות [הגליות גליות] ומ"מ לב"ד הגדול כולם גליות [גליות] והוא יסרע מן המ[ת]כסים במליתות ומראין עצמן כפרושי' ואינם פרושי'.

מי יתן ראשי מים ואבכה את חללי בת עמי פי' האלשיך היינו חללים ע"י בת עמי אמת כי שבת קודש היום לר' ולא הותרה הבכיה, אך נברו עלי פלגי דמעה מאוד נלאיתי הכילם יועל [ועל] דברים המרים המארים כאלה מותר לעורר בשבת ע"פ גמ' דעירובין מ"ה נכרים שצרו על ערי ישראל אין יוצאין בכ"ז ואין מחללין עליהן את השבת, ברא"ש שבאו על עסקי פסחן אבל באו על עסקי נפשות ויצאין עליהן בכ"ז

ומחללין עליהן את השבת ובעיר הסמוכה לספר אפי' לא באו אלא על עסקי תבן וקש יוצאין כו' ומחללין שבת. ועתה בעונותינו שרבו המזידין ואיפת הרשעה מתגברת בכל יום זה גזול והומס זה רומס זה באונאה וזה בהרמית הכל יכונה עסקי ממון ואין לעורר להתריע עליהם בשבת, אך זד יהיר הלזה צורר היהודים על עסקי נפשות בא לצורך נפשות מרחם לכל יעממו פנים משרי התורה והאמונה עד כי יקימו הימים [או הרמים] מחול ימים [או רמים] יחלקו ללשוונתם, ע"ז יוצאים בכ"ז בשבת וכלי זיין של ישראל הוא בשמחת ונידו¹⁰, ואורז בתקיעת שופר וגם בכיבוי נרות כי אורז ומקלל ממוכרת [ומוכרת] ומבדל הוא מקהל עדת ישראל, ואפי' לכבוד ת"ח כ' המ"א סי' ש"ז ס"ק כ"ד דהכס רשאי לנדות לכבודו ק"ו שרשאים לעורר הלבבות בכ"ז ובתורתו, ובעיר הסמוכה לספר אפי' לא בא אלא ע"ע תבן וקש היינו אפי' על ערבונא דמסאנא מרת' [מתריעים] בשבת, כאן הוא עיר הסמוכה לחלל אשר לזאת צריך שימור רב כמו מאור המעופש ר"ל אשר יעמרו צופי' בכל גבולם לחיר [לחור] אחרי העוברים ושבים אולי א' מהן ממקום ששלטה המכה לכל יניחנו לבוא במרמה בחוך העיר, וכן נתנו [נתנני] ד' לצפה על העיר הזאת ועל הגבול אני עומד ומוטל עלי לעורר ולהודיע לרבי' אשר חקרתי וצצתי מחרכים, והיכרתי והיבנתי טמונת רשעות הגובל הזה בספרו המתועב ולזאת מעי ככנור יהמו, יען דברי פיו און וטרמה, כלומר חוכו מלא און ובא במרמה בפה רך, להטות אליו לב השומע, כן האישי הזה דובר שלו' עם רעיו ורעה בלבבו, ע"ז סי' בעל עקרים [מאמר שלישי פרק י"ח] בתהלי' קל"ט אשר ימרוך למימה כצניו [כלומר] שמרומים קדוש העליון כדי להביא מכה אל הפועל מיימת לבכם הרע כן הנחשב הלזה לפעמים מגדיל התורה ויאדיר שם העליון בעבור שימתיק מיימותיו הרעים לנתק את ב' [ב"י] מעמק עיון התורה ומגדל נפלאותיו אשר רד בה [רהבה] מני ים.

ועליו נאמרים דברי החכם השלם בכל מדע וחכמה החסיד האמיתי קדש יאמר לו הגאון המובהק מוה' אלי' החסיד נ"י מק"ק ווילנא אשר שמעתי שאמר לפרש דברי הנמ' יומא ס' אר"י טובה צפרנין [צפרנין] של ראשונים מכריסין של אחרונים עפי' דברי הנמ' שם מקדש ראשון מפני מה חרב כו' מקדש שני מפני מה חרב כו' סי' בעירות באיזה עבירה נכשלו יותר שהחרב המקדש עבודה ואמר מקדש א' מפני נ"ע ש"ד וע"ז כו' כולן עבירות גלויות [גלויות] והס' טומאה מבחוץ מקדש שני מפני שנאת חנם הטומא [הטומאה] הי' מבפני' בפניו שלם את רעהו ידבר ובקברו כו' והיינו סימן טומאה מבפנים, והנה להבדיל בין הטומאה והטהרה בבהמה הוא בשני סימני' א' הוא מפרסת פרסה והיינו סימ' מבחוץ וא' מעלה נרה והיינו סימן מבפנים וזה שרמזו בלשונם הזהב טובה צפרנין של ראשונ' לומר שהי' סי' רשעתן גלויות [גלויות] וסימן טומאתן הי' מבחוץ מכריסין של האחרונים שהי' רשעתן טמונה בתוכן, והי' סי' טומאה מבפנים שהרשע המגלה רשעתו ירחיק העם ממנו ולא ילמדו ממעשיו אבל הרשע אשר הרשעה טמונה בקרבו, הוא לאבן גנוף [גנוף] ולצור מכשול אשר יתלכדו העם אחריו, והביטו אחרי דבריו אשר במרמה ידבר ויכה את רעהו כסתר, מ"כ [ע"כ] החיוב עלי לגלות נבלותו לפני קהל עדתי, וכן הם דברי הנמ' בסופה [כ"ב ע"ב] א"ל נאי מלכה [מלכא] לדביתיה [לדביתיה] אלא תתירא מן המרושים ולא ממי שאינן פרושים אלא מן צבועים פירשי' ז"ל כלומר שאין מראיין בתולדות [ם] אלא צבועים שאין חוכן כבדום [כברם] שדומים לפרושים שמעשיהן כמעשה זמרי ומבקשים שכר כפנחס.

ומה יעממו לפי' דברי המ"י [המ"ר] כל⁽¹⁾ ת"ח שאין בו דיעה נבילה טובה הימנו ומבי' [ומביא] המ"ר ראי' ממרעה [ממרעה] שלא נכנס כו' דהנה⁽²⁾ יסוד ותכלית הדעת באמת לדעת כל דברי תורה וכל ענין על מכוננו ולדעת שפלות עצמות אדם כי במה נחשב⁽³⁾ הוא ראשיתו ואחריתו ספה סרוחה

(1) מ-כל ת"ח, עד והיינו נטילת רשות, מוכא באגרת הנ"ל דף 16 ע"א. לא באגרת הנ"ל כתוב, והנה. (2) באגרת הנ"ל כתוב, כי מה האדם, שהוא ראשיתו.

