

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

ב"ה  
שנה ח'  
גליון ג (מאה)  
שבט - אדר 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"י מוסדות קארלין סטאלין

"בית אהרן וישראל"

בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ה 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 רוב בער מלפסלא זצ"ל  
אכר"ק בירנבוים, תלמיד ה'חות דעת'
- יג רבי שמואל סג"ל לנדא זצ"ל  
אכ"ר פראג
- יז רבי נפתלי הירש גונדלפינגר זצ"ל  
תלמיד ה'גודע כיהודה'

- כא רבי משה צבי הולצברג זצ"ל  
מראשי ישיבת קארלין סטאלין ירושת'ו

- כה הגאון הרב חיים ברוך וואלפין שליט"א  
ראש ישיבת קארלין סטאלין, ניו יארק
- כט הרה"ג ר' יהודה זרחיה סג"ל  
רב "קרית שלום" תל-אביב
- לג משה שניאור זלמן דישון  
בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת'ו
- מא הרב יוחנן שור  
בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת'ו
- מו שלמה זלמן שפיינברג  
ישיבת קארלין סטאלין ירושת'ו

- מט הגאון הרב חיים פינחס שיינברג שליט"א  
ראש ישיבת תורת אור ירושת'ו  
בעמק"ס 'מבעת החושן' ועוד
- נד הרב צבי אלימלך וואלפסאן  
כולל בית אהרן וישראל ירושת'ו
- סא הרב יצחק שפיצר  
ר"ס כשיבת סתנה אברהם, בני ברק
- סג שלמה זלמן שמעיה  
בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת'ו

## גנוזות

- בענין אם צריך כזית מרוד לכורך
- בענין גילוח בחול המועד ע"י פועל עני  
וגדר פועל עני
- בענין גילוח בערב יו"ט אחרון של חג

## שפתי ישנים

- ענין קריאת שם "שבת הגדול"  
וביאור ארבע הקושיות

## חידושי תורה

- בדין המוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו
- בגדרי מצות עשה של אכילת מצה
- בירור מקיף ביסוד דין שבועת היסת (ב)
- ביאור דין אמתלא בהודאת בעל דין  
ודין טענת השטאה והשבעה
- בענין גוד או אגוד

## בירורי הלכה

- בדיקת חמץ בחמץ המטונף קצת  
ובדיקת כיסים
- באיסור האכילה אחר אפיקומן  
האם מועיל תנאי לזה
- בדין מכירת טעם חמץ הבלוע בכלים
- בירור מקיף בדיני בדיקת וביעור חמץ

## הערות וביאורים בשולחן ערוך

יורה דעה: הלכות ריבית סימן קס"ב  
 כולל ללימוד יו"ד קארלין סמאלין  
 מנ ירושת"ו

אבן העזר: פתיחה להלכות גיטין (ד)  
 בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו  
 מן

חושן משפט: הלכות טרען ונטען המשך המשך סי' צ"ה  
 בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו  
 צא

## לשון חכמים

מדוע חתם ה"חכם צבי" ס"ט  
 הרב אברהם בנדיקט  
 ר"מ בישיבת מחנה אברהם, בני ברק  
 צה

קז

## הערות

אם מותר לכתחילה לכתוב גט על קלף דאיסורי הנאה - הגאון הרב אברהם דוד הורביץ, גאב"ד שטראסבורג  
 חבר ביד"צ העדה החרדית ירושת"ו / בענין נר הנוכה בחוץ - הגאון הרב בנימין זלכר, בעמח"ס "אז נדבר"ו  
 ועוד, בני ברק / השומע מגילה מתוך חומש אם צריך לכוון בפסוקי הגאולה שלא לצאת באמירתו - הרה"ג ר'  
 יצחק זילברשטיין, רב שכונת דמת אלחנן בני ברק / זמן קריאת המגילה בשכונות הסמוכות לירושלים ובענין  
 תוספת שבת - הרה"ג ר' אלעזר בריוול, ראש ישיבת פאר הלכה ירושת"ו / הערות שונות - הרה"ג ר' שמואל  
 הכהן רוזנבסקי, ראש ישיבת הכתנים ירושלים העתיקה / הערות בסדר חליצה - הרה"ג ר' אביגדור נכנצל, רב  
 עיר העתיקה ירושת"ו / על נוסח תפילת מוסף דשבת ראש חודש - הרב אלי' כ"ץ - רב העיר באר"שבע /  
 בענין כבוד רעונג שבת ויו"ט - הרב יעקב ניוסן, רב ביהכ"נ שכונת בית הכרם ירושת"ו / האם ביקר הרה"ק  
 רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א את הרה"ק רבי שמעלקי זיע"א בניקלשבורג - הרב אברהם בנדיקט, ר"מ  
 בישיבת מחנה אברהם, בני ברק / בענין זמן הדלקת נר הנוכה וזמן מוצאי שבת"ק - הרב ישראל פננהויו, בני  
 ברק / הערה בנוסח התפילה - הרב סאיר הלוי בירנבוים, בלטימור / על ביאור הפסוק ושבתו בשלום וגו' - ה.  
 ליינען, ירושת"ו / בענין קידוש ביום הכיפורים - שלמה זלמן שפעה, ירושת"ו / בענין אכילת ג' שנים וקנין  
 חזקה - ישעיה שווארץ, קרית צאנו, נתניה.

## ספונות

דעתם של גדולי הדור במלחמתם נגד המשכיל נפתלי הירץ וויזל (ג)  
 ישראל נתן השל  
 קארלין סמאלין, בני ברק  
 קיט

## כתבי קודש

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

השלמות ומילואים למאמר "על דרכי כתיבת והדפסת ספה"ק בית אהרן" - פרק ד'  
 קמז

דבי דוב בער מלעסלא זצ"ל

אב"ד בירנבוים (מקזיחאר)

## בענין אם צריך כוית מרור לבורך

הגאון בעל שאגת ארי' ז"ל בתשובותיו סי' ק' נסחפק בענין הכריכה שאנו עושים זכר למקדש כהלל אם צריך לזה כוית מרור או לא.

א ורצה הגאון ז"ל הנ"ל להוכיח מדכתב הרא"ש ז"ל בפרק ערבי פסחים דף ק"ד אכלן לחצאין יצא ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחברתה כדי אכילת פרס דמשום דמברך על אכילת מרור צריך כוית דהא אין אכילה פחותה מכוית, אבל בירקות הראשונה שמברך עליהם בפה"א בעלמא ואינו מזכיר עליהם אכילה א"צ כוית עכ"ד ז"ל. ירצה מזה להוכיח דלפ"ו בכריכה דאין אנו מברכין כלל א"כ לא בעי כוית, ולפ"ו צ"ל דס"ל להרא"ש ז"ל דהאי דעל מצות ומרורים יאכלוהו דקאמר קרא לא קאי האי יאכלוהו רק אפסח לבד ולא אמצה ומרור, והקשה לפ"ו מהאי דקאמר התם בפסחים דף ק"כ אמר רבא מצה בזמא"ז דאורייתא ומרור דרבנן דעל מצות ומרורים יאכלוהו היינו דוקא בזמן דאיכא פסח ומצה הדר אהררי' קרא בערב תאכלו מצות דקאי אמצה בזמא"ז, ורב אחא ב"י אומר אחד זה ואחד זה דרבנן ובערב תאכלו מצות קאי אטמא ושהיה בדרך רחוקה, ואי כדברי הרא"ש ז"ל דהאי דיאכלוהו לא קאי אמצה ומרור א"כ ממילא בעי האי דבערב תאכלו מצות שצריך כוית אף בזמן דאיכא פסח דמהאי דעל מצות ומרורים יאכלוהו לא הוי שמעינן מצה, ועכצ"ל דיאכלוהו אכולהו קאי וא"כ מיותר לנו האי קרא דבערב תאכלו מצות ומשו"ה מוקי ליה כ"א כדאית ליה וא"כ ממילא דמהאי יאכלוהו גופיה נפקא לן לענין מרור דבעי כוית, ע"כ תורף קושייתו הראשונה על דברי הרא"ש ז"ל.

ב ולפענ"ד תקשי לכאורה יותר דהא כל עצמו דאכילת מרור לא ידעינן כ"א מהאי קרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו וכיון דהאי יאכלוהו לא קאי אמצה ומרור לפי דברי הגאון ז"ל שהוכיח בן מדברי הרא"ש ז"ל א"כ אף דידעינן אכילת מצה מהאי קרא דבערב תאכלו מצות אכתי לא ידעינן דצריך לאכול מרור כלל אפי' פחות מכוית, דכי היכי דחוינן בגמ' לעיל דף ה' ע"א דרד"ש ר' ישמעאל על האי קרא דלא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים עיי"ש, וא"כ פשטא דעל בא להורות כמו אצל. ממילא כמו כן הוי מצינן למימר הכא דבא הכתוב לומר דיאכלוהו הפסח אצל המצה והמרור דהיינו כשהם

על השלחן אבל לא דצריך דוקא לאכול ממנו, וא"כ אף דאכילת מצה ידעינן מקראי אחרינא אכתי לא ידעינן חיוב אכילת מרור, אע"כ דהאי יאכלוהו אכולהו קאי וא"כ ממילא שמעת מינה דמרור בעי ג"כ כוית ותקשי על הרא"ש ז"ל הנ"ל.

ג עוד הקשה הגאון הנ"ל על דברי הרא"ש ז"ל הנ"ל מהאי דאמרינן בפרק ע"פ דף ק"כ ע"ב אמר רבא אכל מצה בומה"ו אחר חצות לראב"ע לא יצא י"ח ומקשה הש"ס פשיטא כיון דאקשי לפסח כפסח דמי, וא"כ ה"נ יש ללמוד לענין מרור דבעי כוית מהאי היקשא דהא פסח בעי כוית כדאמרינן בכמה מקומות במס' פסחים, וה"נ תניא התם אכלן דמאי יצא ומשמע אבל בודאי (לי') [לא] וכ' התום' ז"ל דה"ט משום דאתקיש מרור למצה עיי"ש וכו', וה"נ בפ' האשה דף צ' דנשים חייבות באכילת מרור משום דאתקיש למצה ונשים חייבות באכילת מצה עיי"ש, וה"נ מצינן למילף ממה שפירש"י ז"ל בפ' כל שעה דף ל"ט ע"א דתנן התם אלו ירקות שאדם יוצא ידי חובתו בפסח וכו' ומצטרפים זה עם זה ופירש"י ז"ל אם אין לו מא' מהם כוית אם יש לו מזה חצי זית ומזה חצי זית מצטרפין זה עם זה כדי לצאת ידי חובתו ע"כ, משמע דבפחות מכוית לא יצא ידי חובתו ולא מטעם ברכה. ד עוד הקשה הגאון הנ"ל על הרא"ש ז"ל הנ"ל דאי ס"ד דמרור א"צ כוית אלא משום הברכה לחוד וכנ"ל הו"ל לתקן ברכה זו בנוסף אחר וכו', ועוד דלפ"ז ברכה זו מחוץ כשיקרא שמברך אשר קדשנו במצוותיו וצונו על אכילת מרור היכן מצינו שמחוייב לאכול כוית מרור ושנצטוונו על זה, ועוד האריך שם הגאון ז"ל הנ"ל בחריפות, עיי"ש.

ה ואנכי הצעיר היה נראה לפענ"ד לומר כך, דודאי לא נשנה את הרא"ש ז"ל הנ"ל כקשלי קני באגמא דנעלמו ממנו כל הני סוגיות הש"ס דלעיל, גם כדי שלא יקשה מדוע לא הביא הרא"ש ז"ל דינו לעיל כדף ל"ט דקאמר התם ואלו ירקות שאדם יוצא בהן י"ח כפסח בחזרת וכו' ומצטרפין לכוית, והו"ל טעמא דבעי כוית משום דמברך על אכילת מרור אבל כשיכול ראשון א"צ כוית משום דאינו מזכיר בו לשון אכילה, דודאי על עיקר הטיבול של מצוה דהיינו בזמן דאיכא פסח דהמצוה הוא דליכילניהו בזמן אכילת הפסח ודאי חיובא דבעי כוית גם וולת טעם הברכה דמברכינן על אכילת מרור דמשמעותיה דבעי כוית, או מטעם דהאי יאכלוהו קאי ג"כ אמצה ומרור, או משום היקשא וכהנ"ל, אלא דהכי פירושא דהרא"ש ז"ל הנ"ל לפי מה שפירש"י ז"ל כדף קיד"ר ע"ב ברה"א אכלן לחצאין חצי זית בפעם ראשונה וחצי זית בפעם שניה ובמרור קא מיירי עיי"ש.

הרי לפניך דהאי דאכלן לחצאין מיירי לשני הטיבולים ושניהם מן המרור, וע"ז קאמר בבברייתא ובבלבד שלא ישהה בין אכילה לחברתה יותר מכדי אכילת פרס ר"ל דבאם שהה יותר מכדי אכילת פרס לא יצא כלל לא לטיבול ראשון ולא לטיבול שני ותקשי בשלמא טיבול השני שפיר דלא יצא משום דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו וא"ו דקאי האי יאכלוהו גם אמצה ומרור דגבי אכילת הפסח משום היקשא, אמנם כן בטיבול הראשון שאינו אלא משום היכרא דתינוקות וכדמסקינן התם בגמ' אמאי לא יצא י"ח דהא כיון דהאי דאכלן לחצאין קאי בין אטיבול הראשון ובין אטיבול השני וקאמר דלא יצא י"ח אא"כ אכלן בכדי אכילת פרס, דמשמע לפ"ז אם לא אכלן בכדי אכילת פרס לא יצא י"ח לא לטיבול הראשון ולא לטיבול השני וא"כ תקשי כהנ"ל דבשלמא אטיבול השני דחובה וילפינן ליה מהיקשא או משום דיאכלוהו אכולהו קאי שפיר דלא יצא אם לא אכלן בכדי אכילת פרס, אמנם אמאי לא יצא י"ח בטיבול הראשון שאינו אלא משום היכרא דתינוקות,

ולומר דכי תקינו רבנן דצריך טיבול ראשון משום היכרא דתינוקות תיקנו מיד ג"כ דבעי כזית דזה אין לו סמך אכלום.

וע"ז קאי הרא"ש ז"ל בדבריו הנעמיים ומפרש דודאי טיבול הראשון לא בעי כזית כיון דאינו אלא משום היכרא דתינוקות, ועם כ"ז שפיר קאמר בברייתא ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחברתה יותר מכדי אכילת פרס דמשמע לכאורה מזה דאם שהה בכדי אכילת פרס לא יצא י"ח לא לטיבול הא' ולא לטיבול הב' לא משום דטיבול הראשון לעולם בעי כזית אף היכי דאית ליה שאר ירקות, ו"א דכיון דאין סמך לטיבול הראשון בשום מקום דבעי כזית רק ע"י דמשווין היכרא לתינוקות תיקנהו ודאי דבשאר ירקות לא בעי כזית, אמנם גבי מרור שפיר אמרינן דאם מטבל טיבול הראשון ג"כ במרור דלא יצא י"ח אא"כ אבל כזית והוא משום דאמרינן לקמן בדף הג"ל פשיטא היכא דאיכא שאר ירקות מברך אשאר ירקות בפה"א ואכיל והדר מברך על אכילת מרור ואכיל, היכי דליכא אלא חסא מאי, אר"ה מברך מעיקרא אמרור בפה"א ואכיל ולבסוף מברך עליה על אכילת מרור ואכיל מתקוף לה ר"ח לאחר שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך עליה, א"א ר"ח מתחלה מברך עליה בפה"א ועל אכילת מרור ואכיל ולבסוף אכיל אכילת חסא בלא ברכה, ומסקינן התם והלכתא כרב חסדא עיי"ש, ולפ"ו ממילא מצרכינן למימר דהאי דתנא בברייתא לעיל אכלן לחצאין יצא וכפי מה שפירש"י ז"ל פירושו דיצא ידי חובת שני הטיבולים במרור היינו דוקא באין לו שאר ירקות דבאית ליה שאר ירקות הלא קאמר הש"ס פשיטא דמברך אשאר ירקות ברישא וכהנ"ל, וא"כ כיון שאין לו שאר ירקות וצריך לעשות גם הטבול הראשון במרור (עם) [אם] מסקינן בגמ' כרב חסדא דצריך לברך אטבול הראשון בפה"א וגם על אכילת מרור וכיון דמברך אטבול הראשון על אכילת מרור דמשמע דבעי כזית דסתם אכילה בכזית קא' הרא"ש ז"ל שפיר דבעי דוקא כזית בכדי אכילת פרס, אמנם אי אית ליה שאר ירקי דמברך בפה"א לבד אירקות שפיר כתב הרא"ש ז"ל דל"כ [דלא בעי] בטבול הראשון כזית כיון דאין לו סמך דליבעי כזית כיון דאינו אלא משום היכרא דתינוקות.

ומשו"ה שפיר דייק הרא"ש ז"ל וכתב אבל בירקות הראשונה שמברך עליה בפה"א בעלמא נר' פירושו דוקא כמו שכתבנו בעוה"י, דלא רצה הרא"ש ז"ל אלא לחלק בין אי אית ליה שאר ירקות לטבול הראשון דאינו מברך אלא בפה"א בעלמא ובין אם אין לו אלא מרור דבהכי קאי הברייתא הנ"ל וכפי מה שפירש"י ז"ל, ולומר דהיכי דאית ליה לטבול הראשון שאר ירקות היכי דאינו מוכיר בזה שום לשון אכילה לא בברכתו ולא מטעם חיובא כיון דאינו רק משום היכרא דתינוקות א"צ כזית, ודלא כדעת הרמב"ם ז"ל שכתב בפ"ח מהל' חמץ ומצה הלכה ב' וז"ל מתחיל ומברך בפה"א ולוקח ירק ומטבל אותו בחרוסת ואוכל כזית הוא וכל המסובין עמו כל א' וא' אינו אוכל פחות מכזית עכ"ל, דמשמע דאף בשאר ירקות בעינן בטבול הראשון כזית, והרא"ש ז"ל לא ס"ל כוותיה בזה דכיון דלא מצינו בטבול הא' שאינו אלא משום היכרא דתינוקות חיובא דכזית ודאי דאפי' בכ"ש סני, וכמו שכתבו בהגהת מיימוני ז"ל שם שכ' על דברי הרמב"ם ז"ל הנ"ל באות ד' שם כזית זה אינו יודע מה טיבו דבשלמא מרור דאכילה כתיב ביה ואין אכילה פחות מכזית אלא טבול הראשון דאינו אלא להיכרא דתינוקות שישאלו וכדאיתא בפ' ע"פ ובכל דהו סני שהרי ברכה זאת אינו צריכה שיעור ויכול לברך בפה"א אכ"ש רק שלא יברך ברכה אחרונה אם לא יהיה כזית כמבואר בהל' ברכות, וסיים שם וכתב ומכונני שפ"ס הוא שהיה ראוי להיות לקמן אחר ומטבל בחרוסת דקאמר לקמן גבי מרור עיי"ש.

ומשו"ה מחלק הרא"ש ז"ל הנ"ל רינו כהנ"ל להורות שבשאר ירקות לטבול הראשון לא בעי כוית, אמנם ודאי דמודה הרא"ש ז"ל לטבול השני של מרור אף אם אין לו אלא מרור לבד גם לטבול הראשון דפסקינן כרב חסדא דמברך בטבול ראשון בפה"א ועל אכילת מרור ובטבול השני אינו מברך כלום ודאי אף דאינו מזכיר על הטבול השני לשון האכילה אעפ"כ צריך לאכול כוית דוקא דהאי דנאמר דליבעי כוית א"צ ראייה רחוקה דהלא בהאי ברייתא גופה שמעינן דבעי כוית דהא אפי' אבל כוית ולא אכלו בכדי אכילת פרס קאמר דלא יצא ידי חובתו דודאי מעמא או משום דיאכלוהו קאי ג"כ אמצה ומרור או משום היקשא וכמש"כ הגאון בעל שאגת אריה ז"ל הנ"ל, וא"כ לפ"ז מתורצים בעוה"י כל הקושיות שהקשה הגאון הנ"ל על הרא"ש ז"ל כן ג"ל לכאורה ברור.

ו ואפשר לומר דמשו"ה כתב הרמב"ם ז"ל דאף בירקות היכי דאינו מברך אלא בפה"א לבד אפי"ה צריך כוית משום דכיון דאי לית ליה שאר ירקות רק מרור לחודיה דדינו דעושה טבול הראשון ג"כ במרור ואו הלא צריך לברך תחילה בפה"א וגם על אכילת מרור דהא קי"ל כרב חסדא וכיון דמברך על אכילת הלא צריך בטבול הראשון ג"כ כוית לא פלוג רבנן בתקנתיהו אף אם הטבול הראשון בשאר ירקות דליבעי ג"כ כוית והא דכתב הרמב"ם ז"ל ג"כ ומטבול בחרוסת אף דכל עיקר החרוסת אינו אלא להוציא הקיוחא של המרור וכדאמר התם בגמ' ולמה לו זה בשאר ירקות דהא אפי' במרור כתב הרא"ש ז"ל בסוגיא הנ"ל דאם מטבול בו טבול הראשון דא"צ חרוסת, אמנם באמת הקשה הוא ז"ל ג"כ ע"ז שכתב שם וז"ל וא"ת תינה הכא היכי דאית ליה שאר ירקי אלא מתני' דאייירי בדלית ליה שאר ירקי ות"ק ס"ל דחרוסת משום קפא א"כ אמאי לא מייתי חרוסת בהדי חורת קמא מפני הסכנה, ותיירך רבינו יונה ז"ל משום דטבול הראשון אינו לחיובא אלא משום היכרא בעלמא ורגילין כל השנה שאוכלין חורת בלא חרוסת ולא חיישי לקפא גם עתה נמי לא חשו חכמים אם יאכלוהו בלא חרוסת כמו שעושים בכל השנה, אבל טבול שני שהוא של מצוה חשו חכמים שלא יהיה בו חשש סכנה עכ"ד הרא"ש ז"ל.

ואפשר דלא ניח ליה להרמב"ם ז"ל בתירוצו זה דכיון דכתבה התורה ונשמרתם מאד לנפשותיכם ושצריך האדם לרחות מעליו כל חשש סכנתא אף אם יש בני אדם שאינם חוששים לזה, מ"מ הטבול הזה שאנו עושים ע"י ציווי החכמים יהיה הפעם משום היכרא דתינוקות, עכ"פ הו"ל להזכיר ולומר להקפיד על טבול החרוסת ולהרחיק מן הסכנה, ואפשר דיל"ל איפכא לדעת הרמב"ם ז"ל דודאי בטבול הראשון דאינו מצוה כ"כ דאינו אלא משום היכרא דתינוקות ודאי דצריך להביא חרוסת משום קפא וא"צ להזכירו דודאי צריך האדם להרחיק עצמו מן הנוק וכמו שכתבנו, אמנם בטבול השני דאיכא חובת מצוה באכילת מרור ובשלמא אי הביאו חרוסת משום מצוה וכו' אלעור ב"ר צדוק שפיר, אמנם הת"ק שס"ל דאין חרוסת מצוה אלא משום קפא סד"א דא"צ להביא חרוסת לטבול השני ואין כאן שוב משום ונשמרתם מאד לנפשותיכם דשומר מצוה לא ידע דבר רע וכמו דפסקינן בשו"ע או"ח סי' תנ"ה דאין לשפוך מים שלנו מפני התקופה לכן משמענו הת"ק הביאו לפנינו מצוה וחורת וחרוסת אע"פ שאין החרוסת מצוה אלא משום קפא ואפשר משום דברי היוקא, משא"כ בטבול הראשון לא היה צריך להזכיר חרוסת דודאי צריך להביא כיון דאינו מצוה כ"כ כן היה נראה לי לכאורה לפרש דעת הרמב"ם ז"ל כן בהאי דטבול בחרוסת, ואפשר דמשום זה כיון דאם לא היה לו לטבול הראשון אלא מרור היה צריך לאטבולי בחרוסת צריך נמי בשאר ירקות הטבול בחרוסת דהא יוכל להביא כל ירק

שרוצה אף אם אין לו שם מרור מהנהו ירקות דחשיב ליה שם במתניתין בפרק כל שעה ואף אם אינם ראויים לאכילה בלי הטבול, וכיון דממילא צריכין אנחנו לחרוסת אל הטבול השני וכש"כ לדיודן דס"ל מצוה בחרוסת ומשו"ה מזכיר הטבול הראשון בחרוסת, ועכ"פ אין אנחנו צריכין כ"כ לשבש דברי הרמב"ם ז"ל מפני הנ"ל, כן ג"ל לפום רהיטא.

ז ולפום רהיטא היה נראה לי לכאורה לחזק ראיית הגאון מהר"ל מפראג ז"ל שהביא הפר"ח ז"ל בס' תע"ג שכתב להביא ראיה לדברי הרמב"ם ז"ל הנ"ל דבטבול ראשון בעי ג"כ כזית מהא דקאמר בדף קי"ד ע"ב אמר ר"ל ש"מ מצות צריכות כוונה וכ"ג דאי אינו צריך כוונה ל"ל לאטבולי שנית הא טבל לה חדא זימנא עיי"ש, ואי בטבול ראשון א"צ כזית מאי זהו שמקשה הש"ס הא לא אכיל עדיין כזית ולא נפיק י"ח, והנה הרב הפר"ח ז"ל כתב דהכי קאי קושיית הש"ס דלא תקנו רבנן דיאכל כזית בטבול ראשון ולא ליצרכו טבול שאח"כ, וע"ז כתב בספר קרבן נתנאל בחיבורו על הרא"ש ז"ל בפרק ע"פ דזה אינו משום דלא רצו חז"ל לתקוני אכילת כזית כיון דעיקר המצוה אינו אלא אח"כ בשעת אכילת המצה, וכתב הוא ז"ל דהכי קאי קושיית הש"ס דהא מתני' מיירי בכל גוויי ואף היכי דאכיל כזית בטבול הראשון, וע"ז מקשה הא טביל ליה חדא זימנא עיי"ש, ולי הצעיר נראה לכאורה דהרמב"ם ז"ל שפיר הכריח דינו דהנה הרמב"ם ז"ל לשיטתיה סובר דאף טבול הראשון בחרוסת, ועכצ"ל בזה כמו שכתבנו למעלה דחיישינן אם אין לו שאר ירקות אלא מרור לטבול ראשון משום קפא ומשו"ה חיקן בן אף באית ליה שאר ירקות וע"כ משום דס"ל הא דקאמר מתני' מטבל בחזרת ממילא בחרוסת מיירי, אלא שהביא במתני' דינא דחרוסת אח"כ לאשמועינן דבטבול השני איכא פלוגתא בחרוסת דראב"ג סובר שהוא מצוה וא"כ כיון דע"כ הטבול הראשון בחרוסת והחזרת הראשון דאין בו מצוה ואפ"ה צריך חרוסת ודאי דאינו אלא משום קפא ואי נאמר דבטבול הראשון בכ"ש סגי למה ליה לטבולי בחרוסת, א"ו הצריך לאכול גם בטבול ראשון כזית ומיניה לשאר ירקות ג"כ וכהנ"ל.

ח ועתה נבא אי"ה לתרץ קושיית הב"י ז"ל באו"ח סי' תע"ה שהקשה שם על דברי הרא"ש ז"ל שפסק כהאי ברייתא דאכלו בלא מתכווין יצא, ותו פסק בר' יוסי דאע"פ שמיבל בחזרת מצוה להביא לפניו מצה וחזרת, ובש"ס דייק מזה דס"ל לר"י דמצות צריכות כוונה, וא"כ יש חימה שמזכה שמרי אליבא דבי תרי, והנה הב"ח ז"ל תירץ דמצוה דר"י ל"ד ולא נידוק מינה מצות צריכות כוונה, דהא בסוגיא דלולב הגזול דף מ"ב מוכח דס"ל לאביי ורבא אליבא דר"י דמצות א"צ כוונה, וא"כ לאותה סוגיא ודאי צ"ל דמצוה לאו דוקא עיי"ש באריכות, ועיין בספר קרבן נתנאל דף מ"ג ע"ג שהקשה ע"ז חדא דא"כ יהיו סוגיות מתולקים דהכא דייק מדר"י דס"ל מצות צריכות כוונה, ועוד דלשיטת הב"ח ז"ל תקשי דברי ר"י אהרדי, דבפרק לולב הגזול ס"ל דא"צ כוונה, ובפרק ראוהו ב"ד דף כ"ח ס"ל לר"י דבעינן דעת שומע ומשמיע עיי"ש שהאר"ך הגאון ז"ל הנ"ל בדבריו הנעמטים ומה שמיישב על תמיהת הב"י ז"ל הנ"ל.

ט ואני הצעיר נראה לי בתירוצו לפענ"ד כך דהנה לכאורה תקשי דאמאי מעמיד המקשה קושיא דהאי ברייתא דאכלו שלא במתכווין על דברי ר"ל ולא אמתני' גופה, דבמתני' נראה דבעי טבול השני בחזרת משום דמצות צריכות כוונה ובברייתא תנא אכלו שלא במתכווין יצא, ועיין בספר קרבן נתנאל שהתעורר ג"כ קצת בקושיא זו ובתירוצו שם, אמנם מה שנ"ל הצעיר לפום רהיטא בזה הוא כך, דמתני' לא היה יכול להקשות אברייתא דהוי מצינן למימר לעולם דמצות א"צ כוונה והא דבעי טבול השני היינו משום

הטבול הראשון א"צ כזית וחובת מרור הוא כזית דוקא ומשו"ה בעי טבולא אח"כ משום דבשעת אכילת מצה היא עיקר המצוה וכמו שכתבו החוס' ו"ל בסוגיא זו, אמנם ר"ל דהוכיח ממתניתין דמצות צריכות כוונה דאם א"צ כוונה ל"ל לאטבולי אח"כ הא טביל ליה חדא זימנא, ואם נאמר הטבול הראשון א"צ כזית תקשי מאי מוכיח דלמא לעולם א"צ כוונה והא דמצריך הטבול השני היינו משום שעדיין לא אכל כזית, אע"כ צ"ל דס"ל דגם טבול הראשון צריך כזית וכמו שהוכיח מהר"ל מפראג ו"ל באמת ראייה מזה לשיטת הרמב"ם ו"ל הנ"ל, וכיון דאכל בטבול הראשון כזית ואתה מצריכהו לטבול השני ע"כ משום דס"ל מצות צריכות כוונה וא"כ מקשה שפיר מהאי כרייתא דקתני בפירוש אכלו שלא במתכווין יצא דמשמע דא"צ כוונה, והוכרח לתרץ תנאי היא ור"ל ס"ל כר' יוסי.

י אמנם זהו שפיר לשיטת הרמב"ם ו"ל דס"ל דבעי כזית אף בטבול הראשון וא"כ כיון דבמתניתין במרור קא מיירי ואם כבר אכל כזית מרור בראשונה למה ליה תו לברוכי ולאכול הטבול השני כיון שכבר אכל, אע"כ דמצות צריכות כוונה וממילא היינו מוכרחים לומר לפ"ז דאכלו שלא במתכווין לא יצא כיון דפסקין כר' יוסי דנימוקו עמו דאמר מצוה ואם לא משום דנאמר דמצות צריכות כוונה ובפעם ראשונה דלמא לאו להכי איכוון מאי מצוה היה כאן דהא ליבא למימר משום דעדיין לא אכל כזית מרור כיון דגם כבר בטבול הראשון אכל כזית מרור, וע"כ לפ"ז אי אמרינן כר' דאיבא מצוה ע"כ צ"ל דמצות צריכות כוונה וא"כ ממילא אי פסקין תו ככרייתא דאכלו בלא מתכווין יצא הו"ל שפיר מוכי שטרי אליבא דבי תרי וכקושיית הבי' ו"ל הנ"ל, אמנם הרא"ש לשיטתיה דסובר דא"צ כזית בטבול ראשון ועכצ"ל לדידיה דס"ל לר"ל דמשום דמתניתין איירי בכל גווי ואפי' אי אכיל כזית בטבול ראשון ואו שפיר תקשי אמאי בעי כזית בטבול השני כיון שכבר יצא ידי חובת מרור וכמש"כ הגאון בעל קרבן נתנאל ו"ל כמבואר למעיי"ש, או שו"ל דלפי מאי דרצה הש"ס להצדיק דברי ר"ל ור"ל ע"כ צ"ל דר"י דס"ל מצוה להביא חזרת גם אח"כ היינו משום דמצות צריכות כוונה.

אמנם באמת כיון דחוינן דאביי ורבא שם בפרק לולב הגזול דף מ"ב ס"ל אליבא דר' יוסי דמצות א"צ כוונה ועכצ"ל דהא דאמר ר' יוסי מצוה לאו משום דלא איכווין בפעם הראשון דא"כ אכתי היה קשה אמאי בעי הטבול השני כיון דכבר טביל ליה חדא זימנא אלא דהמצוה הוא משום דלא צריך לאכול בטבול הראשון כזית וא"כ אכתי לא יצא ידי חובתו, משו"ה המצוה לאכול אח"כ חזרת וחרוסת, והא דלא תקינו רבנן לאכול בטבול הראשון כזית היינו כמו שכתבנו למעלה משום דעיקר מצות אכילת מרור הוא בשעת אכילת המצה שהוא במקום הפסת, וא"כ לפ"ז ממילא שפיר הא דאמר אח"כ מצוה ולא משום דמצות צריכות כוונה, וא"כ הרא"ש ו"ל דס"ל דטבול הראשון לא בעי כזית ולדידיה לא מוכח דמצות צריכות כוונה וכהנ"ל שפיר פסק ככרייתא דאכלו שלא במתכווין יצא וגם כר' יוסי דס"ל מצוה ול"ת [-ולא תקשי] לכאורה קושיית הבי' ו"ל הנ"ל על הרמב"ם ו"ל הנ"ל דאין כאן מוכי שטרא אליבא דבי תרי, והבן.

יא ואפשר שזהו אשר הכריח להרא"ש ו"ל לחלוק על דברי הרמב"ם ו"ל דס"ל דבעי גם בטבול הראשון כזית, דלכאורה הלא יש ראייה מהנ"ל לשיטת הרמב"ם ו"ל וכמו שכתב מהר"ל מפראג ו"ל הבאתי דבריו ו"ל למעלה, אמנם לפי הנ"ל אתי שפיר דאם קאמר דמוכח ממתניתין דמצות צריכות כוונה עכצ"ל משום דאל"כ אמאי צריך כלל הטבול השני וכדאמר רב הונא, ותקשי קושיית הגאון מהר"ל מפראג ו"ל הנ"ל דלמא בעי טבול

השני משום דלא אכיל בפעם הראשון כזית ונהיה מוכרחים ע"כ לומר דטבול הראשון ג"כ בעי כזית, וא"כ ממילא תקשי על ר' יוסי דאמאי קאמר מצוה דלמה יהיה מצוה הא כבר אכיל כזית בפעם הראשון ויצא ידי חובתו, וע"כ אנתנו צריכין לומר משום דלא איכווין בפעם הראשון וס"ל לר"י מצות צריכות כוונה, ותקשי לפ"ז הא אביי ורבא ס"ל בפרק לולב הגזול אליבא דר"י דמצות א"צ כוונה ועכצ"ל דמעמא דר' יוסי דהוי מצוה משום דלא אכיל כזית בטבול הראשון ולעולם מצות א"צ כוונה, וא"כ שפיר ע"כ מוכרח דלא בעי בטבול הראשון כזית ויש כאן הוכחה לסברת הרא"ש ז"ל.

יב אכן לפי מה שכתבנו למעלה בפירושו דברי הרא"ש ז"ל דהרא"ש ז"ל ס"ל כיון דפסקין כרב חסדא דאם אין לו לטבול ראשון רק מרור לחודיה צריך לברך על המרור בתחלה בפה"א ועל אכילת מרור, וכיון דמברך על אכילת מרור צריך לאכול כזית בטבול הראשון, וא"כ לכאורה נהיה מוכרחים ע"כ לומר דפעם הטבול השני משום דמצות צריכות כוונה וא"כ הדרא הקושיא לדוכתיה כיון דפסקין הלכתא כר"ח ופסקין ג"כ כר' יוסי, וא"כ האי דקאמר ר"י מצוה השתא הוא דוקא משום דמצות צריכות כוונה וא"כ האיך פסקין כברייתא דאם אכלו שלא במתכווין יצא.

יג לכן ג"ל הצעיר לפענ"ד בזה כך דהנה התוס' ז"ל בד"ה זאת אומרת מצות צריכות כוונה כתבו שם ז"ל ריש לקיש סבר דמתניתין סתמא קתני ומיירי אפי' ביכול למצוא שאר ירקות אין לו לטרות אחר שאר ירקות אלא עושה ב' מבולין במרור והיינו משום דמצות צריכות כוונה וכיון דלא בעידן וכו' ובבורא פה"א הוא דאכיל ליה כלומר שלא בדרך על אכילת מרור ודלמא לא איכווין האי ודלמא לאו דוקא כלומר ודאי לא איכווין למרור דאין מצוה אלא עד טבול שני אחר מצה הלכך בעי למיהדר ולאטבולי ולברך על אכילת מרור, ולא נקיט וברוכי משום דר"ח אית ליה בשמעתין דמברך על אכילת מרור בטבול ראשון, והא דקאמר ובבורא פה"א אכיל ליה היינו שאינו אוכל לשם אכילת מרור אלא אכלו לצאת בבפה"א דאי ס"ד ל"ב [-לא בעי] כוונה א"כ יצא חובת מרור בטבול ראשון אע"ג שאכלו לפני מצה וכו', וא"כ אמאי צריך ב' מבולים במרור הו"ל לאהדורי אשאר ירקות משום היכרא בטבול הראשון וכו' עיי"ש בתוס' הנ"ל עד גמירא, וא"כ לפ"ז לפי מאי דמסקינן לקמן פשיטא היכי דאיכא שאר ירקות מברך אשאר ירקות בפה"א ואכיל והדר מברך אמרור ואכיל היכי דליכא אלא חדא מאי, וע"ז קאי פלוגתא ר"ה ור"ח לקמן וכיון דאמר בהאי לישנא היכי דליכא אלא חסא משמע דאינו בנמצא אלא חסא וכדי להוציא נפשיה מפלוגתא ודאי דיש להדר אשאר ירקות לטבול הראשון וכדרב אחא בריה דרבא לקמן.

וכיון שכן י"ל דהרא"ש ז"ל ס"ל דכיון דחוינן דאי איכא למצוא שאר ירקות מהררינן אבתרייהו משום דעיקר מצות מרור אינו אלא אח"כ, לפ"ז אמרינן ג"כ דכיון דידע דאי בא למשאל מה יקח לטבול הראשון אמרינן ליה שיהדר אחר שאר ירקות ולברך עליה בפה"א דודאי אוכלו שלא ע"מ מרור משום דאינו יכול לאכול המרור עד אחר אכילת כזית מצה ממילא ידע אף היכי דליכא שאר ירקות דאמרינן ליה או שיעשה אף הטבול הראשון במרור ואח"כ יעשה הטבול השני ממילא אוכל המרור הראשון כדי שלא לצאת בו ידי חובת מרור דמוסכם מכל הפוסקים דאף למ"ד מצות א"צ כוונה דאם מתכווין שלא לצאת לא יצא ואמרינן דסתמא כך דעתיה, וא"כ ממילא שפיר קאמר ר"י דאע"פ שמיכל בחזרת בטבול הראשון מצוה להביא לפניו מצה וחזרת דהא אכתי לא יצא ידי חובת מרור, אף אם

נאמר דמצות א"צ כוונה דהא כל עיקר ראיית ר"ל לא היה אלא משום שא"צ לאהדרוי אחר שאר ירקות ס"ל וכמו שכתבו התוס' ז"ל, אבל לדידן דמהדרנין אשאר ירקות ודאי י"ל כהנ"ל דעיקר המצוה הוא בטבול השני אף שצריך לאכול כזית מרור אף בטבול הראשון זה אינו אלא משום הברכה דמברך על אכילת מרור וסתם אכילה הוא בכזית, ובאמת י"ל דס"ל דמצות א"צ כוונה וא"כ לפ"ז שפיר אף לפי פירושו הנ"ל מצודקים דברי הרא"ש ז"ל בפסקיו שפסק כברייתא דאכלו שלא במתכוון יצא וכמה דפסק ג"כ כר"י דס"ל מצוה ולא תקשי תו לכאורה בעזה"י קושית הרב ב"י ז"ל הנ"ל, והבן.

היוצא לנו מזה עכ"פ לענין דינא דכזית מרור לענין כריכה דאף דאי נימא דהרא"ש ז"ל ס"ל דהאי דמרור בעי כזית דהוא משום דמברך עליה על אכילת מרור וסתם אכילה בכזית היינו לפי מה שאמרנו דוקא בטבול ראשון אם אין לו שאר ירקות רק מרור דפסקינן כרב חסדא דמברך בטבול ראשון בפה"א ועל אכילת מרור וא"כ כיון דעיקר מצוה הוא הטבול השני וכמו שכתבו התוס' ז"ל וכמו שביארנו למעלה ומשו"ה בעי שעמא דליצריך כזית בטבול הראשון דוקא משום דמברך על אכילת מרור, אמנם הטבול השני דצריך כזית מרור מדינא או משום דיאכלוהו קאי גם אמצה ומרור או משום היקשא וא"כ הכריכה שאנו עושים שהוא משום לקיים עיקר מצות אכילת מרור וכיון דעיקר אכילת מרור בעי כזית מדינא וכהנ"ל א"כ שפיר אף דככריכה אין דין ברכה מ"מ כיון דהלל ס"ל דעיקר אכילת מרור הוא בכריכה ודאי דאף לדעת הרא"ש ז"ל הנ"ל בעי כזית לפי מה שאמרנו, והבן.

תם הסוגיא הנ"ל כעת בעזה"י

וזוה דרשתי בקהל עדתי ק"ק מעיחאד יצ"ו לשה"ג תרא"ל [-לשבת הגדול תר"א לפרט] וביום א' ש"ס דהאי שתא הנ"ל בילא"ו

רבי שמואל סג"ל לנרא זצ"ל

אבד"ק פראג

החשובה שלפנינו דנה בגדר "פועל עני שאין לו מה יאכל" לענין היתר מלאכה בחול המועד.

דברי השואל מוסבים על תשובת הגאון בעל "גודע ביהודה" זצ"ל (מהדור"ק אור"ח סי"ג ומהדור"ת שם סי' צ"ט ק' ק"א) שהתיר גילוח בחוה"מ ע"י פועל עני למי שגילח ערב החג. ותמה השואל למה לא ציין בתשובתו דההיתר לא שייך בחוה"מ פסח, כמבואר בכמה אחרונים דבפסח לא שייך פועל עני, בתשובתו בא להוכיח דשייך היתר פועל עני גם בחוה"מ פסח ע"י בירור גדרו של פועל עני.

אגב יש לציין כי כידוע היתרו זה של הנוב"י עורר ויכוח גדול, וגדולי הדורות ערערו על פסקו ואסרו את הגילוח אף למי שגילח בעריו"ט גם ע"י פועל עני, ראה דבריו של הגאון רבי שאול מאמשטרדם זצ"ל בתוך תשובת הנוב"י מהדור"ת הנ"ל ובספרו בנין אריאל על מו"ק, ובשו"ת חת"ס אור"ח סי' קנ"ד, בית מאיר אור"ח סי' תקל"א, ובספר פחד יצחק סוף כרך ב' (אחר ערך חזרת). ערוה"ש וכפה"ח סי' תקמ"ב, ובשד"ח (ערך חוה"מ אות א') שהביא הרבה אחרונים שחלקו עליו, [נראה עוד להלן במבוא לתשובת הגרנ"ה גונדלסינגר זצ"ל], וכן נתפשטה ההוראה לאיסור בכל תפוצות ישראל כמו שהעיד הגאון הרב חיד"א זצ"ל בספרו יוסף אומץ סי' ז' (וראה מש"כ ב"שם הגדולים" מערכת ספרים ערך "גודע ביהודה").

מתשובה שלפנינו יש ללמוד שצדק השד"ח במה שכתב לדחות השמועה שהביא בספר קנין פירות בשם עיקרי הד"ט לפיה חזר בו הנוב"י בסוף ימיו מהתירו, ומובא שמועה זו בספר פחד יצחק שם, ובספר ארחות חיים (האחרון סי' תקל"א, לטענת השד"ח היה לו להגר"ש לנדא זצ"ל שהביא לדפוס את מהדור"ת של הנוב"י לציין זאת אילו חזר בו הנוב"י. לאור תשובה שלפנינו בו דן הגר"ש לנדא זצ"ל בהתירו של אביו זצ"ל מתבררת להדיא שלא חזר בו מהתירו שכאמור לא נתקבל להלכה ע"י גדולי הדורות.

אמנם בכל זאת מתשובה זו יש בה כדי ללמוד גם לאחר ספק ההלכה שנתקבל בנדון זה לענין שאר מלאכות שהתירו חז"ל לפועל עני לעשותם בחוה"מ כדי להריות, ואשר בתשובה זו מברר גדרו של פועל עני.

התשובה בכתי"ק שהעתיקה לעצמו בשולי אגרת השואל מתפרסמת עתה לראשונה, ובמצאת באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 352.

גילוח בחול המועד ע"י פועל עני וגדר פועל עני

בע"ה פארו...

עץ חיים למחויקים, חבצלת השרון שושנת העמקים, לריח שמוניך יתעדנו קרובים ורחוקים, דולה פנינים, מסוד חכמים ונבונים, ה"ה הרב הגאון המופלג המאה"ג, בעל פיפיות, תל חלפיות, כבוד שמו מה"ו שמואל סג"ל אנדא נרו יאיר ויופיע ר"ב בק"ק פראג. הנה יצאתי לשחר פני אדוני שישא פני לדבר א' שאלה אחת קטנה אני שואל מעם הדרת מעלתו, ראיתי בשו"ת ג"ב חלק א"ח סי' י"ג דמותר לגלח בחה"מ ע"י פועל עני

שאינן לו מה יאכל אבל ע"י אחר לא, ולא הבנתי א"כ למה לא חילק בין חה"מ פסח לחה"מ סוכות דהיתר זה לא שייך רק בחה"מ סוכות דבזו מצינן פועל שאינן לו מה יאכל אבל נבי פסח לא מצינן פועל שאינן לו מה יאכל דהא אם יש לו לחם ומים לא מקרי שאינן לו מה יאכל כמו שכתב המ"א סי' תקמ"ב<sup>1</sup>, ומה"ט לא משכחת היתר לעשות מלאכה בחה"מ פסח דהא עכ"פ יש לכ"א מישראל מצות לכל ימי החג כמ"ש המ"א [מה"ה]<sup>2</sup> א"כ גם בגילוח לא מצינן היתר בחה"מ פסח.

ועתה יסלח נא אדוני ואם שנית אל יחר אף אדוני ואל ישא עלי פשע כזאת קרה לגדולים אף לאיש צעיר לימים וחסר דעת כמוני כי לא באתי רק לאמר יורני רבינו ויאמר לי היך שנית, כה דברי עבדו המשתחוה אפים ארצה למול הדרת כבודו  
הק' יחוקאל ב"מ ברוך פורית

## תשובה

ב"ה תשובה

יהי ה' עמו ויעל במתי הצלחות

וכי לא אפשר שנאכדו או נגנבו או נתעפשו המצות שהכין העני לעצמו קודם פסח או אורח הבא ממקום אחר ולא הכין צידה לדרך ואין לו מה יאכל.

עוד זאת ידוע ליהוי כי הדברים נתנו לשיעורין, והרבה עניינים אשר אין ידם משגת להכין לעצמם המצות ומקבלים קמח מהצדקה כמ"ש הרמ"א בהגה בריש סי' תכ"ט, וידוע שלפעמים נותנים לעניים קמח למצות לכל ימי הפסח בצמצום גדול ובפרט עני שיש לו בנים קטנים<sup>3</sup>, ובוה צריכין אנו לשער שאם לא יהי' להעני המטופל בבנים כ"א מצות לבד ולא ימצא להפג רעבו כ"א במצות ואין לו פרוטה לקנות לעצמו גם שאר מיני מאכל ותבשילין או לא יספיקו לו המצות המכונים לו לכל ימי החג ויחסור לחמו באמצע ימי החג<sup>4</sup>, לעני כזה יש לו דין פועל שאינן לו מה יאכל אם לא ישתכר וירויח<sup>5</sup>.

- 1 כן הוכיח המג"א מדברי הבי" והנמוקי" ומלשון המחבר, ועיין להלן הערה 6 בדברי הפוסקים בזה.
- 2 במחצית השקל שם כתב על דברי המג"א דלפ"ז בחוה"מ פסח לא משכחת להתיר לעשות מלאכה משום דאין לו מה יאכל, דהא עכ"פ יש לכ"א מישראל מצות לכל ימי החג. והמ"ב בשער הציון אות י"א הביאו בפשיטות דהלכה זו לא משכחת בחוה"מ פסח, ובכף החיים אות ט' הביא דבריו והוסיף דבמקומות שאינן מכינים מצות מערב החג אלא קונים מן השוק מצות בתוך ימי הפסח שייך הלכה זו. ועיין בחיי אדם כלל ק"ו סי' י' בנשמת אדם אות ד' דהקשו לו על שיטתו דהמחלוקת היא על צרכי החג אבל מי שאינן לו לחם ומים לכר"ע שרי דא"כ מאי מקשי התוס' בחגיגה דף ו' למ"ד אין לו מה יאכל אסור איך מותר לשכור פועלים, והשיב דהתם מירי בחוה"מ פסח כדמוכח שם, ובפסח אין לך עני שבישראל כלל שלא היה לו לחם דאם אין לו מחזיריבנים הגבאים ליתן לו, כדאייתא במשנה ובפוסקים.
- 3 היינו שמי שיש לו בנים קטנים שחייב במזונותיהם מותר לו לעשות בשביל פונטתם, וכן כתב במור וקציעה. אולם בביאור הלכה כתב דאף בשביל בניו הגדולים הסמוכים על שלחנו מותר לו לעבוד כדי שלא יתעצב ויתבטל משמחת החג עי"ש.
- 4 כונתו דאה"ע דמי שיש לו לחם ומים אף שחסר לו תבשילים ושאר צרכי החג לא נקרא עני המותר במלאכה כמו שפוסק להלן כשיטת המג"א, מ"מ מי שיש לו מצות בצמצום לכל ימי הפסח, אם לא יהיה לו מעות לקנות גם שאר מיני מאכל ותבשילין ולא יאכל שום דבר וולת המצות שיש לו הרי יגמרו לו המצות באמצע ימי החג ושוב לא יהיה לו מה לאכול כלל, וע"כ מותר לו לעבוד לקנות לו מעתה צרכי החג. ועיין בהערה שאח"ז.
- 5 נקט בפשיטות דאף אם יש לו לאכול להיות אלא יחסר לו באמצע ימי החג יש לו דין פועל שאינן לו מה יאכל אם לא ישתכר וירויח. ועיין פרמ"ג סי' תקל"א א"א סק"ח שמתפק בזה וז"ל: באם יש לו מה לאכול היום רק

ואני תמה על מעל' למה הקשה קושי' זו על פסק אאמ"ו הגאון זצ"ל בנ"ב ולמה לא הקשה זה על המג"א בריש סי' תקמ"ב שפסק שאם יש לפועל עני לחם ומים שוב אסור לעשות מלאכה בחו"מ א"כ ה"ל להמג"א לחלק ולומר דדין היתר פועל עני שייך רק בחו"מ סוכות אבל בחו"מ פסח לא שייך דין זה משום דיש לכל עני מצות.

(אלא) [אבל] ודאי דאם יש לו מצות בריוח<sup>6</sup> שוב יצא מכלל עני שאין לו מה לאכול לכל ימי החג.

כ"ד הר"ש הק' שמואל סגלנדא

לצורך יום מחר ולי"ט אחרון צ"ע למ"ד מה"ת חה"מ אסור רק לצורך המועד שרי בי"ט באוכל נפש י"ל דוקא לבו ביום, ע"כ. ובסי' תקל"ג לגבי מלאכה לצורך המועד כתב במ"ו סק"א: ומשמע דכל לצורך המועד אף מיום א' לחבירו שרי. והביאו המנחת"ח מצוה שכ"ג סק"ב עי"ש. ובסי' תקל"ט א"א ס"ק י"ד מסתפק אם מותר להכין במלאכה על יו"ט שני עי"ש, ובהגהות רעק"א מוכיח להיתר. ועיין קיצעו"ע סי' ק"ד סעיף ה' דאם אין לו לאכול לחוה"מ ויו"ט מותר במלאכה.

6 פסק כמג"א דמשום חסרון שאר צרכי החג אין היתר לעבוד בחוה"מ אם יש לו לחם ומים בריות. ועיין בכף החיים אות ט' דכן משמע בטו"ז, ובספר בגדי ישע כתב דקשה להקל נגד המג"א, ובמ"ב הביא דהא"ר ועוד אחרונים פליגי וס"ל דמותר גם בשביל שאר צרכי החג, ובשער הציון אות י"ב ובביאור הלכה הכריע להלכה כהמג"א לאיסור עי"ש, אך בח"א כלל ק"ו בנושמת אדם שם אות ד' מבאר בארוכה להוכיח כדברי הא"ר וכ"מ בקיצעו"ע ועוד אחרונים עיין ספר שמירת שבת כהלכתה ח"ב פס"ח הערה ס"א וספר חוה"מ כהלכתה פ"ט. ובכל אופן צריך שאלת חכם.

**רבי נפתלי הירש גונדלפינגר זצ"ל**

מחכמי התורה דק"ק ליפשוויץ תלמידו של הגאון בעל "נודע ביהודה" זצ"ל, נזכר בשו"ת "נודע ביהודה" מהד"ת יו"ד סי' מ"ח תשובה מכן המחבר "להתורני המופלא מוהר"ר הירש גונדלפינגר שאלת חכם חצי תשובה...". כן נזכר בשו"ת "שיבת ציון" סי' כ"ח "אהובי ידידי האלוף והתורני המופלא ומופלג בתורה כש"ת מוהר"ר נפתלי הירש גונדלפינגר נ"י דק"ק ליבחהוויץ...".

בשו"ת "עולת שמואל" מהגאון רבי שמואל ליב קוידער זצ"ל מק"ק פראג אבד"ק קאלדי וגלילות טאבאר ובדווייז (פראג תקס"ג) ח"א סי' ע"ב דן בשאלת גילוח בחוה"מ אם יתכן לסמוך על היתר הגאון בעל "נודע ביהודה", והשיב דודאי לא שייך לסמוך ע"ז דהרי הגאון זצ"ל לא התיר כ"א בכמה תנאים, שהמתגלח צריך לבא לפני המלך והשרים, (ומציין ע"ז מהא דמרדכי הסתפר ע"י המן בחוה"מ פסח שהיה צריך לבא לפני המלך), ולהתגלח ע"י פועל עני שאין לו מה יאכל כלל דבר שכמעט אינו כנמצא, וגם התנה שיסכימו עמו דמו"ש, וכפי הנשמע לא הסכימו בהיתר זה דמו"ש וגם גדולי הדור השיגו עליו (ראה תשובה הקודמת).

אולם בתשובה הנ"ל יצא לחדש להתיר הגילוח בערב יו"ש האחרון לכבוד יו"ט למי שגילה גם בעריו"ט הראשון והרבה להוכיח דבריו. כנגד היתר זה יצא הגאון רבי יוזפא האק זצ"ל לדחות דבריו, והגאון המחבר זצ"ל התוכח אתו בענין כפי שנדפסו שם בספרו סי' ע"ג ע"ד ע"ה, ושם בסי' ע"ו תשובה להגאון רבי בצלאל רנשבורג זצ"ל שערער על דבריו ושלה לו מדברי הי"ד דוד" לאסור דבר זה ע"ש. (בספר "פתחי תשובה" על או"ח להגאון רבי ישראל איסר איסרעלין זצ"ל מוויילנא סי' תקל"א הביא מחלוקת זה, ועיין ספר "ארחות חיים" האחרון). גם בתשובת הגאון רבי צבי הירש שהביא ב"בנין אריאל" בתוך דבריו כתב לאסור גם בעריו"ט האחרון. ומצאנו מסודר בראשונים שכתבו להדיא דלא כהעולת שמואל דלא הותר כלל הגילוח בחוה"מ גם לכבוד שבת ויו"ט, ה"ה החוס' רי"ד והמאירי במס' מו"ק שם, (העתקנו לשונם להלן בהערה 18), ועיין גם בשו"ת חת"ס או"ח סי' קנ"ד שהוכיח לאיסור, ובברכ"י סי' תקל"א (העתקנו לשונם שם).

בתשובה שלפנינו יצא הגאון רבי נפתלי הירש גונדלפינגר זצ"ל לדחות בתוקף כל דברי ה"עולת שמואל" הנ"ל. ומתפרסמת עתה מתוך אגרת בכתב ידו הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 448.

**בענין גילוח בערב יום טוב האחרון**

בע"ה יום ב' ה' מרחשון שופר ליפשוויץ

חיי אריכי' ומזוני רויח' להרב הגדול מעוז ומגדל הגאון המפורסם נודע ביהוד' ובישראל גדול שמו מפארים עדת חבלו ובהיכלו כבוד אומר כלו מו"ה שמואל לנדא סג"ל דמ"ש גר"ו יאיר לעד וקרסוליו לא ימעד ושלוש עד בלי ירה.

כי יפלא בעיני הרואה על אשר מלאתי לבוא בחצר המלך מאן מלכי רבנן ולהטריח אותו צדיק בתובות הרבה אשר לא כדת, נא יסלח אדוני לדבר הזה כי קנא קנאתי לכבוד אדמו" אביו הגאון בעל נ"ב וצל"ח נ"ע על אשר חדש' מקרוב בא החבור שו"ת עולת שמואל מהרב מהרש"ל קוידר ושם נאמר בענין היתר גלוח בתה"מ פסח וסוכות דברי'

אשר לא כן לענ"ד, כאשר יבוא, ובתוך הדברי' תמה על אביו הגאון זצוק"ל ראשתמיטת' פירש"י תחלת אותו ענין דף י"ד ע"א ד"ה ה"ג<sup>1</sup>, והיטב חרה לי דבר זה כי מלבד מי יאמין לו כזאת על הגבר הוקם על ועינו כעין הבדולה, גם אית' בקצור כללי המשנה דאין אומרי' חסורי מחסר' בראש המשנה לפי שאין אדם שוכח ומחסר בראש דבריו.

לכן פניתי מכל לעיין בנידון זה ולמשש את כליו האמת אתו, ומצאתי את שאהבה נפשי להצדיק את הצדיק מיום היותו על הארמה, והיינו בהעיר ברש"י הנ"ל הערה קטנה וגדולה הי' אלי וז"ל אם היו מגלחין במועד לא היו מגלחין לפני המועד ונכנסין לרגל כשהן מנוולין עכ"ל וא"א כדבריו כוונת רש"י על המתרשלי' דוק' אך יתכן מ"ש לא היו מגלחי', והלא התרשלו ולא נלחו<sup>2</sup>, והמחבר גופ' דייק כן סי' ע"ב ד"ה יסודו כו"כ מלבד שהוא שפת יתר כמ"ש הרב מהר"י האק שם<sup>3</sup>, אע"כ כוונת רש"י מחששא מהמתרשלים עד חה"מ מחמת ביטול מלאכה הגזרה יצאה דשאר כל אדם אסורי' על הכלל כלו, ובוזה מליצת רש"י כראי מוצק ודי לחכם כמותו ירבה בישראל, וראי' גמורה שבפירש"י על הרי"ף שפי' בזקנתו לא יזכר ולא יפקד דבר מן המתרשלים.

ומדי בינותי בתשובה הנ"ל ראיתי עוד ד"ה והפור שלא יישב אלא המשנה דלא תני לה<sup>4</sup>, אבל על קוש' השני' על התלמוד דלא אמר כן על ואלו מגלחי' כי היכי דאמר רבי יוחנן על מתני' דואלו מכבסי' הוא כמחריש, עיי' בי' ובעל ש"ג.

עוד שם ד"ה ויגעתי שכ' שהשמיט רבינו (הרמב"ם) הא דבחמישי מותר' אצל אנשי המעמד, טעות פלטה קולמסו שרבינו השמיטה באנשי משמר<sup>5</sup>, ולא טעות הדפוס מדלא הביאו בלות הטעות שלו, והנה אף שהסכי' מחבר הנ"ל עם בעל מ"ל אמנם לדעתי הדין עם בעל כ"מ שאם סמך בענין ההיתר אאנשי מעמד הי' לו לסמוך ג"כ עם האיסור, וכי ס"ד דאנשי משמר קילי מפי מאנשי מעמד והלא שוי' הם שמעכבי' את הקרבן כראי'

- 1 שם בס"י ע"ב כתב לרייק מדברי רש"י מ"ק דף י"ד ע"א ד"ה ה"ג וז"ל: ומאן דמתרשל ולא גילח מקמי רגל ומסי זמן עלייהו לגלח ברגל החמירו ובגן הואיל ולא מורזי נפשייהו לספר מקמי רגל דלא להוי ברגל מנוולין, אם היו מגלחין במועד לא היו מגלחין לפני המועד ונכנסין לרגל כשהן מנוולין עכ"ל, ומדייק מתחילת לשון רש"י דק למי שלא גילח קודם הרגל אסרו לגלח במועד, ולפי' תמה על הגאון הנוכחי אחרי שחתר למצוא היתר ע"פ סברתו של ר"ת, מדוע לא הביא דברי רש"י אלו דסבר נמי כר"ת.
- 2 היינו מסוף דברי רש"י מוכח שאסרו לכל אדם שכתב שאם נחיר לגלח במועד לא יהיו מגלחין לפני המועד וכו', והיינו שהוא גזירה שמא יתרשלו מחמת טרדת מלאכתם, כמו שמסיים להלן.
- 3 בסוף קטע זה כותב בעל עולת שמואל עצמו דמהרמב"ם משמע דלא שגא, שכותב גזירה שמא ישהה אדם עצמו לתוך הרגל וכו' ואי ס"ד דאינו נאסר אלא כשלא גילח מה שייך לומר שמא ישהה והרי כבר שהה וכו'.
- 4 בתשובת הגאון ר' יוזפא האק זצ"ל הנדפס בעולת שמואל שם סי' ע"ד כתב ג"כ לדחות ארייתו מדברי רש"י הנ"ל מיתור לשונו בסוף, ולכן ביאר דברי רש"י דאה"צ עיקר התקנה היתה על אלו המתרשלים אלא דא"א לפלוג בין בניא דיאמרו כל הסריקין וכו' ע"כ חששו שלא יגלחו לכתחילה קודם המועד ואסרו לכולם עיי"ש, ועיין בשד"ח שהביא מסי' נחל אשכול ליישב הדיוק מתחילת דברי רש"י.
- 5 היינו דלפי חידושו של בעל העולת שמואל דמותר לגלח בערב יו"ט האחרון רוצה ליישב קושיית הטור על ר"ת למה לא מנו היתר זה במשנה, דכיון שאינו היתר לכל ימי המועד לא תני לה. ועי' הקשה שאינו מתיישב למה לא הוסיפו בגמ' היתר זה כמו שהוסיף ר' יוחנן על ואלו מכבסין דמי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבס, וכמו שביאר הב"י קושיית הטור דהר"ל לפורטה במתניתין או דהר"ל להגמי' להוסיפה כדרך שהוסיפו כיבוס חלוק אחד.
- 6 דהרמב"ם בס"י מהל' כלי המקדש ה"א הביא דאנשי מעמד אסורין מלספר ומלכבס כל שבת שלהן ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת וכו', וגבי אנשי משמר בפ"א מהל' ביאת מקדש ה"ב הביא דאנשי משמר אסורין לספר ולכבס בשבתן ולא סיים דבחמישי מותרין. ועיין ברכי יוסף סי' תקל"א שהאריך בזה.

בתענית כ"ז, ותמי' לי על רבינו שהשמיט הא דשמואל<sup>7</sup> ואף שכבר כ' במקום אחר דעיקר שירה בפה וכוותי' דשמואל מ"מ הל' להביאו דמעכבי' את הקרבן, וגם דברי מהרש"א שם קשה להבין שרש"י כ' כיון דאיכ' לויס וטעמו כיון הנקט שמואל לוי' ולדבריו לא הי' צ"ל לוי', ונחזור לענייננו וכיון שהדין עם הכ"מ ממילא אם כשל העוזר נפל העוזר.

בסי' ע"ה ד"ה (ואם עוד באד"ה) ומה שמען ושאר כ"א הוא בלא"ה שלא בדרקוק, דבחלוק א' מותר לכבסו<sup>8</sup>, ולא קרב זה אל זה דבחלוק א' מוכחא מילתא כי הנך דמתני'<sup>9</sup> כל אדם<sup>10</sup>, וכי יפה כח המחבר מכתו של הרשב"א שאינו מן האחרוני'.

ובא"ד, וכי אינו ניכר מי שגלח עיט"ר [-ערב יו"ט ראשון], והסיה דעתו מה שדקדוק לכתוב השור וא"ו והג"מ והמרדכי דלאחר שגלח ברגל לא מוכח' מילתא אי גלח ערב הרגל והיינו דא"ב בתוספות שצריך לגלח בצנעה וא"כ אחר הגלוח לא מוכח' מילתא, ואנב נבאר סתרי' בתוס' כדף י"ד ד"ה דאין לו משמע דרכי יוחנן איירי בכבסו קודם הרגל דוק' שלא פשע<sup>11</sup> וכדף י"ח ד"ה אע"ג הוכיחו אף אם פשע<sup>12</sup>, אמנם לעיל דמסיק הא דאיוורו מוכחת על' א"כ מוכח' מילתא כי הנך דמתני' אין מקום לקושי' רב ירמי' לקמן<sup>13</sup> וממילא אודה הוכחת תוס' שם, אבל מדפריך ר"י שם ע"כ דלא ס"ל הא דמר בר רב אשי הוכיחו שפיר, ואפשר מה"ט השמיטו הפוסקי' הא דאיוורו<sup>14</sup> כיון דרב ירמי' לא ס"ל הכי כדמוכח מדפריך דה"ל למתני' וגם על הר"י קורקם בהל' ביאת מקדש יש לתמוה שמבאר דעת

7 שם בתענית כ"ז ע"ז אמר רב יהודה אמר שמואל כהנים ולויים וישראלים מעכבין את הקרבן, כמתניתא תנא ר"ש בן אלעזר אומר כהנים ולויים וכלי שיר מעכבין את הקרבן במאי קמיפלגי מר סבר עיקר שירה בפה ומר סבר עיקר שירה בכלל.

8 בסי' ע"ה כתב להשיב על דבריו של הגאון ר' יוזפא האק על מש"כ לרחות היתירו שנדפס שם בסי' ע"ד, ושם הקשה עליו דמתני' קתני ושאר כל אדם אסורין ומשמע דאין היתר גם בערב יו"ט אחרון למי שגילח בערב החג, וע"ז כתב ליישב דשאר כל אדם אסורין על קאי על כל ימי המועד וזה לא הותר רק בערב יו"ט אחרון, ועוד דשאר כל אדם בלא"ה שלא בדרקוק שהרי ר' יוחנן הוסיף דמי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבס אף דמתני' קתני ושאר כל אדם אסורין.

9 דחה תשובתו דאין לדמות להא דחלוק דכיון דמתרצינן בגמ' דאיוורו מוכיח עליו א"כ מוכחא מילתא לכל אדם דאין לא אלא חלוק אחד א"כ הרי הוא נכלל בכלל ההיתרים דמתני' דהכלל בהם הוא שיהא ניכר לכל, ע"כ שייך למימר ושאר כל אדם אסורין שזה אינו בכלל, אבל היתר זה דאינו נכלל במתני' ודאי קאי עליה הא דשאר כל אדם אסורין.

10 בב"י ריש סי' תקל"א הביא תשובת הרשב"א דחולה שנתרפא אסור לגלח בתו"מ ודייקו מהא דתנן ושאר כל אדם אסורין.

11 דהתוס' מקשים על ההיתר דאין לו אלא חלוק אחד דכמו שיכול לכבסו ברגל אף שישאר בשעת כביסה בלי חלוק כמ"כ יוכל לעשות כן לפני הרגל ומה צריך להתיר לו בתוך הרגל, וכ"ת דמיידי שכבר ביבס קודם הרגל ונתכלכל א"כ גם ביש לו שנים ונתכלכלו תתיר לו כיון שלא פשע י"ל די לנו בשני חלוקין אחד ליורט ראשון ואחד ליורט אחרון ע"כ, ומשמע דנשאר בתוס' דמיידי בכיבס קודם הרגל שלא פשע.

12 בדף י"ח ע"א אתא בגמ' אמר רב אסי אמר רבי יוחנן מי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבסו במועד, מתיב רב ירמיה אלו מכבסין במועד וכו' הני אין מי שאין לו אלא חלוק אחד לא וכו'. וכתבו בתוס' מדלא משני ה"ב' עלאי כיבסו לפני הרגל וכו' משמע דמי שאין לו אלא חלוק אחד שרי לכבסו במועד אפי' פשע ולא כיבסו לפני המועד וכו', ועיין ב"ח.

13 כמו שביאר לעיל דכיון דאיוורו מוכיח עליו שאין לו אלא חלוק אחד א"כ הרי הוא נכלל בכלל הנך דמתני' ולא שייך קרשיית רב ירמיה הני אין מידי אחריני לא, ורב ירמיה דהקשה כן ע"כ לא ס"ל דאיוורו מוכיח עליו.

14 עיין בטור סי' תקל"ד שהביא בשם סמ"ג דאסור לכבס במי שאין לו אלא חלוק אחד אא"כ יש לו אוור שמוכח עליו וה"ר פרץ הוסיף לאסור בכל החלוקים שלנו שאין לנו אוור (וכ"כ בתוס' תענית כ"ט ע"ב ב"י"ש) ובשם הרא"ש הביא שהשמיט הא דאיוורו מוכיח עליו, וכן הר"ן והרמב"ם השמיטו אותו ועיין בב"י שם מש"כ ליישב.

רבינו דתנא רחנן לא פליג על תנא ברא אלא ס"ל תנא ושייר [כדשייר מי] שאבדה לו אבדה<sup>15</sup>. וקשה הלא לא מוכח מילתא כדמסיק שם, ואם כוונתו לאומן הלא השמיטו רבינו ופסק לחומר<sup>16</sup>. ועוד לאלוה מילין אמנם זה ארע אשר לא ידע.

ומעתה לא ידעתי דעת המחבר הנ"ל שתוקע עצמו לרבר הלכה ככת גדול וביד חוקה וכי דמינן גלות כל הזקן לשפה של אסטניוס, גם לא אלמן ישראל מהחרדים אל דבר ה' אשר לא שמעו בקול המתיר והביאם ללא תתגודדו למסקנת בעל מ"א סס"י תצ"ג<sup>17</sup>. גם סס"י תס"ה מחמיר בס' ה"ר שהוא יום הדין<sup>18</sup>, ואם מסתפרי בער"ה שאנו בטוחי' בחסד אל, נבטח כי"כ לחלל י"ט. ושמעתי שבתחלה לא רצה להתיר כ"א בעי"ט אחרון של סוכות שהוא רגל בפ"ע, ואולי האי גברא כהאי פחדא קיטיב דה"ל ג"כ לפרוש תספורת לענין זה כמו פז"ר קש"ב, ע"כ התיר ג"כ בחה"מ של פסח מטעם מקרא קודש ומי ראה כואת לסתור בדברי ר"ת והוא יחיד בדבר את הכלל גדול אחרי רבים להטות, ועיקר סמיכותו מאנשי מעמד ומשמר לא ידעתי פ'י' מה ענין חול אצל חה"מ<sup>19</sup> שלפי הרבה פוס' מלאכת חה"מ

15 הרמב"ם בהל' ביאת מקדש פ"א ה"ג פסק מי ששלמה משמרתו בתוך הרגל מותר לגלח ברגל, ותמה בכ"מ הדרי בגמ' דף י"ז ע"ב אמרין דתנא דמתני' דלא מני ליה פליג על תנא ברא וס"ל דאסור, ולמה פסק הרמב"ם כתנא ברא, והביא בשם הר"י קורקוס דס"ל להרמב"ם דלא מכרעא מלתא דמתני' פליגי על תנא ברא דאיכא למימר דתנא ושייר כדשייר מי שנאבדה לו אבדה ע"כ, ע"כ.

16 היינו שבמסקנת הגמ' ברך י"ד אסרו למי שנאבדה לו אבדה דכיון דלא מינכרא מלתא יאמרו כל הסריקין וכו', ואף לגירסת רב אשי דהאיבעיא היתה על אומן שפפורסם שנאבדה לו אבדה ונשארה בתוק, מ"מ הרי הרמב"ם עצמו לא הביא ההיתר באומן ומשמע דפסק לחומר, וא"כ לא שייר במתני' מי שנאבדה לו אבדה דנאמר ששייר גם מי ששלמה משמרתו ברגל.

17 דגם בתספורת איכא לא תתגודדו עי"ש.

18 כוונתו לעודר על יום ערב יו"ט אחרון של חג שהוא תושענא רבה, שמצינו במג"א סוף ס' תס"ח דאף מהרי"ל שמתיר להקזו דם בערב יו"ט מ"מ מחמיר בה"ר שהוא יום הדין.

19 עיין בנבו"ב ס' י"ג הנ"ל דע"כ לא שייך להתיר גם כשגילח לפני התג משום רגילות יש בו איסור גם משום מלאכה אף בלי טעם שלא יכנס כשהוא מנוול, אלא שהיה ראוי להתיר משום כבוד הרגל ואסורוהו משום שלא יכנס כשהוא מנוול ואחרי שאסורוהו משום שלא יכנס וכו' ממילא נשאר בו איסור מלאכה ע"כ, וא"כ לא שייך ללמוד מאנשי משמר להתיר בעריו"ט דשם כל האיסור הוא שלא יכנס כשהוא מנוול אבל בחוה"מ הוא איסור מלאכה, ולא למדו משם רק ענין זה שתקנו שלא יכנס כשהוא מנוול כדי שלא להתיר משום כבוד יו"ט וכיון שלא התירו שוב נשאר איסור המלאכה. ועיין שו"ת תח"ס אור"ח ס' קנ"ד שכתב: ע' י"ד דוד רפ"ג דמ"ק מייתי כמה שו"ת שהקשו מ"ט לא התירו לגלח עי"ט האחרון כמו אנשי משמר עי"ש, משמע פשיטא להגאונים לאיסור אלא שהקשו מ"ט, ולפע"ד אי' שנאסר מפני כבוד יו"ט לא הותר מפני ניוול שזהו כבודו של יו"ט שיכנס ביו"ט אחרון מנוול משא"כ אנשי משמר שאי גילוחם מפני כבוד מקדש אחי ניוול דשבת ודחי ליה. ע"כ. ועיין ברכ"י ס' תקליא שהביא בשם הגאון מהר"ח אבואלעפיא זלה"ה בספר עץ החיים ליישב למה לא התירו בעי"ט אחרון וגם בשם הבית דוד דפשיטא ליה לאיסור.

ומצאנו הדבר מפורש במאירי במ"ק שם על היתר יום חמישי לאנשי משמר שכתב להדיא דרק לאנשי משמר הותר דבר זה אבל לא הותר לשום אדם בחול המועד, וכתב ע"ז ב' טעמים ובטעם הב' כתב בשם יש מפרשים כעין חילוק הנ"ל שהקשו מ"ט לעיל עפ"י דברי הנוב"י שבאנשי משמר כל האיסור הוא שלא יכנסו מנוולים משא"כ בחוה"מ אחרי שנאסרו נעשו כשאר מלאכות האסורות מרין איסור מלאכה ע"ש, וא"כ לא שייך להתיר גם כשגילח ערב התג וגם בעריו"ט אחרון.

ובתוס' רי"ד שם נמצא יותר מפורש ובטעם אחר וז"ל: ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת, דוקא באנשי משמר מצאנו היתר זה אבל במועד לא הותר לגלח כלל לא בכבוד שבת ולא בכבוד יו"ט, וטעמא דמילתא נ"ל שאם תתיר לגלח בחמישי במועד מיעקרא תקנתא דרבנן שההדיוטות טוברים שמפני שהגילוח חשוב עבודה נאסר במועד כמו שנאסרו שאר העבודות ואם יראו שבחמישי מגלחין יגלחו נמי בכל המועד אבל אנשי המשמר שהיא חול גמור יודעים שלא נאסר מחמת עבודה וכו' הלכך אם יתירו החמישי לא יבואו להתיר כל ימי השבוע ע"כ. הרי שדימה לגמרי עריו"ט אחרון לשאר ימי החג האסורים גם אם גילה בערב החג.

דאוריית' ותספורת מלאכה ה' ואף לתנא כרא לא התיר אלא כדשלים משמר שלו ברנל ותו לא.

בכך יורני רבינו לעת הפנאי הדין עם מי ולהיכן דעתו הרמה נוטה ולדעתתי הוא מדברים האסורי' שבודאי אי אתה רשאי להתיר, ואם שגיתי יענה ויאמר מלחתי דברי הצעיר הסר למשמעתו וחפץ לשמוע את מעמרו הטוב כה יהי' וכה יוסף ה' ימים על ימי מלך.