ומעוטר ל בלוח [ומעוטר לבלות]²⁵ ותחוקו רמה, כאשר האריך חובת הלבבות שער י' [ו'] כי הגוף אשר הוא לבוש הנפש מצד עצמו הוא כלי נמאס וגרוע מבהמת הארץ וחיתו יער, וזהו שורש העונה ויסוד היראה כמש"ה משלי א' ויראת ד' ראשית דעת כי בדעת יירא האדם מהארון ה' צבאות להיות חרד מפניו²⁶ כי מלבד ויראת ד' שלא לעשות רצונו²⁷ ולשמור מצותיו מצוה בפ"ע היא את ה' אלקי' תירא והוא תכלית הדעת אשר ע"ז אמר שהמע"ה קהלת י"ב ויתר שהי' קהלת חכם, עוד למד דעת את העם איזן וחוקר דאין הכוונה שהרעת היא נימוסיות ור"א כמו שהנתעב הלוח מפ' בדברי המ"ר כ"א דעת ויראת ד', ששלמה בהכמתו איזן ועשה אזנים לתורה להרגיל ליראה וחקר ועשה סיניגים לתורה משמרת למשמרת, צאו וראו כדברי השופט הזה בחיבורו יין לבגון ד' ב' ע"ב כ' הוא עצמו על המקרא הזה ללמד דעת איך יתקברו אל התורה, ואיך יתחכמו במעלה²⁸, תקל²⁹ להם שניות לקריות ונמ"י, וזהו הדעת האמיתית³⁰ ובו נכללה הבושה ובכלל הבושה לכל יעזו פנים לקחת לעצמו דבר בלתי רשות ממי שגדול ממנו כאשר כל בר דעת יחרד וירא מפני שר או המלך אף כי יודע שלא יענשוהו³¹ אם לא יעשה ככה, אבל באספ דעה³², רצונו אף שיודע חוקי האלקי' ולמד הרבה רק שאין בו דעת כו' והיא היראה הנכללת בו, גרוע הוא מנבילה מפני שנבלה בכ"מ שהיא מושכלות³³ ומונחת ע"פ דומן ועלה צנתתה ובאשה ורחיק³⁴ כל אדם מהלך סביבה ומרחוב³⁵ התיא ומכשול [ו]תקלה לא תבוא עליזה [עלי זה], משא"כ הת"ח שאין בו דיעה אמיתית להכיר שפלות עצמו והוא נישא ורם בעיניו, והוא צבוע שאין בו תוכו כבדו, יתעה³⁶ וירגיל וזלותו בדרכים לא טובים ויוכל לבוא מכשול³⁷ ותקלה לב"א אשר אינם רואים ויודעי' סי' טומאה הסמונה בו, לכן נבלה טובה הימנו וע"ז מביא ראיי' מגדר [מגדל] הדעת של מע"ה שעליו נאמר בכל ביתי נאמר [נאמן] הוא וידע מה שידע ונכנס לפני ולפנים עכ"ז³⁸ לא יכנסם [נכנס] עד שקרא אותו הש"י ב"ה מפני הבושה והיראה הנפלאה אשר היא תחת³⁹ סוג הדעת והיינו שפילת רשות, ויומתק יותר אשר אחו דרך מליצתו דמיון הנבלה עמ"י מה שהובא בדבריהם שאל' עבר לפני אדם רשע ואמר כי ריחו יותר רע מנבילה ולהיפך באיש צדיק כו' כמ"ש ראה ריח בני כו' וכן מצינו באדר"ג פ' ס"ז דר"ע [בר"ע] ששגב ב' נשים יפות, והי' יושב ביניהם ומרקק ולא פנה להן וכו' ואמר שריחן [ריחן] בא אלי מבשר נבילות, אך אנתנו בעלי הגוף עב המוצי בגדי גשמיות, רחוקים אנתנו מהברינה ולזה אמרו כל ת"ח שא"ב דיעה נבילה טובה הימנו שהורויים בזריות ושהרות קודש כמו חסידים הראשונים רבותינו הקדושים [תנ"י] שו ריח סרחונו רע מריח נבילה ומוהיר לנו המ"ר להרחיק מאדם רשע יותר מההתרחקות מנבלה כי ידבק מוזהמת רעה שבוא [שבוי] להקרוב אליו וכמו שאמרו אוי לרשע אוי לשכנו, ואם המ"ר צוה להרחיק מאדם רשע כמוהו יותר מהרחק מנבלה עא"ז שהחייב עלינו להרחיק מספרים אשר חיבר האפיקורוס הזה מכבר מאיזה שנים.

אמת הדבר לולי גודל המראה המרמה אשר אנכי רואה בלבבו הייתי דן את ספריו הראשונים בחוקת כשרות, והייתי אומר השתא הוא דיעתרעי [ראיתרעי], וכפי אשר הסכמנו על ספריו כי האדם יראה לעינים הירוע נדע פרי גודל לבבו, אבל גדלה הספק אצלי אם האפשרי למי שהוא שר [ישר] ומיוסר על אדוני אמונה והיראה שהי' מעוקל אח"כ בפעם אחד וודאי כי כאלה וכאלן דמינות כזובות [המינות כזובות], הרה עמל וילד שקר, כי כן מצינו באלישע אחר דאמרינ' מינה [מינא] היתה בלבבו, כאשר כבר

לג) כך כתוב באגרת הנ"ל. לד) באגרת הנ"ל כתוב, מפניו. לה) באגרת הנ"ל כתוב, שלא לעשות נגד רצונו. לו) באגרת הנ"ל כתוב, במעשה. לז) באגרת הנ"ל כתוב, תקן. לח) באגרת הנ"ל כתוב, כתוב האמתי. לט) באגרת הנ"ל כתוב, יענשוהו. מ) באגרת הנ"ל כתוב, אבל באספ הדעת יקל בכבוד הכורא להרבות בכבוד עצמו, עד שיבא לידי נאצות אחת אחת, זהו שאמרו כל ת"ח שאין בו דיעה, רצונו אף שיודע חוקר [חוקין] אלקים. מא) באגרת הנ"ל כתוב, מושלכת. מב) באגרת הנ"ל כתוב, ירחיב. מג) באגרת הנ"ל כתוב, ומכל מקום תקלה לא תבא לבני אדם על ידיה, מה שאין כן ת"ח. מד) באגרת הנ"ל כתוב, יתעב. מה) באגרת הנ"ל כתוב, ויבא מכשול ידו לבני אדם. מו) באגרת הנ"ל כתוב, ועם כל זה. מז) באגרת הנ"ל כתוב, תורת.

לא ישרו איזה דברים בספרו יין לבנון²⁰ בענין (בענין) החורה והמוסר, לכן שמעו אלי לבנון²¹ ספריו שלחם אלי ואני אשלחם על בית החפשיה מקום שמצניעין שם פסולי המוקדשין ולא יזכר שמו עוד בקרב עדת ישראל.

מה אקוב הלא קבהו וארר' הוזהר הקדוש יען הוא כותב²² יפה ללמד סדר והקורות²³ כי הידיעות הללו עזרת [עזרות] להבין דברי התורה שספרה מכבישת הארץ מרוע נח הראשונים וספר²⁴ מלחמות מלכים הארבעה גוים' ומי שאינו בקי בספרי ד"ה הקדמונים כל אלה דברים בלא פתרון²⁵ ע"כ, ועליו נאמרים דברי הוזהר פ' בהעלות' וז"ל רש"א ווי לב"ג דאמר התיא אורי' אתי לאחזא סיפורי בעלמא ומלין זה דיוטא [דהדיוטא] דא"ה אפי' בזמנא דא אנו יכולים למעבד אורי' במילין דהדיוטא כו' אי לאחזא סיפורי אינין [אינין] קפסירי עלמא היינו שלמונן [שלמונין]²⁶, איח בנייהו מילין עילאין יתיר כו' אלא אוריית' כיון דנהתיה לעלמא אי לא דמתלבשת באינון לבושין דהאי עלמא לא יכול עלמא למסבלי' ועז' האי ספרא דאורייתא לבשא [לבושא] דאורייתא איהו מאן דחשיב דהתיא לבשא [לבושא] איהו אוריית' ממש לא מלה אחרי' [אחרא] תיפח רוחי' ולא יתא לי' חולקא דעלמא²⁷ דאתי' בנין כך אמר דהמע"ה גל עיני ואבישה נפלאות מתורתך [מתורתך], ומה דתחת לבושא דאוריית' חמרא לא יתיב אלא בקנקן, כך אוריית' לא יתיב אלא בלבושא כו' ע"ש:

עתה מה פרץ עליו העזות שקורא לד"ת רק סיפורי מעשיות כנ"ל, ומה יענה האויל הזה בענין פתוחות וסתומות שמבואר בכל התורה כולה שאם שינה מהם שהוא פסול, ואם כדבריו שהיא סיפורי מעשיות לדעת קורא²⁸ הדורות אמאי פסול שינוי כזה הלא מ"מ סיפור המעשה נכתוב [נכתב] כמו שהיא וביותר פרץ גדר ופער פיו לכלי חק שכ' כפ"ה שכאשר ידע מנהגי העמים הראשונים ותיאך סרו מהר מתורת האדם יבין מדוע כו' ולמה מבין²⁹ כולם בחר ה' בהם בעבדו אברהם וזכרות עמו הברית כו', בזוי אתה מאוד בדברים כאלה לפני יעקב ונפשות לבית עשיו, כולם יאירוהו כמרירי יום כי מקל בכבוד האדם גדול³⁰ כו' אחר היה אברהם ע"ה לאמר מבלעדי קריאת תועבת העמים לא יזרע צדקת אאע"ה והפלאות³¹ חסידתו ופרישתו וקדושתו, סכל וכסיל, עוכר ונוכל, איך לא תכלם לכתוב דברים זרים כאלה, לדבריו אם הי' אא"ה א' ברור מתנהגו' [מתנהגן] בתיבת האדם, אשר יאמר האויל הזה לא היה במדרגה יותר משאר בעלי נימוסים וד"א: ראו נא ועזרת [ועזרת] לבבכם עד היכן נטע רוח אפקורסות של זה עד אין מרפא.