נפתלי יכונהרש" גונדלפינגר

ומה מאוד נכספה נפשי לקנות מהדור' בתר' מהספר נ"ב אם יש אתו

# שפתי ישנים

רבי משה צבי הולצברג זצ"ל  
מראשי ישיבת קארלין ספאלין ירושת"ו

## מעם קריאת שבת הגדול

מעם חדש למה נקרא "שבת הגדול", ע"פ דברי יונתן בן עוזיאל עה"פ (שמות י"ב) "משכו וקחו לכם", ודברי ר' יוסי הגלילי במכילתא, שהצווי היה "משכו ידיכם מעבודה זרה וכו'". התורה ציותה שלפני הקרבת קרבן פסח ואף לפני לקיחת וקניית השה יעשו חשובה מעבודה זרה, וידוע שכל מעשה לקיחת הטלה בשבת עשרה בניסן, וקשירתו לכרעי המיטה, היה כדי להראות שהם מבטלים את הע"ז של מצרים, שהיו עובדים לפלה. גם לדורות, נאסר מומר שאין לבו לשמים לאכול בקרבן פסח, שנאמר כל בן נכר לא יאכל בו" (שם), ואיתא בגמ' פסחים (צו). שכן נכר הוא אפילו יהודי, שנתנכרו מעשיו לשמים, וכן תרגמו יוב"ע ואונקלוס שהכוונה לאסור אכילת קרבן פסח על ישראל משומד. לפי זה יש לומר, שמכיון שבשבת זו היה בטול לע"ז, לכן נקראת "שבת הגדול", להורות על התגדלות ה', שבכל מקום שיש בטול ע"ז, יש התגדלות ה'. וכן מצינו במס' יומא (סמ:): על הפסוק (נחמ' ח') "ויברך עזרא את ה' האלקים הגדול" - מאי גדול, אמר רב יוסף אמר רב: שגדלו בשם המפורש (עכ"ל הגמ'), דהיינו שהוציא בפיו את השם המפורש, וע"י כך גדל את ה'. ומעם לדבר נראה, מפני שבשם הכינוי של אדנות, עדיין יש מקום לפעותם של אוה"ע שיאמרו לאלילים יש אדנות מסוימת, אבל שם המפורש, שהוא שם הוי', אינו משאיר מקום לפעות, שהרי הוראתו של שם זה היא "היה הוה ויהיה", ואינו משאיר מקום לאלילים אלא "והאלילים כרות יכרתון", ולכן ע"י הזכרת השם המפורש שמורה על ביטול ע"ז, גדל עזרא את ה'.

וכן יהיה לעתיד לבוא, כמו שכתוב (זכרי' י"ד) "והי' ה' למלך על כל הארץ, כיום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", ואמרינן בפסחים (ג.) "א"ר נחמן בר יצחק: לא כעולם הזה העוה"ב, העוה"ז נכתב ביו"ד ה", ונקרא באל"ף דל"ת, אבל לעוה"ב כולו אחד, נקרא ביו"ד ה"י ונכתב ביו"ד ה"י (עכ"ל הגמ'), והפעם, כי אז יתגלה ה' במילואו, והאלילים כולם יחלופו.

ומכיון שבשבת זו קיימו ישראל בעצמם "משכו ידיכם מע"ז", וקשרו אותה בכרעי המטה, ובטלוה, לכן קראוהו "שבת הגדול".

## ביאור ארבע הקושיות

מה נשתנה הלילה הזה וכו' איתא בפסחים (קטו ע"א) "מוגו לו כוס שני, וכאן הבן שואל", ומפרש רשב"ם ששאלת הבן החכם באה כתוצאה ממויגת הכוס השני. שאין זה רגיל למוזג כוס שני קודם האכילה, וצריך להבין, שאם כן, מדוע אין שאלה זו נזכרת בין הקושיות. ויתכן, ששינוי זה אינו עיקרי כל כך, כי יתכן לפעמים שישתה אדם שני כוסות קודם אכילתו, אבל בכל זאת, מעורר שינוי זה את תשומת לבו של הבן החכם להבחין בשינויים היותר עיקריים של הלילה. ועליהם הוא שואל את שאלותיו, בעת מויגת כוס שני.

"שבכל הלילות וכו'". שתי הקושיות הראשונות עוסקות בדברים המורים על עניות ושפלות. המצה נקראת לחם - עוני, ואמנם אע"פ שגם לשלחנו של עשיר מביאים לעתים מצה על יד החמץ, כדי להכניסה לתוך התבשיל וכו', הרי עיקר סעודת העשיר היא של חמץ (וזהו הכוונה "שבכל הלילות וכו' חמץ ומצה, החמץ עיקר). אבל הלילה הזה, כולו מצה, סימן העניות בלבד. וכמו כן המרור בא ג"כ מהירקות הפחותים, שאין אוכלים אותם כלל בשאר הלילות, והלילה הזה אוכלים אותו לסימן עוני ושעבוד.

לעומת זה, שתי הקושיות האחרונות דנות במעשים המסמלים עשירות מטבילים שתי פעמים, אע"פ שבכל הלילות אין מטבילים כלל, ובנוסף לכך אוכלים מסוכים כדרך אדונים ממש.

ויתכן, שעיקר תמיהתו של הבן היא הסתירה הזו. היאך עושים בלילה אחד גם סימני עניות וגם כמלי עושר ואדנות. והאב בתשובתו מפרט את הרמז בכל אחד ואחד מהדברים שעליהם שאל הבן.

"עבדים היינו לפרעה" - שהיה מלך קשה, ולזה מרמזת המצה, מפני שפרעה הכניע והשפל אותנו בעבודת פרך בחומר ובלבנים, והשפילנו עד ארץ. וכ"כ המצה היא דומה לחומר ואין לה שום גבהות.

"במצרים" - ארץ קשה בכל המובנים, ולזה מרמז המרור, כי המצרים מררו את חיינו בעבודת פרעה, ואף בעבודת פרמיות שלהם (כדברי הראב"ע - שמות פ"א פס' י"ד), ובנוסף לזאת, המצרים שהיו שטופי זימה וגם מכשפים גדולים, היו תמיד מסיתים אותם לחטוא, ועושים אותם לרעים, כמו שנאמר "וירעו אותנו המצרים" (דברים כ"ו ו'). ואת כל זאת היו עושים המצרים "בפרך", כלומר שעשו את פיהם רך, לאמור: אם תתערבו בנו, נחדל מלמרר את חייכם ותהיו כמונו אדונים. וזהו דרכם של האומות, כמו שאנו אומרים באקדמות "יקרה ויאה את, אין תערבי למרותא. רעותיך נעביר לך בכל אתרותא", וביאורו שהגויים אומרים לכנסת ישראל שהיא תהיה בחשיבות וגדולה אם תתערב עמם, ורצונה יעשה בכל מקום.

ידוע שבאלו הפתגמים השתמשו מרבית הנוצרים ג"כ, וענו אותנו לשם כך בכל מיני אכזריות ואינקוויזיציות, עד צאת נפשותינו, ואנו נשבענו שלא נמירנו בא-ל אחר, ואומרים בכל יום וכו' שמע ישראל וכו' ה' אחד.

ואחר כך מסמלים את הפדות והשמחה, במעשה שמוכיר את צער השעבוד, וזהו שמטבילים ירק במי מלח עזים, מפני שהמלח מזכיר את העניות, וכן מצינו בקידושין (סו.)

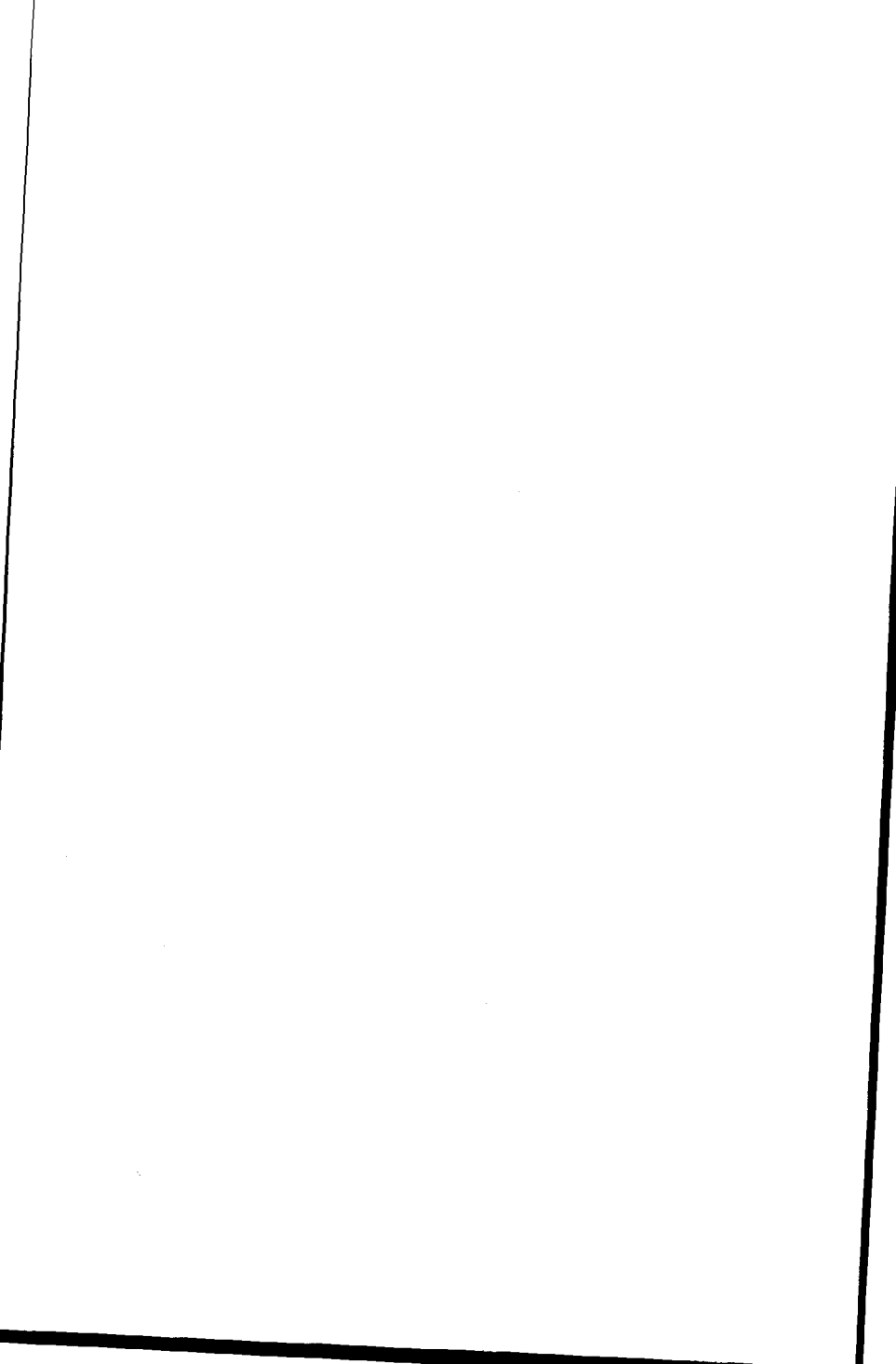
מעשה בינאי המלך, שבעת שעשה סעודת הודאה על נצחונותיו הגדולים, צוה להגיש לשלחן מלוחים (מין ירק שנקרא כך, ויתכן שבטבעו הוא מלוח, או שהוא תפל, ודרכו לאוכלו במלח - ודרכו של ירק זה לגדול כשיח, שנאמר באיוב (פר' ל') "הקוטפים מלוח עלי שיח"), וזכר לאבותיהם שבנו את ביהמ"ק בעוני ואכלו מלוחים, ואפשר לומר עוד, שמי המלח מורים גם על שפע הטוב ודישון העונג שאנו שרויים בו כעת - שהרי מצאנו בברכות (מד.) שאע"פ שתמיד הפת נחשבת עיקר לגבי מליח (כל דבר מלוח), בכל זאת מי שאכל פירות גינוסר שהם מתוקים מאד, ונחלש לבו מהמתקות, ואוכל מליח עם פת כדי לחזק את לבו ע"י המליחות, בכי האי גוונא נחשב המלח לעיקר, והפת טפל לו (עי"ש בתוס').

ולכן אנו אוכלים ירקות כמי מלח, לרמוז שאנו כה מדושני עונג, עד שצריכים מי מלח להנעים את הסעודה. ולבסוף ע"י הסבה שיושבים כדרך השרים אנו מראים שמעתה כל בני ישראל מלכים הם.

סיכום: עיקר קושית הבן, היא הסתירה לכאורה בין ב' הקושיות הראשונות שמורות שהלילה מסמל צרות ושעבוד, לבין האחרונות שמורות על עושר וחשיבות והאב מסביר שהמצה והמרור מסמלים את שעבודנו לפרעה במצרים - מלך קשה, ארץ קשה ועם קשה, הטבול במלח הוא מעשה עשירות שיש בו זכר לעניות, וההסבה מורה על חרותינו וחשיבותינו העכשוית.

"הלילה הזה שתי פעמים" - בגמרא (פסחים קטו:) נזכר שמעם הטבולים הוא כדי לעורר את התינוקות לשאול, ואפשר עוד לומר שזה כנגד מה שנוכר בתורה "ויאמר אלקים אל משה אהיה אשר אהיה", ואמרו ע"ז חז"ל (ברכות ט:) אמר לו הקב"ה למשה, לך אמור להם לישראל, אני הייתי עמכם בשעבוד זה, ואני אהיה עמכם בשעבוד מלכות, אמר לפניו, רבע"ש דיה לצרה בשעתה, אמר לו הקב"ה, לך אמור להם: אהיה שלחנא אליכם" (רק פעם אחת).

ואע"פ שכביכול הודה הקב"ה למשה, ואמר לו להזכיר רק שעבוד אחר, ככל ואת אנו מרמזים בב' הטבולים שהקב"ה יצילנו מן הגלות הזה שהוא שעבוד מלכות. ובפרט שאנחנו כבר בגולה, והצרה היא אתנו, בודאי אנו צריכים להבטחה שה' יהיה עמנו להוציאנו מצרה לרווחה, ואנו מבקשים שיתקיים בניסן נגאלו, ובניסן עתידין להגאל.



# חידושי תורה

הרב חיים ברוך וואלפין

## בדין המוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו מחול

והקהילות יעקב (כתובות סימן ט"ז).  
מבאר עפ"י דברי התוס' הנ"ל להא  
דאשכחן בסוגיא דב"ק (פט.) שלפיכך  
האשה שחבלה פגיעתה רעה דאי אפשר  
לחייבה למכור כתובתה לנחבל בטובת הנאה  
משום דודאי תחזור ותמחלו לגבי הבעל  
[וכדינא דשמואל דהמוכר שט"ח יכול לחזור  
ולמחול] ואטרוחי בי דינא בכדי לא  
מטרחינן. ולמד מכאן הר"ן (כתובות ק"ו).  
דמהכא שמעינן דשטרות לאו בני גוביינא  
דבי דינא נינהו דאל"ה היה לבי"ד להגבות  
שעבוד כתובתה לנחבל ויזכה בו מדאורייתא  
ושוב לא תוכל למחלו לסכרת הר"ף הנ"ל.

ובאר הקה"י דמאתר ובארו התוס' דהטעם  
שאינ מכירת שטרות מועילה מן התורה היא  
משום שאין הקרקע ברשותו ומוכח דס"ל  
דהקרקע המשועבדת למלוה חשובה כשלו  
רק שאינה ברשותו וא"כ חסרון זה שייך רק  
אצל המוכר שבא למכור השטר מדין בעלים  
לפיכך כשאין השטר ברשותו ואינו בעלים  
גמור אין יכול להקנותו אבל גביית בי"ד  
שלעולם נעשית בעל כרחו של הלווה ואינם  
באים ליתנו למלוה מדין בעלים אלא מכת  
פסק דין לפיכך מהני אף לקרקעות שאינם  
ברשותן ונעשו של הלוקח מדאורייתא. ועוד  
מבאר באופן אחר שאלים כת בי"ד להחליט  
גם ממון אחרים וליתנו למלוה ונמצא  
דהממון הוא אצל הבי"ד כשלהם וכברשותם

באיזהו מקומן מצינו לדינו של שמואל  
דאמר המוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו  
מחול ואפילו יורש מחול (קידושין מ"ח.  
כתובות פו.). ובטעם הדין פירשו התוס' בבא  
בתרא (עו: ד"ה קני) דמאתר ומכירת שטרות  
מהני רק מדרבנן יכול המוכר למחלו,  
והוכיחו כן מסוגיא דמי שמת (קמ"ז:) דכל  
שהוא מדרבנן יכול למחלו, ומה שהוצרכו  
למעט שטרות מאנאה היינו היכא שמצא  
שטר לאחר יאשו ומוכרו לבעליו ביוקר או  
לווה וקנה בלא שטר ונותן לו דמים על מנת  
שיכתוב לו את השטר, והוסיפו דהא דלא קני  
מדאורייתא את שעבוד הקרקע הכתובה  
בשטר משום שאין הקרקעות ברשותו ולכך  
אינו יכול להקנותן מן התורה כמו שאינו  
יכול להקדישן.

והר"ן בכתובות הביא משמיה דהר"ף  
דהיינו טעמא דמכירת שטרות הוא דק  
מדרבנן לפי שהשטרות אין גופן ממון ואי  
אפשר להקנותן בהקנאה גמורה אלא  
שחכמים תקנו להם צד מכר ולפיכך יכול  
למחול לפי שלא זכה בהן לוקח מן התורה,  
אך בשם ר"ת הביא דאף במכירת שטרות  
דאורייתא אינו המוכר לחזור ולמחלו לפי  
שרק השעבוד נכסים שיש למלוה על הלוח  
הוא שנמכר אך שעבוד הגוף שיש לו עליו  
אינו בר מכירה ולפיכך כי חזר ומחלו ופקע  
שעבוד הגוף נפקע ממילא השעבוד נכסים  
שאינו אלא מדין ערב.

תקנו חכמים שזוכה הקונה גם בשעבוד הגוף ושוב אין באפשרותו של המלוה למחול.

והוסיף הגר"א להוכיח דבמעמד שלשתן זוכה הלוקח אף בשעבוד הגוף שהרי למ"ד דשעבודא לאו דאורייתא הרי גובה המלוה במלוה ע"פ רק מיניה דידיה וליכא כלל שעבוד נכסים וגם לדידיה מהני מעמד שלשתן ובע"כ דע"י מעמד שלשתן זוכה הלוקח בשעבוד הגוף, ולפי"ז תמה על ר"ת שהוכיח דמהני מכירת שטרות מן התורה מדאיצטרין קרא למעוטי שטרות מאונאה דמה יענה למ"ד דשעבודא לאו דאורייתא דלדידיה ליכא כלל שעבוד נכסים ואין לו מה למכור ואמאי איצטרין לדידיה קרא למעוטי שטרות מאונאה.

ונראה ליישב עפ"י מה ששמעתי ממו"ר הרה"ג ר' ראובן זצ"ל בבאור השגת הראב"ד על הרמב"ם שכתב (פרק ו' מהלכות מכירה הי"ב) כהר"ף דטעמא דהמוכר שט"ח לחבירו יכול למחול הוא משום שמן התורה אין הראיות נקנות אלא גוף הדבר בלבד קנוי, והשיגו הראב"ד דלא מן השם הוא זה אלא מפני שהלווה אומר ללוקח אני לא שעבדתי לך את עצמי לפיכך אם כתב לו בשטר חובו הריני משועבד לך ולכל הבאים מכתך אינו יכול למחול משמכר שטר חובו, וכתב הכס"מ דאף הר"ף והרמב"ם מודו דבכה"ג אינו יכול למחול מכיון דהלווה משתעבד בהדיא לכל מי שיקנה השטר, וא"כ תמיהה השגת הראב"ד דתלה דין זה רק לפי טעמו וסברתו כהא דיכול המוכר למחול.

ואמר מו"ר זצ"ל דאף מש"כ ר"ת דהשעבוד נכסים הוא בר מכירה מן התורה אין כונתו רק לקרקעות שנשתעבדו למלוה בנכסי הלווה דא"כ הו"ל למימר דבגוונא דלית ליה ללוה קרקעות לא תועיל המכירה מן התורה, וכמו כן לא תועיל מכירת כתב ידו לפי שאינו גובה על ידו ממשעבדו, אלא עיקר כונת ר"ת שבכל מלוה ואפילו מלוה ע"פ מקבל המלוה על הלווה זכות ממון כפי ערך החוב וזכות זו היא בת מכירה, וראיה לדבר ממה שמצינו בקידושין (מח.) שיכול

ושפיר זוכה בו הלוקח מן התורה ואין הוא יכול למחול.

ואליבא דר"ת הסובר שאף שמכירת שטרות היא מדאורייתא מהני מחילת המוכר וזהו משום שעבוד הגוף נשאר אצלו לפי שאינו בר מכירה, ולפי"ז נראה דלאחר שהבי"ד מגבים את השט"ח לנחבל או לבע"ח האחר הרי הם מפקיעים את שעבוד הגוף מהחובל ומהלווה הראשון ושוב אין בידו את שעבוד הגוף ולפיכך אינו יכול לחזור ולמחול.

וכעין זה מצינו בקצוה"ח (סימן ס"ו ס"ק כ"ו) שמבאר דלפיכך גובה המלוה מיורשי הלווה אף שמת הלווה ושוב אין שייך שיהא לו עליו שעבוד הגוף מ"מ כיון דמיתתו אינה פטור על החוב אלא דאין על מי שיחול השעבוד לא פקע שעבוד הנכסים ושפיר גובה מיורשי הלווה, ומשמיה דהגר"ש שקאפ זצ"ל הביא שעבוד הנכסים אינו בתולדה משעבוד הגוף אלא שאותה הסיבה הגורמת לשעבוד הגוף גורמת ג"כ לשעבוד הנכסים ולכן במת הלווה אף דליכא שעבוד הגוף בפועל אבל לא בטלה הסיבה המחייבת והיא הגורמת לשעבוד נכסים גם בלא שעבוד הגוף. וכמו כן נאמר שבגביית בי"ד הרי הם מפקיעים את שעבוד הגוף בפועל וה"ז כאילו מת הלווה ולכן עדיין קיימת סיבת החיוב ושפיר איכא שעבוד נכסים, ומ"מ כיון דמפיקעים הבי"ד את שעבוד הגוף שוב אין הוא יכול למחול.

ב) נחלקו הראשונים במקנה מלוה לחבירו במעמד שלשתן אם יכול המוכר לחזור ולמחול. והגר"א וסרמץ בקובץ שעורים (ב"ב אות תקט"ו) תולה נידון זה במחלוקת התוס' ור"ת הנ"ל, דלהתוס' שבכל קנין דרבנן לא אלים הקנין להפקיע לגמרי את כחו של המלוה ולפיכך יכול למחול א"כ גם בקנין מעמד שלשתן שהוא רק דרבנן לא יפקע כחו ויוכל לחזור ולמחול, אך לדעת ר"ת שטעמא דחזור ומחול הוא משום שנשאר אצלו שעבוד הגוף אפשר לומר דע"י ההילכתא בלא טעמא של מעמד שלשתן

חובת הגוף לפרוע לו את החוב פקע ממילא הזכות ממון של הלוקח.

והשוא מוסיף הראב"ד דכאשר כתב הלווה משתעבדנא לך ולכל מאן דאתי מחמתך הרי שבזה מחייב הלווה את עצמו להיות משועבד בגופו ושתחול עליו חובת הגוף לפרוע את החוב למלוה עצמו ולכל מי שיבוא מחמתו ונמצא א"כ שכאשר מכר המלוה את השטר ללוקח חלה מעתה חובת הגוף שעל מלווה לפרוע את החוב אל הלוקח דאחי מחמת המלוה וא"כ נמצא שאותה זכות ממון שעברה ע"י המכירה מהמלוה ללוקח זוכה בה מלבד לחובת הגוף הנגזרת ישירות מהלווה שנשתעבד לכל מי שיבוא מכחו של המלוה ולפיכך ס"ל דהמלוה אינו יכול למחול, אמנם על הרמב"ם והרי"ף שפירשו דהטעם דמצי המלוה למחול הוא מפני דזכיותו של הלוקח בזכות ממון היא רק מדרבנן, א"כ גם במקום שיכתוב הלווה דמשעבד את גופו לפרוע את חובו לכל מי שיבוא מחמת המלוה הרי מחמת זה רק ישתעבד גופו אך השעבוד נכסים לא חל מחמת השתעבדות זו, ועל כן הקשה דמאתר וקנינו של החוב הוא רק מדרבנן א"כ גם שעבוד הגוף ששעבד את עצמו ללוקח מהני רק מדרבנן וראוי היה שתועיל עדיין מחילתו של המלוה.

ובזה מיושבת קושית הקוב"ש למ"ד דשעבודא לאו דאורייתא דליכא לרדייה שעבוד נכסים כלל א"כ אמאי איצטרין קרא למעוטי שטרות מאונאה, דלמשנית ניהא דאין המכירה על גוף הקרקע המשועבדת אלא על הזכות ממון שיש לו למלוה על הלווה, וזכות זו קיימת אף לסוכר דשעבודא לאו דאורייתא וכנ"ל, ומעתה יש מקום לדחות את הכריתו של הקוב"ש דלהך מ"ד דשעבודא לאו דאורייתא וליכא שעבוד נכסים מוכח דמעמד שלשתן מועיל להקנות ללוקח את שעבוד הגוף, דזה אינו דהרי אפשר לומר כיסוד הנ"ל שמעמד שלשתן מועיל להקנות ללוקח את הזכות

לקדש את האשה כשמקנה לה מלוה ע"פ של אחרים במעמד שלשתן ומוכח שבהקנאה זו יהיב לה מידי ובוה היא מתקדשת דלו היתה זאת רק זכות גרידא לתבוע את הלווה ולכופו לשלם היה לנו לומר שאינה מקודשת לפי שלא נתן לה דבר משלו אלא ה"ז כמקדש בחלקו שאינה מקודשת אף שנותן לה את זכות האכילה שיש לו בחלקו ופירשו התוס' טעמא משום שאין לו זכות ממון בקרבן.

וכן מוכח הדבר ממש"כ הרמב"ן בשלהי ב"ב (קעה:;) דאף דאמרינן בכתובות (פו:) דלמ"ד דפריעת בע"ח מצוה אם אמר הלווה דלא בעי למיעבד מצוה הוי דינא דכופין אותו עד שיאמר רוצה אני מ"מ אפשר ג"כ למיחת לנכסיו דעד שאתה כופהו בגופו כפהו בממונו, ומוכח שגם למ"ד דשעבודא לאו דאורייתא יש למלוה על הלווה זכות ממון שמכחה ומחמתה יכול לזכות גם בנכסיו שמוציא ממנו ע"י כפיה, דבעלמא כשאין לו זכות ממון וכגון שנשבע חבירו ליתן לו דבר אף שבי"ד יכפוהו לקיים שבוטחו מ"מ לא יוכלו להוציא ממנו נכסים שהרי לא זכה בשום זכות ממון אצל הנשבע.

ואמנם מלבד לזכות ממון שזוכה המלה על הלווה רמיה נמי חיובא אקרקפתא דלווה ומצווה הוא לפרוע את חובו למלוה, וא"כ אפשר דהזכות ממון שזוכה המלוה אצל הלוה שנשתעבד לו מיתלא חלי במה שגופו של הלווה מחויב ומשועבד לפרוע חובו למלוה.

וזה היא סברת הראב"ד דלפיכך מהני מחילתו של המוכר שט"ח לחבירו לפי דאית ליה שהמלוה יכול למכור רק זכות הממון שיש לו על הלווה, אכן אינו יכול לפעול ע"י המכירה שגופו של הלווה יהא משועבד מעתה ללוקח שהרי הלווה נשתעבד בעת ההלואה לפרוע את החוב רק למלוה ולא ללוקח הבא מכחו, ולכן כל זמן שקיימת חובת הגוף על הלווה לפרוע למלוה קיים אצל הלוקח הזכות ממון הנובע מחמת חובת הגוף, אך כשחזר המלוה ומחל ללוה על

לקנותו לכן במלוה ע"פ שתקנו חכמים שיהא קנוי אף בלא מעשה קנין אלא בדיבורא בעלמא ה"ז קנוי לגמרי ואין יכול למוחלו, משא"כ אם החסרון בהקנאת המלוה הוא משום שאינו דבר הנקנה שפיר דמי מעמד שלשתן למכירת שטרות ובשניהם יכול למחול. ומ"מ מדברי הרא"ש (גיטין פ"א סימן י"ז) מבוואר להדיא שטעם שאין המוכר במעמד שלשתן יכול לחזור ולמחול הוא כר"ת דבמעמד שלשתן נקנה ללוקח אפילו שעבוד הגוף, ודלא כדכתבנו לעיל.

ג] (בכתובות י"ט) מבוואר דכל שמשועבד המלוה לאחרים מדינא דשעבודא דר"ג אינו יכול לומר דשטר זה הוא שטר אמנה לפי שבוה הוא חב לאחרים, וכתבו התוד"ה וכגון בתירוצם השני שאין להאמינו במיגו דאי בעי מחיל ליה וכמוכר שט"ח לחבירו שיכול למוחלו, דדוקא במוכר שט"ח לחבירו דהוי מדרבנן יכול למחול ולא בנושה בחבירו וחבירו בחבירו דחייב לו מן התורה אינו יכול למוחלו, ובתירוצם הא' כתבו דאין זה מיגו לפי שאינו רוצה להפסיד את טובו, והיה נראה מלשונם דהוצרכו לתרוץ הא' אי נימא כר"ת דמכירת שטרות מהני מן התורה ואפ"ה מהני מחילה דהכא נמי תועיל מחילה במחויב מדינא דשעבודא דר' נתן, אמנם כר"ן מבוואר להדיא דמאחר וטעמא דמועילה מחילת המוכר לר"ת הוא מפני שנשאר אצלו שעבוד הגוף, על כן היכא דמחויב ומשועבד לאחרים מדינא דאורייתא דשעבודא דר' נתן אם מחלו אינו מחול משום דשעבודא דלוה גבי קמא הוא ולא גביה, וכוונתו דמדינא דשעבודא דר' נתן חל שעבוד הגוף של הראשון אצל השלישי ולפיכך אין האמצעי יכול למחול ודו"ק.

ממון שיש למלוה על הלוח ואין זה מוכרח שמקנה לו גם את שעבוד הגוף, שהוא חובת הגוף דרמי על הלוחה לפרוע למלוה את חובו.

ולפי"ז נראה לבאר באופן אחר את מחלוקת הראשונים במוכר מלוה לחבירו במעמד שלשתן אם יכול לחזור ולמחול, דאי טעמא דבמוכר שט"ח לחבירו יכול לחזור ולמחול הוא מפני שלא נקנה ללוקח שעבוד הגוף - שהיא חובת הגוף המוטלת על הלוחה לפרוע את חובו - והמוטלת עדיין על הלוחה לפרוע למלוה עצמו ולא ללוקח א"כ גם במעמד שלשתן נשאר עדיין חובת הגוף אצל המלוה עצמו דלא אתיהיב למכירה ולפיכך אם חזר ומחלו מחול. משא"כ אי טעמא דחזור ומחלו במכירת שטרות הוא מפני דמכירת שטרות מהני רק מדרבנן בזה יש מקום לבאר שכוונת הרי"ף והרמב"ם דמאחר והשטרות אינן דבר הנקנה או מפני שאין קנין הראוי לקנות מדינא את החוב לפיכך האופן שבא להקנות בו לחבירו את השטר הוא חדוש דרבנן שחדשו קנין גם לשטרות ולא אלים קנינם ולפיכך מהני מחילה, משא"כ במעמד שלשתן שהוא הילכתא בלא טעמא ואפשר לפרש שתקנו חכמים כהילכתא בלא טעמא שיתול הקנין בדיבור בעלמא ונמצא שהוסיפו חכמים עוד מעשה קנין ולפיכך אין יכול לחזור ולמחול, מידי דהוי לקונה מטלטלין במשיכה שלדעת ר' יוחנן היא רק מדרבנן שבודאי אינו יכול לחזור ולבטל המקח מכיון שהקנין הוא רק מדרבנן דהכי הו' דינא שיש בכח חכמים להוסיף עוד קנינים בדבר שהוא מצד עצמו חפץ הנקנה.

ולבשתמצי לומר אפשר לומר שאם חסרון הקנאת השטר הוא מפני שאין קנין במה

הרב יהודה זרחיה סגל

## בגדר מצות עשה של אכילה מצה

באפי נפשה ואינה קשורה למצוה של על מצות ומרורים יאכלוהו ולפיכך זמנה הוא בתחילת הסעודה ועדיף טפי שיאכלנה אז לתאבון, או שיעקר חיובה הוא בעת הקיום של אכילת הקרבן על מצות ומרורים ולפיכך גם בזמן הזה צריך לאוכלה בסוף הסעודה על השובע.

[ב] והנה החוס' בקידושין (ל"ח. ד"ה דאקרוב) הביאו קשיית הירושלמי דאמאי לא יכלו בני ישראל בכניסתן לאכול מצה מן החדש ע"י שיבוא העשה דאכילת מצה וידחה לל"ח דאכילת חדש ועיי"ש בתירוצי הירושלמי, ותמהו האחרונים על ההור"א שבירושלמי דהלא מבואר בפסחים (ל"ה:): דאין אדם יוצא ידי חובתו במצה של טבל דבעינן שתהא אסורה של המצה רק משום לא יאכל חמץ יצא זה שאיסורו משום טבל, וא"כ מה"ט גופא לא נפיק במצה של חדש שאין איסורו משום בל תאכל חמץ אלא משום איסור חדש דאין איסור חל על איסור.

וכבר מטו ביה מדרשא לתרוצו של הגר"י מפונבז' והיא לו נדפסה ב"זכר יצחק" (סימן פ') דכל התנאים האמורים בסוגיא דפסחים הנ"ל בהכשירה של המצה נאמרו רק במצה הנאכלת לצורך קיום המצוה של "בערב תאכלו מצות", אך למצה הנאכלת עם הקרבן שחיובה הוא מדין על מצות ומרורים יאכלוהו אין צריך לכל דינים אלו וכל דלא הוי חמץ סגי, לקיום המצוה וזהו, שהקשה הירושלמי שהיה להם לקיים עכ"פ את מצות על מצות ומרורים יאכלוהו במצה מן החדש ויבוא עשה וידחה לל"ח דחדש.

ובחידושי הגר"ח מחלק כעין זה לגבי גודל השיעור של חיוב מצה, והעלה [עפ"י דברי הרא"ש בענין כורך] שלקיום מצות על מצות ומרורים יאכלוהו סגי אף במצה פחות מכזית ד"יאכלוהו" קאי על הקרבן ולא על

כתב הרי"ף בשלהי פסחים: והיכא דליה ליה כולה סעודתא ממצה דמינטרא אלא כזית בלחוד דמינטר הוא דאית ליה, אכיל ברישא מהיאך דלא מינטר וברין עליה המוציא ולבסוף מברך על כזית דמינטרא לאכול מצה, והג"א הוסיף עוד בסכרת הרי"ף דמוטב שיאכל המצה באחרונה על השובע ולהיות טעם המצה בפיו מלאכלה בראשונה ולא יהא בפיו טעם המצה אחר האכילה.

וחלק עליו הרא"ש [סימן ל"ה] דרק בזמן הבית שקיימו את המצוה של אכילת קרבן הפסח על מצות ומרורים היה אוכל את הכזית שמורה באחרונה, אבל בזמן הזה שאין לנו חובת מצה אלא מ"בערב תאכלו מצות" אין לאחר את ברכת המצה ומוטב שיאכלנה בתחילה לתאבון.

וטעמיה דהרא"ש הוא כדכתב לעיל [סימן ל"ד] שהמצה הנאכלת בזמנה"ז בסוף הסעודה לאפיקומן אינה באה לשם חובה אלא אוכלין אותה זכר לפסח שהיה נאכל על השובע, ולפי שהיא באה כזכר לפסח נותנין לה דין הפסח שלא לאכול אחריה, ולהכי ס"ל דעדיף שיאכל לתאבון את מצת החובה הנאכלת בזמנה"ז ומקיים בה את מצות בערב תאכלו מצות מאשר לאחרה ולאכלה רק בסוף הסעודה כזכר לקרבן פסח.

אכן דעת הרי"ף נראה דהיא כדעת הרשב"ם (ק"י"ט: ד"ה אין מפטירין) ורש"י שלפנינו הסוברים שמצות עשה דאכילת מצה מתקיימת באכילת האפיקומן שנאכל בסוף ולפיכך יש לאוכלו על השובע כבזמן המקדש. וכדעת הרי"ף פוסק גם הרמב"ם (פרק ו' מחמץ ומצה הלכה י"ג) וכן העלה השו"ע (סימן תפ"ב).

נמצא דנחלקו הרי"ף והרמב"ם עם הרא"ש האם מצות בערב תאכלו מצות היא מצוה

מכיון שהמצה נאכלת עם הקרבן צריך שיעשה הכל בדרך אכילה.

ובזה מובן תרוצו של האור חדש שכתב להקשות על פי מה שהעלה המשנה למלך (פרק ה' מיסודי התורה) שאפשר לקיים מצות עשה אף כשאכלו שלא בדרך אכילה וא"כ היה להם לאכול כזית מצה שלכד"א ובוה יקיימו המצוה ולא יעברו על הלאו של חדש, ותירץ דבכה"ג מכיון שהחשבה האכילה לקיים בה המצוה אף כשאכל המצה שלכד"א קרויה וחשובה נמי אכילה לענין הל"ת וקעבר על ל"ת דחדש, וכעין שכתב הפלתי (סימן ס"ב) דהאוכל גיד הנשה של נבילה חייב שתים דמיגו דאחשבה רחמנא לאכילת הגיד כאכילה חשיב נמי לענין נבילה.

ולפי המחלוקת שהזכרנו בריש דברינו בין הרי"ף והרמב"ם לרשב"ם נראה דיש להחמיר ולאכול כזית מצה באחרונה. שהרי לדעת הרשב"ם המצה הנאכלת בזממה"ז באחרונה היא הנאכלת לשם טובה אלא מאחר והיא קשורה עם המצוה של על מצות ומרורים יאכלוהו שדינה הוא להיות בסוף הסעודה, לפיכך הצריכו שגם את חובת בערב תאכלו מצות יקיים בסוף הסעודה ועל השובע דוקא, ולקיים מצות בערב תאכלו מצות ודאי דבעינן כזית דוקא, ואפילו להרא"ש דהעלה כתוס' ק"כ. ד"ה באחרונה שאין המצוה בערב תאכלו מצות קשורה כלל לקרבן הפסח ואינה צריכה להאכל בסוף הסעודה על השובע, ורק תקנו חכמים שיאכל מצה גם לבסוף וזכר לקרבן פסח עצמו שנאכל על השובע, מ"מ בעינן כזית מצה לפי שבזמן הבית היה חייב לאכול כזית מבשר הפסח, והמצה באה כזכר לקרבן.

ג] איתא בשו"ע (סימן תע"ז ס"ב) אם שכח ולא אכל אפיקומן ולא נזכר עד אחר שבירך בפה"ג לא יאכל אפיקומן, ויסמוך על מצה שאוכל בתוך הסעודה, שכולן שמורות הן משעת לישה, ובמשנ"ב (ס"ק י"ג) הביא משמיה דהפרי חדש והפמ"ג שאם לא היה לו כלל מצה שמורה בתוך הסעודה אף שבתחילת הסעודה אכל כדין את הכזית

המצה הנאכלת עמו, ורק לקיום המצוה של בערב תאכלו מצות בעינן שיאכל כזית מצה דוקא.

ולפי דבריו נראה לפרש באופן אחר את קושית הירושלמי כונתו שיאכל חצי כזית מצה מן החדש שבוה יקיים את המצוה של על מצות ומרורים יאכלוהו ולא יעבור על איסור חדש, ואף שקיי"ל כר' יוחנן דחצי שיעור אסור מן התורה (יומא ע"ג:) מ"מ לא עדיף משיעור שלם של איסור שנדחה איסורו לצורך קיום המצוה מדין עשה דוחה ל"ת, והכא נמי שידחה האיסור תורה של חצי שיעור מפני קיום המצוה של על מצות ומרורים יאכלוהו, ואיסורו של חמץ בכל שהוא המפורש בתורה שפיר יחול על חצי שיעור דחדש לפי מש"כ התוס' בשבועות (כ"ג:) ד"ה דמוקי) דאיסור חצי שיעור אינו מפורש להדיא ואין זה חשוב כמושבע ועומד עליו מהר סיני ונמצא שיכול לקיים בחצי זית של חדש המצוה של על מצות ומרורים יאכלוהו וזו היא קושית הירושלמי.

ומפורסמת קושית הגאון ר' יונתן אייבשיץ זצ"ל [הובאה מספר פעמים בקובץ יקר זה] שמאחר ובמותו של מרע"ה נשתכחו השיעורים ועתניאל בן קנז הוא שהחזירן בפלפולו (יומא פ. תמורה ט"ז.) א"כ אין נימא שיאכלו את הכזית מצה חדש מדין עשה דוחה ל"ת והלא יש להם לחוש שמא יאכלו יותר מהשיעור המתויב ובוה כבר אין עשה וקעברי על הל"ת דחדש, ועיין בספר אור חדש בקידושין (ל"ח.).

אך לדברינו ניתא שהקפידו לאכול רק פתות מכזית כדי לקיים את המצוה של על מצות ומרורים יאכלוהו וכדברי הגר"ח שבזה בודאי לא עוברים על האיסור של חדש. אכן נראה לומר דאפילו להגר"ח בעינן שיהא הקרבן נאכל עם המצה והמרור הנאכלים עמו בדרך אכילה ואם יאכל המצה שלא כדרך אכילה לא יקיים המצוה, וה"ט דאף דלא בעינן כזית מצה ומשום דלא קאי יאכלוהו על המצה רק על הקרבן מ"מ

לכבוד הקדשים, משא"כ בקרבן פסח שצריך שתהא תחילת אכילתו על השובע וזהו מחמת הטעם שהוזכר בירושלמי [הובא בתוס' הנ"ל] שלא יהא רעב ומתוך כך יבוא לידי שבירת עצם.

אכן לפי"ז עולה שגם המצה הנאכלת עם הקרבן תחילה אכילתה היתה על השובע שהרי גם היא נאכלת עם הקרבן עצמו, ולפי"ז בין להרשב"ם שהמצה הנאכלת באחרונה היא זכר למצה הנאכלת עם הקרבן ובין להרא"ש שהיא זכר לבשר הפסח עצמו יש להקפיד ולאכול את המצה הנאכלת לזכר כשהוא כבר שבע ולכן כתב המשנ"ב שמעכב שהכזית שיוצא בו ידי חובת אפיקומן יהא בתוך הסעודה שאז הוא כבר שבע בתחילת אכילת האפיקומן, אך כשאוכלו בתחילת הסעודה אינה קרויה אכילה על השובע ומעכבתו אפילו בדיעבד.

ד] ואיתא בשילהי שמעתין [פסחים ק"כ:] אמר רבא אכל מצה אחר חצות בזמניה לראב"ע לא יצא ידי חובתו ופירשו בגמ' דהוצרך רבא לחדש זאת אף דאיתקש מצה לפסח ולראב"ע הפסח אינו נאכל אלא עד חצות, כדי דלא נימא דאפקיה קרא מהיקישא אלא מאחר ואהדריה קרא למילתא קמייתא אהדריה, ופירשו רש"י והרשב"ם דהו"א לדרוש שכשם שבכל ששת הימים הוי המצה רק רשות ולא חובה אפקיה קרא לחובת המצה בלילה הראשון בזמן הזה, וקמ"ל דלאחר דדרשינן מקרא דבערב תאכלו מצות לחובת אכילה מצה בלילה הראשון אהדריה למילתא קמייתא לאוכלו עד חצות כבזמן דאיכא פסח.

ולכאורה מכאן ראייה לשיטת הרשב"ם והרי"ף שהמצוה של בערב תאכלו מצות המחייבת אכילת מצה בזמנה"ז קשורה עדיין עם המצוה של על מצות ומוריים יאכלוהו ולפיכך הוי דינא שנאכלת המצה בזמנה"ז רק עד חצות כמו בזמן הפסח, אך לרא"ש קשה דהלא בזמנה"ז חובת אכילת מצות מקרא דבערב תאכלו מצות היא חובה בפני"ע שאינה קשורה למצות אכילת מצה עם

שמורה חוזר ואוכל אפיקומן דלא יצא בזה ידי חובת אפיקומן משום דבעינן שיהא נאכל על השובע, ומ"מ יכול לסמוך על המצה שאוכל בתוך הסעודה אף שלא כוון אז לשם אפיקומן, ואע"ג שאסוד לאכול אחר אפיקומן מ"מ בדיעבד יצא (משנ"ב ס"ק י"ב), למדנו מדברי האחרונים שאפיקומן שלא נאכל על השובע אינו מועיל לצאת בו ידי חובה אף בדיעבד, ואילו אפיקומן שאכלו דברים אחרים אחר אכילתו ולא נשאר טעם האפיקומן בפיו בדיעבד יוצא בו ידי חובתו.

וטעם הדבר ניהא בין להרשב"ם שהכזית אפיקומן הוא זכר למצה הנאכלת עם הפסח שהיתה ג"כ נאכלת על השובע דוקא וזהו אופן קיומה מן התורה, ואף להרא"ש כיון שהאפיקומן בא כזכר לבשר הפסח שהיה נאכל על השובע לפיכך מעכב בו שתאכל מצה זו על השובע דוקא.

בחדושי הגר"ח (עמ' קס"ז) הובאו דברי מרן הגרי"ז זצ"ל שהחייב לאכול קרבן פסח על השובע הוא חיוב הנוסף בקרבן פסח מלבד הדין לשובע האמור בכל אכילת קדשים ולמדו ממה שהוצרך הרמב"ם לכתוב (פרק ה' מקרבן פסח ה"ג) וקודם לאכילת הפסח אוכל שלמי תגיגה מכיון שצריך לאכול את הפסח על השובע, ואף שגם השלמים צריכים להאכל על השובע כשאר קדשים מ"מ בקרבן פסח יש בו חיוב נוסף ולכן צריך לאחרו אחר אכילת השלמים.

ומ"מ מכאור ברמב"ם שם חובה זו היא רק מצוה מן המובחר ומשמע דאין דין אכילת קרבן הפסח על השובע מעכב אפילו בפסח שהוא דין וחייב מיוחד.

והחייב הנוסף שישנו בקרבן פסח טפי משאר הקדשים נראה לבאר דבכל הקדשים דנפקא לן (תמורה כ"ג) מקרא ד"יאכלוה" שאוכל עמה חולין ותרומה כשהיא מעוטה כדי שתהא נאכלת על השובע היינו כדי של יצא משלחן רבו כשהוא רעב (פסחים ק"כ תוד"ה מפטירין) הוי אומר שהקפידה התורה דלאחר אכילת קדשים לא ישאר רעב דאין זה

כלילי פסחים קודם חצות זהו מפני שחיוב מצה בזמה"ז הוי מדאורייתא, אבל בהלל שלאחר האפיקומן אין להתמיר כ"כ שהוא מדרבנן, ודבריהם מתבארים או כרש"י והרשב"ם דאפיקומן הוי האידנא מן התורה לפי שהיא המצת חובה הנאכלת על השובע, וא"נ כהרא"ש שעיקר קיום מצות המצה הוא באותה הנאכלת בראשונה מ"מ מכיון שתלתה אותה התורה בזמן הראוי לאכול פסח לפיכך תקנו חכמים גם באפיקומן שהוא זכר לבשר הפסח שיאכל עד חצות דוקא, משא"כ בהלל שעיקרו מדרבנן לא שייך בו כלל זמן חצות.

וסברת הר"ן וכן הוא ברמ"א (סימן תע"ז ס"א) דמסתבר שכל עבודת ליל הפסח הכוללת את שירת ההלל וההודאה צריכה להיות עד חצות דוקא שהוא זמן הנס שבו יצאנו ממצרים.

הקרבת פסח בזמן המקדש והיכן אהדריה קרא.

ואולי יפרש הרא"ש דמאחר וקרא דבערב תאכלו מצות סתמא כתיב והרי הוא מחייב בין בזמן דאיכא קרבן פסח ובין בזמן דליכא קרבן פסח וכבזמה"ז, והא פשיטא דבדאיכא קרבן פסח אינו יכול לאכול אחר חצות כזית מצה כדי לקיים המצוה של בערב תאכלו מצות ולפי שאז בודאי המצוה קשורה ומישך שייך למצוה של על מצות ומרורים יאכלוהו, ולפיכך גם בזמה"ז שכל חיוב אכילת מצה הוא רק מקרא זה של בערב תאכלו מצות אינו יכול לקיימה אחר חצות.

ה] הר"ן בערבי פסחים כתב בשם בעלי התוס' שראוי לגמור גם את ההלל לפני חצות ויש מקילין, והמקילין הם התוס' במגילה (כ"א. ד"ה לאתויי) שאף שצריך למהר ולאכול מצה ואפילו מצה של אפיקומן

משה שניאור זלמן דיטון

## בירור מקיף ביסוד דין שבועת היסת (ב)

בסוגיא דשבועות דף מא. כאיכא בינייהו דשבועה דאורייתא לשבועה דרבנן [בענין מיפך, כביאור הרבנים דתקנתא לתקנתא, ובמתושאל"מ ותפיסה, ונידוין] / בענין נקיטת הפך ואימים / בדין תביעת קטן לחייב היסת / בהיסת הגורם לממון / אם בהיסת צריך לתבוע השבועה / אי לחייב היסת נקרא להוציא / בהיסת ע"פ עד אחד / בענין הפטורים מהיסת [מיגו, עד המסייע וחזקה] / אי שמיטה משמטת שבועת היסת / כהיסת בטענה דלא שכיח / בהחזקת כפרן / כגדר ברי כסוגיא דקידושין דף מג; / כשיטת הראב"ד כגדר הטענה דמהני בהיסת / כשיטת בעה"ת כעד המסייע וכדין שלישי / בדעת השער משפט.

### כסוגיא דשבועות דף מא.

### כאיכא בינייהו דשבועה דאורייתא לשבועה דרבנן

שיש זכות לנתבע שאותה שבועה ישבע התובע ויעוין בסי' צ"ד בדין גלגול סעיף ג"ד מי שנתחייב שבועה והתחיל התובע לגלגל עליו דברים אחרים שלא טען אותם וראה הנתבע כך ואמר איני רוצה להשבע אלא הריני משלם הטענה הראשונה שנתחייבתי על כפירתה שבועה אין שומעין לו אלא אומרים לנתבע או תן לו כל מה שגלגל עליך מהטענות ה"יודאיות" וכו' ויעו"ש בסמ"ע דהא דחייב על כל התביעות. היינו דוקא על תביעות "יודאיות" אבל מה שרצה לגלגל עליו בטענת ספק נפטר. במה שאמר הנתבע הריני משלם את עיקר התביעה יעו"ש. ויעו"ש בגרעק"א [סעיף ו'] דאם כשנתחייב שבועה, והפכה אשכנגדו מתחייב נמי אכל מה שמגלגל עליו בטענת "ספק" כיון שלא אמר הריני משלם, רק שהפכה אשכנגדו ויעו"ש שהביאו בשם ההפלאה, ובשמ"ש סי' צ"ג ס"ק ט' חולק ע"ז דכיון שהיפך השבועה ונסתלק השבועה לגמרי מהנתבע איך יכול לגלגל עליו יעו"ש"ד ולכאורה תלוי בשאלה הנ"ל, אי מיפך הוא שנסתלק לגמרי מהשבועה, וזוהי דעת השמע"ש, או שלא נסתלק הימנה אלא שיש לנתבע זכות להפכה על התובע וזוהי דעת הגרעק"א וההפלאה.

אמרינן בשבועות מא. מאי איכא בין שבועה דאורייתא לשבועה דרבנן איכא בינייהו מיפך שבועה, כדאורייתא לא מפכינן שבועה, בדרבנן מפכינן שבועה, ולמר בר רב אשי דאמר כדאורייתא נמי מפכינן שבועה וכו' איכא בינייהו מיחת לנכסיה, כדאורייתא נחתין לנכסיה בדרבנן לא נחתין ולר' יוסי דאמר בדרבנן נמי נחתין וכו' מאי איכא בין דאורייתא לדרבנן איכא בינייהו שכנגדו חשוד על השבועה, כדאורייתא שכנגדו חשוד על השבועה אפכינן לה שבועה ושמו אידיך בדרבנן תקנתא היא, ותקנתא לתקנתא לא עבדינן ולרבנן דפליגי עליה דר' יוסי דאמרו בדרבנן לא נחתין לנכסיה מאי עבדינן ליה משמתינן ליה עכ"ל הגמרא. ויש לבאר הסוגיא לפרטיה א' בענין מיפך שבועה. ב' בענין הא דלא נחתין לנכסיה, אמנם יש לחקור אי איכא דין מתושאל"מ, ואי מהני תפיסה. ג' כביאור גדר תקנתא לתקנתא לא עבדינן. ד' בענין הנידוי דמשמתינן ליה בדלא נשבע.

### בענין מיפך

ויש להוסיף ולבאר בטעם הצד שנקוט, דבמיפך נסתלק השבועה מהנתבע, דכיון שהנתבע מטיל השבועה על התובע כבר נחקים עיקר התקנה, שבוז נחפייס דעתו

יש לעיין כגדר "מיפך" מהו, אי הגדר ש"ע המיפך נסתלק השבועה ממנו לגמרי ונפטר, כיון שהוטלה על התובע או דנאמר שבאמת נשאר הנתבע מחייב שבועה, אלא

שכנגדו נשבע ונוטל, משום דהוי תקנתא לתקנתא, הלא היסת נחשבת כעיקר שבועה [ולכן אפשר לגלגל עליה] א"כ למה לגבי דין שכנגדו נשבע ונוטל אמרינן דחשוב תקנתא לתקנתא, ואולי י"ל דסובר כדעת הקצה"ח, דבחדשוד לא אמרינן כלל מתושאל"מ, ומדינא פטור, אלא שחכמים תקנו בו חקת שכנגדו נשבע ונוטל, ולכן לגבי תקנה זו שפיר אמרינן, דבהיסת לא תקנו תקנת שכנגדו נשבע ונוטל דהוי תקנתא לתקנתא.

ולכאורה יש לתלות בשאלה זו גם מחלוקת הש"ך והסמ"ע סי' צ"ג סעיף ט' שפסק המחבר בתובע מחבירו שבועת השותפין וטען שנשבע כבר, א"צ לישבע ע"ז היסת, וביאר הסמ"ע דאף דשבועת המשנה הוי כעין דאורייתא, ולמה לא ישבע היסת שכבר נשבע שבועתו, וכמו בכל תובע מחבירו שבועה דאורייתא, והלה טוען שכבר נשבע דחייב לישבע ע"כ היסת, ויעו"ש הסמ"ע מה שתירץ, אכן הש"ך תמה, דמה בכך דהוי כעין של תורה, מ"מ כיון דהוי מדרבנן, אין נשבעין עליה, משום דהוי תקנתא לתקנתא, יעו"ש, אך לפי האמור אפשר לברר בדעת הסמ"ע דסובר דאתי שתקנו שבועת המשנה, הוי כעין של תורה, ואם נשבעין על שבועת התורה ה"נ נשבעין על שבועת המשנה, דאחרי שתקנה הוי ככל השבועות.

והנה הגרעק"א שם [על סמ"ע ס"ק ט'] כתב לדעת הש"ך דהא דאין נשבעין אם היה שותף, משום דהוי תקנתא לתקנתא, והוסיף הגרעק"א וז"ל: ולהש"ך ס"ק י"א י"ל [דבאופן שהביא התובע ע"א שהיו שותפין] דצריך לישבע להכחיש העד שבועה דרבנן, דלא מיקרי תקנתא לתקנתא כיון דלהכחיש העד הוי דאורייתא, וצ"ע לדינא עכ"ל ודבריו צריך ביאור, דהרי אף אם נשבע נגד העד הוי רק שבועה דרבנן א"כ אכתי הוי תקנתא לתקנתא, וצריך לברר דמתי נקרא תקנתא לתקנתא רק כשעצם השבועה הוי מחמת דבר קל, אבל בנידוד"ד כיון

לגלגל, דמתי אמרינן דאפשר לגלגל רק כשבועצמותו מחוייב שבועה, אבל בשבועה דרבנן הוא בעצמותו פטור [ולכן לא שייך מתושאל"מ וכמשנת"כ] אלא שהטילו חיוב שבועה אינו יכול לגלגל עליו, ועדיין צריך תלמוד, אך יש לעיין בזה, דבסוגיא שם הוכיחו דמגלגלין אשבועה דרבנן משבועת השותפין דמגלגלין עליה, ולפי דברינו דהשאלה היתה, כיון דשבועת היסת אין הנתבע מחוייב אלא שהטילו עליו שבועה, א"כ מאי הוכיחו משבועת השותפין שהתקנה היתה בה, שהנתבע הוי כמחוייב בעצמותו שהרי חייב שבועה חמורה בנק"ח ולדעת כמה פוסקים אמרינן בה מחושאל"מ וצ"ע [ועיין ביש"ש קידושין מ"ח שכתב להלכה שאע"פ שעל שבועת דרבנן מגלגלין אבל על היסת אין מגלגלין].

יש לעיין דהנה הרמ"א סי' צ"ד כתב דמי שנשבע משום שהיפכו עליו השבועה, אין מגלגלין עליו, כיון דמיפך תקנתא וגלגול תקנתא, הוי תקנתא לתקנתא דלא עבדינן והקשה הטו"ז [דגלגול אינו תקנתא אלא שיש חיוב שבועה יש אף גלגול] ועוד א"כ בכל כופר הכל איך מגלגלין הא כל היסת תקנתא, וגלגול תקנתא, הוי תקנתא לתקנתא, ולמה נשבעין גלגול בכל היסת והנה המקור של הרמ"א הוא תרוה"ד סי' שכ"ז ותו"ד שם שבאמת בשבועה דרבנן לא היה צריך להיות מיפך כמו שבועה דאורייתא, אלא כיון דשבועה דרבנן קיל, תקנו בה מיפך, ומבואר בדבריו שהיסת אחר שתקנה, הוי כעיקר שבועה ולכן יכול לגלגל עליה, כיון דאחר שתקנה הוי כעיקר שבועה, וכמו דבכל שבועות אפשר לגלגל כך גם בהיסת יכול לגלגל, אבל "מיפך" אינו עיקר שבועה, אלא רק כיון דהיסת קיל תקנו בה מיפך, ולכן על מיפך אין יכול לגלגל ד"מיפך" חשוב כשבועה קלה שנתקנה רק בהיסת הקלה, ולכן אין יכול להוסיף ולגלגל עליה, ודו"ק, והשתא יש לתמוה, דהיסת כיון שחשובה כעיקר שבועה ולכן יכול לגלגל עליה, א"כ למה אמרינן בסוגיין דבהיסת לא אמרינן

ממילא א"א לומר מתושאל"מ כיון שיכול לישבע איני יודע ומשא"כ בשבועה דאורייתא, דאין בה שבועה של "איני יודע" לכן בדאורייתא אמרינן מתושאל"מ יעו"ש"ד, הוי מבואר דעתו, דגם יסוד שבועה דרבנן הוי בשבועה דאורייתא, דאמרינן בה מתושאל"מ, דגם בשבועה דרבנן ישנו חיוב תשלומים כשאינו נשבע.

אלא שיש לעיין, מה שכתב הקצוה"ח [סי' ע"ג ס"ק ב'] לבאר הטעם דשבועה שאינו ברשותו הוי רק דרבנן, משום דיסוד שבועה דאורייתא הוי, דאם לא נשבע נחתין לנכסיה, וכאן בשבועה שאינו ברשותו, שהנשבע משלם, וכל הדיון הוא רק על גוף החפץ, דלא יהא כזה נחתין לנכסיה [רק מתרימים סתם כשאינו נשבע] לכזל א"א הוי בגדר שבועה דאורייתא, אלא הוי שבועה דרבנן, וביארו האחרונים דבריו [עיין הגר"י הוטנר בספר הורו"ח ש"ן] שתלוקים יסוד שבועה דאורייתא משבועה דרבנן, דשבועה דרבנן הוא רק "בירור" בעלמא, ולכן גם על כדי לברר על גוף החייב שייך שבועה דרבנן, ומשא"כ שבועה דאורייתא היינו [כדברי הקצוה"ח] דכשלא ישבע נחתין לנכסיה, דהיינו, דיש כאן חיוב תשלומים, אלא דכשנשבע הרי הוא נפטר, ולכן לא שייך להשביע שבועה דאורייתא כשאין כאן דיון על חיוב תשלומים אלא על בירור על גוף החפץ יעו"ש"ד, ולכאורה, דברי הקצוה"ח הללו, סתרי לדברי הקצוה"ח הנ"ל שמשוה יסוד דין שבועה ליסוד שבועה דרבנן. וביותר צ"ע דעת הקצוה"ח סי' פ"ז ס"ק דלא מהני תפיסה.

ויש לעיין דברי הישועות דוד סי' א' שמביא מחידושי הרי"ם דיסוד שבועה דרבנן הוי בגדר, דכל היכי דאיכא לברורי מבכרינן.

### בענין תפיסה בהיסת

הש"ך סי' פ"ז ס"ק כ"ה הביא בשם הריקנטי להסתפק, אי בחשוד שנתחייב בשבועה דרבנן דאינו יכול לישבע, אי מהני תפיסה ועיין בקצוה"ח שהכריע דלא

שהמחייב השבועה הוי עד אחד דאלים כותיה לחייב שבועה, לא חשוב כתקנתא לתקנתא, ועדיין צריך תלמוד.

ג.ב. יעויין באמרי בינה חו"מ סי' ד' שהאריך בענין תקנתא לתקנתא [וראה עוד בענין שבועה בקרקעות ובקטן].

### בענין מתוך ותפיסה

הנה מובא בטור ס"ט ע"ה בשם הרמ"ה שעל שבועה דרבנן לא אמרינן "מתוך שאינו יכול לישבע משלם" וכתב הב"ח שם וכן הוא בתוס' בכמה מקומות, והקשו האחרונים, בהא דהגמרא דנה בשבועות דף מא. מאי איכא בין שבועה דאורייתא לשבועה דרבנן, ושקיל וטרי שם טובא בסוגיא, ולמה לא אמרו שם בסוגיא דאיכא ביניהו, דבשבועה דרבנן לא אמרינן מתושאל"מ, ותירץ הדברי חיים חו"מ סי' ל"ה, משום דיסוד דין מתושאל"מ, בנוי, דכל מחוייב שבועה, מן הדין חייב תשלומים, אלא שיכול להפטר בשבועה, ולכן כשאינו נשבע, ממילא חייב לשלם, אבל בשבועה דרבנן אין כאן חיוב תשלומים כלל, רק חיוב שבועה לתור, ולכן אף כשאינו נשבע, א"א לחייבו תשלומים, ויסוד זה דבשבועה דרבנן אין כאן חיוב תשלומים, רק חיוב שבועה לתור, כבר הובא שם בסוגיא, דאיכא בין שבועה דאורייתא לשבועה דרבנן, דבדאורייתא נחתין לנכסיה, ובדרבנן לא נחתין לנכסיה, והטעם כיון דבשבועה דרבנן אין כאן חיוב תשלומים, לכן לא הוצרכה הגמרא לפרט גם הנפ"מ דבשבועה דרבנן לא אמרינן מתושאל"מ, כיון דכבר מבואר בהא דאמרינן בסוגיא, דבדרבנן לא נחתין לנכסיה, והטעם כיון שאין כאן חיוב תשלומים כלל [ועיין בנחל יצחק סוף ע"ה וסי' פ"ז סעיף כ"ז מה שדן ע"ד זה].

אך עיין קצוה"ח סי' צ"ב ס"ק י', [וכן הוא בתשו' הגרעק"א סי' קט"ז בדעת רש"י] שכתב, דבאמת גם בשבועה דרבנן אמרינן מתושאל"מ, כמו בשבועה דאורייתא, רק בשבועה דרבנן שיכול לישבע "איני יודע"

שבועתו, כשבועת הנוטלין, שע"י שבועתו יקבל הפירעון מהנתבע, ואין שבועת היסט בנוטלין, והקשה הכרית יעקב דאם נאמר דבכל שבועת היסט מהני תפיסה א"כ יכול הנתבע לומר, דחושש שמא התובע לא ירצה לישבע שבועת היסט אחרי שיפרענו לכן מחזיק ותופס בדמי פירעונו, עד שהתובע ישבע שבועת היסט, ואח"כ יפרענו, וחייב הישועות דוד דאם נאמר דכל הטעם דמהני תפיסה, הוי רק כשאינו רוצה לישבע, כדי לכופו שישבע, א"כ, כאן כשהתובע נתחייב שבועת היסט, אין הנתבע יכול לתפוס הממון, בטענה שאולי המלוה לא ירצה לישבע, דכיון דאין היסט בנוטלין, א"כ כל זמן שלא פרע הנתבע, עדיין לא חלה כלל חובת שבועה, לכן אין התובע יכול לכוף התובע אשבועתו כיון שעדיין לא חל כלל חובת השבועה.

### בענין נידוי בהיסת

כתב המחבר סי' א' בזמן הזה דנים הדיינים דיני הודאות והלוואות וכו' וכתב שם הטו"ז דהטור בלשונו בא לאפוקי, דאין הכוונה לשבועת היסט, דבשבועת היסט פשיטא דדנים בזמן הזה, כיון דהוי רק תקנתא דרבנן והא פשיטא דדנים בזה"י יעשו"ד, והקצוה"ח שם הביא דבריו, והוסיף, דכיון דבשבועת היסט הרי לא נתחייב לנכסיה, וכשאינו רוצה לישבע רק מנדים אותו, וא"כ דין נידוי מבואר להלן בשו"ע דמנדים בזה"י א"כ אין נפ"מ אם משביעים שבועת היסט כיון שאין תוקפה רק כדי לנדות, והרי נידוי קיי"ל דמנדים בזה"י ואם לא נשביע היסט, הרי אפשר לנדותו יעשו"ד והקשה עליו הגתיה"מ, דאינו דומה דין שבועת היסט, להא דקיי"ל דמנדין בזה"י, דהא דקיי"ל דמנדים בזה"י מן הדין היה פטור, אלא כדי לפייס התובע, מנדים את הנתבע לכן נידוי כהאי דנים בזה"י, אבל בשבועת היסט עיקר החיוב הוי השבועה, ואלא כדי לקיים הפס"ד ולכוף הנתבע לישבע מנדים אותו, א"כ כיון דעיקר

מהני תפיסה, ובנחל יצחק הביא משטמ"ק ב"מ דף ו. דמהני תפיסה, וכתבו האחרונים דתלוי בסברא הנ"ל, בגדר שבועה דרבנן, אי יש כאן חיוב תשלומים, אלא שיכול להפטר בשבועה, [והוי כגדר שבועה דאורייתא] ולפי סברא זו כשאינו נשבע מהני תפיסה, כיון שבעצם יש כאן חיוב תשלומים אלא שיכול להפטר בשבועה, וכל זמן שלא נשבע, הרי הוא עדיין חייב, ומהני תפיסה, אבל אם גדר חיוב השבועה הוי רק "כירור" בעלמא, אף כשלא נשבע, לא מהני תפיסה, כיון שאין כאן כלל חיוב תשלומים, אלא דין כירור בעלמא, לא מהני תפיסה.

אך אי אפשר לומר כן, בדעת הש"ך שכתב דאף דנסתפק הריקנטי אי מהני תפיסה, מ"מ ג"ל ברור בחשוד וודאי לא מהני תפיסה דאל"כ לא שבת חיי, וביאר שם הגרעק"א, דכל מה דמועיל תפיסה הוי רק כדי לכופו שישבע, ובחשוד כיון שאינו יכול לישבע, לא שייך טעם זה לכן בחשוד וודאי לא מהני תפיסה, יעשו"ד, הרי לפי דבריהם הא דמהני תפיסה במחוייב שבועה [אינו מטעם משום דיש כאן בעצם חיוב תשלומים אלא שיכול להפטר כשבועה] אלא הטעם מפני שיכול לכופו כדי שישבע.

[וכאמור, בשטמ"ק מבואר להדיא, דמהני תפיסה אף בחשוד, ונקט שלא כהש"ך וכהגרעק"א, וסבר דהטעם דמהני תפיסה, משום דיש כאן בעצם חיוב תשלומים, ולכן אף בחשוד כל זמן שלא נשבע יש כאן חיוב תשלומים, וכן מוכח לומר בדעת הקצוה"ח שהובא לעיל דסובר דאמרינן מתושאל"מ בשבועה דרבנן הרי דסובר, דבכל שבועה דרבנן יש כאן חיוב תשלומים, ודלכך אמרינן בה מתושאל"מ, א"כ ה"ג ה"ה דתהני תפיסה].

ובישועות דוד סי' ל' הביא בשם תשו' ברית יעקב סי' פ"ו שכתב לדון על הא דמבואר כמה פעמים בש"ך [סי' קל"ג וסי' קל"ה] דכשהתובע נתחייב לישבע היסט, [על פירעון שמקבל מהנתבע] אין להשביעו קודם שמקבל הפירעון, דא"כ נמצא דיהא

אלא שאינו רוצה לקבל ההיפוך ולישבע בעצמו, א"כ למה מנדים אותו, אלא מוכח לכאורה כדעת הקצוה"ח הנ"ל, דדין נידוי בשבועת היסת אינה כדי לכופף הנתבע לקיים דינו [וכהכנת הנתיחה"מ] אלא כך הייתה החקנה דשבועת היסת, שאו הנתבע ישבע היסת, או דמנדים אותו, ולכן שפיר כתב הש"ך דה"נ בדין כל שבועות הנוטלין [שהם שבועות דרבנן] כן נתקנו, דאו שהנתבע יקיים דין השבועה והיפוכה, ואם לא משמתינן ליה.

ויש לתלות בשאלה זו, הא דיש לדון אם אפשר לכתוב פרוזבול אחיוב שבועה, והלום ראיתי בשו"ת איגרות משה חו"מ חלק א' סי' כ' שיצא לדון דכיון דיסוד פרשת פרוזבול הוא כעין מסירת השטרות לב"ד שהם יגברו החובות, וזה שייך רק על ממון ולא על שבועה או אפשר לדון דאם לא ישבע יורדין לנכסיו שייך שמוסר שטרו לב"ד, כיון שכשלא ישבע יורדין לנכסיו, אך בשבועה דרבנן שאין ב"ד יורדין לנכסיו לכאורה לא שייך פרוזבול אך מצד דכיון דכשלא ישבע ב"ד כופין אותו בנידוי אולי שייך פרוזבול על כך, וגם אפשר דמשום לא פלוג שייך פרוזבול על שבועה דרבנן, והנה בשעמ"ש סי' ע"ז ס"ק ב', הביא דברי הכל בו, ולכאורה מפורש שם להדיא דאפשר לכתוב פרוזבול על שבועה דרבנן, יעושי"ד, ונראה, דאם ננקוט דבכל שבועה דרבנן ישנו גם חיוב תשלומים, אלא שיכול להפטר בשבועתו, ולכן שייך בשבועה דרבנן מתושאל"מ [כדעת הקצוה"ח וסייעתיה] פשוט ששייך פרוזבול אף אשבועה דרבנן, כיון דישנו כאן חיוב תשלומים, אך אם ננקוט דבכל שבועה דרבנן יש רק חיוב שבועה ולא חיוב תשלומים אפשר לדון דעל חיוב שבועה לחוד לא שייך פרוזבול.

והנה פסק המחבר סי' קכ"ג סעיף ג' שאין כותבין הרשאה על חיוב שבועה, ועיי"ש בש"ך ס"ק י"ב שלדידן דנקטינן שהרשאה הוא רק שליחות מהני גם על חיוב שבועה, ברם החזו"א סי' ג' ס"ק ג' הוסיף שאף אם

החיוב הוא ה"שבועה" והנידוי אינו אלא כדי לכופו לקיים הפס"ד, א"כ עדיין לא שמענו שדנים בזמ"ז יעושי"ד.

וביארנו האחרונים יסוד המחלוקת הקצוה"ח והנתיחה"מ, לדעת הנתיחה"מ בחיוב שבועת היסת הוא הנתבע תיבי שבועה בעצמותו, אלא כדי לכופו לקיים הפס"ד מנדים אותו, ואילו לדעת הקצוה"ח גם שבועת היסת אינו חייב בעצם, אלא הוא רק כעין נידוי בעלמא, שמשביעים אותו כדי לפייס ולכפר, ולכן דימה הקצוה"ח דין שבועת היסת לדין נידוי [ובכן צ"ע הקצוה"ח, מדבריו שהובא לעיל דבשבועה דרבנן אמרינן מתושאל"מ, הרי מבואר מזה דעתו דבחיוב שבועה דרבנן, הרי הנתבע מחוייב בעצמותו, אלא דנפטר בשבועת אינו יודע, ואילו כאן מבואר דעת הקצוה"ח דחיוב שבועת היסת הוא רק כעין חיוב נידוי].

[ב] יעויין בש"ך סי' פ"ז ס"ק ל' שהביא דעת רש"י דמהני "מיפך" בשבועת הנוטלין, [ושלא כדעת הרא"ש והרי"ף ודברי מפכינן בשבועות הנוטלין וז"ל: ולענין מ"ש הרי"ף והרא"ש פרק הכותב דיאמר הנתבע אי בעית לשקול אישטבע, ואי לא תשבע לא תשקול ואנא לא אשבע דלית לך גבאי מידו. י"ל דא"כ גם בהיסת יאמר הנתבע אנא לא אשבע, אלא וודאי משמתינן ליה, וה"נ אם לא ירצה הנתבע לקבל ההיפוך ולישבע נהי דלא נחתינן לנכסיה משמתינן ליה, כן נ"ל לדעת רש"י ותוס' וסייעתם עכ"ל הש"ך, ולכאורה יש לתמוה, דמאי הוה הש"ך דין נידוי כהיסת לענין דין מיפך, דהתם כשבועת היסת כשהנתבע אינו רוצה לישבע משמתינן ליה, כי היכי דלישבע, אבל כאן כמיפך בשבועות הנוטלין, דמן הדין היתה השבועה מוטלת על התובע, אלא שרוצה להפכה על הנתבע, א"כ אף אם אין הנתבע רוצה לישבע, למה מנדים אותו הרי רוצה לקיים דינו ולשלם כשישבע התובע,

פ"ז ס"ט ואם אינו רוצה לישיבה הוא מוכרח לשלם עכ"ל הרי יסוד דבריו כלפי שבועה דאורייתא דעצם התביעה הוי תביעת ממון, אלא שמוסיף החזו"א דה"ה בשבועה דרבנן נמי כתבינן הרשאה, ומשמע דגם בשבועה דרבנן הוי תביעת ממון, אלא שיכול להפטר בשבועה, וכל זמן שלא נשבע חייב לשלם, ולכן יכול לכתוב עליה הרשאה, [וקצ"ע מדברי התזו"א שהבאנו תחילת הענין שיסוד החיוב הוי רק חיוב שבועה ולא חיוב תשלומים].

### החמשך אי"ה בגליון הבא

ננקוט דהרשאה לא הוי רק שליחות, אלא בעי נמי קנין, מ"מ כותבין הרשאה אחיוב שבועה וז"ל החזו"א: דכיון דכל שלא נשבע תביעת ממון קיימת שפיר קני המורשה תביעת הממון וכו' אלא וודאי תביעת שבועה הוא תביעת ממון ונהי שאין כותבין בתחילה הרשאה על תביעת שבועה מ"מ אי בשעת כתיבת ההרשאה יש כאן תביעת ממון שפיר קני לה המורשה ומוזיק ליה לישיבע, וא"כ הדין נותן דלדין כותבין הרשאה על תביעת שבועה, ונראה דאף על תביעת שבועה דרבנן כותבין הרשאה דהא מ"מ כפינן ליה בנידוי ונגדא כדאיתא סי'

הרב יוחנן שור

## ביאור דין אמתלא בהודאת בעל דין ודין טענת השטאה והשבעה

עשתה מעשה אינה נאמנת וכו' וא"כ ה"נ יש חילוק זה, דהא השבעה הוי כעין אמתלא, ולהכי כשכותב הוי מעשה כיון דבע"פ היה יכול לומר אבל בשטר שתציו לפלוני דהוצרך לכתוב על גוף השטר כדי שמי שיהא רואה את השטר יסבור שאינו שלו מהני אמתלא אף בדעבד מעשה כיון שהוכרח לכתוב עתה"ד הקצוה"ח.

ג) ויש להסתפק בביאור הדברי ריבות אם כוונתו דבאופן שהיה לומר בע"פ, ועבד מעשה, הוי המעשה "מיותרת" דהרי סגי אמירה בעלמא, ולכן כיון דהמעשה מיותר לא מהני אמתלא, וה"ה יהיה כדבור, שידבר דיבור מותר לא יהני אמתלא, או אפשר דכוונתו [לא משום דהמעשה מיותר] דדוקא במעשה דאלימ ביותר, ועל מעשה מיותרת לא מהני אמתלא, אבל בדיבור אף שהוא מיותר מהני אמתלא.

והנה מצינו כיו"ב, אמרינן בכתובות כב, האשה שאמרה אשת איש הייתי, ואח"כ נתנה אמתלא לדבריה, דמפני אנשים שאינם מהוגנים שבאו עליה, אמרה כן, נאמנת, וכתב שם הר"ן בשם הרא"ה דאם אמרה "נתקדשתי לפלוני" אף שנתנה אמתלא אינה נאמנת יעושי"ד, ופשוטו דברי הר"ן כמבואר שם דכיון שאמרה שנתקדשה לפלוני, לאו כל כמינה לחוב לאחריני, ולהפקיע עצמה מאותו פלוני ולהפקיע הקידושין, אכן הנוביי [מהדו"ק אהע"ז סי' ס' ומובא בפ"ת באה"ע סימן מ"ז סק"ג] מחדש דאפשר דהטעם דכיון דאמרה נתקדשתי לפלוני ואף שנתנה אמתלא מ"מ הא דאמרה שנתקדשה לפלוני, הרי הוא מיותר, דמה לה לומר דנתקדשה לפלוני, הרי סגי לה לומר דנתקדשה לכן לא מהני אמתלא,

### בדין האמתלא בתחזיק הרבר במעשה ובדיבור

א) פסק המחבר [תו"ם סי' פ"א סעיף י"ז] אם הודה בכת"י שחייב לפלוני מנה או שהודה בקנין וכו' אינו יכול להפטר בטענת שלא להשביע עשה כן. ובסעיף יח כתב המחבר: מי שמת ונמצא כתוב באחד משטרותיו שטר זה חציו לפלוני לא זכה אותו פלוני בחציו השטר, והטעם משום דאמרינן דכתב כן משום שלא להשביע עצמו, ולכאורה הני תרי הלכתא סתרי אהדדי, דבתחילה פסק דאם כתב בכת"י, לא אמרינן שלא להשביע, והדר פסק דאף אם נמצא כתוב אמרינן דשלא להשביע עשה כן, וע' ברמ"א שם סי"ז מש"כ לחלק בין הדינים, והאריכו בזה הסמ"ע והש"ך שם.

ב) ובקצוה"ח שם סקי"ז כתב לבאר ע"פ דברי שו"ת דברי ריבות וזתו"ד הקצוה"ח: דהיכא דהיה יכול לומר שלא להשביע בע"פ וטרת וכתב, אז הוא דלא אמרינן שלא להשביע, וכבר הוכרחנו לחלק כן בכיוב"ז כסי' קפ"ה ביו"ד באשה שאמרה טמאה אני, ונתנה אמתלא לדבריה נאמנת ואם לבשה בגדי סינור אינה נאמנת לחזור באמתלא וכו' דמשום בושה או אונס מיקרי ואמרה טמאה אני אבל לעשות מעשה כולי האי לא עבדה, ובשו"ע יור"ד סי' א' בטבח שעשה סימן בראש כבש השחוט שיהיה נראה שהוא טריפה ואח"כ אמר אמתלא שכדי שלא יקחו אחרים ולא יסאר לו עשה כן, נאמן, הרי דאף בשעשה מעשה נאמן באמתלא וכו' [וכבר הקשו כן הד"מ והט"ז שם] והוכרחנו לחלק דבסי' א' לא היה יכול לעשות כפי אמתלתו כ"א ע"י מעשה אבל בסי' קפ"ה היתה יכול לומר בע"פ טמאה אני והיא

ומבואר בראשונים ובפוסקים טובא ובשו"ע סי' פ"א באיזה אופנים יש מקום לומר משום השטאה ובאיזה אופנים נכונה טענת ההשבעה.

והנה שם בגמ' כ"ט ע"א וע"ב, איתא אמר אביי לא שנו אלא דאמר משטה אני כך אבל אמר להר"ם הוחזק כפרן, ר"פ בריה דרב אחא בר אדא הכי אמרינן משמיה דרבא כל מילי דכדי לא דכירי אינשי, ופרש"י שם דברים של חנם כלומר הואיל ואותה הודאה דכרי רות היו שהשטה בו לא דכירי אינשי ושכת אותה הודאה, ע"כ. וכן נפסק בשו"ע פ"א ס"א, דכל הודאה שלא היתה באתם עדי, דמכחיש ביה בטענת להר"ם שלא הודה מעולם, אע"ג דהוכחש בעדים שהודה לפנייהם לא הוחזק כפרן דכל מילתא דכדי לא דכירי אינשי.

ו) ומצאנו בזה בש"ך סי' פ"א סקי"ג, חידוש בדין זה במש"כ דלא אמרינן כן, דכל מילתא דכדי לא דכירי אינשי אלא במקום שיכול לטעון טענת השטאה, משא"כ בהודאה דלא שייכי ביה טענת השטאה [כגון בהודאה שלא ע"י תביעה כמבואר בשו"ע שם סעיף ה' דאז לא מצי למימר משום השטאה לדעת המחבר אלא משום השבעה] דאז אם הכחיש ההודאה בטענת להר"ם ושוב באו עדים והכחישהו. דלא אמרינן ביה כל מילתא דכדי לא דכירי אינשי וע"כ הוחזק כפרן בדבר זה, וחייב, ע"ש.

והקצוה"ח חולק וסובר דכמו בהודאה שהיה יכול לטעון השטאה אם טען להר"ם מבואר בסעיף א' דפסור, דאמרינן דמילי דכדי נינהו ושכת, ולכן טען להר"ם, ה"ג באופן שיכול לטעון השבעה, כשטען להר"ם אמרינן דמילי דכדי נינהו ושכת. [עין סמ"ע ס"ק כ' וסקמ"ז דמוכת דחולק על הש"ך בזה וס"ל דכל הודאה שאינה דרך הודאה יכול לומר להר"ם והוי כמילי דכדי] וכן מפורש כמאירי סנהדרין כ"ט דגם בטענת להשביע אי אמר להר"ם לא הוחזק כפרן.

יעו"ש הרי דאף בדיבור אמרינן, דאם הוא מיותר לא מהני אמתלא.

ד) אכן בקצוה"ח סי' פ' ס"ק א' מבואר בדיבור מיותר מהני אמתלא, דהנה הקצוה"ח יצא להוכיח שם דלא מהני אמתלא בממון, כיון דחב לאחריים, [מלבד בהשטאה והשבעה] והוכיח כן מדברי הר"ן הנ"ל דבאמרה נתקדשתי לפלוני לא מהני אמתלא כיון דחב לאחריני, ה"ג בממון כיון דחב לאחריני לא מהני אמתלא יעו"ש, הרי להדיא דסבר, דהא דלא מהני אמתלא באמרה נתקדשתי לפלוני אין הטעם משום דאמירתה "לפלוני" הוי מיותר [אלא בדיבור אף כשהוא מיותר מהני אמתלא] אלא הטעם משום דחב לאחריני, והא דבסי' פ"א דכתב הקצוה"ח כיון דמיותר לא מהני אמתלא היינו רק "במעשה" דאליים טפי, הרי נמצאו למידים דהאי מילתא אי מהני אמתלא בדיבור מיותר במחלוקת שנויה להקצוה"ח מהני ולהנ"ב לא מהני.

והנה צ"ע לדעת הנ"ב מהא דפסקינן בסי' פא סעיף כג תבעו בחפץ פלוני והשיב אינו שלך אלא של פלוני, ואפי' אמר כן בפני ב"ד אינה הודאה להוציא אותו פלוני מידו יעו"ש ומבואר הטעם בטור דכיון שלא הול"ל אלא אינו שלך, ולא היה צ"ל אלא של פלוני והרבות דברים שיחה בעלמא הם עכ"ל הרי להדיא דהרבות דברים שיחה בעלמא ויכול לומר אמתלא על כן.

### פלוגתת הש"ך והקצוה"ח

#### בהודאה משום שלא להשביע

#### אי הוי מילתא דכרי

ה) וכדי לבאר ד"ז, יש להקדים בכיבור דין טענת השטאה והשבעה שנאמרו בגמ' ובפוסקים לענין הודאת בע"ד, דהנה העולה בסוגיא שם בפ"ג דסנהדרין דלעולם לא הוי הודאת בע"ד אלא בהודה בפני עדים וייתדם באתם עדי אבל בלא"ה מצי למיטען משום השטאה דמשטה הייתי כך או משום השבעה דהיינו שלא להשביע עצמי אמרתי כן,

וכו'] שוב לא מצי למיטען משטה הייתי כך. ועיין במ"מ שם ובש"ך סקל"ד מקור דברי הרמב"ם דס"ל דרך הודאה לא בעי אתם עדי. ומ"מ אף לדברי הרמב"ם עדיין יכול לומר שלא להשביע עצמי אמרתי כן כמבואר ברמב"ם שם ושור"ע סעיף י"ד.

ועפ"י הג"ל יבואר היטיב דבמה שאומר ההודאה בדרך הודאה זה מוציא הדברים משיחה של שחוק והשטאה אבל מ"מ עדיין יכול לומר שאמר כן להחזיק ההודאה רק בפי השומעים ומשום שלא להשביע ולא להתחייב בזה בדין.

(י) ויתבאר בזה ג"כ היטיב דברי הש"ך סק"ג, עיי"ש דמוכח מדבריו שם כמה שהק' על הג"ת שם, דס"ל להש"ך דהודאה לפני ע"א אף באומר אתה עד, כל שיכול לטעון משום השטאה מהני ג"כ טענת הדר"מ, וחולק בזה על הג"ת דמשמע מדבריו דיש מקום לטענת השטאה אף במקום דהיה מתחייב בטענת הדר"מ עיי"ש. ומבואר היטיב דעת הש"ך, דעצם ענין השטאה הם המה מילי דכדי [משא"כ לדברי הג"ת דמשמע דס"ל דהכא כיון שהוסיף בדבריו אתה עד שוב לא הוי מילי דכדי וכמו שנתבאר לעיל בדברי הסמ"ע והקצוה"ח דעיקר מה שהוסיף בלשונו דברים בדרך הודאה משו"ה לא הוי מילי דכדי.

(יא) ובהו מבואר ג"כ היטיב דין הודאת שכ"מ, בסעיף ב' פסק המחבר דבשכ"מ אין יכול לומר משטה הייתי כך שאין אדם משטה בשעת מיתה כמבואר בב"ב קע"ה ע"א. ולענין טענת השבעה אמרינן בגמ' סנהדרין כט: אדם עשוי שלא להשביע את בניו אף בשכ"מ וכ"פ המחבר סעיף י"ד. והטעם בזה כנ"ל, דשכ"מ אינו אומר דכריו בעלמא לשם שחוק והשטאה וכל מה שאומר כוונתו שיחזיקו בדבריו שאומר לפניהם אלא דמ"מ יש לומר דכוונתו אינו לחייב את עצמו אלא שלא להשביע עצמו.

וראה בזה מש"כ הש"ך ס"ק ל"ד בביאור ד' הרמב"ם והר"ף לתרץ שיטתם בדין

(ז) וביאור דברי הש"ך, דענין ההשטאה וענין שלא להשביע חלוקים בזה, דכל הודאה שלא היתה אלא להשטות, אינם דברים, שכלל הדברים לא נאמרו להחזיק הודאה על פיו, אלא דרך שחוק והשטאה, וע"כ אמרינן בזה מילי דכדי לא דכרי אינשי, דעצם הדברים מתחלתן לא נאמרו לשום משמעות שיתקבל הדבר להשומעים, משום הודאה כלל, משא"כ מי שהודה משום שלא להשביע עצמו היינו שהיה לו כוונת משמעות של הודאה שיוחזק בפי השומעים שחייב לפלוני, אלא שכל זה לא היתה הודאה אמיתית להתחייב משום זה בכי"ד, אלא שלא להשביע את עצמו בעיני הבריות וכו'.

וע"כ ס"ל להש"ך, דכל היכי דלא שייכא טענת השטאה אלא טענת שלא להשביע, דלא הוי מילי דכדי שהיי כוונתו שישמעו דבריו משום הודאה והו"ל לזכור דבריו, וכיון שכן בזה שכפר בכלל ההודאה בטענת להד"ם והכתישוהו עדים ה"ז נעשה הוחזק כפרן ולא מצי שוב לטעון משום השבעה או שאר טענות.

(ח) ובביאור דברי הסמ"ע והקצוה"ח נראה דס"ל דכל הודאה שאינה דרך הודאה הוי בגדר מילי דכדי, דאע"ג דהיה לו שום משמעות להחזיק הדבר בפי השומעים כדי שלא להשביע עצמו מ"מ עדיין הוי בגדר מילי דכדי דלא דכרי אינשי וע"כ אינו נעשה כפרן כשמכחיש הודאה זו בטענת להד"ם עיי"ש בביאור ד' הרמב"ם דרווקא בדרך הודאה גמורה או הזמינם לשם עדות דאז לא הוי מילי דכדי.

## ביאור בכמה הלכות

### בהודאת בע"ד

(ט) ועפ"י מה שנתבאר בדברי הש"ך, יבואר עוד היטיב בטוטר"ה, מה שמצאנו ברמב"ם בריש פ"ז מה' טוען ובשור"ע סעיף ח' וי"ד. דכל שההודאה היתה בדרך הודאה [עיי'ן ש"ך ס"ק י"ח דהיינו שקבצם לשם עדות או שהוסיף בדבריו בלשון מודה אני

וע"כ י"ל דבכה"ג אף לפני ביי"ד יכול לומר משטה הייתי, משא"כ כשאומר שאכן דבריו היו למשמעות של הוראה דהיינו שכוונת דבריו היו להחזיק מה שנשמע בפיו, אלא שבא לפטור עצמו בטענת שלא להשביע דהיינו שלא כיון בזה להוראה גמורה שיתחייב בדיון, אלא שיוחזק כן בפני השומעים כדי שלא להשביע, כ"ז לא שייך אלא בהודעה שלא בפני ביי"ד דאו יכול לומר בפניהם אמרתי ומטעם שלא להשביע אבל חייב עצמי בדיון לא אמרתי, אבל זה שהודעה לפני ביי"ד, כל שכיוון שיחזיקו בדבריו שוב אינו יכול לחלק ולומר שכיוון שביי"ד יחזיקו בדבריו כדי שלא להשביע ולא להתחייב עי"ז. דאדרבה כיון שמתקבלים דבריו בביי"ד ה"ז מחייב משום הוראה גמורה.

### ביאור בד' הנוב"י והקצוה"ח בדיון האומרת נתקדשתי לפלוני

(ג) ולפ"ז הדרינן נמי לבאר לדעת הנוב"י, שהקשינו לעיל אות ד', די"ל דכשיש בלשונו יתור לשון לא תלינן באמתלא, ותיקשי לזה ממש"כ בשו"ע סכ"ג דהרבות דברים שיחה בעלמא ואף לפני ביי"ד לא הוי הוראה וכו'. ועפ"י הנ"ל יש לבאר דכל שיש להעתיק משמעות דבריו לשם שיחה של שחוק והשטאה דאו אף היתור לשון לא מהני מידי בענין זה דהכל הוא הרבות שיחה ודרך שטות וע"כ כל היכי דיש טענת השטאה אין מועיל יותר לשון של פלוני כמו שנחבאר בשו"ע. משא"כ כמי שכיוון בדבריו שיתקבל לפני השומעים ויחזיקו בדבריו שאומר ובא עכשיו לבטל הענין בטענת אמתלא או השבעה וכדומה דאו שפיר יש ללמוד מיתור לשונו להכחיש האמתלא או טענת ההשבעה.

(ד) ובדעת הקצוה"ח יש לבאר, לשיטתו בסק"ט דס"ל דאף הוראה שאינו יכול לטעון עי"ז משום השטאה אלא משום השבעה, מ"מ הוי כמילי דכדי כמבואר לעיל אות ח', ולדבריו הוי אף בזה שכיוון להחזיק בדבריו שאומר כן בפני השומעים, עדיין הוי כמילי

שכ"מ שהודעה דרך הוראה דהוי הוראה גמורה והקשו ע"ז דעדיין מצי למימר שלא להשביע, וכן הקשה הסמ"ע סק"ל במש"כ המחבר סעיף י"ד דהודאת שכ"מ אפי' בדרך הוראה מצי למימר משום שלא להשביע ולקמן סימן רנ"ה ס"ב דשכ"מ שהודעה דרך הוראה דנותנים עפ"י ההוראה. ובש"ך שם תירץ דהכא בשכ"מ שאני כיון שבלא"ה אין שייך השטאה בדברי שכ"מ ע"כ מה שמוסיף להודות בדרך הוראה, הרי יתור הדבר עושה ההודאה להוראה גמורה ולא שייך ביה השטאה ע"כ. ולפי מה שמבואר להלן אות יג בדברי הנוב"י מבואר היטיב ד' הש"ך, דכל היכי דהדברים אינם השטאה ומילי דכדי, או יתור הלשון מה שהוסיף בדבריו שלא היה צריך בזה לפי דברי האמתלא, מכחיש האמתלא שטוען וה"נ יתור הדבר שהודעה דרך הוראה מכטל טענת שלא להשביע.

(ב) ועפ"י הנ"ל יש לבאר ג"כ מה שמצאנו בשיטת ר"ה גאון ודעימיה, הובאר בש"ך סקנ"ז דס"ל בהודעה בפני ביי"ד שלא ע"י תביעה, ולא הוי הוראה ויכול לטעון משטה הייתי כך, ומקורם מהתוספתא ריש ב"מ הודאת בעי"ד כמאה עדים, בד"א בזמן שחבצו והודה לו וכו'. עיי"ש בש"ך שהאריך בדיון זה, והנה אף לדבריהם לא מצאנו אלא טענת השטאה, עיי"ש ולא הוזכרה טענת שלא להשביע, [עיי"ש בש"ך בד"ה ועוד ראייה לדברי, דמוכת מדברי הש"ך שם מה שהק' להסוברים דטענת השטאה לא שייך בהודאת שלא ע"י תביעה ולא תירץ להעמיד התוספתא בטענת שלא להשביע, ולא אישתמע בשום מקום לומר טענת השבעה בהודעה לפני ביי"ד אף לדברי כה"ג ודעימיה.

ועפ"י הנ"ל יש לבאר היטיב, דאכן שיטת רה"ג ודעימיה, אינה אלא לענין טענת השטאה, דהרי עיקר דבריהם הוא מטעם דאף לפני ביי"ד שייך שיחה הענין כשיחה בעלמא ודרך השטאה, כל שההודאה היתה שלא ע"י תביעה.

דכרי כיון דמ"מ כ"ז לא הוי אלא כדי שלא להשביע, ולפי"ז הרי י"ל דאף מה שמוסיף בדבריו ובהודאתו לומר של פלוני נמי הוי מילי דכדי משום שלא להשביע, וע"כ לפרש במש"כ הר"ן בשם הרא"ה דאמרת נתקדשתי לפלוני שוב לא מהני אמתלא לא מצינן למימר משום יתור לשון דלפלוני, דהיתור לשון בדברים דכדי אינו סותר האמתלא, וע"כ ס"ל להקצוה"ח סימן פ' סק"א דמדברי הר"ן אלו מוכח דכל היכי דהוי בדבריו הודאת בע"ד לאתריני שוב לא מהני שאר אמתלאות.

טו) והלום ראיתי בשו"מ מהדורא ה' סי' פ"ג הביא ראיה לדעת הנוב"י, דכשומר דבורים מותרים לא מהני אמתלא, מהא דאמרינן בב"ב דף לא ע"א דאם אמר שדה זו של אבותי היא, ובאו עדים שהיתה של המערער יכול לתת אמתלא ולומר הא דאמרנא דשל אבותי, הכוונה דסמוך עלה כדאבהתי, אבל אם טען מתחילה שהשדה של אבותי ולא של אבותיך לא מהני אמתלא, כיון דאין לו אמתלא, על מה שהוסיף ואמר ולא של אבותיך יעו"ש, הרי דכשהוסיף דברים מותרים לא מהני אמתלא יעו"ש"ד. אכן להקצוה"ח לשיטתו, לא מוכח מידי,

דהרי הקצוה"ח סי' פ' סק"א יצא לחדש דבממון לא מהני אמתלא כלל משום דחב לאחריני, ולא אמרו תורת אמתלא אלא באיסורא, ובכך מפרש הקצוה"ח דהא דמהני כדאמר בתחילה שדה זו של אבותי והדר אמר דכוונתו היתה דסמך עלה כדאבהתי, אין הטעם משום דהוי כאמתלא [דהרי אמתלא לא מהני בממון], אלא הטעם משום דמיישב ומתרץ דבוריה, דהא דקאמר של אבותי היה כוונתו בתחילה דסמך עליה כדאבהתי. ולכן כדאמר בתחילה של אבותי ולא של אבותיך לא מהני מה דאמר דכוונתו דסמך עליה כדאבהתי, משום, דבכך לא מיישב ומתרץ דבוריה הא דהוסיף ואמר בתחילה "ולא של אבותיך" [שכן אין כמה שאומר סמך עלה כדאבהתי יישוב על מה שאמר בתחילה ולא של אבותיך] יעו"ש"ד, א"כ כל זה דוקא בממון דלא מהני "אמתלא" אלא כעי ליישב ולתרץ דיבוריה, ולכן כשהוסיף ולא של אבותך. אינו נאמן לומר דסמך עלה כדאבהתי. אמנם באיסור, או בהשטאה והשבעה דמהני אמתלא אף כשהוסיף דיבורים מותרים מהני אמתלא, דכיון דנאמן באמתלאותו, נאמן בכך אף כשהוסיף דיבורים מותרים.

טו) והלום ראיתי בשו"מ מהדורא ה' סי' פ"ג הביא ראיה לדעת הנוב"י, דכשומר דבורים מותרים לא מהני אמתלא, מהא דאמרינן בב"ב דף לא ע"א דאם אמר שדה זו של אבותי היא, ובאו עדים שהיתה של המערער יכול לתת אמתלא ולומר הא דאמרנא דשל אבותי, הכוונה דסמוך עלה כדאבהתי, אבל אם טען מתחילה שהשדה של אבותי ולא של אבותיך לא מהני אמתלא, כיון דאין לו אמתלא, על מה שהוסיף ואמר ולא של אבותיך יעו"ש, הרי דכשהוסיף דברים מותרים לא מהני אמתלא יעו"ש"ד. אכן להקצוה"ח לשיטתו, לא מוכח מידי,

שלמה זלמן שטיינברג

## בדינא דגוד או אנוד

התפץ (אבל אינם יכולים למכור את התפץ שאז אינו נקרא חלוקה) ומכיון שהתפץ עומד לדמיו משו"כ יכול להעלות בדמים וזהו שיטת הר"י שדין גאא"ג הוי מדין חלוקה מדאורייתא, אולם הריצב"א ס"ל שאף באין בו דין חלוקה אינו יכול להעלות בדמים לפי שגאא"ג אינו מדין חלוקה ומדאורייתא אלא שהוא תקנת חכמים שתקנו שלא יהיו מוכרחים להיות שותפים בע"כ ותקנה זו תקנו רק היכא שרוצה לחלוק עמו בלא העלאת דמים, אבל היכא שמעלה בדמים אז אינו נחשב כחלוקה שאינו אלא מדרתהו משותפתו ובכגון דא לא תקנו חכמים. ולפי דרכו של הגרנ"ט נמצא שהר"י ס"ל שגאא"ג הוא מדין חלוקה ומדאורייתא והריצב"א ס"ל שהוא רק תקנת חכמים והוי מדין מכירה, ולא כפי שהסברנו בתחילת הדברים.

ונראה להביא ראיה לשיטתו של הגרנ"ט בדדין חלוקה נמי שייך עליו דמים דברא"ש (סי' מ"ו) מביא בשם הרבינו יונה, וז"ל: הלכתא כרב יוסף דמעלינן ליה כנכסי דבר מריון. כתב הר"ר יונה ז"ל אם פקח הוא כשבאין לעלות לו השדה יותר מדאי יפחות מכדי עלוייה ויאמר או אני אתן בה שומא או אתם תקנוה וכו', וכשחולקין האתן ושמן החלקים ובאו לחלוק בגורל יכול אחד מהן לעלות אחד מן החלקים ולומר אני אתן בה כך וכך יותר מן השומא או אתם תתנו בה כסך הזה ואם אינם רוצים בה באותו עליו נוטל בלא גורל עכ"ל. לכאורה משמע מדבריו שאף אם הוא מדין חלוקה שייך עליו דמים וכמו שפירש הגרנ"ט את שי' הר"י.

אמנם בע"ב בדינא דב' כריכות מפורש ברבינו יונה בהדיא דהוי תק"ח וז"ל בד"ה הא דר"י דשמואל וכו', ועוד יש לומר אפילו אם היו שוים בדמים מוכח מיניה שפיר דאית דינא דגוד או אנוד כיון שחולקין דפשיטא

כבא בתרא דף י"ג ע"א, ולא את הטרקלין וכו', אין בהן כדי לזה וכדי לזה רב יהודה אומר אית דינא דגוד או אנוד, ור"נ אמר לית דינא דגאא"ג. ובתוד"ה אית דינא, נראה לר"י דאפילו בדמים יקרים הרבה יותר משוויי יכול לומר גוד או אנוד, והריצב"א תולק ע"ז דא"כ יכול כ"א לסלק חבירו בעילוי דמים.

ובפשטות לומדים שהר"י והריצב"א חולקים בעיקר דינא דגאא"ג אם הוא דין מכירה דהיינו שאחד מוכר לחבירו, או שהוא מדין חלוקה דהיינו שאחד נוטל התפץ ואחד נוטל דמים דהיינו השוויות של התפץ, וזהו רק אם אמרינן דדינא דגאא"ג הוא תקנת חכמים כשי' הרשב"א בתשו' סי' תתקנ"ז והרא"ש כלל צ"ח וכן משמע מרוב ראשונים, אבל אם אמרינן דגאא"ג הוי מדאורייתא כשי' המבי"ט בספרו קרית ספר ריש ה' שכנים מ"ל דהוי מדין חלוקה דאם נאמר דהוי מדין מכירה לא מצינו שיהא אדם כופה חבירו לקנות או למכור תפץ לפי שאם הוא מדין חלוקה ניתן לומר שיכול לכוף את השני שיחלוק, משא"כ במכירה שלא שייך לומר שיכוף אותו שיקנה, שלא מצינו בשום מקום קניה ומכירה בע"כ. [וכמו שהעלה הגר"ש רוזובסקי וצ"ל (שיעורי הרמ"ם, תשל"א, בענין גוד או אנוד)] דהיינו שהר"י ס"ל שהוי מדין מכירה ומש"ה יכול להעלותו בדמים כמו בכל מכירה דעלמא שהמוכר יכול להעלותו בדמים כמה שירצה, והריצב"א ס"ל שמדין חלוקה קאתי ומשו"ה אינו יכול להוסיף ולהעלות בדמים.

אולם בגרנ"ט (השלם, סי' ק"ע) כתב לומר בדרך אחר דביש בו דין חלוקה דין החלוקה הוא בגוף התפץ שיטול כל אחד חצי מן התפץ, אבל באין בו כדי חלוקה הוי דין החלוקה שיתחלקו ביניהם באופן שאחד יקח את גוף התפץ ואחד יטול את שוויות

דס"ל להרא"ש דלא פלוג רבנן והוי תקנת חכמים].

וכן מריש דברי הרבינו יונה שמביא הרא"ש (שם) מסתבר לומר שס"ל דגאא"ג הוי תקנתא דרבנן, לפי שמחלק התם בין ירושה ומתנה לבין שותפות דרק בירושה ומתנה אמרינן האי דינא דגאא"ג לפי שכל דעת המוריש ונותן המתנה וכן דעת היורשים ומקבלי המתנה הוא שהירושה והמתנה יתחלק ביניהם בשוה ולא ע"מ שיהיו בו שותפים, משא"כ בשותפות ליכא דינא דגאא"ג משום שדעתם בקניית החפץ ביחד היתה ע"מ שיהיו בו שותפים ולא ע"מ שיחלוקו ביניהם בחפץ ולכך לא תקנו שם רבנן דינא דגאא"ג, ואי אמרת דדינא דגאא"ג הוי דאורייתא מאי שנא מירושה ומתנה לשאר שותפות כיון שהוא מדאורייתא דכי היכי דבדבר דאית ביה דין חלוקה יכולים לחלוק בין בירושה ומתנה ובין בשותפות ה"ג כדבר שאין בו דין חלוקה יהא חולקים בין בירושה ומתנה ובין בשותפות בגאא"ג, אלא ע"כ ס"ל דהוי תקנת חכמים וכנ"ל ותו קשה על הגרנ"ט דמפרש דהר"י סובר דהוי מדאורייתא.

ונראה לומר ולפרש בשיטת הרבינו יונה דבאמת ס"ל דהוי דינא דאורייתא ומוכח לפי מה שפירש החזו"א ריש ס"ח במהות תקנת חכמים בדיני ממונות שזוהו דין דאורייתא וז"ל: נראה דדיני ממונות נמסרו לחכמים לקבוע כפי משפטי חכמת התורה שזכו בו חכמי התורה והן הן שנמסרו למשה שהרי הן בכלל משפטים והיינו ששכל בני אדם מסכים עליהם, והנה דבר משותף אין לאחד מהן הנאת יחיד בקנינו, מפני הקיפוח של השני וצריך לקבוע משפטים ישרים ביניהם, איך יקיים חשמישם בזמן שיתעצמו אחד עם השני, ובהו קבע הדין מתי כופין לחלוקת הנכס עצמו ומתי חלוקת זמנים או שאר חלוקה עכ"ל הרי מבואר מדבריו דיסוד הדין הוא מתקנת חכמים והעמידו דבריהם על דין תורה ולכן בהני דלעיל בשדה לשאר דברים אפשר לומר

לן דאין תורת חלוקה בב' כלים שתשמישן חלוק, דלכל א' מיבעי ליה תרווייהו, הלכך ע"כ זה שחולקין "תקנה היא שהתקינו" ליתן דרך לחלוקה. עכ"ל. ומשמע מרבינו יונה דדינא דגוד או אגוד הוי תקנת חכמים. וזה אינו כדברי הגרנ"ט שפירש בהר"י דס"ל שמעלין בדמים דהיינו לפי שגוד או אגוד הוי מדאורייתא ומדין חלוקה, ואילו ברבינו יונה חזינן דס"ל שמעלין בדמים שכתב בע"א "דדינא דגוד או אגוד מעלין בו לומר על שוה מנה טול במאתיים", ומאידך ס"ל דהוי תקנת חכמים וכמו שהבאנו.

ותו קשיא לשיטת הגרנ"ט ממש"כ הרא"ש בסו" נ"א בשם הר"י מיגש, [וברבינו ירוחם (ספר מישרים נכ"ז ח"ב) כתב שאין זה הר"י מיגש אלא רבינו יונה, ושט"ס הוא ברא"ש, וכן ציין בפרישה (קע"א, י') על דברי הטור שהעתיק לשון אביו הרא"ש]. וז"ל: וכן כתב דדינא דגוד או אגוד אין בשדה. וזו היא סברתו דדוקא כדבר שמשתמשין בו בשותפות כגון בית דירה ומרחץ ובית הבר וטלית ושוכך ואין נוח לאדם להשתמש בשותפות עם חבירו יכול לומר גוד או אגוד אבל בשדה אפשר לעוכדה בשותפות או למוסרה לארס. ואין דבריו נראין לי כזה. עכ"ל רבינו יונה. ומדברי הרבינו יונה משמע דס"ל דהוי תקנתא דרבנן ומדין מכירה ומשו"ה מפרש רבינו יונה דרק באופן שאין נוח להם להשתמש בשותפות תקנו רבנן האי תקנתא דגוד או אגוד אבל בשדה שאפשר להם בקל להשתמש בשותפות ע"י מסירת השדה לארס כגון דא ליכא תקנתא דרבנן, וסותר כנ"ל את דברי הגרנ"ט שכתב לומר שאם מעלין בדמים צ"ל שגוד או אגוד הוי מדאורייתא ומדין חלוקה, ואילו בשיטת הרבינו יונה מבואר דס"ל שמעלין בדמים וכן ס"ל דהוי תקנת חכמים.

[והרא"ש דס"ל בהדיא בתשו' כלל צ"ח דהוי תקנתא דרבנן והכא משמע דס"ל דהוי דאורייתא לפי שחולק על הרבינו יונה ואינו מחלק בין שדה לשאר דברים אפשר לומר

שהבאנו לעיל מהגרנ"ט דלא פירש כך בדעת הר"י בתוס'.

ותו משמע מהרמב"ם בהלכה זו דסובר דמדין מכירה הוא ואעפ"כ סובר שמעלין בדמים וכשי' הר"י בתוס' דסובר הרמב"ם דהעני יכול לומר גוד או אמכור ומוכח מלשונו דמדין מכירה הוא דז"ל ואין העני כופה את העשיר לקנות חלקו אלא אם כן אמר לו קנה ממני או "מכור" לי והריני לזה וקונה או מוכר לאחרים וקונה הדין עמו עכ"ל הרי מוכח מלשונו כנ"ל דמדין מכירה הוא וקשה כנ"ל לפי מה שפירש הגרנ"ט בשי' הר"י בתוס', אלא מחזורתא כדפרשינן מעיקרא דהר"י דסובר דמעלין בדמים סובר דמדין מכירה הוא והוי תקנת חכמים והריצב"א דס"ל דאינו מעלה בדמים ס"ל דמדין חלוקה הוא כנ"ל.

לנכון לתקן דינא דגאא"ג ומשו"ה לא אמרינן בהו גאא"ג אבל בשאר דברים ובירושה ומתנה דאיכא בהו דינא דגאא"ג ע"כ הוי מדאורייתא ומדין חלוקה, וכן משמע מלשון הרבינו יונה שהבאנו לעיל בב' כריכות דז"ל דאין תורת חלוקה וכו'. היינו שהוא מדין חלוקה ודאורייתא הוא.

כרם להרמב"ם יקשה שמצינו להרמב"ם בפ"א מהל' שכנים ה"ב דס"ל דגאא"ג הוי מדין מכירה ואפילו הכי ס"ל דמעלין בדמים כשי' הר"י בתוס' וז"ל אחד מן השותפין שאמר לחבירו במקום שאין בו דין חלוקה, או בדבר שאי אפשר שיחלק כגון שפחה או כלי "מכור" לי חלקך בכך וכך, או קנה ממני חלקי בשער הזה עכ"ל הרי לנו הוכחה ברורה דאם נאמר דמעלין בדמים אפשר לומר דמדין מכירה הוא וא"כ יקשה על מה

# בירורי הלכה

הרב חיים פינחס שיינברג

## בדיקת חמץ בחמץ המטונף קצת ובדיקת ביסים

### ענף א' - בדין בדיקת חמץ פחות מכזית המטונף קצת

כבר העירו באחרונים ובפוסקים בהא דחלין על חמץ בפסח שני איסורים חדא איסור אכילה ועוד איסור שהיי' דב"י ובי' וחוכת ביעור, שדיניהם שונים מדאורייתא, ויש כזה שני ג"מ חדא לחומרא וחדא לקולא, א' בחמץ שאינו ראוי לאכילת אדם ואכתי ראוי לאכילת כלב, שאיסור אכילה קיל בהא דפקע כשאינו ראוי לאכילת אדם כדין מאכ"א בשאר איסורי אכילה שבתורה וכמבואר ברמב"ם בפ"ה מהל' יסוה"ת ה"ח ופי"ד מהל' מאכ"א ה"י וי"א ובשו"ע ונו"כ ביו"ד סי' קנ"ה ס"ג, ויעו"ע בס' מקראי קדש הל' פסח ח"א סי' ג"ב והל' חנוכה סי' י"ט ושם, ומשא"כ ב"י חמיר בחמץ בעין דלא פקע עד שאינו ראוי לאכילת כלב וכמבואר ברמב"ם פ"ד מהל' חומ"ם ה"א ובשו"ע ונו"כ או"ח סי' תמ"ב ס"ב, וב' בחמץ הראוי לאכילת אדם ומיהו אינו עומד לכך וכגון קופת שאור שייחדו לשיבה, שאיסור אכילה חמיר בהא דחל כשהחמץ ראוי לאכילה ואע"פ שאינו עומד לאכילה, ומשא"כ איסור ב"י קיל דלא חל אלא על חמץ שהוא גם עומד לאכילה וכמבואר בשו"ע ונו"כ שם ס"ח יעו"ש כל פרטי הדינים, ויעו"ע בשו"ת אב"ג או"ח סי' שו"ז אות ד' ובס' ח"י הגר"ח הלוי על הרמב"ם פ"ד שם ה"ב ובס' תו"א או"ח סי' קט"ז וק"י"ז וקכ"ד ועוד, וכבר הא' בשו"ת בענין תרופות חמץ בפסח [שנדפס בקובץ מורי' ניסן תשד"מ] יעו"ש ואכ"מ.

ויעו"י במ"ב סי' תמ"ב ס"ק ל"ג וז"ל יש מח' בין הפוסקים בזה דדעת הרבה פוסקים דאפי' פחות מכזית צריך ביעור, ודוק כשראוי לאכילה קצת, אבל אם הי' מטונף קצת ופחות מכזית א"צ לבער לכו"ע עכ"ל. והנה מעיקרא כ' שאם הוא ראוי לאכילה קצת י"א שחייב לבער, ולבסוף כ' שאם הוא מטונף קצת א"צ לבער, ויהא מקום לעי' כבי מיצעי דהיי' דבר שהוא ראוי לאכילה קצת וגם מטונף קצת מהו, האם כוונת המ"ב לבסוף שמחמת הטינוף אינו ראוי לאכילה כלל או"ד כל שהוא מטונף קצת אע"פ שהוא גם ראוי לאכילה קצת נמי מותר, דלפי הצד הראשון ניבעי להיתירא תרתי לריעותא בגוף החמץ דהיי' חדא שהוא מטונף ועוד שאינו ראוי לאכילה כלל, ולצד השני הוא להיפך דניבעי לאיסורא תרתי לטיבותא בגוף החמץ דהיי' חדא שהוא ראוי לאכילה קצת ועוד שאינו מטונף.

ולענ"ד מסתבר לכאורה מעיקר הדין דאמאי לא נימא כצד השני דסגי בחדא לריעותא לקולא דהיי' שהוא מטונף קצת ואע"פ שהוא ראוי לאכילה מ"מ ליכא חיוב לבדוק ולבער, דיעו"י במ"ב סי' תל"א סק"א שהביא שטעם חובת הבדיקה אע"פ שביטל היי' מדחיי' לתרתי חדא שמא יבוא לאכלו ויעבור על איסור אכילה מדאורייתא, ועוד חיי' שמא יבוא לידי איסור

ב"י כשלא יבטל כלב שלם, והנה בניד"ר מיירי בפירוורין דלא חשיבו וממילא בטלי וליכא ב"י וכמבואר בפסחים ו: וא"כ כל חובת הביעור בזה יהא משום שמא יבוא לאכלו, ומצינו בגמ' שם דחיי' בגלוסקא יפה, ואע"פ שהוא לאו דוקא דבר יפה ונאה לגמרי המושך את העין והלב אלא אפי' כל דבר הראוי לאכילה קצת נמי חייב לבער וכו"ל, מ"מ לכאורה מסתבר שהוא דוקא בדבר שעלול לאכלו, דחיי' שהוא לא רק ראוי לאכילה אלא גם עומד לאכילה שהדרך לאכלו, ומשא"כ כשהוא מטונף קצת ובלא"ה אינו ראוי לאכילה אלא קצת שהוא מאוס קצת ושלכן אינו עומד לאכילה שאין הדרך לאכלו, אמאי ניהוש שיבוא לאכלו וא"כ לכאו' אינו חייב לבדוק ולבער בכה"ג.

ולפי"ז יהא סגי מעיקר הדין לבדוק בנר את הרצפה מחמץ כשיעור ואח"כ לטנף את כל הפירוורין הנשארים ע"י שטיפת הרצפה אפי' בחומר שאינו פוסל את הפירוורין לגמרי מאכילה וכ"ש בחומר חזק הפוסל ממש מאכילה, ואע"פ שישראל קדושים משתדלין לבדוק ולבער אפי' מכגון דא, מ"מ יש מקום להקל בשעהר"ח כמשמעות עיקר הדין.  
העולה מהנ"ל:

א) בחמץ חלין שני איסורין שונים, חדא איסור אכילה, ועוד איסור שהי"ו, ודיניהן שונין לקולא ולחומרא.

ב) איסור אכילה קיל בהא דפקע מדאורייתא כשנפסל מאכילת אדם, ומשא"כ דבר שחל בו איסור ב"י וחובת ביעור חמיר דתו לא פקע איסורא דב"י מדאורייתא ולא יי"ח מצות ביעור עד שנפסל מאכילת כלב.

ג) איסור אכילה חמיר בהא דחל בכל שהוא ראוי לאכילה ואפי' קצת ואע"פ שהוא מטונף קצת, ומשא"כ ב"י וביעור דאורייתא הן דוקא בדאיכא כגוף החמץ שני תנאים דחיי' חדא שהוא ראוי לאכילה ועוד שהוא עומד לכך, וכל שאינו עומד לאכילה אע"פ שהוא ראוי לאכילה לית בי' משום ב"י או חובת ביעור מדאורייתא.

ד) מדאורייתא סגי לב"י כביטול בעלמא, ולכן לאחר ביטול חובת בדיקה וביעור הוא רק מדרבנן כדי שלא יבוא לידי איסורין דאורייתא של אכילה או ב"י כשלא יבטל כלב שלם.

ה) פירוורין לא חשיבו וביטולי ממילא ולית בהו משום ב"י, וא"כ לא יהא בהן חיוב בדיקה וביעור אלא שלא לבוא לידי אכילה.

ו) וא"כ בפירוורין המטונפין קצת שאין הדרך לאכלם וכגון כשהן על הרצפה ליכא חשש.

**ענף ב' - בדין בדיקת ביסים האם הוא בתורת חיוב או בתורת מנהג.**

יעו"ו בנ"ל, ויש להוסיף דהנה כ' הרמ"א סוף סי' תל"ג והכיסים או בתי יד של בגדים שנותנים בהם לפעמים חמץ צריכין בדיקה (מהרי"ו) עכ"ל, וז"ל המ"ב בס"ק מ"ז ואפי' הוא אומר ברי לי שלא ניתן בהם חמץ, דמילתא דלא רמיא עלי' הוא ולא אדעת' ולכן צריך בדיקה, והעולם נוהגין רק לנער הכיסים בשעת הביעור, ונכון לבדוק אותם בשעת הבדיקה, ומ"מ צריך לחזור ולנערם בשעת הביעור שמא חזר והכניס בהם מחמץ שאכל אחר הבדיקה [אתרוגים] עכ"ל, ומבואר דנקט שחובת בדיקה וביעור חל גם על כיסים, ושלכן זמן בדיקתם בליל י"ד עם שאר מקומות החמץ, ולכאורה המקור הוא לשון הרמ"א צריכין וכו' דמשמע שהוא חיוב מדינא.

ויעו"ו במחבר סי' תל"ו ס"א בא"ד המפרש מיבשה ליס או יוצא כשיירא ואינו מניח בכיתו מי שיבדוק תוך שלשים יום, וזקן לבדוק ע"כ, וכ' הט"ז שם ס"ק ב' וז"ל נראה דביטול א"צ, אלא ימתין עד שיגיע הפסח ויבטל וכו' ע"כ, והמ"א פליג שם ס"ק א' בא"ד וכיון דחל עליו חובת בדיקה צריך ג"כ ביטול כתיקון חכמים וכו', דאין לסמוך שיבטל כשיגיע הפסח דשמא

ישכח באותו פעם לבטל וכו' עכ"ל, וכי הח"י שם ס"ק ג' ולע"ד עיקר כפסק הט"ז, כיון דעכ"פ זמן ושעת בדיקה הוא במקום שהוא ל"ה לשכחה, ובפרט לפי המנהג שכי הרב לעי' ס"ס (תל"ג) שכל אדם צריך לבדוק הכיסים ובתי ידים של הבגדים, א"כ כיון שמוטל עלי' לבדוק יזכור ג"כ בביטול וק"ל עכ"ל, והנה ממש"כ לפי המנהג וכו' לכאורה משמע שהבין שלפי הרמ"א ליכא חיוב לבדוק את הכיסים ורק מנהג, וממש"כ דמהני ההתעסקות של זמן בדיקה לסלוקי לחששא דשכחה את הכיסים ויחנן דמשמע שהבין שלפי הרמ"א יש חיוב ממש לבדוק את הכיסים ושהוא המעכב את השכחה א"כ ס"ל דסגי לזה במנהג, ויעו"ש במחבר שם ס"ג אם הוא מפרש או יוצא בשיירא ולא יכנס בפסח בבית יש מי שאומר שחל עליו חובת ביעור כיון שהוא תוך ל' וכו' ע"כ, וכי בתק יעקב שם ס"ק י"ז לפי מה שפסק הרב לעי' ס"ס תל"ג דהכיסים ובתי ידים של הבגדים שנותנים בהם לפעמים חמץ צריכין לבדוק, א"כ אף יוצא בשיירא ומפרש ג"כ אפשר לו לקיים מצות ביעור ובדיקה, ואפשר לומר כיון דכי תשביתו שאור מבתיכם עיקר המצו' לבדוק ולבער החמץ מהבית ממש עכ"ל, ויש לברר בהא דכי ואפ"ל וכו' האם כוונתו רק ליישב את ש"י המחבר דליכא חיובא בשיירא וספינה ושלכן חייב לבדוק בכיתו ואע"פ שלרמ"א איכא חיובא ולכן גם בספינה ושיירא יהא אפשר לקיים מצות בדיקה וביעור, או"ד כוונתו לומר שאפ"י לרמ"א ליכא חיובא כלל בכיסים וכנ"ל.

וכבר הא' כמה אחרונים בדברי החק יעקב, ויש שנקטו שס"ל דליכא חיובא בכיסים או בספינה או בשיירא, ויעו"ש בשו"ת יגל יעקב סי' ועוד והיוצא מדבריהם דיש כמה נ"מ אם בדיקת הכיסים הוא בתורת חיוב או"ד בתורת מנהג, א' האם מברכין עליו למ"ד דאין מברכין אלא היכא דאיכא חיוב בדיקה, ויעו"ש במ"ב סי' תל"ב ס"ק ז' וסי' תל"ה סוף ס"ק ה' וסי' תל"ג ס"ק מ"ג ובס' דע"ת סוף סי' תל"ב ועוד ואכמ"ל, וי"א שבכה"ג אין לברך, ב' האם חייב לבדוק בזמן בדיקה, ג' האם יש לברך על בדיקת מקום שאינו ביתו ממש וכגון בפנימי' של הישיבות הקדושות [כ"ח] או מקום המיטלטל שאינו קבוע וכגון ארונו של חולה בביה"ח וכד' ויעו"ש בס' תורת היולדת פמ"ג אות א' וכבר הא' בשו"ת בדיני ברכת ביעור חמץ [שנדפס בקובץ מורי' ניסן תשנ"א] יעו"ש ואכמ"ל.

ובעצם סברתו שמקום חובת הבדיקה סמכו' על הפסוק דבתיכם לאפקועי כל שהוא חוץ מביתו, יש להעיר חדא דהרי מבואר בפסחים ה: שאין זה גזיה"כ של ביתו דוקא, אלא סימן לכל מידי דהוי שלו או ברשותו, וכעין הא דכי בויקרא כ"ז איש כי יקדיש את ביתו ומבואר בב"ק ס"ח: מה ביתו שלו אף כל שלו, ועוד שלאחרי ביטול אין כל עיקר הבדיקה אלא משום חששא, והיי"ו מציאות של מצב דאיכא למיחש ב' משום אכילה או ב"ו וכנ"ל, ולפ"ז ניפוק וניתזי במציאות היכא ניביע למיחש, וא"כ האיך בכלל אפשר לסמכו על גזיה"כ, א"כ כוונתו שעיקר התקנה הוא משום חששא ורק בגדרי התקנה הוא דסמכו על פשטות הפסוק, ומ"מ לאחרי הביטול לא מצינו אלא הני תרי טעמי לבדיקה וכנ"ל והיכן מצינו מקור בש"ס דמהא דכי בתיכם סמכו חז"ל לאפקועי כל שהוא חוץ מביתו.

העולה מהנ"ל:

- ז) יש מח' האחרונים האם בדיקת כיסים הוא בתורת חיוב או"ד בתורת מנהג.
- ח) וב"מ לענין זמן בדיקתן וברכה ושאר מקום שאינו ביתו ממש או דמיטלטל.
- ט) ס"ל לח"י שיש למיסמך גדרי תקנת בדיקה על הא דכי בתיכם לאפקועי כל שהוא חוץ מביתו.
- י) ויש להעיר דהא מבואר שאינו אלא סימן לבעלות וכדב' קדש, וגם לכאורה אס"ל דמסתבר לומר שיהא תלוי במציאות היכא דאיכא למיחש לאכילה וכ"י ולא בגזיה"כ, ועוד היכן מצינו מקור לזה בש"ס.

## ענה ג' - בעיקר דין בדיקת וביעור החמץ שבכיסים שלנו

ויעוי' במש"כ לעי' דמשמע מהמ"ב שמעיקר הדין ליכא חיוב בדיקה וביעור בפירוורין מטונפין, ולפי"ז לכאורה יהא מקום להעיר דאפי' אם נימא שבכיסים שייך חיוב ממש, מ"מ בהרבה מהכיסים שלנו שנעשו מתומר רך ונימס מקצתו בקל על דברים רכים הנמצאים בהם, והנסיגון מעיד שפירוורין אוכל שנמצאים בהם מיטנפין קצת ואע"פ שאכתי ראוין לאכילה קצת, ולפי הנ"ל לאחרי בדיקה לאור הנר דליכא בהו חתיכות כשיעור איסור ב"י, אמאי יהא חיוב לבדקן מפירוורין.

ומיהו לכאורה כל הנ"ל הוא דוקא בפירוורין שאין הדרך לבוא לאוכלן וכגון על הרצפה דמאיסי קצת או בבגד שאין הדרך לאכול בו כלל וכדו' דליכא משום ב"י מדמיטנפי וגם משום אכילה ליכא למיחש, ומשא"כ בגד שאוכל בו דאיכא למיחש שיושיט את ידו לתוך כיסו וידבקו בו פירוורין חמץ ויאכלם ממילא מבלי כוונה ויבוא לידי אכילה, וכעין הא דמצינו במ"ב סי' תמ"ב ס"ק ט"ז וז"ל בא"ד אסור להציע בגדים המכובסים בתלב חטה על השלחן, דלפעמים נמצא עליהן קצת ממשות מהחמץ ויש לחוש שמא יפרך קצת מהן לתוך המאכל, וכ"ש שאסור להניח בתוכן קמח של פסת, וצעיפי נשים הרגילין לתקנן עם קמח עד שנעשין עבין קצת שדרך ליפרך מהן אין ללובשן בשעת אכילה, והמדקקים נוהגים שלא לכבס בגדים וצעיפים בתוך ל' בתלב חטה אלא בשאר מינים שאינם מחמשה מיני דגן עכ"ל, ולכאורה הה"ע בניד"ד שאין לאכול כשהוא מלובש בכיסים שלא נבדקו גם מפירוורין חמץ מדבקלות ומבלי כוונה אפשר לבוא לידי אכילה וכנ"ל, ואע"פ שאינו ראוין לאכילה אלא קצת וגם מטונפין קצת ולא ישים לב לזה כלל ולא יאכלם אלא מבלי כוונה כמתעסק בעלמא בגוף המעשה, מ"מ גם בהא דצעיף וכיבוס חיי' אע"פ שמן הסתם ליכא כאן אלא חמץ המטונף קצת וליכא כוונת אכילה אלא כמתעסק בעלמא בגוף המעשה.

והנהגה דצעיפים לכאורה משמע מפשטות הדברים דנקטו הפוסקים דליכא חובת בדיקה וביעור, ויהא מקום לברר אמאי לא, ויתכן שהטעם או שהוא מדפידורין ממילא בטלי וכנ"ל, או כנ"ל מדעצם גוף החמץ מטונף קצת ולעצמו אינו עומד לאכילה והוא מחוסר מעשה דנפילה ע"י אונס ואין גוף האכילה אלא בתורת מתעסק ואין דעת הבעלים לבוא לידי כך מדאין דעתו לאכול בו, שלכן לא חל חובת בדיקה וביעור מדלא חיי' כולי האי, ומ"מ בגד שיודע שיאכל בו יתכן שחל חובת בדיקה וביעור מדקאחי ב"י לידי אכילה, ולפחות לכאורה כודאי ראוי לבדקו ולסלק את החמץ ממנו שלא יבוא לידי אכילה בפסת.

והנהגה לפעמים קשה לברוק את הכיסים שלנו לאור הנר ולסלק מהן את כל הפירוורין מדאית בהו קמטים וחורין וסדקין שקשה לנקותן מחמת עומקן ודקותן, וא"כ אמאי לא יהא סגי לפסול את החמץ, ואם נימא דאיכא חיוב ביעור אז יהא צריך לפסול גם מאכילת כלב, ואם ליכא חיוב ביעור ורק זהירות מאכילה אז לכאורה סגי שיפסלו מאכילת אדם, ולכאורה אפשר לצאת מידי כל חששא ע"י שריית הכיס בחומר כגון איקאנאמיקע הפוסלו בקל גם מאכילת כלב, ואע"פ שאסור מדרבנן לאכול גם חמץ שנפסל וכמבואר במחבר שם ס"ד, מ"מ מבואר במ"ב שם ס"ק כ"א דהיי' מכיון דהוא אכלו אחשבי', ואטו האם נימא אחשבי' בבליעת פירוורין שנפסלו מאכילת אדם כשאינו יודע כלל שאוכלם ואינו מכוין כלל לאכלם ואינו אלא מתעסק בגוף מעשה, ואע"פ שמבואר בכריתות י"ט: אמר שמאל המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, וכעיי' המתעסק במצות אכילת מצה י"ח וכמבואר במחבר ונו"כ סי' תע"ה ס"ד ובסי' ד"ד ס"ט, וא"כ הה"ג המתעסק באכילת חמץ יהא חייב, מ"מ יעוי"ש די"א דהיי' דוקא באכילה שיש בה הנאת הגוף וי"א כשיודע שאוכל ושהיום פסח ושהוא חייב באכילת מצה וכזה מצה ואכמ"ל, ומשא"כ בניד"ד שפסלן מאכילה ולא אוכלא הוא כלל וגם אינו

יודע כלל שאוכלן, [ואיברא דיש לברר מהו במתעסק בחלבים ועריות כשאינו יודע כלל שעושה מעשה או כשיש לו כוונה הפכית שאינו רוצה כלל לעשות את המעשה האם חייב שכן נהנה ויעוי' בסוגיא דיבמות ק"ג. במעשה דיעל, והא' במק"א ואכ"מ], ועכ"פ באיסור דרבנן היכן מצינו דחיי' כולי האי לחייב בבדיקה כדי שלא לבוא לידי אכילת דבר הנפסל לגמרי מאכילה כשאינו אלא מתעסק בגוף המעשה, ויחכן שישראל' קדושים נזהרין מלאכול גם כבגד כזה, ורק להעיר בעיקר הדין קאתי'.

העולה מהנ"ל:

(יא) בכיסים שלנו לפעמים הפירורין מיטנפין קצת ואין הדרך לאכלן ככוונה, ומ"מ לפעמים אתי לידי אכילה כמתעסק בעלמא.

(יב) ואע"פ שאסורין באכילה מדאורייתא, מ"מ יהא מקום לברר האם חל בהו חובת בדיקה וביעור.

(יג) בצעיפי נשים לא מצינו חיוב בדיקה, והתם יתכן דהיי' או מדפירורין ממילא בטלי, או מדלכאורה איכא ד' צדדים לסיבותא, א. שהחמץ אע"פ שהוא ראוי לאכילה קצת מ"מ הוא גם מטונף קצת, ב. שאין דעת הבעלים לאכול בו בפסח, ג. שהוא מחוסר מעשה דנפילה באונס, ד. שאין גוף האכילה אלא בתורת מתעסק, ומשא"כ בכיסים כבגדים שיאכל ממנו ושהוצאת החמץ תלוי במעשה ידיו של אדם שעסקניות הן.

(יד) כבגד שיאכל בו בפסח לכאורה ראוי לבדקו ולסלק כל חמץ ממנו.

(טו) כשהוא קשה, סגי ע"י בדיקה לאור הנר מחמץ כשיעור איסור ב"י, ואח"כ לשרותו בחומר הפוסלו מאכילת כלב.

הרב צבי אלימלך וואלפסאן

## באיסור האכילה אחר האפיקומן ואם מהני תנאי לזה

כל זמן שהטעם דמצה בפיו, ונ"ל להוסיף ביאור לדבריו דמצינו כעין זה בסוכה מא: דכך היה מנהגן של אנשי ירושלים אדם יוצא מביתו ולולכו בידו הולך לבית הכנסת ולולכו בידו קורא קרי"ש ומתפלל ולולכו במעשיו יעשה כאנשי ירושלים, ומבואר דיש ענין להמשיך בעשיית המצוה אף שכבר יצא ידי חובתו, [ובמועדים וזמנים ח"ב סי' קט"ז עוד מוסיף בזה להוכיח מהירושלמי דבירושלמי איתא דלפי ר' יוסי אם שכח והוציא לרשות הרבים פטור משום דטעה בדבר מצוה ומסיק שם דמירי אפילו כבר יצא גמי פטור. דס"ל כאנשי ירושלים שיש מצוה כל היום ומסקינן שם דאף בסכין של מילה כן ואף במצה כן ומביא המועדים וזמנים ואיה מזה שיש בזה ממש קיום מצוה עשה אפילו אחרי שיצא.]

ולפי"ז נראה דזה ביאור דבריו של האבני נזר דכיון דיש ענין להמשיך בעשיית המצוה כמנהג אנשי ירושלים הנ"ל מהאי טעמא צריך שיהא טעם מצה בפיו כל זמן המצוה כי עי"ז יש קצת המשך להאכילה דמצוה של המצה ואף דבכל המצוות אי אפשר לחייבו להמשיך בעשיית המצוה, והטור הלא כתב דהמדקק במעשיו (דוקא הוא) יעשה כאנשי ירושלים מ"מ י"ל דאיהו"צ דאי אפשר לחייב את האדם שימשיך לקיים בקום ועשה את המצוה אחרי שכבר יצא ידי חובתו מ"מ הכא שיש כבר רושם מהמצוה דאכילת מצה אפשר לחייב כל אחד ואחד שלכל הפחות לא לדחות בידים מה דיש כבר איזה המשך מהאכילה דמצוה ולכן אסור לאכול אחרי אכילת אפיקומן, ומעתה כל זה שייך לומר רק בזמן המצוה אבל אחרי זמן המצוה דאכילת אפיקומן כיון דאפילו אנשי ירושלים לא המשיכו בהחזקת הלולב באסור חג כן הוא גם בנוגע אכילה אין שום ענין שיהא

בת' אבני נזר (סי' שפ"א) חידש דכל האיסור לאכול אחרי הפסח (ובזמן הזה אחרי האפיקומן) הוא רק בזמן המצוה של אכילת פסח (אפיקומן) או צריך שיהא נשאר טעם הפסח או טעם המצה בפיו אבל כשעבר הזמן דמצוה אכילת פסח או מותר לאכול ועפי"ז מוסיף שם לחדש דאם בתחלת הסעודה או באמצע רואה שהוא כבר קרוב לחצות ואין פנאי לגמור הסעודה באופן שיהיה אפשר לו לאכול האפיקומן עוד לפני חצות, העצה שיאכל כזית מצה על תנאי, אם הלכה כר' אלעזר בן עזרי' [דאכילת פסח הוא רק עד חצות] יהי' לשם אפיקומן ואם הלכה כר"ע אין זה אלא אכילה סתם וימתין אח"כ עד חצות ואח"כ מותר לו לאכול סעודתו דאף אם ההלכה הוא כר"א בן עזריה מ"מ אין כאן חשש דאכילה לאחרי אפיקומן כיון דעכשיו כבר אחרי חצות ולדידיה זה כבר אחר הזמן דאכילת פסח ורק בזמן מצוה אכילת פסח אסור לאכול דברים אחרים אחרי האפיקומן כנ"ל ואם ההלכה כר"ע שזמן אכילת פסח כל הלילה ג"כ מותר לאכול עכשיו כיון שהתנה דלהאי צד אינו אוכל אלא אכילה סתם נמצא דלהאי צד עדיין הוא לפני האפיקומן ומותר לו לאכול עכשיו סעודתו וכשיגמור סעודתו אז יאכול שנית אפיקומן וממילא יוצא ממה נפשך אם הלכה כראב"ע יוצא באפיקומן הראשון ואם הלכה כר' עקיבא [דזמן אכילת פסח הוא כל הלילה] יוצא בהאפיקומן השני ע"כ עצתו הנפלאה.

וביאור דבריו מה דרק בזמן המצוה הוא דצריך שיהא טעם המצה בפיו, אפשר להבין זה בהקדם מה דחזינון מדבריו שם בסעיף ד' בנוגע עצם הדבר מה דצריך שיהא נשאר טעם מצה בפיו ולכאורה מה יש לן מזה אלא דע"י שנשארו רושם מהאכילה דמצה עי"ז נחשב דעדיין לא נפסק לגמרי האכילה דמצה ונחשב דעדיין נמשך [קצת] האכילה דמצה

ארדילאי) דזה משום קדושת החפצא דקרשים דהואיל דגם הטעם מה דנשאר מהקדשים רושם קדוש הוא לכן אין לדחות ע"י אכילת דברים אחרים כי אין לדחות הקדושה (וכן משמע (קצת) מלשון הרשב"ם שם קיט: ד"ה אין מפטירין, וז"ל אין נפטרים ממנה באכילת דבר אחר "שלא לשכח טעמה" עכ"ל).

ולפי"ז איסור אכילה הוה אינו תלוי בזמן המצוה כמו שכתב האבנ"ז אלא כל זמן שעדיין טעם הפסח והקדשים בפיו נמצא דעדיין יש כאן רושם הקדושה אין לדחותו אפילו אחרי זמן המצוה ולפי"ז אם אמת דברינו לכאורה לא מועיל העצה הנ"ל דהאבנ"ז [אך עיין לקמן איך שישכנו העצה דהאבנ"ז] ולפי"ז מה דגם לאחרי מצה דאפיקומן אסור לדין לאכול דברים אחרים אף שהוא לא קדשים מבואר להלן בשם הרא"ש דזה משום דהמצה דאפיקומן הוא "זכר לפסח".

ולפי דברינו דכל זמן דעדיין טעם הפסח והמצה דאפיקומן בפיו עדיין אסור לאכול דברים אחרים נראה דאפשר ללמוד שיעור הומון בזה ממה דמבואר בהל' בשר בחלב סי' פ"ט דאחרי בשר צריך להמתין ו' שעות עד שיאכל גבינה וכתב הטור שם דזה משום דהבשר מוציא שומן ומושך "טעם" עד זמן ארוך עכ"ל ומעתה ידענו דכל היותר שאפשר שעדיין יהיה עוד הטעם נשאר בפיו זה ו' שעות אולם שיעור זה דשש שעות שייך בזמן המקדש בבשר אחרי הפסח ושאר קרבנות אבל בזמן הזה אחרי מצה דאפיקומן פשוט דהומון הוא הרבה פחות כיון דהטור כתב דרק משום השומן מושך טעם כ"כ זמן ארוך [וגם בפסחים שם קכט: איתא דמצה לא נפיש טעמיה כ"כ כמו פסח] וכאשר הצעתי הדברים לחכם אחד שליט"א אמר דאחרי שיעור עיכול מסתמא כבר הלך הטעם מפיו (וראיתי בשם הגר"מ פיינשטיין דהשיעור עיכול הוא משעה וחצי עד שעתיים אולם אפשר דבמצה השיעור עיכול הוא קצת יותר כי ראיתי בחתם סופר

נמשך האכילה דמצה אחרי שעבר כבר זמן המצוה דאכילת אפיקומן (כל זה כתבתי לפי מה שכתב שם האבנ"ז (באות ה') ובלאו הכי נראה וכו' ולא ביאר לפי"ז מהו הטעם דצריך שיהא נמשך האכילה דאפיקומן ולכן כתבתי הביאור לפי דבריו אבל הוא בעצמו באות ד' כתב עוד ביאור למה צריך שיהא נמשך האכילה דאפיקומן).

ולכאורה דברי האבנ"ז מוכרחין דמוכרח לומר דרק בזמן המצוה דאפיקומן אסור לאכול ואח"כ מותר כבר לאכול דאל"כ איך אנו אוכלים למחר בבוקר סעודת יו"ט ומוכרח לכאורה כדבריו.

אולם עצם הדבר מה שהבין האבנ"ז בטעם הדבר מה דצריך שיהא נשאר טעם המצוה בפיו דזה כדי שיהי' איזה המשך להאכילה דמצה לכאורה זה סברא דחוקה ואף שהסברנו זה דמצינו כעין זה במנהגן דאנשי ירושלים מ"מ יש להקשות וכי משום דיש טעם מצה בפיו נחשב דעדיין נמשך [קצת] האכילה דמצה והיכן מצינו דבר כזה.

עוד אפשר להקשות דבגמ' שם פסחים קכ. איתא שם מחלוקת דאמוראי חד מ"ד סובר דאסור באכילה גם אחר מצה של אפיקומן בזמן הזה משום דהמצה דאפיקומן הוא זכר לפסח כמבואר בראשונים ולחד מ"ד רק אחר קרבן פסח אסור אבל אחר המצה בזמן הזה מותר לאכול אחריו ולפי האבנ"ז יש להקשות האם אכילת מצה לאו מצוה הוא והאם רק אכילת קרבן פסח מצוה הוא? (אולם לפי התוס' שם ד"ה מפטירין ל"ק קושיא זו ורק לפי הרשב"ם שם קכט: (ד"ה כגון ארדילאי וד"ה אין מפטירין) דחזינן מדבריו דבאמת עיקר הדין מה דצריך שלא יבטל הטעם מפיו זה רק בקרבן ולא במצה ומשו"ה סובר מר זוטרא דבמצה מותר לאכול אחריה על זה יש להקשות על האבנ"ז דמאי שנא הלא שתיים מצוות הם).

ולענ"ד י"ל בטעם האיסור לאכול אחרי הפסח ואחרי כל הקרבנות (כן הדין גם אחרי כל הקרבנות כמבואר ברשב"ם שם ד"ה כגון

[והמקור דממנו אנו יודעים דבפסח ושאר קרבנות אסור לאכול אחריו כתב הרשב"ם שם קכ"ט: (ד"ה כגון ארדילאי) וז"ל, אסור לאכול כלום אחר הפסח שלא יאבד ממנו טעם הפסח ולפי שדינו ליאכל בסוף על השובע וכן כל הקרבנות כדכתיב (במדבר י"ח) למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין עכ"ל מדבריו חזינן דהאיסור לאכול אחר הפסח ושאר קרבנות ילפינן מהפסוק למשחה לגדולה וטעם האיסור הוא כמו שכתב הרשב"ם בתחילת דבריו דזה משום כדי שלא יאבד ממנו טעם פסח וכל הדין דצריך בקרבן שיאכל על השובע מהאי טעמא הוא כדי שעיי"ז כיון שהוא שבע כבר לא יבוא לאכול אח"כ דברים אחרים ובספר דבר שמואל שם הקשה מנא ליה לרשב"ם דהפסוק למשחה לגדולה דממנו ילפינן דצריך ליאכל על השובע כדרך שהמלכים אוכלין מהאי טעמא הוא כדי שלא יאבד ממנו טעם הקרבן, ולענ"ד י"ל דהרשב"ם סובר דכיון דחזינן דבערב פסח אסור לאכול כדי שיאכל המצה לתיאבון הרי חזינן דאם הוא יותר רעב יותר חשוב האכילה וא"כ ע"כ דכל החשיבות לאכול על השובע (כדרך המלכים) אינו אלא דעי"ז דאוכל על השובע יהיה נשאר טעם הדבשר בפיו ולא יהיה נדחה אח"כ ע"י מאכלים אחרים משא"כ כשאינו אוכל על השובע ומוכרח לאכול אחריו דברים אחרים ועיי"ז נדחה טעם הבשר מפיו אין זה דרך המלכים ומשו"ה שפיר ילפינן מהאי קרא דלמשחה, לגדולה דצריך שיהא נשאר טעם הקרבן בפיו ולא יהיה נדחה ממנו הטעם אח"כ, ועיין עוד בזה לקמן].

ולפי דברינו אפשר לתרץ תמיהת הגרי"ו מבריסק ו"ל (מונבא שם בדבר שמואל) למה הדין דאוכל לפני הפסח החגיגה כדי שהפסח יהיה כבר על השובע הלא הקרבן חגיגה ג"כ קרבן הוא כמו כל הקרבנות ולמה גרע קרבן חגיגה שאינו נאכל על השובע כמו כל הקרבנות אולם לפי דברינו הנ"ל דכל הענין מה דצריך שיהא נשאר טעם הקדשים בפיו

על פסחים קטו: דמשו"ה הוי מצה לחם עוני כי זה זכר לעניות שהיו אוכלים כן במצרים כדרך העבדים שמאכילין אותן לחם שלא נתחמץ (מצה) משום דממצה אינו רעב מאותו אכילה כ"כ מהרה עיי"ש אולם מ"מ עדיין השיעור הוא פחות משעור כיון דבגמ' פסחים הנ"ל מבואר להדיא דבמצה לא נפיש טעמיה כ"כ כמו פסח).

ולפי"ז אזדא ליה ההכרח הנ"ל לדברי האבנ"ז דתו אין הכרח לומר כהאבנ"ז דרק בזמן המצוה דאכילת אפיקומן צריך שיהא נשאר הטעם מצה בפיו ולא אחרי זה דאם לא כן איך אנו אוכלים למחר כעודת יום טוב אולם לפי דברינו אפשר דמשום דלמחר בין כך תו לא נשאר הטעם דאפיקומן בפיו מהאי טעמא הוא דמותר כבר לאכול אבל לא משום דמחר הוא אחרי הזמן דמצוה.

גם מתורץ ומוכן היטיב לפי דברינו מה דהקשינו דלפי האבנ"ז מאי טעמא דמ"ד דרק אחר הפסח אסור לאכול אבל אחר מצה דאפיקומן מותר האם אכילת מצה לאו מצוה הוא אולם לפי דברינו פשוט דדין זה באמת לא שייך אלא בפסח וקדשים דיש בהם קדושת הגוף ונאכלים רק בירושלים ואסור לאוכלם בטומאת הגוף זכיון דיש בהם קדושת הגוף אסור לדחות קדושה זו ע"י אכילת דברים אחרים אבל מצה דאינו קדוש כקדושת הקרבן אי אפשר למילף מצה מקרבן וגם מ"ד החולק וסובר דגם במצה יש האיסור לאכול אחריו כל הטעם אינו אלא משום דהמצה של האפיקומן הוא זכר לפסח כמבואר ברא"ש סי' ל"ד ובעוד כמה ראשונים (אולם ברשב"ם כתב בקצת שינוי מהרא"ש דהרשב"ם כתב דמ"ד זה סובר דמשום דהאי מצה דאפיקומן הוא זכר להמצה הנאכלת עם הפסח בכריכה משו"ה אין לשכח טעם מצה זו עכ"ד. משמע מדבריו דמשום דאכלו מצה ההוא בכריכה עם הפסח היה כחלק מהפסח ומשו"ה המצה דאפיקומן דהוא זכר להמצה ההוא ג"כ אסור לאכול אחריו).

אם הלכה כר' אלעזר ב"ע יהי' לשם אפיקומן אבל אם הלכה כר' עקיבא אין זה אפיקומן ועדיין הוא לפני האפיקומן לפי צד זה נמצא דעכשיו מותר לו לאכול דברים אחרים מטעם ספיקא דרבנן לקולא (כיון דהאפיקומן הוא רק "זכר" לפסח ובוודאי האיסור לאכול אחריו אינו אלא דרבנן) נמצא דאחי שפיר עצת האבנ"ז גם לפי דברינו כיון דאפשר לסמוך על הא דספיקא דרבנן לקולא ובפרט דהכא הוא גם במקום מצוה דהסעודה והשמחה דיום טוב הוא מצוה מן התורה. (ועיין עוד בסוף דברינו איך אפשר ליישב קצת גם עיקר דבריו דהאבנ"ז).

אלא דלפי זה נמצא דלא צריך לחכות עד אחר חצות כדי לאכול דברים אחרים כמו שכתב האבנ"ז (כדי שיהי' אחרי זמן המצוה לפי ר"א ב"ע) אלא אפילו קודם חצות מותר לאכול דברים אחרים שהתנה כעצת האבנ"ז כיון דיש כאן ההיתר דספק דרבנן להקל (וכ"ז לפלפולא בעלמא אבל לדינא אם אנו באים להתיר יותר ממש"כ האבנ"ז אי אפשר בלי שאלת חכם).

ובספר מועדים וזמנים (ח"ז סי' קפ"ח) הרבה להקשות על עצה זו דהאבנ"ז (ודעתו שאין לסמוך על עצה זו) ראשית מקשה דבאמת גם לפי ר' אלעזר ב"ע דזמן אכילת פסח הוא רק עד חצות מ"מ הדין דלא נעשה נותר הוא עד עמוד השחר ולפי"ז גם בדין זה מה דצריכים שיהא נשאר טעם פסח בפיו צריך שיהא נשאר הטעם בפיו ג"כ עד עמוד השחר כיון דנחשב דזמן הקרבן הוא כל הלילה עכ"ל.

אולם לפי מה שביארנו בתחילת דברינו בביאור דבריו דהאבנ"ז דלפי דבריו מה דצריך שיהא נשאר טעם הפסח בפיו רק בזמן המצוה ויותר לא, זה משום דלפי דבריו כל הענין דצריך שיהא נשאר טעם פסח בפיו הוא כדי שלא יהא נפסק האכילה ממנו כל זמן המצוה וכזה עושה כמנהג אנשי ירושלים הנ"ל להמשיך בעשיית המצוה כל זמן המצוה ולפי"ז כיון דאחרי חצות אין עוד שום מצוה לאכול הפסח (אלא להיפוך דעובר

ולכן לא יאכל דברים אחרים אחר הקדשים כל זה אינו אלא משום דאסור לדחות את הקדושה הנשאר מהקדשים ולפי"ז אם אחר קרבן דהגיגה אוכל קרבן פסח אין זה דחיית קדושה אלא אדרבה הוספת קדושה יש כאן כיון דגם הקרבן פסח קדשים הוא. [ועיין בר"ן נדרים נב. וז"ל, שכל דבר שהוא דומה לחבירו אינו מחלישו ומבטלו אלא מעמירו ומחזקו עכ"ל].

ולפי"ז אפשר לתרץ גם מה דמבואר בשו"ע סי' תפ"א דאחרי הארבע כוסות אסור לשנות יין ומבואר שם בשו"ע אחד מהטעמים בזה כדי שלא יתבטל הטעם דמצוה מפיו וקשה א"כ איך תיקנו חז"ל שישתו ב' כוסות אחרי המצה אולם לפי הנ"ל דהאיסור הוא משום דאין לדחות הקדושה י"ל דהכא כיון דגם הב' כוסות הם כוסות של מצוה וגם בהם יש קדושת המצוה לכן לא נחשב דיש כאן דחיית קדושה.

נחזור לתחילת דברינו בענין עצת האבנ"ז הנ"ל דהנה לפי דברינו לעיל נמצא לכאורה דלא מועיל העצה דאבנ"ז כיון דלפי דברינו נמצא דכל זמן דעדיין נשאר טעם מצוה [דאפיקומן] בפיו אסור לדחות את הקדושה אף אם כבר אחרי הזמן דהמצוה אולם הואיל דהעצה הזאת יצא מידי אותו צדיק הנ"ל בוודאי נהנין ממנו עצה ותושיה (אבות ו, א') (ובפרט דעל הצדיק הנ"ל אמרו צדיקים עליו דכמו שהוא פוסק כן מסכימים בשמים) ועלה ברעיוני דאפשר ליישב עצה זו דבאמת זה כן מועיל מטעם אחר דהואיל דזה נחשב ספיקא דדינא אם הלכה כר' אלעזר בן עזריה או אם הלכה כר' עקיבא כמבואר ברא"ש (ערבי פסחים סי' ל"ח) וכן סוברים גם הרשב"א והר"ן והרוקח (כמבואר בביאור הלכה סי' תע"ז) ואף דיש ראשונים הסוברים דלאחר חצות לא יצא כר"א ב"ע הלא לעומת זה כמה גדולי ראשונים סוברים להיפוך כר"ע דזמן אפיקומן כל הלילה (כמבואר בביאור הלכה שם) נמצא דזה ספיקא דדינא ומעתה אם עשה כעצת האבנ"ז והתנה דרק

האפיקומן לפי צד הזה ומעתה לא קשה מידי ולכן עצת הצדיק הנ"ל לעולם תעמוד.

(ב) והנה אנו מוצאים בראשונים עוד שיטה בענין זה והוא שיטת הרמב"ם והתוס', דהרמב"ם הלכות חמץ ומצה (פ"ח ה"ט) כותב וז"ל, ואח"כ ממשיך בסעודה ואוכל (פי' אחר שאכל בתחילת סעודתו מקרבן חגיגה ומקרבן פסח ובזמן הזה מהמצה כמבואר כ"ז בדבריו בה"ז וה"ח אח"כ ממשיך בסעודה ואוכל) כל מה שהוא רוצה לאכול ושותה כל מה שהוא רוצה לשתות ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם אחריו כלל ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריו כלום כדי שיהיה הפסח סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתן היא המצה ע"כ.

ומשמע מדברי הרמב"ם (וכ"כ גם הב"ח סי' תע"ז) דכל הטעם מה שאוכל לבסוף מה שאנו קוראים אפיקומן אינו כמבואר בראשונים (הרא"ש והר"ן והמרדכי הסמ"ג והגהות הסמ"ק וכן מבואר בטור ובשו"ע תע"ז) משום דזה זכר לפסח (ובפרט את דצריך לאכול לפי הרמב"ם בזמן הבית כזית מהפסח לאחרונה הלא זה בוודאי אינו משום זכר לפסח) אלא רק כדי שיהא טעם מצה ופסח מפיו משו"ה אוכל באחרונה כזית מפסח או מהמצה.