ונסיים לפ' עוד דברי המ"ר הנ"ל מדוע אחז דרך מליצתו לומר על ת"ח שאב"ד נבלה ט"ה ע"פ מעשה שמוא ברה" [ברה"ה] שער הכניעה דס"ו על אחד מחסידים שעבר על נבלת כלב מוסרחת מאוד וא"ל תלמידיו כמה מוסרחת נבלה הזאת א"ל כמה לבנים שינומו [שיניה], רמו להם של נבלה נשאר מעלה מעלה א' שלא נגרעה מחמת מיתה ותוא לובן שינים משא"כ העזר הרעת אשר בכלה יראה ובושה, א"כ

(מח) מ-והוא כותב, עד צדקת אאע"ה והפלאות חסידתו ופרישתו וקדושתו, מובא באגרת הנ"ל דף 53 ע"א. מט) באגרת הנ"ל כתוב, סדר הדורות והקורות. נ) באגרת הנ"ל כתוב, וספור. נא) באגרת הנ"ל כתוב, בחלום [בחלום] בלי פתרון. נב) באגרת הנ"ל כתוב, קפסירי עלמא ושלטנין. נג) באגרת הנ"ל כתוב, בעלמא. נד) באגרת הנ"ל כתוב, קורות. נה) באגרת הנ"ל כתוב, ולמה מבין כלם בחר השם בנו ובעבדו אברהם וזכרת עמו ברית. נו) באגרת הנ"ל כתוב, אדם גדול בענקים. נז) באגרת הנ"ל כתוב, והפלת.

20 עיין שם בסוף הפרה 10, על ספרו של וויזל יין לבנון.

21 מדברי הגר"ט אנו למדים שסבר שספריו הקודמים של וויזל טעונים גזירה ולא יזכר שמו עוד בקרב עדת ישראל, ועיין שם (עמוד קס"ג) בדברי הגוב"י, וז"ל: וגם ח"ו לקנות שום חיבור מהמתכבד המחובר לטמא אחרים בטומאתו אפי' חיבור יין לבנון לא יקנו ממנו. ועל גזירות ושריפת ספרי מינים ואפיקורסים, דנו האחרונים בזה טובא. ועיין בספר "כוכבי יצחק" חלק ג' סימן ט"ו משי"כ בנושא זה בבקיאות נפלאה. ובסיד' ארתיב הדברים בזה בהמשך המאמרים.

אף אם יש לו איזה מעלה איננו [איננה] חשובה למאומה, כי זיוק לה חסרון הרעת, ואין לומר [לו מדה] אחת בשלימות וע"ז אמרו דעה חסרת מהקניית [מה קניית]. מש"ה נבלה טובה הימנו שנשאר בה מכ"ס [עכ"ס] מעלה אחת והוא לובן שינים, ואמרתו בדרך הלצה אע"פ שגם להנעדר דעת יש לו מעשה א' של לובן שינים הנשאר לנבילה אף אתה הקהה את שיניו ויקיים בו שיני רשעים שברת. הואיל והוציא עצמו מן הכלל כו' ואז יהי' באמת שזה נבלה [לנבלה] כי גוה להוציא מאתו את שיניו.

ועתה אתם עם ה' שמעו אלי ותהי נפשיכם [נפשכם]. כל איש יחזיק באמונתו וזה יהי' שמו וחפצו להיות זרעו ותוסרו גזעו בפקודי צבאות התורה ומבטן נקדיש את נצר שרשיו לשמור פקודי ה' והנער נער כבן י"ד שנה ויוכר בו היטב אם ראוי לפתחי עיני התורה אל עמקי התלמוד, ודברי הראשונים מה טוב, ואם לא ילמוד אתו עכ"פ ה"ך חקי חיים דהיינו ש"ע י"ד א"ח והלכות מ"ד הוצרכים [הנצרכים] לדעת לעבוד את השם והלכות צנועות [צניעות] לקדש א"ע להגביר על התאות אשר יבואו בימי הנעורים כי זה כל אדם, וזאת תורת האדם, וילמוד גם פרפראות לחכמה לשון אשכנזי ויחר מדעות והעיקר יהי' לעיקר והטפל לטפל, החכמות והמעלות נאותות ללמדם לטפלה לתורה וכל איש ואיש בישראל מחויב לקיים והגית בו יומם ולילה כפי ערכו, ולא תאבו ולא תשמעו להטוטה הרשע הזה אשר כותב אם ישפטו על הילד שאינו הגון ללמוד המשנה והתלמוד [והתלמוד] טוב לו שלא ישם חלקו בהן, הילכה לכם ערת ישרון להטות לבב אליו, בעינינו אנו רואים שלפעמים ילד בן י"ב או י"ג שנים (שנים) ידומה [דומה] לקצר ההשגה וכי יגדל עוד שנים ארבע והמשה ויעמול יהי' לאיש עושה חיל בתורה וכן מבואר בב"ב כ"א א"ל רב לרבש"י [לרב שמואל בר שילת] דקרי קרי דלא קרי להווי צוותא פירש"י ולא תסלקינו [תסלקנו] אלא ישב וסופו לתת לב, וכ"כ הרמב"ם ספ"י [ספ"ד] מה' יסודי התורה דהוויית אביו ורבי ראוין הם להקדימם שהם מיישבין דעתו של אדם כו' ואפשר [ואפשר] שידעת הכל קמן וגדול כו' בעל לב ויחב [רחב] ובעל לב קצר.

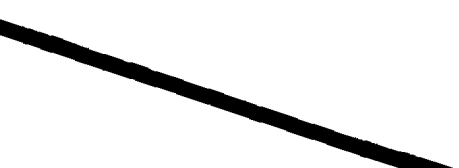
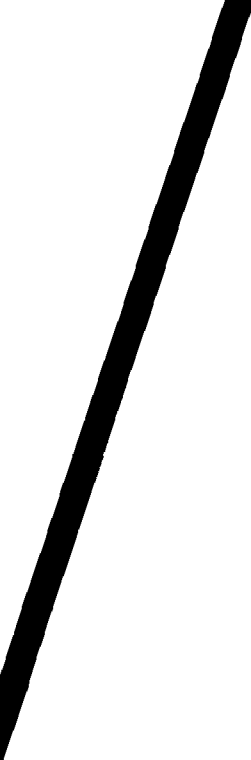
ואתם רבני ברצפ"ה²² אתם עדי כי בבואי הנה לא אביחי לתת הסכמה על ספרו, יען וביעני איש אשר נער ורוק מסתמת עומק הנב' והראשונים אין זה בכלל חכמי ישראל, ולא יכולתי לעמוד בדעתי מגודל הפצרכם באמרכם הלא לא יצמח ממנו לא דין ולא הוראה [פתוחוני ואפת] פתוחני ואפתה ונתתי הסכמה על ס' י"ל.

אף גם ראו איך רוח ה' דיבר בתנאן המובהק אב"ד דק"ק פראג במכתב על ס' י"ל התנה במכתבו ב"ה, בתנאי שלא יצא ממנהגו, וכל דבריו בנויים על אמתת תורתנו הנגלות המקובלות אצלנו דור אחר דור מימי התנאים והאמוראים. פחד פחדנו ויאתנו [ויאתינו], ואשר יגורנו בא לנו.

לכן הקיש בו [הקשיבו] אלי אל תפנו אל אלייל דבריו, אל ית [יפת] לככם אל מליצתו אשר יפוש רשותו לרגליכם ולרגלי הילדים, ראו נא בחמלת ה' עלינו מסתופסים בצלו [בצל] כנפי השר הרוכס יר"ה והוא מנן עלינו לכל נסיר מאמונתנו ועוזו דתינו ח"ו ולהנות ולהעמיק בעמקי תורתנו הקדושה כמה וכמה גדולי הדור יצאו סמאן אשר נתקבלו לרב אב"ד בקהלות גדולות במדינות אשכנז אשר יכולים לעמוד ג"כ בהיכלי [בהיכלי] המלך עפ"י [עפ"י] נימוסיים וד"א הראוי לפי כבודם דרשו את ד' ותיו ועמדו ביחוד תרו.

המשך יבוא א"יה

22 שמות הרבנים חברי הבר"ץ של קהילת ליסא היוו הצעיר שלמה זלמן בה"ה מו' אי"מ ז"ל. הק' אריה ליב במהור"ר משה וצ"ל ה"ה מוואלש. הק' חיים בה"ה מוהר"ר אין מליסא. הק' דוד טעבלא במהור"ם וצ"ל ה"ה מגרידן - [עיין עליו לעיל הפנה 5]. [א"ה לאחר חתימת הרב אב"ד וארכעה דייני דק"ק ליסא על הספר יין לבנון בהסכמתם, באה עזר חתימה שלבאורה נראית שהיא חתימת אחר מדייני דייני, אך נראה לומר שזו היא חתימתו של הרב מברלין שכה חתם: צבי הירש בלא"ה הגאון החסיד מהרי"ל וצ"ל ברלין, אך זה אומר דרשני, שחתם לאחר חתימת דייני ליסא, ולא בא על החתום כהסכמה נפרדת ובפרט היות וניזיל בן עירו, ומקום הדפסת הספר היתה בברלין, וצ"ב].



כתבי קודש

אברהם אביש שור

השפעתו של מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין זיע"א הי"ד ברוסיה הלבנה (רייסין)

פרק ב

יש בידנו מספר עדויות על נסיעותיו של מרן הרש"ק זיע"א לרייסין, שכפי הנראה ערך אותם בתקופה שלאחר עליית מנהיג החסידים ברייסין הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטעפסק זיע"א לארץ הקודש.¹ אמנם אין לנו יודעים כמה פעמים ביקר ברייסין, אך ודאי הוא, כי בנסיעותיו לשם הרוחה בהדרכותיו הק' את צמאון אנ"ש החסידים שברייסין שהתקשרו אליו, חזקם ועודד את רוחם.

נסיעותיו של מרן הרש"ק זיע"א ברייסין עטופים ברזי קודש ומכילים ענינים נשגבים ונעלים, וכפי שמרן אדמוה"ז זיע"א מסר על ענין זה בשמו הקדוש²: "...שמעתי אומרים בשם הרב הקדוש מורינו רש"ק זצוק"ל כשנסע לרייסין מנה כמה מסעות בשם ואמר אלה מסעי בני ישראל...", ומבאר מרן אדמוה"ז זיע"א כוונתו הקדושה שהיא על-פי שיטתו הק' בדרך עבודתו של הצדיק: "ואלה מסעיהם למוצאיהם שמיחד [הצדיק] כל העולם כולו עם כל המסעות שנוסע בזה העולם ע"י הכלים שלו, למוצאיהם [עולם האצילות], וזהו עיקר העבודת של צדיקים בזה העולם להשפיע ע"י המדות שלו אורות עליונים בזה העולם ולייחד אח"כ כל דבר להמוצא הנ"ל וזהו ואלה מסעיהם למוצאיהם".

על גודל עבודתו בקודש בעת ביקורו ברייסין לנו שומעים מעובדה אחת שנמסרה מאותה תקופה: "...כי היה ברייסין, שהתפללו שניהם [מרן הרש"ק ותלמידו הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש זיע"א] במקום א'... והתפלל הקארלינער לפני התיבה, וכאשר סיים כל פסקא סיים עוד הלעכ' במקומו הסיום, כן היה המנהג בהתפילה, וכשהגיעו לפסוק תדרוך

1 בכתבי ר"י ש"ב עמ' נג אות כד מובא: "הקארלינער [מרן הרש"ק זיע"א] אמר אם לא הי' ר' מענדילע [הרה"ק מויטעפסק זיע"א] חרוק כ"כ ממני, (טרם נסע לא"י) הייתי נוסע אליו בדרך רבי', ומכאן משמע כי בימים שבהם היה יושב הרמ"מ ברייסין לא נהג מרן הרש"ק לנסוע לרייסין. על ביקוריו ברייסין ראה המובא ברשימות דברים של הרה"ק הרייצ' מליובאוויטש זיע"א בלקוטי דברורים ח"ד עמ' 1428 מרשימותיו של אחר השומעים, וראה בקובץ בא"י לח עמ' קצח ובהערה 5, וב"מנדל עז' להר"י מונרשיין שי', כפר חב"ד תש"מ, עמ' קסב, וב"שמעות וסיפורים" ח"ב עמ' 30 אות א, ושם בח"א עמ' כא אות יב במהדורה הראשונה, וראה להלן בפרק זה.

2 ספה"ק בית אהרן דף קכ ע"ג-ע"ד.

תרמוס, רצו א' למקום חבירו, וחזרו הרבה פעמים תדרוך תרמוס וכו', עד שלבסוף ראו שורה מדם, מאחד לחבירו".³

התקשרותם של החסידים ברייסיין אל מרן הרש"ק זיע"א קיבלה תנופה בשנת תקמ"ב לאחר שהשלטונות ברייסיין סגרו מקורות הפרנסה של חוכרי משרפות יי"ש ופונדקאות. גזירה זו באה עקב התפתחויות ותמורות פוליטיות שחלו אז ברייסיין, שנספחה לרוסיה בשנת תקל"ב בחלוקת פולין הראשונה. בשנת תקל"ה הוחל עליה מישטר הערים, וליהודים שבשטחה ניתן משנת תק"מ שוויון לנוצרים במסגרת המעמד העירוני, שאליו סופחו. החוק משנת תקמ"ב שאסר על עירוניים לשת בכפרים כחוכרי משרפות של משקאות חריפים ופונדקאות, פגע קשה ביהודי רייסיין, שרבים מהם ישבו בכפרים ופרנסתם העיקרית היתה על עיסוקים אלה. וכשהתחיל שר-פלך חדש, פאסק, להגשים חוק זה על-ידי גירוש יהודים מן הכפרים ואיסור להחכיר להם בתי משרפות של משקאות חריפים ופונדקים, נידלדלו אלפי משפחות יהודיות ונתרו בלא אמצעי-קיום.

למן שנת תקמ"ב⁴ בוקע ועולה מתוך האגרות היוצאות מהרה"ק הרמ"מ מויטעפסק והרה"ק הר"א מקאליסק - הד לשועותיהם של חסידי רייסיין הנאנקים מחוסר פרנסה. במכתבם של הרה"ק הרמ"מ והרה"ק הר"א זיע"א משנת תקמ"ה הם כותבים: "ועל קול ענות חלושה במכתבם, ממשא מלך ושרים, למנוע סיבת פרנסתם ה"קאבק" -] בית מזיגה - פונדק באידיש - מחיה - קרעטשמין], ובשנת תקמ"ו⁵: "פקוד פקדנו את העשוי לכם ולכל אחיכם שבמדינה [רייסיין], ומגרעות ניתן לבתיכם מן ה"מחיה".

בדבריהם הק' הם מעודדים ומחזקים את צבור החסידים ברייסיין, כי ישימו מבטחם ואמונתם באל-עליון הזן ומפרנס את כל הברואים. הרה"ק הרמ"מ זיע"א רואה בגורם העיקרי והשיר לגזירה, את שוויון הזכויות שניתנה ליהודים, אשר בגינה יצאה הגזירה - כגורם מהרס ומאיים על טהרתם של היהודים ברייסיין, בין היתר הריחו כותב כי הוא זיע"א צפה את המאורעות בטרם עלה לאח"ק: "כי ראיתי גם תמול גם שלשום גם מאז היותי במדינתם, תחת ממשלת מלכותם, כי ידו כבדה הולך וחוק מאד... ולא מראש בסתר דברתי קודם נסיעתי מאתם, כי נבהלתי מראות גודל התקרבות המלכות להשוות היתודים, להבדיל, עם הגויים, בכמה ענינים ונימוסים שונים, ודברי שריהם הם נרגז מפריד אלף, אשר אמריהם החליקו להתקרב...". יתירה מכן, לפי דעתו הק' צריכים הם להתרחק מעסקים אלה: "ולפי דעתי ועצתי, אפילו אם תתבטל גזירת המלכות ויהיו רשאים לעסוק בעסק סיבת "המחיה", ירחיקו אותה מה דאפשר להרחיקה מפתח ביתם, כי מאחר שהקטרוג עליה אין תברכה שורה בה. וכמה וכמה קהלות, וכל מדינת פאדאליע ואוקריינא, אשר בימי נהייתה מניעת פרנסה זו מאתם, אשר כל חייהם היו תלויים בה בחיי הרב בעש"ט ובחיי מורי הרב נשמתם בנזי מרומים, ותהי בעינינו כמצחק, כי מה איכפת לן בהשתנות הסיבה, וכן הי'

3 כתבי ר"י שו"ב עמ' רצג-ד, אות לר. בהקשר זה יש לציין את היראה הגדולה שהשרה מרן הרש"ק זיע"א בעבודתו הק' בסיעותיו ברייסיין על רבים, וכשמחותו הרה"ק רבי ברוך ממעזבו זיע"א שאל את החסיד רבי שמואל האטשינער ז"ל שהיה מתלמידיו של מרן הרש"ק זיע"א "מה אמרו במדינת רייסיין ע"ז, כשנסע הקארלינער [מרן הרש"ק זיע"א] דרך שם, על איחוד זמן התפילה שלו, (על זמן תפילתו של מרן הרש"ק זיע"א ראה בקובץ באו"י כא עמ' קמו בהערות 5) אם החרישו ע"ז או לא, אמר לו: איי החרישו החרישו היו להם פחד גדול ממנו..." (כתבי ר"י שו"ב עמ' רפ).