וכן משמע גם מתוס' פסחים קכ. (ד"ה באחרונה) כתב התוס' וז"ל ואח"כ בגמר סעודתו יאכל כזית מצה ויהיה טעם מצה בפיו ועיקר מצוה על הראשונה שהיא באה לתיאבון וגם יהא לבסוף טעם מצה בפיו באותו כזית אחרון עכ"ל.

משמע גם מהתוס' כמו מהרמב"ם דכל הענין מה דאוכל הכזית מצה לבסוף אינו כדי לעשות זכר לפסח אלא רק כדי שיהא טעם מצה בפיו, ותמוה מאד דאם משום הא לחוד מה טעם יש בדבר ולמה מחויב שיהא טעם מצה בפיו דהלא לא שייך כאן כלל כל הענין שלא לרתות את הקדושה דאי משום הא עדיין אין כאן שום טעם להא דצריך

על העשה דואכלו את הבשר כלילה הזה דהוא רק עד חצות לר"א ב"ע) תו לא שייך כלל כל הענין להמשיך בעשיית המצוה אם זה כבר לא מצוה אלא עבירה לפי ר"א ב"ע (גם לפי הטעם דכתב האבנ"ז בעצמו שם באות ד' ל"ן שייך זה אחרי חצות) ועוד דלדינא כיון דנתבאר דזה ספיקא דרבנן במקום שהתנה כעצת האבנ"ז א"כ אף אם נאמר דגם אחרי חצות צריך שיהא נשאר טעם הפסח בפיו (או כדבריו או כדבריו) מ"מ מתמת הדין דספק דרבנן להקל נמצא דשפיר מותר לאכול אח"כ ושפיר מהני עצת האבנ"ז.

עוד הקשה שם המועדים וזמנים לדעת איזה ראשונים וכן דעת הגר"א דרק מן התורה זמנה כל הלילה לפי ר' עקיבא אבל מודה ר' עקיבא דחז"ל עשו הרחקה לא לאחר יותר מתצות ולפי שיטה זו כשהתנה דאם הדין דזמן אפיקומן הוא עד חצות אז אוכל לשם אפיקומן נמצא דהוא כבר אחרי האפיקומן לכל הדיעות כיון דלשיטה זו גם לר"ע מדרבנן הזמן רק עד חצות וא"כ איך מותר לו לאכול אח"כ הלא לפי ר"ע הזמן מן התורה הוא עד עמוד השחר וממילא הוא עוד בזמן המצוה ואיך אוכל אח"כ (גם לפי דבריו אפשר להקשות קושיא זה דאם כבר יצא האפיקומן לכל הדיעות אין כאן ספיקא דרבנן אלא ודאי דרבנן וא"כ איך אפשר להקל ומה מועיל התנאי).

אולם המעיין היטיב בלשון התנאי של האבנ"ז רואה דכך כתב שם אם הלכה כר"א ב"ע יהיה לשם אפיקומן וכו' ואם הלכה כרבי עקיבא וכו' משמע קצת מלשונו שם דאינו מתנה כלל כהלשון דהמועדים וזמנים הנ"ל אם הדין דזמן אפיקומן הוא עד חצות וכו' אלא כך הוא מתנה אם הלכה כר"א בן עזרי' וכו' ואם הלכה כר' עקיבא יהיה לפי איזה שיטה שיהיה מ"מ לפי הצד הזה הוא מתנה אין זה לשם אפיקומן נמצא דגם לפי שיטה הנ"ל כיון דהתנה דאם הלכה כר' עקיבא לא יהיה לשם האפיקומן הרי הוא עוד לפני

ולפי"ז ג"ל כעת דגם לפי הרשב"ם יותר מסתבר דגם הוא סובר אותו הטעם דהרמב"ם (והתוס') וכוונת הרשב"ם מש"כ דאסור לאכול אחרי אפיקומן כדי שלא לשכח טעם האפיקומן, כוונתו ג"כ כדי שלא לאבד החשיבות מהאכילה דמצה, דע"י שאינו אוכל כלום אחרי האפיקומן ונשאר טעם מצה בפיו ע"י האכילה דמצה הוא בחשיבות, ומעתה תו לא צריך לומר לפי הרשב"ם הטעם שכתבתי לעיל דהאיסור הוא כדי שלא לדחות את הקדושה אלא גם לפי הרשב"ם י"ל דהאיסור הוא כדי שלא לדחות החשיבות מהאכילה דפסח ומצה.

ומעתה מתורץ יותר מה דהקשינו לעיל בשם ספר דבר שמואל מנא ליה להרשב"ם דהפסוק למשחה לגדולה דממנו ילפינן דצריך ליאכל על השובע כדרך המלכים מהאי טעמא הוא כדי שלא יאבד ממנו טעם קרבן, אולם לפי דברינו עכשיו מובן שפיר, דכיון דהפסוק למשחה לגדולה הרי הוא אומר דהאכילה צריך להיות בחשיבות וגדולה כדרך המלכים, ולפי דברינו עכשיו הא שלא יאבד ממנו טעם קרבן ג"כ משום דגורם בזה חשיבות להאכילה דקרבן (וכמו שכתב הרמב"ם) מעתה שפיר ילפינן מהפסוק למשחה לגדולה דין זה שלא יאבד ממנו טעם קרבן כיון דדין זה מטעם חשיבות וגדולה הוא, (ואין לדחות דילמא היא גופא שאוכל כשהוא כבר שבע זהו הגדולה דבאמת איפכא מסתברא כשהוא רעב הוא יותר גדולה כמש"נ לעיל).

ולדינא אין חילוק בין הטעם שכתבתי לעיל (דהאיסור הוא כדי שלא לדחות הקדושה) ובין הטעם הזה דהאיסור הוא כדי שלא לאבד החשיבות דאכילה דפסח ומצה, וגם לפי הטעם הזה נמצא דהאיסור הוא לכאורה גם אחרי זמן המצוה דפסח ומצה דכל זמן דהאכילה דפסח ומצה הוא בחשיבות ועדיין נשאר טעם פסח ומצה בפיו צריך שיהיה באופן דלמשחה ולגדולה, ואין לדחות החשיבות דפסח ומצה, גם לפי הטעם הזה מובן למה חד מ"ד סובר דהדין הזה הוא

בקום ועשה לאכול כזית פסח וכזית מצה לאחרונה (ובפרט דהרמב"ם הלא מתיר לאכול הסעודה אחר שאכל כבר החגיגה והפסח וגם בזמן הזה הלא גם הרמב"ם וגם התוס' מתירים לאכול אחר המצה דמצוה, נמצא דלא סברי הטעם דאין לדחות את הקדושה).

ואפשר דמהרמב"ם והתוס' הזה הוציא האבנ"ז את דינו דצריך שיהא טעם הפסח והמצה נשאר בפיו כל זמן המצוה כדי שע"י יהיה איזה המשך להמצוה דאכילת פסח ומצה דע"י שיש הטעם בפיו נחשב דהאכילה לא נפסק לגמרי [וממילא יהי' כהא דמנהגן דאנשי ירושלים כנ"ל (או מטעם דכתב האבנ"ז שם בסעיף ד')] ואף דהטור כתב דהמדקדק במעשיו (דוקא הוא) יעשה כמנהגן דאנשי ירושלים י"ל דאיה"נ דבכל מקום לא חייבו חז"ל לעשות כמנהגן דאנשי ירושלים כיון דקשה הדבר להמשיך בהמצוה בלי קצבה ובלי הפסק משא"כ הכא דאפשר לעשות כמנהגן דאנשי ירושלים ע"י אכילת כזית אחד בלבד דפסח ומצה] דאי לא תימא הכי (כהאבנ"ז) לא מובן כלל לפי הרמב"ם והתוס' מאיזה טעם צריך בקום ועשה לאכול כזית פסח ומצה לאחרונה אלא ע"כ כדברי האבנ"ז וזה שכתב הרמב"ם שאכילתן הוא המצוה, היינו דמשו"ה צריך שיהא טעם הפסח והמצוה בפיו כדי שע"י יהיה המשך להאכילה דמצוה.

אולם לענ"ד דטעם הרמב"ם והתוס' הוא כדי לעשות חשיבות להמצוה דפסח ומצה דאם לא יאכל לאחרונה כזית פסח ומצה או נעשה בטל האכילה של מצוה מהסעודה או דרשות ואינו ניכר כלל, ולכן צריך לאכול לאחרונה כזית פסח ומצה וטעם פסח ומצה הוא דנשאר בפיו וע"י נעשה האכילה דמצוה, האכילה הבולטת והעיקרית ובוה מחשיבין המצוה וזה דסיים הרמב"ם דצריך שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתן הוא המצוה והמצוה הוא דצריך להיות הניכר והעיקר (ולא הרשות).

בשר קדשים הרי על כגון דא כתב הר"ן  
נדריים נב, דכל דבר שהוא דומה לחכירו אינו  
מחלישו ומבטלו אלא מעמידו ומחזקו עכ"ל,  
ולכן נמצא דהפסח אינו דוחה תשיבות  
דקרבן חגיגה אלא להיפוך מתוק הקרבן  
חגיגה כיון דהוא מין במינו.

רק בפסח כיון דהפסוק לא כתוב אלא  
בקרבנות דוקא (ורק משום זכר לפסח חולק  
המ"ד השני).

וכן קושיית הגרי"ו למה גרע קרבן חגיגה  
מכל הקרבנות שאינו נאכל על השובע גם  
לפי הטעם הזה י"ל דכיון דהפסח הוא ג"כ

הרב יצחק שפיצר

## בענין מכירת טעם חמין הבלוע בבלים

איסור לכתחילה" שמה"ט יש למכור טעם החמץ הבלוע.

ותמור יותר - קדירות שמבשלים בהם תבשיל שכולו חמץ כגון פשטידא וכדו' שבהם הבליעה הרבה, ואוד"ל הטעם שכתבו התוס' דחמץ בקדירה חשיב משהו" שכ"כ הפוסקים (עי' טויו"ד סי' קכ"א ועוד) שאין בקדירה כדי ששים כנגד הבליעה שבדפנות.

אך לכאורה בישוב הנ"ל מופרך מעיקרו, שכן הנ"מ שכו' בתוס' - לרב אמרוהו דס"ל כו' יהודה דחמץ שעעה"פ אסור מה"ת, משא"כ לדידן דפסקינן כו"ש דחמץ שעעה"פ אינו אסור אלא מדרבנן ומשום קנסא, א"כ הואיל ואינו עובר בכ"י על הבליעות ולא עוד אלא שמתר לו לכתחילה להשהותן, א"כ ודאי דל"ש בו' קנסא, וממילא דהטעם הבלוע אינו אסור כלל ועיקר.

אלא שמרש"י הזינן דס"ל "לא פלוג" בין טעם שבא באיסור שנתבשל בתוך הפסח לטעם חמץ שמתר להשהותן שאעפ"כ ייאסר, שכן רש"י בד"ה "אמר רב קדירות ישברו" כ' יולית הילכתא כותי' מתרי טעמי חדא דאוקי רבא הילכתא דתערוכת לאח"ז מותר כו"ש והאי פחות מתערובת היא, ועוד דקיי"ל נוטל"פ מותר וכו' "והשתא אם כנים הדברים דלר"ש הטעם הבלוע לא נאסר כלל ועיקר, הלמאי הוזקק רש"י ל"היתירים" של "תערוכת" ושל "נוטל"פ" הלא ליכא כל איסור כאן, ולא הי"ל לרש"י אלא לומר דרבא פסק דהלכה כר"ש דאינו אלא משום קנס ובזה ל"ש קנס וממילא דהבליעה כלל לא נאסרה. ועי"כ דרש"י ס"ל דאף לר"ש - דאסר משום קנסא - הטעם אסור, וכן דייק ב"ראש יוסף" כדיעו"ש.

הרי לנו מקור נפלא מרבן של ישראל למנהגן של ישראל - למכור אף טעם חמץ

מובא בספר מכירת חמץ כהלכתו (פ"ד ס"ח): - לדידי ומכובדי הגרש"א שטרן שליט"א

"יש מחמירים למכור את בליעות החמץ שבלועים בדפנות הכלים, וי"א שא"צ כלל למכור את הבלוע".

והנה דעת ה"יש מחמירים" תמוהה מאוד, שהרי דעת ה"י"א שא"צ כלל למכור את הבלוע" מוכחת בעליל בגמרא פסחים ל'. שטוענת הגמ' "ולשהינהו" בפסח לכלים הבלועים טעם חמץ. שמכאן מסיק בחו"א (ארו"ח סו"ס קי"ו): "וא"כ, א"צ לכתוב בשטרי מכירה שאנו נוהגין "כלים הבלוע בהן חמץ" ובעצם הדין כבר קדמוהו במג"א ר"ס תנ"א.

ועיי"ש בסוף הספר בו מובאת תשובתו הרמתה של הגר"ג גשטטנר שליט"א, שדן ארוכות בתמיהה זו עד שלבסוף ל"מ אלא לדחוק ושהכוונה על שקים וכדו' שבלוע בהם ממשות של חמץ.

ולענד"ג דהמקור והטעם למנהג הנו רש"י בפסחים שם [ולא משום חשש ב"י אלא] משום "אין מבטלין איסור לכתחילה".

והדברים יבוארו בהקדם קו' התוס' שם בד"ה "לישהינהו" שהקשו על קו' הגמ' ד"לישהינהו" אחר הפסח וליעבד בהו שלא במינן" כלומר - וטעם החמץ שעעה"פ יבטל בששים, הקשו בתוס' דהלא "אין מבטלין איסור לכתחילה" ותי' הואיל ואי"ז אלא משהו - משום "שאינן רגילין להשתמש הרבה ביחד" - מכיין שהוא נוטל"פ התיור, עוד טעם, משום דכלי חרס הם, דאין להם תקנה ע"כ חשיב דיעבד.

והא הנך טעמי לא שרירי ולא קיימי בקדירות מתכת שלנו - שיש להם תקנה, וא"כ הדרא דינא לדוכתא ד"אין מבטלין

אולם אי"ו מוסכם, שהרי הרא"ש בביצה (סי' ב') תי' משום ד"מיקלי קלי איסורי" משמע אפוא דאלמלא טעם דמיקלי קלי היה אסור לבטל ואע"פ שאין לו שורש מה"ת.

עוד פתח היתר אפשר למצוא במש"כ רש"י כמצוטט למעלה: "והאי פתוח מתערובת" שאפ"ל דכוונת רש"י בזה דהבליעה מותרת כשלעצמה אף ללא עירובה וביטולה בתבשיל שיתבשל בקדירה, שכן מה"ט דלא גזור ר"ש על תערובת הואיל ואינה בעין, רק הטעם הבלוע אינו בעין אף ללא תערובת.

אלא שמלבד מה שיל"ד האם אכן זו כוונת רש"י, שהרי הראש יוסף"ה תמה עפירש"י האיך אנו מבטלין בכלי שבישלו בו דייסא, ול"מ לתרץ אלא עפ"י שיטת הרשב"א כנ"ל, הרי גם אם כנים דברינו בביאור הנ"ל - י"ל דרש"י לשיטתי' אזיל כמה שפירש דלר"ש לא גזרו כל תערובת אף שיש בה בנו"ט, ע"כ דס"ל לרש"י דלא גזור ר"ש כ"א בעין, ושפיר ס"ל לשיטתי' דה"ה טעם הבלוע שאינו בעין - לא אסרוהו.

אך לנפסק בשו"ע (תמ"ז סי"א) דלר"ש לא התיירו אלא בביטול בששים, הרי שא"א לומר שהבליעה כשלעצמה מותרת אף ללא ביטול.

סוף דבר, אע"פ שאף לרש"י מצאנו היתירים לבשל בכלים לאחה"פ אף שלא מכרן, אך יש מקום להתמיר, שכן כל היתר - שנוי במחלוקת כנ"ל.

ולא באתי בזה להורות תומרא בדין זה אלא למצא קצת טעם לשבח על חומרא זו, שאינה תומרת סרק בעלמא אלא בעלת שרשים.

הבלוע בכלים ולא משום כ"י שמפורש בגמ' דליכא, כ"א משום חשש חמץ שעצה"פ ואין מבטלין איסור לכתחילה.

והנה אף שסכ"ס אף רש"י התייר לבשל בכלים הבלועים לאחה"פ, י"ל דמשום הטעמים של תוס' התייר דהוי משהו והפסד מרובה, שכאמור בקדירות מתכת שמבשלים בהם פשטידא, הטעמים אינם שרירים. וההיתר שכ' רש"י "דקיי"ל נוטל"פ מותר", הלא כבר נפסק בטוש"ע יו"ד סי' קכ"ב ס"ב דתכמים אסרו לבשל בה לכתחילה גזירה אטו בת יומא. ואף שכ"כ ב"פאר יוסף" שם דגם לרש"י יש לסמוך על הרשב"א דלגבי חמץ שעצה"פ ל"ג "שאינו כ"י אטו כ"י, יתכן אפוא, שהמחמירים לכתחילה לא רצו לסמוך על הרשב"א, שכן מלבד עצם חידושו דל"ח משום כ"י, רק אם באותו היום שייך שיהנה מכ"י מאותו סוג איסור - יקשה עליו טובא דהתיינח לאחר שחלף כבר יום שלם ממוצאי הפסח, אך בטרם עבר יום, אכתי שייך חמץ כ"י של קדירה שנתבשל בה חמץ באחרון של פסח, ועוד, דמתוס' בפסחים הנ"ל שלא תי' פשוט דנוטל"פ דחמץ שעצה"פ מותר - חזינון דלא ס"ל כותי'.

פתח היתר גוסף לרש"י י"ל עפ"י התוס' הנ"ל שכ' דהא דמשמע בביצה דכאיסור דרבנן מבטלין איסור לכתחילה הנ"מ באיסור דרבנן שאין לו שורש מה"ת, והנה נר' דלר"ש דחמץ שעצה"פ מותר מה"ת ואינו אסור אלא משום קנסא יחשב כ"אין לו שורש מה"ת" (וכ"מ בשו"ת "בית אפרים" חאו"ח סי' מ"א) וע"כ מותר לכתחילה לבשל ולבטל.

## שלמה ולמן שמעיה

## בירור מקיף בדיני בדיקת חמץ

יש לברר כמה ענינים השכיחים בעניני בדיקת חמץ, אשר רבו בה דברי האחרונים אך עדיין לא נתבררו כל צורכם, ולא כונסו לפונדק אחד. והם א' כיבוד וניקוי הבית אי מהני לבדיקה. ב' בדיקת כיסי הבגדים ובדיקת הארונות. ג' ביטול פירווי חמץ. ד' בדיקת וביעור פירווי חמץ. ה' בדיקת ספרים מחמץ. ו' השימוש בפסח במקום שלא נבדק.

## כיבוד וניקוי הבית אי מהני לבדיקה

בדעת הראשונים מצינו ג' דעות אי מהני כיבוד הבית לבדיקה א' דעת הר"ן מסכת נדה דף נו: דכתב להדיא הלכך לענין בדיקת חמץ בכיבוד סגי יעושי"ד [והנה אף כי נראה, כי דעתו דעת יחידאה דסגי בכיבוד מ"מ יציין דעל מה שכתב הרמ"א סי' תל"ב סעיף ב' דנוהגים להניח פתיחי חמץ במקום שימצאם הבודק כדי שלא יהא ברכתו לבטלה, ומיהו אם לא נתן לא עיכב כתב בפתיחי תשובה שם וז"ל: ובתשובת עמק הלכה סי' קכ"ח דלדידן חובה להניח פתיחין משום חשש ברכה לבטלה דנוהגין כמו שכתב הרמ"א לקמן דצריך לכבד חדריו קודם הבדיקה ושוב אין הבדיקה חיובית עכ"ד הרי דסבר דמשום כיבוד סגי לענין בדיקה ולכן מדינא חייב להניח פתיחין, והובא דבריו בשער הציון סי' תל"ב ס"ק י"ב בשנינו לשון לדייק ולדינא לא סגי כיבוד עיי"ש ודו"ק].

ב' כתב המרדכי סי' תקל"ה וז"ל: דצריך לבדוק בלילה לאור הנר וגם אם כבדו וטאטאו את הבית מקודם לכן אפ"ה צריך לחזור ולבדוק שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה וכ"פ ראב"ן וכו' עכ"ל ושם במרדכי סי' תקל"ו כתב וז"ל: וצריך לכבד את הבית קודם בדיקה וכו' אלמא הכי אורחא דמילתא דלא מבדק שפיר בלא כיבוד, ובכיבוד לחוד לא סגי דלמא משתכח בגומא כדאיתא התם דאשתכח בגומא עכ"ל וכ"כ גם הרוקח סי' רס"ה.

וכתב התרוה"ד סי' קל"ג לחלק בין ב' הטעמים שהובאו במרדכי בהא דלא סגי בכיבוד דלפי הטעם שכתב המרדכי בתחילה משום שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה היה סגי כשמכבד מתחילה כל החדרים ומשאיר רק חדר אחד לבדיקה [ועיין בשער הציון סי' תל"ג ס"ק ג"ו שמפקפק בזה] אך לפי הטעם שפירש המרדכי דבכיבוד לחוד לא סגי דלמא משתכח בגומא דהיינו בחורין וסדקין, לא סגי כיבוד, ואף אם כיבד כבר כל החדרים, צריך לחזור ולבדוק כל החדרים משום החורין וסדקין שאינם נבדקים ע"י כיבוד, רק ע"י אור הנר יעו"ש בתרוה"ד, והובא לשונו במג"א סי' תל"ג ס"ק כ' וממנו בשאר אחרונים.

והנה לפי דעת המרדכי והרוקח והתרוה"ד, בכיבוד סגי לגבי בדיקת כל קרקע הבית, אלא דנצרכה הבדיקה לאור הנר רק משום חורין וסדקין [ומטעם דלא תחלוק בבדיקה סגי מה שבודק בחורים וסדקין].

ג' בריטב"א דף ז' כתב וז"ל: ויש מגדולי הדור מחמירין בעצמן וחוששין ביום י"ד לקרקע הבית שנופלין שם פירוורין ולא אפשר למבדק שפיר, וכובדין אותו וחוששין דלא אמרינן חזקתו ברוק, ומביאין שם תרנגולין לאכול פירוורין, דהא וודאי לאו מילתא היא, דמשום פירוורין לא חשיבי ובטילי, ואי משום פת חשוב דלא בטיל דההיא כו"ע חזקתו מתכבד עכ"ל הרי דעת אחד הראשונים דכיבוד לא סגי אף לקרקע הבית.

והנה להלכה העתיקו כל האחרונים דברי התרוה"ד דהא דלא סגי בכיבוד לחוד היינו משום חורין וסדקין וזהו הטעם שפסק השו"ע סי' תל"ג סעיף י"א דכיבוד לחוד לא סגי, אבל

לגבי כל הקרקע סגי בכיבוד, ובחכמת שלמה [להגרש"ק] סי' תל"ג סעיף י"א כתב על מה שכתב השו"ע דאע"פ שכיבוד ביתו בי"ג ניסן ונוהר שלא להכניס שם חמץ דמ"מ חייב בדיקה, הוסיף החכמ"ש וז"ל: נראה לי דדוקא בי"ג ניסן או בי"ב ניסן אבל אם כבר ג' ימים קודם, אז בג' ימים הוי חזקה ונעשה כמקום שאין מכניסים בו חמץ וא"צ בדיקה ולמה יגרע ממקום שאין מכניסין בו חמץ אם כבר הוחזק בכך ג' ימים כנלפע"ד ברור ונכון ודו"ק היטב עכ"ל אך דבריו צ"ע, דכאמור הטעם דכיבוד לא סגי מפני שאינו מתכבד בחורין וסדקים, א"כ מה לי שכיבוד הבית ולא הכניס בו חמץ ג' ימים הלא צריך לבער החמץ שבחורין וסדקין, שעדיין לא הוציאם בכיבוד לחוד.

והנה אף דלענין כיבוד דעת הפוסקים דלא סגי, מפני חורין וסדקין שאינם מתכבדים ע"י כיבוד, אך כשניקו ורחצו היטב הבית יש יותר מקום להקל וכדעת תורה סי' תל"ג סעיף ב' העתיק מכתבי האשל אברהם [בוטשאש, כעת נדפס במהדורת] וז"ל באמ"ד: וכן אם מכבדים החדרים שידוע שלא נשאר עוד חשש חורין באומדנא ברורה דמי למקום שאין מכניסים בו חמץ וסגי אח"כ בנר כל דהו ואין חיוב בחיפוש היטב עכ"ל, וכן בשע"ת ובכף החיים סו"ס תל"ג העתיקו משו"ת שבסוף ח' מהרי"ש לפסחים וז"ל: ולכן מקילים המוני עם לבדוק דרך העברה בלי חיפוש היטב בחורין וסדקין לפי שתחילה מכבדין ורחצין ומנקיין הכל היטב, ואפי' רוחצין ומנקיין ע"י א"י מסתברא דנאמנים דאמנקיותא קפדי ולא מרעי אנפשיהו עכ"ל.

אך דעת הסדר היום [סדר ביעור חמץ וכוונתו] וז"ל: ולא יאמר אדם הרי הנשים וכני הבית כבדו הכל יום י"ג בניסן ולא נשאר מקום שלא פנו מה צורך לבדיקה זו, כי לא אמצא דבר, אפ"ה לא יסמוך ע"ז, כי אע"פ שנאמר שאמת הדבר שבדקו וחפשו הכל המצוה מוטלת עליו הלילה הזה והוא מצוה מד"ס לבדוק הכל לכתחילה כאילו לא נעשה דבר עכ"ל וכן משמע דעת הדרך פיקודין [מצוה ט' אות ה'] וז"ל: כגון דא צריך להודיע כי תק"ת לחפש אתריו וכו' ובליל י"ד דוקא ולאור הנר דוקא, ומרבית המון עם לוקחים נר קטן והולכים בבית לאורכה ולרוחבה ואין מטריחים את עצמם לבדוק כראוי וסומכים על בדיקת הנשים שמכבדים החדרים ביום שלפניו ובוים י"ד והנה האנשים האלה עוברים על דברי חז"ל שאמרו שהבדיקה לא מהני ביום וקרוב לומר שברכתם לבטלה כיון שבזמן הברכה אין עושים כלום וכו' עכ"ל הרי דעתם דאין לסמוך כלל על נקיון וכיבוד הבית שנעשה לפני הבדיקה, וכן משמע בפר"ח סי' תל"ג ס"ק י' שכתב הטעם דלא סגי בכיבוד לחוד משום חורים וסדקים והוסיף וז"ל: ועוד שעיקר המצוה בלילה לאור הנר עכ"ל ומשמע דעתו דמעיקרא דדינא לא סגי בכיבוד כיון דתקנ"ח היתה דוקא בלילה ולאור הנר.

והלום ראיתי בקובץ מבית לוי [תשנ"ב, להלכות ומנהגי פסח מפסקיו של הגר"ש וואנער] שכתב שם סעיף י"א שראוי להחמיר ולהשאיר מקום אחד בארון וכדומה שעדיין לא נוקה כדין מחמץ כדי שיקיים בו מצות בדיקה כדין.

### בענין בדיקת ארונות וביסי בגדים

הנה פשוט בדברי הפוסקים שארונות חייבים בדיקה בתוכם, ועל גביהם [כשרואי לשימוש] כל שיש חשש שנשתמש בהם בחמץ, וכמבואר בדברי האחרונים סי' תל"ג סעיף ה', וכן פשוט בפוסקים דכיסוי הבגדים חייבים בבדיקה והוכיחו כן בכמה ראיות מגמרא, וכמבואר בדברי האחרונים סי' תל"ג סעיף י"א, ומ"מ נראה דרבים נהגו להקל בכך, ונראה דסומכין אכיבוד וניקוי שמנקים אותם לפני כן, ובהיות שקשה לבדוק בליל הבדיקה ולאור הנר הקילו וסמכו על הכיבוד וניקוי, כיון שמקיימים מצות בדיקה בבדיקת הבית [וא"כ ליכא הטעם הא' שכתב המרדכי ולא תחלוק בבדיקה] ואין בהם חורין וסדקין.

ואף דקשה להקל במה שמפורש בפוסקים שחייבים לבדקם, והרי לא סמכינן אכיבוד וניקוי לגבי כל הבדיקה, אך יש להוסיף מה שהביא בדעת תורה סי' תל"ג סעיף ב' מהאשל אברהם [בוטשאש] וז"ל: דאין בודקין אלא לאור הנר היינו מחשש חורין וסדקין אבל כל שאין חשש זה קיל, ולכן בדיקת תיבות ומטלטלין שכשמהפכין אותן מתנער הכל וכן בתי ידים וכדומ' וכו' סגי אח"כ בנר כל דהו ואין חיוב בחיפוש היטב עכ"ל ובשבט הלוי ח"א תשו' קל"ו כתב וז"ל: אבל עצם הבדיקה של הכיסים כנראה קשה לאור הנר ממש, ויעשה באופן המועיל כי זה עיקר, לא הנר עכ"ל.

אך יעויין במעשה רב [להגר"א] סי' קע"ח כתב דחייבים לבדוק לאור הנר אפי' כל חיבה ואפי' ספרים יעו"ש ומשמע דאף כיסים חייבים בדיקה לאור הנר כמו הספרים [אך ראה להלן בענין בדיקת ספרים מש"כ בדבריו]

והנה לענין בדיקת כיסי הבגדים כתב בחק יעקב סי' תל"ג ס"ק כ"ז וז"ל לכאורה משמע בזמן הבדיקה קאמר דהיינו ליל י"ד אבל באמת העולם אין נוהרים בזה ומנערים הכיסים בשעת הביעור, ואפשר מטעם שאוכלים עוד חמץ, ואולי נדבק בידיו דבר מה וחזור ונותן לתוך כיסו וכו' עכ"ל ומשמע דמעיקר הדין חייב לבדקם דוקא בליל י"ד, ואלא מחשש שמא יחזור ויתן חמץ לתוך כיסו סומכין להקל, אבל באופן שאין החשש הזה וכגון כבגדים שלא ילבשם עוד עד שעת הביעור צריך לבדקם בשעת הבדיקה, ובמשנה ברורה סי' תל"ג ס"ק מ"ז כתב: והעולם נוהגים רק לנער הכיסים בשעת הביעור, ונכון לבדוק אותם בשעת הבדיקה, ומ"מ צריך לחזור ולנערם בשעת הביעור עכ"ל וכן כתב בשו"ת שבט הלוי ח"א סי' קל"ו דמסתמת הפוסקים משמע דבעו בדיקה בליל י"ד יעו"ש דנראה פשוט דה"ה הארונות צריך לבדקם בליל י"ד.

ונראה דלא באו האחרונים אלא לאפוקי שלא יאחר בדיקתו ליום י"ד כשעת הכעור, כיון דגרע שלא גמר בדיקתו בליל י"ד שהרי השאיר הכיסים החייבים בבדיקה, למחרתו של יום, אבל כשרוצה לבדקם לפני ליל י"ד שפיר ניחא ובפרט כשמכוון אז לשם בדיקה, וכמבואר במשנ"ב ריש סי' תל"ג ובשער הציון ס"ק ה' דדעת רוב הפוסקים שאם קדם ובדק לאור הנר בליל י"ג לשם בדיקה שפיר ניחא, אלא שבספר חק יוסף מפקפק דכשמקדים ובדוק ליל י"ג מפסיד ברכתו יעו"ש אבל בנדו"ד שמשאיר כל הבית לבדיקה בליל י"ד שפיר ניחא שהרי יוכל לברך אז על בדיקת כל הבית, אכן דעת כמה פוסקים דלא מהני כלל בדיקה לפני ליל י"ד [והם, הב"ח והלבוש הא"ר והטו"ז ריש סי' תל"ג] ונראה דלדידהו נמי צריך לבדוק אף הכיסים והארונות דוקא בליל י"ד, [וכן יעויין בשו"ת שבט הלוי ח"א סי' קל"ו שכתב לענין בדיקת הכיסים דאף דאיכא זמן של לפני עיקר שעת הבדיקה, מ"מ לכתחילה צריך לבדוק בעיקר שעת הבדיקה].

וראיתי בספר מקור בהלכה [להגה"ח רבי אלעזר בריוול] סי' תל"ג שהביא מנהג אבותיו בענין בדיקת ארונות דבהיות שקשה לבדקם בליל י"ד היו נוהגים שלפני פסח אחרי שהיו מנקים ומכבדים הארונות היו בודקים יפה הארונות לאור הנר, ואח"כ היו מחזירים החפצים לארונות, ושוב היו בודקים אותם בליל י"ד רק בדיקה כל שהיא יעו"ש אך נראה דזה רק מחמת הדחק והקושי לבדוק הכל בליל י"ד, אכן לכתחילה נראה דיש להחמיר ולבדקם [עכ"פ בנר כל דהו, וכדברי האשל אברהם] לחוש לדעת הפוסקים דבעי בדיקה דוקא בליל י"ד.

והנה בהגרש"פ חזון עובדיה בהלכות בדיקת חמץ כתב דהמנהג שלא לבדוק הכיסים לאור הנר, ובליל י"ד, והטעם ע"פ דברי החק יעקב סי' תל"ו ס"ק י"ז שמי שמפרש לים ואין לו במה לקיים מצות בדיקה, אלא על מה שבדוק כיסי בגדיו לא יברך על בדיקה זו, משום דכתיב תשביחו שאור מבתים, ובענין מבתים דוקא יעו"ש, והובא דבריו בהרבה אחרונים, הרי

בדיקת כיסי הבגדים אינו מעיקר הדין תחנת בדיקה, א"כ א"צ לבדקם לאור הנר ודוקא בליל י"ד, ויעושו"ד שהביא כמה אחרונים שפקפקו על דברי החק יעקב, אך, כאמור, דעת האחרונים דבעי נר [עכ"פ בהעברה כל דהו] ובליל י"ד, ודברי החק יעקב שפסק שאין לברך על כיסי בגדים הוא רק מחמת חומרא דברכה, וכמשמעות לשונו שכתב בדרך אפשר, אבל לגבי בדיקתם, הוי מדין הבדיקה [גם מש"כ במקור בהלכה דבורקים ביום י"ד לאור השמש, משום שקשה לבדוק הכיסים לאור הנר הוא שלא ככל הפוסקים שלא הקילו מפני טעם זה]. והראוני מה שכתב הגאון רח"פ שיינברג שליט"א בגליון זה לפקפק טובא על דברי החק יעקב, וראה דבריו בארוכה בענין בדיקת הארונות וכיסי הבגדים.

המורם מהאמור: דכיבוד הבית נחלקו בה הראשונים, והאחרונים הביאו להלכה דכיבוד לא סגי לגבי חורין וסדקיין, ומשמע דלגבי כל קרקע הבית סגי בכיבוד, אך כשמנקין ורוחצין היטב הבית יש יותר מקום להקל דסגי בבדיקה בהעברה בעלמא ללא חיפוש היטב, אך דעת כמה אחרונים דאין לסמוך כלל אכיבוד וניקוי ובעי דוקא בדיקה לאור הנר, ויש להחמיר להשאיר מקום בארון וכיבו"ו שלא נבדק לקיים בה בדיקה כדן.

לענין בדיקת ארונות וכיסי בגדים, אף דמן הדין חייבים בבדיקה יש שסומכין על הכיבוד וניקוי, אך גם המחמירים לבדקם בליל י"ד יש להקל דסגי בבדיקה כל דהו, ויש שבדקו הארונות לפני פסת, אך יש להחמיר לכתחילה לבדוק הכל דוקא בליל י"ד.

### בענין ביטול חמץ בפירורים

אמרינן בפסחים דף ו: אמר רב יהודא אמר רב הבודק צריך שיבטל, מאי טעמא, אי נימא משום פירורין הא לא חשיבי וכו' הרי מבואר להדיא דפירורין לא בעו ביטול, ויש לברר כמה נקודות בגדר פירורים.

א [בגדר פירורים נחלקו הראשונים וז"ל המאירי בסוגיין: שאם מפני הפירורים ר"ל שאין בהם כזית וכו' הרי מבואר להדיא דעת המאירי דפירורים היינו כל שאין בהם כזית וכן יעויין בשו"ת הרדב"ו ח"א סי' קל"ה ומשמע להדיא דכל חמץ שהוא פחות מכזית הוי בכלל פירורין יעושו"ד, אכן בחי' רבינו דוד בסוגיין מבאר הא דהקשו בגמרא אי נימא משום פירורין, ולא הקשו אי נימא משום חצי שיעור [דהיינו פחות מכזית] משום דנקטינן דאף פחות מכזית אסור לכך נקטו "פירורין" דלא חשיבי יעושו"ד הרי להדיא דסובר דאין כוונת פירורין לומר "פחות מכזית" דאף פחות מכזית אסור אלא הכוונה לפירורין דלא חשיבי.

וכן נחלקו בזה האחרונים, דהנה בפר"ח סי' תס"ו כתב דנשאל אם מותר להשתמש בחיטים של חמץ פחות מכשיעור לרפואה, כתב דאל תטעה לומר דמותר מהא דאמרינן פירורין לא חשיבי דהתם רק כשאינו מחשיבו אבל בחצי כזית כשהוא מחשיבו [שהרי נוטלו לרפואה] אסור יעושו"ד הרי מבואר להדיא דסובר היינו פחות מכזית, ורק באופן שהוא מחשיבו אסור וכן כתב להדיא בחי' חת"ס פסחים דף מ"ה: ד"ה איכא דפירורין היינו כל שהם פחות מכזית [וכתב שם דכן מוכח בריש פרק אלו דברים, והנה בפרק אלו דברים במסכת פסחים אינו בנדו"ד כלל, אכן נראה דכוונתו לפרק אלו דברים במסכת ברכות דף נ"ב: דמבואר שם להדיא דפירורים פחות מכזית אין בהם איסור בזיון אוכלים יעו"ש הרי דכל פחות מכזית לא חשיבי, וכן יעויין במגן האלף סי' תמ"ב סי"ק ו"א שהוכיח כן משם יעושו"ד, אך יש לדחות דהתם לענין בזיון אוכלים אמרינן דכל פחות מכזית אינו בגדר "אוכלים" ולכן אין בו איסור בזיון אוכלים, וכל שיש בו כזית הוי בגדר אוכלים, ולכן יש בו איסור בזיון, אבל בנדו"ד דתלוי אם הפירורים חשובים בעיניו ואינו מפקירם, או שאינם חשובים בעיניו ומפקירם אפשר דאינו תלוי כלל בכזית, אלא יש לדון בכל אופן ואופן אם מחשיבים או לא, וכעין סבא זו כתב

באיגרות משה ח"א סי' קמ"ה] וכן נראה דעת המגן האלף סי' תמ"ב ס"ק י"א ודעת האור חדש פסחים דף מ"ה: דגדר פירוורים תלוי בשיעור פחות מכזית.

אכן לעומתם, כתב השו"ע הרב סי' תמ"ב בקו"א אות י"ח בהערה, אחרי שהביא דברי הפר"ח הנ"ל שמשמע מדבריו דגדר פירוורים היינו כל שהוא פחות מכזית, וכתב השו"ע הרב וז"ל: שאף שיש בהם כזית לא יצאו מכלל פירוורין כדתניא בפ"ח דברכות [דף נ"ב:]: נוטל את הפירוורים שיש בהם כזית וכו' וכן משמע מסתימת לשון הר"ן שלא פירש דגלוסקא היינו שיש בה כזית, ופירוורין אין בהם כזית, אלא וודאי דלאו בכזית תליא מילתא ואפי' גלוסקא פחותה מכזית צריכה ביעור עכ"פ מד"ס וכו' עכ"ל וכן כתב השפת אמת בסוגיין דהא דאמרינן דפירוורין לא חשיבי איירי כשהם יותר מכזית יעושי"ד הרי להדיא דסובר דאף יותר מכזית נחשב לפירוורים, וכן מבואר בחזו"א סי' קט"ז ס"ק י"ד דאין גדר פירוורין תלוי בכזית, אלא תלוי אם מקפיד עליה יעושי"ד.

ובשו"ת איגרות משה אר"ח ח"א סי' קמ"ה נתקשה אהא דאמרינן בשכח ולא ביער חמצו, דאיכא מ"ד דאינו חוזר לבערם אלא כששכח כזית אבל פתוח מכן מבטלו בלבו ודיו [יעוין דף מ"ט] הרי מבואר להדיא דאף פחות מכזית צריך לבערם, וא"כ אמאי אמרינן בדף ו: דפירוורין לא חשיבי ובטלי, ותירץ בצד א' דהא דאמרינן דפירוורין א"צ ביטול היינו רק פירוורים קטנים, אבל פירוורים גדולים קצת אף שהם פחות מכזית חייבים בביטול יעושי"ד, [הגדרה זו היא שלא ככל האחרונים הנ"ל, לדברי האחרונים גדר פירוורים היינו - לדעת הפר"ח והחת"ס כל שהם פחות מכזית, ואילו לדעת השו"ע הרב ושפ"א, אפי' כל שהם יותר מכזית כיון שאינו מחשיבם, אבל דעת האג"מ מתחדש דהיינו דוקא פירוורים קטנים].

[ב] בפרי חדש סי' תמ"ב סוף ס"ק ו' מחדש דהא דפירוורין בטילי וא"צ לבטלם היינו דוקא כשהם מושלכים על הארץ ומאיסי אבל כשהם מונחים בעריבה לא בטילי וכן כתב השו"ע הרב בקו"א סי' תמ"ב ס"ק י"ח בדעת הרא"ש.

אך בחת"ס [פסחים דף מ"ה ד"ה איכא] מבואר דרק כשהחמץ מונחים בעריבה כדי לחזק העריבה דאו הוא מחשיבה שהרי מונחים שם כדי לחזק העריבה, אמרינן דפירוורים כשהם בכלי לא בטלי, אבל כל פירוורים אף כשהם מונחות בכלי בטלי, יעושי"ד וכן נראה דעת הרדב"ז ח"א סי' קל"ה דסבר דאף כשהפירוורים מונחות בכלי הוי עלה שם פירוורים דלא חשיבי, ולכן מוכיח [הובא להלן] מהא דבצק שבסדקי עריבה דאסורות כשאניס עשויים לחזק הכלי, דפירוורים חייבים בביעור (ורק ביטול לא בעו, ראה להלן) הרי מוכח דסבר דאף כשהם מונחות בכלי הוי עליהו שם פירוורים, דאל"ה מאי הוכיח מדין בצק שבסדקי העריבה שאסורות לדין כל פירוורים, הרי פירוורים המונחות בעריבה שאני, דחשיבי, אלא מוכח דסבר דאף כשהפירוורים מונחים בכלי לא חשיבי, וכן נראה דעת השפ"א פסחים דף מ"ה שכתב לדחות ראייה זו [של הרדב"ז, דפירוורים אסורים, מהא דבצק שבסדקי עריבה אסורות, אך לא הזכירן] מפני ד"בצק" שאני [ראה להלן] ולא דחה השפ"א דשאני בצק שבסדקי עריבה שאני שהם מונחות בכלי, הרי דס"ל דאף בכלי הוו בגדר פירוורים, וכן בשו"ת איגרות משה אר"ח ח"א סי' קמ"ה, בצד ב' שבדבריו שם, משמע דסבר דלא מתבטל מהם שם פירוורים רק כשקבעם ויחדם לאכילה.

[ג] כתבו הטו"ז והמג"א סי' ת"ס אהא דכתב המחבר שם דאלו שאופין מצות ערב פסח אחר חצות צריכים לבטל פירוורי הבצק שנופלים בשעת האפיה, וכתבו הטו"ז והמג"א בשם המהרי"ל דאף דאמרינן פירוורין לא חשיבי, וא"צ לבטלם היינו דוקא פירוורי "פת" אבל פירוורי "בצק" כיון דכשמכבדין את הבית נובקים הפירוורים יחד צריכים לבטלם, והובא בכל ספרי האחרונים, ובשפת אמת דף מ"ה הוסיף לחדש דאף בבצק המונחות בעריבה שאין בה רק

פחות מכזית [דהשתא אין לחוש שיתקבצו ויתדבקו יחד, כיון שאין שם אלא חתיכה זו] מ"מ אינו בטל משום שבצק לעולם הוי דבר חשוב כיון שאפשר לצרפם יעוש"ד, וראה להלן חילוק זה בין פירורי "פת" לפירורי "בצק" בשם כמה ראשונים לענין "בדיקה" בבהגרי"א סי' תמ"ב לסעיף"א חילק [בעין חילוק זה] דדוקא פירורים יכשיים בטלי, אבל פירורים לחים לא בטלי.

### בענין בדיקת וביעור פירורי המין

הנה, כאמור, אמרינן להדיא בדף ו: דפירורין לא חשיבי וא"צ "ביטול", יש לדון מה דינם לענין "בדיקה וביעור", ולדעת רש"י [יעויין תוד"ה אור דף ב.] דעיקר טעם תקנת בדיקה משום דלא לעבור בכל יראה ובל ימצא, א"כ פירורין כיון דלא חשיבי, והוה הפקר דאינו עובר עלייהו, א"כ נמי א"צ לבערם כיון דאינו עובר עלייהו, ואך לדעת התוס' ושאר שם, דסברי דטעם תקנת הבדיקה הוי משום שלא ליתי ליכלינהו, דכיון דלא בדילי מינייהו כל השנה חיישינן שמא יבוא לאוכלו, לכאורה היה נראה דאף פירורים חייבים בבדיקה וביעור, דאף דלא חשיבי ובטלי ממילא מ"מ אכתי איכא למיחש שמא יבוא לאוכלו, דאף דלא חשיבי, מ"מ איכא למיחש שמא משכח ויבוא לאוכלו, וא"כ ליחייבו בבדיקה וביעור, וראה בברכת אברהם פסחים דף ו:

אמנם גם בדעתם, הרי היא מחלוקת רבתי בדעת הראשונים והאחרונים, דאיכא למימר דאף דטעם תקנת הבדיקה משום חשש שמא יבוא לאוכלו, מ"מ פירורים כיון דלא חשיבי מאיסי בעיניו ואף לא יבוא לאוכלו, והמגן האלף סי' תמ"ב ס"ק י"א מביא להא דאמרינן בברכות דף נ"ב: דפירורים פחות מכזית אין בה משום בויזן אוכלים, ומבאר דהטעם דכיון דלא חשיבי לא אכלינן להו, וכזה נחלקו הפוסקים כמו שאבאר.

### ברעת הראשונים בנדון

כתב הריטב"א פסחים דף ז. ויש מגדולי הדור מחמירין בעצמן וחוששין ביום י"ד לקרקע הבית שנופלין שם פירורין ולא אפשר למכדק שפיר וכובדין אותו, וחוששין דלא אמרינן חזקתו בדוק, ומביאין שם תרנגולין לאכול פירורין, דהא וודאי לאו מילתא היא, דמשום פירורין לא חשיבי ובטלי, ואי משום פת חשוב דלא בטיל ההיא כו"ע חזקתו מתכבד עכ"ל הרי להדיא הביא דעת אחד הראשונים, שהחמירו אף אפירורין [ואף לאחר כיבוד הבית עדין חששו והביאו תרנגולין לאכול הפירורין] ואילו דעת הריטב"א פירורין לא חשיבי, ורק "פת חשוב" יש לבער.

והנה הקשו המהר"ם חלאווה [דף ו:] והמאירי [דף מ"ה] דאך אמרינן בדף ו: דפירורין לא חשיבי, ובדף מ"ה: בסוגיא דבצק שבסדקי עריבה, דכשיש פחות מכזית לפעמים מותרת בפסה יעו"ש בסוגיא, וע"ז מסקינן: לא אמרן אלא בעריבה אבל בבית חייב לבער מ"ט זימנין דכניש להו ונפלי לגבי אהדי יעו"ש הרי דפירורין בבית חייב לבער, ותירצו המהר"ם חלאווה והמאירי דהא דבבית אסור אפי' פירורים היינו דוקא ב"בצק" דכיון שכשמכבדין הבית מתדבקים ביחד הפירורים, אבל של פת לעולם מותר יעוש"ד הרי מבואר להדיא דנקטו, דהא דאמרינן בדף ו: דפירורים פטורים מביטול ה"ה דפטורים מביעור, ולהכי הקשו שפיר מהא דצריך לבער בבית פחות מכזית, הרי פירורין א"צ ביעור וע"ז תירצו דבצק שאני, אבל פירורי פת א"צ ביעור ובדיקה.

ובפסקי הרי"א ז' [הוכא בשלטי הגבורים בדף מ"ה, ובדפי הרי"ף דף י"ד], הובא דבר זה במחלוקת זו"ל: ומז"ה אומר שאף בבית א"צ לבער אלא פירורין של עיסה אבל פירורין של פת אינם חשובים לכלום, ואני אומר שאף פירורין של פת מבערין אותם בתחילה כשהן נראין

לעין כדרך שאמרו בפירוורין של עיסה כמבואר בקונטרס הראיות עכ"ל, הרי לדעת המו"ה פירוורין של פת א"צ ביעור, ולדעת הריא"ז חייב ביעור, ולדעת הריא"ז, הא דאמרין בדרך זו: פירוורין לא חשיבי, היינו רק לענין "ביטול", אבל לענין ביעור ובדיקה [שהם מפני חשש שמא יבוא לאוכלו] איכא אף אפירוורין.

וכן נמי דעת הרדב"ז ח"א סי' קל"ה וז"ל: תשובה מרבנן פשיטא דצריך לבער דהא טעמא רבה איכא דחצי שיעור אסור מן התורה דקיי"ל כר' יוחנן, היישנין שמא יבוא לאוכלו ומהאי טעמא אפי' ביטל את החמץ ואח"כ מצא חצי זית צריך לבער, דזה דפירוורין דלאו דעתיה עילויהו בטילי ממילא, לענין שלא יעבור ב"י וב"י, אפי' משהי להו, אבל לא בטילי ממילא שלא יהיה האוכלו אוכל חמץ ואפי' היכא דבטלי נהי דמועיל הביטול לענין שלא יעבור עליו, אבל יהיה פטור אין לנו וכו' עכ"ל.

והנה הרדב"ז שם הוכיח כדבריו מדעת הרמב"ם [הל' תו"מ הל' ט"ו, וראה שו"ע סי' תמ"ב סעיף ח'] דחמץ בעריבה במקום שאינו עשוי לחזק אסור אפי' פחות מכזית, הרי להדיא דאפי' פחות מכזית אסור יעו"ש"ד אכן כבר הבאנו דברי הפר"ח דכשהפירוורים מונחים בעריבה לכו"ע חייב לבערם ולא הוה בגדר פירוורים ולזה נתכוון השו"ע הרב בקו"א סי' תמ"ב ס"ק י"ח ליישב הערה זו, וכן בחת"ס פסחים דף מ"ה, נתכוון ליישב דבבבצק שבעריבה אסור כיון דמחשיבין יעו"ש"ד, ובשפת אמת בדרך מ"ה תירץ דבבצק שאני, כיון שאפשר לצרפן ולדבקם יחד, ואף שאופן שאין הפירוורי בצק יכולים להצטרף ולהתדבק וכגון שאין שם אלא חתיכה זו, (או כגון שהפירוורים דבוקים להעריבה, א"כ א"א שיצטרפו כל הפירוורים יחד, יעו"ש ברדב"ז) מ"מ "בבצק" אינו בטל, כיון שבמציאות אפשר לצרפם. יעו"ש"ד.

עוד דן שם הרדב"ז מדעת הרמב"ם [ראה שם ברמב"ם ובא"ע הנ"ל] דהא דפסקין דשני חצאי זיתים אחד בבית ואחד בעליה, דמותר היינו דוקא כשהם דבוקים בקורות הכית, הרי דסתם פירוורים שהם מונחים בבית חייבים לבערם ורק כשהם דבוקים לכותל מותר, [דכשהם דבוקים לא חיישנין שיבוא לאוכלו] אכן לדעת הפוסקים דפירוורים א"צ לבער, נראה פשוט, הא דהצריך הרמב"ם שיהיו החצאי זיתים דבוקים, משום דאיירי ב"בבצק", ובבבצק לכו"ע חייבים לבער כיון דהפירוורים מתדבקים יחד, [וכמו שחילקו הראשונים, לענין הא דבכית אחד אסור, משום שהפירוורים מתדבקים יחד].

עוד כתב שם הרדב"ז שאין להוכיח מדעת התוס' דף מ"ה. דקסברי דפחות מכזית מותר אף כשאינו עשוי לחיזוק הרי דפירוורים מותרים, משום דהתם איירי בדבוקים לעריבה לכן לא חיישנין שמא יבוא לאוכלו.

והנה בדעת הרא"ש שם בדרך מ"ה שכתב דשני חצאי זיתים אחד בבית ואחד בעליה מותר אפי' כשאינם דבוקים לכותל, והא דכתב הרמב"ם דאיירי כשהם דבוקים לכותל, לאו דוקא נקט אלא אורחא דמילתא, כתבו הרדב"ז ח"א סי' קל"ה והשו"ע הרב קו"א סי' תמ"ב אות י"ח דסובר דפירוורין א"צ ביעור ולכן קסבר דחצאי זיתים אף כשאינם דבוקים א"צ ביעור, יעו"ש"ד, אכן דעת החזו"א סי' קט"ז ס"ק י"ג ובסי' כ"ב ס"ק י"ח שפירש דאף לדעת הרא"ש איירי רק באופן שמונחים ע"ג קרקע ואין דעתו עליהם, דעשוין לידרס ברגלי אדם [ראה חזו"א סי' כ"ב, י"ח] דאז א"צ לבטלם, [אבל באופן שאינם עשויים לידרס וכגון שמונחים ע"ג כותל אסור אף לדעת הרא"ש] אלא שבא הרא"ש לומר דהא דנקט הרמב"ם דהא דבעינן שיהיו דבוקים לכותל, לא נקט כן, משום דכלא"ה איכא הסברה, דזימנין דמכנשי אהדרי, ולכן בעינן שיהיו דבוקים, ע"ז קאמר הרא"ש דלא בעינן שיהיו "דבוקים", אבל מ"מ בעינן שתהיינה ע"ג קרקע במקום שעשוי לידרס, דאז א"צ לבטלם, אבל במקום אחר, אף דעת הרא"ש מודה דפירוורים חייב לבער.

ובדעת הר"ן בדף ו: שכתב אהא דאמרינן בהא דהבודק צריך שיבטל, ואמרינן בגמרא אי נימא משום פירוויין הא לא חשיבי כתב הר"ן וז"ל: כלומר שמא נשאר פירוויין חמץ בביתו הא לא חשיבי ובטילים ממילא ואפי' אם ימצאם לאחר מכן אינו עובר עליהם עכ"ל הרי משמע דרק כשימצאם אח"כ אמרינן דאינו עובר עליהם, אבל כשהפירוויים לפניו חייב לבערם, כן נקטו בדעתו הרדב"ז שם, והפרי"ח סי' תס"ו, אכן השו"ע הרב סי' תמ"ב בקו"א אות י"ח בהערה כתב דו"ל דלא נחית הר"ן הכא לאשמעינן דין הביעור לכתחילה מד"ס אלא מה שעובר מה"ח דלהכי תיקנו הביטול שלא יעבור ומשו"ה כתב ואפי' אם ימצאם וכו' עכ"ל.

המורס מהאמור בדעת הראשונים לדעת רש"י וריטב"א ומהר"ם חלאוה והמאירי והמו"ה [בפסקי רא"ז] והרא"ש [לדעת השו"ע הרב והרדב"ז, ולא להתווא"א] א"צ לבער פירוויים, ולדעת ריא"ז ורדב"ז ואחד הראשונים בריטב"א, ולדעת הר"ן [להפרי"ח והרדב"ז ושלא להשו"ע] חייבים לבער.

### בדעת האחרונים המחייבים

בכנה"ג סי' תמ"ב הביא מחלוקת הראשונים שהובא בפסקי הריא"ז ושלטי הגבורים ולא הכריע, וכן העתיקם בכף החיים סי' תמ"ב ס"ק פ"ח ללא הכרעה,

והנה הטו"ז סי' תמ"ב ס"ק ה' הקשה אהא דמבואר בסי' תמ"ב סעיף ז-ח כמה אנפי שא"צ לבער פתות מכזית והקשה דלמה לא ניוחש עלה דלמא אתי לימכלינהו וכמו שתקנו [לדעת תוס'] חובת בדיקה משום דלא ליתי לימכלינהו ותירץ דמייירי דהחמץ מונחים במקום שאין חייבים בבדיקה וכגון במקום שידרסוהו רגלי אדם ולא יהא ראוי לאכילה יעו"ש כל דבריו, הרי להדיא דסבר הטו"ז דאף פירוויין פתות מכזית חייבים בבדיקה וביעור ורק באופן דליכא חשש שיבוא לאוכלו פטור מביעור ודבריו הטו"ז הובאו גם במקור חיים שם בתירושים.

וכן כתב השו"ע הרב סי' תל"ג סעיף י"ג וז"ל: אבל מד"ס אע"פ שביטל כל חמצו חייב הוא לבדוק וכו' ויש לחוש שמא שכח שם את פתו או שמא נתפרר ממנו שום פירור עכ"ל הרי להדיא דתקנו בדיקת חמץ משום פירוויים, [אך צ"ע בדעתו, דבסי' תמ"ב בקו"א אות י"ח האריך לבאר בדעת הרא"ש והשו"ע (ושם בהערה בדעת הר"ן) שא"צ ביעור, ראה להלן, וא"כ איך סתם כאן דצריך בדיקה משום פירוויין] וכן כתב הח"א כלל קי"ט סעיף ו' וז"ל: והצריכו חכמים לבדוק בחורין וסדקין דאע"ג דבחורין וסדקים אין לחוש אלא לחמץ כל שהוא כגון פירוויין, ופירוויים ממילא בטלי, ואינו בשום אופן, מ"מ מחששא דשמא יבוא לאוכלו צריך לבער אפי' כל שהוא עכ"ל, וראה להלן בדעת המשנה ברורה.

ולדעת השו"ע הרב והח"א דסברי דאף פירוויים צריך ביעור, יש לבאר, הא דפסקינן בסי' תמ"ב סעיף ח' דשני חצאי זיתים אחד בבית ואחד בעליה מותרים, ולמה לא ניוחש לשמא יבוא לאוכלו [והיא קושית הטו"ז הנ"ל, אכן תירוצו הנ"ל דמייירי דוקא באופן דליכא למיחש שיבוא לאוכלו וכגון במקום שידרסוהו, לא הביאו השו"ע והח"א, א"כ פשטות לא ס"ל תירוצו] יש לומר דקסברי דכיון דפסקו הרמב"ם ושו"ע דאיירי דוקא בדבוקים לכותלי הבית, א"כ תו לא חיישינן שיבוא לאוכלו כיון שדבוקים לכותלי הבית, וכן כתב השו"ע בקו"א סי' תמ"ב ס"ק ט"ו [ולפ"ז א"צ לתירוץ הטו"ז].

וכן נראה דעת הערוה"ש שתירץ על קושיית הטו"ז למה לא חשו לשמא יבוא לאוכלו בשני חצאי זיתים, ותירץ משום דכיון דאיירי ב"בצק" שאינו ראוי לאכילה לא גזרו לשמא יבוא לאוכלו יעו"ש, ומשמע דבלאו האי טעמא הוה גזרינן אפירוויים לשמא יבוא לאוכלו.

וכן כתב החווא"א סי' קט"ז ס"ק י"ג ד"ה והגר"א באמ"ד וז"ל: דלא אמרו דפירוויין בטילין אלא לענין דאין צריך לבטלן, אבל לענין חיוב בדיקה שחייבו חכמים לבער מן העולם או

לזורקן לאשפה ולא להחזיקן ברשותו אף לאחר ביטול, בזה לא חילקו בין כזית לפחות מכזית, ופירורין שבכיתו חייב לבערן עכ"ל.

ובסי' קכ"ב סעיף י"ח כתב החזו"א דפירורין ע"ג קרקע א"צ ביעור כיון דעשוי לדרוס, ובסו"ד מסיק וז"ל: ולפ"ז אם יש פירורין בסדקי הרצפה כל שאין חמץ כזית שלם אינו חייב לבער וכ"ה בבהג"רא [סי' תמ"ב לסעיף י"א] דבפירורין לא שייך חשש זמנין דמכניש כיון דהן יבשין, וכש"כ כשאין בכל הפירורין שבכיתו כזית שאינו חייב לבער עכ"ל [והיא כעין סברת הטו"ז והמקור"ח שהובא לעיל].

אך דעת החזו"א צריך תלמוד דבסי' קט"ז ס"ק י"ח משמע דעתו דפירורים חייבים כביעור רק מטעם חובת מחיצה המבואר בדף ו. אמנם מחמת עצם חובת בדיקה וביעור פטורים לבער פחות מכזית יעוש"ד ואילו שם בס"ק י"ג האריך שחייבים לבער מחמת עצם חובת בדיקה וכיעור [וראה להלן בענין בדיקת ספרים מה שהארכנו בדבריו].

### בדעת האחרונים המוטרים

אכן לעומתם דעת הרבה אחרונים דפירורים א"צ ביעור, דבשו"ע הרב בקו"א סי' תמ"ב ס"ק י"ח הוכיח לדעת השו"ע שכתב [סי' תמ"ב סעיף ח'] דשני חצאי זיתים אחד בכית ואחד בעליה אף שדבוקים בקורות הבית מותרים רק כשכטלם מוכח דסבר כדעת המו"ה [ראה לעיל בדעות הראשונים] לחלק דרק פירווי "בצק" צריך ביעור משום דחשיבי כיון שאפשר לצרפן לכזית, אבל פירווי "פת" א"צ ביעור וביטול, והא דאמרו בדף ו': פירורים לא חשיבי הינו פירווי פת, ודלא כהרי"א שמתלק דכל הפירורים [אף של בצק] "ביטול" א"צ, משום דלא חשיבי, אבל "ביעור" בעו משום חשש שיבא לאוכלו והוכיח כן בב' ראיות,

וז"ל דא"כ אמאי צריך לבטל בדבוקים כיון שאפי' בלא דבוקים דחמיר טפי א"צ לבטל [וכוונתו, לדעת הרי"א: דכל הפירורים א"צ ביטול משום דלא חשיבי, וכל הסוגיא בדף מ"ה: איירי רק לענין "ביעור" דחיישינן שמא יבוא לאוכלו ולכן הקשה א"כ אמאי צריך לבטל ב"דבוקים" בשני חצאי זיתים אחד בבית ואחד בעליה], ואיך אפשר שבדבוקים צריכים ביטול ולא ביעור ובמונחים ע"ג קרקע צריכים ביעור ולא ביטול זהו דבר שאין לו שחר עכ"ל [וכוונתו דבדבוקים שהם יותר לא חשובים, דבטלים לגבי קרקע, איך יתכן שחייבים לבטלם, וכדעת השו"ע בשני חצאי זיתים הדבוקים לכותל הבית שחייבים לבטלם, ואילו פירורים שאינם דבוקים א"צ ביטול (לדעת הרי"א) רק ביעור], אלא על כרחך שדעת השו"ע לחלק כדעת המו"ה שפירווי "בצק" חשובים, [וצריכים ביעור וביטול, ורק] בדבוקים ע"ג קרקע הקילו שסגי בביטול, אבל הסוגיא בדף ו': דמבואר דא"צ ביטול, איירי לענין פירווי "פת", עכתו"ד, הרי דעתו בדעת השו"ע דפירווי פת א"צ בדיקה וביעור,

וכן בקרבן נתנאל בדף מ"ה [אות ח'] הקשה איך אמרינן בדף ו': דפירורים מיבטל בטילי ואילו בדף מ"ה פסק הרא"ש דאף כשביטל החמץ אינו מותר רק בשני חצאי זיתים אחד בבית ואחד בעליה דליכא חשש שיתקבצו יחד, אבל באופן דאיכא למיחש שיתקבצו יחד אסור, הרי אמרינן בדף ו': דפירורין לא חשיבי, ותירץ הקרבן נתנאל דהא דאמרינן בדף מ"ה: דפירורין אסור כדאיכא למיחש שיתקבצו יחד היינו רק באופן שיש חוט המצרף ב' החצאי זיתים יעוש"ד, הרי נדקט דפירורים מותרים וא"צ ביעור [אכן תירוצו מתודש והוא עצמו מסיק דצ"ע, וכל הפוסקים כאמור נקטו לחלק בין ב' הסוגיות או לחלק בין פירווי פת לפירווי בצק או בין ביטול לביעור].

הפר"ח סי' תמ"ב ס"ק ח' כתב להדיא דכל מה דמבואר בסי' תמ"ב דיש לבער פחות מכזית היינו רק בעיסה, אבל בפת א"צ לבער כלל, וכן בסי' תס"ו הביא מחלוקת הראשונים אי צריך לבער פיזורים, ומסיק דהעיקר דא"צ לבערם,

וכן כתב החת"ס [פסחים דף מ"ה] דאע"ג דפירוים מיבטל בטילי מ"מ אמרינן דמקום שאינו עשוי לחזק העריכה אסור, משום דכיון דעשויין לחזק הכלי אינו מבטלן אלא אדרבה הרי הוא מחשיבן שיחזקו הכלי [עיי"ש דבריו, וצריך תלמוד] והא דבבית אסור אע"ג שאינם מחזקים הכלי, משום דבצק שאני, דבצק אסור, הרי אף דעתו דפירווי פת א"צ ביעור והגר"א בביאור לשו"ע סי' תמ"ב לסעיף ו"א מחלק דהא דאמרינן בדה"ה: דפירוויין לא חשיבי היינו כשהפירוויין יבישים, דאינם נדבקים יחד, והא דחיישינן בדה"ה [ובשו"ע בסי' תמ"ב] היינו בפירוויים לחים [וזהו כעין חילוק הפוסקים לחלק בין פירווי פת לפירווי עיסה,

אלא שלפלא דבמעשה רב [להגר"א סי' קע"ח כתב שחייבים לבדוק לאור הנר אפי' כל תיבה ואפי' ספרים, ומוכת דאפי' פיזורים יבישים חייבים בבדיקה, שהרי בספרים ליכא למיחש אלא לפירוויים יבישים, ונראה דלמעשה היה מחמיר בעצמו לבדוק אפי' פיזורים, וראה להלן בענין בדיקת ספרים מה שכתבנו בדעתו.

ובמגן האלף סי' תמ"ב ס"ק י"א כתב ליישב קושית הטו"ז שם למה לא אסרו פחות מכזית משום חשש שמא יבוא לאוכלו ותירץ המגן האלף דבעיסה לא גזרו כיון שאינה ראוי לאכילה, לכן ליכא למיחש שיבוא לאוכלו וב"פת" לא גזרו משום דפירוויין מיבטל בטילי, לכן לא חיישינן אף לשמא יבוא לאוכלן כיון דמאיסי בעיניו יעושה"ד הרי להדיא דעתו דפירווי פת מותר וכן כתב האור חדש פסחים דף מ"ה:

וכן השפת אמת פסחים דף מ"ה: כתב דהא דמבואר התם בסוגיא דיש לבער פחות מכזית היינו דוקא בבצק כיון שמתדבקים יחד, אבל לא בפת, [ומפליא שמוכיח כן מדברי הטו"ז והמג"א סי' ת"ס דאירי לענין ביטול ראה לעיל, ולא הביא דברי השלטי הגבורים כאן בסוגיא שכבר חילק כן, ובאמת פליאה זו היא על כמה אחרונים שלא התייחסו לדברי השלטי"ג].

אמנם השפת אמת בדה"ה: נראה כמסופק בדבר אם פירוויין חייבים כביעור ובדיקה וז"ל: ג"ל דאף בפירוויין כזית קאמר דאל"כ א"צ לבער כדאיאת לקמן פ"ג [ראה שם בהגהות] [וא"כ מאי קאמרי בגמרא דפירוויין א"צ לבטל משום דלא חשיבי תיפול"ל דפחות מכזית א"צ לבער כלל אלא ע"כ דהא דאמרינן דפירוויין לא חשיבי היינו אף בדאיכא כזית] ומ"מ א"צ לבדוק אחריהם כיון דהוי טרחא יתירא, לא חייבוהו חכמים, וגם אפשר דלא שייך בהו כ"כ לחוש דלמא אחי למיכל ולכך א"צ בדיקה, או דעכ"פ מצוי בהם שישארו שלא ימצא אותם בבדיקתו עכ"ל, וביאור דבריו, דכתב בתחילה ב' טעמים דא"צ לבער פיזורים, או משום דהוי טרחא יתירא לא חייבוהו חכמים, או משום דלא שייך בהו כ"כ לחוש שיבוא לאוכלו, אך מסיים דאפשר לומר דבאמת חייב לבדוק אף הפירוויים, והא דקס"ד בגמרא דחייב לבטל משום הפירוויים הרי צריך לבדוקם ולבערם, ע"ז תירץ דפירוויים אף שבדוק אחריהם מ"מ שכיח ומצוי שלא ימצא אותם בבדיקתו ולכך קס"ד דבעי לבטל משום פירוויין עכ"פ כאן כתב השפ"א כמסתפק אם צריך לבער הפירוויין.

[והנה בהגהות לשפ"א [לחתנו הגרי"מ בידרמן ז"ל] כתב שם: דלדעת הרמ"ך והה"מ והכס"מ שהביא המג"א סי' תמ"ב ס"ק י"ב דאם אינם נדבקים אפי' פחות מכזית צריך לבער, י"ל דהכא מיירי אפי' בפירוויין פחות מכזית, וכוננתו דלדעת הפוסקים הללו שהתירו דוקא בדבוקים, מוכח דסברי דאף פחות מכזית חייב בביעור, ורק בדבוקים שרי, ולכן קס"ד דגמרא דחייב לבטל משום פירוויין, וע"ז משני דפירוויין לא חשיבי, אכן [כבר כתבנו לעיל בדעות הראשונים, בהוכחת הרב"ז שהוכיח כן מדעת הרמב"ם] דאין להוכיח דלדעת אלו הפוסקים

חייב לבער פחות מכזית דאף דלדעתם אפשר דרק ב"בצק" חייב לבער פחות מכזית כיון דמתדבקים יחד, אבל פירורים של פת, א"צ לבער וכמו שחילקו רבים והפוסקים, והשפת אמת עצמו בדרך מ"ה] וכן נראה להדיא דעת המשנה ברורה סי' תל"ג בשער הציון ס"ק ל"ג דפירורין דמיבטל בטילי א"צ לבערם, [ועיווין בספר שו"ת הלכות סי' תל"ג דין י"ב שפירש הטעם משום דכשמושלכים ע"ג קרקע נדרסים ע"י רגלי בני"א, אכן במשנ"ב אין שום רמז לזה, אלא נראה כוונת המשנ"ב משום דפירורים מיבטל בטילי].

וכן נראה דעתו סי' תמ"ב ס"ק ל"ז שהעתיק שיטת הפוסקים דשני חצאי זיתים אחד בבית ואחד בעליה, מותר אף כשאינם דבוקים לגבי כותל, ולא העתיק שם מה שחידש הטו"ז דהיינו דוקא באופן דליכא למיחש שיבוא לאוכלו וכגון במקום שידרסוהו בני"א, ומוכת דעתו דלעולם מותר חצאי זיתים, ומשום דפירורים מיבטל בטילי,

אלא שלפלא דבספרו מחנה ישראל פרק י' העתיק כל לשונו של הח"א [הובא לעיל] דחייבים לבדוק בתורין וסדקין אף דליכא למיחש שם אלא לפירורין יע"ש הרי דדעתו דאף פירורים חייבים בביעור, ודלא כמשמעות דבריו במשנ"ב, [אך נראה כיון דבמחנה ישראל אינו אלא ציטוט לשונו של הח"א וכן מצוין שם לפני הפרק, שהפרק מלוקט משו"ע וח"א ודרה"ח, נראה כוונתו שבא להדגיש שאין בפרק זה קביעות דעת עצמו, אלא מלוקט מהשו"ע וח"א ודרה"ח, אך דעת המשנ"ב הוא כמו שנתבאר בספרו בשער הציון, ועדיין צריך תלמוד].

בשו"ת איגרות משה או"ח ח"א סי' קמ"ה משמע נמי דנקט דפירורים פטורים אף מביעור [כן משמע מלשונו שכתב שאין שום ראייה מסוגיא דעכבר בדרך י' להצריך בדיקה וביטול בפירורים] וכן שמעתי מפי אחד ששאל את הגרש"ז אוירבאך אם חייבים לבדוק פירורים, ונענה: פירורים מיבטל בטילי, ור"ל דכמו דפטור מביטול ה"נ פטורים מבדיקה, וכ"כ בשו"ת אור לציון ח"א סי' ל"ב ובתשובות והנהגות ח"א סימן רח"צ ובהגש"פ תזון עובדיה הלכות בדיקת חמץ ס"ק מ"ג, אך בשו"ת משנה הלכות ח"ז סי' ס"ד החמיר מאוד בבדיקת פירורים יעו"ש ד.

### בפחות מכזית

והנה אף באופן שאין לפטור מלבער מפני הטעם ד"פירורים לא חשיבי" וכגון באופן שהוא מחשיבם שקבצם ויחדם לאכילה, או באופן שהפירורים מונחים בכלי או פירווי בצק, שלדעת כמה פוסקים פירורים אלו חייבים בביעור מ"מ יש לדון באופן שאין לו רק "פחות מכזית" דיפטר מלבערם דאפשר דלפחות מכזית לא תקנו תו"ל חובת ביעור ובדיקה וכמו שאבאר.

בפני יהושע [פסחים דף מ"ה ד"ה בצק] וכן במגן האלף סי' תמ"ב ס"ק י"א תירצו על קושית הטו"ז [תמ"ב. ה'] איך מותר להשהות בצק שבסדקי ערבה כשהוא פחות מכזית נחושת שמה יבוא לאוכלו דהרי כל תקנת בדיקה היתה מפני חשש שמא יבוא לאוכלו, ותירצו דהא דחשו בחמץ יותר מכל האיסורים ותקנו בה בדיקה וביעור היינו משום דאיכא גבה כרת, ולא מיבדל מינייהו כל השנה [יעוין בפנ"י שהוכיח כן מסברא דיליה דהיינו רק גם מפני הטעם משום דאיכא כרת דאל"ה למה לא חשו באיסור חדש דלא בדיל מיניה ובמגן האלף כתב כן בשם המרדכי] ולכן בחצי שיעור דליכא גבה איסור כרת לא תקנו בה בדיקה וביעור [וכן כתב בשו"ת אור לציון [להגר"ב אבא שאול] ח"א סי' ל"ב, מסברא דנפשית] אכן טעם זה, אינו פטר מלבדוק פירורים, דמ"מ יתחייב לבדוק ולבער כל הפירורים שבכיתו, משום דדלמא ישכח ויאכל כמה פירורים, ששיעור הפירורים שיאכל יהיה כזית, ויתחייב כרת, וכן יעוין במגן האלף כתב דקושית הטו"ז יקשה באופן דיש לו שני חצאי זיתים בשני מקומות, [יעוין סי' תמ"ב סעיף ח'] דיתחייב לבערם, מפני חשש שיבוא לאכול שני החצאי זיתים ויבוא

לאיסור כרת כשיאכל שני החצאי זיתים, וכן יעויין באור חדש פסחים דף מ"ה. שהאר"ך להקשות על הפנ"י דכיון דבבצק שבסדקי ערבה מיירי דאיכא כמה חצאי זיתים (וכמבואר שם ברש"י) לכן יתחייב בביעור מפני החשש שיבוא לאכול כל החצאי זיתים ויתחייב כרת יעו"ש"ד, הרי לפי דבריהם, אף חצי זית חייב בביעור מפני החשש שיאכל כמה חצאי זיתים ויתחייב כרת, ואלא באופן שכבר בדק ביתו, ויודע שלא נשאר כלל חמץ רק פירורים שגם בהצטרפות כל הפירורים יחד לא תהייה לכזית או יפטר מלבערם, מטעם הפנ"י ומגן האלף דאף אם יבוא לאוכלו לא יתחייב כרת.

### הקרות והארות בנדון

[א] אין להוכיח נדו"ד אם פירורים חייב בביעור או לא, מהא דנחלקו הפוסקים [בסי' תמ"ב מג"א ס"ק י' ודגול מרבבה שם ושגאת אריה סי' פ"א וראה דבר שמואל פסחים דף מ"ה באריכות] אם חצי שיעור איכא בכ"י וב"י, או לא, דאין לשני הנדונים שום שייכות שאפשר לומר דאין איסור ב"י וב"י אחצי שיעור, אך מ"מ חייב לבער פירורים אף דהוה חצי שיעור, משום חשש שמא יבוא לאוכלו, שהרי איסור אכילה יש אפי' בכל שהוא, והא דמשמע בפוסקים דנקטו דאין איסור ב"י וב"י בחצי שיעור, דאף מרובנן א"צ ביעור, אפשר דהיינו באופן דליכא למיחש שמא יבוא לאוכלו, וכמו שכבר כתב הט"ז סי' תמ"ב ס"ק ה' דכל גווני דמבואר בסי' תמ"ב דא"צ לבער פחות מכזית היינו רק באופן דליכא למיחש שמא יבוא לאוכלו [ראה דבריו לעיל וכן דברי הערוה"ש] וכן לאידך גיסא, אין להוכיח מהפוסקים דנקטו דאף אח"ש איכא ב"י וב"י, הרי דחייב לבער אף פחות מכשיעור, דאפשר, דהא דאסור חצי שיעור היינו רק באופן שהוא מחשיבם שקבצם ויחדם לאכילה [או באופן דמונחים בכלי, או פירורי עיסה] דבזה איכא איסור אף אחצי שיעור, אבל פירורים דלא חשיבי ובטלי, אינו עובר עליהם, ואף א"צ לבערם.