4 לקוטי אמרים, ח"ב, מכתב ב.

5 שם מכתב ו.

6 שם מכתב ט.

שנתרומם קרנם למעלה יותר בהסיבותם לסיבות אחרות ומשא ומתן, וכל מעשה ידם ברכו ה' ותימלא ארצם כסף וזהב, אשר מתחילה היתה המדינה דלה וריקה בהיות סיבת הפרנסה מצויה, ואח"כ בהמנע הסיבה נתברכו ממקור הברכות...".

ענין זה של הרחקה מהגויים נמצא שזור בין כל אגרותיהם הק' באותה תקופה, ובשנת תקמ"ו לאחר שהחסידים מרייטין שוב שטחו בקשותיהם להושיע בפרנסה הריהו חוזר ומזהירם: "להתרחק עצמם כמלא עין מחוקות הגוים ונימוסיהם, אל תלך בדרך אתם, מנע רגלך מנתיבתם. כי הוא עיקרא ושרשא סמא דמותא, מעורר עיני חכמים ומסלף סלף בוגדים. אם לא מצד ההכרח בענין משא ומתן שלו, וזהו ג"כ ע"פ הכנה שיתן אל לבו כל הדברים הנ"ל... ומה דאפשר ירחיקו מפתח בית גוי"ם יסח ה', ועיניהם בשמים תצפינה..." הרה"ק הר"א זיע"א מצטרף לקריאתו, אך מבהיר: "והנה מכתב קודש נזר ישראל כבוד הרב שיחי' הפליא לדבר ולהבדיל בין קודש ישראל סגולתו לבין העמים ונמוסיהם. אבל לא שילכו בגדולות ונפלאות, כי אם כל אחד לפוס שיעורא דילי...". וכך גם כתב הרה"ק הרמ"מ זיע"א להרה"ק בעל התניא והשו"ע זיע"א, לאחר שהטיל עליו את הנהגת החסידים ברייטין: "...העיקר להרחיקם מנמוסי הגויים ומחוקותיהם הרחק מאד, ובל יטמאו בכל אלה קרינן ביה, שהוא עיקר התחלת הטומאה והמשכת הקליפה, כמבואר במכתבי הארוך אורח חיים למנעלה למשכיל, ולא היתה כוונתי שילכו בגדולות ונפלאות מאתם, כי אם להלהיב את לב הקורא, להתרחק מאד מטומאת הגויים. אהובי ידידי, חזק והתחזק לעצור בעם, כי עשה תעשה ויכול תוכל, להרחיקם מכל אלה, ולהדביקם בו יתברך...". כעשר שנים אחר כך הזכיר הרה"ק הר"א מקאליסק זיע"א דיבורי קודש אלו¹⁰: "ואל ישמע אחי לעצת נערים, כי בנין נערים סתירה, ובפרט במדינת הו"ן¹¹ שמאמינים השקר בתנועת האמת, ומורי הרה"ק ג"כ רוח ה' דיבר בו, שכתב לאנ"ש דמדינתו שזיהרו מאד שלא יתערבו בגויים ולא ילמדו לשונם לשון שקר..."

שנים אלו שבהם נאנקו החסידים ברייטין תחת עול קושי הפרנסה מקבילה לשאיפתם החוזרת ונשנית בדרישתם להביא אליהם את מרן הרש"ק זיע"א מקארלין שבלטא. הסתלקותו של הרה"ק רבי ישראל מפולוצק זיע"א באותה תקופה¹² - הוסיפה ודאי לדרשה זו, וזקוקים היו לצדיק שיחיה קרוב אליהם בקירבת מקום ושישפיע עליהם ברוחניות ובגשמיות.

ברם, בדבריהם הק' מציינים הרה"ק הרמ"מ והרה"ק הר"א זיע"א כי גזירת הפרנסה לא באה אלא כדי לשמש כנסיון לבחון את לבם התמים ולצרפם באמונה, וכך כותב הרה"ק הרמ"מ זיע"א¹³: "עתה אתם ברוכי ה', עת לעשות לה', שאם לא עכשיו בשעת הנסיון אימתי, שהרי הנסיון להכי הוא בא, לנסותם להיטיבם באחריתם שלום, ואנחנו נהי' מעיר לעזור עזרם מעם ה' שלום, לחלות עליהם בכל עת מצוא זו תפלה לעני כי יעטוף עם העטופים והקשורים עמנו...", והרה"ק הר"א מחזק אחריו: "...והתגלות הנ"ס מהנ"סיון, שהוא חיותו ית' בהסתר פנים וקטנות, ובהתגלות לבם אל ה' יתגלה השפעת הטובה

7 שם מכתב ו.

8 שם מכתב ט.

9 בסוף ספר פרי הארץ בהוצאה ראשונה (תקע"ד), בהוצאות אחרות נשמט מאימת הצנזור.

10 לקוטי אמרים ח"ב מכתב לו.

11 על דעתם הק' של הצדיקים שמלכות רוסיה היא מלכות הרשעה - ראה בקובץ באר"ו לו עמ' קסו ובהערה 11

12 ראה על כך לעיל בפרק א, קובץ באר"ו מג, עמ' קעד.

13 לקוטי אמרים, ח"ב, מכתב ו.

עליהם שהוא הנס... והוראת התיבה מורה על זה, להיות נ"ס ונ"סיון צירוף אחד..", וכבר מלתו של הרה"ק הרמ"מ זיע"א אמורה לגבי נסיונות מעין-אלו שאינם באים על החסידים ברייסיין אלא לאחר שלא שעו לאזהרותיו: "כי אם הייתם שומעים מכבר שלא להתנהג בנסיעות כאשר כתבנו כמה פעמים, לא הייתם באים לנסיונות כאלו"¹⁴...

עצתו אמונה "זאת יזהרו מאוד להכביד על עצמם עול תורה ועבודה מה דאפשר, ביתר שאת וביתר עוז ותעצומות לאלקים"¹⁵.. בסופם של דברים, כשהטיל, בשנת תקמ"ו, את הנהגת החסידים ברייסיין על הרה"ק בעל התניא והשו"ע זיע"א, הוא גם מתייחס למצוקת הפרנסה ולעצתו, בכתבו אליו¹⁶: "למדה את בני ישראל היטב, להכניסם בעול מלכות שמים תורה ועבודה, תכבד העבודה עליהם ואל ישעו בדברי שקר והבאי פרנסה... ועתה לך בכוח זה והושעת את ישראל, להכביד עליהם עול תורה ומצוות, וממילא יקויים בהם (אבות ג, ה) כל המקבל עליו עול תורה פורקין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ וכו".

לא בכדי רצו החסידים ברייסיין כי מרן הרש"ק זיע"א ישתקע במדינתם, כי בנוסף לדרכי עבודת ה' רצו שישפיע עליהם שפעת ברכה, כי מפורסמים היו מופתיו הרבים, עד אשר בנינם כונה "בעל שם טוב קטן" כדברי תלמידו הרה"ק רבי אורי מסטרעליסק זיע"א שאמר: "שלמורו רבי שלמה מקארלין ז"ל, היו קורין, בעל שם טוב קטן, ע"י מופתים הרבה אשר פעל לעשות"¹⁷, ותלמידו הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש זיע"א היה נוהג לומר: "הצדיקים אמרו על המהרש"ק שהוא בעל שם קטן, ואני אומר שהוא בעל שם גדול עד איז דער גאנצער בעל שם"¹⁸.