[ב] כתב השו"ע הרב בקו"א סי' תמ"ב ס"ק י"ח וז"ל: אבל המושלך לארץ לא חשוב כלל, והוא בכלל פירורין דאמרינן בפרק קמא דלא חשיבי כלל ובטלי ממילא וא"צ ביטול ולא ביעור שהרי גם גבי ביעור שנינו [בדף מ"ה. בבצק שבסדקי עריבה] פחות מכן בטל במיעוטו אלמא דכל מאי דבטיל ולא חשוב א"צ ביעור, וה"ה לפירורין דלא חשיבי עכ"ל כוונתו להוכיח מלשון המשנה, דהא דפטור מלבער פחות מכזית ד"בטל במיעוטו" דהטעם הוא ד"בטל" הרי דכל דבר ד"בטל" א"צ נמי ביעור, ולכן ה"ה פירורין דבטלי א"צ ביעור. [אבל אין כוונתו להוכיח מגוף דין המשנה, דמבואר דפחות מכזית א"צ ביעור, דראיה זו יש לדחות דבבצק שבסדקי עריבה כיון דהוי דבוק לעריבה אין לחוש שמא יבוא לאוכלו ולכן א"צ ביעור וכבר כתב כן הרדב"ז ח"א סי' קל"ה, והשו"ע"ה בעצמו סי' תמ"ב בקו"א ס"ק ט"ז בהערה שם].

[ג] אין להקשות על דעת הפוסקים דאסרי כל הפירורים א"כ למה אמרינן בסוגיין בדף מ"ה: דפחות מכזית בכית חייב לבער משום ד"זימנין דמכנשי אהדדי" תיפוק לה דחייב לבער דכל פירורים חייב לבער, אכן כבר הקשו הראשונים קושיא זו גם על דעת רש"י שם והרמב"ם דבעריבה כשאינו עשוי לחזק אסור, א"כ למה הוצרכו לומר דבבית אסור משום הטעם דזימנין מכנשי אהדדי תיפול דתאסר כמו בעריבה כשאינו עשוי לחזק, ותיריך הרמב"ן בספר הזכות דאיירי כשהיה דבוק לקרקע הבית ולכן הוי כמו בעריבה בעשוי לחזק, ורק מפני הטעם משום דזימנין דמכנשי אהדדי, אסור יעו"ש"ד, א"כ לא קשה על הפוסקים דכל פירורים אסורים, דהא דצריכינן לטעמא דזימנין מכנשי אהדדי משום דמיירי באופן שהיו דבוקים לקרקע דבכה"ג ליכא למיחש שיבוא לאוכלן כיון שהם דבוקים [ראה לעיל] וע"ע פרי"ח סי' תמ"ב ס"ק ז' מש"כ בזה.

ד] כתב המרדכי סי' תקל"ו וז"ל: וצריך לכבד את הבית קודם הבדיקה דאמרינן פרק דם גדה, מפני מה אמרו שרץ במבוי מטמא למפרע עד שיאמר בדקתי את המבוי ולא היה בו שרץ, או עד שעת כיבוד מפני שבנות ישראל בודקות מבואותיהן בשעת כיבודיהן אלמא אורתא דמילתא דלא מיבדק שפיר בלא כיבוד, ובכיבוד לחוד לא סגי דלמא משתכח בגומא כדאיתא התם דאשתכח בגומא עכ"ל המרדכי, ופשטות כוונתו הא דלא סגי בבדיקה לחוד אלא בעינן נמי כיבוד, משום דלא מיבדק שפיר, דהיינו משום פירורים המושלכים על הארץ שאינם נמצאות ע"י בדיקה הרי להדיא דסבר דפירורים צריכים ביעור, וכן מוכח מהא שהוכיח דינו דצריך כיבוד מסוגיא דטומאת שרץ, והתם הרי מטמא ב"כעדשה" שהוא הרבה פחות מכזית, ואם נאמר שאין פירורים צריכים ביעור מאי הוכיח מטומאה, דכמו התם בטומאה בעינן כיבוד ה"נ בחמץ, הרי לענין טומאה אף פירורים בכעדשה מטמא ואילו בחמץ אין פירורים חייבים בביעור, אלא מוכח דסבר דאף פירורים בעו ביעור, והנה כדברי המרדכי כתב גם הרוקח סי' רס"ה, והביארוהו כל הקדמונים, וכן הרמ"א הביאו להלכה [סי' תל"ג סעיף י"א] הרי לכאורה מוכח דאף פירורים חייב בביעור.

ה] כתב הרמ"א סי' תל"ב סעיף ב' דנוהגים להניח "פתיתי חמץ" במקום שימצאם הבורק כדי שלא יהא ברכתו לבטלה יעו"ש [מנהג זה הובא כבר בתמים דעים סי' כ"ט ובמהרי"ל החדשות סי' מ"ח ועיין מהרי"ל ה"ל בדיקת חמץ עמוד ז' א' וכו"ה במהרי"ו סי' קצ"ג ונזכר בתורה"ד סי' קל"ג, ועוד] הרי דחייבים לבדוק אף "פתיתי חמץ", וכן יש להוכיח מדברי המג"א שם שכתב ריש להניח חמץ קשה וביאר דבריו במחצית השקל: חמץ קשה שלא יתפרר ויצטרך לבדוק אחר הפירורים יעו"ש הרי להדיא דחייבים לבדוק פירורים.

ו] וכן יש להוכיח מהא דנחלקו הפוסקים [יעויין ברמב"ם פ"ג מה' חר"מ ה"ל י"א ונו"כ שם, וש"ע סי' תמ"ה במג"א סעיף א' ואחרונים שם] כשמפזר חיטים על פני הים אי סגי לענין ביעור חמץ או בעי שיחתוך כל חיטה וחטה יעו"ש דומדקסברי כמה פוסקים דלא סגי פיזור החיטים אלא בעי שיחתוך כל חטה וחטה ובלא"ה חיישינן שמא יבואו לאוכלה, מוכח דסברי דאף פירורים בעו ביעור דאל"ה למה לא סגי פיזור החיטים לחוד, דתהוי החיטים בגדר פירורים, ומדבעו שיחתוך כל חיטה וחטה, הרי דאף אפירורים חיישינן שמא יבוא לאוכלה.

### להלכה למעשה

הנה לענין "ביטול" פירורים, אין נפ"מ להלכה, שהרי מבטלים החמץ בלשון "כל חמירא וחמיצא", ובלשון זה נכלל גם ביטול הפירורים.

לענין "ביעור" דהיינו כשיודע ורואה פירורי חמץ, אם חייב לבערם נחלקו הפוסקים בזה, אך להלכה אין נפ"מ, שהרי כבר כתב הרא"ש בפסחים דף מ"ה: בסוגיא דבצק שבסדקי עריבה פחות מכזית וז"ל הרא"ש: ולא הארכתי לבאר דברי אביו וכו' לפי שישראל קדושים הם, וגוררים ומבערים כל חמץ הנמצא אפי' כל שהוא, ואפי' אם נדבק בכותלי הבית, כתב זקני ראב"ן ז"ל בחיבורו [סי' ז'] ומה שנהגו לגרר הכתלים והכסאות שהגיע בהן חמץ קודם הפסח מצאתי לו סמך בירושלמי וכו' עכ"ל הרא"ש [ודברי הראב"ן הובאו גם בש"ע סי' תמ"ב סעיף ו'] הרי מבואר דמנהג ישראל קדושים לבער כל חמץ הנמצא אפי' כל שהוא.

אלא לענין "בדיקה" דהיינו אם חייב לבדוק ולחפש אחרי פירורים, אף שאינו רואה אותם לפניו, יש לדון ולומר דמסתבר דלכל הני הפוסקים דסברי דחייבים בביעור מדינא, ה"נ קסברי דחייבים לבדוק אחרי הפירורים, ד"בדיקה" תליא בביעור, ותדא חיובא הויא, וכמו שביארו הראשונים על טעם הברכה על ביעור חמץ] ולהנך פוסקים דסברי דאין חייבים לבער הפירורים מדינא, ה"נ דאין חייבים לבדוק אחריהם, [ואף דהמנהג לבער כל החמץ אפי' כל

שהוא, מ"מ היינו רק כשהחמץ נמצא כבר לפניו (וכלשון הרא"ש) אבל לבדוק ולחפש אחרי חמץ כל שהוא נראה, דאם מדינא א"צ לבערם, לא היה המנהג לבדוק אחריהם, דהמנהג היה לבערם כשהם לפניו, אבל לא לבדוק אחריהם] לכן לענין "בדיקה" נראה דתלוי במחלוקת הפוסקים ויסוד המחלוקת בדברי הראשונים [וראה לעיל] אלא שאחזור ואצטט רק שיטות האחרונים בנדון.

בכנה"ג [וממנו, בכף החיים] הובא מחלוקת הראשונים ללא הכרעה, ולדעת הט"ו ומקור חיים ושו"ע הרב [ויש לרדן בדבריו] והח"א והערוה"ש והחזו"א חייבים בכיעור, ולכן חייבים בבדיקה, ואילו בקו"א בשו"ע הרב הוכיח דלדעת השו"ע פטור וכן דעת הקרבן נתנאל ופר"ח וחת"ס והגר"א [אכן במעשה רב מוכח שהחמיר] ומגן האלף ואור חדש ושפת אמת [בדף מ"ה. ואילו בדף ו': מסופק] והמשנה ברורה סברי דפטורים מלבערם מדינא ולכן א"צ לבדוק אחריהם, וכן דעת רוב פוסקי דורנו בספריהם להקל, מלבד במשנה הלכות החמיר מאוד בבדיקת פירורין.

אכן יש לציין כי בענין פירורין המונחים בכלי יש יותר מקום להחמיר כי לדעת הפר"ח והשו"ע הרב כשהפירורים מונחים בכלי חשיבי, ואינם כלל בגדר פירורים, אך רוב הפוסקים לא נקטו כוותיהו לחלק בזה [ראה לעיל בענין ביטול פירורים].

### בשהפירורים מושלכות על הקרקע ועשויים לידרם

והנה כשהפירורים מושלכים על גבי קרקע ועשויים לידרם, נראה וודאי דפטור לבדוקם, כי ליכא בזה החשש שמא יבוא לאוכלם וכמו שכתבו הט"ו ומקו"ח והחזו"א, אף דלדעתם פירורים חייבים בכיעור, אלא שהקילו בזה מפני שעשויים לידרם, וע"פ סברא זו כתב החזו"א שהחמץ שבסדקי עריבה פטורים מלבערם,

אלא שראיתי בהגדש"פ מועדים וזמנים בהלכות בדיקה אות ד' כתב: בסדקים שבריצפה בין ה"באלטעס" במקום שרגלי אדם דורס לא נהגו לבדוק בליל י"ד לאור הנר, ובהערה שם כתב: נוהגים לבדוק בליל י"ד הריצפה, אבל אין מחמירים לבדוק אז לאור הנר בכל סדק וסדק בין "באלטע" לתכירו שהוא דבר הכי קשה וכו' ויעוש"ד שהאריך לפלפל בטעם הדבר שהקילו לבדוק בין כל סדק וסדק על הריצפה, אחרי שתייבו חכמים לבדוק, ולפלא בעיני שהמציא חילוק בבדיקת הריצפה, שנוהגים לבדוק הריצפה, ולא בין כל סדק וסדק, ולא הזכיר כלל דברי האחרונים הפוטרים לגמרי בבדיקה על מקום העשויים לידרם, ושעפ"ז כתב החזו"א לפטור גם בבדיקת סדקי הריצפה.

ברם אמר לי הגאון רבי מאיר סלובייציק שליט"א [אב תשנ"ב] בנו של הגרי"ז, כי אביו הגרי"ז אמר לו שאצל אביו הגר"ח הקפידו מאוד בענין בדיקת חמץ וכדקו אפי' בין הקרשים שבריצפת הבית, ורק בערוב ימיו הקיל בזה.

ואביו הגרי"ז היה נוהג שהיה מברך על הבדיקה ובודק כמה חלונות ואח"כ הניח לאחריים לבדוק, והוא הגר"מ שליט"א בדק כמה שנים חדרו של אביו, בנוכחות אביו, ובודק זמן רב כל סדק וסדק שבין הכלטות בריצפת הבית, ואביו היה מעיר לו אם כבר בדק פה ושם, ופעם באמצע עבר אביו, והוא הגר"מ שליט"א היה בודק אתר הפירורים ושאל לאביו מה צריכים לבדוק הפירורים הלא אמרין פירורים לא חשיבי ונענה אביו הלא יש איזו סברא שהבית מצרף [אך הוסיף בנו הגר"מ שליט"א כי אף אביו לא נתכוון בסברא זו רק כדי להניח דעתו].

אמנם בספר ברכת אברהם פסחים דף ו': כתב: בשם מרן הגרי"ז שמעתי ש"בזמן מחלתו" כשביקש מאחריים לבדוק לא הקפיד שיבדקו פירורים, עכ"ד.

## בענין בדיקת ספרים

הנה לדעת הפוסקים דא"צ לבדוק פירוורים, ואף כשהם מונחות בכלי [ראה לעיל דעת רוב הפוסקים לפטור בדיקת פירוורים, וראה לעיל גבי ביטול פירוורים דעת רוב הפוסקים שאין חילוק אם מונחות בכלי או לא] נראה פשוט שא"צ לבדוק הספרים דליכא למיחש בהו אלא לפירוורים, ופירוורים לא בעינן למיבדק.

אלא נראה דאף לדעת הפר"ח והשו"ע הרב דסברי דכשהפירוורים מונחות בכלי חייבים לבערם [ראה בענין ביטול פירוורים] מ"מ נראה דאפשר לומר דהיינו רק כשהם מונחות בכלי, שאין הפירוורים נמאסים בכך, וכהיא דמיירי הפוסקים דהפירוורים מונחות בעריבה העשויה לאוכלים, אבל בספרים כיון שאין הדרך בכך, והפירוורים נמאסים כשהם מונחים בספרים הוי כאילו הם מושלכות ע"ג קרקע [שהרי הפר"ח והשו"ע"ה לא חילקו לומר דעל הקרקע שאני, כיון שהם נדרסים ברגלי אדם, אלא אמרו דבקרע שאני כיון דהם נמאסים בכך, א"כ ה"נ כשהם מונחים בספרים הם נמאסים, ואפשר דהוי כמושלכות ע"ג קרקע].

ואלא להפוסקים דמחייבים לבדוק פירוורים [אף כשהם מושלכות ע"ג קרקע, כשאינם נדרסים] נראה דחייבים לבדוק הספרים מפני הפירוורים שנופלים בהם, וכן מובא במעשה רב [להגרא] סי' קע"ח שחייבים לבדוק לאור הגר אפי' כל תיבה ואפי' ספרים שמשתמשים בהם בשעת הסעודה, יעוש"ד, אמנם יש לציין דבדבריו מבואר שרק הספרים שמשתמש בהם בסעודה חייבים בבדיקה אבל שאר הספרים פטורים ומשום דנקט להו כמקום שאין מכניסים בו חמץ, אך בספר מעשה רב השלם מובא נוסחת תוס' מעשה רב בזה"ל: אפי' ספרים דלפעמים משתמשים בהם בשעת הסעודה, ולפי נוסח זה כל הספרים חייבים בבדיקה משום דלפעמים משתמשים בהם בסעודה [וכן מובא שם נוסח כת"י ריצה"ל דאין הספרים חייבים בבדיקה, וכבר כתבנו לעיל דמוכת לדעת הגר"א אין פירוורים חייבים בכיעור].

ומה שכתב במעשה רב דצריך לבדוק הספרים לאור הגר, ראה לעיל לענין בדיקת כיסי בגדים, דעות האחרונים להקל בזה.

## בדעת החזו"א

ברם החזו"א סי' קט"ז ס"ק י"ח לענין הא דאמרינן בדף ו: פירוורים לא חשיבי כתב וז"ל: דלענין חיוב מחיצה שתקנו חכמים כדאמר לעיל דף ו' ע"א אין חילוק בין פירוורים לגלוסקא יפה, והלכך חייב לבדוק הספרים משום חשש פירוורים אף שאין בהם כזית עכ"ל ומבואר דעתו, דמצד עצם תקנת בדיקה היו פטורים לבדוק פירוורים פחות מכזית, אך חייבים לבדק מצד תקנת מחיצה המובא בדף ו'. דחמצו של נכרי עושה לו מחיצה גבוה עשרה טפחים יעו"ש בסוגיא, ה"נ חייב לעשות מחיצה אפירוורים, ומשו"כ חייב לבדוק הספרים דבלא"ה יהוייבו במחיצה.

והנה לדעת החזו"א שאין חייבים לבדוק הספרים מצד עצם תקנת בדיקה אלא משום חובת "מחיצה" ישנו בזה כמה קולות לענין בדיקתם, א] שסגי גם במחיצה לכסות על כל הספרים, ואז לא יצטרך לבדוק, שהרי כיון שכל עיקר דין בדיקתם נובע מדין מחיצה א"כ פשוט שסגי במחיצה, וכן היה נוהג החזו"א שהיה עושה מחיצה על כל הספרים לפוטורם מבדיקה, וכן נהגו גיסו הקהילות יעקב ובנו הגר"ח קניבסקי ועוד, אמנם אם היה הבדיקה משום גוף תקנת בדיקה, נראה דלא היה סגי במחיצה אלא היה חייב לבדוק ולבער החמץ, דלא אמרו תקנת מחיצה אלא בחמצו של נכרי, או כשמצא חמץ ביו"ט שא"א לבערו, אבל בחמץ ידידיה לפני פסח שאפשר לו לבערם חייב לבדוק ולבער ולא סגי במחיצה.

[ב] וכן דלדעתו יכול לכתחילה לבודקם [לכל הפוסקים, ראה לעיל בענין בדיקת כיסי הבגדים] גם שלא בליל י"ד דכיון שאינו בודקם מטעם חובת בדיקה אלא מטעם חובת מחיצה יכול לבודקם אף שלא בליל י"ד, אבל אם היה הבדיקה משום עצם תקנת בדיקה דעת כמה גדולי הפוסקים שתייב לבדוק דוקא בליל י"ד, ולכו"ע לכתחילה צריך לבדוק הכל בליל י"ד.

[ג] באופן שנוסע מביתו לפני פסח, אין חייב לבדוק הספרים, דכיון שסוגר ביתו הוי כמחיצה וסגי, אבל אם היה חייב בבדיקתם מטעם חובת בדיקה לא היה נפטר מבדיקה, כשנוסע מביתו לפני פסח.

[ד] וכן נראה דלדעתו אם יהיה מקום שאין מכניסים בו חמץ בכזית, ויש שם רק חשש פירורי חמץ, אף שהמקום יחוייב בבדיקה, אמנם יהא חיוב זה רק מטעם חובת מחיצה ולא מטעם גוף חובת בדיקה ולכן לא יוכל לברך על בדיקתו כיון שאינו בודק מטעם חובת בדיקה אלא מטעם חובת מחיצה.

[ה] דאף דסובר דספרים חייבים בבדיקה, מ"מ א"צ לאור הנר כלל, דכיון דטעם בדיקתם משום חובת מחיצה, א"כ לא חייב לבדקם לאור הנר, וכן היה החזו"א נוהג שכמה ספרים שהיו בודקים לו, לא היו בודקים לאור הנר, [מפי הרב שמואל לזנובסקי שליט"א, מבאי ביתו].

אמנם דברי החזו"א צ"ע דלמה באמת פטור לבדוק מטעם חובת בדיקה עצמה, ולא רק מטעם חובת מחיצה, הלא לדעת החזו"א [סי' קט"ז ס"ק י"ג ד"ה והגר"א] חייב לבדוק ולבער פירורים, ודלא אמרו דפירורים לא חשיבי רק לענין "ביטול" אבל לענין ביעור ובדיקה חייב לבדוק אף פירורים, א"כ איך כתב כאן החזו"א דחייב לבדוק רק מטעם חובת מחיצה,

ועוד צ"ע אם פטור מלבדוק מטעם חובת הבדיקה עצמה מפני דפירורים לא חשיבי, א"כ למה מפני חובת מחיצה כן חייב לבדוק, דמאי שנא דמחמת חובת בדיקה עצמה פטור מלבדוק, ואילו מחמת תקנת מחיצה חייב לבדוק אף פירורים, וצ"ע.

ואין להקשות על החזו"א, דעד כאן לא שמענו בסוגיא בדף ו. דתקנו חובת מחיצה אחמץ, אלא כשהחמץ וודאי מונחים לפניו [וכהא דסוגיא שם דחמצו של נכרי או של הקדש או דמצא חמץ בפסח] דבכה"ג כיון דחמץ מונח לפניו, איכא למיחש שמא יבוא לאוכלו, ותקנו עשיית מחיצה משום היכר דלא יבוא לאוכלו, אבל בנדוד במקום שלא נבדק, כיון שאין וודאי חמץ לפניו אלא כיון שלא בדק איכא למיחש שמא ימצא חמץ ויבוא לאוכלו, [אף שהמקום הוי כחזקתו שיש בו חמץ מ"מ כיון דהשתא אין חמץ לפניו, שיוכל לאוכלו, אלא החשש שמא ימצא החמץ שיש בוזה הבית] א"כ כיון דאין חמץ מונח לפניו מנ"ל דתקנו בה חובת מחיצה, [דאף דתקנת "בדיקה" תיקנו על ספק חמץ דחיישינן שמא ימצא חמץ, אבל תקנת מחיצה מנ"ל דתקנו על מקום שיש בו רק ספק חמץ, דלמא לא תקנו חובת מחיצה רק כשהחמץ וודאי מונחים לפניו].

אכן כדבריו דכל מקום שלא נבדק, אף שאין חמץ מונח לפניו חייב במחיצה מבואר להדיא בר"ן דף ד: אהא דבעי התם בגמרא המשכיר בית לחבירו בחזקת שהוא בודק ונמצא שאינו בודק מהו אי הוי מקח טעות או לא, ומסקינן דלא הוי מקח טעות יעו"ש ונתקשו הראשונים, דאי איירי ששכר הבית ביום י"ד בניסן הרי הוטלה הבדיקה על המשכיר ולמה לא תהוי מקח טעות ותירץ הר"ן דאיירי שהשכירו ב"ד ועל המשכיר היה מוטל חובת הבדיקה וז"ל: והכא בעי אי אמר משכיר לא בעינא למעבד מצוה א"נ דליחא למשכיר במתא ושוכר לא סגי ליה בלא ביעור דהא אמרינן לקמן (דף ו.) ותמצו של נכרי עושה לו מחיצה גבוהה וכיון שכן בעינא אי הוי מקח טעות וכו' עכ"ל הרי מבואר להדיא דהשוכר לא סגי בלא ביעור משום חובת מחיצה [ולא משום חובת בדיקה שהיא הוטלה על המשכיר] הרי להדיא דכל מקום שלא

נבדק אף שאין חמץ מונח לפניו חייב במחיצה, ומשום"כ חייב לבדקה, הרי מבואר להדיא כסברת החזו"א דכל מקום שלא נבדק אף שאין וודאי חמץ לפניו חייב במחיצה.

### במנהג ישראל בבדיקתם

הנה בשו"ת משנה הלכות ח"ז סי' ס"ד אחרי שמאריך לכאר חובת בדיקת פירוורין, מסיק דלכן חייבים נמי לבדוק הספרים וסוף דבריו שם: כי כבר נהגו אבותינו ורבותינו מדור דור לבדוק הספרים קודם הפסח כל מה דאפשר, ועל כגון זה אנו אומרים ואל תטוש תורת אמך וכו' עכ"ד ושאלתי את הרה"מ שו"ת משנה הלכות [תמוז תשנ"ב] איך היה המנהג לבדוק נענה שהיו שוטחים הספרים על גבי ספסלים בחוץ לפני הרוח, והיו הספרים מונחים כך כל היום וכל הלילה כדי שידפף הרוח כל דפי הספר, ומי שהיה לו הרבה ספרים היה מקפיד כל השנה שלא יבואו עם חמץ במגע עם הספרים עכתו"ד.

אך רבות יש לפקפק אם מקיימים בכך תקנת בדיקה, כיון שלא עמדו ובדקו הספרים לאור היום אלא סמכו על הרוח שיפיל וישליך החמץ מהספר, ובכלל דבר זה כמעט מהמנעם הוא, שהרוח יפיל החמץ מהספר כיון שבדרך כלל, אם יש פירוורים בספר הרי הם מתדבקים לספר ואינם נופלים ע"י הרוח, וכל דבריו צ"ע.

אכן נראה דמנהגם של ישראל שלא לבדוק הספרים, ומעולם לא שמענו מי שיבדוק הספרים לאור הנר, וכן מדלא כתבו הפוסקים חובת בדיקה בספרים, שהם דבר המצוי בכל בית בישראל, ואילו היו נוקטים דחייבים לבדוקם וודאי הוון אשמעינן כהאי דינא וכמו שביארו דין בדיקת בתי הידים והכיסים [סי' תל"ג סעיף י"א] ומשמע מזה דאין חייבים לבדוק הספרים.

וראיתי בספר תשובות והנהגות ח"א סי' רח"ץ ובהגש"פ חזון עובדיה בהלכות בדיקת חמץ, ובשו"ת אור לציון ח"א סי' ל"ב שדנו על מה שאין בודקים הספרים, ויסוד דבריהם משום דסמכינן אהא דאמרו בדף ו: פירוורים לא חשיבי, ובספר אור לציון הוסיף טעם לשבת, והאריך דכיון דליכא למיחש שימצא בספרים חמץ ככזית לא חייבו עלייהו בדיקה, כיון דאף אם יאכלנו לא יתחייב עליהם כרת יעוש"ד וראה לעיל באריכות בדברי האחרונים בסברא זו, וכאן בנדון הספרים יש להוסיף שבכל הפירוורים שיצטברו מבדיקת כל הספרים, לא יהא בזה כזית לכן וודאי יש להקל בזה.

אמנם נראה דמלבד כל זאת, פטורים מלבדוק הספרים, דכיון דהדרך שכל מי שלומד בספר כשנופל פירוורים בספר מיד מנערו כדי שלא יתקלקל הספר ולא יתלכלך, תו לא חיישינן דלמא נשאר בהו פירוורים, דאמרינן מיד כשנפלו הפירוורים כבר הרגיש בהם הלומד וניער הפירוורים מהספר, ורק פירוורים קטנים לפעמים נופלים על הספר, ומרוב קטנותם אין הלומד מרגיש בנפילתם לספר, אך פירוורים אלו מרוב קטנותם, אינם ראיים לאכילה, ולא מידי ניגהו, וליכא למיחש עלייהו דלמא יבוא לאוכלם, ועל כגון דא לא גזרו בדיקה, וכל מה שדנו הפוסקים לענין פירוורים היינו על מקום שאין אדם מקפיד כשנופל שם פירוורים, אבל ע"ג ספר דקפיד ומנער הספר מהפירוורים ליכא למיגזר עלייהו,

אלא שיש לדון בתרי אנפי א] מהיכי תיתי לומר דסמכינן דכיון דדרך בנ"א לנער הפירוורים, תו לא חיישינן, דלמא איכא אכתי פירוורים בספר שלא הרגיש בהם הלומד, ב] ותו יש לדון דאפשר גזרו חכמים גם על אותם הפירוורים הקטנים שאין אדם מרגיש בנפילתם, ואכתי איכא למיחש לפירוורים הקטנים כנמצאים בספר,

אך נראה להוכיח כן בפשיטות מהא דמבואר בסי' תל"ג דחצר א"צ בדיקה לפי שעורבים ועופות מצויים שם ואוכלים החמץ הנמצא שם, הרי דלא חיישינן דלמא לא מצאו העורבים

את החמץ, ה"ג בספרים כיון דהדרך להקפיד ולנער הספר מהפירורים, לא גרע מחצר דסמכינן אעורבים, ה"ג בספרים סמכינן שהלומד כבר ניער הספר מהפירורים, וכן יש להוכיח מחצר דלא חיישינן לפירורים קטנים ודקים שהרי וודאי שאין העורבים והעופות אוכלים כל הפירורים הקטנים ביותר שאינם נראים לעין ומ"מ סמכינן על אכילת העורבים, ואף שנשאר עדיין פירורים קטנים שלא אכלום העורבים אמרינן כיון דקטנים הם ביותר אינם ראויים לאכילה וליכא למיחש עלייהו ה"ג לענין ספרים כיון דליכא למיחש אלא לפירורים קטנים שממחת רוב קטנותם לא הרגיש בהם הלומד בספר, ועל פירורים קטנים הללו ליכא למיחש מידי, כיון דאינם ראויים לאכילה.

בגמר דברי מן הענין לצטט דברי הר"י בויס [קובץ מוריה קפה-קפן] שאחרי שמצטט מקורות בדברי מחברי זמנינו שדנו בענין בדיקת ספרים כותב וז"ל: אמנם נראה לציין מקור קדום לני"ד בתש"ו מהר"י טיטצאק שנדפסה בשו"ת אבקת רובל (סו"ס ג') ונדפסה מתדש כעת בתש"ו מהר"י טיטצאק (סו"ס ג') וז"ל: והכתב ששלח לי כ"ת לחג הפסח הייתי עסוק בביעור חמץ מבין הספרים ושמתי הכתב בספר אחד ולא מצאתיו וכו' עכ"ל ואף שאין ראה גמורה לדבר דאולי מתמיר על עצמו, או דקים ליה דהיה חמץ בספריו אולם וכו' לדבר הוי עכ"ד.

המורם מהאמור: לדעת המעשה רב הספרים [שמשמש בהם בסעודה] חייבים בדיקה לאור הנר, ולדעת החזו"א חייבים או בבדיקה או במחיצה, ולכן אף הספרים שבדק א"צ לבדקם כליל י"ד ולאור הנר, והרהמ"ח שו"ת משנה הלכות אמר שסמכו על בדיקה שהרוח יפיל החמץ מהספרים, אכן נראה שהמנהג שלא לבדוק הספרים,

אך יש לציין דרבים נוהגים לקנח הספרים מבחוץ ולנערם ולאוררם קצת, אך וודאי כי מנהג זה אינו מחמת חובת בדיקת חמץ כי אילו מפני חובת בדיקת חמץ היו צריכים לדפדף כל דף בנפרד ולבודקם היטב, ונוהג זה אינו אלא מחומרא, כן לגבי הספרים העשויים תמיד לשימוש בחמץ, וכגון ספרי זמירות לשבת או ברכונים וכו"ב וודאי מן הראוי להחמיר ולהטמינם כיון שנדבק בהם חמץ וא"א לנקותם.

### בענין שימוש בבית שאינו בדוק

יש לדון אי מותר להשתמש בבית שלא נבדק, דאפשר דאסור מפני שחוששים דלמא אתי למיכל מחמץ דאיכא התם, [והא מילתא דפשיטא דבבית עכו"ם וודאי מותר ליהודי להכנס ולהשתמש בו אע"פ שנמצא שם חמץ, משום דלא חיישינן שמא יבוא לאכול חמץ של עכו"ם בבית עכו"ם] וכגון בהיכל ישיבה וביהכנ"ס דשכיח שם חמץ הפקר, ואפשר לכל באי המקום לאכול החמץ הנמצא שם, אי מותר ליכנס וללמוד שם, או דאסור דחיישינן דלמא אתי למיכל מחמץ דאיכא התם.

ופשטות היה נראה דלא חיישינן להכי ומותר להכנס שם וללמוד דתק"ח דבדיקת חמץ לא היתה לאסור המקום שלא נבדק אלא מצוה חיובית דרמיא על בעל הבית דחייב לבדוק, אמנם כשלא בדק אין הבית נאסר גלל כן בשימוש, ואף דעל הבעל הבית רמיא חיובא כל שעתא ושעתא למבדק, ברם כשלא בדק אין הבית נאסר גלל כן בשימוש, ולכן בנדו"ד דאין כל באי בית ד' חייבים לבדוק [אלא הגבאי והממונה] לכן אם לא נבדק היכל ביהכנ"ס אין המקום נאסר בשימוש, וכן נראה מדברי השו"ע ופוסקים שלא הזכירו דין זה שבית או מקום שלא נבדק יאסר בשימוש,

ואף דאמרינן בדף ו. דאם מצא חמץ בפסח כופה עליו כלי, וכן דחמצו של נכרי עושה לו מחיצה גבוהה י' טפחים יעו"ש אין לדון לכאורה מכאן דכל מקום שלא נבדק יהא חייב

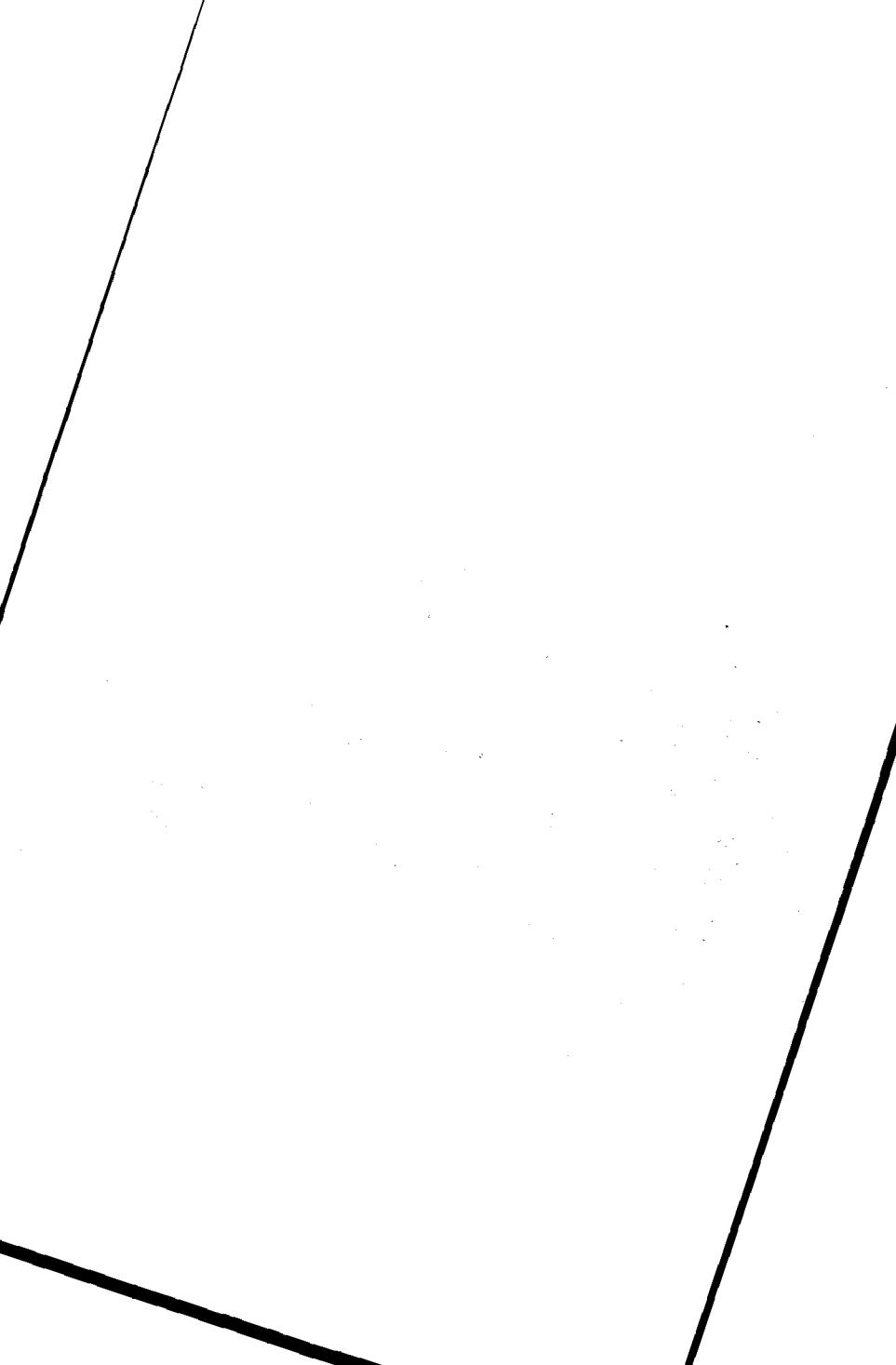
במחיצה, משום דעד כאן לא מצאנו שתייבים במחיצה אלא כשחמץ מונח לפניו דאז חיישינן כיון דהחמץ מונח לפניו שמא יבוא לאוכלו, אבל בבית שלא נבדק כיון שאין החמץ מונח לפניו דליכא למיחש כ"כ שיבוא לאוכלו לא תקנו בה חובת מחיצה [דאף אם ננקוט דבבית שלא נבדק הוי חזקתה שיש בה חמץ מ"מ כיון שעדיין לא מצא החמץ ואינם מונחים לפניו דלמא אינו חייב במחיצת] וכן משמע שם בסוגיא דאמרינן חמצו של נכרי עושה לו מחיצה משום הכירא, דמהאי טעמא משום הכירא משמע דאירי דוקא דהחמץ מונח לפניו, דשפיר אפשר לומר דעביד הכירא על החמץ המונח לפניו, אבל כשאין חמץ לפניו אלא דחיישינן דלמא משכת חמץ לא שייך לומר דעביד הכירא כיון דעדיין לא מצא החמץ.

אכן העירוני כמה ת"ח שליט"א שיש להוכיח דבר זה מדברי הר"ן פסחים דף ד': לענין הא דבעו התם בסוגיא המשכיר בית לחכירו בחזקת שהוא כדוק ונמצא שאינו כדוק מהו אי הוי מקח טעות או לא ומסקינן דלא הוי מקח טעות יעו"ש ונתקשו הראשונים דאי אירי ששכר הבית ביי"ד בניסן הוי הוטלה הבדיקה על המשכיר ולמה לא תהוי מקח טעות, ותיריך הר"ן דאירי ביי"ד ועל המשכיר היה מטל הבדיקה וז"ל: והבא בעי אי אמר משכיר לא בעינא למעבד מצוה א"נ דליתא למשכיר במתא ושוכר לא סגי ליה בלא ביעור דהא אמרינן לקמן (דף ו.) וחמצו של נכרי עושה לו מחיצה גבוה י' וכיון שכן בעינן אי הוי מקח טעות וכי עכ"ל הוי חזינן מדברי הר"ן דאע"ג דהשוכר פטור מחובת בדיקה כיון ששכר הדירה ביום י"ד מ"מ חייב בבדיקה מטעם חובת מחיצה המבואר בדף ו. ואף דאירינן בבית שלא נבדק ואין חמץ וודאי מונח לפניו, מ"מ חייב בבדיקה מטעם חובת מחיצה הרי דכל מקום שלא נבדק חייב במחיצה.

וכן נראה מוכח מדברי החזו"א סי' קט"ז ס"ק י"ח דעסיק שם לענין בדיקת פירורי חמץ בספרים, וכתב דאף דפטורים לבדקם ולבערם מחמת עצם חובת בדיקה וביעור מ"מ מחמת חובת מחיצה המבואר בדף ו. חייבים לבדוק הספרים יעו"ש"ד הרי דנקט החזו"א דאיכא חובת מחיצה על כל דבר שלא נבדק אף שאין חמץ ממש מונח לפניו מ"מ חייב במחיצה, ולכן מחייב החזו"א בדיקה בספרים מטעם חובת מחיצה אף דאין כאן חמץ מונח לפניו.

בכן בנוד"ד כל מקום שלא נבדק חייב במחיצה ולכן יהא אסור ליכנס שם [ונראה דאפי' כניסה ארעית שלא בדרך שימוש של שהות זמן, יהא אסור להכנס במקום שלא נבדק דכיון דטעם האיסור משום חובת מחיצה א"כ אפי' שימוש ארעי אסור, דהמקום טעון מחיצה וכמקום שנסגר במחיצה נחשב דאינו ראוי אף לשימוש ארעי] ואף דעדיין יש לדון בזה, מ"מ כן נראה פשוט הדברים.

כל האמור במאמרי כתבתי רק להעיר ולהאיר ולא לפסוק הלכה למעשה



# הערות וביאורים בשו"ע

כולל ללימוד יו"ד קארלין סטאלין ירושת'ו

## הערות וביאורים בשו"ע יורה דעה

### הלכות ריבית סימן קס"ב

וג"כ קשה כנזכר לעיל, ובשלמא מש"כ השו"ע וכל גדולי הפוסקים שמודדין שיעור פרוטה בכסף, היינו (מלפני שבעים שנה) בזמן שהמטבעות היו של כסף, ואז באמת המטבע כסף היה טיבעא ויוצא בהוצאה וגם לענין מזיק ושאר חיובים מדדו במטבע כסף, ולכן גם לענין פרוטה ופדיון הבן אמרו שמודדין בכסף, ואמרינן שכל מה שנשתנה המחירים מימות משה רבינו, תולים שהפירות נתייקרו. וטיבעא נשאר במקומו, אבל בזמנינו שהפסיקו מלהשתמש במטבע כסף, צע"ג מאיזה טעם יש למדוד בכסף צרוף, ומאי שנא מכל החיובים כגון מזיק שמודדין כפי מטבע היוצא בהוצאה במקום ההוא ומתכות כסף חשוב כפירי.

וראיתי שכבר הקשה כן בחו"א (יו"ד סי' קפ"ב אות ב' וע"ע בסי' ע"ב סק"ב בסוגריים וע"ע במועו"ז ח"ח (ו) סי' ע"ג) ותירץ דבזמן שאין מטבעות או יש חשיבות למתכות של כסף, כמו מטבע כסף בזמן שהיה מטבעות כסף, ובה קובעים השיעור שויות של פדיון הבן, (וא"כ ה"ג משערין שיעור שוה פרוטה), ואין להקשות מגמ' הזהב דמבואר דלמ"ד זהב הוא טיבעא מודדין בזהב ולמ"ד כסף מודדין בכסף, וש"מ דהכל תלוי בטיבעא, די"ל דהיינו דוקא כשיש מטבע כסף או זהב אבל כשאין מטבעות כסף וזהב או מודדין במתכות כסף וזהב, ולמ"ד דמטבע כסף הוא טיבעא מודדין כמו משקל מתכות כסף

סעיף א' אסור ללוות סאה בסאה וכו' וכן כל דבר חוץ ממטבע כסף היוצא בהוצאה וכו', עיין בסוגית הגמ' ריש פרק הזהב דמטבע כסף הוא טיבעא ופירי הוא דאייקר וזול, ולפ"ז גם לענין חיובי מזיק וכדומה, משלמים כפי הערך בשעת הנזק במטבע כסף ולא כפי מטבע זהב, (וגם לא בדבר שהזיקו, שהתורה חייבה לשלם רק כערך כללי של הנזק ולא להחזיר השור שהזיק), ובזמנינו שאין לנו מטבעות של כסף זהב ונחושת, (ומלפני שבעים שנה הפסיקו מלהשתמש במטבעות כסף ממש), רק החליפו המטבעות למתכות רגיל, וכל המטבעות ושטרות שלנו אינם אלא שטרות והתחייבות של המדינה, ומעכשיו פורעים כל החובות וחיובים והזיקות במטבע ההוא, כיון שזהו הטיבעא. ולא מודדין כפי מחיר כסף צרוף כמש"כ ברי"ף דדוקא מטבע כסף היוצא באותו מקום חשוב טיבעא אבל נסא של כסף שאינו מטבע דינו כפירי בעלמא.

וקשה למה תולין מחיר הפרוטה במתכות כסף טהור ומודדין בזמנינו שיעור שוה פרוטה שהוא אחד מארבעים מגרם כסף טהור, הרי המתכות של כסף אינו אלא ככל פירי, וכסף הוא דאייקר וזול, וכן לענין שיעור פדיון הבן משערין בזמנינו כפי המחיר של משקל מתכות של כסף טהור,

משתמשים במטבעות כסף לכן מודדים בכסף, שמאז נקבע למדוד בכסף, משא"כ בומנינו מתכות זהב קובע יותר שיעור הערך מכסף, ומשו"ה זהו טיבעא כלפי מתכות כסף, וכיון שההלואה נעשה היום צריכים למדוד על פי כת המדידה של היום (למאה שנים) ולכן נקבע ע"פ זהב.

ולפי זה בארץ ישראל שהכסף נפתח הרבה ומשערים מחירים ע"פ הדולר של ארצה"ב לכן זהו נחשב טיבעא. ואע"פ דכלפי מדידת הערך של היום מודדים בשקל, אבל מהיום למחר נמדד בדולר ארצה"ב, וכשרוצים לומר כמה שילמו עבור חפץ לפני עשר שנים לא יאמרו כמה שקלים שילמו אלא כמה היה שונו בדולרים, ולפמש"כ לעיל אפשר לחלק דבהלואה לזמן קצר שלא מפחדים כ"כ לפיחות, בזה צריכים למדוד בשקלים ובהלואה לזמן ארוך יותר שלא נתנים אימון להשקל לענין זה, י"ל שמעיקר הדין קובעים בדולרים וזהו הטיבעא למדוד ערך לזמן רב. (ומ"מ י"ל דכיון שמפחדים כל יום מפיחות, י"ל שגם לזמן קצר יש לדולר חשיבות של טבעא, ואע"פ שאנשים לא מקפידים כ"כ לזמן קצר, ה"ט משום שמוותרים על חשש פיחות אבל מי שדורש להצמידו לדולר לא נחשב להצמדה לדבר זה אלא שלא מוותר ודורש להצמידו לערכו).

ומ"מ כל זה דוקא במקום כמו ארץ ישראל שמתחילה ידוע שהכסף לא שומר ערכו, ולכן מודדין בדבר אחר, אבל אם הכסף הוא כתיקונו ורק קרה מקרה שהפסיד ערכו פשוט שנמדד במטבע הכסף של מקום ההוא (אא"כ יש דין נפתח המטבע). ואפילו אם הוא שעת מלחמה וידוע שהכסף מפסיד ערכו מ"מ כ"ז שעדיין מודדין בכסף זה ולא נוהגין למדוד על פי ערך דבר קבע, אז נשאר המטבע כטיבעא. וע"ע בקיצור דיני רבית המצויים פרק ג. אכן מלבד זה יש עוד סיבה לצדד להקל קצת להחשיב הדולר בא"י כטיבעא משום די"ל דנחשב כמו פיחתו

ולמ"ד זהב מודדין בזהב, דכמו שנחלקו במטבע אי זהב חשוב מכסף ה"נ במתכות ע"ש בחזו"א.

ועדיין צריך הסבר גדול מאי שנה פדין הבן ופרוטה שמוודדין במתכות מדין הזיקות ותכלות ושאר כל החיובים שמוודדין במטבע היוצא בכל מדינה ומדינה, וכן לענין סאה בסאה מחשבין מתכות של כסף כפירי ואסור להלוותו.

ונראה לענ"ד דההסבר ברור שכל הדין טיבעא הוא רק דבר המודד את הערך, ולכן כשמוודדין שיעור של שויות לתקופה קצרה תלוי הכל כפי מטבע היוצא במדינה שזה המודד את ערכו של החוב מאתמול להיום, או מאשתקד לשנה הנה ולכמה שנים, וכל פרי משנתה מחירו ומטבע הוא ערך כללי ומחשבינו שזה נשאר, אבל אם באנו למדוד ערך פרוטה וה' שקלים מזמן משה רבינו עד היום, על פי מטבע היוצא במדינה זו פשוט שאין בכחו לשמור ערך האמיתי לכמה מאות שנים, וגם ישחנה ממדינה למדינה, (ואם נלך אחר מטבע היוצא נמצא דשיעור ה' סלעים לפדין הבן בארץ ישראל הוא פחות משוה פרוטה וגם בחו"ל בארצה"ב ירד ערכו פלאים ואפילו בזמן הגמ' והקדמונים שהיו להם מטבעות כסף מ"מ הופסדו ערך המטבעות ע"י פיחות פחות מתומש, כשהפירות לא נתייקרו ובאורך הזמן שאירע כן הרבה פעמים, אילו היינו מודדין כמו טיבעא וכמו חיוב מדיק וכדומה שהמטבע נשאר בכל פעם היה חל שינוי גדול בשינוי ה' סלעים ופרוטה, וגם היה נפק"מ גדולה בין מדינה אחת שהרבו להפחית כרכות השנים לחברתה שלא פיחתו שם כ"כ. ולכן בודאי צריכים למצוא דבר אחר למדוד השויות, ומשו"ה מודדין כפי ערך המתכות כסף שזהו דבר הקבוע לעולם.

ולפ"ז מי שירצה להלוות לחבירו לזמן של מאה שנה אפש"ל שעיקר דין החשלומין הוא כפי שיעור ערך מתכות כסף, אבל נלענ"ד דבומנינו עדיף למדוד כמו מתכות זהב, דדוקא בזמן משה רבינו שהיו

באבני מילואים (סי' כ"ו ס"ק א') תמה על הרי"ף והרמב"ם שכתבו דשיעור פרוטה הוא במשקל חצי שעורה כסף, מנ"ל לשער בכסף הרי בזמן התורה לא היה מטבע כסף בשויות של פרוטה אלא מעה, ומטבע פרוטה בע"כ היה של נחושת, וא"כ מנ"ל דשיעור שו"כ לקרושין הוא כחצי שעורה כסף בדוקא.

ולענ"ד לא זכיתי להבין קושייתו הרי בסוגיין בב"מ ריש פרק הזהב מפורש להדיא דכספא הוי טיבעא, ושיעור פרוטה לא נמדד כפי ערך נחושת אלא כחלק שמיניית מאיסר האיטלקי שהוא מטבע כסף, (ומשקל האיסר הוא ארבע שעורים כמו עדותו של הרי"ף ורמב"ם הנ"ל), וש"מ דאע"פ שמתבע פרוטה בזמן משה רבינו וכן גם בזמן הגמ' היה של נחושת ולא של כסף, אפ"ה מודדין כפי כסף, בגלל שזה טיבעא ונחושת הוי פירי.

גם מש"כ שם באבני מילואים לפרש דברי הריטב"א שכתב דמטבע נחושת הוא שו"כ, וביאר דס"ל להריטב"א דכל מטבעות הוי רק שו"כ, וכל ענין ומושג של כסף הוא רק שוויות, וע"ז פריך האבני מילואים למה צריך קרא לרבות שו"כ, הרי גם מטבעות הוי שו"כ. וגם כתב דהריטב"א חולק על הרי"ף ורמב"ם הנ"ל.

ולענ"ד צע"ג דלכאורה לא כתב הריטב"א דהוי שו"כ אלא מטבע פרוטה נחושת, ומשום דכספא הוי טיבעא ולא נחושת וכמבואר בסוגיין, ובעל כרחו מודה הריטב"א להרי"ף ורמב"ם דמטבע כסף הוי טיבעא וכמפורש בסוגיין. וצע"ג.

המטבע שמשלם מטבע מחדש ואי"ה בל"ע בגליון הבא נאריך בזה).

סימן ש"ה סעיף א' מבואר דשיעור פדיון הבן הוא שלשים דרהמים כסף מזוקק ולכאורה משמע שמודדים במשקל המתכות ל' דרהמים, וקשה הרי שוה פחות ממטבע ה' סלעים הכתוב בתורה שהיה מטבע היוצא, אבל נראה דהביאור הוא דצריך מטבע היוצא שיש בו כסף צרוף ו' דרהמים, לאפוקי מטבע כסף עם משקל הנ"ל, רק מעורב בו הרבה נחושת. ונמצא שאינו מטבע כסף של ל' דרהמים. ולפ"ז כשנותן מתכות צריך ליתן יותר ממשקל שלשים דרהמים כסף מזוקק והוא רק בתורת שו"כ, ושיעור שלשים דרהמים הוא רק כמטבעות ששונים יותר, והכא נמי בשו"פ צריך להוסיף עוד מעט על שיעור המתכות של 1/40 גרם כסף.

אכן בגר"א שם סוף ס"ק ד' משמע שיש לחשוב כפי השער של מתכות של כסף מזוקק, וגם זה הקשה בחזו"א (אלא דנקיט שגם בשו"ע מבואר דמודדין במתכות ולא ידעתי מנ"ל שכן צ"ל בשו"ע), וכתב שם באות א' לחדש דבר גדול, דאפילו בזמן שיש מטבעות של כסף מ"מ א"צ לשלם בשיעור ה' סלעים אלא קצת פחות ובשיעור המתכות של ה' סלעים, ונהי דבזמן משה רבינו בודאי היו צריכים לשלם מטבע ה' סלעים ממש ולא להפחית, מ"מ בשעה שנתבטל מטבע ה' סלעים וצריך לשלם שויו במטבע אחר, מאז דינו להפחית משיעור הנ"ל וסגי במתכות של ה' סלעים, ודבר זה צריך עיון גדול.

בית אולמנא דרבינו יוחנן ירושת'ו

## הערות וביאורים בשלחן ערוך אבן העזר פתיחה להלכות גיטין (פרק ד')

בגלין הקודם כס"ג הבאנו קושית האחרונים בדין גט שכתבו על איסורי הגאה וכשר, דמ"ט אינו בטל מכת הסוגיא דר"ה כ"ח ע"א דתקע בשופר של עולה אי לאו דאמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו הוי אמרינן דלא יצא והגרע"א [במערכה י"א ובשור"ת סי' קכ"ט] תירץ דתלוי בטעם הדבר דלא יצא, דאם הטעם הוא משום אי עבד לא מהני א"כ כגט אמרינן אי עבד מהני כמ"ש תוס' תמורה ה' ע"א, ואם נכאר הסוגיא דלא יצא הוא משום מצוה הבאה בעבירה א"כ אינו דומה לגט, עכ"ד.

קיים. [וכן יש להסתפק אפי' אם נאמר דל"א מהב"ע במצות שמטרתם להתיר שמה דוקא במצוה קיומית שאינו חייב לעשותם וכל סיבת עשייתו הוא רק משום רצון עצמו והנאתו, ואין עיקר סיבת עשייתו משום המצוה רק משום ההיתר, אבל מצות חיובית הגם שיש בה היתר כיון דעיקר סיבת עשייתו הוא משום חיוב המצוה המוטלת עליו כשכא בעבירה אמרי' דאין עבירה מצוה].

ובספר תהלה לדוד השמטות לח"א [מובא בשד"ח מערכת מה"ב אות יז] חקר ספק הנ"ל וכי מצד הסברא דל"א בזה מה"ב. וכי לפרש בזה שיטת הי"א שהביאו הרמב"ן ורשב"א יבמות שם אהא דאיתא שם בגמ' דאסור לחלוץ בסנדל של ע"ז משום איסור דאה"ג ואעפ"כ חליצתו כשרה וכי דהא דאסור היא משום איסור דאה"ג והגם דעבר אעפ"כ חליצתו כשירה בלי טעמא דמללה"ג, והק' ע"ז הרמב"ן ורשב"א מההיא דר"ה דאי לאו דמללה"ג נתבטל הדבר, וביסוד הנ"ל מוסבר דביאור סוגי' דר"ה משום מהב"ע וזה לא שייך בחליצה, גם בקובץ הערות [סי' יא] כ"כ והוסיף דהויא דעיקר המצוה היא תוצאות מחלות המעשה והעבירה היא בגוף המצוה לא נתבטל ההכשר וממילא נתקיימה המצוה, ועי"ש שכי' בזה"ל: לפסול את החליצה לא שייך כלל מטעמא דמהב"ע

א. והנה מדברי הגרע"א מוכח לכאן דס"ל דגירושין אין בקיומו מ"ע, דאם נאמר דגם גירושין מצוה היא לא תירץ כלום דאכתי הול"ל דבטל מטעם מצוה הבאה בעבירה כיון דל"א כגט מללה"ג וע"כ דס"ל דאי"ז מצוה אלא דין.

מיהו צ"ע דרעק"א כ"כ גם ליישב שיטת הסוברים דשטר קידושין שכתבו על אה"ג כשר, ולכאן קידושין הוי מצוה, גם בספר שרשי הים [למהר"י מאיין זלה"ה מבי"ד של החק"ל זלה"ה] ומוכא בשד"ח מערכת מהב"ע הקשה על מה דקיי"ל האומר הרי"ז גיטך ע"מ שתאכלי בשר חזיר ואכלה דמגורשת, דהלא הוי מצוה הבאה בעבירה, וכן הקשה מהא דקידושין תופסין בחי"ל ואע"ג דבחי"ל גלי קרא דקידושין תופסין בהן מ"מ נילף מיניה דל"א מהב"ע, והניח בצ"ע.

### מצות שבאים להתיר ולהכשיר אי אמרי' מהב"ע

ב. מיהו יש להסתפק אם אמרינן מהב"ע גם במצות שיש בהם הכשר, דשמה דוקא במצות דכל מטרתם אינו אלא מעשה המצוה ולכן אם בא בעבירה נתבטל המצוה משא"כ מצות שמטרתם להתיר ולהכשיר איסור או אפי' אם מבטלים המצוה ולא נקרא קיום מ"ע ההכשר עדיין

1 הוכיח יסוד זה מתוס' יבמות דף ב' דהבא על יבמתו כשהיא נדה קונה וקיים מצוה, ומיכח דאין פוסלין מטעם מה"ב ועי' לקמן [סי' י"ד], ומ"ש הק"ה דממילא נתקיים המצוה עי' אפי"ק ים ס"ס ד' ד"ל דהיכוח חל ומצוה אין לו.

כמו בגט אשה שכתבו ונתנו בעבירה או בשחיטה בעבירה וכו', ואפי' אי נימא דחליצה חיובית מ"מ הכשר החליצה אינו בתולדה מקיום המצוה אלא אדרבה המצוה מתקיימת ע"י חלות הכשר החליצה [ואגב מבואר בלשונו של הק"ה דס"ל דגירושין קיום מ"ע היא] וכ"כ באמרי משה סי' ר' ס"ק י"ג וא"כ מזה שכתב רעק"א רל"א בגירושין כלל דמצוה הבאה בעבירה אי"ז ראי' דס"ל דאי"ז קיום מ"ע, ד"ל שפיר קיום מ"ע מ"מ מטעם דהוה מצוה הדכשרת האיסור ל"א ביה מה"ב. ועי' בסמוך סק"י עוד אחרונים שס"ל כסברא זו.

ג. מיהו אם לא אמרי' במצוה הדכשרה מהב"ע צ"ע מסוגי' דר"ה רטעמא דבעינן למללה"נ דאל"כ לא יצא משום מצוה הבאה בעבירה והלא בכלל זה איחא שם גם טבילה דמעין דמותר משום מללה"נ והלא זה אינו אלא מצוה המכשיר. ומשמע דגם בזה שייך מהב"ע.

וי"ל דהה"א בגמ' דר"ה דל"י אי לאו מללה"נ לא הו' אלא בתקיעת שופר שהוה מצוה בלי הכשרה, ועי' מחדש רבא דמללה"נ ולא הוה עבירה ואינו בכלל מהב"ע ולכן אינו בטל. והוסיף דלפי חידוש זה ראינה עבירה ולא נקי' נהנה

יוצא לנו עוד דמותר לכתחלה לכן לכתחלה לטבול במעין המודר הנאה בימיהו הגשמים משא"כ אם ל"א מללה"נ הו' אסור לטבול דהוה נהנה. מיהו טבילתו טבילה. ולפי"ז צ"ל דמוכת דאמרי מללה"נ גם לכתחלה דאל"כ אין שום חידוש בטבילת מעין [דבלא"ה טבילתו טבילה] ולפי האחרונים [המובא לעיל סימן ג' ס"ק ב] הסוכרים דמללה"נ אמרי' רק בדיעבד, י"ל דאה"נ דמודר הנאה שאני ומותר אפי' לכתחלה, ואפי' להסוכרים דגם במודר הנאה אין מתירים לכתחלה [כמבואר בפמ"ג ועין יצחק] מ"מ י"ל דהחידוש הוא דאם אי אפשר בענין אחר שרי מטעם מללה"נ, משא"כ אם לא היינו אומרים מללה"נ אפילו באי אפשר בענין אחר לא היה מותר, דבמודר הנאה ל"א עשה דוחה ל"ת כיון דאית ביה עשה ול"ת<sup>2</sup>. ועפ"ז י"ל פ' הסוגי' דבשופר של עולה ושלמים ע"כ מיירי דאפשר לו לקיים בשופר אחר דאל"כ הו' מותר לתקוע בלי טעם דמללה"נ משום דעשה דוחה ל"ת דמעילה<sup>3</sup> דכל היכא דא"א לקיים רק באיסור אמרי' עדל"ת, ודוקא באפשר לקיים בהיתר אמרי' מהב"ע כמ"ש בשג"א [סימן צ"ו], וע"כ מיירי ביש לו אחר ואי לאו מללה"נ לא יצא משום מהב"ע וקמ"ל דיצא משום מללה"נ, ובמודר הנאה

2 כמ"ש הרשב"א נדרים טז: ד"ה הא דאמר, ועי' שעה"מ פ"ג דנדרים ה"ו באריכות.

3 וכ"כ בעל הקונטרס אחרון לספר טו"א ר"ה שם דע"כ מיירי דאפשר לתקוע בשופר אחרת דאל"כ היינו אומרי' עדל"ת, מיהו עי' טעם המלך על השער המלך פ"ח רלולב שכתב דלא מצינו בשום פוסק שמפרש דהגמ' מיירי דוקא באית ליה שופר אחר והוכיח דגם בלית ליה לא יתקע והקי' לל"א עדל"ת ומכח זה חידש דאין עשה דוחה ל"ת דמעילה כיון דיש שאלה להקדש נמצא דאפשר לקיים שניהם ול"א ככה"ג עדל"ת, ועי"ש במעשה חשב [אות קצו] מה שהקי' עליו אך ס"ל כן [באות קצ"ה] מטעם אחר דאף בשל הדיוס ל"א עדל"ת דגזול כ"ש מהקדש ומה לו לקיים מצותו בע"כ של בעל החפץ, ולא זכית' להבין דבריהם דמה שבי' הטעם המלך לכא"ר צ"ע מגמ' מפורשת יבמות ה. דעשה דתגלחת במצורע דוחה עשה ול"ת דנזיר מטעם נזיר יאית בשאלה אלמא דאדרבה סברא זו דאיתא בשאלה להקל בא דמטעם זה נדחה אפי' עשה ול"ת כ"ש ל"ת לחוריה, גם מ"ש המעשה חשב צ"ע דודאי אם חבירו מעכב ואינו ווצה ליתן לו ושופרו דא"י להוציא ממנו כע"כ מטעם עדל"ת, דברי' הבעלים לעשות מה שרוצה בממונו, אבל כשאין מי שמעכב בכח רק דנין מצד הלכות גזילה שבו ודאי אם היינו אומרי' עדל"ת למה א"י להשתמש ולצאת בשופר של חבירו כל זמן שאין הוא נתכוון לגזולו ולהפקיע ממנו, ועי' ג"כ ברוך טעם דין עדל"ת סימן ז' בשם טו"א דעשה דוחה ל"ת וקדשים אף שנקרב משום דאפשר בשאלה והוא ס"ל רק כ"ז שלא נקרב, ולענין עדל"ת שיש בו מיתה ביר"ש למ"ד דבכרת לא נדחית עי' שד"ח דברי חכמים כלל ע"ו דמביא פלוג, ועי' מהר"ש פ"ק דיבמות דאפי' בכרת למסקנא נדחה ורק רבא ס"ל דלא נדחה, מיהו בעל המימרא בר"ה הוא רבא, מיהו בישנו בשאלה גם רבא מודה כנ"ל. ועי' עונג יו"ט סי' א הערה א.

אפי' באין לו אחר לא הי' מותר דל"א עדל"ת ועשה אי לאו מללה"נ וקמ"ל מללה"נ דבאין לו אחר מותר, ומיושב בזה קושית השעה"מ [מובא לעיל שם] בשינוי לשון הגמ' בשופר של עולה ושלמים יצא, ובמודר הנאה קמ"ל יותר דמטעם זה דמללה"נ מותר לכתחלה באין לו אחר.

**ביאור פלוג' רשב"א על הי"א לפי שיטה זו**

ד. מיהו כל זה ניחא לדעת הי"א ברמב"ן ורשב"א וכמו שהסבירו התהל"ד והקובץ הערות דבריהם, אבל להרמב"ן והרשב"א שחולק על הי"א וס"ל דגם בחליצה אי לאו טעמא דמללה"נ הוה החליצה בטילה, וצ"ע דהא ל"א פסול דמהב"ע במצוה המכשיר ומתיר, וכן הק' התהל"ד ונשאר בצ"ע.

והנה לפי דברי רעק"א בדו"ח שם מיושב דלפ"ד שם נמצא דתלוי בפלוג' הראשונים אם אמרי' באיסור דאה"נ אעל"מ עי"ש טעמו, ובפלוג' זו תלוי פי' הגמ' דר"ה העשה מצוה באה"נ דל"י אי לאו דמללה"נ אי משום אעל"מ או משום מהב"ע, וכתב דזהו הפלוג' בשו"ע אהע"ז סי' ל"ב בשטר קידושין שכתבו על אה"נ אי מקודשת דלהפוסקים הסוברים דמקודשת ע"כ ס"ל דל"א באה"נ אעל"מ [ולפי"ד פי' הגמ' משום מה"ב] ולהסוברים דא"מ משום דס"ל אעל"מ גם באה"נ אעל"מ עכ"ד, והנה מ"ד

שם בשו"ע דאינה מקודשת הוא הרשב"א בתשובה, וע"כ דס"ל ביאור הגמ' משום אעל"מ ולכן לשיטתו ס"ל בסנדל של ע"ז דג"כ בטל מטעם אעל"מ (אי לאו משום מללה"נ)<sup>4</sup> והי"א ס"ל דל"א באה"נ אעל"מ ע"כ ביאור הגמ' הוא משום מהב"ע ובחליצה כיון דהוא מצוה המכשיר ומתיר ל"א ביה פסול דמהב"ע, ונמצא דפלוג' דמב"ן וי"א הם הם הב' פירושים שכ' הריטב"א בר"ה שם [מובא בכלל ג' בהערה 7] ועיין ג"כ הערה 7 דמוכת דרעק"א למד דכוונת הרשב"א הוא משום אעל"מ ועי' ג"כ קובץ הערות לדף ק"ג [סי' ע"ד] שכ' בפשטות פי' שיטת הרמב"ן משום אעל"מ ומתוך הדברים נמצא דס"ל ג"כ דזהו פלוגתת הראשונים וכנ"ל.<sup>5</sup>

**שיטות הסוברים דאמרי' מהב"ע במצוה שיש בה תוצאה**

ה. אבל בח"ס [חולין פט.] כ' דסברת הרשב"א הוא דהוה מצוה שנעשית ע"י עבירה וכו' ואפי' למ"ד דל"ל מה"ב היינו כגון לולב הגזול אבל הכא שהמצוה בעצמה היא העבירה והעבירה היא המצוה בזה לכו"ע לא יצא י"ח מה"ת וכעין לא אמרה תורה שלח לתקלה וכו', מ"מ המצוה פסולה שנעשית ע"י עבירה עכ"ל<sup>6</sup>, וכ"כ בעונג יו"ט [סי' צ"ה ד"ה ע"כ נ"ל] והמהר"ם שיק [או"ח רצה] בכוונת הרמב"ן דהפסול הוא משום דמהב"ע, ועי' ג"כ שד"ח [מערכת מ'

4 עי' ברוך טעם [דין רמכשיו] מובא לעיל [ר"ס זה] דס"ל דל"א אעל"מ באיסור דאה"נ וכי' בזה"ל ויש להאריך בזה בדברי הרשב"א מחידושי ליכמות ק"ג מש"כ בשם הרמב"ן ובפרט מש"כ בס' טו"א במס' ר"ה כח. עכ"ל, ומשמע דע"כ במושכל ראשון למד דכוונת הרשב"א הוא משום אעל"מ, ואולי כוונת האריכות שכ' הוא דיש לו' דכוונת הרשב"א הוא משום מה"ב, ועי"ש הערה 7.

5 וצ"ע בדברי הק"ה דלכא"ו לשיטת הקובץ הערות בעצמו א"א לפרש מטעם אעל"מ שהרי בהמשך דבריו כ' דל"א אעל"מ בהבשר שאין בעל המעשה עושה אלא המעשה בעצמו הוא המתיר כשחיטה, ואח"כ בסיומן ע"ז כ' באריכות דחליצה הוא כשחיטה בזה ול"א אעל"מ, וע"כ צ"ל דאין כוונת הרשב"א משום אעל"מ אלא משום מה"ב. וצ"ע.

6 ומבואר מלשונו דהפסול הוא משום מהב"ע וכדייק לשונו דהוה כעין שלא אמרה תורה שלח לתקלה והיינו דכה"ג לא ציוה התורה ואין כאן מצוה, ועי' ח"ס ר"פ לולב הגזול דבתחלה כ' דביאור הסוגי' דר"ה הוא משום מהב"ע וכי' כדבריו בתולין נילפי' מקרא דהירושלמי דאלה המצות אם עשיתן כמשפטן הן מצות וכו', ואח"כ דברשב"א יבמות מבואר סברא אחרת עיין לשונו לקמן ס"ק ט"ו, משמע שלא פירש הרשב"א משום מה"ב כמ"ש בחולין דאלי"כ הול"ל דגם סברת הרשב"א נלמד מההיא קרא, ועי' לקמן סק"ו וס"ק ט"ו ביאור שיטת הח"ס.

קע"ו [ע"י לעיל הערה 7] ואעפ"כ כתבו ככוונת הרשב"א דאמרי' כלל דמה"ב בחליצה ושם בתשו' קע"ו הביא דברי הרשב"א ולא כ' דהרשב"א ס"ל דחיובית היא כמבואר לעיל כלל ב' הערה 7, ומוכת דס"ל דגם במצוה קיומית שייך כלל דמהב"ע, וכן משמע מפמ"ג לענין טבילה דפשטות אינה חיובית וע"י לעיל סק"ט ולפי"ז גם בגט שייך כלל דמהב"ע.]

מיהו לפי"ז צע"ג דמצינו הרבה אופנים בהלכות גיטין דהגט נעשה בעבירת איסור ואינו בטל מטעם מהב"ע, מהם בסימן קי"ט סעיף ו' ברמ"א אם עבר על חדר"ג וגירש בע"כ גיטו גט [עיי"ש פ"ת] ועבירת חרם איסור דאורייתא הוא כמ"ש בנוכ"י [סי' ע"ה] בשם שו"ת הרשב"א, בסימן ק"כ סעיף ב' גזל נייר וכתב עליו הגט ונתנו לה כשר אפי' קודם יאוש, בסימן קכ"ג סעיף ה' כ' הגט בודון יאוש הגט כשר, בסימן קכ"ד סעיף ו' על יד של עבד בכתובת קעקע וכ' החו"ס אפי' עבר על איסור דאורייתא, בסימן קל"ד נשבע שלא לגרש דל"א אעל"מ מ"מ יהא בטל מטעם מה"ב.

וכן צ"ע ממצות שחיטה דלפי יסוד הנ"ל גם בשחיטה צ"ל כלל דמה"ב, ובמשנה חולין [יד] תנן השוחט בשבת שחיטתו כשירה. וכן צ"ע ממצות קידושין דהמקדש בגזל הרי"ז מקודשת [ר"ס כ"ח] ויש עוד אופנים דמהב"ע בהל' קידושין וע"ע לקמן ס"ק י"א ובהערות שם.

כלל ע"ז אות יד] שהביא בשם הכ"ס ועוד אחרונים דזהו ביאור דברי הרשב"א<sup>7</sup> ולפי"ד מוכח דאמרי' מהב"ע גם במצוה שיש לה היתר והכשר.

וכן מבואר מדברי הפמ"ג [פתיחה כוללת ח"ד סק"ה] שלמד ביאור הגמ' דר"ה דשופר של עולה לא יתקע משום מהב"ע ואח"כ [בס"ק ו-ז] הוסיף לבאר דכשהנאה בעצם הדבר אף בדיעבד ל"י משום מהב"ע משא"כ כשהנאה נגרם ובא אח"כ מה דהוה הוה הואיל וכבר חלצה וכשעת חליצה לא הוה שום הנאה ע"כ ומבואר דגם בחליצה וטבילה אמרינן כלל דמהב"ע, [וכשנהנה מעצם הדבר] ולפי דבריהם צ"ל דשיטת הי"א ברמב"ן חולק וס"ל דבמצוה המכשיר ומתיר לא שייך מה"ב וכ"כ בעונג יו"ט ולפי"ז לכאור' גם בגט אם מצוה קיומית היא אמרי' כלל דמה"ב [חוץ בעבירה דאה"נ מטעם דמללה"נ] לשיטת רמב"ן ורשב"א.

[ויש מקום לומר דהם ס"ל כן רק במצוה חיובית וס"ל דחליצה מצוה חיובית היא, ולכן שייך לומר כלל דמהב"ע דכוונת עשיתו הוא המצוה וההתר הוא תוצאה מהמצוה וכל שבטל המצוה בטל התוצאה וכמו שנסתפקנו לעיל [סק"ה] ודלא כהקובץ הערות דפשיטא ליה דגם במצוה חיובית ל"א מהב"ע, מיהו שיטת הח"ס הוא דחליצה אינה חיובית אלא קיומית וס"ל דדבר פשוט הוא בכל הראשונים כמ"ש בשו"ת אהע"ז ח"ב סי' פ"ה, וכן ס"ל העונג יו"ט בסימן

7 ע"י ג"כ טו"א [ר"ה שם] דהוסיף קאי גם לאביי דס"ל א"ע מהני מ"מ היכא דע"י קיום מצותו יעבור על איסור מורה דלא יצא משום מהב"ע וכ"כ באמרי בינה [בחי' סוף אהע"ז ענין מהב"ע] בפ"י דברי הטו"א וכ"מ בטעם המלך [הל' לולב סק"מ ד"ה שוב] וע"י ג"כ בסמך סק"ו בשם המנ"ח מיהו לא משמע כן ממש' בהג' אמרי ברוך על הטו"א דכ"כ הרשב"א ביבמות ולעיל הערה 7 מובא דמשמעות הברוך טעם בביאור הרשב"א דהוא משום אעל"מ וכ"מ להגרעק"א בדו"ח המובא לעיל [סק"ד] שמתפק כביאור הסוגי' אי משום מהב"ע או אעל"מ וכי דבגשג"א כ' מטעם מהב"ע ולפי הטו"א פסולו מטעם אעל"מ וכ"כ רעק"א בגליון שו"ע יו"ד רס"י ברעת הטו"א וצ"ע למה לא ביאר דברי הטו"א כפשוטו משום מהב"ע, ולכאור' משמע מזה דס"ל דסברא זו דמבטלים חלות כרי שלא יעבור איסור אי"י שייך למצוה הבאה בעבירה, דפסול דמה"ב סיבה הפסול הוא משום ריש פסול בהמעשה וזמעשה מאוס לגבוה ולא משום שרוצים להציל האדם מן האיסור, ולפי"ז צ"ל דגם כוונת הרמב"ן והרשב"א אינה משום מה"ב רק משום אעל"מ דדברי הטו"א הן הן דברי הרמב"ן ורשב"א, ומוכת כנ"ל דרעק"א ילמוד דפלו"ג רמב"ן ורשב"א וי"א הוא דרמב"ן ורשב"א למדו ביאור הגמ' משום אעל"מ וס"ל כן גם באה"נ, והי"א ס"ל ביאור הגמ' משום מה"ב ובמצוה שיש לה היתר והכשר ל"א מה"ב.

דהיכן מצינו דאומרי' אעל"מ לבטל לגמרי ולא יהא אפי' רושם של חטא, דאם מבטלים החליצה נמצא שלא עבר שום איסורא ונמצא חוטא נשכר דאפי' רבא אמר דלוקה דעבר אמירא דרחמנא. וע"ע שו"ת דעק"א שם ד"ה ויראה לכאוי דכ' ג"כ כסברתו כאן.

ואפשר דמה"ט פירשו שאר המפרשים כוונת הראשונים משום מה"ב דאעל"מ לא שייך כאן מהטעמים הנ"ל וכן משמע בת"ס סוכה וע"ע מהר"ם שיק שכ' דל"ש כאן אעל"מ כמ"ש הסמ"ע סי' ר"ח לענין קנין הנעשה באיסור דכל שאפשר לעשותו באופן המותר ל"א ביה אעל"מ, עוד י"ל דלא ר"ל משום אעל"מ משום דס"ל דבאה"נ ל"א אעל"מ וכנ"ל ר"ס זה.

מיהו יל"ע דדין דכ"מ דא"ר ל"ת אעל"מ אינו בא לתקן האדם העובר שע"י ביטול הדבר נמצא שלא עבר, שהרי רבא דס"ל אעל"מ אעפ"כ דלוקה משום דעבר אמירא דרחמנא הרי דבין כך עבר איסורא, דק אעל"מ בא לבטל המעשה כדי שלא יתקיים המעשה המתועב בעיני המקום או משום קנס [ע"י תשו' צלעות הבית סי' ד' ושו"ת דעק"א קט ד"ה גם אם] וא"כ בשלמא אם הרשב"א והטו"א היו אומרים דמבטלים החליצה כדי שלא יהנה וכיו"ב י"ל דכוונתם משום אעל"מ אבל כיון דכתבו דמש"ה אין יוצא י"ת וממילא לא רכיב עליה איסור או כדי שלא תהנה ולא תעבור כלשון הרשב"א [ובאמת הרמב"ן לא כ"כ רק כדי שלא תהנה] משמע דבאו לטובח האדם שלא יעבור ועוד

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת'ו

## העדרות וביאורים בשו"ע חשן משפט

## הלכות טוען ונטען

## חמשך סימן צ"ה

אבל אם נפרש הטעם דבשומר לא הוי כתלוש, משום דמטרת המסירה היא לשמרו בידו עם האילן, ולגבי השמירה הוי כקרקע כיון דאין נמסר כדי לתלוש, אלא מסרו לשמור הפירות כמו האילן ומשו"ה לא דמי למי שתובע פירות עם הקרקע בעלמא שצריך הפירות לעצמו לתלוש ולאכלן, דמה"ט הוי כתלוש בתובעו הקרקע עם הפירות, א"כ אפי' בנ"ד שתבעו לשומר הפירות בתוך זמן השמירה, מ"מ כיון דמטרתו בפירות לתלוש ולאכלן, הוי נמי כתלוש.

ונלענ"ד להוכיח מדברי התומים דטעמא דשומר דלא הוי ככצור הוא, משום דבעת השמירה אין דעת הבעלים לכצור, דהנה, בתומים סק"ג הביא מה שהק' השך על הר"י מיגש מהא דאמרינן בהשולח ובסנהדרין, דשער עבד העומד ליגזו אי הוי בגזוז, תלוי במחלוקת ר"מ ותכמים אי אמרינן בענבים העומדות ליבצר ככצור דמי, דהא להר"י הלוי אין מחלוקת ר"מ ורבנן אלא בשומר, ואיך דימה הג' הא דשער עבדו, דלא איירי בשומר, ותי' התומים, וז"ל בתו"ד, אלא הא דסבירא לר"מ בשומרים דהוי כתלוש אף דלא למיתלשינהו מסרינהו, ש"מ דס"ל לר"מ דמה בכך מ"מ סופו ליתלש כתלוש, ורבנן סברי כיון דעכשיו כל זמן שהם ביד שומר לא יתלוש אותם אף דאח"כ יתלוש בעת החזרה, מ"מ עכשיו לאו כתלושים דמי וסבירא ליה לג' דכן הדין בשער עבדו כודאי ברגע זו לאו למיתלשינהו קיימי, דכל זמן שהם גדלים משיבחים, אבל מ"מ סופם להיות נתלשים ונגזזים דכי לעולם יגדלו פרע, וא"כ תליא במחלוקת ר"מ ורבנן דלרבנן דבעינן שיהיה רגע זו מוכן לתלוש

בנתיבות סק"א: וטעם לזה נראה וכו' משא"כ לענין שבועת מ"מ חייב אף בשומרים, כיון דהחייב בא על הכפירה של עכשיו ובשעת כפירה והודאה למיתלשינהו קיימי ע"כ ומבואר מתו"ד דאף שתבעו לשומר הפירות בידו עם האילן, מ"מ אף בזה סבר הר"י מיגש דהוי ככצור, כיון דלמיתלשינהו קיימי,

ויש לדון איך יהא הדין כתבעו לשומר כשלא נגמר עדיין זמן השמירה, וכפר והודה השומר, אי אמרינן בזה דלא הוי ככצור, כיון דהפירות עדיין נשאר אצל השומר, ובזמן הכפירה והודאה נמי אין עומדים ליבצר.

ובפשטות י"ל דכיון דהמפקיד תובע הפירות כדי לאכלן, וא"כ עיקר מטרת התובע בפירות, הוא כדי לתלוש, ולהכי הוי כתלוש, דדוקא לגבי השומר אמרינן דהוי שומר על הפירות כמו הקרקע ולא הוי ככצור דאין נמסר לו כדי לתלוש, ואין נוטל הפירות אלא לשמרן יחד עם האילן, ולהכי הוי כשמירה על קרקע ומשא"כ לגבי המפקיד שתבעו הפירות, דכל מטרתו בפירות לתלוש ולאכלן, א"כ הוי תביעתו בפירות כדבר נפסד מן הקרקע והוי שפיר ככצור.

ושאלה זו תלויה בעיקר הבנת דברי הר"י הלוי, שכתב דבשומר הוי הפירות כקרקע ולא אמרינן ביה כל העומד ליבצר ככצור דמי, דאם נפרש הטעם משום דבעת השמירה לא הוי כתלוש, משום דבעת השמירה, אין הבעלים רוצים לבצור, [מטעם שמסרוהו לשומר], א"כ בנ"ד שתבעו לשומר באמצע זמן השמירה, ג"כ הדין דלא הוי ככצור.

דהרמב"ם פסק כר"מ [ודלא כפי המשניות דאיירי בדין שומרים] וא"כ לא ק' קושית האמרי ברוך איך נעשה שומר דאיה"צ דלא נעשה שומר כלל ואיירי בדין מודה במקצת בעלמא.

בנתיחה"מ סק"ד. עסמ"ע וש"ך שתמהו ע"ז וכו' עד והרמב"ם לשיטתו אזיל דס"ל בסי' ג"ו סי"א דנאמן לענין קנייתו ויכול לגבות בו מהלוה כשאין הלוה וטוען לאו בעל דברים ידי את וחשידינן ליה כשטוען להר"ם וכו'.

וצ"ע דבשלמא לטעם הראשון שהסביר הנתיבות שאין אדם חוטא ולא לו ליתא לשיטת הרמב"ם מכיון דחשידינן ליה שיתבע מהלוה, [ושפיר כתב הרמב"ם דחייב לישבע היסת], אבל טעם השני שכתב הנתיבות דאין מה להשביעו למפקיד, מכיון דאף אם יודה שבשטר אצלו אין המפקיד יכול לתבוע בשטר זה, דמאתר שכבר הודה שהשטר בידו אין נאמן לומר שהמלוה הפקידו, דתו לית ליה מיגו דאי בעי מסרינהו למלוה, א"כ גם להרמב"ם אין מה להשביעו למפקיד ומטעם שאף אם יודה לא יגבה המפקיד בשטר זה, דהא טעם זה איתא גם להרמב"ם דכ' דנאמן לענין קנייתו, דהא מ"מ אין למפקיד כלום משטר זה מכיון שאין יכול לגבות חובו בזה השטר, וא"כ צ"ע מש"כ הרמב"ם דמשביעו היסת.

והנ"ב דאף לפמש"כ הנתיבות דאין למפקיד כלום משטר זה מכיון שאין יכול לתבוע חובו בזה השטר, מ"מ לדעת הרמב"ם דסבר שיכול הנפקד להתזיקו ולומר שהוא שלו, מכיון דסבר דהרמב"ם דנאמן לענין קנייתו, א"כ שפיר יכול המפקיד לתבוע שטרו מהנפקד דיכול לטעון שאינו חפץ שישאר השטר ביד הנפקד דחשדו שילך הנפקד ויתבע בשטר זה מהלוה [דהא לדעת הרמב"ם נאמן לענין קנייתו לגבות מהלוה], ועי"ז יפטר הלוה מלשלם למלוה [שהוא המפקיד], מכיון שנאמן הנפקד לענין קנייתו לומר שקנה השטר מהלוה, ויפטר הלוה מתוך זה במה

א"כ שער הא עומדים להתגדל עוד דמשביח והולך ע"כ לאו כתלוש דמי וכו' ומשני הג' דוקא שם וכו' דבטלה דעתו אצל כל אדם, עכ"ל, עכ"פ חזינן דהטעם דהר"ם הלוי הוא דבשומר לא הוי כתלוש משום דברגע זו אין עומד ליתלש, [ולא בטלה דעתו דבעל הפירות] וא"כ אף לגבי נ"ד בכפירה והודאה באמצע זמן השמירה לא הוי כתלוש להר"ם מיגש.

בקצוה"ח סק"ד ביאר דהא דפסק הר"ם בשומרים דמחובר העומד ליתלש הוי כקרקע משום דאין במה לקנות אלא באגב, ובהגהות אמרי ברוך השיג עליו, (א) מפירוש המשניות שהביא הש"ך דבשומרים סבר הר"ם דהוי כקרקע ולא משום דאין במה לקנות, (ב) דלדברי הקצוה"ח דאין במה לקנות הגפנים ליעשות שומר ע"ז, א"כ ק' לר"מ דסבר במתני' דשבועות דהוי כבצורות וחייב שבועה, מ"מ אין נעשה שומר ע"ז.

אכן נראה דהקצוה"ח אזיל לדעת הראב"ד והר"ם הלוי והגהו"מ שהביא הש"ך ריש סק"ט וכתב דנראה שכן הבין הטור, דדעתם דהרמב"ם פסק כר"מ דהעומד ליבצר כבצור דמי, ולדעתם אין חילוק בין שומרים לבין כפירה והודאה, וע"ז הוק' להקצות מסתירת הרמב"ם מפ"ב דהלכות שכירות, דכתב שם דהוי כקרקע ואינו מתאים למה שפסק בפ"ה מטוען כר"מ דכבצורות דמיא, וע"ז כתב דדוקא לגבי שומרים כתב דהוי כקרקע ומטעמא אחרינא דאין במה לקנותה ליעשות שומר ע"ז.

ולפי"ז אין מקום לקושיתו שהק' מפי המשניות, מאחר דכל דאזיל לפרש כאן דעתא דכל הני רבוותא דלא נחתו לחלק בין שומרים לכפירה והודאה בדעת הרמב"ם.

ובכן מבואר מתני' דשבועות דנחלקו ר"מ ורבנן, אי הוי כבצורות, דלא איירי כדינא דשומרים כלל, אלא איירי בדין מודה במקצת והרמב"ם הכריע כר"מ, דכבצורות דמיא וכדעת כל הראשונים שהבינו

דינא דר"א דתלוש ולבסוף חיברו, דהא סבר דרמי לדין כל העומד ליבצר ככצור דמי וכמבואר.

בש"ך סוף סק"ט כתב הב"ח וז"ל כתב בעל העיטור וכו' ודוקא ענבים וכל דמחוסר מעשה בידי אדם אבל תמרי דמינפשייהו נתרן קיי"ל דכל העומד ליגדר כגדור דמי וכו' עד וגם מסתברא כלל לחלק בין ענבים לתמרים כיון דטעמא הוא כל העומד ליגדר כגדור דמי עכ"ל הש"ך, והנראה בבאור מחלוקת, דפליגי בשרש דין עומד ליבצר ככצור דמי, דהש"ך הבין הטעם בזה דמכיון דעומד ליבצר חזינן ליה ככצור כבר, ומטעם דנדון על שם סופו, [וכדאמרין העומד לזרוק כזרוק דמי דחזינן לה ככצור כבר], ולפי הבנה זו אין לחלק בין עומד ליבצר בידי אדם, ובין נתרן ממילא, כיון דאזלינן בתר סופו וחזינן לה ככצור כבר, אבל הב"ח הבין דודאי הוי קרקע גמור ולא איכפת לן במאי שיהא בצור אח"כ, אלא טעמא דכל העומד ליבצר הוא, דכיון דשעומד ליבצר אינו יכול לביטל להקרקע מכיון שעומד ליבצר, וא"כ שפיר יש לחלק בין עומד ליבצר בידי אדם ואינו נופל מאיליו, דמכיון דמצד עצמו לא יבצר, אלא ע"י מעשה בני אדם שפיר בטל לגבי ארעא, ומשא"כ היכא שנופל מצד טבעו אמרינן שאינו בטל לגבי ארעא.

ועפ"י זה נראה לבאר מש"כ הש"ך [בסק"ק זה בתחילתו] פסקא נראה שמה שהביאו לר"י הלוי וכו' ולא כהב"ח ס"ו וז' שכתב שקשיא ליה כורת דבורים ודף של נחתומים, ולא נהירא כלל דהתם לא שייך כל העומד ליבצר ככצור דמי, ולפי מש"כ מבואר היטב מחלוקת זה לשיטתם דהש"ך סבירא ליה דכל העומד ליבצר הטעם דהוי ככצור כבר [וככל העומד לזרוק כזרוק דמי דאמרין בעלמא] והיינו דחזינן כאילו כבר נעשה הבצירה, אי"כ אינו ענין לכורת דבורים ודף של נחתומים כלל.

אבל הב"ח לשיטתו דהבין דכל העומד ליבצר פירוש שאינו בטל לגבי קרקע משום

שישלם לנפקד [מכיון שהוא מחויק השטר], וכזה שפיר טוען המפקיד דאף שאין הוא בעצמו יכול לגבות עם השטר מ"מ אכתי נשאר מלוה על פה, וחושש להשאיר השטר ביד הנפקד שמא יתבע את החוב מהלוה ויפקע החוב לגמרי ולא ישאר אפי' מלוה על פה.

בש"ך סק"ו בסוף ובי"כ לא ידענא היכא אמר ר' אליעזר הכי נראה דאישתמיטתיה הש"ס דפרק המוכר את הבית וכמה דוכתי עכ"ל ובפשיטות שמעתי ליישב דברי מרן הב"י דשפיר ידע מילתיה דר"א המוכר את הבית, אלא דסבירא ליה דרברי ר"א דאיירי בתלוש ולבסוף חיברו אין שייך בדברי הטור דאיירי בעומד ליבצר, וכמו שכתב הש"ך בעצמו, [אלא דהש"ך כתב דטעות סופר הוא בטור והב"י לא הגיה דברי הטור] ולהכי הק' דרברי ר"א בעומד ליבצר לא ידענא היכא הוא.

ונראה דמה שכ' הש"ך דאישתמיטתיה הש"ס דהמוכר, ולא המליץ בעד הב"י כדברינו, דסוגיא דהמוכר אינו ענין לתלוש ולבסוף חיברו, הוא מטעם שלא הביא המחבר כלל האי דינא דתלוש ולבסוף חיברו, [ולפנינו בשו"ע הובא רק ברמ"א] ולהכי למד הש"ך דהב"י סבירא ליה דתלוש ולבסוף חיברו מיתלי תלי בדין כל העומד ליבצר, ולהכי לא הביא המחבר דין תלוש ולבסוף חיברו, דסמך אמ"ש סעיף ב' דכל העומד ליבצר ככצור דמי, וה"ה תלוש ולבסוף חיברו, ה"נ דהוי כתלוש, וכן מבואר כאן בב"ח סק"ו וז' דתלוי זב"ז וכן נקט באגרות משה בתשובה להלכה ח"מ ת"א תשובה ל"ה, דתלוי זב"ז, ומצאתי שכן כתב בגידולי תרומה שער מ"ו חלק ד' דתלוי זב"ז, וא"כ אפ"ש"ל דהש"ך הוכיח בדברי הב"י מדלא הביא דין תלוש ולבסוף חיברו דתלוי בדין כל העומד ליבצר, [וכן משמע בדברי הב"י גופיה מדלא הק' שאין תלוי זב"ז], וא"כ מוכן השגת הש"ך שכתב אישתמיטתיה להש"ס דהמוכר, דהיה לו לב"י להביא

שעומד ליבצר, ומטעם דחזינן ליה כדבר  
נפסד מן הקרקע, א"כ שפיר יש לדמותו  
לתלוש ולבסוף חיברו דאף דהוי מחובר  
לקרקע, מ"מ חזינן ליה כדבר נפסד מן  
הקרקע מכיון שהיה תלוש בתחילה ואין  
נחבטל אגב קרקע.

# לשון חכמים

הרב אברהם בנדיקט

## מדוע חתם ה"חכם צבי" ס"ט

ברבעון צפונות י' בא מאמר תגובה, למאמר שנכתב בכת"ע "אור המערב" גליון ה' בענין פענוח ראשי התיבות "סט". חומר רב נכתב בשני המאמרים, לדחות הדעה שפתרון ס"ט הוא "ספרדי טהור" ב"אור המערב" הוא מתאר זאת כ"שובש הנפוץ ביותר" "רוצה התחתם להתפאר ביחוסו ומעיד על עצמו שהוא שייך לעדת הספרדים" "ויש שהמציאו הסבר יותר מתוחכם... מי שרצה להעיד על עצמו שאינו צאצא של אנוסים הוסיף לשמו את התואר הזה".

לשליטת פירושים אלו מובאים רבנים אשכנזיים שחתמו עצמם, ס"ט, הראשון ברשימה הוא הגאון רבי צבי אשכנזי בעל שו"ת "חכם צבי", משנהו הוא בנו הגאון רבי יעקב עמדין וכן דודו ובן דודו יעווי"ש.

החזיק עמו כותב המאמר ב, צפונות הנ"ל, המסיים את מאמרו: "לאור הנימוקים והראיות המכריעות לקביעה שראשי תיבות ס"ט פירושם "סיפיה טב" צודק בעל המאמר שמגוחך לכתוב על סדרים ספרדיים: נוסח ס"ט, משום שאין קשר בין הראשי תבות ס"ט לנוסח הספרדים".

בנדאי הפתרון הסביר ביותר לפענוח הר"ת הוא "סיפיה טב" אם זאת אין לשלול גם את הפתרון, ספרדי טהור" וזאת אני בא להוכיח בשורות דלהלן.

על פתרון חתימתו של ה"חכם צבי" ס"ט וממילא גם בנו היעב"ץ אחריו יש לנו עדות מפורשת מבן דורו. הגאון רבי פנחס בן רבי משה קאצינאילינגובגן - (תנ"א - תקכ"ז) שה"י רב בלייפניק, מארקברייט ובדוסקוויץ (מורביא) הותיר אחריו הרבה כת"י בכל מקצועות התורה, חידושים על מסכתות, דרשות, שו"ת ועוד, בין כתבי היד נמצא כת"י "יש מנחילין" והוא כמו יומן מתולדות חייו וגדולי ישראל שעמם היה בקשר. לא מכבר נדפס הכת"י, אבל הספר איננו נפוץ ובלתי ידוע לצבור הרחב ולכן אעתיק ממנו סימן אחד המפענח בכיורור כונת ה"חכם צבי" בחתימתו ס"ט, ומלבד זאת הוא ספור מנפלאות ד' ומעשה מופת הקשור לאבותיו של ה"חכם צבי". וז"ל:

(סימן נה) וכיוצא בזה שמעתי איזה דבר נפלא מענין לידת צדיק גדול הדור המנוח הגאון מהר"ר צבי הירש ס"ט שהיה נקרא בשמו לכבודו חכם צבי עם היותו שאינו ממשפחת הספרדים, מ"מ כדאי הוא הצדיק הגאון הנ"ל לכתוב ממנו מעשה גדול ונורא כאשר שמעתי מפה רבינו הקדוש אאמ"ו וצללה"ה אשר אלי יקרא, וכה אמר לי: למען תדע הטעם שחתם עצמו חכם צבי הנ"ל ס"ט והוא ר"ת ס'פרדי ט'הור, שחותמים עצמן הספרדיים להראות שבחן שהן טהורים ובאו מקדושים וטהורים ולא נטמעו בין הנכרים מאז שנאנסו בשעת הגירוש

שפניא ופורטוגאל וכיוצא בהן, לכן תותמין עצמן בר"ת ס"ט להטיבן בקדושה לספרדי טהור, משאי"כ בזה החכם צבי הנ"ל, הלא נודע לנו שהוא בן הרב מהר"ר יעקב שהיה חתן הרב מוהר"ר אפרים ז"ל המחבר שו"ת שער אפרים שהיה רב ואב"ד בק' אובין ולא היו אבותיו כלל מבנים הספרדיים, ולמה חתם על שמו ס"ט. אלא אגיד לך טעמו של דבר, והוא ע"פ מעשה רב, מה שאירע לאביו ואמו ע"ה, והוא מעשה נפלאה, לזה חתם עצמו ס"ט להיות זכר לדבר הנס ומעשה הגדולה הנעשה בעזר אל נורא עליה, והמעשה כך היה:

באותן הימים שהיה בעל המחבר שער אפרים בק' אובין<sup>1</sup> בימים ההם היה מלחמה בין התורגו והקיסר (וכן מצינו בצמח דוד מן שנת ת"כ והלאה היו מלחמות התורג עם הקיסר לעאפאלטוס) וחתנו של הרב מוהר"ר אפרים ז"ל מוהר"ר יעקב הנ"ל נשבה מן השונאים, והוליכו אותו בשביה ממדינה למדינה עד שבא לאיזו קהלה שהיו בהם יהודים עשירים ופדאו אותו מן השבויים, ובינתיים יצא הקול בק' אובין שאותו ר' יעקב חתן הרב באובין הנ"ל מת בין השבאים [השבויים]. והיה חמיו הרב מוהר"ר אפרים ז"ל גובה עדות, ונתנו עדותן על מיתתו של ר' יעקב הנ"ל וע"פ אותו גב"ע אשר עשה מוהר"ר אפרים שו"ת לגדולי הדור שהיו באותן הימים, והתירו את אשתו של ר' יעקב היא בת הרב מהור"א ז"ל שמתרת להנשא לאיש<sup>2</sup>.

וע"ז עשה הרב מוהר"ר אפרים שידוך עם בתו לאשר היה הגון בעיניו במדינת פיהם. ואותו ר' יעקב ז"ל לאחר שפדאו אותו כנ"ל ונעשה בן חורין, מיד וישא יעקב רגליו והיה ממחר ונחפז לדרכו כדי לשוב לשלום לבני ביתו ולבית חמיו הרב ז"ל בק' אובין, והיה הולך ובא מעיר לעיר וממדינה למדינה. ומן השמים נזדמן לו כי הקרה המקום ב"ה ובשה"ג המסכב כל הסיבות, שהיה הולך ובא אל אותו הקהלה במדינת פיהם אשר עשה הרב הגאון חמיו ז"ל שידוך. והיה הדבר במקרה אשר קרה לפניו מאת ה' מן השמים שבאותו היום שבא ר' יעקב, היו מוכנים אותן המחותנים של הרב מאובין הנ"ל ואין להם אלא ליסע על החתונה לק' אובין. ויהי כאשר ראה ר' יעקב הנ"ל את העגלות עם המהומה של האנשים שבאותה הקהלה שהיו מחשוכים שבקהלה להושיבם במכובדים, והיה ר' יעקב שואל ודורש וחוקר מאין ולאן רצונם של אנשי הקהלה ליסע ומה מעשיהם, עד שהוגד לו, שאלו הם המתותנים שהתחתנו עם בת הרב מאובין שהיא אלמנה.

ויהי כאשר שמע ר' יעקב הדבר הזה נתן שבח והודיה להמקום ב"ה ובשה"ג, מה שהקרה ה' לפניו שנזדמן באותו מקום ובאותו היום שרוצים המתותנים ליסע כדי לישא את אשתו, ונתן הודאה על שעבר חסדיו המרובים להציל את אשתו שלא תהא נשאת ח"ו, ומתפלל על להבא שינחהו המקום במעגלי צדק בכרי שיוכל לבוא אל מקומו בשלום קודם החתונה. ובאותו מקום היה ר' יעקב בוש מלגלות את עצמו ולהודיע שהוא הבעל האשה אשר הם רוצים להתחתן בה, כי היה חושש פן לא יאמינו לדרבניו, באשר שהיה הולך קרוע ובלוע נקוד וטלוא בטלאי ע"ג טלאי כדרך האיש הגולה ומטוטל. רק זאת עשה ובקש בבקשה מן המשרתים לעשות עמו חסד ויניחו אותו לילך עמהם סמוך לעגלות, בכדי שיוכל לילך ולבא עמהם בעגלא ובזמן קריב עד אובין באשר שם ביתו, ולזה מלאו את שאלתו. והיה הולך ובא

1 בנו הגאון מוהר"ר ארי' יהודא ליב ז"ל כותב בהקדמתו לשו"ת שער אפרים שבשנת תכ"ו נתקבל אביו לקהלת אובין [הערה: א"כ לא יתכן שמעשה זה קרה באובין, כי החכם צבי נולד כשנת תי"ח, והגריעביץ כותב ב"מגלת ספר" שאביו החכ"צ נולד במערהיץ, זה אירע כנראה בעיר מעזריטש שבמורביא שם שימש ה"שער אפרים" כרב, כך כותב רבי אריה יהודא ליב קראכמאל בהגהות לשו"ת אביו ה"צמח צדק" סי' קכ"א ומפני שיותר ידוע שה"שער אפרים" היה רבה של אובין, טעה המחבר ויחס את מקום המעשה לאובין].  
2 גם הגאון המפורסם ר"ר העשיל ז"ל חתם א"ע על אותו היתור, ואחר תקלה זו לא חתם א"ע עוד על היתר עגונה בדורו ההוא (ע"י בקונטרס אחרון בספר "חנוכת התורה" וע"י להלן).

עמהם עד שבאו סמוך לק' אובין. יום אחד לפני אותו היום שהיה מדובר במ לעשות החתונה. ובאותו הלילה עשה הרב מאובין סעודת האירוסין כנהוג, ור' יעקב הנ"ל עשה עצמו כרואה ואינו נראה ולא רצה לבא לבית חמיו באותו הלילה שלא להטריף דעתם כבלבול דעת בתוך שמחתם, והיה מחכה עד אור הבוקר למחרתו. והרב מוהר"ר אפרים היה נוהג נשיאותו ברמה לפי כבודו וכבוד הקהלה שהיתה מאז עיר גדולה והיו לו שומרי השער שלא היו מניחים לשום אדם ליכנסו בהבית שלא ברשות.

ויהי בבוקר ויבא ר' יעקב לפני פתח הבית ולא הניחו השומרים ליכנסו בתוך הבית. ואמר להם ר' יעקב, יש לי דבר נחוץ לדבר עם הרב בעצמו, ויגערו בו השומרים ויאמרו לו, שוטה וכי לא תדע שהרב והרבנית טרודים בעסקי החתונה של חתם, והם לא היו מכירים אותך, ולזה חילה הר"י את פניהם, ובקש מן שומרים שילכו אל הרבנית ויאמרו לה בלשון הזה: איש אחד העומד אצל פתח הבית אמר להם לאמור לכבוד הרבנית באשר המה טרודים בענין החתונה שיש לו איזה דבר נחוץ לדבר עמה כאותו ענין. והלך שומר אחד והגיד להרבנית כדברים האלה אשר צוה להם איש אחד העומד לפני פתח הבית, שיש לו לדבר עמה דבר נחוץ הנוגע לענין החתונה. וע"ז אמריה השיבה להשומר ותענה, אם כן הוא יבא ונשמע מפיו מענה. וע"ז הניתוחו השומרים והרשות אליו נתונה. ויהי כאשר בא ר' יעקב אל חמותו הרבנית, מיד הכירה אותו אף שהיה פניו משונה ומיד התחילה לצעוק בקול רם ואמרה, הלא אתה הוא יעקב חתנינו. ומיד הלכה ואמרה הדבר הזה לבעלה הרב ז"ל להודיעו כי בא חתנם מארץ רחוקה וממדינה רחוקה לזו המדינה. וכאשר שמע הרב את דבריה וראה את חתנו ר' יעקב בא למקומו בשלום, נתנו כולם הודאה למקום ב"ה ובשה"ג ואמרו: ברוך המקום אשר הביאך עד הלום, ואותו החתונה אשר היה מוכן לעשותו עם החילוף והתמורה ע"פ הגבית עדות וסהדי שקרא וע"פ החכמים גדולי ישראל אשר הורו להתירה, והאלקים אנה לידם, שלא יאונה לצדיק כל און, והיו שמחים עמו ובחורתו ביום הבשורה, ועשו אותן הסעודות עם ר' יעקב ואשתו בקדושה ובטהרה. ואשתו בת הרב אשר הענייה זו לשוא ולשקר היתה שומרת, זכתה לצאת מאפילה לאורה, ובטהרה ובקדושה ומבעלה הר"ר יעקב גזע טהור כזה, ויצא חוטו מגזע שורש צדיקים נצר מגזע קדושים וילדה זרע קדוש שנעשה גדול בישראל חכם צבי ויהי לבית ישראל לנו ועטרה, וע"ש זה חתם א"ע ס"ט להיות לזכרון לדרי דרי, ע"כ שמעתי מפה רבינו הקדוש אא"מ הגאון החסיד ז"ל אשר אמר לי בשפה ברורה.

(סימן נו) ובשנת ע"ל זא"ת [תק"ח] שבתו אהובים לפ"ק, ויהי בנסוע אני ובני הרבני מה"ר יעקב נר"ו כדי לעשות החתונה בק' קאליש עשרה פרסאות מן ק' לבוב, והיינו יושבים בק' לבוב איזו שבועות עד זמן בא חמיו המנוח מה"ר משה סג"ל ז"ל שהיה נגיד בק' הנ"ל, ובחודש מרחשון היה ירוך בק' בראד והלכתי לשם לכבוד אמי זקנתי מורתי הרבנית מרת יענטא נ"ע ושם מנוחתה בכבודה אצל אחותה אמו של הנגיד ר' ליפמן בן הנגיד הרבני מוהר"ר אברהם בן הגאון אב"ד מוהר"ר יהושע זצ"ל מ"כ בק' קראקא. והאחיות הנ"ל קבורות שם בצד האשה הגדולה כשם טוב גדול הרבנית מרת דינה נכדת הנגיד זקנינו מהר"ש זצ"ל. ועל מצבת קבורתה כתוב שהיתה אלמנת תרין מלכי הגאון מוהר"ר נפתלי כ"ץ זצ"ל והגאון מוהר"ר העשיל זצ"ל.

ובשובתי כליל שבת שמה ק' בראד עם המנוח הנגיד הרבני פרנס הועד מוה"ר ליבוש מאליש ז"ל שהייתי מתארח אצלו מאז באתי ב"ה בחיים בק' לבוב. והיה לנו שם ק' בראד חדר מיוחד בביתו של התורני מה"ר נתן בהגאון חכם צבי ז"ל הנ"ל, ואתו עמו היו עוד שני אחיו, הרב מו"ה דוד נר"ו והרב מה"ר אפרים מק' לבוב, ואחר הסעודה כליל שבת באו שם שלשה השריגים האחים הנ"ל בניו של חכם צבי ז"ל, שאלתי אותם: הגידו לי אם אתם יודעים (מעשה וטעם) [מה טעם] חתם עצמו אביכם המנוח ז"ל ס"ט, והשיבו: לא ידענו טעמו ונמוקו

בהיותינו קטנים במיתת אבינו זצ"ל, וספרתי להם את כל הקורות את אבי זקינם מו"ה יעקב ז"ל והנס אשר נעשה לו כאשר שמעתי מפה קדוש אממ"ו וצלה"ה והיו מתמיהים על דבר החירוש הזה, ואמרו אלמלא לא באנו לכאן אלא לשמוע דבר זה, דינו.

כדי לקיים עדות זו ולאמת הספור הנפלא הנ"ל כדאי להביא קטע מדברי הגריעב"ץ בספרו "מגלת ספר" המשלים גם כמה פרטים במאורע:

"וכה אירע לאבי זקני הרב כמו"ה יעקב ז"ל, שהיה אז בחור בשנים. ובהיחפזם לנוס ולהימלט על נפשם מפני חרב היונה, נפרד האיש השלם הלו מאחיו ומאשתו הילדה, שנשארה אצל אביה שברח עם בנו ואשתו לארץ אחרת - שלא יטבעו בבור צרה; ופגעו בו באאי"ז מו"ה יעקב ז"ל הפותחים אשר הרבו חללים, עקרו כמה קהילות ישראל, לא השאירו פרסה; שפכו דם צדיקים נקיים, נאמנים לאל-קים, לאלפים ולרבבות, אשר היו כצאן לטבח בידי הצורים.

וכאשר פגעו באיש צדיק הלזה וגזר עליו השבאי שיכרע לחרב להתזו ראשו וכן עשה פשט צווארו לחרב חדה לשחיטה ולמסור נפשו על קדושת השם יחברך; ובעודנו על ברכיו לקבל המיתה במכת-חרב וכמעט פרתה נשמתו הנה זה מלאך ה' נוגע בו; כי נתן ה' רחמים בלב הצר הצורך ותמל על רכות שניו, ותחת שהיה רוצה להוליך החרב על צוואר הנ"ל בצד החד, נכמרו רחמיו ועשה לו דחיפה בצד בקרנא של כלי-חפצו בדרך בזיון ואמר לו: קום לך כלב בחור! ולך לנפשך! ויצילהו ה' מתרב רשע באופן נפלא מאוד ויהי לנס ולפלא גדול. ויתחבא אח"כ בין ההרוגים ולא ניכר להעוברים דרך שמה אם הוא חי; היה לחורב ביום, נוטל בין המתים הנהרגים על קדוש השם ובין בצעי המיס, מתכסה בשק, ולקרת בלילה; היה נודד לבקש איזה מחיה וללקט עשבים מפרי מר הגדל בעשבים באגם ולהחיות את נפשו. כמצב הלו, כשמונה ימים, עד תום כל הצמא לדם לעבור, אז ברח על נפשו וימלט מידי הפותחים.

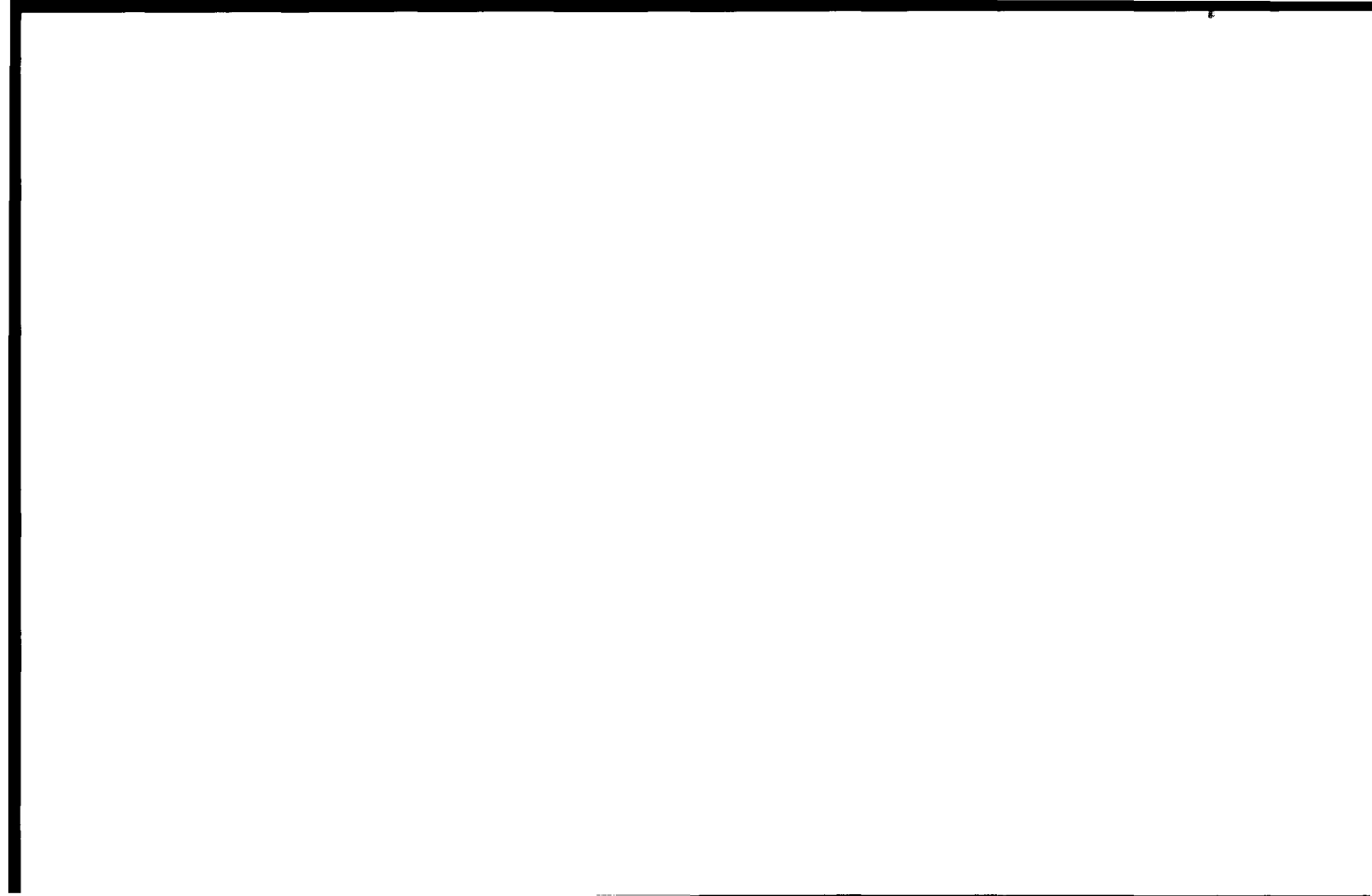
והנה בהיותו בין ההרוגים הקדושים היו שם איזה אנשים מבני עמנו, מתחבאים גם הם ועמדו מרחוק וראו כל מעשי של אבי זקני; איך שחה לעפר נפשו תחת יד הצורך ברצותו לפגוע בו; כסבורים שכבר הותז ראשו בכרעו לטבח, וכראותם חרב הצר מונחת על צווארו חשבו כי לא יחיה, אחרי נפלו בדחיפה על הארץ באחורו החרב - שלא היה מכת-מוות כלל - אך האנשים ההמה, העומדים בבית המרחק ורואים בבהלה ואימת-מוות נפלה עליהם דימו שהורם ראשו מעליו והושלך לארץ, כעניין שאמרו בגמרא חז"ל, דחזו דמתי ליה בגיירא וברומתא וסברו וודאי מת, ואם תאמר: עד אחד במלחמה אינו נאמן? כאן שנים הם ואמרו גם כן בדדמי.

לפיכך כשהגיעו אלה האנשים לעיר טריבש למקום הגאון בעל ש"א, אחר שנמלטו מידי האויבים בחמלת ה' עליהם, ובאו למדינת מערין למקום שוקט ובוטח; ויפקד מקום אבי זקני מוהר"ר יעקב ז"ל, וחקרו אחריו אצל פליטי-חרב הנ"ל אם ראו אותו חי או מת? ויאמרו: יעקב מת! כי אינו בעינינו שכרע להריגה והותז ראשו! כך ענו האנשים הנמלטים ההם, הכשרים וההולכים לתומם, העידו על מה שלא ראו לנכון ועל פי דבריהם התיר הגאון הגדול בדורו המפורסם כמוהר"ר העשיל זצ"ל את אשתו נחמה להינשא; על פי שאלת חכם והוראה להתיר, כי היה דבר פשוט מאוד, ברור כתורה: 'על פי שנים עדים יקום דבר', אף כי בעגונה הקילו חז"ל אצלה.

אך אשתו, כי היתה ילדה היפה בנשים, לא רצתה לקבל תנחומין על החי, בעל נעוריה; הצדיקת עמדה בטהרתה להוציא ממנה שלשלת גדולה, דור ישרים יבורך מטע להתפאר, כי אחר חצי שנה בא "ההרוג" ברגליו ויהי לאות ולמופת בישראל. מן אז והלאה לא רצה הגאון הנ"ל להתיר שום עגונה בדור ההוא ובצוק העתים, שהיו שם עגונות רבות מבעליהן הנאבדים

ברעש ההוא משוד הפרחזים ונתיירא ממכשול; על כן קיבל עליו שלא להזדקק לשום התרת אשה, מאחר שהמכשלה הזאת תחת ידו, שהחיר אשת איש גמורה ואמר שבעת צרה כמוה אין לסמוך כלל אפילו על שני עדים גמורים, ונתקיים בו: לא יאונה לצדיק כל און.

אחר זאת נולד אבא מארי הגאון ז"ל צבי תפארת ישראל מהזיווג הנבחר עורם בארץ מערדין, ומשום בא א"ז הגאון בעל שער אפרים עם חתנו א"ז מהר"י ז"ל עם כל בני ביתם לבודיין, היא אובין ראש מלכות אונגאריין. והיה שם רב אב"ד כמה שנים לקהל החשוב, אשר היה שם בעת ההיא, והנחיג נשיאתו בכבוד גדול והתחתן בעשירי הקהלה עם בניו ונכדיו והרביץ תורה לרוב. ויהי שמעו בכל ארץ טורקיא ובארץ ישראל גדול שמו; רבים מגדולי הארץ מריצים אליו אגרותיהם בשאלות ותשובות כאשר ישאל איש בדבר אלהים.



## אם מותר לכתחילה לכתוב גט על קלף דאיסורי הנאה

מכתב זה נשלח ע"י הגרא"ד הורביץ שליט"א גאב"ד שטראסבורג וחבר ביד"צ העדה החרדית ירושת"ו, כתגובה על הנדפס בגליון מ"ג ומ"ד במדור הערות וביאורים לשו"ע אהע"ז, בנדון כתיבת גט על איסורי הנאה שדנו שם מצד מצוות לאו ליהנות ניתנו. שבאיסוריה"ג הבא ע"י קונם שאסר על עצמו בקונם יש מקום להקל יותר משאר איסוריה"ג.

בס"ד י"א טבת תשנ"ג ירושלים עהקת"ו

א. בשו"ע אהע"ז רס"י קכ"ד גט שכתבו על איסוריה"ג כשר וברמ"א כ' מיהו בדבר שצריך ביעור מן העולם וצריך שריפה אם כתב עליו הגט בטל, וכ' הח"מ סק"א בשם הב"ח דאף דאיתא בגמ' (גיטין כ' ע"א) כתבו על איסוריה"ג כשר דמשמע דוקא דיעבד וכ"כ החוס' [גיטין כ' ע"ב ד"ה בכתובת] כדאמרין לעיל כתבו על איסוריה"ג כשר אע"ג דאסור לכתוב דהא מתהני באיסוריה"ג, מ"מ נ"ל עיקר דשרי לכתחילה דאין מתכוין ליהנות כלל אלא לכתוב עליו גט, ודבריו תמוהין מאד איך נחלק ע"ד התוס' בדבר פשוט כזה וכי אין לך הנאה גדולה מזה שעושה צרכיו בדבר האסור בהנאה וגם משתכר ממון דהי' צריך לקנות קלף לכתוב עליו הגט ולא גרע זה משוחט מסוכנת בסכין של ע"ז דאסור, ואין לך הנאה גדולה מזה שמגרש אשה רעה מביתו ומתרפא מצרעתה, ואף דמשמעות לשון הטור והרמב"ם דכותבין לכתחילה, היינו מצד איסור הגט אין בו דררא דאיסורא וכעין שכ' הרא"ש בפ"ק דשבת גבי פטור ומותר דאף דאסור מפני לפני עור ל"ת מכשול מ"מ מצד איסור שבת אין בו חשש איסור ומותר והדבר פשוט עכ"ד הח"מ וכ"כ הבי"ש דכשר משמע בדיעבד אבל לכתחילה אסור וכדעת התוס' דס"ל כן משום דהוי כאלו מתנהג מאיסורי הנאה אבל הרמב"ם והטור מכשירים לכתחילה ע"ש וכ"כ הפר"ח שם כד' הח"מ ע"ש.

העתקתי כ"ז מפני החומר שבו דלכל קשה להבין הסברא דשי' הרמב"ם והטור.

ב. ובס' חיי טיב גיטין עמ"ס גיטין כתב ע"ד הגמ' כ' ע"א כתבו על איסוריה"ג כשר, כבר הקשיתי לשאול זה שנים רבות דלמאן דמצריך שיהי' הנייר משלו ולא מתורת גזילה הוא אלא דבעינן נמי שיהי' בו קנין ממש עב"י א"ע ס' ק"כ, ולפ"ז לרוב המפורשים כל איסוריה"ג מקרי לאו ידידי' כו' וא"כ עכ"פ הי"ג נהי דהגט רשאי לכתוב על איה"ג אבל לא מקרי נייד שלו ובשלמא לפי שיטת הסוברים דעיקר שלא יהא לאחרים זכות בו א"ש דעכ"פ אין לאחרים זכות בו וכן לשיטת המפורשים דאסה"ג נמי ידידי' הוא לכל הנאות כו' א"ש (ובמהדו"ב כתבנו ע"פ ד' קצה"ח דאסה"ג אית לי' בעלים והויל' שלו אלא שאינו ברשותו ע"ש היטב) ע"כ.

ובתשו' שואל ומשיב מהדורא תנינא ח"ג סי' ע"א מצאתי שכ' היום ראיתי בס' בית מאיר יו"ד סי' רכ"א שהביא מחלוקת הרשב"א עם הריטב"א באסה"ג שדעת הרשב"א דהוי כהפקר ולא מקרי שלכם

והריטב"א כתב בסוכה דכל שהוא שלו ואין לאחרים זכות בו מקרי שלכם אף שהן איסה"ג, וע"ז הקשה הבי"מ מהא דאמרו בגיטין דף כ' כתבו על איסה"ג כשר והרי עכ"פ נתינה בעי ואם נימא דהיא הפקר שוב לא שייך כלל נתינה ע"ש שהחמיר בקושיא זו, ולפענ"ד אמת דנעשה הפקר ואין זכי' באיסה"ג אי"ב לא יוכל לזכות בו, אף דאין זכי' באה"ג היינו דאין לו בו קנין וזכי' אבל זה היכי דבעי שיהי' קנין דשרי"פ עכ"פ וזה אין לו שוויי אבל עכ"פ כל דא"צ שיהי' בו קנין דשרי"פ שפיר מקרי ונתן והוא שפיר נותן שהרי זכה בו מן ההפקר ונהי דלא שייך זכי' באיסה"ג היינו שיהי' חל שם קנין וזכי' בשרי"פ אבל בגט דלא בעי רק נתינת הגט והרי נתן לה אף דאין בו קנין וזכי' אבל מכל מקום נתינה מקרי וד"ב כשמש, ואדרבה כל הראיות שמביא מב"ק דף ע"א וע"ב זה מבואר כד' הרשב"א דלא מקרי רידי' כלל והיינו שם דבעינן שיהי' לו בו קנין וזכי' עכ"פ דשרי"פ וזה לא מקרי איסה"ג אבל עכ"פ שם נתינה יש לו עליו ודו"ק עכ"ד.

ג. ולפי כל הנ"ל עיקר הק' לשו' הרשב"א דאיסה"ג ל"ה שלו וא"כ האיך סתים הש"ס רכתבו על איסה"ג כשר, ועיניתי בד' מחור גדול האחרונים ז"ל בס' ערך ש"י אהע"ז סי' ק"כ סעי' ב' בד"ה ועדיין צ"ע לפי דעת הרשב"א בר"פ לולב הגזול דאיסה"ג חשוב שלכם דיש לו בעלים ובתשובה סי' תר"ב כתב הרשב"א דאיסה"ג א"א לאחר לזכות בהו מחברו וע"כ אם כתב הסופר על איסה"ג שלו איך יכול להקנותו לבעל ונמצא נשאר של הסופר וזה פסול גם לד' הקונדרס בב"י וא"כ לא משכחת כתבו על איסה"ג רק אם הו' מעולם של בעל ועמש"כ רס"י קכ"ד, - ושם בריש סעי' א' אחר שכ' עוה"פ כל הנ"ל בס' ק"כ הוסיף וב' אמנם לכאור' יש לסתור זה דלרשב"א בחידושו שם עכצ"ל דבאיסה"ג יש זכי' למיחשב שלו ממש דהא קאי שם על אשרה דעכו"ם שזכה בה ישראל דחשוב לכם אלא דאינו יוצא משום דאין לו ביטול ובחיותי מיכתח שיעורי' הרי אף דהוא איסה"ג זוכה בה למיחשב שלו ולכם ממש, אמנם כד' דייקנא א"ש דאיך יפרנס הרשב"א בתשובה הך דע"ז של נכרי כיון שזכה בה ישראל דאין לו ביטול דאיך יזכה בה הא אין זכי' באיסה"ג וראיה זאת הביא הריב"ש בתשובה סי' ס"א דיש זכי' באיסה"ג מדאמינן בע"ז מכי אגבה קני' אמנם לרשב"א צ"ל כיון דע"ז של נכרי יש לו ביטול וכ"ז שלא זכה בו הישראל חשוב ממון כיון דיש ביטול לאיסורו א"כ קנינו ואיסורו באין כאחד ביד ישראל ואח"כ מצאתי כן בישוע"ק אור"ח סי' תרמ"ט סק"ד הביא כן בשם הר"ן.

והנה כבר צווחו על ד' רשב"א בחידושו ר"פ לולב הגזול דכ' דאיסה"ג חשוב שלכם ולולא הטעם דמיכתח שיעורי' ה"י יוצא בה דרבירו סותרים למש"כ בתשו' סי' תשמ"ז באוסר נכסיו על עצמו דאינו יוצא בלולב דאיך שזכה לזכות לזכר כיון דרשב"א ובגדדים דפ"ה כ' הרשב"א והובא בר"ן שם גבי אמר קונם כהנים ולויים נהנין לי דיטלו בע"כ כיון דתרומה לא חזיא אלא לכהנים וכיון דאתו למסרי עליהו שויה עפרא בעלמא וכ' שם הר"ן דאפקרי' לההוא טוה"ג שיש לו בה ומהא שמעינן שהאוסר הגאת פירות על עצמו יכולין אחרים ליטול אותן בע"כ וכתבתי ליישב לפמ"ש מהרש"א בביצה דל"ח דאיסור בעלים מפקר להו וכז' אמנם לדעת הריב"ש דאיסה"ג הוי של בעלים רק חשוב אינו ברשותו וכן דעת הרשב"א וכמ"ש הקצוה"ח סי' ת"ה ודבר שאינו ברשותו לא מהני בו הפקר ממילא גם איסה"ג אינו יכול להפקיר וכמ"ש הקצוה"ח ג"כ שם וכז', ועכ"פ לפ"ז יצא לנו מד' הרשב"א ור"ן בגדדים דפ"ה ומד' הרשב"א בתשובה סי' תשמ"ז דאם אסר בקונם על עצמו מנכסיו לא חשוב שלו כלל, ממילא אם נכתב גט על דבר שאסר בהנאה על עצמו אינו יכול לגרש בו דאינו שלו ואנן ונתן בעינן שיהא שלו כדלעיל סי' ק"כ ס"ב והך דכתבו על איסה"ג דכשר היינו דבר שאסרה תורה או חזו"ל דזה חשוב שלו ונתן קרינן בו ואף דלית בו זכי' לד' הרשב"א בתשובה מ"מ לא אכפת לן בזכיות האשה דהא מגרשה בע"כ אלא צריך שיהא של הבעל דבא לידו קודם שנאסר דלא אכפת לן לידו אחר שנאסר אינו יכול לזכות בו וכמ"ש לעיל, עד כאן מד' הערך ש"י בהשטטה מה שאינו שייך כ"כ להענין.

ומכיון דלפ"ז נתבררו הסתירות בשו' הרשב"א דדוקא איסה"ג שעי' האדם עצמו שאסר ע"צ חפץ זה הוא דיצא מרשותו ונחשב אינו שלו ולענין גט ולענין קיום מ"ע דנשילת לולב וכי"ב, אבל איסה"ג מטעם התורה והקפדת התורה - רק שלא יהנה מזה שפיר אמרינן דקיום מצוה מותר דמלל"ג ואין זה הנאה.

## בענין נר הנוכה בחוץ

ראיתי בקובץ באו"י גליון מ"ד, מאמר מהרב צבי שמעיה שליט"א, דכתב בזה"ל ובהכי ניתא לשון הכריתאית ת"ד נר הנוכה "מצוה" להניחה על פתח ביתו מבחוץ וכו' ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו, דמשמע מלשון "מצוה" להניחה בחוץ, דאין זו עיקר התקנה אלא "מצוה" [דאל"ה הו"ל למיתני "חייב" להניחה על פתח ביתו מבחוץ] וכייתר יש לדייק על הלשון, ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו "ודיו" דלכאורה הלשון ודיו מיותר וכו' ע"כ.

ותמהתי הלא לפני כמה שורות אמרו בגמ' כלשון הזה מצות הנוכה נר איש וביתו, ולא כתוב לשון חיוב ופשטות הרברים מה שאמרו "ודיו", הוא להיפך דלמרות דעיקר התקנה היתה הדלקה בחוץ, בכל זאת כשתיקנו להדליק בחוץ, תקנו נמי כשא"א להדליק בחוץ, שמקיים המצוה גם כשמדליק בפנים, אף שחסר בזה עיקר התקנה של הדלקה בחוץ שלא יסתכן ודי כמה שמדליק בפנים.

אבל מפשטות הגמרא מוכח דעיקר התקנה היתה על הדלקה בחוץ, מהא דאמרו (שבת כ"ב ע"ב) אמר רבא, הדליקה בפנים והוציאה לא עשה כלום דהדלקה עושה מצוה ובענין הדלקה במקומה (לפי הסק"ד) דהדלקת פנים לא כלום. [מש"כ: ברם ישנו מגדולי הפוסקים בזמנינו דסברי דאם הדליק בבית, לא יצא יד"ת, לא כתב מי הם גדולי הפוסקים].

ומה שמסיים: ספיר נוכל לומר דכיון דנהגו נהגו ולא באו לשנות הנהגו מכבר, ובפרט שיש עוד טעמים להדליק בפנים, ע"כ רצה בזה לתרץ מה שהא"ז נשאר כצ"ע, אבל אין להדברים שום הכנה, ואיזה טעמים יש עוד מה שחז"ל הקדושים כאילו לא ידעו מזה, וכל מה שכתב הוא כהלכתא בלא טעמא.

אין בכוונתי להתוכח ולחזור על נושא זה, לאחר שכבר הארכתי הרבה ב"אז נדברנו" וכבר דנתי שם בדברי האו"ז, העיטור ואהל מועד, דלעצם הרבר אין נפק"מ עכשיו למעשה אם הדלקת חוץ הוי מעיקר התקנה או שזה רק כעין הידור כמו שנראה מהכותב הנ"ל! העיקר למעשה נוגע לדעת מה שעשו חז"ל הקדושים בא"י ובכל לפני החורבן ולאחר החורבן, מה עשה הכית יוסף בצפת, מה עשו המחייבים הראשונים באה"ק, כלומר, בהתחדשות הישוב, הם לא נהגו כמו בארצות חשכה בארצות ח"ל, באה"ק "אשר ענין ד' אלקיך דורש אותה", הרגישו את אורות של משיח גם ברשות הרבים, למרות ההסתור פנים והמצב החומרי. [לשון המדרש כפרשת מכירת יוסף פרשת וישב: "והקב"ה היה עוסק, בורא אורו של משיח"]. מה לנו לחקור מה שיהיה לאחר ביאת הגואל צדק ב"ב, מסתמא לא יהיה תורה חדשה, וכמו שפוסק מרן הב"י בשו"ע, כן יתנהגו גם לאחר ביאת הגו"צ, אבל כמובן שלא פסק השו"ע כן רק כהלכתא למשיחא.

וגם יש להתבונן מה שנהגו גדולי הדור ופוסקי הדור מרן החזו"א, הרב מבריסק וכו', כל זה מחייב גם אותנו. ובאמת בחז"ל אני זוכר שהיו מדליקין על החלונות, ומבחי' ההלכה מקיימים בזה עיקר התקנה של הדלקה בחוץ, כמבואר בגמ' לענין, הדר בעליה, אבל מה שבימינו דאינו שמדליקים בפנים ממש ומקפידים בכל יראה זה איני מבין.

בנימין יהושע זילבר

## השומע מגילה מתוך חומש אם צריך לכוון בפסוקי הגאולה שלא לצאת באמירתו

כבוד מערכת קובץ "בית אהרן וישראל", האכסניא המפוארת לתורה וחסידות.

דבר דק בדקי לן רבנן שליט"א על מה שכתבנו בענינונו כגליון לט (שבת-אדר תשנ"ב) לחלק בין פסוקי גאולה שבאמצע קריאת המגילה לבין הפסוק האחרון דבפסוק האחרון יש מקום לכוון לא לצאת ידי חובה בקריאה בעל פה או מתוך חומש משום שלכתחילה צריך לקרות מתוך הכתב, ואם

יכוון לצאת ידי חובתו בעל פה יצא ידי חובתו כדיעבד ותחסר לו המעלה של קריאת המגילה מתוך הקלף משא"כ בפסוקי גאולה שבאמצע המגילה אין צריך לכוין שלא לצאת, דהרי אינו יוצא מצוות המגילה עד שיגמור את כולה, וטרם שגמרה כבר שמעה מהש"ץ מתוך הקלף, ואם כן יצא ידי חובתו בהידור, ע"כ דברינו.

והעיר הרב הגאון אריה וייס שליט"א בגליון מ"א מהכרי הפרמ"ג (א"א תר"צ י"ד) גבי קראה מתנמנם יצא, דצ"ל דמ"מ יכול לכוון לצאת, דמצוות צריכות כוונה, עכ"ה, הרי דס"ל דלמ"ד מצוות צריכות כוונה צריך לכוון לצאת בכל מילה מן המגילה, ואם כן בשעת אמירת כל פסוקי הגאולה, צריך לכוון לצאת בקריאת הקורא ולא כשקורא בעצמו. עכ"ל ההערה.

יש לנו להשיב:

ודאי שכל חיבה וחיבה צריכה כוונה, אלא שאפילו אם מכוון לצאת עדיין לא נשלמה המצוה עד שסיים את המגילה כולה, וכשיחזור וישמע מתוך הקלף ויכוון לצאת גם בקריאה זו, מהני ליה, ואף שכתב הגר"ח מבריסק דאם כבר יצא יד"ח שוב לא שייך לצאת בהידור, דבריו אמורים כשכבר סיים את המצוה כולה ויצא יד"ח כגון בנטל לולב שאינו מהודר אם חזר ונטל מהודר לא עשה ולא כלום כיון שכבר יצא מקודם, אבל כשלא סיים את כולה ועדיין לא יצא מצוות קריאת המגילה ושוב חזר ושמע הפסוקים בהידור מהני ליה.

ביקרא דאורייתא

יצחק וילברשטיין

## בדבר קריאת המגילה בסביבות ירושלים

בעה"ז הדפסתי קונטרס כרכין המוקפין חומה בכירור כי השכונות בסביבות ירושלים כגון הר-נוף, קרית-יובל, קרית מנחם, עליהם לקרות אך ורק בט"ו וכמו שנמשך בדין תחומין. וכן בא הוראה מפורשת ממרן החזו"א בעת שנתייחד הישוב בגבעת שאול ב' והגר"ש אונגר שליט"א שהי' אז רב המקום בא במיוחד בשם התושבים לשאול איך לקבוע זמן קריאת המגילה וע"ז בא מפורש הלכה למעשה לקרות אך ורק בט"ו, וכן הוא מפורש בדבריו בחזון איש הלכות מגילה ס"י קנ"ג אות ב' וזה לשונו "ולחמבואר אפילו ביש הפסק גדול בין הבתים לחומת הכרך כל שאין הפסק יותר ממיל הרי הבתים בכלל סמוך וכל שתחילת העיר במרחק מיל ולא יותר הרי כל העיר בכלל סמוך" עכ"ל והיות ייש שהקשו ע"ז מדבריו שכתב מקודם ומלבד שלא יהא ביניהן מגרש פנוי ע' אמה או קמ"א.

אבל זה לא דיבר לענין דין סמוך זה דיבר רק לענין להיות עיר אחת ולהיות כד' אמות. אבל לא לדין סמוך, ובקונטרס הנ"ל הארכתי.

ועל דברי השו"ת מנחת יצחק חלק שמיני סי' ס"ב שהקשה עלי איך אני אומר לקרוא בט"ו הלא בדין עירובין אני מחמיר מאוד, וממילא איך יכולין לסמוך על העירוב ולקרוא בט"ו, אבל קשיא זו תרצתי שם בקונטרס כי מה שאני אמרתי לקרוא בט"ו לא מטעם חיבור של עירוב בענין טלטול ורק בענין עירוב תחומין כל זה הארכתי בקונטרס הנ"ל.

## בענין תוספת שבת

בקובץ בית אהרן וישראל גליון מ"ד ראיתי דברי ידידי הגה"צ רבי"ז זילבר שליט"א שכותב נגד מה שכתבתי בקובץ בגליון מ"ג שמצות תוספת שבת הנלמד מפסוק (ויקרא כ"ג פסוק ל"ב) "שבת שבתון - בתשעה לחדש תשבתו שבתכם" ובמסכת יומא פא. מכאן שמוסיפין מחול על הקודש.

מצוה זו מקיימן אפילו לא דיבר בפה ואפילו כשעדיין לא התפלל מנחה של חול שמצוה זו לשבות ולא לעשות מלאכה, עוד מבעוד יום, וזהו שנלמד מפסוק "בתשעה לחדש תשבתו" וע"ז אמרו חז"ל מכאן שמוסיפין מחול על הקודש וממילא כיון שלא עשה מלאכה עוד מבעוד יום הריהו מקיים מצוה זו ותפלה של חול לא מפריע, שאין שום איסור להתפלל תפילה של חול בשבת. וכמו שאמרנו "רב צלי של מוצ"ש בשבת" ופירשו שם כתוס' כי ח"ו לא עשה שום מלאכה כי עדיין קרושת שבת עליו.

עוד כתבתי שם כי סדר קבלת שבת שאנו מקבלים בשירה ובזמרה קשור במצוה הנלמד מפסוק (שמות כ' פסוק ח) זכור את יום השבת לקדשו זה לשון הרמב"ם הלכות שבת ריש פרק כט מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר "זכור את יום השבת לקדשו" מצוה זו זמנה כל יום השבת. זהו תוכן הדברים שכתבתי שם בקובץ.

וע"ז בא ידידי הנ"ל וכותב כי זהו חידוש, אלא דוקא לומר כי בעת קבלת שבת אז מקיימים מצות תוספת שבת ולכן כל אחד יאמר בפיו בערב שבת לפני שקיעת החמה שהוא מקבל את השבת וזהו קבלת שבת שמוכרת להיות מבעוד יום ואז הריהו מקיים מצות תוספת שבת, ואם נמצא במקום שמתפללין מנחה של חול מאוחר יותר טוב שיתפלל ביחידות ואחרי התפילה יאמר בפה שמקבל השבת, וכדיעבד אפילו לפני מנחה של חול, ואם לא הזכיר קבלת שבת לפני השקיעה לא קיים מצות תוספת שבת זהו תוכן דבריו, ועל הדיבורים שלי הוא כ"כ מתמיה וכותב "מי יכול להאמין שיבוא זמן יחפרס מגדולי התורה ומגדולי המחברים ויחדש שקבלת שבת שייכת למצות קידוש שנוהג כל השבת עכ"ל.

והנה כדרכה של תורה הנני להשיב על דבריו:

הנה באמירת קבלת שבת בבתי כנסת, יש מנהגים שונים וברוך הבורח בעמו ישראל ובמנהגיהם הטובים. והנה יש מקומות הנוהגים להזדרז לומר קבלת שבת בהקדם האפשרי ואם יש להם סדר להפסיק בערב שבת בין מנחה של חול לתפלת ערבית של שבת בלימודי תורה, או שאר הפסקות, אז הרי הם נוהגים להזדרז ולומר קבלת שבת תיכף אחרי מנחה של חול ואחרי קבלת שבת עושים סדר ההפסקה, ואח"כ תפלת ערבית של שבת למנהג זה מקבלים מצות תוספת שבת בזמן אמירת קבלת שבת, כי הם מדקדקים שיהי' אמירת קבלת שבת מבעוד יום.

אבל יש נוהגים שעושים סדר הפסקה לפני אמירת "לכו נרננה" כי אחרי תפלת מנחה של חול מסדרים לימודי שיעורי תורה או שאר הפסקות ואפילו שנמשך עד כמה שעות בלילה, ואחרי גמר כל הפסקה מתחילין "לכו נרננה וכו'" בואי כלה בואי כלה" ואחרי שדקדקתי בענין זה ראיתי כי גם מנהג זה יש לו מקור בהלכה, וזהו כי מצות תוספת שבת מקיימים בלי שום דיבור אלא בזה שאינם עושים מלאכה עוד מבעוד יום, כי מצות תוספת שבת הוא לא לעשות מלאכה ונלמד מפסוק "בחשעה לחדש" וכנ"ל, ואמירת קבלת שבת בשירה ובזמרה הריהו קשור במצות "ויבדתו" וכדברי הרמב"ם.

המשך יבוא בעה"י.

רככבוד רב

אלעזר בריזל - ירושת"ו

## הערות שונות

### א. בענין קידוש בלי

מנחות נ"ז ע"ב: דכתב ממושבוחיכם חביאו לחם תנופה וכו' אימת הן לה' לאחר שנאפו וכו'. לימא נמי ר' עקיבא ואחד מתלמידי ר' ישמעאל אמרו דבר אחד ומנו ר' יונתן משום דלא שוו במדת הלח להדרי, (רש"י), ר' יונתן אמר מדת לח בפנים ולא בחוץ ור"ע סובר בין בפנים ובין מבחוץ נתקדשה.

שואלת הגמ' והא איכא ביסא דלח הוא ומתריך הגמ' כגון שלש על גבי הטבלא (של עור). עיין בחידושי הגרי"ז (סטנצל לא מוסמך) והא איכא ביסא דלח וכו' וצ"ע דהלא לישתן ועריכתן בחוץ היחא א"כ לא מקדש ומאי מהני הביסא וצ"ע.

לא זכיתי להביין קושיתו דאה"נ שלשן בחוץ ובחוץ לא מקדש אבל אחר הלישה מכניסן בפנים ואז מתקדש בחוץ הביסא בפנים.

ואם נאמר דהגרי"ז סובר שהכלי מקדש דוקא אם שם בחוץ הכלי כשהוא בפנים אבל אם הכניס לתוך הכלי בחוץ לא יתקדש זה חידוש גדול ולא מצאתי בשום מקום אפילו ברמז ענין זה.

וידידי רה"ג ר' יעקב הכהן כ"ץ שליט"א העיר אותי מתוס' פסחים דף ס"ג ע"ב ד"ה מידי הני וכו' ואי מייתי מקודשת איפסיל בלינה, שואל תוס' גייתי במקודשת ויניחנה בחוץ. [והביאור הוא שמחר יכניסו בפנים תחקש] רואים בזה שאם מכניסים בתוך כלי בחוץ ואח"כ מכניסו בפנים מתקשר. כן נראה לי לפע"ד.

## ב. בענין לחם הפנים

מנחות פרק אלו מנחות משנה ג: כל המנחות הנעשות בכלי טעונות שלש מנחות שמן יציקה ובלילה ומתן שמן בכלי.

ובתוס' יו"ט מקשה על רבינו המהר"ל זצ"ל בזה"ל: ולא הבינותי דברי רבינו בגור אריה פרשת ויקרא שהקשה אמאי לא ממעטינן שתי הלחם ולחם הפנים מיציקה כמו שממעטינן מפתיחה במשנה דלקמן, ומאי קושיא כיון דהם אינן טעונין שמן, עכ"ל.

ובדבריו הק' של התו"י מוכח גדול תמיהתו על הגור אריה שהקשה למה לא ממעטינן יציקת שמן בלחם הפנים ושתי הלחם, הא אין כלל שמן חתם, ותמיהתו הוא גדולה עד מאוד.

עיי' בספר צאן קרשים שמביא קושיא זו במנחות דף ע"ה ע"א בזה"ל: ותמיה לי מה דלא הקשה איפכא דגבי יציקה נמי ליפרך אימא להוציא שתי הלחם ולחם הפנים כמו דממעטינן מפתיחה, ואח"כ מצאתי קושיא זו בספר קרבן אהרן. עכ"ל.

וכאן נתוסף לנו תמיהה על תמיהה דאיך יתכן ששלשה גדולים יקשו קושיא כזאת שאינו מוכן כלל דהא אין שם כלל שמן ואינו צריך למעט יציקה בלחם הפנים ושתי הלחם.

אבל כשמסתכלים בתוך הספרים של גדולי המחברים יוצא תמונה אחרת לגמרי.

(א) אה"ג שהקרבן אהרן שואל קושיא זו אך הוא מעצמו מתרץ תירוץ זה שאין לו כלל שמן ולכן אינו צריך למעט. ותמיהה הוא גדולה על הצאן קרשים שהביא קושיא ולא הביא את התירוץ. וכנראה שבזמן שכתב את דבריו לא היה הספר קרבן אהרן לפניו.

(ב) וגם הקושיא של התוס' יו"ט על הגור אריה הוא לא כפי שמתאר, וז"ל הגור-אריה בפרשת ויקרא:

ולפיכך מרבינן כל המנחות וממעטינן שתי הלחם ולחם הפנים שאינם לאשים ממעוטא דאותה, וכיון דמעט אותם מפתיחה אין צריך למעט עוד מיציקה, עכ"ל. הרי דלא הקשה הגור אריה קושיא זו בדרך קושיא אלא אלא דרך אגב, כיון שסובר דממעטינן מפתיחה א"צ למעט שוב מיציקה מביא לדוגמא שתי הלחם ולחם הפנים אפילו אם היה שם שמן לא היו צריכים למעטם מיציקה כיון דנתמעט מפתיחה. ואגב גררא נסבא, ויתכן שדברים אלו מיוחדים, אך אין זה כגודל תמיהתו שמחאר התוס' יו"ט.

לסיכום: דברי הקרבן אהרן הן לא קשה מידי, כיון דהוא עצמו מתרץ תירוץ זה, וכן דברי הגור אריה אפשר בדוחק ליישב, אך עיקר הפליאה הוא על הצאן קרשים שמביא קושיא ואינו מביא התירוץ וכן קצת קשה דברי התוס' יו"ט שמביא את דברי הגור אריה בלשון קושיא ותמה עליו.

## ג. בדין נעקר מזבח הפנימי

ראיתי בפניני רבינו הגרי"ז סימן ל"א בדברים המיוחדים להגרי"ז שמה שמבואר שאם נעקר מזבח הפנימי מקטירין במקומו. מסיק הגרי"ז שזה דוקא במקומו במקום המזבח אבל לא בכל רצפת ההיכל. עכ"ל. והיות שבקובץ אב אלול תשנ"ב גליון ר' כתבתי אחרת אני רוצה להבהיר דברי.

(א) לכאורה מפשטות הגמ' דלהלן משמע שמקטירין בכל רצפת ההיכל. זבחים נ"ט ע"א אמר רב מזבח שנפגם כל הקדשים שנשחטו פסולים וכו' שואלת הגמ' והאמר רב גידל אמר רב מזבח שנעקר מקטירין קטורת במקומו, ומתוך הגמ' מודה רב בדמים (רש"י) במזבח הפנימי קמירי וקס"ד דה"ה לחיצון וכו' עיי' בתוס' דף ס"א בהמשך להתוס' נ"ט ע"ב ד"ה מאי קסבר שזה גם לפי המסקנא שמוחר הקטרת אימורין על רצפת עזרה עיי' ליקוטי הלכות ל"ו בזבח תודה.

נשאלת השאלה אם נגיד שהקטורת אפשר להקטיר אך ורק במקום המזבח אין אפשר לדמות לזה (עיין דף נ"ט) אימורין להקטיר בכל ריצפת העזרה.

אפשר אולי להדחק ולפרש שלומדים מהקטרת הקטורת שלא צריכים מזבח אבל הא כדאיחא והא כדאיחא הקטורת רק במקום המזבח והאימורין בכל רצפת העזרה. אבל זה דוחק גדול. לכאורה יותר פשוט כמו שהאימורין אפשר להקטיר בכל רצפת העזרה כך הקטורת אפשר להקטיר בדיעבד בכל רצפת ההיכל, והמילה "במקומו" זה פשוט שר' גידל מדבר על מזבח שנעקר, ומקומו פנוי אז מצוה לכתתילה להקטיר במקום המזבח דהיינו משליש ההיכל ולפנים בין המזורה ושלחן (יומא צ"ח ע"ב רמב"ם כה"ב פ' ב' ה' יז) אבל כדיעבד כשר בכל רצפת ההיכל כמו סידור לחם הפנים (רש"י יד ע"א) ועל השאלה למה הגמרא לא אומרת שגם הולכת תטאת הפנימית שאפשר לבטלה כמו הקטרת בזיכין, עיין תוס' ישנים שא"א לבטלה משום דע"כ שוחטו בעזרה ומוליכו בהיכל לקרנות המזבח ולהזאת על הפרוכת.

עיין חידושי הגרי"ז שגם מהאולם אי אפשר להזות על הפרוכת, אפילו שנאמר אולם כהיכל. זה מה שנראה לי לפע"ד פשוט הסוגיא.

עיין מאירי יומא נ"ג שכתב בזה"ל או שהזיר בשתייהן וכגון שהביא ב' הקטורת ביחד כגון שלא הקטיר שחרית וכו' (זאת אומרת שהכניס לקה"ק שתי קטורת אחת של יוה"כ ואחת של כל יום).

עיין בשיח יצחק שמביא את המאירי הג"ל ולא ערער על זה.

עיין בתועפות ראם (מובא בכלי חמדה) שמסביר את המאירי וכתוך דבריו אומר מ"מ כהביא הקטורת לפנים ה' מועיל וכומו שאמרו בשלמים ששחטו בהיכל משום שלא יהיה טפל חמור מן העיקר וכו' והכלי חמדה מדבר מזה באריכות [על דבריו אפשר להעיר ואכ"מ]. ולכאורה רואים שדעת המאירי שהקטורת של כל יום אפשר כדיעבד להקטיר על רצפת ההיכל.

### שמואל הכהן רוזובסקי

ראש ישיבת הכהנים ללימוד קדשים

ירושלים העתיקה ת"ו

## הערות בסדר חליצה

לכבוד הרבנים הגאונים עורכי קובץ בית אהרן וישראל שליט"א.

אחד"ש כתר"ה. אין מלים בפי לגמור את ההלל על חוברותיכם הנפלאות, תזכו להפיץ תורה ויראה עד מלאה הארץ דעה כאשר שנת גואלי באה.

אבקש רשות להעיר:

(א) בחוברת מ"ג חשרי-חשון תשנ"ג עמוד כ"ה במנהגי סדר חליצה לרבני פירארא בפסוק מאן יכמי להקים לאחיו שם כישראל וגו' צ"ל: קישראל בכי"ת דגושה, וכן בהמשך לא אבה יקמי בכי"ת דגושה, וכן להלן בעמ' ל"ב. בעמ' ל"ג: ויאמרו ג"פ חלוץ הנעל צ"ל: העלל כנו"ן דגושה וקמוצה.

(ב) בעמוד כ"ז בד"ה יודעים אתם שהמת הניח זרע וכו' אפי' זרע ממזר או עבד פוטר את אשתו מן החליצה וכו'. לא זכיתי להבין איזה עבד פוטר את אשתו, ועבד עברי אינו נוהג בזמה"ז.

(ג) בחוברת מ"ד כסלו-טבת תשנ"ג עמוד י"ז במכתב הגאון רבי דוד דייטש וצ"ל ד"ה עוד רגע אחת וכו' ובעולה לכו"ע יונ"ד קריבין ביו"ט. נראה דצ"ל אין קריבין.

ונדבות וחובות יקריבו ברוך ובהלל, בית אהרן עבוד בית ישראל, בחיי רבנן וכל גולה אריאל.

כעתירת צעיר הלויים

אביגדר נבנצל

בתי מחסה - ירושלים

## על נוסח תפילת מוסף דשבת ראש חודש

לכבוד מערכת "בית אהרן וישראל"

אחדשה"ט, ראשית אבוא בכרכה ותודה על משלוח הקבצים "בית אהרן וישראל" כפעם בפעם, ואם כי אין דרכי להגיב בדרך כלל מ"מ אחר שהרבר נוגע למנהג כלל ישראל אכתוב כאן הערה קצרה. ואפתח במילין כשבת אכסניה של תורה:

ביום השמיני בזאת הנסוכה, יזכו המערכת והקוראים לכרכה, תבאתה משמים מאלפי המערכה. אאשר בתורה את הגליונים, המאירים ומוחזרים ובקבצים חונים, רצוים לתלמידי חכמים ונבונים, נדרפת מרם דעת וקנים. ועם תורת פניכם אתיצבת, יעלו לרצון ברוב טובה, שרה אמות החלכה להרחיבה, רכנים בקיאים ובעלי מחשבה, אשר תורתם למאמינים ערבה, לכבודם ערכתי זאת הכתבה.

ואבוא בזה בהערה קצרה אודות מה שנזכר בגליון ג"ם בענין הערת בעל "ערוך השלחן" על נוסחנו בכרכת ראש חודש שחל בשבת במוסף, שהאשכנזים א"א קדשינו במצוותיך וכו'. ורציתי לציין לנוסח הרמב"ם שכן מזכיר תוספת זו בסדר תפילות של כל השנה (ומוכא גם במהדורה מחודשת בהוצ' גולדשמיד) וכן הוא מנהג התימנים שהלכו בעקבות הרמב"ם (סדור תכלאל).

ואם כי לא אבוא כאן להכריע בין נוסח אשכנזים לספרדים, רק אכתוב טעמא דמילתא למה לא הוסיפו האשכנזים את התוספת הנ"ל. כי הנה ידוע מנין התיבות בכרכות הוא כדוקא, ואם נבדוק נראה בנוסח ברכת ראש חודש כחול שלשים תיבות מ"חדש עלינו" עד "ברוך" (כלי התוספת לשנת העבור), (וגם י"ב הצרופים הם כנגד י"ב חדשי השנה ולכן אחד נוסף "ולכפרת פשע" לשנת עבור), וא"כ אפשר שמנין שלושים התיבות הוא כנגד שלושים ימי החודש, ולכן לא רצו בשבת ר"ח לחרוג מנוסח זה, ואעפ"י ש"ה תוספות הקטנות כגון "ביום השבת" וכו' הגדילו את הכרכה בעוד שבע מלים (מלבד רצה במנוחתנו ששייך לכותרת כמו אר"א), היינו כנגד ימי השבת, אך אם יוסיפו עוד תוספות ישנו את המסגרת הקבועה ואת מטבע הכרכה ע"כ לא הוסיפו האשכנזים תוספת זו.