בנסיעותיו של מרן הרש"ק זיע"א ברייסיין פעל ישועות בקרב הארץ, וכדברי עדותו של הרה"ק ה"צמח צדק" מליובאוויטש זיע"א: "כשהי' הרב הצדיק מה"ר שלמה מקארלין ברייסיין, הרעישי את העולם במופתים"¹⁹, ואכן מצויים מספר עובדות על מופתים שפעל בהיותו ברייסיין²⁰, אך הבולט שבהם הוא הסיפור המובא הן במקורות החב"דיים והן

14 שם מכתב ג.

15 שם מכתב ט.

16 בסוף ספר פרי הארץ.

17 "אבל הוא [הרה"ק מסטרעליסק] ז"ל לא רצה ממנו רק עבודת השם יתברך" אמרי קודש השלם, ירושלים תשכ"ט, עמ' יז, אות נט.

18 שפע שלמה ח"ב דף ג, אות כ, וראה בשער הספר: "הוא הקרוש הרעישי את העולם במופתיו הנוראים, והי' נקרא בפי הצדיקים בעל שם טוב קטן, ותלמידו הצה"ק מלעכאוויטש אמר עליו שהוא בעל שם גדול (דער גאנצער בעל שם)", וכן הוא בכתבי ר"י שו"ב עמ' רפא אות ב.

19 שפע שלמה דף ד ע"ב, ומקורו "במכתב הרה"צ ר' יהושע דוד אשר ז"ל מזעליחוב, שהי' פעם אצל הרהגה"צ רבי שניאור זלמן ז"ל מקאפוטס, והראה לו הרה"צ רש"ז, כתב מזקינו גאון עולם הצדיק הק' מוה"ר מנחם מנדל ז"ל מליובאוויטש, והתחלת הכתב בזה"ל.."

20 על עובדה אחת ראה בכתבי ר"י שו"ב עמ' רצו: "בעיר לעפלע ברייסיין. והקארלינער [מרן הרש"ק זיע"א] הי' נוסע לפעמים לשם כי הי' נכנעים לפניו מאד כידוע, פ"א התיישב הפ"ח [פרנס חרש שהיה מתנגד].. לילך מחוץ לעיר, ושכר יתור מעשרים אנשים שילכו מחוץ לעיר על הדרך שהרב [הרש"ק זיע"א] צריך ליסע, ויכו אותו שם... הרב ר' מאנעלע [מקארלין זיע"א] הי' אז בעיר הנ"ל ונתוודע מזה, וקדם... ונסע.. נגד הרב ורצה לומר לו שלא יסע לעפלע, וכשבא לשם וישב עמו על העגלה, וספרו לו הענין ענה הרב עס איז גארניט, אך כבואני אל המקום שעומד שם הפ"ח הנ"ל תראה אותו לי מנגד, וכן הי', כאשר נסעו ראו מרחוק שעומד שם עם אנשיו, והראה רבי מאנעלע אותו, והרכין הרב [הרש"ק זיע"א] עצמו, ופניו לחוץ, והביט בו, כשראה אותו נפל עליו פחד גדול והשכיב עצמו לפני הסוסים וביקש שימחול על אשר רצה לעשות.

על עובדה אחרת שקרה עם אחד מחסידיו רייסיין שהיה ממקשרי הרה"ק בעל התניא והשו"ע זיע"א - היה מוסר הרב החסיד ר' משה אהרן הלוי הורביץ ז"ל כפי ששמע מהרב החסיד ר' נחום מרדכי שוחט מטבריא

הקרליניים²¹. "ידוע שהרה"ק ר' שלמה מקארלין וצ"ל הי' בא לפרקים לרוסיה הלבנה, והי' איזה עיירות שהי' נוסע שמה, והי' שם מהמקושרים שלו... נזדמן. שהרה"ק ר' שלמה וצ"ל הנ"ל בא לעיירה אחת (שם ברוסיה הלבנה) והי' לו שם הרבה אברכים מקושרים שלו, ואמר להם שהוא רוצה לטבול במקוה, ובאשר שהמקוה היתה קרה אמר שיחממו אותה, ומוכן שזה הי' צריך להיות בסודי סודות שלא ידעו מזה אבותיהם וחותרניהם וכו' שלא ידעו שהמה שייכים לחסידים... וכן עשו וחיממו את המקוה, אברך אחד ירד למטה למקוה לראות אם נתחממו המים, ואלו שהיו למעלה לא ראו זה, ושפכו דוד מלא רותחין ונפלו כל הרותחין על זה האברך שהי' למטה, תיכף הוציאו אותו וראו שהוא כולו נכוה וכו' וחויץ מזה שהאברך גופא הוא בסכנה... הלא הם כולם בסכנה שיתוודע שהמה שייכים וכו', ולא הי' להם עצה אחרת כ"א להודיע להרה"ק הר"ש וצ"ל הנ"ל שיאמר הוא מה לעשות, הר"ש וצ"ל אמר שישכיבו אותו על ספסל ויפשיטו ממנו את כל בגדיו, הם עשו כך, וכיון שהתחילו להפשיט ממנו את בגדיו נפשטו גם מהעור רח"ל כ"כ הי' כמו מבושל רח"ל, הר"ש וצ"ל בא והעביר בידיו הק' על מקום הכויל ובמקום שהעביר תיכף נתרפא וכך העביר בידיו הק' על כל הגוף במקום שהי' נכוה ונתרפא לגמרי, הוא קם על רגליו לבש את בגדיו הלך לביתו כמו שלא הי' שום דבר..."²²

כאמור הרי בתקופה זו משנת תקמ"ב ואילך, היה מצבם הכלכלי של רבים מחסיד רייסיין בכי רע, ומצוקתם נגעה לבלו הטחור של מרן הרש"ק זיע"א, כפי שאפשר לעמוד מתוך מה שמובא בשמו הקדוש: "שלא היה יכול להבין איך בן ישראל אוכל, ביז וואנעט ער איז אריין גיפארין אין דיא מ"ב מסעות"²³, אז הבין, ולאחר כן כשנתאכסן אצלו אורח, כבר תחב לו המאכל לתוך פיו בידיו הקדושים"²⁴, וכנראה ביקשו אז חסידו רייסיין להביא

ז"ל, ששמעו מפי הרב החסיד ר' ישראל מפעטערקאו ז"ל שהיה מסתופף בצילו של הרה"ק הצמח צדק מליובאוויטש זיע"א: שחסיד זה לא נפקד בבנים, אך עד כמה שהיה מבקש מרבו הרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א להושיע, לא זכה להפקד, עד אשר נכנס למרן הרש"ק זיע"א ואכן נושע בתפילתו, כשבא החסיד לרבו הרה"ק בעל התניא והשו"ע זיע"א וראלו מרוע נושע מיר בתפילתו של מרן הרש"ק זיע"א, ענה ואמר: "דער קארלינער? ס'איז בא אונז א גויס, אז ווען עהר זאל זאגן א שטיין זאל האבן קינדער וואלט עהר אויך ג'האט" והמשמך בדבריו הקדושים: "יודע אתה מי היה הקארלינער? תלמידו של הר"א הגדול, כלום יודע הנך מי היה הר"א הגדול? תלמידו של הרבי [הרה"ק ממעזריטש זיע"א], רבי זוסיא מהאניפולי ביקש פעם מהרבי שיזכה ליראת מלאכים, ענה לו הרבי כי יראה גדולה כעין זו לא יוכל לטבול, אך כשחזר והפציר נעתר הרבי לביקשתו והשפיע עליו יראת מלאכים, לאחר מכן ביקש רבי זוסיא מהרבי שסירד ממנו יראה זו כי אכן אינו יכול לטבול יראה זו, ואמר לו הרבי בהצביעו על הר"א הגדול: "דא שטייט א יונגעמאן בא די פענטער, און עהר האט שוין לאנג יראת אפנים און ציטערט גארנישט...". וראה כעין סיפור זה בילקוטי רשימות ומעשיות", כפר חב"ד, עמ' ד אד תט.

21 לקוט' ספורים, הרב הנחיד ר' חיים מרדכי הכהן פערלאוו ז"ל, כפר חב"ד תשכ"ו, עמ' נג-נד אות מג מד, שמע שלמה ח"ב, דף ח'. כתבי-קודש להגה"ח רבי משה מירנר ז"ל, בני ברק, סנטסיל, עמ' פא. מענין כי הסיפור מובא בכל המקורות ביסוד אחיד, על אף המסורות השונות שכל אחד יגה הימנו, ובין הנוסחאות השונים קיימים שינויים קלים בלבד. כגון ציטטנו מהנוסח החדש:

22 בנוסח הספורים, רבי הנחיד ר' חיים מרדכי הכהן פערלאוו ז"ל, "לשנה האחרת עוד כן הרה"ק הנ"ל הר"ש וצ"ל לעיירה הנ"ל, ובא האברך הנ"ל אצלו ואמר לו רבי אני הוא האברך שהחייטם אחי בשנה שעברה, אבל מה שנוגע ללימוד התורה וחסידות, יש לי כעת רבי אחר, שבמשך השנה נודמן שם כ"ק אדמו"ר [בעל התניא והשו"ע זיע"א] וצ"ל וכל החסידים שהיו שם נתקשרו אצלו". סיפור זה מובא גם ב"מגדל עד" להר"י מונדישין שי', כפר חב"ד תש"ם, עמ' קסא, אות יד, שם מובא שמה של העיר שבה התרחש המאורע "ביעשינריוויץ", ובסיסם קצת שונה.

23 נראה כי כוונתו הק' לנסיעותיו ברייסיין, ראה בספ"ק בית אהרן דף קכ ע"ג-ע"ד: "כשנסע לרייסיין מנה כמה מסעות כשם אמר אלה מטעי בני ישראל...", וכדלעיל בהערה 2.

24 ברכת אהרן עמ' ו.

אליהם את מרן הרש"ק זיע"א שיפעל עבורם ישועה, ובנוסף לדרכי העבודה ישפיע עליהם פרנסה שיכול היה להשפיעה בנקל, כפי שמרן אדמוה"ז זיע"א היה אומר²⁵ עליו: "שעסק בתיקון הפרנסה בעת עריכת הזייגער [השעון]..."

נראה כי קהילת חסידי רייסיין בביעשינקוויץ הסמוכה לוויטעבסק, זו שרצתה להביא את מרן הרש"ק זיע"א כדי שישתקע בה²⁶, סבלה במיוחד מקשיי הפרנסה, כבר בשנת תקמ"ב ייחד אליהם את הדיבור הרה"ק רבי אברהם מקאליסק זיע"א במענהו על שהם קובלים בניין הפרנסה ועל רצונם לעלות²⁷. "ממש הם רוצים לכבות את האש בתבן, כי בכאן טרדת הפרנסה מטרידה עד למאוד, ובפרט במילתא דתלי ב'י' טפלא..." מצוקת הפרנסה נמשכה שם במשך מספר שנים, עד אשר בשנת תקמ"ז כותב אליהם הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק זיע"א²⁸: "הנה ראיתי הרבה שואלין ודורשינן מאוד בפרטיות הסיבה [לדאגת הפרנסה -] וזהו הסיבה לדוחקם. הנה מק"ק בעשינקאוויץ הייתי רגיל לקבל אג' מכמה שנים, כולם בקובלנא על פרנסתם, והוקשה בעיני לקרות מכתבם, - ובהאי שתא שלא הזכירו מובטחני שיתעלו בעזה"י". אין פלא איפוא כי החסידים בביעשינקוויץ רצו שמרן הרש"ק זיע"א הנודע כמופת הדור ופועל ישועות בקרב הארץ - ישכון בתוכם, ומברכות פיו הק' יתברכו.

הרה"ק הרמ"מ מויטעבסק זיע"א שלל את דרך האות והמופת, מפורסמים הם דבריו הק' לחסיד המפורסם רבי יעקב מסמאליין ז"ל גזבר מעות ארץ הקודש ברייסיין, בתשובה ל"בקשתו עבור בנים"²⁹. "בשנת פנים כסתנו, כי תחת אלקים אנו, היו ה' דבר השם ביד הבעל שם, ויגזור אומר ויקם, אחד ה' ומקדמונים לא קם כמוהו, אחריו על עפר מי יקום". גם במכתבו משנת תקמ"ז³⁰ להרה"ק בעל התניא והשו"ע זיע"א בו הוא מטיל עליו את הנהגת החסידים ברייסיין הריהו מדגיש נקודה זו: "ומי כמוהו מורה בכל מדינתם... ואיני את צריכין לנביא חוזה כי לא נביא חוזה אנכי... בידנו לעזור את ישראל עפ"י תורת ה' משיבת נפש, משא"כ [מה שאין כן] עזרת הגופים..."

ואכן נקט הרה"ק בעל התניא והשו"ע זיע"א בדרכו של הרה"ק הרמ"מ זיע"א³¹, ובאותה תקופה שהחסידים ברייסיין התקשרו אל מרן הרש"ק זיע"א ונושעו מפי קדשו, האיר הרה"ק

25 ספה"ק בית אהרן [קנט] ע"ב.

26 ראה על כך לעיל בפרק א, קובץ באר"י מג, עמ' קעה וכהערה 31 בציון המקורות.

27 לקוטי אמרים, ח"ב, מכתב ב.

28 שם, מכתב יח.

29 שם, מכתב ז.

30 בסוף ספר פרי הארץ.

31 על עמדתו של הרה"ק בעל התניא והשו"ע נגד המופתים ראה במכתבו של הרה"ק הריי"צ מליובאוויטש זיע"א לחתנו קש"ת האדמו"ר מליובאוויטש שליט"א (ה' ירפאהו ויחלימהו במהרה), מיום כ"ד טבת תרצ"ב, החתום 'חוב' ב', אות: יט - כב, ונרפס באגרות קודש לאדמו"ר הריי"צ זיע"א כרך ב אגרת תקנב ובין היתר הביא סיפור מהחסיד המפורסם רבי ליב מטערקעש-מאהליב ז"ל, שקירב אברך אחד לדרך החסידות של חב"ד, וחבריו הקניטוהו בטענה כי אין רבו בעל-מופת, שקיבל הרי"ל ז"ל מכתב הדרכות לאברכים מרבו הרה"ק בעל התניא והשו"ע זיע"א, ובין היתר הגהו מתייחס לאברך זה, בכתבו: "ראוי לקרבו, וצריכים להפיץ צערו, וזה יהי' לו לאות ולאחרים למופת", וסיפר האברך להרי"ל ז"ל את מה שסגטו בו חבריו, וענהו הרי"ל ז"ל, עתה הנני מביין את דברי רבינו, והיש לך מופת גדול יותר מזה, או מיא זאל מאכין פון פלאכע א מענטשין".

ובספר בית רבי ג ע"ב: "גם ענין המופתים קבל [הרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א] מהרי"ל מיכל [מזלאטשוב זיע"א], כי רבינו אמר שבבית הה"מ [ממעירטש זיע"א] היו שואבים ורה"ק בהין [בל"א עמער ורייס]

בעה"ת והשו"ע זיע"א את דרכי הצדיקים בענין זה, כדברי הרה"ק הצמח צדק מליובאוויטש זיע"א המבאר בארוכה ענין זה, ובסימומו הוא כותב³²: "ומזה יובן הדבור ששמעתי אומרים שאמר אדמו"ר (הרה"ק בעה"ת והשו"ע) ג"ע על הצדיק ר' שלמה קארלינער ג"ע שהיו מרעישים העולם ממנו וממופתיו ואמר עליו שהוא... טפח גבוה מהארץ³³, שעל ידי שהוא... טפח גבוה מהארץ יוכל לעשות מופתים.

הד למתחולל בין חסידי רייסין על רקע זה של דרכי הצדיקים השונים בעניני אות ומופת, אנו יכולים ללמוד מתוך אגרת הקודש ששלח מרן הרש"ק זיע"א אל הרב הצדיק המפורסם רבי אהרן מויטעבסק³⁴ זצ"ל, שהיה ספון באוצר רבוה"ק זיע"א בסטאלין³⁵, ואף שאינו נושא תאריך, הרי מתוכנו המתיחס לנושא האות והמופת אפשר לקבוע

והמופתים היו מונחים תחת הספסלים ולא היו פנאי לשנות ולהגביהם, אך כשישב על כסא קדשו ראה שלחיות רבי צריך גם מופתים...". וראה עוד בענין זה ב"לקוטי ספורים" עמ' מב אות יג.

32 אור התורה, בראשית, ח"ב, הנוכה, שלר ע"ב.