ואסיים בכרכת תודה שנית, בכרכת כהן באהבה,

הרב אלי' ב"ץ

רב הראשי באר-שבע

## בענין משחק הכדור

לכבוד עורכי הקובץ החשוב בית אהרן וישראל המפורסם לשם ולתפארת ורכים נהנים מאורה.

הנני ליישר כחכם עוד על שילוח הקונטרס החשוב, ובפרט על מה שבשפלנו זכר גם לנו להדפיס המכתב שכתבנו, ואקוה שיש מומחים שבודקים המכתבי תורה לראות אי נכתב כדת של תורה קודם שמדפיסים אותו בקובץ, וכה יתן השי"ת שתזכו להמשיך בעבודתכם מתוך הרחבת הדעת עד ביאת גזאל צדק בב"א.

ועתה אני באתי בענין מה שראיתי שהאריך הרה"ג ר' יחי' גולדהבר שליט"א בקובץ (ל"ט) בענין איסור שחוק הכדור בשבת ככל ענפיה, ובאות ט' הכיא בשם מהרי"ט צהלון החדשות (סי' ר"ב) שכתב שהי' עיר גדולה של חכמים ושל סופרים שמעולם לא שחקו בכדור לא בשבת ולא ביו"ט, ופעם אחד באו גוים ובעטו בימי החול, קמו מיד ראשי הקהלה ובטלום, וכתב שם כמה דברים גרועים שיכול לבוא ת"י ע"י השחוק הזה עיי"ש, ואח"כ הכיא בקובץ הנ"ל (עמוד צ"ז) עוד איוה מקורות למנוע משחוק הכדור גם בימות החול אחד מהמקור חיים לבעל החזו"ת יאיר (סי' ש"ח סעי' מ"ה) שכתב דמהירושלמי משמע דאין לשחק בכדור גם בימות החול, ועוד הכיא שם שכן כתבו רבני ירושלים שמשחק הכדור בא מתרבות היונים שהכניסו לארץ ישראל, ועוד הכיא סמך שזה הי' מנהג גוים, ממה שכתב הר"י יוסף אבן בספי בפירושו הפסוק לך אל פרעה בבקר הנה יוצא המימה וגו' שראה מנהג מלך מצרים גם היום לשחק שני ימים בשבוע בכדור קטן על שפת היאור כל היום עיי"ש, ועוד הכיא שם שידוע שתחלת קלקולו של אותו האיש היה ע"י שהוציא את הכדור בשבת מרשות לרשות.

ורצייתי רק להוסיף מה שכתבתי ענין הזה, למנהל אחר שליט"א ששאל ממני לברר המקור על מה שנהגו אצלנו למנוע הילדים ומכ"ש הבחורים מלשחוק עם כדור, וכאמת בשו"ע לא מובא רק למנוע בשבת, וגם בזה יש מתיים, ואדרבה הפוסקים טרחו עצמם למצוא הטעם לאסור בשבת, ומשמע דבחול אין בזה שום קפיא.

והנה ראשית כל הלא יש בזה ביטול תורה ומושב לצי, דכל דבר שאין בו תועלת לעבודת השי"ת הרי זה מושב לציים ויש בזה איסור של ביטול תורה ועי' מה שכתב במדרש שמו"א על המשנה (אבות פ"ג מ"ב) ר' חנינא בן תרדיין אומר שנים שיושבין ואין ביניהן דברי תורה ה"ז מושב לציים, וכתב ע"ז בשם החסיד וז"ל דאין ליצנות גדולה ממי שאומרים לו מנה זהובים שעה אחת, וכל שתמנה יהיה שלך, והוא בטל, הוא ודאי מתלוצץ מן הזהובים ומבזה אותם, כן הבטל מדברי תורה אחר שידוע השכר הגדול הזה אינו כי אם לץ ומבא בתו"ט (שם), אכן נשאר לעיין באופן שצריכין לזה לבריאות או לילדים שעדיין אין עליהם עול ביטול תורה וגם צריכין קצת להתעסק בדברי ילדות, למה מנעו שחוק הכדור יותר משאר המשחקים.

ונתחיל בעזה"ת ממה שמבואר בשו"ע, והנה בשו"ע (או"ח סי' ש"ח סעי' מ"ח) כתב המחבר אסור לשחוק בשבת ויו"ט בכדור, וכתב ע"ז הרמ"א דיש מתירין ונהגו להקל, והנה המקור שהביאו הפוסקים לאסור הכדור בשבת, הוא מדברי הירושלמי (תענית כ"ד): שכתוב שם טור שמעון היה מפיך תלת מאון דגרביין דמקיע לקייטא כל ערוכת שובא, [פירוש, שלוש מאות מדות של פתיחי לחם היו נותנים כל ע"ש לעניינים], ולמה חרב יש אומרים מפני הזנות וי"א שהיו משחקין בכדור, ובפשטות למדו הפוסקים דהיינו בשבת, וכתבו הפוסקים בזה שלשה טעמים, א' משום איסור מוקצה, והב' משום חשש שיבוא לטלטל ד' אמות ברה"ר או בכרמלית, והג' משום חשש אשוויי גומות, ויש כמה נ"מ בין הטעמים וכמבואר באחרונים (בשו"ע שם).

והנה במג"א (שם ס"ק ע"ג) הביא בשם השי"ך דגם המתירים לא כתבו להתיר רק ביו"ט משום דיש בו צורך קצת, והמג"א השיג עליו עיי"ש, ושוב הביא המג"א מש"כ המהרש"ל דגם התו' סברי דמדינא אסור אלא שנהגו להקל, ובמחצית השקל הביא לשון המהרש"ל שכתב וז"ל דאין זה טיול אלא שיחת הילדים שלא הגיע לכלל דעת וקלות ראש, והתיר ור"ו לא כתבו רק ליישב המנהג, וכתב ע"ז המחצית השקל דר"ל העולם טועים וחושבים השחוק לטיול וצורך קצת אף שאין האמת כן וכו' עיי"ש, ודברי המהרש"ל הנ"ל מובא גם בטו"ז (סי' תקי"ח סק"ב) שענין שחוק הכדור הוא שחוק הילדים, אבל לגדולים נראה בעיני מנהג רע הוא וכו' ואי איישר חיילי אבטלני עיי"ש.

וע"ע בספר קצות השלחן (סי' ק"ו) בכדי השלחן ס"ק ט"ז) שהאריך בענין איסור לשחוק בכדור בשבת, והביא דברי המהרש"ל הנ"ל, ובמדרש רבה (קהלת פרשה י"ב) על פסוק דברי חכמים כדרכנות פ"י ככדור של בנות, וכן הוא במדרש רבה (במדבר פי"ד) מבואר מזה דהכדור הי' מיוחד לבנות לשחוק בו, לפי שאינן חייבות בתלמוד תורה, ואפילו הבנות לא היו משחקין בזה רק התינוקות עיי"ש, ואח"כ האריך שם הרבה בענין האיסור וזולל שבת, ובאמ"ד כתב וז"ל ועצם המשחק הזה הוא מנהג אומות העולם להרגיל עצמם למלחמה ומהם למדו קלי הרעת שבעמינו, ולא באלה חלק יעקב וקורא אני עליהם לא בגבורת הסוס יחפץ לא בשוקי האיש ירצה רוצה ה' את יראיו את המחילים לחסדו.

ושוב ראיתי בקונטרס קובץ הלכות מהרה"ג ר' ישראל דוד הארפענעס שליט"א שהעתיק מספר תולדות שמו"א (סי' צ"ט אות ח') שכתב וז"ל כדורים שעושין בזמננו מגומי או משאר מינים בין הגדולים שמשחקים כרגל הנקרא פוס-כאל בין הקטנים שמשחקים בהם ע"י כף הקלע לכו"ע אסורים בטלטול, כי כל עיקרן נמשכין ממקור משחת וממקום הטינופת אשר כדו להם אנשי לצון בני בעלעל שפרקו מעליהם עול מלכות שמים וחצבו להם כורות נשברים תועבות שונות וממציאים בכל פעם המצאות חדשות לצוד ב"א ברשת היצר, ואין לך כלי מיוחד לאיסור תמור אפילו בימי החול יותר מזה, ואי לאזנים שכך שומעות וכו' עיי"ש.

וידידי הרה"ג ר' יוחנן צענויערט שליט"א הראה לי עוד בזה מש"כ בשו"ת שלמת חיים (ח"א סי' ע"ט) [וכדפוס החדש הוא בסי' קע"ט] שכתב בענין שחוק הכדור דאין להתיר בשבת כשכיל תינוק

הבוכה עיי"ש הטעם, ושוב כתב וז"ל ולולי דמספנינא הייתי אומר כי השחוק הזה לא הי' נהוג אצל יהודי, ומה"ט חשבו לי' למוקצה עיי"ש. [מוכא בארוכה בדבריו של הרה"ג ר' אלעזר בריזל שליט"א בגליון כ"ו (שנה ה') עמ' פה - המערכת].

ושוב ראיתי בקרבן העדה (על הירושלמי הנ"ל) שמפרש בפירושו השני שהחטא בשחוק של הכדור הי' מה שהיו מבלין ימיהם בהם ולא עסקו בתורה, וכן העתיק הרוקח (סי' נ"ה) מפני שמשחקים בכדור ובטלין מן התורה, ועי' בהגהת עמודי ירושלים (על גליון הירושלמי שם) שהביא דברי הרוקח והעיר שם דלפי פירושו זה הלא נדחה הוכחת הב"י לענין איסור שחוק הכדור בשבת, אך בגליון השי"ס כתב דכן איתא להדיא כאיכה רבתי שהיו משחקין בכדור בשבת עיי"ש, ועכ"פ הרי לנו מקור גם לאסור הכדור בכל יום.

והגם שעדיין לא שמענו טעם איסור שחוק זה יותר משאר המשחקים, אכן י"ל דכיון דע"ז נחרב עיר גדול בישראל ע"כ מנעו עצמם החרדים לגמרי מזה, וגם אולי נקטו הגדולים ששחוק זה מושך יותר ויותר, ע"כ חשו בזה יותר משום ביטול תורה, ועכ"פ סכ"ס לפי פירושו הרוקח, הרי שחוק זה מוזכר בירושלמי לאסרו, וידוע מה שכתב בספח"ק שדברי בעל הרוקח הם דברי קבלה, [ועי' בלשון הבני יששכר (כסלו טבת מאמר ב' אות ב')] שכתב הרב עיר וקדיש אשר דבריו דברי קבלה וקיבל מאליהו זכור לטוב ה"ה בעל הרוקח], ואולי יש בזה עוד ענינים למנוע מזה, ויש להוסיף בזה מה שאמר בגמרא (פסחים ק"ד): לענין השני תכשילין, דרכא הוה מהדר אסילקא וארזא האיל ננפיק מפומיה דרב הונא, וכן איתא בגמרא (סוכה ל"ב): לענין הדס רב אחא בריה דרבא מהדר אתרי וחד הואיל ננפיק מפומיה דרב כהנא, וכמו כן י"ל דכיון דזהוהירו חז"ל על הכדור, ע"כ נמנעו מזה יותר משאר המשחקים.

ועכשיו האיר השי"ת עיני לראות בזה גם מה שכחוב בקובצכם החשוב, שמכל זה מוכן פשוט למה מנעו אצלנו לגמרי משחוק זהו.

ויעזור השי"ת שנוכה לחנך את בנינו ותלמידנו ע"ד המקובל לנו מאבות אבותינו מתוך רוב נחת והרחבת הדעת.

ידידכם,

יוחנן סג"ל וואזנער

דומ"ץ דביהמ"ד תולדות יעקב יוסף

דחסידי סקווירא - מאנטריאל יע"א

## בענין כבוד ועונג שבת ויו"ט

בהלכות יו"ט פ"ו הלכה ט"ז פסק הרמב"ם: ושם שמצוה לכבד שבת ולענוג כן כל ימים טובים שנאמר "לכבוד ה' מכובד" (ישעיה נח. ג.) וכל ימים טובים נאמר בהם "מקרא קדש". וכבר ביארנו הכיבוד והענינוג בהלכות שבת. וכן ראוי לאדם שלא יסעוד בערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה בערב שבת שדבר זה בכלל הכבוד.

ובהלכות שבת פרק ט. הלכות א' וב' כותב הרמב"ם: ארבעה דברים נאמרו בשבת, שנים מן התורה ושנים מדברי סופרים והן מפורשים ע"י הנביאים, שבתורה "זכור ושמור" ושנתפרשו ע"י הנביאים כבוד ועונג שנאמר "וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד".

ושאלים על פסקו של הרמב"ם שכותב בהלכות יו"ט שלא לסעוד בערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה בערב שבת שדבר זה כולל הכבוד הלוא בגמרא משמע שהענין האכילה בימים טובים נוגעים לענין של עונג יו"ט ושבת ולא לכבוד. ולכאורה כך יוצא גם כן ממאמרו של רבי יוחנן משום רבי יוסי: כל המענג שבת נוחנין לו נחלה בלי מצרים שנאמר: "או תענג על ה' והרכבתך על במתי ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך" (ישעיה נח. יד) והגמרא ממשיכה: א"ר יהודה אמר רב, כל המענג את

השבת נותנין לו משאלות לכו שנאמר: "והתענג על ה' ויתן לך משאלות לבך" (שם) עונג זה אינו יודע מהו כשהוא אומר 'וקראת לשבת עונג' היא אומר זה עונג שבת. כמה מענגו? ר' יהודה בריה דר' שמואל וכו' בחבלין של חרדין ורגים גדולים ודאשי שומין וכו' (שבת קיח, א-ב) הרי יוצא בפירוש מהגמרא ש'עונג' משמע אכילה של מאכלים טובים ומהודרים. אם כן קשה על הרמב"ם שהוא משתמש בביטוי 'כבוד' ולא 'עונג' על מאכלי שבת ויו"ט?

נדאה לומר שגם כאן הרמב"ם כמו תמיד הקפיד מאד בלשונו ובא כאן לדייק ענין חשוב שנוגע לעניני אכילה ואוכל של כבוד שיוצא מגדר של מאכלים טובים ומעדנים. וענין זה יוצא ברור מהגמרא בב"ק: ת"ד מנין לכהן שבא ומקריב קרבנותיו בכל עת ובכל שעה שירצה ת"ל "ובא בכל אורח נפשו ושרת וכו' (דברים יח ו-ז), ואם היה זקן או חולה נותנה לכל כהן שירצה. האי זקן וחולה היכי דמי? ומפרש בגמרא משמעי שלוח לאכילה דכי אכיל (החולה או הזקן) ע"י הרחק, אכילה גסה היא ואכילה גסה לאו כלום היא. ומשום הכי עבודתו ועורו לאנשי משמר (ב"ק קט, ב - קי. א) ובתוספות ד"ה אכילה גסה וכו' כתבו מפי' מדרש לקיש דאמר בתהולץ האוכל אכילה גסה ביה"כ פטור מלא תענו (כלומר מהצו של התורה "תענו את נפשותיכם" (ויקרא כג. כז). ובתוספות הלאה: וא"ת דבפרק מי שאמר הריני נזיר ושמעו, גבי הא דאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן מאי דכתיב "צדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם" משל לשני בני אדם שצלו פסחיהם אחד אכלו לשם מצוה ואחד אכלו לשם אכילה גסה, זה שאכלו לשם אכילה גסה "ופושעים יכשלו בם". א"ל ריש לקיש רשע קרית ליה נהי דלא עבד מצוה מן המובחר מצוה מיהא עביד (נזיר כג. א) משמע דיצא ידי חובה וי"ל דהתם לא קאמר דיצא אלא דלא מקרי רשע, ועוד דהתם לא מיירי באכלו אכילה גסה ממש אלא כלומר שאין אוכלו לשם פסח אלא כדי להיות שבע, חז"ל דלא קאמר אכילה גסה אלא לשם אכילה גסה. ועי"ל דשתי אכילות גסות הן. ע"כ. אמנם כאן בעלי התוספות לא פירשו כוותם, אבל במס' פסחים הרחיבו את דבריהם וז"ל: ואומר ר"ת דתרי גוונאי אכילה גסה הן אחת שנפשו קצה מלאכול ועל אותה פטור ביה"כ. ויש אכילה גסה שאינו מתאוה לאכול אך יש בה טעם. והא דפסח נאכל על השוכע היינו שמתאוה לאכול קצת ועוד י"ל דאין לו לקרותו רשע כיון שקיים מצות פסח אעפ"י שלא קיים מצות אכילה דאכילת פסחים לא מעכבא. קו. ד"ה דלמא אתי למיכל אכילה גסה). ועיין גם דומה לזה בתוס' נזיר (שם) וכן בתוס' יבמות מ. ד"ה אכילה.

לפי דברי התוספות הנ"ל יוצא לנו בעצם שלושה מינים של אכילה גסה. אחת שהוא אוכל כשהוא קצה לגמרי באכילה זו ובכגון זה אכילתו היא האכילה הגסה ביותר. ואפילו כשאכל בדרך זו ביה"כ לא עבר האיסור החמור. וכן אם אכל במצב זה מקרבן הפסח הוא לא יצא המצוה. ויש סוג של אכילה גסה כשהוא שבע אבל אם ממשיך לאכול עוד מוצא טעם באכילתו. וכן רצוי שיאכל מקרבן הפסח. ולבסוף יש עוד אכילה לפי דברי התוספות שאם הוא אינו אוכל לשם פסח אלא לשם אכילה גם בזה יש משום אכילה גסה כלומר שנקרא 'לשם אכילה גסה' אף שלא מדובר על אכילה גסה ממש. הרי ברור יוצא לפנינו שכדי לקיים מצוה שהיא קשורה עם אכילה הוא צריך לאכול לשם מצוה ולא רק כדי להשביע את רעבונו.

יוצא לנו כאן מקור ופירוש נכון לפסקו של הרמב"ם, הרמב"ם פוסק בפירוש שני דברים שאחד בא להוסיף על השני, הפסק הראשון הוא של כבוד יו"ט ולכבוד שבת הוא צריך להכין אוכל שיהנו ממנו כדי להתענג על עיצומו של החג ושל שבת. ההכנה של אוכל טוב שהוא נהנה ממנו היא כדי לקיים המצוה "עונג" להתענג בתענוגים' כפי דברי הפזמון. אבל יש עוד מצוה בה, ושהוא יהיה רעב לאוכל על שולחן השבת וזה ענין של כבוד היום, הדר השבת והמועד, כי אם ממלא את כריסו לפני השבת או המועד ואחרי זה הוא יאכל את ארוחתו בשבת יש בו משום אכילה גסה, אינה מכובדת. וזה מה שהרמב"ם מדייק וכשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים.

הרב י. יעקב ניומן

רב ביהכ"נ "לזכרון קדושי השואה"

בית הכרם - ירושלים

## האם ביקר הרה"ק רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א את הרה"ק רבי ר' שמעלקא זיע"א בניקלשבורג?

במאמרו של הרב אברהם אביש שור בגליץ א-מג כהערה 6 מביא השגתו של הרה"ק בלעדי, שלא יתכן שרבי אהרן הגדול מקארלין בא לביקר את הרבי ר' שמעלקא בניקלשבורג כי רבי אהרן נסתלק ב"ט ניסן תקל"ב ורבי שמעלקא נחמנה לרב בנ"ש בשנת תקל"ג. עוד הביא שם מספר "קורות העתים" שהתאריך המדויק הוא: ב' סיון תקל"ג, ואחרי פקפוקים בתאריך הנ"ל, מסיים: "יתכן מאוד כי אכן בואו של הרה"ק רבי שמעלקא לנ"ש היה בשנת תקל"ב בעוד היות מרן הרה"א הגדול מקארלין בחיים חיותו וכו".

אך זה לא יתכן, כי קודמו של רבי שמעלקא ברבנות ניקלשבורג והמדינה, רבי גרשון פולץ, נפטר ב"ז אדר תקל"ב, (מנוסח מצבתו שבספר "תהלה לדוד") והבחירות לרבנות נ"ש והמדינה נערכו בדצמבר שלאחר מכן (גולד, קהלות מעהרין) היינו בחורף תקל"ג, וא"כ כהחלט נכון הוא שרבי שמעלקא הגיע לנ"ש בסיון תקל"ג, מה עוד שהספר קורות העתים תורב בידי ספרא דוקנא מתושבי ניקלשבורג, תלמיד רבי מרדכי בנעט ואת הספר מעטרת הסכמתו וכותב עליו: "מאיר עיני המחכים את רבו ומכוון את שמועתו".

אברהם בנדיקט בני-ברק

## בענין זמן הדלקת נר חנוכה וזמן מוצש"ק

קראתי את מאמרו של מכובדי הגאון ר' יחיאל אברהם זילבר שליט"א בענין זמן הדלקת נר חנוכה, שהופיע בקובץ החשוב "בית אהרן וישראל" גליץ כסלו-טבת תשנ"ג, וראיתי להעיר קצת על כמה מדבריו כדרכה של תורה.

### א. מנהג החזו"א בזמן הדלקת נר חנוכה

במאמרו הביא הכותב שליט"א את מנהגו של החזו"א זצ"ל להדליק נ"ח בימות החול כעשרים דקות אחרי שקה"ת, ושלא פירש החזו"א את טעמו כבירור אלא התחמק באמרו כך נהגתי אשתקד, ושוב אמר כך מקובלני מהגר"א, וכפי הנשמע נהג כן אביו של החזו"א זצ"ל. ורצה הכותב שליט"א לפרש מנהגו של החזו"א ע"פ דברים מפורשים בבהגר"א ליו"ד ה' מילה סי' רס"ו שזמן הדלקת נ"ח הוא אחרי ביה"ש דר' יהודא, לפיכך הדליק כעשרים דקות אחרי השקיעה, והיינו כשהשמש ירדה 4.8 מעלות מתחת לאופק, ולפ"ו יש להדליק נ"ח בוויילנא 35 דקות אחרי שקה"ח שאז שוה מרת החושך וראיית הכוכבים לזו שבב"ב עשרים דקות אחרי שקה"ח - וע"פ זה הניח הכותב את הנהגת אבי החזו"א להדליק נ"ח בוויילנא עשרים דקות אחרי שקה"ח בצע"ג.

ולענ"ד לא כן הבנתי את הנהגת החזו"א, דמדברי הגר"א כה"ל מילה אין להוכיח כלום כפי שיחבאר לקמן, והעיקר בדעת הגר"א כמש"כ להדיא כביאורו לאו"ח סי' רס"א וסי' תרע"ב שזמן הדלקת נ"ח מתחיל בשקה"ח. ברם, לא מצאנו למעתיקי הנהגות הגר"א שיעירו עליו שנהג כן למעשה להדליק נ"ח בשקה"ח, ובחיי אדם כלל קנ"ד סי' כ' העיד שהגר"א זצ"ל נהג להדליק נ"ח לפני תפלת ערבית (והו"ד במשנ"ב סי' תרע"ב ס"ק א') אבל לא העיד ששינה ממנהג העולם והדליק בשקה"ח. וידוע שנמנעו תלמידי הגר"א מלשנות ממנהגי ישראל המקובלים, גם כשאינם עולים בקנה אחד עם דעת הגר"א. לדוגמא, בבית מדרשו של הגר"א נהגו בתפלת ערבית אחר ברכת השכיבו כמנהג העולם, לומר ברוך ה' לעולם וכו' בימי החול ופסקו ושמו בשבת, ורק הגר"א לעצמו לא אמרם, כמובא במעשה רב. וקרום הדבר לומר, שגם לענין נר חנוכה לא רצה הגר"א לשנות כל כך מהמנהג ולהדליק תיכף עם שקה"ח, לפיכך הדליק לפני תפלת ערבית תוך חצי שעה משקה"ח, וכן נהגו אחרי תלמידיו וממשיכי דרכו, וגם גדולי התורה בארה"ב שהזכירו במאמר נהגו כפי שקבלו מתלמידי הגר"א. וגם החזו"א ראה כן אצל אביו, שהדליק נ"ח לפני כלות חצי שעה משקה"ח. ושיעור עשרים דקות אחרי שקה"ח אינו משום דשלים אז ביה"ש דרבי יהודא, דהרי מבואר בחזו"א אר"ח סי' י"ג שלדעת הגר"א שיעור מיל הוא י"ח דקות, ולפי חשבון שיעור ג' רבעי מיל אחרי שקה"ח (כמישור)

בימי ניסן ותשרי הו"ל להתזו"א להדליק ג"ח 15 דקות אחרי שקה"ח בב"ב, וכעשרים וחמש דקות ומחצה אחרי שקה"ח בוויילנא (לא דקדקתי כ"כ בחלקי הדקה).

אמנם, כשעלו תלמידי הגר"א לאר"י, ועדיין לא היה שם קיבוץ מארצות אשכנז ולא היו כפופים למנהגים קדומים אלא יסדו קהלה חדשה, הנהיגו שלא לומר ברוך ה' לעולם וכו' ופסוקי ושמרו כדעת הגר"א, והתחילו להדליק ג"ח בתוך (כמדומני שהם היו מייסדי מנהג הפרושים בירושלים שנתפשט אח"כ בכמה קהלות ברחבי אר"י להדליק בחוץ, ולא מצאתי את מקור הדברים כעת, ובספר מועדים וזמנים ח"ו סימן פ"ח כתב שמהגז זה נתייחד ע"י חסידי קמאי מקדושי אשכנז שהגיעו לאר"י, וע"י מש"כ בזה הגרי"ד גולדשטיין זצ"ל בשו"ת אהל יששכר סוף סימן מ"ז) בניגוד לנהוג בזה"ו בכל הדרות ובכל המקומות להדליק בפנים גם בדליכא סכנה כלל כדמוכח מדברי הראשונים והפוסקים במקומות רבים ואכמ"ל, והם התחילו ג"כ לנהוג כדעת הגר"א להדליק ג"ח עם שקה"ח. אבל החזו"א המשיך במנהג המקורי של תלמידי הגר"א בוויילנא להדליק ג"ח לפני כלות חצי שעה משקה"ח, ויתכן שאולי באר"י הקדים קצת יותר ממה שנהגו בוויילנא, כיון שכבר נראים כוכבים בשעה זו ולכן אינו שינוי ממנהג העולם ע"פ השו"ע להדליק בצאה"כ.

### ב. דעת הראשונים והגר"א בזמן הדלקת נר הנוכה

כביאור דברי הברייתא (שבת כא:) דזמן ג"ח מתחיל משתשקע החמה, מצאנו ג' דעות בראשונים: א. דעת הרמב"ם דהוי תיכף עם שקה"ח כשנתכסה החמה מעינינו (ע"י בה"ל סי' תרע"ב שנוטה יותר לפרש כן בדעת הרמב"ם). ב. דעת הרשב"א והר"ן שמשתשקע החמה דג"ח היינו בסוף שקיעתה אחרי שנבנסה בעובי הרקיע, ובפירושו של ר"ת וסיעתו (ע"י תוס' שבת לה. ד"ה תרי) בהא דביה"ש מתחיל משתשקע החמה, שהוא כשיעור ג' מילין ורביע אחרי שקה"ח. ג. דעת הרא"ש והטור שמשתשקע החמה דג"ח היינו משגמרה לשקוע, שהוא בצאה"כ, וכמו שפירשו הא דכל תענית שלא שקעה עליו חמה שהוא בסוף שקיעתה דהיינו צאה"כ.

כותב המאמר שליט"א מונה וסופר כמה ראשונים שהעתיקו את הברייתא כלשונוה ולא פירשו האי משתשקע החמה אימת הוי, כאילו דעתם היא כשיטת הרמב"ם להדליק ג"ח עם שקה"ח, שהרי לא הזכירו שקיעה שניה או צאה"כ. ובמחכ"ת אין הדבר כן [אין כל הספרים תח"י לעיין בהם] דהא מה שהעתיק בספר מצות זמניות דזמן הדלקתם "מעט בא השמש" בודאי יכול להתפרש שהוא צאה"כ, וכמבואר במר"י ותוס' ריש ברכות דביאח שמש היינו צאה"כ.

וכמה מהראשונים שמהגז באן ס"ל כדעת ר"ת וסיעתו דשתי שקיעות הן, כגון הרוקח (סי' ג"א) ורבנו יוחאנן (ריש נתיב י"ב) ואהל מועד (דיני שבת דרך ב' נתיב ז') ולדידהו מתפרש לישנא דמשתשקע החמה לאו בתחלת שקיעתה אלא בסופה בתחילת ביה"ש. והאו"ו ושכלי הלקט שהביאם הכותב שליט"א לא נחתו כלל לפרש דברי הברייתא ולקבוע זמן הדלקת ג"ח, אלא הביאו את הברייתא בדרך אגב בתוך דבריהם, ואיך נזכיר מסתימת דבריהם דלא ס"ל דמשתשקע החמה דג"ח היינו סוף שקיעתה או צאה"כ כדעת כל הראשונים שפירשו את הדברים.

הגר"א כביאורו ל"ד"ר הל' מילה סי' רס"ו סעיף ט' האריך לפרש את דברי רבנו יונה ועוד ראשונים, והביא פי' המפרשים דשקה"ח דאתמר לגבי תענית היינו צאה"כ, ושוב כתב דפסאט דלישנא דשקה"ח הוי שקיעה שניה שהיא תחילת ביה"ש לשיטת ר"ת והוא הדין לענין נר הנוכה. ואח"כ כתב דהפוסקים דס"ל דזמן ג"ח הוא בצאה"כ היינו משום דס"ל דזמן הדלקת ג"ח הוא בתחילת ביה"ש, ולר' יהודא הוי תחילת ביה"ש משתשקע החמה וברייתא קאי כוותיה, משא"כ לר' יוסי הוי בתחילת ביה"ש בטר דשלים ביה"ש דר' יהודא, ופסקו כר' יוסי. אך כל זה לא כתבו הגר"א לשיטתו ידידה, דהא איהו ודאי לא ס"ל כלל שתי שקיעות, ולא כתב אלא לפרש את השיטות השונות, אבל דעת עצמו מבוארת להדיא כביאורו לאר"י סי' רס"א וכביאורו לס' תרע"ב, שזמן הדלקת ג"ח המבואר בברייתא הוא עם שקיעת החמה, ואין דברי הגר"א סותרים אלו את אלו כלל.

### ג. זמן צאת השבת לדעת החזו"א ולפי הנהוג בארץ ישראל

בערה בשולי המאמר, סותר הכותב שליט"א את הנאמר בספר טהרת הבית כאילו הדליק החזו"א ג"ח במוצש"ק עשרים דקות אחרי שקה"ח, כי ידוע בשער בת רבים שלא נהג כן במוצש"ק אלא בימות

החול. אך בתוך דברי הכותב שליט"א נאמר: הגר"מ טוקצינסקי ז"ל קבע זמן מוצאי שבת באמצע הקיץ 40 דקות לאחר שקיעת [החמה כפי שנראית לעומד בדאש] ההר בירושלים וכו', והחזו"א החמיר עוד יותר ואפילו בחורף ובמוצאי שבת חנוכה וכדלעיל, וזה ע"פ סימנים אחרים - הכסוף, כוכבים קטנים, עכ"ד. מדברים אלה עלול להתקבל הרושם כאילו הגר"מ טוקצינסקי לא קבע את זמן מוצש"ק ע"פ סימני הכסוף וכוכבים קטנים שנאמרו בגמ' ובפוסקים, וכן כאילו לדעת החזו"א הווי זמן מוצש"ק מדינא בב"ב בימי החורף 45 דקות אחרי שקה"ח, ואין הדבר כן כפי שנתבאר.

בספר בין השמשות האריך הגר"מ טוקצינסקי בכירור זמני הכסוף וזמני ראיית כוכבים קטנים ע"פ מה שראו עיניו בעיה"ק ירושלם ת"ו, וע"פ הג"ל קבע את זמן מוצש"ק בלוחותיו. אם נרצה לעמוד על בירור שיטתו בקביעת זמן מוצש"ק, נבחון דוגמאות מלוחותיו בשיא הקיץ ובשיא החורף ובימים הבינוניים. לתאריך 21 ביוני (קיץ) קבע את זמן מוצש"ק לשעה 7.30, שהיא למעשה כשהשמש ירדה 8.55 מעלות מתחת לאופק; לתאריך 21 בדצמבר (חורף) זמן מוצש"ק בשעה 5.18, ומצב השמש 8.34 מעלות מתחת לאופק; לתאריך 21 במרץ (ניסן) מוצש"ק בשעה 6.26 והשמש נמצאת 8.38 מעלות מתחת לאופק; לתאריך 23 לספטמבר (תשרי) מוצש"ק בשעה 6.12 בזמן שהשמש שקעה 8.57 מעלות מתחת לאופק. [לא התייחסתי למספר הדקות אחרי שקה"ח, באשר נשחבשו מאוד זמני חצות ושקעה"ח בטבלאות שבספר בין השמשות, וכבר נכתב רבות בנושא זה ואכמ"ל, לפיכך העתקתי מהטבלאות את השעה שנקבעה לזמן מוצש"ק, כי לפי תצפיותיו קבע הגר"מ טוקצינסקי את זמנים אלו למוצש"ק, ואינם חלויים בדיוק של זמן שקה"ח]. אמור מעתה, שאין התאמה מדוייקת לאורך כל הלוח, אבל באופן כללי חזינו לדעתיה, וכן נחפשו המנהג, לקבוע את זמן מוצש"ק לשעה שהשמש ירדה שמונה וחצי מעלות מתחת לאופק, ע"פ האמור נמצא שזמן מוצש"ק בב"ב בקיץ הוא 42.5 דקות אחרי השקיעה, בחורף 39.9, ובימי ניסן ותשרי 36.25 דקות אחרי שקה"ח.

החזו"א זצ"ל היה נוהג לענין זמן מוצש"ק להמתין 45 דקות אחרי שקה"ח במשך כל ימות השנה, הדבר ברור שלא התכוין החזו"א לומר שבכל ימות השנה לא נראים שלשה כוכבים קטנים עד שעה זו, ושרי מרת ראיית הכוכבים בבני-ברק בימי הקיץ 45 דקות אחרי שקה"ח שנה לזו שבימי ניסן ותשרי 38.3 דקות אחרי השקיעה ואם היתה דעת החזו"א שבימי ניסן ותשרי חייבים להמתין מדינא 45 דקות אחרי שקה"ח, הרי שבקיץ יש להמתין 53.2 דקות כדי לראות אותו מצב של כוכבים. אכן כודאי היתה דעת החזו"א שגם בשיא הקיץ סגי ב-45 דקות [ואין בינו ובין המנהג הנפוץ הג"ל אלא דבר מועט, וגם יתכן ששיעור 45 דקות הוא מעוגל לתומרא] ואם נהג החזו"א כן בכל ימות השנה, אין זה מדינא אלא כדי שלא יצטרך לברוק בסימני הכוכבים בתקופות השונות בשנה, או למנוע מכשול ממי שאינו בקי וכדומה.

ברם, מגמתו העיקרית של הכותב שליט"א בהערתו בשולי המאמר היתה להוכיח שקביעת זמן מוצש"ק לעשרים דקות אחרי שקה"ח ע"י לוח "המאור", ע"פ הנאמר בספר טהרת הבית כאילו היתה נגד דעתו של החזו"א, הוא סילוף גמור ומכשול גדול. ועיין גם בספר בין השמשות סוף פרק ה' מש"כ בנד הרוצים להקל בכגון דא. ואני אבוא אחריו ומלאתי את דבריו. בסידור חזון עובדיה, נאמר בדיני הבלדה סעיף ב': זמן יציאת השבת בכל ערי הארץ הוא אחר כעשרים דקות מהשקיעה, והמחמירים מוסיפים מחול על הקודש חצאי שעות אחר השקיעה, עכ"ל. אם כנים דבריו, שגם בימי הקיץ ובעיר נהריה שבצפון הארץ, כבר נראים שלשה כוכבים קטנים רצופים (כמבואר בשו"ע סי' רצ"ג) כעשרים דקות אחרי השקיעה ומותר לעשות מלאכה במוצש"ק, הרי המציאות היא שבעיה"ק ירושלם ת"ו (השוכנת בהרים) נראים כוכבים כאלה בימי ניסן ותשרי 12.4 דקות בלבד! אחרי זמן שקה"ח המופיע בלוחות. ואם כן תמה אקרא, האמנם מותרת מלאכה במוצש"ק בשעה שעדיין לא עבר שיעור הילוך ג' רבעי מיל משקעה"ח לפי שום שיטה, ומה גם שעל שיעור זה בעינין להוסיף עוד משום ביה"ש דרבי יוסי, ולהמתין לכוכבים קטנים, וגם רצופים ולא מפורזים כדי להוסיף מחול על הקודש כמבואר בשו"ע שם. כמה נכונים דברי הכותב שליט"א שהוראה להקל אין לה שחר.

ישראל מננהויו

בני-ברק

## הערה בנוסח התפילה

לכבוד המערכת של קובץ בית אהרן וישראל שליט"א

ראיתי בקובץ שלכם - גליון ו' (מב) שהבאתם הערות מהרב דוד יצחקי על נוסח התפלה.

ואכתוב לכם הערה גדולה שלא מצאתי מי שהעיר את זה ולא מצאתי פשר לדבר זה ויתכן שהוא מעבך ברכה בשמונה עשרה והוא: שנוסח בכל סידורים ומחזורים ישנים הנוסח בשמונה עשרה כל ג' פעמים הוא "מחנה מתים" ו"מחנה המתים" (בסגול) וכך מצאתי בכמעט שלושים סידורים ומחזורים ישנים ממחזור רוטשילד (ממאה החמש עשרה) עד מחזור ר' וואלף היידנהיים משנת תקפ"ז (ומחזור וילנא 1829) שגרסו לראשונה "מחנה מתים" ו"מחנה המתים" (בצירי) [ולא נלענ"ד שר' היידנהיים שינה את הנוסח מעצמו שהרי בדפוס ראשון שלו בשנת תק"ס וגם בדפוסים אחרים גרס הנוסח הקדמון]. ואין זה סתם שינוי שהרי הבאתי "בקונטרס עבודת התפלה על ראש השנה" שהגאון ר' אברהם יעקב הכהן פאס שליט"א אמר לי שיש נ"מ בפירושו ש"מחנה המתים" (בצירי) פירושו שהקב"ה הוא המחיה המתים, שהוא שם עצם, משא"כ "מחנה המתים" (בסגול) פירושו שהקב"ה מחי' מתים שהוא פועל. וא"כ יצא שבשינוי זה יש נ"מ בכפי' חתימת הברכה! ותמוה מאוד שאף א' לא הרעיש על זה ואפי' לא מצאתי מי שהרגיש את זה וזה לפלא בעיני! (ודע דכסידורי הספרדים עדיין הנוסח מחינה' (בסגול).

הצלחה רבה וכטו"ס

מאיר הלוי בירנבוים בלטימור

## על ביאור הפסוק ושכתי בשלום וגו'

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלום וברכה.

הנני להעיר לאשר בקובצכם (כסלו טבת ג) פירש הג"מ ר"ב מגדלבוים זצ"ל, עה"פ ושכתי בשלום אל בית אבי והיה ה' לי לאלוקים, ויסוד פירושו הוא דהיינו עפ"י מארז"ל בכתובות דף ק"י ע"ב וכתו"כ המובא ברש"י ויקרא (כ"ה ל"ח) דהדר בחו"ל כמי שאין לו אלוה אבל הדר בא"י כמו שיש לו אלוה, והיינו ושכתי בשלום אל בית אבי ואז והיה ה' לי לאלוקים, עכתו"ד עיי"ש, וכדבריו ג"כ ראיתי פעם באהבת ישראל ואין הספר כעת תחת ידי לציין מקומו.

ועז"ז הנני להעיר שדבריהם מפורש הוא בתוספתא פ"ה דע"ז ה"ב וז"ל התוספתא הרי הוא אומר ושכתי בשלום אל בית אבי שאין ת"ל והיה ה' לי לאלוקים וכו' כל זמן שאתם בארץ כנען הריני לכם אלוה אין אתם בארץ כנען איני לכם לאלוה. עכ"ל התוספתא, והוא ממש כדבריהם.

ויה"ר שזוכה במהרה לקיבוץ נדחי ישראל והשתתחו לה' בהר הקודש בירושלים והי' ה' לנו לאלוקים כב"א.

בברכה, ה. ליינען

עיה"ק ירושלים תוכב"א

## בענין קידוש ביום הכיפורים

בגליון מ"ד עמוד צג האריך ידידי הרב יחיאל גולדהבר בענין קידוש ביוהכ"פ, והביא בשם החת"ס ר"ס רע"א דצריך לכוון בתפילה לצאת ידי"ח קידוש. יש לציין שכתב שם כן גם הגרעק"א על דברי המג"א דמדאורייתא יוצאים ידי"ח קידוש בתפילה [ובמקום סעודה אינו אלא מדרבנן] וכתב על כן הגרעק"א וז"ל: מוכח כן ממה דלא מקדשין ביוהכ"פ שחל בשבת לצאת ידי קידוש דשבת דאורייתא ע"כ משום דיוצאים בתפילה עכ"ל הרי דפשיטא ליה דביוהכ"פ שחל בשבת יוצאים ידי"ח קידוש בתפילה.

עוד האריך שם בתולה שמוכרח לאכול ביוהכ"פ שחל להיות בשבת שנחלקו הפוסקים אי חייב בקידוש, ודעת הגרעק"א דחייב בקידוש, מטעם חובת קידוש של שבת, דאף אי נימא דמחמת יוה"כ אין לחייבו מ"מ חייב מיתה מחמת שבת אך דעת כמה אחרונים דפטור מלקדש. ומסיים הכותב:

ולענ"ד נראה הואיל ונחלקו האחרונים בנירו"ז הרי יכול הוא לקבל שבת מבעו"י ולקדש, ואוכל ואח"כ יקבל ע"ע חוסי"י עכ"ד.

אכן לדידי נראה, דאין עצה זו מועלת, דהרי טעם הפוסקים דפטרי מקידוש היינו, כלשונו של האור שמח (עבודת יוהכ"פ פ"ד ה"א, והובא שם בדבריו) וחולה שיש בו סכנה שצריך לאכול מורה אני דלא מקדש גם על שבת דזהו קדושת שבת או שלא לאכול עכ"ד, א"כ כיון דבשבת זו שחל ביוהכ"פ קדושת השבת שלא לאכול, א"כ אף בתוספת של שבת זו, אין קדושתו באכילה דאין התוספת חמורה ושונה, מעיקר השבת, ואם להבנת פוסקים אלו כאשר שבת חל ביוהכ"פ גם השבת עצמה משתנה, ואין לקדש גם מטעם השבת "שקדושת השבת אז שלא לאכול" א"כ גם "התוספת שבת" של שבת זו משתנה, ואין קדושתה של התוספת רק באי אכילה, כיון שמצות תוספת שבת אינה אלא להוסיף על השבת לכן הוי כמו השבת עצמה, ואי אפשר להפריד בין הדברים, ולומר דנשתנה מהות קדושת תוספת שבת, ממהות קדושת השבת עצמה.

וראיה לדבר, דאל"כ ביוהכ"פ שחל להיות בשבת הו"ל לומר לכל ישראל [ולאו דוקא לחולה] שמקודם יוסיפו תוספת שבת, ויקדשו ויאכלו סעודה שבת, ואח"כ יקבלו חוסי"י יוהכ"פ [וכמו שיעץ הכותב לגבי חולה] וכדי לקיים מצות קידוש שבת כתיקונה על הכוס ובמקום סעודה. ומדלא תקנו כן, מוכח דכיון דביום השבת עצמו אין חובה לקדש על הכוס ובמקום סעודה [מחמת צום יוהכ"פ] ה"נ לא חייבו להוסיף מחול על הקדש כדי לקדש, וא"כ ה"נ לגבי חולה לאותם הפוסקים דסברי דביום השבת ויוהכ"פ עצמו אסור לו לקדש, א"כ ה"נ אם יוסיף מחול על הקדש יהא אסור, לשיטתם, לקדש על הכוס כמו שאסור בעצם היום, ועצ"ל.

בברכת התורה,

שלמה זלמן שמעיה - ירושת'ו

## בענין אכילת ג' שנים וקנין חזקה

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, המפורסם לשם ולחלה.

א. ראיתי בגליון (א-מג) במאמרו של הגאון ר' צבי מרקוביץ שליט"א שהאריך לבאר מחלוקת הראשונים אי אכילת פירות קונה, ולכסוף ביאר דעת הרמב"ם דאכילת פירות קונה ע"פ דברי הריטב"א שכתב בדף כט. דשורת הדין כיון שזה מחזיק בקרקע ואוכל בשופי גמור ויודעין הבעלים ואינם מוחזין דין הוא שתהא ראייה אפילו באכילה אחת כעין שהתפיסה ראייה במטלטלין אלא כיון דקרקעות בני שטרא נגינה כי לא מחזיק שטר ריעא חזקתיה וכיון דעברו שלש שנים לית ליה לאיזדהורי בשטרא ע"כ ומבואר בקדמונים דלדין מוחזק בעינן תפיסה הראויה לקנין וזמה הוציא הרמב"ם דאכילת פירות קונה, עכ"ד.

ולא הבנתי דהא הריטב"א כתב בריש פירקין דאכילת פירות אינו קונה ואעפ"כ ס"ל דיש לו דין מוחזק, ואין לתרץ דס"ל להריטב"א דלא בעינן במוחזק תפיסה הראויה לקנין דהא להדיא כתב בב"מ דף ת: דבעינן תפיסה הראויה לקנין, וא"כ ע"כ אין כוונת הריטב"א מדין מוחזק דא"כ למה אין אכילת פירות קונה, ועוד דהא כתב הריטב"א דין הוא שתהא ראייה אפי' באכילה אחת כעין שהתפיסה ראייה במטלטלין הרי דכתב להדיא דהוי ראייה. (וכדעת הרמב"ן) וכ"כ לעיל דף כת. ד"ה מינין עיי"ש. ומרברי הריטב"א אלו יש להוכיח כדעת הנו"ב מהרו"ק אהע"ז סי' ל"ז דחזקה דכל מה שחחת יד אדם שלו הוי בידור דהא כתב כעין שהתפיסה ראייה במטלטלין וא"כ ע"כ כוונת הריטב"א כמו שכתב הרמב"ן לקמן דף מב. דכיון דשתיק רגלים לדבר שמכרה לו ולאחר הוי חזקה (כן הבינו האחרונים ודלא כהנתיבות סי' קמ"ד) והא דבעינן ג' שנים משום ריעותא דאחוי שטרך ולאחר ג' שנים נתלק ריעותא והוי חזקה וכן כתב בחו"ח בדף כט. יעויין שם.

והדברים מבוארים יותר בחידושי הרי"ם הו"מ סי' צ"ט סעיף ה' עיי"ש, וכן ראיתי באבן האזל הלכות טוען ונטען פרק ח' הלכה ד' וז"ל דין חזקה שכל מה שביד אדם היא שלו היא חזקת בידור משום דסתמא דמילתא כך היא ואלימ כ"כ דלא אמרינן מיגו במקום חזקה זו וכ"כ בקובץ שיעורים חלק ב' סי' ט' אות ג' יעויין שם. ועיין עוד באחרונים מה שכתבו בזה ואכ"מ,ל, ובגוף הדברים שכתב מע"כ דשיטת הרמב"ם

כהריטב"א הג"ל ראיתי בקצה"ח סי' ק"מ ס"ו דחוקת שלש שנים אינו אלא מתקנת חכמים כיון דדרבן של בנ"א כיון שיושבים שלש שנים בשופי הם בוטחים ששוב לא יערער אדם ולא מיזדרהו בשטרא, לכן תיקנו חכמים משום פסידא דלקוחות דבשלש שנים ליהוי חזקה וכתב הקצות דכן דעת הגמ"ר שכתב בריש פירקין שלפי שדעת העולם כן לא תיקנו חכמים אלא שלש שנים. וכתב עוד דכן משמע מהרמב"ם פי"א מהלכות טוען ונטען הלכה ה' שכתב הרמב"ם וכיון שידעת שמיחה בך בתוך שלש שנים לא באמת היה לך שטר ולא נזחרת בו אתה הפסדת על עצמך, ובסעי' ב' נמי כתב הואיל ולא מחית אתה הפסדת על עצמך ומדכתב הרמב"ם אתה הפסדת משמע דהוא משום תקנת חכמים דאי משום בירור לא הפסיד דהא נחברר שמכרו למחזיק, וראיתי בקונטרס החזקות (לבעל שמן רוקח) סי' כ"ד (דף כט מדפ"ס) ד"ה והנה שהקשה על הקצות מדברי הרמב"ם בסעי' ב' שכתב מפני שאומרים לשמעון אם אמת טוען שלא מכרת ולא נתת לו למה זה היה משמש שנה אחר שנה בקרקע ולא מחית בו הרי מפורש דזה שלא מיחה הוי ראייה שמכרה לו וכדעת הרמב"ן. וכן על מה שכתב הקצה"ח דכן דעת הגמ"ר לכאורה קשה מהא דכתב הגמ"ר שם ד"ה דאל" שיהביא דעת הרבינו יונה שאפילו נודע כודאי שלא שמע המחזיק כגון שהעידו עדי מהמאה שלא הגידו לשום אדם הוי חזקה וכתב הגמ"ר דהטעם דכיון שלא זכה אלא משום דאית ליה להאי למחזיקי ולא מיחה אמרינן ודאי זבנה וא"כ כיון שמיחה ואין לו לטרוח ולמחות בפניו לא אמרינן ודאי זבנה עכ"ל הגמ"ר הוי שכתב דמדלא מיחה ודאי זבנה וכדעת הרמב"ן הג"ל. ויש לתרץ עפ"י שראיתי בשע"מ חו"מ (סי' ק"מ סעי' ז' אות ג') שכתב נמי לחדש כדברי הקצה"ח הג"ל דחוקת ג"ש הוא מתקנת חכמים משום פסידא דלקוחות, והקשה בשע"מ מהמבואר בכ"י ורמ"א אהע"ז (סי' קכ"ד סעי' ו') דהיה הגט חזק על ידו של עבד והיה מוחזק בעבד שלש שנים מגורשת, ואמאי מגורשת מ"ש מסימנים וכו' ותירץ בתי' הא דכיון דתיקנו חכמים דבשלש שנים הוי חזקה אף מראורייתא הוי חזקה מעלייתא דהו"ל למחות כדי שלא יחזיק בו עכ"ל, ולהג"ל מיושב קשיית הקונטרס החזקות וכן מה שהקשינו מהגמ"ר, דאיה"נ דיעקר התקנה משום חזקת שלש שנים אבל לאחר התקנה הוי הוכחה וכיורו וכדעת הרמב"ן הג"ל כיון דהו"ל למחות כיון דידע דתיקנו חכמים דלאחר שלש שנים לא הוי שלו וא"כ הוי הוכחה וכיורו ודו"ק. (ועיין בקהילות יעקב ולא הביא משע"מ הג"ל.) ויש להעמיס מה שכתב בשע"מ הג"ל בדברי החוס' ב"מ ק"י ד"ה א"ל שכתבו דכשטוען שמחזיק בה בגזל הוי חזקה שהיה לו למחות תוך שלש כי יודע כודאי כיון שנכנס בה בגזל אם ישתוק לו שלש שנים ולא ימחה שיטעון ע"י שלש שנים שהיה שלו ולכן היה לו למחות שידוע לכל שתיקנו חכמים למחות תוך שלש ואם לא מיחה הפסיד ע"כ ולהג"ל יש לפרש כוונתם דידוע לעולם שיש תקנת חכמים דלאחר שלש שנים הוי של המחזיק ולכן יש הוכחה שמכרה לו ודו"ק.

ב. ומה שחקר מעב"ת אי טעמא דחזקת שלש שנים הוי משום הפסד פירות או משום שנוהג בה דרך בעלים ותלי ליה בחקירת השע"מ אי מהני חזקת שלש שנים בכתיב דלא קיימא לאגרא כיון ממש לדברי החידושי הרי"ם ב"ב דף כט: ד"ה ועוד נראה, וכן ראיתי בדבר משה (רוומרין) שכתב כן מדעת עצמו.

ואסיים בכרכת התורה

ישעיהו שורץ קרית צאנז, נתניה

## תגובה על הג"ל

הנה המעיר הבין מתוך הדברים, שכוונת מן ראש הישיבה שליט"א, לפרש בדעת הריטב"א שדין חזקה כל מה שביד האדם שלו הוא, הוי משעם מוחזק ותפוס גרידא ללא ראייה, ולכן הקשה ע"ז דהרי הריטב"א כתב להדיא דהוי ראייה, ושכן דעת הגמ"ר, ושוב הוסיף והביא כמה אחרונים שכתבו דחזקה זו היא משעם דאיכא ראייה וכיורו, ואולם באמת לא זהו מה שאמר ראש הישיבה שליט"א, דודאי מוסכם דהאי חזקה דכל מה שביד האדם הוא שלו, היינו משום דאיכא ראי' והוכחה, אבל מ"מ צריך לומר, דמלבד הראייה, נסמכת חזקה זו גם על דין מוחזק, ותרווייהו איתגוהו בה, ראי' ותפיסה, ובשעת השיעור הרחיב ראש הישיבה שליט"א יותר כביאור דבר זה, ורק אני קצתני במקום שאמרו להתאריך כי לא חשבתי לנתון להתאריך כביאור שיטת הריטב"א שכבר נתבארה היטב בשיעור אחר, וכפי שצינתי בדברי בשיעור הנדפס, ונתה אשנה פרק זה.

דהנה כבר השריש הגרנט צ"ל [ונדפס בשיעוריו ריש ב"ב על תוס' ב' ע"א ד"ה לפיכך], דהאי דינא דאמרינן דחזקה כל מה שביד האדם הוא שלו, ונאמן לטעון לקוח הוא בידי אף שידענו שהי' מקודם של אחר, אין טעמו משם הוכחה וראיה גרידא, [דהיינו דמכין דאחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן, א"כ ממה שהחפץ בידו יש לנו הוכחה שהחפץ שלו], דמחמת ההוכחה גרידא לא היינו נותנים לו חפץ שהי' ידוע לנו עד עתה שהי' של אחר, אלא דחזקה זו נסמכת גם על דין מוחזק, דהיינו דהחזקה מועילה רק לענין שחמה טענתו נחשבת טענה, דלולא החזקה מהיכי תיתי יהא נאמן על חפץ הידוע שהוא של חברו לומר שהוא שלו, ורק החזקה וההוכחה משהו לטענתו טענה, ואולם עדיין נשאר הדבר בספק, כיון דגם לשכנגדו איכא טענה, דהא יש לו חזקת מרא קמא, ומה שנאמן זה שהחפץ בידו, היינו רק משום דמלבד מה שיש לו חזקה, הוא גם מוחזק בחפץ, והמוציא מחבירו עליו הראיה, אבל באמת באופן שאינו מוחזק, כגון שעכשיו אין החפץ ברשותו, אף שמקודם הי' ברשותו אינו נאמן, דמחמת החזקה לחודה לא יהא נאמן.

והביא הגרנט ראיה לזה מדברי התוס' ב"ב ל"ג ע"ב [ד"ה ואי טעין], דהתם בגמ' איתא, דאי אכלה תרתי שני בעדים, יכול לטעון לפירות ירדתי, ונאמן למפרע על הפירות שכבר אכל, וטעמא משום דלא חציף איניש למיכל פירי דלאו דיליה, וכתבו ע"ז התוס' וז"ל: וא"ת מאי איריא משום דלא חציף, תיפוק ליה משום דתפיס, מידי דהוה אמטלטלין שאין עשויין להשאל ולהשכיר דאי אמר לקוחין הן בידי נאמן, וי"ל דאיצטרך טעמא דלא חציף, אם לקטן והניחן ברשות שאינו שלו, דלא תפיס בהן. עכ"ל התוס'. הרי מוכח מדברי התוס' דהחזקה אינו מועילה אלא היכא דתפיס ומוחזק עכשיו בחפץ, אבל כשלקטן והניחן ברשות אחרת, אע"ג דידוע לנו דמקודם היו הפירות בידו, וא"כ הרי יש לנו ראיה והוכחה שהפירות שלו, וההוכחה עדיין גם עכשיו במקומה עומדת, מ"מ כיון דעכשיו אינו מוחזק, לא אמרי' ביי חזקה, והיי צריך להחזיר הפירות, אלמא דחזקה זו בעינן גם שיהא מוחזק. עכ"ד הגרנט.

ועפ"י יבוארו דברי הריטב"א, דהנה מה שדייק המעיר מלשון הריטב"א דבחזקה איכא ראיה, ודאי דהכי הוא וכו', אבל מ"מ א"א לפרש בדעת הריטב"א דאיכא רק ראיה גרידא, ויסבור הריטב"א בחזקה כהרמב"ן וכמ"ש המעיר, דא"כ קשה מה דמיינן וההשוואה שהשוה הריטב"א בין הראי' דחזקת קרקעות, והראי' דחזקת מטלטלין, הא לא קרב זה אל זה, דהרי בחזקת קרקעות הראי' היא מאכילת הפירות, ובחזקת מטלטלין הראי' היא מתפיסתו, ומה הוסיף הריטב"א בזה שהשוה קרקע למטלטלין, אלא ודאי צריך לומר דהריטב"א סובר דבחזקה בעינן גם שיהא מוחזק וכהגרנט, ולכן השוה קרקע למטלטלין, לומר דכשם שבמטלטלין ע"י תפיסתו נעשה מוחזק, ה"נ בקרקע ע"י שאכל פירות כשופי ג' שנים נעשה מוחזק, ולכן מפני שהוא מוחזק וגם בצירוף הראי' שיש מאכילתו משהו נאמן, דהיינו דמאחר שיש ראיה מאכילתו שהקרקע שלו, הרי טענתו טענה נגד טענת המ"ק, ונשאר הדבר בספק, ומשום שהוא ג"כ מוחזק ע"י אכילתו, לכן נשאר הקרקע בידו, מדין המע"ה, [ובגמ' דף כ"ט סוף ע"ב איתא לשון המע"ה על חזקת ג' שנים, וכבר נתבאר הדברים באריכות בשיעור קודם].

ועפ"י אמר מרן ראש הישיבה שליט"א ליישב דברי הרמב"ם, דנאמר דהרמב"ם סובר גם הוא כהריטב"א, דתזקת ג' שנים היא משום מוחזק, וכיון דבמוחזקות בעינן תפיסה הראויה לקנין, מזה הוציא הרמב"ם דאכילת פירות מהני לקנין.

ומה שהקשה המעיר ע"ז, דא"כ איך סובר הריטב"א גופי' בתחילת הפרק [והעתקתי דבריו כדשיעור] דאכילת פירות אינו קונה, אין זו קושיא כלל, דאף שליישב שיטת הרמב"ם נאמר דגם במוחזקות דקרקע בעינן תפיסה הראויה לקנין, מ"מ ברור דזהו חידוש נוסף ואין זה מוכרח כלל, דיש מקום הרבה לחלק בין תפיסת מטלטלין שנעשית באותו אופן ממש שנעשה הקנין, ובין תפיסת קרקעות שאינה נעשית באותו אופן שנעשה הקנין [באם נאמר שאכילת פירות קונה] דהרי התפיסה לענין ראי' נעשית כלשון הריטב"א "באכילה אחת" והיינו לכה"פ שנה אחת [כמ"ש האחרונים כשיטת הרמב"ן], ואילו הקנין נעשה מיד, ודי בזה.

ביקרא דאורייתא

שמחה בונים עקשמיין

ירושת"ו

ישראל נתן השל

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

(המשך)

אף רבה של קהילת ברלין הגאון רבי צבי הירש לוינ' זצ"ל עמד בפרץ בכל יכלתו במערכה זו נגד וויזל, אם כי לא יכל לה, מפני היות קהילתו ברלין - מקום מושבו של וויזל - במצרה

1 הגאון רבי צבי הירש לוינ' זצ"ל אב"ד ור"מ דק"ק ברלין, נולד לערך בשנת תפ"א לאביו הגאון המפורסם רבי אריה לייב זצ"ל אב"ד ור"מ דק"ק אמשטרם - חתן הגאון חכם צבי זצ"ל וניסו של הגאון יעב"ץ זצ"ל, כן היה ממשפחת גדולי היחס, ונכד להגאונים המפורסמים, המהרי"ו, ומהר"ם פארווה, ומהרש"ל, ורבינו הרמ"א זצ"ל.

הגאון מברלין ויה מגדולי גאוני דורו ומפורסם בתורתו ובחכמתו, כיהן כאב"ד בקהילות גדולות, והם: לוונדן, האלברטשטאט, מנהיים, ובשנת תקל"ב עלה לכהן פאר בקהילת ברלין והמדינה, והיה הרב האחרון בברלין שנתעטר לאב בית דין. נשא ונתן עם גדולי דורו, ומתשובותיו נדפסו בספרי גדולי הדור והם: שו"ת "הר הכרמל" (פער"א תקמ"ב) חאר"ח סי' כ"ה, "בית אפרים" (לכוכ תקע"ח) אבהע"ז סי' מ"ג, "דברי רוד" (אמשטרם תקי"ג) סי' מ"ז, "מאמר מרדכי" (ברונא תקמ"ט) סי' ס"ד ס"ה, ועוד, כן נדפסו הגהותיו וחיידושיו בכפרים רבים, ויש אשר נאבדו במשך הזמן, (כרבעון "צפונות" גליונות יב וטו נדפסו מחידושיו ששרדו בכת"י). היה ש"ב של הגאון בעל נוב"י זצ"ל וחכיב עליו למאד, כנראה מתשובתו אודות היתר גילוח בחוה"מ הנדפס בספרו של אחיו - הגאון רבי שאול זצ"ל אב"ד אמשטרם "בנין אריאל" (אמשטרם תקל"ח), ובין שאר דבריו כותב עליו בזה"ל: "... דע לך כי קרוב לנו האיש, מגואלינו הוא וחכיב עלי כגופאי אמנם ...". שמה חכמתו הגיע למלכות, וביקשונה שיעתיק דינים והלכות משו"ע חו"מ ללשון אשכנז, ועל פיהן יפסקו כל הרבנים היושבים על מדין, [בדרשת הגר"ט מליאס אודות וויזל הנדפס בקובץ באר"י גליון מד, מזכיר לשבח פרט זה (עיי"ש בעמ' קכו)]. וכן ענה חשוכות ליועצי ושרי המדינות בעניני דת ותורה ישראל ונדפסו בקובץ פסקי השופטים בזמן ההוא. בשנת תרס"ד יצא לאור בפיעטרקוב ספרו "צבי לצדיק" ע"י הרב אברהם נתן איילבערג חתן הרה"ג ר' צבי יחזקאל מיכלזאהן זצ"ל, הכולל מעט מחידושי על פרשיות השבוע, ומקצת דרשותיו בשבת הגדול וליקוטים, וכן קונטרס "בית צדיק" - תולדותיו, הנערך ע"י חתנו הרב הגי"ל. ובשנת תרס"ח (שם) נדפס ספרו "צבא רב" - הגהות וחיידושים על ששה סדרי משנה, וליקוטים בסופו, וכן הקדמה גדולה בשם "פתחא זעירא" - תולדות הגאון המחבר בהרחבה ע"י הרב מיכלזאהן הגי"ל. כן נדפס תולדותיו ב"תולדות אנשי השם בברלין" (ברלין תרמ"ד), ולאחר מכן נדפסו תולדותיו בנפרד מהספר הגי"ל בשם "עטרת צבי" (שם, כנ"ל). (על תולדותיו בהרחבה ורשימת חיידושיו והגהותיו מהנדפס ומכת"י ראה בספרים הגי"ל), רבינו נפטר ליבע' כיום ד' אלול תק"ס ומנו"כ בברלין. בימי שבתו בברלין לא מצא מנוח ממעשיהם של המשכילים, אשר לא שמעו בקולו והקייתו בחשילם ברבים והפכו את העיר הגדולה - ברלין למצרה של ההשכלה, וממנה נפוצה ההשכלה על פני כל ערי אשכנז, ועשתה שמות בעם ישראל - כנראה ממכתביו ומהסכמותיו על ספרים שמוכרי המיר את פנעי הזמן שסוכבהו, והפרצות שנתחשו בוירו ע"י המשכילים ופורצי רת חזרה"ק.

ומעוזה של המשכילים. כמו כן כמה מראשי הקהילה לא עמדו לצדו של רבם במערכה זו<sup>2</sup> ואף לעגו לרבנים<sup>3</sup>, מהיותם אוהדי החשכלה ומחבורת המשכילים, ושיאו הגיע עם רצונו של הגאון מברלין להתפטר מרבנותו בקהילה זו<sup>4</sup>.

מתעוררות שונות שנתרו בימינו, נראה שעוד לפני חג הפסח תקמ"ב<sup>5</sup> דרש הגאון מברלין מפרנסי ומנהיגי הקהילה לפעול נגד וויזל ומוזמותיו, ואולי אף לגרשו מן העיר<sup>6</sup>, וכן לעצור בעדו מלהדפיס את אגרתו השניה<sup>7</sup>, ואולי דרש ברבים נגדו כשאר רבני דורו שדרשו ברבים בשבת הגדול תקמ"ב, אך לא הגיעה לידנו דרשה מרבה של ברלין בנושא זה.

כמו"כ בתוקף תפקידו כרבה של ברלין והמדינה - מקום שפרצו בה גדר, פנו אליו גדולי הדור במכתבים בנושא זה<sup>8</sup> כהגאון בעל נוב"י ועוד, וכן מזכר שמי של הגאון רבי שלמה דוב בעריש (הרצפלד-הלברשטט) וצ"ל אב"ד ור"מ דק"ק גלוגא<sup>9</sup> שאף הוא פנה להגאון מברלין במערכה זו.

2 ראה מכתבו של הגאון בעל נוב"י להגאון מברלין הנדפס להלן וז"ל: "... הנה שמענו איך גם כבודו הרמה היה מהמקנאים קנאת ה' צבאות נגד ... הירץ וויזל ... ולא נשא פנים לקצת קציני עירו ...". וראה להלן הערה 3 והערה 6.

3 וויזל והבורת המשכילים לעגו לכל דברי הרבנים, כעדות וויזל במכתבו הפרטי לטריעסט מיום כ"ג אייר תקמ"ב בו כותב: "... ואעפ"י שאני ואהובנו החכם ר' משה [מנדלסון] ורבים אשר אתנו פה לועגים ומניעים ראש על דברים ... ומעשים זרים כאלה...". [דבריו מוסכים על דברי הרבנים שיצאו נגדו, והושטמו כמה תיבות מפני כבוד תורתם של הרבנים].

4 ראה להלן בהמשך המאמר.

5 ראה להלן הערה 20 מכתבו של שר ההשכלה להמשכיל איציק יפה הנושא תאריך ט"ז ניסן תקמ"ב.

6 ישנו מכתב ממנדלסון מתאריך ג' אייר תקמ"ב הכותב לירידו המשכיל דוד פרידלנדר שר"י המגלה לנו על הנעשה בברלין בתקופה זו, וכה כותב: "שמוע שמעתי כי הרב מקהלתנו [דבי צבי הירש לוי]ן שם דברי ריבות נגד ירידנו הרב ר' נפתלי הירץ וויזל לפני ראשי מנהיגי העיר הזאת לחרוץ משפטו, אמנם לא ידעתי אם הציע לפניהם גם האגרות אשר הירצו אליו [הרבנים] בגללו או לא, והנה סמוך לבי כי לא יעשו רב למרות עיני כבוד הישר באדם וויזל יח" ... אחלה פניך אחי [פרידלנדר] וידידך ר' איצק בר"ד יפה - שויתם היו מגדולי המהרסים בכרם בית ישראל בתקופה זו וכפרט לאחריה, ואין כאן המקום להאריך בזה [הודיע דעתי זאת לחותנך הוא אביו נר"ו [דניאל יפה] ולזקני העדה ולאדון יצחק וואלף נ"י, הנה הואלתי ללכת בעצמי אל הרב גולי ידאית להרבות אמרים ולרדת עמו עד תכלית הדבר ביגיעה רבה אשר לא שעת הכושר היא לעת כזאת להתהלך ברחכה עמו בענין המרוכר בו, לדעתי ראוי ונכון הוא להעיר לבבו בלבתי חוכיר מזה מאומה גם בדרשתו כסוד ישרים ועדה ...". ובהערה על המכתב הנ"ל כותב פרידלנדר שהרב מברלין קיבל מכתבים אודות וויזל מרבני ליסא [ראה במאמרי קובץ באו"י גליין מר עמ' קב ובהערה 12] וגלוגא [ראה עליו להלן הערה 8], והרב ביקש לאסור על וויזל את הדפסת ספרו, ואף פנה לפרנסי הקהילה בענין זה, [כנראה הכוונה לקונטרס "רב טוב לישראל" שהרפים וויזל שבעה ימים לאחר כתיבת מכתבו של מנדלסון הנ"ל] ע"כ דברי פרידלנדר. ממכתב זה מתגלה לפנינו דעתו של הרב מברלין נגד וויזל, וכן על הלך רוחם ופעולתם של ראשי המשכילים ועל שיכנועיו של מנדלסון לירידיו שיעמדו מנגד לדעתו של הרב, ולא יעשו דבר לוויזל.

7 וויזל במכתבו הפרטי הנ"ל לטריעסט, כותב בין השאר "... וכתבו [הרבנים] ככתי איכה נחימה אל הרכ אב"ד דכאן ... רק אומרים שאני רוצה להשחית ולעקור את כל בית ישראל על ידי זה ...", וכן מזכר ענין זה במכתבו של מנדלסון בהערה הקודמת.

8 הגאון רבי שלמה דוב בעריש וצ"ל אב"ד ור"מ גלוגא היה בנו של הגאון המפורסם וכי צבי הירש חריף וצ"ל אב"ד הלברשטט בעל מח"ס "עטרת צבי" עה"ת [זאלקווא תקכ"ג] וחתן הגאון המפורסם בעל "פני יהושע" וצ"ל, [ובפני יהושע עמ"ס כתובות בהקדמה מובא כמה מחידושיו מתחת לכותרת הכתובה כזה"ל: "דברי כבוד הרב המופלא ומופלג מוהר"ר בעריש נר"ו בהגאון מו"ה צבי נר"ו חתנא דבי נשיאה של הגאון המחבר נר"ו".] [וע"ש בתחילת דבריו את ענותנותו וגודל הכבוד שרחש לחותנו].

היה מגדולי גאוני דורו ושימש כרבנות בכמה קהילות והם: ביאלי במדינת ליטא, לאקאטש במדינת וואהלין, לאכישש במדינת פולין, ומשנת תקכ"ה עלה לכהן פאר בק"ק גלוגא. נשא ונתן בהלכה עם גדולי הדור

לאחר שוויזל שמע שהרבנים הכריזו מלחמת חרמה נגדו, ואף ציוו לגנוז את ספריו שהדפיס מכבר<sup>9</sup>, החליט לפרסם עוד אגרת וקראה בשם "רב טוב לבית ישראל"<sup>10</sup>, כביכול להתנצל בפני הרבנים<sup>11</sup> על הדברים אשר כתב באגרתו הראשונה "דברי שלום ואמת"<sup>12</sup>, וכן חזר לפרש את דבריו אודות סדרי החינוך והלימוד לנערי ישראל. אך המעיין היטב באגרת זו רואה באופן מוחלט את ערמימותו של וויזל בדבריו, אשר במקום להתנצל ברבים ולומר בשפה ברורה דברים שאמרתי טעות הם בידי, ולחדול מכל פעולותיו למען שינוי דרך החינוך והלימוד המסורה לנו מדור דור, ולהכניע את עצמו בפני גדולי הרבנים מאורי הדור שראו בדבריו מינות ואפיקורסות, - עמד וויזל בתוקף על דבריו הראשונים, ולא עוד אלא מזלזל בהרבנים, ועונה להם בחוצפה ובעזות מצח<sup>13</sup> כאחד הריקים, וכן מעמיד פני תם וכותב בערמימות בזה"ל: "... אני משתאה לדעת מה מצאו האנשים האלה עול במכתבי שהביאם לפעור עליו פיהם, כי אעבור עליו אלף פעמים לא אמצא מראשו ועד סופו כי אם יראת שמים כולו ואומר כבוד לה' ולתורתו...", ועוד כהנה.

כן ציטט וויזל באגרת זו בתירגום מגרמנית את דברי ידידו מנדלסון אשר תירגם את הספר "תשועת ישראל" לרבי מנשה בן ישראל ז"ל מאמשרדס לשפה הגרמנית (ברלין תקמ"א), וכן הקדים הקדמה לספר זה, שבו הוא קורא להרבנים היושבים על מדין לא לכפות

ונדפסו תשובותיו בספר "צלעות הבית" (פפד"א תקמ"ז) להגאון בעל "בית מאיר" בסופו סי' י"ג, ובספר "אור ישראל" (קליווא תק"ל) להגאון רבי ישראל ליפשיץ וצ"ל סי' ט"ז. כן נדפס ממנו מכתב בספר "כתבי הגאונים" (פייערקוב תרפ"ח). הסכמתו מעטרת כמה מספרי גדולי דורו, והם: "תוספת שבת" (פפד"א תקמ"ז), "בית פרץ" (ואלקווא תקי"ט), "עטרת ראש" על מס' ברכות (אמשרדס תקמ"ז), "מים יחזקאל" עה"ת (פאריצק תקמ"ו), "אור חדש" על מס' פסחים (פפד"א תקל"ו), "עמור העבודה" (טשרנוביץ תרי"ד), "עטרת פז" על הרא"ש (פפד"א תקכ"ח). נפטר לב"ע ביום ג' תמוז תקמ"ה ומנו"כ בגלגוא. הניח אחריו ארבעה בנים גדולים בתורה שישבו על מדין כמדנית פולין. (העתקתי תולדותיו מ"כתבי הגאונים" הנ"ל, וספר "תולדות הקהלות בפולין" (ירושלים תשל"ח) להרב צבי הלוי הורביץ ז"ל וע"ש תולדות משפחתו ובניו הרבנים באריכות). על פעילותו במערכה זו אין לנו ידיעה ברורה, כי אם מדבריו פרידלנדר דלעיל הערה 6, כן לא הגיע לירינו דרשה או מכתב ממנו בנושא זה, ומה גם שלא שאירי אחריו ספרים בדפוס. וויזל אך שמע שהרבנים יצאו כנגדו בדרשותיהם בשבת הגדול, ולכן הדפיס את קונטרסו השני "רב טוב לישראל"<sup>9</sup>, ולאחר מכן בא לפניו דרשתו של הגר"ט מליסא בכתב, כדבריו וויזל באגרתו השלישית "עין משפט": "... בעשירי לחודש השני הוא חודש אייר שנת תקמ"ב יצא מכתבי ה' מן הדפוס, ובי"ח לחודש באו אלי אנשים ובידם מגלת ספר כתובה עליה הדרשה שזכרנו למעלה...".

10 האגרת נתפרסמה בברלין יו"ד אייר תקמ"ב, וכה כתוב בשער האגרת "מכתב שני, תשובה לאנשי חיל יראי אלקים חכמים ונבונים קצינים ורוזנים הקהל הקדוש מאחינו בני ישראל אשר בעיר טריעסט יע"א, על כתב יושר אשר כתבו לנו בהגיע אליהם מכתבנו דברי שלום ואמת ושם התשובה הזאת רב טוב לבית ישראל מאת נפתלי הירץ וויזל". [אגרת זו מופנית לטריעסט אשר וויזל מצא מהלכים בקהילה זו, ואף פתחו בית ספר לפי שיטתו של וויזל]. ועל שם הקונטרס - "רב טוב לבית ישראל" - עיין באגרת הגאון בעל נוב"י לפרנסי ברלין הנדפס להלן וז"ל: "... וגם בקונטרס ה' אשר ע"ד סגני נהור קראו רב טוב וכו'".

11 וויזל מנסה להתנצל על מאמר הזה"ל "כל ת"ח שאין בו דעה נבילה טובה הימנו" שפירשו לפי דעתו על נימוסיות ודרך ארץ, וע"ז יצאו הרבנים גדולי ומאורי ישראל חוצץ נגדו, אך הוראה יראה שמחזיק בדבריו הראשונים, ועוד כהנה.

12 על לשון אגרת זו הראשונה כתב הנוב"י לפרנסי ברלין בזה"ל: "... בקונטרס הראשון אשר קראו דברי שו"א...".

13 וויזל בוטה בלשונו בהרבנים בצורה גסה ומחוצפת ביותר שאין הנייר סובלם, ומפני כבוד תורתם של הרבנים גדולי ומאורי ישראל לא אצטט את דבריו שכתב באגרת זו וכן בשאר אגרותיו, כן במכתביו הפריטיים לטריעסט [מתאריך כ"ג אייר וט"ו תמוז תקמ"ב] כותב וויזל בזלזול וביהירות כלפי הרבנים, וכאילו הרבנים לא הבינו דבריו כראוי כלשונו "... שצריך שימת לב להבינו...", וכל אלו שחקרו ודרשו רבות בפרט זו מתעלמן לחלוטין מדבריו המרוצפים של וויזל, אשר לא שמענו ולא ראנו שיהכרו כן אל גדולי מאורי הדור כהגאון הנוב"י והגר"ט מליסא וצ"ל.

ולהעניש על ביטול מצוות השי"ת, וכן לא לנדות ולהחרים את בני ישראל בעברם ח"ו על תורת השי"ת, אשר בדברים חמורים אלו ראו הרבנים גדולי ומאורי הדור<sup>14</sup> ביטול מצוות תוכחה אשר כל ישראל ערבין זה לזה.