33 "הוא [מרן הרש"ק זיע"א] ה"י בעל מופת גדול וממש ה"י מגיד לכל אדם תעלומות לבו, ורבינו [בעה"ת והשו"ע זיע"א] אמר עליו שבס"ה הוא גבוה טפח מן הארץ" (בית רבי, סד ע"ב ובהערה ד). "לאחר נסיעת הק' האלקי ר' מענדילי ז"ל מוויטעבסק לארץ ישראל, התחילו אנשיו להסתופף בצל הרב מלאדי הגאון הקדוש רש"י ז"ל, וה"י הרבה מהם מפסקים על זה, יען נטו יותר להסתופף בצל הקדוש ר' שלמה מקארלין ז"ל ה"י, ונודע זאת הרב מלאדי ואמר להם, רצוננו ליסע אל הקדוש ר' שלמה ב"ח הא"ק ונלכסו אליו "והלא הוא גבוה טפח מן העולם..." (שמע שלמה ח"ב ו ע"ב) "מעשה שה"י הרה"ק הצדיק מו"ה ר' שלמה זצוקלי"ה מקארלין בעיר דאבריומוסלע הסמוכה לעיר לאוני, (משכן קדשו של הגה"ק הרש"י ז"ל). וביום ה' באו החסידים המסתופפים בצל הקדוש של הרב הגאון הצדיק הקדוש מו"ה שניאור זלמן זצוקלי"ה אליו על שבת קודש לא עיר לאונא, ואמר להם הרב הקדוש רבינו זצוקלי"ה אצל ר' היינט בין א"ק נישט קיין רבי, יען כי הרב הצדיק הקדוש מו"ה שלמה הוא היום בגבולי איז ער היינט דער רבי, לכן תסעו היום על ש"ק אליו לעיר דאבריומוסלע, ושמעו לקול רבם, ונסעו אל הרה"צ הק' לעיר הג"ל, ושבתו אצלו, והנה ככל השלשה סעודות של הש"ק לא שמעו ממנו שום דיבור של תורה, ואעפ"כ ה"י או מאירים בהם האורות הקדושים הרבה יותר לאין שיעור אין ערך, מכמו שה"י מאירים בהם כהעת שה"י שומעים הדא"ת מרובם הקדוש זצוקלי"ה, ובסעודה השלישית, בהעת שה"י אומר קודם בהמ"ז לבני קרח מזמור שיר יסודתו בהררי קודש וכו' (תהלים פ"ז). וה"י מסיים התיבות כל מעייני כך, ה"י מסיים פירושו בזה"ל אללע מיינע קוועלין איז אין ד"ר, ואז תיכף ה"י נובעים בהם ככל עת יותר המעיינות החכמה, והשיגו התפסחות הגשמיות, עד שלא ה"י ממש יודעים בין יום ובין לילה, עד אחר יום השלישי בשבת, וכשחזרו אצל רבם הקדוש זצוקלי"ה ספרו את הכל, והשיב להם על דבריהם בזה"ל, ווער איז גלייך צום הייליגען ר' שלמה קארלינער, ער קאן טייטשען, מיר קענין נישט טייטשען, ווער איז גלייך צום הייליגען ר' שלמה קארלינער, ער איז דאך מיט א טפח העכער פאר דער וועלט... כ"ז קבלתי ממקובל גדול אחד שה"י אצלי קודם פסח תע"ד... וכן ראיתי בתכתיב הה"ק ר' ירחמיאל משה זצ"ה מקאנוני"ץ (שם ד ע"ב). בכתבי הרי"ם מאנוני"ץ ש"ס באורכו המתכון לא מובא סיפור זה, וכנראה שהיה עוד כרך לפחות מכתבים אלו שנאבדו, אך סיפור זה מופיע בשינויים קלים בכתבי הרי"ם ברושטיין ז"ל, וכן מופיע סיפור זה שוב בשינויים קלים בשמע שלמה ח ע"ב

34 צדיק נשגב ומראשי החסידים ברייסין, אודותיו ראה ביסוד המעלה חלק א עמ' צח. ובספר תורת אבות עמ' 34

ר', ובכתבי הרי"ם עמ' לב, פ, אגרות בעה"ת ס"י נת, ובקובץ באו"י יב עמ' קסז ובהערות: 9, 10 נכדו הרב החסיד ר' אהרן סג"ל ז"ל כן בנו החסיד ר' שלמה יהודה ליב ז"ל, נולד בוויטעבסק בשנת תקע"ז, עלה לארצה"ק בשנת תקצ"ה, היה חתן הרה"צ רבי זלמן ליב מטבריא זיע"א, הסתופף בצל מרן אדמו"ר הזקן זיע"א ואודותיו במטה אהרן להרה"ח ר"א הויזמן ש"י עמ' פב.

35 מנחת אהרן, לגבדו הרב החסיד ר' אהרן הלוי לעווענטאל ז"ל, ירושלים (תש"ט). עמוד ראשון, המעיר:

"המכתב הזה הועתק מעצם מכתב קודש הנמצא באוצר המכתבים הקדושים בבית אדמו"ר הקדוש מטטאלין שליט"א ושנוי הנוסח מופיע בסגוריים מעוגלות, ואילו האריחים המרובעות הם ממעתיק אחר שהעתיק מתוך אוצר הגניזה של רבוה"ק זיע"א בסטאלין.

שנכתב לערך בשנת תקמ"ג-ג'³⁶, שאז באו לידי ביטוי דרכיהם השונים של הצדיקים בנושא זה:

מק"ק קארלין לק"ק וויטעפסיק

ליד החסיד המפורסם הרבני מו"ה אהרן הגדול

שלום לא"נ וידיד ה' וידידי ה"ה האלוף הרבני החסיד המופלא(א) [ג] [ו] מפורסם נצמד בקירנת לבי כבוד קדושת שמו כמו"ה אהרן סג"ל נ"י.

הנה אד"ש כמשפט האמור למעלה

אודות הענין שנתהווה במדינתכם ה"י לי הרבה לדבר עם רומע"ל רק אי אפשר לכאר הכל בכתב כו' (אך) [כי אם] פ"אפ אבל האמת אתנו שהיוצר עושה נפלאות לבדו ואפילו כנגד הטבע ואינו נמנע ממנו כלל וככל מקום ובכל זמן וכזה אומר שלום.

כ"ד המבקש שיתגלה אהבת הבורא לישראל

שלמה בלא"א כמוהר"ר מאיר סג"ל זצ"ל

[בקשתי לשלוח ב' פידעלעך זוכית]

על אף שמרן הרש"ק זיע"א "הרעיש את העולם במופתים" יש בסימום של אגרת הקודש "המבקש שיתגלה אהבת הבורא לישראל" ללמד על יסוד הדברים שבגילוי המופתים הוא רק כדי להשפיע טוב על ישראל, וכדברי מרן אדמוה"ז זיע"א: "...כי אצל צדיק כל המופתים אינם מלאכה, רק העיקר מלאכה ללמד לישראל האיך לעבוד את ד'", ואמר בשם מרן הרש"ק זיע"א: "המופת הגדול שבמופתים הוא אריין טאן אין איודין עד זאל קענען זאגין אווארט פאר גאט"³⁷ ובנוסף אחר מוסרים משמו הקדוש שאמר: דער גרעסטער מופת איז, אריין צו ברענגין אין א יוד א האר יודישקייט, אין אידן גאט אין הארץ"³⁸

על תקופת התפרדותם של חסידיו רייסין, ועל חילוקי השיטות במשנת החסידות בפרקים הבאים בעזה"י.

36 בטרם עבר להתגורר בלודמיר, דבר שקרה בערך בשנת תקמ"ו, כאמור לעיל בפרק א' קובץ באו"י מג עמ' קעד ובהערה 30 וש"ג, כי מעל גבי האגרת כאן מפורש כי נשלחה מק"ק קארלין.

37 בית אהרן, דף עה ע"ב.

38 דברי אהרן עמ' ד. תלמידו מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א באגרת הקודש אל הרה"ק רבי ברוך ממעזבון זיע"א, בענין פעולתו של הרה"ק רבי מרדכי מנסכיו זיע"א למען מעות א"י, כותב בין היתר: "...ולא שמתי לבי ח"ו לראות באותות ומופתים כי זה שייך לפרעה ולכל עבדיו..." (ספה"ק בית אהרן, מהדורת עש"ר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, ירושלים תשל"ז, עמ' 321, מרן ארמוה"ו זיע"א היה אומר: "אותות ומופתים הוא באדמת בני חם..." (דברי אהרן).