נראה שכאשר הגיע לידי הגאון בעל נובי אגרתו השניה של וויזל שלח הנובי מכתב<sup>15</sup> להגאון מברלין אודות זה.

במכתב שיפורסם להלן הננו קוראים כמה פרטים חשובים במערכה זו והמסתעף ממנה. ראשית כל כותב הגאון בעל נובי שמע שגם הרב מברלין היה מהלוחמים נגד וויזל, ולא שעה לכמה מחשובי הקהילה בענין זה, ובעבור זה מחזיק לו - הנובי - טובה, כלשונו במכתבו: "... הנה שמענו איך גם כבודו הרמה הי' מהמקנאי קנאת ה' צבאו נגד המאורר והמקולל הירץ וויזל ימ'ש וזכרו ולא נשא פנים לקצת קציני עירו ומחזיקנא טיבותא כבודו הרמה...". לאחר מכן כותב הנובי שהובא לפניו אגרתו השניה של וויזל, אך גם בזה נתחייב כל מה שנתחייב בראשון ולא עוד אלא שנתחייב מרובה, כלשונו: "... והנה הובא לפני הקוני השני ... ועל דבר הקוני הזה נתחייב כל מה שנתחייב בראשון כי גם בזה און ועמל בקרבו ובא במחתרת ... כי כל אשר נגזר עליו מהרבנים עוד ישנו עם תוספת מרובה ...". כן כותב הנובי שכלל לא היה ראוי להשיב לאפיקורס זה, רק שלא יאמר מדשקתי רבנן שמע מינה דניחא להו, כלשונו: "... ואין מהראוי להשיבו כנגדו רק שלא יאמר אדווי אודו לו רבנים ...". בהמשך המכתב מתייחס הנובי בחומרה רבה לדברי מנדלסון אשר וויזל ציטט באגרתו ואף מנחהו "אותו האיש" "ישראל מומר" "מין ומלשין" וז"ל: "... אבל ראיתי ... שהעתיק דברי רמ"ד, ועכשיו אני רואה שכל מה שדנו אותו האיש לכף חובה הכל אמת, וכה הכריז בעצמו שאין לו חלק באלקי ישראל ולא בתורתו והפקיר הדרך שכל א' יעשה מה שלבו חפץ ... והרי הוא מין וגם מלשין תרתי לריעותא, מאותן שחז"ל הבדילו אותן לרעה ...". ומסיים הנובי שעל וויזל א"א לסמוך כלל שראה כך את דברי מנדלסון מפני היותו אפיקורוס ופסול לעדות ואין להאמין בו, אך אם יבואו שני עדים כשרים ויעידו שאכן הדפיס מנדלסון כדברים הנ"ל ... בודאי גם הוא וכל מי מעדת ישראל הדבוק בו בכלל ההבדלה מעדת ישראל וכל מה שנכלל בכלל ארור שולט בנפשות החסאים האלה, וכל מי שחס על נפשו יבדל מהם ולא יקרב אליהם ...".

וכה כתב הגאון בעל נובי להגאון מברלין במכתבו, אשר העתיקו הנובי בעצמו בכתב"ק לחיות לו למשמרת, ונדפס עתה מגוף כת"י זה<sup>16</sup> הנמצא באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א.<sup>17</sup>

14 בספר "עצי ערן" (פס"א תקס"ב) להגאון רבי יהודה ליב מרגליות וצ"ל אב"ד פס"א יוצא חוצץ נגד מנדלסון על דבריו אלו ע"ש עמ' כז ואילך.

15 כנראה מלשונו במכתבו שכותב וז"ל: "... והנה הובא לפני הקונטרס השני שהדפיס המאורר הנ"ל ...".  
16 כת"י זה הינו העתקה שהעתיק הגאון בעל נובי לעצמו להיות לו למשמרת ולכן לא חתם שמו עליו בסופו, וכתבו בכתב יד קדשו המזוהה לפי כתב ידו היוצא ממקום אחר, היה עד לפני פרק זמן קצר תחת יד נכדי הגאון בעל נובי. יש לציין שמכתב זה נדפס כבר בספר "לב העיברי" להגאון רבי עקיבא יוסף שלוינגר וצ"ל חלק ראשון רף ו עמ' ב', אולם רק במהדורת ירושלים תרפ"ד שנדפסה ע"י בן נחמן המחבר אשר כותבים בהקדמתם שהוסיפו הוספות יקרות וחשובות מכת"י המחבר וצ"ל, [וכן במהדורות יחידות שנדפסו לאחר מכן עפ"י מהדורת ירושלים תרפ"ד], אולם במהדורות קודמות באונגוואר תרכ"ד ולכוב תרכ"ט ועוד, וכן במהדורות מאוחרות יותר שאוגאנא תרפ"ח ועוד לא נדפס מכתב זה.

ונראה שהמכתב הנדפס בלב העיברי הוא מאותו העתק כת"י הנמצא עתה באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, שמודגש בספר הנ"ל שהמכתב הוא העתקה, וכה נדפס שם לפני המכתב: "ב"ה העתקה מכתב הגאון החסיד בעל נובי וצ"ל להגאון הר"צ מבערלין נ"י [?] תקמ"ב לפ"ק" ולאחר המכתב כתוב בוה"ל: "ע"כ העתק אשר העתקתי ע"י המ"מ [המגיד משרים] כע"מ עיני יצחק מ"מ דוואלקמיר הי"ו [הוא הג"מ רבי חיים יצחק אהרן

"מאחורי המכתב" העתק ממכתבי להגאון מברלין

[ב"ה]... [סיון] [ת]קמבית[5]..

[אח] ר"ש ושל' תורתו הנה שמענו איך גם כבוד[ו] הרמה הי' מהמקנאים קנאת ה' צבאו' נגד ה[מאן]רר וה[מקולל] הי[רץ ויזל] ימ"ש וזכרו ולא נשא פנים לקצת קציני עירו ומחויקנא מיבותא לכבודו הרמה והנה הובא לפ[ני] ה[קונ'] השני שהרפים המאורר הנ"ל וקראו רב טוב וכו' ועל דברי הקונ' הזה נתחייב כל מה שנחייב בראשון כי גם בזה און ועמל דבריו ובא במחחרת חדק בו צרעת ממארת ואין מהראוי להשיב נגדו רק שלא יאמר אדוני אודו לו רבנים<sup>18</sup> ולא הכירו בחרולים וקמשוני' כגן ידע המאורר הזה כי כל אשר נגדו עליו מהרבנים עוד ישנו עם תוספת מרובה ומה שכתב שהרבנים האלה אינם שופטיו רק אנשי ריבו לא ידעתי לו שופט בא[מ]ת רה היצה"ר כמאמר חז"ל רשעים יצה"ר שופטן ולא על השומה והכסיל הזה אני תמה אבל ראיתי בסוף קונטרסו ק... המתחיל לענוש וכו' שהעתיק דברי רמ"ד<sup>19</sup> ועכשיו אני רואה שכל מה שרדנו אותו האיש לכף חובה הכל אמת וכה הכרזו בעצמו שאין לו חלק לא באלקי ישראל ולא בתורתו והפקירו הדרך שכל א' יעשה מה שלבו חפץ ולא עוד אלא שהרפים דבריו בלשון לעז ואל מלכי עמים ידבר להלשין לפניהם על [אודות] חכמי ישראל<sup>20</sup> והרי הוא כרבשקה ישראל

זצ"ל מ"מ בוויילקאמיר אשר היה בסוף ימיו בעה"ק ירושלים ת"ו, והוציא לאור כמה ספרים וקונטרסים] וגוף המכתב ביד הגביר ר' וואלף לאנדא נכד בעל נבי"ל הנ"ל והוא דר כעת סמוך לקאוונא ברוסיא". [נראה שר' וואלף הנ"ל הוא נכד הנוב"י ר' זאב וואלף סג"ל לאנדא אשר הוציא לאור את ספר זקנו מכת"י "ירוש"י העצ"ח" (ווארשא תרנ"ט)]. המכתב נרפס בספר הנ"ל עם כמה טעויות וחוקנו כעת לפי העתק מגוף הכת"י עצמו בדיוקנות, כן שולבו במכתב כמה תיבות בסוגריים מרובעות מהספר הנ"ל אשר מפני מצב הכת"י הקרוע בצדדיו חסרים בו כמה אותיות ולפעמים תיבות. [כן יש לציין שבמכתב הנדפס בספר הנ"ל בסופו תחום שמו של הנוב"י - יחזקאל לנדא -, ונראה שזו הוספת המעתיק, מפני שהמכתב המקורי הרי נשלח להגר"צ כברלין ולא עבר בתורת ירושה לנכדי הנוב"י, והעתקה שכתב הנוב"י לעצמו אין מהצורך לחתום שמו עליו וכנראה כפעיל בגוף הכת"י].

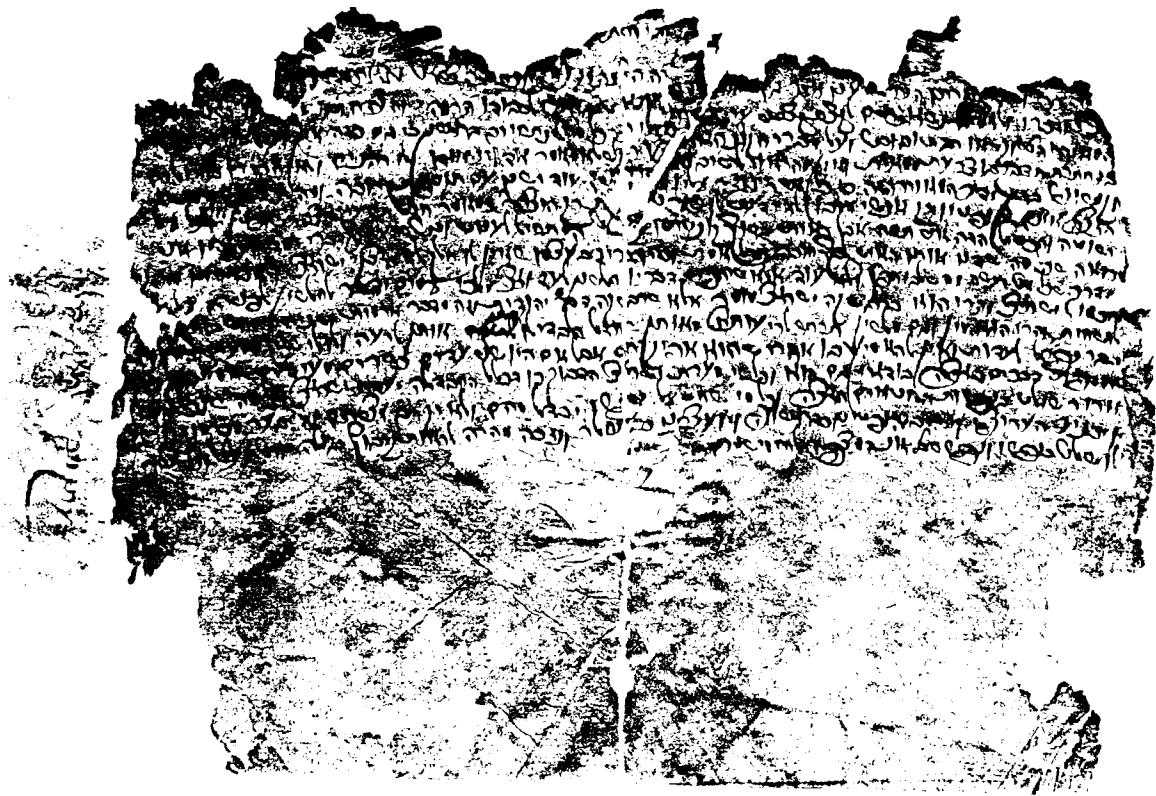
17 מס' 242

18 המכתב בעליונו גפוס מאד, ומשרידי הכתב הניכר בו ניתן לפענח רק אותיות אלה, אך בכ"ז ניתן לקבוע שנכתב לאחר י' אייר תקמ"ב - זמן הרפסת הקונטרס של וויזל "רב טוב לישראל", הנראה מאותן ששרד מהכתב, שנכתב כבר בחודש סיון כנראה מלשון המכתב וראה לעיל בהערה 15.

19 וויזל אכן כותב בסוף אגרתו השנייה שאם הרבנים ישתקו ולא יענו על אגרתו יחשב הדבר כהודאה, כלשונו: "... לכן הנני משביע ב... לאותן שלשה רבני עמי ששפכו עלי דברי איבה ודברי חמה שיגידו ויתנו עידיהן במכתב ובדפוס מה רעה או פשע מצאו במכתבנו "דברי שלום ואמת" ... ואני איחל לזה מועד שלשה חדשים המתחילים מהיום וכי יבואו דבריהם ישפטו כל בית ישראל הדין עם מי ... ואם יעבור מועד הנ"ל ואין איש מהם עונה ושתיקתם תחשב לפני ה' ולפני עמו הודאה גמורה ... ושלום על ישראל...". וכן במכתבו הפרטי לטריעסט המוזכר להלן כותב וויזל: "... ובהיות שאין בפייהם [של הרבנים] מענה להשיב, והיה שתיקתם הודאה גמורה לפני כל ישראל...", [כן מפני דברים אלו כתב הנוב"י את מכתבו שלא יהיה שתיקתו כהודאה [יש לציין שוויזל המשך בכתובת דברים אלו גם לאחר שהרבנים ענו לו והתנגדו לדרכיו, ובאגרתו השלישית שנדפסה בתקמ"ד כותב וויזל: "... כי לא השיבו הרבנים החולקים דבר על דברי המכתב השני ואני אמרתי בו שאם מקץ מועד שלשה חדשים לא יצדיקו דבריהם ומעשיהם שתיקתם תחשב לפני ה' ולפני עמו הודאה גמורה ... ואילו היה בידם דבר להשיב עליו היו חייבים להודיעו לכל בית ישראל, לאמר ראו כי רעה זו או זו נגד פניכם במכתב האיש הזה, למען הצילם ממוקשים ורשותן הפרושות כפי מחשבתם בשני המכתבים האלו והם החרישו ולא ענו דבר בידוע שנחקלו הדברים...].

19 ר"ת ר' משה דעסוי. והנה מפורסם דברי הגאון החת"ס זצ"ל בצוואתו "ובספרי רמ"ד אל תשלחו ד' וכבר נשפך ע"ז דיו רב לפי שתיבת רמ"ד, דלא במאמרו המצוין של ה' אברהם הלוי שישא הי"ו ב"המעין" טבת תשכ"ט, ובמאמרו של ה' חיים ליברמן ז"ל ב"מוריה" שבט תשמ"ט ובכל המצוין שם, ובמכתב הנוב"י הנדפס בזה, וראים אנו שעוד בחיי מנדלסון קראו הנוב"י רמ"ד. [ועיין ב"לב העיבור" ח"א בפיסקא הנ"ל בצוואה ורו"ק].

20 דברי מנדלסון מוסבים אודות הגאון דבי רפאל הכהן זצ"ל אב"ד אה"ו שהחריס את אחד מבני קהילתו והדבר הובא לפני המלכות, וע"ז כותב מנדלסון כפי שמוצטט אצל וויזל "... לא אחקרו ... הנודעת ברבים על



צילום מכתב הגאון ה"נודע ביהודה" זצ"ל בכתי"ק

מומר אלא שרשבקה דבר יהודית וזה מדבר ארמית ושיניהם מחשבותם להשחית והרי הוא מין וגם מלשון תרחי לרעותא מאותן שחז"ל הברילו אותן לרעה ולולי שזה המעתיק הייך ייזל כבר נפסל לערות ואין להאמין בו אחרי שהוא אפיקורס אבל אם היו שני עדים כשרים מעידים שאמת הרב שהרס דברים כאלה בוראי גם הוא וכל מי מעדת ישראל הרבוק בו בכלל ההבדלה מעדת ישראל וכל מה שנכלל ככלל ארור שולט בנפשות החטאים האלה וכל מי שחם על נפשו יבדל מהם ולא יקרב אליהם וה' יבער מכרמו הקיצים ויכניע הערצים וישיב שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחלה וזוכה מהרה לראות קיבוץ הגולה והי' מעל' וכל אשר לו שלו' כנפשו ונפש ש"ב א"ג המצפה לרחמי שמים.

כאמור לעיל שהמשכילים ברוב עזותם מסרו את הרבנים לשלטונות, מעשה אשר לא יעשה, בטענה שהם מצירים את וויזל בהפצת ההשכלה, והשלטונות אכן התערבו בזה<sup>20</sup>, אם כי לא באופן רשמי עד חודש סיון תקמ"ב.

כן שלחו המשכילים בברלין כתב פלסטר נגד הרבנים, אשר בו הם מאיימים על הרבנים במסירתם לשלטונות, ודורשים ברוב חוצפתם מהרבנים שיבהירו את עמדתם בנושא זה לפניהם, כנראה ממכתבו השלישי של הנוכ"י הנדפס לקמן, ונראה שכתב פלסטר זה הוא הנזכר במכתבו הפרטי של וויזל לטרייעסט מיום ט"ו תמוז תקמ"ב, שבו כותב: "... וכבר כתבו ראשי עם מקצוני קהילה זו לקהל פונא ולקהל ליסא דברים קשים בעבור מעשה רבניהם והטילו עליהם א' משתים, או שיכתבו על ספר מה ראו על ככה לעשות מה שעשו והם פה ישפטו בדבר, או יודו בפומבי שהרעו לעשות, ובהיות שאין בפייהם מענה להשיב יהיה שתיקתם הודאה גמורה לעיני כל ישראל ...", וכתב פלסטר זה הגיע לידי הגאון בעל "נודע ביהודה" בפראג<sup>21</sup> ושלחו לברלין עם אגרת בכתב ידו למחות נגד מעשה זה.

חמס מענין זה שנעשה מרכ מפורסם שהתיד לעצמו לעשותו ... וכאשר שמענו הובא הרב לפני שופטי המדינה, הם יחקרו הכל ויעשו משפט צדק ... זאת חפצתי שיגלו השופטים את האמת לעין כל ... למען או הוביש את פני הדיין הנחפו או את פני הצועק עליו חמס ...", בדברים חמורים אלו ראה הנוכ"י מסירה למלכות על גדולי ישראל, ובפרט שלשונו לשון לעז ודימהו לרשבקה ישראל מומר.

20 שררו שני מכתבים משר ההשכלה של גרמניה - פון שרליץ אשר כתב בנושא זה כנראה בהשפעת המשכילים, מכתב ראשון מופנה לדניאל יפה [מראשי המשכילים] כתאריך ט"ו ניסן תקמ"ב וז"ל: (חירגום בקירוב מגרמנית) "הוגד לי כי איש אחד ושמו וויזל אשר כתב חיבור קטן נדרף הוא בלי חשך ועליו לעזוב את העיר, תודיעני בטובך מר איטציק חכיבי למה ועל מה נדרף האיש ההוא ובשלמי באה עליו הרעה הזאת, איך מן הראוי לעשות לאיש רעה כשביל ספר טוב שכתב, ולפלא בעיני כי בבית דינכם הצדק יעשו משפט בלא משפט" - מכתב זה היה מכתב פרטי לדידו הנ"ל, אולם כתאריך כ"ב סיון תקמ"ב הוציא שר ההשכלה - פון שרליץ "רסקריפט" רשמי על שם "הארוונים ראשי הפרנסים והעומרים בראש היהודיות הברלינית", וכה כתב "לפי אשר שמעתי ירדפו אצלכם את מחבר הספר "דברי שלום ואמת", ואינו יודע אם כנים דברי השמועה הזאת או לא, חקתי ודרשתי הרב במקומות שונים ולא נודע לי אל נכון אם הכעצקתה עשו, ואולם כידיני אל נכונה כי ראשי העדה בלי ספק יחפצו כיקר איש חכם ונכון כזה אשר יטיף להשכלה ודעת, הנני מבקש אותם להודיעני מכל אלה למען נדע לכבד איש אשר חפצו להרבות הדעת וטוב טעם בישראל".

21 מלשון הנוכ"י כמכתבו נראה שהגיע לידיו אך הכתב פלסטר נגד רבה של ליסא, וכן שבעה אנשים חתמו ע"ז באיום למסרו לשלטונות, ובנדון שילוח כתבי פלסטר הנזכר במכתבו של וויזל נראה ששלחוהו גם נגד רבה של פונא, אך כמובן לא מזכיר את איומם למסורם לשלטונות, ונראה בוראי שזה כתב פלסטר אחד, כן יש לעיין שוויזל במכתבו השלישי "עין משפט" כותב כאילו בתמימות "... לא כתבתי רק שני המכתבים, וכל הנכתב וזלת זה הן ע"י וולתי מכני ישראל או ע"י סופרים אשר לא מכני עמינו [כוונתו למעשה הגוי - קראנץ - ראה הלן] לא צייתו ולא שאלתיו, וכן כל אשר יצא לאור עוד מענין זה, הכל שלא מדעתי ...".

אולם במכתב פרטי לטרייעסט (הנ"ל) משתמש וויזל בשם של המשכילים ומאיים על הרבנים שמורחים לענות לו, וזה עוד ראיה בקובץ באו"י גליון מג סוף הערה 28 על ערמימותו של וויזל.

באגרת זה שכתב לפרנסי ומנהיגי קהילת ברלין בצירוף הרב אב"ד ובית דינו מתנצל הנובי בראשיתו על שאין הוא מרכה בברכות לראשם, אך היות ולבו כל עמו אחרי ראותו כתב פלסטר זה, לכן אינו יכול להאריך בדברים, כן חוזר הנובי על דעתו אשר כתב במכתבו הקודמים על היות וויזל מין ואפיקורס שמבזה את חוקי האלקים אשר בזה הוא מבזה את כלל הדתות ולא רק את דת ישראל כלשון הנובי: "... כי רוב רבני [הדור] הכירו את האיש ... אפיקורס, ודבריו דברי חירופים על הדת ... לא על דת היהודים לבד יצא לחרף, כי את חוקי האלקים גידף, והלא אלקים נתן חוקי ומשפטים לכל העמים, ולעדת ישראל הרבה להם חוקים ומשפטים ביותר וזה יצא לגדף סתם הדת וחוקי בקונטרס ... בא במחתרת נגד דת התורה ...", לאחר מכן מתאר הנובי את כתב הפלסטר המונח במכתב, וכותב שודאי עשו זאת בלי רשות פרנסי הקהילה ופשיטא בלי רשות רבם הגאב"ד, "... ואם המין הזה חפץ להצדיק נפשו ולברר כי שלא כרת דבר הגאון מליסא נגדו, הי' לו להירץ וויזל להצדיק נפשו בפני הגאון אב"ד דקהלתכם וב"ד גר"ו, לא בפני אנשים יחידים נבדלים מן העדה ... אשר רובם אינם בני תורה ... והדבר תלוי בגאוני הדור ולא בבעלי בתים ...", לכן מבקש הנובי מפרנסי הקהילה ומהרב אב"ד ובית דינו שיעמדו על משמרתם משמרת הקודש להזהיר את האנשים החם באזהרה גדולה שלא יכנסו ראשיהם בדבר שאינו נוגע להם ... רק ... בגאוני הדור ... ויכתבו דברי בקשה להגאב"ד דק"ק ליסא לבקש מחילה ממנו, בהמשך כותב הנובי שאכן מקוה שלא יעלה מורא על ראש הגאון הג"ל ... והמלכים אשר בזמנינו ... לא יטו אן לדברים שאין בהם חכמה וטעם רק דברי חירופים וגידופים ...

וכה כתב הגאון בעל נובי לפרנסי ומנהיגי קהילת ברלין:<sup>22</sup>

ב"ה

אליכם אישים אקרא, המה הראשונים להשיב על תלח דת התורה, הנאחדים בחוט המשולש מקרא משנה וגמרא, ולנגד רשעי בני עמינו נאורו בנבורה המה כבוד אהובי אחי ורעי אשר מעולם אנשי השם הקצינים הגבירים שרי הפרתמי' פר"מ<sup>23</sup> הקהלה עיר ואם בישראל ק"ק ברלין ועל גביהם המאה"ג אור המזרח הגאון המפורס' בכל קצווי ארץ ג"י ס"ה ע"ה כק"ש מה"ו צ"ה אב"ד ור"מ בצירוף ב"ד הצדק.<sup>24</sup>

אחרי דרישת שלומם הטוב, הטוב והמטיב, לא ימנע מהם לעולם כל טוב, טיב להדי טיב לא יחסר קורטוב, הנה מהראוי הי' להאריך בברכות לראשם, שמורות וערוכות לפי מעלתם, לזה היריעה תקצר, וגם לבי בל עמי, ואני קורא ממצר, מילין לא אוכל עצור, אנא אחי ורעי לא תהיו אחרוני' מלהשיב דת המלך מלכו ש"ע ולהציל דת התורה מאיש אויב וצר, כי ידכם לא תקצר, הנה נא יביטו בהעתק המונח פה אשר קמו אנשים מבני קהלתכם יצאו נצבים, דברו עוות נגד גדולי הדור האהובים, אלך אמסור, כל א'

22 האגרת נדפס לראשונה ב"מקורות לחולדות החינוך בישראל" (ת"א תרפ"ה) ח"א עמ' דלט-רמ, ומציין שם שנדפס מגוף כתי"י של הנובי, והנה כתי"י זה הועבר ע"י בעליו למכון לכתבי-יד אוסף שכדרון כביהסה"ל ירושלים. אולם אינו גוף כתב ידו של הנובי" רק העתק מן האגרת, והעתקה נכתבה סמוך לזמן כתיבת האגרת לפי הכרת הכתב והנייר, ונדפס מחדש כעת לפי העתקה חדשה ומדוייקת מגוף הכתי"י הג"ל, וכמה תיבות כסוגריים מרובעות במקום הנראה שחסר בהעתקה, המכתב אינו נושא תאריך כל שהוא, אך לפי תוכנו נראה לשייכו לתקופת אמצע המערכה בחדשי סיון-תמוז תקמ"ב.

23 ר"ת פרנסי ומנהיגי. לא ידוע לנו מי היו פרנסי הקהילה בתקופה זו, ואולי הם אלה שהוזכר מנדלסון במכתבו לעיל הערה 6.

24 דיניי הבי"ד צדק קרוב לתקופה זו היו: הגאון רבי שמואל זנוויל מבוננבורג לאחמ"כ אב"ד טשערליטץ, הגאון רבי יהודה ליב פאוינבאך, הגאון רבי שמעיה ב"ר חיים לאנדסכער, והגאון רבי אהרן הלוי הורוויץ ולאחמ"כ אב"ד שקוד והאינפוט זצ"ל.

מהחתומים לא בוש מלמנות ברבים, וכפי הנראה כתבו כתבי פלסתר זה, בלי רשות ועצת פו"מ הקהלה, ופשיטא בלי ידיעת רכס הגאב"ד נר"ו, הנשמע עוות כזה, אנשים כאלה אשר רובם אינם בני תורה יאמר לגאון אב"ד דק"ק ליסא, שלפניהם יציע דבריו, ולא בכבוד הגאון אב"ד לבד פגעו. גם בשאר רבני הדור, כי לא יחיד הוא הגאון הנ"ל בדבר זה כי רוב רבני [הר"ו] הכירו את האיש ... [בתוך המחק נראה שכתוב: הירץ ווייל] אפיקורס ודבריו דברי חירוים על הדת לא בהסתר נאמרו, לא על דת היהודים לבד יצא לחרף, כי את חוקי האלקים גידף, והלא אלקי' נתן חקי' ומשפטים לכל העמים, ולעדת ישראל הרבה להם חקים ומשפטים ביותר, וזה יצא לגדף סתם הדת וחוקי' בקונטרס הראשון אשר קראו דברי שו"א וגם בקונט' הב' אשר ע"ד סני נהור קראו רב טוב כי גם שם בא במחתרת נגד דת התורה, שורש ראש ולענה פורה, ואם המין הזה תפץ להצדיק נפשו ולברר כי שלא כדת דבר הגאון מליסא נגדו, הי' לו להירץ ווייל להצדיק נפשו בפני הגאון אב"ד דקהלתכס"א<sup>24</sup> וב"ד נר"ו לא בפני אנשים יחידים] גברלים מן העדה, ולא הודיעו דבריהם לפו"מ הנ"ל ולכן במטותא מינייכו פו"מ העד' ומש"ב הגאון אב"ד וב"ד נר"ו לגזור על האנשים הנ"ל שישובו ממחשבתם הרעה, ויכתבו דברי בקשה להגאב"ד דק"ק ליס' לבקש מחילה ממנו, הגם שאקוה כי מורא לא יעלה על ראש הגאון הנ"ל כי בעו"ה המלכים אשר בומיניו הראשון הקיסר האדיר יר"ה וכן המלך הגדול דמדינתכס גם המלך דמדינת פולין ירום הודם ותתנשא הוד מלכותם, המה מלכי יושר מלאים הוד [תיבת הוד נראית מחוקה] חכמה ובינה, ולא יטו און לדבר' שאין בהם חכמה וטעם רק דברי חירוף' וגידוף' אבל כדי בזיון וקצף על החוצפ' של שבעה האנשי' החתומים במכתב ההוא שבע תועבו' בלבם, ואם ירימו יד נגד הגאון הנ"ל ימצאו הרבה רבני' וגאוני' שיתבעו עלבון הגאון הנ"ל, וגם בכס אתם אהובי השלימי' ביראת ה' אני כמות שתתבעו עלבון הגאון הנ"ל אם לא ישובו האנשי' ההם מדרכם הרעה, ולכן נא מאוד עמרו על משמרכם משמרת הקודש להוהי[ר] את האנשי' ההם באזהרה גדולה שלא יכנסו ראשיהם בדבר שאינו נוגע להם והדבר תלוי בגאוני הדור ולא כבעלי בתי' ובטוח אני במדת טובכם שתעמדו בפרץ ותזכו לראות ביאת בן פרץ הד"ש כנפשמ ונפש אהובכם

### הק' יחזקאל סג"ל לנדא

המשכילים בברלין לא שעו לדברי הרבנים, ולא עוד אלא המשיכו במעשיהם הקלוקלות ביתר שאת והגיעו למעשים שפלים ביותר, ופרסמו את הפולמוס אף בין הגויים, במטרה למסור את הרבנים לשלטונות ולהשתיקם כדלהלן.

הם פנו לגוי שכיר-עט בשם "קראנץ" והלה כתב בהשפעת המשכילים<sup>25</sup> חוברת - כתב פלסתר בגרמנית, נגד רבה של קהילת ליסא הגאון רבי דוד טעביל זצ"ל והדפיסה בברלין, בתאריך י"ב תמוז תקמ"ב.

לא היתה זו חוברת ראשונה מסוג זה ל"קראנץ", בשנת תקמ"א פירסם קראנץ חוברת - כתב פלסתר נגד רבה של אה"ז הגאון רבי רפאל הכהן זצ"ל בעל מח"ס "תורת יקותיאל", אשר החרים אחד מבני קהילתו והדבר חובא לפני השלטונות, וכשהתעורר הפולמוס נגד ווייל והגיע לשיאו, שכרוהו שוב המשכילים שיצא בקולמוסו נגד הרבנים.

24 א גם הגרד"ט מליסא זצ"ל כותב בדורשתו כוה"ל: "... ומבלעדי אשר הציע עצתו לפני רבו הרה"ג המובהק החכם השלם בכל מדע כשתי הלשונות אב"ד דק"ק ברלין אשר הוא לעומת הרום רגליו בכל חכמה כמה נחשב ..."

25 וכן משמע ממכתבו של הגאון מברלין שכותב כוה"ל: "... וישלחו ביד איש זר לחקוק בעט וכרזל ועופרת למסור מעל ..."

החוברת הכתובה בגרמנית ומכילה 64 עמודים<sup>26</sup>, כוללת דברי בויון ולעג מן הסוג הגרוע ביותר נגד רבה של ליסא, אשר מפני סילוד לדברים אלו אין אנו מצטטים את כל דבריו המלאים דברי נאצה ובויון לגדולי הדור, אולם נכתוב בכללות את תוכן החוברת, ובפרט העלילות דברים אשר שמו בפי רבה של ליסא שכלל לא אמרם, בכדי לגלות את פרצופם האמיתי של המשכילים, אשר אי רצונם לשמוע לקול דברי גדולי ישראל מאורי הדור הביאם להתדרדר ולעשות מעשה מחפיר זה.

בתחילת החוברת המופנית לנסיך האציל סולקובסקי<sup>26</sup>, הוא כותב שכתב חוברת קודמת אודות רבי רפאל הכהן אב"ד אה"ו, וכעת הוא פונה שוב אודות רבי דוד טעביל זצ"ל אב"ד ליסא - הנמצאת תחת חסותה של הנסיך, בהמשך כותב קראנץ שהרב הנ"ל דרש ברבים ותקף את וויזל לא רק בדברים אלא בדרישה להחרימו ולנדותו מכלל ישראל ומבלי לתת לו רשות להכנס לביהכנסת ועוד, שבחיי חיים יום הם חיים ומות. כן הוא מוסיף שתפקידו של רב הוא אך להטיף ולשכנע את העם, אולם בשום אופן לא לנדות ולהחרים ובפרט את המורים - המלמדים והמטיבים עם הנוער, ורבנים אלו כרבי דוד טעביל ועמיתו רבי רפאל הם אסון למדינה, עפ"ל, ועוד כהנה דברים שאין להעלותם על הכתב.

בהמשך דבריו מצטט קראנץ מדברי דרשתו של הגאון מליסא בתרגום גרמני אודות הצורך לנדות ולהחרים את וויזל, וכאן מגיע שפלותם של המשכילים לשיאה בסילופם את דברי הגאון מליסא בכדי להפילולו לשלטונות, קראנץ מוכיח ואף מצטט כביכול מדרשתו של הרב שהרב החרים את וויזל ואף נתן את חייו של וויזל להפקר ודמו מותר לאספסוף להרגו בכלי זין אפי' בשבת, וממחיש זאת בזה שאם אחד מהיהודים והוא מתלמידיו של הרב מליסא יפגוש את וויזל ברחוב העיר יהרגוהו כמצות רבם, וממשיך קראנץ וכותב שהרב הנ"ל מטיף לרצח ולהתקוממות ופוסק פסק דין מות שאף אחד לא היה מעז לעשות כן, עפ"ל.

אך המעיין בדרשת הרב מליסא יראה לנכון את דרכם הנלוזה של המשכילים אשר זה דרכם כסל למו, להערים על הרבנים ומבלי לצייתם ולזייף ולסלף את דבריהם ולהגיע עד לדיוטא תחתונתה.

ואצטט בזה קטעים מסויימים מלשון הדרשה של הגאון אב"ד ליסא ובצדו מתרגומו בגרמנית המצוטט אצל קראנץ, והרואה יראה איך שהמשכילים הוסיפו וגרעו את לשונו של הרב בכדי להפילולו לשלטונות.

וז"ל הגרד"ט מליסא זצ"ל בדרשתו (נדפס בקובץ באו"י גליון מד)

ועל דברים המרים המאורים כאלה מותר לעורר בשבת ע"פ גמ' דעירובין מ"ה נכרים שצרו על ערי ישראל אין יוצאים בכ"ז ואין מחללין עליהן את השבת, בד"א שבאו על ציטוט הפיסקא הנ"ל בהעתקת קראנץ בתירגום לגרמנית

26 --(נכרים שצרו על ערי ישראל אין יוצאין בכלי זין ואין מחללין עליהן את השבת, בד"א שבאו על עסקי ממון אבל באו על עסקי נפשות יוצאין עליהן בכלי זין ומחללין עליהן את השבת ובעיר הסמוכה לספר אפי' כן מייחסים לקראנץ זה עוד כמה חוברות שכתב בתקופה זו.

26 א ונראה שאציל זה הוא הרוכס של ליסא שמוכירו לטובה הגרד"ט מליסא זצ"ל בדרשתו וז"ל: "... ראו נא את חכמות וישרות אדונינו מושל עירנו השר הרוכס יר"ה אשר הוא רואה בעוני עמו ויודע את לחצם ותמך ידי אלופים גבאים דת"ח יצ"ו להשלים שכר בעד חילדים ערך מאה ה"י לנצח ללמדם מקרא ומשנה וגמרא והעמיד רק חצי פראצענט מכל נדן אשר יופרד לכל חתן, אך למען ייסד עוז מפי עוללים ויונקים ...".

לא באו אלא על עסקי תבן וקש יוצאין כו' ומחללין  
שבת

עסקי ממון אבל באו על עסקי נפשות יוצאין  
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 המזדין ואיפת הרשעה  
מתגברת בכל יום, זה גזול וחומס, זה רומס,  
זה באונאה, וזה בתרמית הכל יכונה עסקי  
ממון ואין לעורר להתריע עליהם בשבת.

אך זד יהיר הלזה צורך היהודים נפתלי הירץ  
זיזל, על עסקי נפשות בא לצודר נפשות מרחם לבל  
יטעמו משדי התורה והאמונה

אך זד יהיר הלזה צורך היהודים, על עסקי  
נפשות בא לצודר נפשות מרחם לכל יטעמו  
טעם משדי התורה והאמונה עד כי יקיפו  
הימים מחול ימים יחלקו ללשונות,

א"כ נגדו מותר לצאת בכלי זיין אפי' בשבת וכלי  
זיין של ישראל הוא בשמתא ונידוי וארור בתקיעת שופר  
וגם בכיבוי נרות לזה החרם הגדול שמתיר לכל  
יהודי להרוג את הכופר אשר דמו מותר, כן יהיה,  
ממשיך הרב, ארור ומקולל ומוכרת ומובדל מקהל עדת  
ישראל

ע"ו יוצאים בכ"ז בשבת וכלי זיין של  
ישראל הוא בשמתא ונידוי וארור בתקיעת  
שופר וגם בכיבוי נרות כי ארור ומקולל  
ומוכרת ומובדל הוא מקהל עדת ישראל ואפי'  
לכבוד ת"ח כ' המ"א סי' ש"ו ס"ק כ"ד דחכם  
רשאי לנדות לכבודו ק"ו שרשאים לעורר  
הלכבות בכ"ז ובתורתו ובעיר הסמוכה  
לספר אפי' לא באו אלא על עסקי תבן וקש  
היינו אפי' על ערקתאיי דמסאנא מתריעים  
בשבת

כאן הוא עיר ספר אשר לזאת צריך שימור רב כמו  
מאיר המעופש ר"ל אשר יעמדו צופים בכל גבולם  
לתור אחרי העוברים ושבים אולי א' מהן ממקום  
ששלטה המכה לבל יניחנו לבוא במרמה בתוך העיר

כאן הוא עיר הסמוכה לחלל אשר לזאת  
צריך שימור רב כמו מאיר המעופש ר"ל אשר  
יעמדו צופים בכל גבולם לתור אחרי העוברים  
ושבים אולי א' מהן ממקום ששלטה המכה  
לבל יניחנו לבוא במרמה בתוך העיר,

וכן נתנינו ד' לצפה על העיר הזאת והגני זועק  
ומקלל.

וכן נתנינו ד' לצפה על העיר הזאת ועל  
הגבול אני עומד ומוטל עלי לעורר ולהודיע  
לרבים אשר חקרתיו...

בהמשך החוברת כותב קראנץ שמקוה אשר בודאי יטפל כבוד השר ברב זה, ובפרט שישנם  
כהיום אמצעי ענישה נגד מעשים מסוג זה, וכן מבקש מהשר שימליץ בפני השלטונות להביא  
את הרב הזה למצב שלא יוכל למסור אנשים ע"י נידוי וחרם, ויראו להשתיק את הרב בכל  
צורה שהיא, עפ"ל.

אחרי ראות רבה של ברלין הגאון רבי צבי הירש זצ"ל את כתב פלסטר זה הנעשה  
בשליחותם של המשכילים, הרגיש שהקרקע נשמטת תחתיו ואינו יכול עוד לעמוד נגד

\* בגליון הקודם נפל כאן טעות בדרשתו של הגר"ט מליסא זצ"ל וכתוב סי' ש"ו וצ"ל סי' ש"ו.  
\*\* יש לציין כי בגליון הקודם בדרשת הגר"ט מליסא זצ"ל נפל כאן טעות ונדפס "ערכונא" וליתא וצ"ל  
"צרקתא" כי כן הוא לשון חז"ל בסנהדרין (פד).

המשכילים, החליט לעזוב את העיר ואת רבנותו בקהילה זו, ויצא מן העיר, ומשם שלח את כתב התפטרותו מרבנותו בקהילה זו. כן נראה שגם שאר הרבנים שפעלו במערכה זו הוכרחו להפסיק את פעולותיהם לאחר מסירת הדברים לשלטונות.

אם כי מכתב התפטרותו של הגאון מברלין זצ"ל מרבנותו<sup>27</sup> אינו נושא תאריך כל שהוא, אך בידינו עדות מרבה של קהילת לונדון הגאון רבי דוד טעביל שיף זצ"ל מיום כ' אלול תקמ"ב, אשר התפטרותו של הגאון מברלין קשורה במערכה זו, וז"ל במכתבו לאחיו: "... מ' עסקי ברלין כבר נודע הכל מנסיעת הרב משמה, ואנכי ראיתי העתק מכתב שהניח הרב שמה טרם נסיעתו, לפתוח אותו ששה ימים אחר צאתו מן העיר, וכפי הנשמע הלך לווינא ומשמעות הכתב שפניו מועדות לילך לעה"ק ... ואחר הדברים האלה הוא מובן מעצמו שהרב דק"ק ברלין לא היה יכול לעמוד במקומו והוכרח לצאת משמה ...", כמו כן בגוף המכתב הנדפס להלן נראה בבירור שרצונו של הגרצ"ה אב"ד ברלין להתפטר מרבנותו היתה מחמת מעשי המשכילים שלא שמעו לקול הרבנים. "ואיש בשרירות לבו ילך, ואמרות קדוש ישראל נאצו", ובפרט לאחר ששכרו המשכילים שכיר-עט הגוי קראנץ שכתב והדפיס את החוברת הנ"ל, ומסרו את הרבנים לשלטונות.

מכתבו של הגאון מברלין ערוך בלשון מליצי ונכתב ברגש רב, על רצונו לעזוב את קהילתו - עוד בתחלת המערכה, ובפרט לאחר מעשה השפל מצד המשכילים בשוכרם את הגוי הנ"ל כנוכר לעיל.

בתחלה כותב הגאון מברלין ששימש ברבנות בכמה קהילות במדינות שונות עד אשר הגיע אל העיר החשובה ברלין, אשר אז קיוה לשבת במנוחה, אך לאחר מכן ראה את גודל המשא שיש בקהילה זו, ונוסף ע"ז השמועות אשר שמע "... הן רבו עתה עם הארץ בקצה המחנה נרפים המה ממלאכת ה' ויעשו מעשים אשר לא תעשינה ותועבתם היו מספרים לפני, מלבד אשר עיני ראו וקול אשר שמעתי באזני, אמרות קדוש ישראל נאצו והייתי כגבר אין איל...". וע"כ החליט לעזוב את קהילתו, וכשגילה לראשי הקהילה את חפצו, לא גילה את עיקר סיבת הדבר - אלא ליחיד סגולה, ולשאר מנהיגי הקהילה אמר שכבד עליו משא הרבנות בקהילה זו ואינו יכול לשאתו, אולם ראשי הקהילה הפצירו בו עד בוש והכטיחו להקל מעליו המשא, וכן הוסיפו לו על דמי שכירותו, ויחיד הסגולה אשר להם סיפר את עיקר הדבר, דברו על לבו, באמרם שכל עוד הרב נמצא בעיר אזי גם אלה שאינם שומעים לקולו, בכל אופן לא יפילו את חומת התורה לגמרי, אך לכשיעזוב יתוספו הפירצות לרוב, והגאון מברלין נשא פנים לדבריהם וחשב בלבו ימים ידברו, אולם כותב הרב במכתבו, וז"ל: "... קייתי לעשות ענבים ונהפוך הוא ... חדשים מקרוב באו ושמו להם בעלי ברית להשניא זמנן ורתם ולקול יללת הרועים אמרו רדנו ויורו המורים בחצים ואבני הקלע ... ואיש

27 המכתב נדפס בספר "עטרת צבי" תולדות הגרצ"ה אב"ד ברלין (ברלין תרמ"ד) עמ' 43-44 אך מהיותו בלי תאריך קבע לו המחבר תאריך מאוחר יותר - שנת תק"ג, וטעה בזה כדלהלן בהמשך המאמר, ומה גם שחובן המכתב לא מתייחס לתקופה המאוחרת הנ"ל כלל, ואף שאין בידינו תאריך למכתב זה כלל, ניתן לקבוע שנכתב בין י"ב תמוז - יום הופעת החוכרת ע"י הגוי הנ"ל, לבין כ' אלול תקמ"ב - שבו מעיד הגרד"ט שיף שראה את המכתב, וכן מגוף המכתב גם משמע כן שכתב בו: "... כי עבר קיץ וימי חורף קרבו לבוא ...", יש לציין שהגרד"ט שיף כותב על מכתב זה "... ראיתי העתק מכתב שהניח הרב שמה טרם נסיעתו לפתוח אותו ששה ימים אחר צאתו מן העיר ...", ובמכתב זה כותב הגרצ"ה מברלין מפורשות שיצא חוץ לעיר כדי לסדר הדברים בכחב ולשלחם לעירו, וכן משמע שכתב עוד כמה מכתבים כלשונו: "... לכן אמרתי זאת אעשה לשבת בקצה הגבול ימים אחרים לסדר את כל הדברים המשולשים בידי לבלתי היות שם ערוב ואשלחם בזה ליד זוגתי הרבנית תחיה לתחם כיד אשר ירצו הצדדים אשר הדברים מגיעים עידיהן והנשאר תמסור ליר אשר יצו כבוד מפלגת ...", וע"כ. (על הגרד"ט שיף ומכתבו הנ"ל ראה במאמרי קובץ באר"י גיליון מג הערה 32).

בשרירות לבו ילך ותפוצינה הצאן ועל הרועים חרה אפם ... להסיר עטרת ישראל והמשפט אשר לאלקים הוא ישופטו הם נכרים ערלי בשר או ישראל ערלי לב ... וישלחו ביד איש זר לחקוק בעט ברזל ועופרת למסור מעל, ועתה מה לי פה אם בהמרותם תלין עיני ואזני תשמענה ואהיה כאלם לא יפתח פיזי ... בקטע זה רואים אנו שהגאון מברלין רמו מפורשות למעשהו של הגוי-קראנץ בכתובת החוברת הנ"ל, ובכללות לכל מעשי המשכילים, לכן ממשיך הרב במכתבו שהחליט לעזוב את העיר וישב מחוצה לה כמה ימים בכדי לסדר את דבריו ושולח מכתבו העירה, כן מתנצל הרב על שנחפו לצאת ולא בא להפרד מבני קהילתו כנהוג, אולם הוכרח לעשות כן מפני אי רצונו לבוא בריב עם האנשים הקשים ההם, וגם שלא יהיה חרפה בזה לשכנינו, בהמשך דבריו מגלה הרב את תוכניתו לעלות להתישב בארץ-ישראל, ושם בטחונו בהשית' שלא יעזבוהו, כן הוא מודה לבני עירו על כל הטוב אשר גמלוהו איש איש כפי מעלתו, ולא ישכח זאת, וכן לא יחדל מלהתפלל עליהם ועל זרעם לטוב להם כל הימים, ומברכם בודה'ל: "... יהיה נועם ה' עליכם ויברך אתכם בכל הטוב עד יקבץ נפוצותינו ועמים יאמרו איש אל אחיו לכו ונעלה הר ה' בית המלך ה' אלקי יעקב ויורנו בדרכיו ונלכה באורחותיו

וכה כותב הגאון מברלין לפרנסי ומנהיגי ק"ק ברלין:

שלומים אלף לכבוד האלופים הרמים הגבירים הנגידים קציני ארץ פרנסים ומנהיגים עדת ישרון ק"ק ברלין.

אחרי עתירת החיים והשלום כה יתן ה' וכה יוסיף שלום ושלוה בארמנותם ואין פריץ ברחובותם ואין נלוז במעגלותם אמן.

אותיות אלה תבואנה בקרב מחנה כבודם, אביעה לכם את רוחי, וידעתם את תנועתי מקרית העיר וחוצה, אתם ידעתם באמת אשר היה עם לבבי לירד מכם [אזי צ"ל מכם, חמשתיק] זה לשוב אל מקומי אשר משם לוקחתי, יען מאז לקחתי ה' מאחרי הנה ויגבר חסרו עלי לרעות את צאן יעקב עמו ויעלני על גפי מרומי קרת מאת ה' היתה זאת כי נודד הייתי אחרי התהלכתי באשר התהלכתי בעיר ועיר ומדינה ומדינה עד בואי אל המקום הזה מעלת תהלת ק"ק הרמה והמדינה יע"א, ואחשבה פה אמצא מנוח לכף רגלי ולא אוסיף לנוד.

אמנם הלום ראיתי אחרי רואי ותהי להפך מאשר קויתי, יגעתי באנחתי ומנותח לא מצאתי, מרוב עבודה בלה שארי ובשרי, ומלאכתי מלאכת שמים נדחת, והיא כפורחת, נוסף על אלה הבהילוני השמועות אשר שמעתי כי אם היות אשר רבו למו השרידים אשר ה' קורא, יראי ה' החרדים על דברו הן רבו עתה עם הארץ בקצה המחנה נרפים המה ממלאכת ה' ויעשו מעשים אשר לא תעשינה, ותועבותם היו מספרים לפני, מלבד אשר עיני ראו וקול אשר שמעתי באזני, אמרות קדוש ישראל נאצו, והייתי כגבר אין איל.

ובהציעי דברי לפני כבוד מעלתכם כי חשקה נפשי לצאת, בלבי צפנתי מה המעשה דכאת רוחי ותוגת לבבי לכלתי אמור כאשר ישאל בדבר אלקים, אחת היא ע"כ אמרתי גלאתי נשוא אשא להם לבדי מרחם ומשאם ושאר הדברים אשר גם המה היו בעוברי, האמנם תוכן הענין לא גיליתי כ"א למי שהיה ראוי לגלות לפ"ה, והנה כבוד מעלתו חלטו ממני דברי אשר יצא מפי ויפצרו בי עד בוש ויבטחוני להקל המשא, גם הוסיפו על המידה למען אעזור מעט, ולאשר לא יכולתי לגלות לבי, ולפרוע לשמצה, כי הן לריב ומצה, ומה גם באותן האנשים אשר גיליתי אונם פתוני, כי כן אמרו הלא טוב אשר תעצור בעמינו ואם לא תעלה ארוכה לשבר אשר הם שוברים בחומת התורה די שלא יוסיף, כי כן קרבו אליך כל העם אשר לרגליך, ואם לא ישמעו אליך יחדלו להפיל חומת

התורה תחת, פתוני ואפת ונשאתי פניכם גם לדבר הזה לשוב לשבת בארץ, אמרתי אכן ימים ידברו בשובה ונחת וישעון.

אכן קיויתי לעשות ענבים ונהפוך הוא פתח הסמדר ובושר גומל סורי גפן נכריה חדשים מקרוב באו ושמו להם בעלי ברית להשניא זמנן ורתם ולקולל וללאת הרועים אמרו רדנו ויורו המורים בחצים ואבני הקלע, ופרי מחשבותם הסג אחר משפט ואיש בשרירות לבו ילך ותפוצינה הצאן ועל הרועים חרה אפם, לאומים כשאון מים רבים ישאו קולם להסיר עטרת ישראל, והמשפט אשר לאלקים הוא ישפוטו הם נכרים ערלי בשר או ישראל ערלי לב זה החלם לעשות גם בצע אמרתם וישלחו ביד איש זר לחקוק בעט ברזל ועופרת למסור מעל.

ועתה מה לי פה אם בהמרותם תלין עיני ואוני תשמענה ואהיה כאלם לא יפתח פיו? ואולם חי אני הוא תבחר מחנק נפשי אפס ידעתי גם ידעתי כי במקרה הזה יקרני טרם עת בית ה' להבנות כאשר עם נביאים נבאו מעלת ה'־ת ואביטה במכוני ירא אלקים ומלך ועם שונים לא אתערב, אך מה לגבר הוקם על כי יבואו אליו במבוא עם קרבות יחפצון.

לכן אמרתי זאת אעשה לשבת בקצה הגבול ימים אחדים לסדר את כל הרברים המשולשים בידי, לבלתי היות שם ערוב ואשלחם בזה ליד זוגתי הרבנית תחיה, לתתם ביד אשר ירצו הצדדים אשר הרברים מגיעים עדיהן והנשאר תמסור ליד אשר יצו כבוד מעלתם, ואנכי ארחיק נדוד אל המקום אשר יהיה שמה רוח ה' ללכת כי לא לארם הכין צערן, וגם זוגתי תחיה ואשר אתה תבוא אחרי ואם חפץ ה' בנו והביא אותנו אל הארץ אשר לפני צבי לכל הארצות יען שמה פני מועדות<sup>27</sup>.

מובטחני בכבוד מעלתם לבל ישימו עלי עון אשר חטא, בהיותי נחפו ללכת ולא אבוא בעיר להפטר בנישקות כמשפט, כי דעת לנבון נקל שכך יפה לי, כי מי יודע עד היכן הרברים מגיעים כי האנשים האלה קשים ממני, פי יהנה לענות ופיהם יביעו והיינו חרפה לשכנינו.

ואתם אחיו שימו לבבכם וידעתם היום והשיבותם אל לבבכם כי בכל כחי עבדתי עבודתי אתכם ואהיה כמרימי עולי ואשליך את נפשי מנגד ולא חשתי להרובים רע על נפשי המואסים מי השילוח ההולכים לאט.

אחת אשאלה להיות מעיר לעזור לזוגתי תחיה, כל עיר היותה שמה שתוכל למהר ולהחיש דרכה בע"ה, כי עבר קיץ וימי חורף קרבו לבוא.

גם אנכי לא אשכח הטוב אשר גמלוני איש מראשית עד אחרית ומפי לא תצא הרעה, וגם אני לא אחרל מלהתפלל בעדכם ובעד זרעכם ובעד זרעינו ובעד זרע זרעינו, אתה ה' תשמרם תנצרו מן הדור זו לעולם, ועוד תשוב ותרחם את עמך וכאב את בן תרצה, והרועים אליך יגבילו ידך ממנו מקטנים ועד גדולים, ועיניכם תחוינה משרים כי קשה עלי פרידתכם ומה גם מזרעי י"ה כצפורן מן הגוף נפרדת וכצפור מקנו גורדת, אבל גם אלה מעם ה' יצאו וה' הוא הטוב בעיניו יעשה ובו אני בוטח אשר הוא לבד בוחן כליות עליו אני משליך יחבי ואמוש צאצאי מעי כי לא יטוש ה'.

27 על רצונו לעיוב את קהילתו ולעלות להתיישב בארץ הקודש אנו קוראים גם כאגרת שכתב הגאון מברלין לבנו, חצי שנה אחר כך בתאריך כ"ג אדר ראשון תקמ"ג (גרפס בספר "צבי לצדיק" הגיל דף פה) וז"ל: "... גם אנכי דורש בשלומכם הטוב ולגודל הטרדות המקיפים בהקפת כל הראש מבית ומחוץ וולת אהובי בני אל טוש תורת אמך כי המים מתגברים מכל צד לפי הנשמע וולת אין עמדי כעת, ה' יתעלה ישפיע ברכתו עלינו לנצח גם יחד וישמחנו בישועתו ויזכנו מהרה לעלות ולראות את פני האדון ה' צבאות בהר ה' יראה כחפץ אביכם המתפלל בעדכם מצפה לתשועה הטרוד הקי צבי הירש".

ואתם יהיה נועם ה' עליכם ויברך אתכם בכל הטוב עד יקבץ נפוצותינו ועמים יאמרו איש אל אחיו לכו ונעלה הר ה' בית המלך ה' אלקי יעקב ויורנו בדרכיו ונלכה באורחותיו כנפש הבושה בקונו, שגלותו יכפר עינו, ויצליח דרכו ועל מי מנוח בית ה' יהיה משכנו, ולא יכרת מעונו וזרעו לברכה.

ברוך ה' יהיה בכל הטוב אשר ייטיב ה' לשומרי מצוותיו ועושי רצונו, ועינינו תחזינה גם יחד בהגלות נגלות מלך ישראל ובשובו אל ארמינו, נגילה ונשמחה בו וכישועתו בשובו לרעות את צאנו עבדכם אני

### צבי הירש

אך נראה שראשי העדה הצליחו בכל זאת לשכנע את רבם להשאר לכהן ברבנות בעירם ברלין, ועמד על משמרתו משמרת הקודש עוד כעשרים שנה עד לפטירתו ביום ד' אלול תק"ס ושם מנר"ב.

בתקופה זו - קיץ תקמ"ב כשהמערכה נגד וויזל היתה בשיאה, דרש ג"כ הגה"ק בעל מח"ס הפלאה זי"ע בקהילתו - פפר"מ נגדו, ואף שלח מכתב לש"ב הגרד"ט מליסא זצ"ל שבו הוא מוקיע את וויזל ושאר המשכילים, ועל כך בגליון הבא בס"ד.<sup>28</sup>

28 מסני רצוני להתמקד על הנעשה בברלין בכל תקופת המערכה השמטתי בגליון זה את הנעשה בפרנקפורט בתקופה זו, וכאמור נמשיך בס"ד בגליונות הבאים לפי סדר זמני האירועים.

## תיקון מעות

בגליון זה במדור גנוזות עמוד יח נשמטה שורה בדפוס, להלן הקטע בשלימותו:

בסי' ע"ה ד"ה (ואם עוד באד"ה) ומה שמען ושאר כ"א הוא בלא"ה שלא בדקדוק, דבחלוק א' מותר לכבסו<sup>8</sup>, ולא קרב זה אל זה דבחלוק א' מוכחא מילתא כי הנך דמתני'<sup>9</sup> [ויתמה] על אלי' רבה סס"י תקל"א וגם הרשב"א הובא בכ"י הכי' ראי' מהא דשאר כל אדם<sup>10</sup>, וכי יפה כח המחבר מכחו של הרשב"א שאינו מן האחרוני'.

# כתבי קודש

אברהם אביש שור

## השמעתו של מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין זיע"א הי"ד ברוסיה הלבנה (רייסין)

פרק ג

לאחר תקופה של כתשע שנים, מאז עליתו לארץ הקודש, הטיל בסופו של דבר, בשנת תקמ"ו,<sup>1</sup> מנהיגם של חסידי רייסין הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטעפסק זיע"א, ממקום מושבו בעיה"ק טבריה ת"ו, - את עטרת הנשיאות על הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי זיע"א. באותה שעה, כך נראה, החליט מרן הרש"ק זיע"א הי"ד לקבוע דירתו בלודמיר שבווהלין, ובכך החלה תקופת התפרדותם של חסידי רייסין ממרן הרש"ק זיע"א.

השתקעותו של מרן הרש"ק בלודמיר באה, לפי המסופר<sup>2</sup>, לאחר שכלו הנסיונות להביאו לגור בביעשינקוביץ, ועקב חילוקי השיטות בחסידות שבגינם דחה את התנאי "שלא יאמר שהצדיק צריך לישא את הצאן", - "קבע משכן קדשו בלאדמיר".

כבר ציינו בפרק א<sup>3</sup>, שיש יסוד להניח, כי בתקופה זו רצה מרן הרש"ק זיע"א לעזוב את קארלין עקב רדיפות המתנגדים שגברו והתעצמו משנת תקמ"א עד תקמ"ה, באמצעות כרוזי חרם שיצאו מגלילות הורודנא, וילנא, בריסק, פינסק וסלוצק, כשחוד ההתנגדות

1 היו שערערו על קביעת שנת מינויו של הרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א בשנת תקמ"ו. על אף שהאגרת הרגה בנשיאותו נושאת בראשה תאריך מפורש, שבת תקמ"ו. וזאת משני טעמים, באייר תקמ"ז עדיין מעורר הרה"ק הרמ"מ מויטעבסק זיע"א את חסידי רייסין להתקשר להרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א, וכן באגרתו האחרונה טרם הסתלקותו לחסידי רייסין, הריהו מכתיר את הרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א כמנהיגם של חסידי רייסין, ולדבריהם אין זה סביר שאחר פנייתו להרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א להנהיג את החסידים בשנת תקמ"ו, ימתין יותר משנתיים כדי להכתירו בפני ציבור החסידים. - תמיהות אלו יוסרו, לאחר שנוכיח בהמשך פרק זה, כי גם לאחר הטלת הנשיאות על הרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א בשנת תקמ"ו, עדיין היו רבים מהחסידים שהתנגדו לכך, ורצו כי מרן הרש"ק זיע"א יהיה להם לראש ולנשיא. כבר הוכיח הרב י. מנרשיין (במאמרו: אמינותן של איגרות החסידים, קתרה 63 עמ' 81-83) כי תאריך האגרת, תקמ"ו, אכן מדויקת היא.

ראה גם ב"בית רבי" דף טו ע"ב, שרצה להוכיח כי כבר בשנת תקמ"ה היתה התחלת נשיאותו של הרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א, ועיין שם אריכות בדביו. לענ"ד אין ספק כי כבר בשנת תקמ"ה התלכדו סביבו חסידים מרייסין, אך לכלל הנהגה כללית ברייסין עדיין לא התמנה עד שנת תקמ"ו.

2 שמע שלמה דף ח ע"א בשם ספר הדרת קודש, ובית רבי ר סו ע"ב.  
3 קובץ באר"י מג עמ' קעד ובהערות 29, 30, וראה בהרחבה בקובץ באר"י לח, עמ' קעד ובהערה 6.

מופנה נגד הצדיקים בליטא: מרן הרש"ק בקארלין, הרה"ק רבי לוי יצחק בפניסק, והרה"ק רבי חיים חייקא בהמדורא זיע"א, שכתוצאה מכך נאלץ הרה"ק רבי לוי יצחק לעזוב בשלהי תקמ"ה את כסא הרבנות בפניסק ולעבור לכהן כרב בבארדיטשוב, ומרן הרש"ק זיע"א עזב בעקבותיו את קארלין, ועבר להתגורר בלודמיר שבווהלין, לאחר שכאמור, לא יצאה לפועל השתקעותו ברייסין.

הן רייסין והן ווהלין לא היו לגמרי מחוץ לטווח שליטתם של המתנגדים לחסידות, ברם, נראה כי השפעתם שם, באותו גל של חרמים בשנים הנ"ל, היתה מועטת<sup>5</sup> ביחס לגלילות שזכרו לעיל, אם אמנם נבחרה ווהלין כמקום לפליטה מידם הקשה של המתנגדים, ברדיטשוב כלודמיר, עדיין קשה לקבוע מדוע נבחרה דוקא העיר לודמיר, בקצהו המערבי של ווהלין, על גבולה של פולין, כמקום מגוריו של מרן הרש"ק זיע"א. יתכן כי היה זה תלמידו הרה"ק רבי אורי זיע"א מסטרעליסק שישב בחבל ארץ זו,<sup>6</sup> שהכריע את הכף לטובתה של לודמיר,<sup>7</sup> ויתכן גם כי הרה"ק רבי אורי מסטרעליסק זיע"א התקשר למרן

4 הרה"ק רבי לוי יצחק זיע"א עזב את פניסק בשבוע שבין י"ח תמוז לבין כ"ה תמוז תקמ"ה, כפי שמוכיח זאת הרב חיים ליברמן ז"ל במאמרו "סדר הרבנות של רבי לוי יצחק מבארדיטשוב" המובא ב"אהל חל" (ניו-יורק, תשמ"ג, עמ' 67). כי בהסכמתו לספר "הלכה פסוקה" הוא חותם: "ח"י תמוז רחאי שתא לסדר ולפרט הנני נתן לו את בריתי שלום (תקמ"ה) לפ"ק פה ק"ק פנינסק", ובהסכמתו לספר "כנפי יונה" הוא חותם: "היום יום א' כ"ה ימים לחדש תמוז רחאי שתא השמר לפ"ק פה ק"ק בארדיטשוב". הבאתי זאת בקובץ באר"י עמ' 68.

5 כשנת תקמ"ג כתב הרה"ק הרמ"מ זיע"א (לקוטי אמרים מכתב ג) אגרת חיזוק לחסידים לרגלי רדיפות המתנגדים, ואף שאינו ממרען במפורש לחסידי רייסין, כדרכו בקודש לציין פרט זה בראשית כל מכתב, הרי לפי תוכנה נראה כי אכן נשלחה לחסידי רייסין, וכה כותב בין היתר: "שמענו את נאקת בני ישראל... נאנים ונאנקים כי קשה עליהם כח הסבל, ותקצר נפשם בעמלם, כי אפס עצור ועזוב בגבולם, יד בני עולה גברה, ולה' הישועה...".

6 בתקופת התקרבותו למרן הרש"ק זיע"א התגורר הרה"ק הר"א מסטרעליסק זיע"א בלכוב. כפי שאנו נמצאים למדים מתוך העובדות הקשורות באותה תקופה, שאשתו הרבנית היתה אז משרתת בביתו של הגאון הצדיק רבי נפתלי הירץ סוחיסטאווער זצ"ל הנקרא דער שווארצער מגיד בלכוב (אמרי קדוש השלום, אור עולם, עמ' נד). וראה כשמע שלמה, חלק ב, דף ט"ב. אות מב, סיפור התקרבותו אל מרן הרש"ק זיע"א: "הרה"ק ר' אורי זצוק"ל מסטרעליסק, הי' דר אחר הגשוואין שלו בעיר לבוב, והנה ביקש לו רבי, ולא ידע אל מי לפנות... והנה כפעם בפעם באו לכוכה איזה צדיקים, והי' אצלם הרב ר' אורי, ולא נחברו להם, פ"א בא לשם הרה"ק ר' שלמה מקארלין זצוק"ל, ולא נודע מזה להרב ר' אורי רק בעת נסעו משם, והי' כבוא אליו כבר מצא את מרכבתו נוסעת משם, וירץ אחריו כחצי ווייארסט מחוץ לעיר, וכראותו שהמרכבה מתרחקת בכל פעם יותר ויותר, ואפס כחו לרוץ אחרי, נשאר על עמדו, ויצעק בכל כחו, ותעמד המרכבה, והי' כבוא אליו ונתן לו שלום, משכו הרה"ק ר' שלמה אליו, ולקחו למרכבתו, וצוה לנסוע, ונסע עמו לקארלין, והי' שם שבע שנים, והנה אשת הרב ר' אורי לא ידעה היכן בעלה. ודפקה על דלתי הרבנים, מיראתה שלא תתענן לעולם, פעם אירע שסוחר אחד מלכוב נסע לרגלי מסחרו סביבות עיר קארלין... ומה נשתומם כראותו את הרב ר' אורי יושב בבית מדרשו של הרה"ק... והי' כבוא הסוחר לביחו, וילך אל הרב אב"ד רש"ם. וישלח הרב מכתב אל הרה"ק מקארלין, מעגמת נפש ויראתה של אשת הרב ר' אורי. וזה הי' אחרי ככלות שבע שנים הנ"ל, ויקרא הרה"ק ר' שלמה את הרב ר' אורי והראה לו המכתב, ויצו עליו שיעע תיכף לביחו, וכן עשה... ובהיותו שם חודש ימים, התנצל עצמו לפני אשתו, שעוד מהכרח לו להיות עוד אצל רבו, להשלים את נפשו, וביקש אותה להרשותו ליסע שוב לקארלין והסכימה לו... ונסע שוב קארלינה, והי' שם עוד שבע שנים אחרות... לפי סיפור זה יוצא, כי הרה"ק הר"א מסטרעליסק התקרב לרבו מרן הרש"ק זיע"א בערך בשנת תקל"ח, ושהה שם עד שנת תקמ"ה, ואז חזר עוד להסתופף בצלו במשך שבע שנים נוספות עד הסלקותו בשנת תקנ"ב.

7 ביאתו של מרן הרש"ק זיע"א להשתקע בלודמיר - היתה לאחר הפצתם של חסידיו מתושבי העיר לודמיר: "כשבאו מק"ק לארמיר להקארלינער, ובקשו מאתו, שיקבע משכן קדשו אצלם, היה אותו היום ל"ג בעומר, ואמר הקארלינער, הנה בל"ג בעומר המנהג לירות בקשת, ונעתר לבקשתם, וקבע משכנו בעיר לארמיר,

הרש"ק זיע"א רק לאחר שמרן הרש"ק זיע"א השתקע בלודמיר<sup>8</sup>, ונראה כי גם תלמידים גדולים נוספים מאותו האזור, כהרה"ק המגיד מראטנה<sup>9</sup> וכהרה"ק רבי אברהם מרדכי מפניטשוב זיע"א<sup>10</sup>, התקשרו למרן הרש"ק זיע"א לאחר שהתישב בלודמיר.<sup>11</sup>

כנראה, שבד בבד עם החלטתו של מרן הרש"ק זיע"א להשתקע בלודמיר והטלת ההנהגה ברייסין על הרה"ק בעל התניא והשו"ע זיע"א, החל תהליך התפרדותם של חסידי רייסין ממרן הרש"ק זיע"א והתקרבותם אל הרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א, תהליך שנמשך בכבדות, כי עדיין היו רבים מחסידי רייסין מקושרים אל מרן הרש"ק זיע"א והתנגדו להנהגתו של הרה"ק בעל התניא והשו"ע זיע"א. התהליך נמשך מספר שנים עד לאחר הסתלקותו של הרה"ק הרמ"מ מויטעפסק בטבריה זיע"א ועד אשר נכונה בידם הנהגת החסידים באופן ברור, זו שברייסין וזו שבוהלין. אך נראה כי גם בתקופה זו, לפחות בראשיתה, זכו חסידי רייסין לביקוריו של מרן הרש"ק זיע"א.

על מה שקרה ברייסין באותה תקופה נמצאנו למדים מתוך כתלי אגרותיו הק' של הרה"ק הרמ"מ מויטעפסק זיע"א, שבשנת תקמ"ז היו חלק מחסידי רייסין שעדיין היו

ולסוף ראו מה רמז כדבריו... (ספרן של צדיקים, מערכת מרן הרש"ק זיע"א אות ב, וראה עוד מקורות בקובץ באו"י לח עמ' קצה בהערה 7).

את לודמיר ביקר גם מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א, וכנראה שהיו לו בעיר חסידים שהסתופפו בצילו, ויסד להם בית מדרש שהיה מתפלל עמהם בעת ביקורו בעיר, לאחר שמרן הרש"ק השתקע בעיר קבע בו את מקום תפילתו, ו"בביהמ"ד יש מקום שמונת על הרצפה דף אחר להכביל בין קדושת ר' אהרן ובין קדושת ר' שלמה... אך המגיד ממעזריטש זיע"א התפלל באותו בית מדרשו: "כשהי' הרב המגיד ממעזריטש חולה הי' בעיר... ואמר שזה הביהמ"ד יסדה הרב מקארלין והמשיך משערי השמים..." (מתוך כת"י שנרפס כנספח למאמר "על הריגתו של משיח ה' מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין הי"ד זיע"א" קובץ באו"י מ עמ' קג).  
8 באחד מספרי התולדות מובא כי הרה"ק רבי אורי מסטרעליסק זיע"א הסתופף בעל רבו מרן הרש"ק זיע"א רק שבע שנים, ומכאן כי התקרב למרן הרש"ק זיע"א בשנת תקמ"ה-ו - תאריך ששלפי השערת עבר להתגורר בלודמיר. התקרבותו אירעה בטרם שמרן הרש"ק זיע"א השיא את בנו הרה"ק רבי דוב בעד מטולטשין זיע"א עם בתו של הרה"ק רבי ברוך ממעזבוז זיע"א - שאף היא נצרכה באותו פרק זמן, ושעל כך נעמד להלן, - כפי שמשתמע מהמובא בשמו של הרה"ק רבי אורי מסטרעליסק זיע"א ב"אמרי קדוש השלם" (עמ' יז אות 21): "ש"אמר פעם אחת אירע שמורו ר"ש מקארלין ז"ל עשה נישואין עם הצדיק ר"ב ממעזבוז והפיל תחינה לפני השם יתברך ג' שבעות רצופין בכל יום לבל יעלה במחשבת מורי ז"ל לאמר לי שאסע עמו על החתונה..."

9 ראטנה שוכנת כמאה ק"מ צפונית ללודמיר. על הסתופפותו של המגיד מראטנה זיע"א בצל מרן הרש"ק זיע"א ראה ברכת אהרן עמ' ג. שמו של המגיד אינו ידוע לנו, ובקובץ באו"י כה עמ' קלד בהערה 24 שיערתי כי יתכן שהוא רבי חנא המגיד, מתלמידיו של מרן הרש"ק זיע"א, אך השערה זו צריכה יתר ביור, כי רבי חנא היה המגיד בלעזבוויטש בליטא, ואילו המגיד דנן היה בראטנה בקצהו המערבי של ווהלין.  
10 פינטשוב סמוכה לעיר לבוב כמאה ועשרים ק"מ דרומית ללודמיר. הרה"ק מפניטשוב זיע"א היה חתנו של הרה"ק רבי יצחק אייזיק מקומרגא זיע"א, ושהה שנתיים ימים בצלו של מרן הרש"ק זיע"א. וראה בברכת אהרן עמ' יג.

11 כמו כן באו עמו אנשיו וכתיו מליטא לגור בלודמיר: תלמידו מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א, - ראה בקובץ באו"י לט עמ' קנג בהערה 18; ודורו הרה"ק רבי משה מקאברין אחי אביו מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א ומנז"כ בלודמיר. - ראה בקובץ הגיל' שם. בנו הרה"ק רבי משה מלודמיר זיע"א וחתנו הרה"ק רבי ישראל חיים מלודמיר זיע"א.

יש לציין כי בשעה שקבע מרן הרש"ק זיע"א את מושבו בלודמיר שבפולין, נקבעה גם עמדתו הק' בויכוחו עם הרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א, על מי מהמדינות לנצח, בעת שעלתה שאלה זו על הפרק, לקראת החלוקה השנייה במלחמה שערכה רוסיה על פולין. רייסין חולקה מפולין וסופחה לרוסיה בחלוקה הראשונה בשנת הקל"ב, וכפי המסופר, (קובץ באו"י לח עמ' קעח) היה אחר הגימיקים לרעתו הק' של מרן הרש"ק זיע"א בעד ניצחונה של פולין, הכלל שקבעו חז"ל "הרי מתפלל בשלומה של מלכות". והרי בפולין היה ביתו ומשכנו.

מקושרים למרן הרש"ק זיע"א ולא רצו לקבל מרותו של הרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א, והרה"ק הרמ"מ מזהיר את חסידי רייסין על האחדות ומחזק את הנהגתו של הרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א בכתבו אליהם בין היתר<sup>12</sup>: "...ובאמונה זו היינו לאחדים, הרב והתלמיד, עושה שניהם ה', ובאותו האחדות שבינינו, יכולה היא שתרחס, בהעתירי אל ה' על מי שצריך רחמים, להמשיך עליו ממקור הברכה... לכן אין דעתי נוחה באנשי שלומנו ההולכים לבקש להם רב ממקום אחר, להבין בדברים המסורים ללב - שהוא ענין החכמה והאמונה, שלא ניתנה אלא מרועה אחד ללמוד...". ובהמשך הוא מזהירם בתוקף: "...כפולה הנני מזהיר שלא להטות אחרי רבים אחרים, העידותי בכס היום, השומע ישמע והחדל יחדול..."

בכך עדיין לא הסתיימו הדברים ולא התישרו ההדורים בין חסידי רייסין, וכפי שמציין זאת ה"ת"ר רבי<sup>13</sup>: "אך עדיין היו איזה מאנ"ש שלא היו רוצים להיות כייף תחתיו [הרה"ק בעה"ת זיע"א] וע"כ הי' צריך הרמ"מ נ"ע לעוררם ולבקשם שיכפפו ראשיהם...", ואכן במכתבו האחרון לפני הסתלקותו בר"ח אייר תקמ"ח, פונה שוב הרה"ק הרמ"מ זיע"א לחסידי רייסין<sup>14</sup>: "...אהובינו, אחינו, מה אנו שואלים מהם כי אם לאהבה את אהובינו כבוד הרב חביבי ידידנו האמיתי מעולם אשר נפשו קשורה בנפשו כק"ש מו"ה שניאור זלמן נ"י, הגדול מאחיו, גדלו משל אחיו, כולכם חייבים בכבודו... ואותו משחנו להיות מורה צדק במדינתכם, שלא תהי' עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה... לזאת אמרנו, שום ישימו עליהם מקרב אחיהם כמוהם, הוא כבוד הרב חביבי הנ"ל... ומי כמוהו מורה ורב במדינתם..." גם בשיחותיו האחרונות לפני הסתלקותו דיבר בענין זה, וכפי שמעידים<sup>15</sup> החבריא קדישא לאחר הסתלקותו: "ואח"כ נדברנו גם אנו עמו כמה וכמה דברים מענין ההנהגה, וכל המבואר במכתבו בשמו..."

גם לאחר הסתלקות הרה"ק הרמ"מ זיע"א מעלמא הדין, עדיין נחלקו חסידי רייסין בענין ההנהגה. הרה"ק רבי שלמה זלמן הכהן זיע"א, מגדולי תלמידי הרה"ק הרמ"מ זיע"א בטבריה, פונה<sup>16</sup> אז, לאחר ההסתלקות, לחסידי רייסין ומבקש מהם שיתאחדו ויכופו ראשם תחת הנהגה אחת כציווי של רבם: "עתה הבו עצה בגדר התורה והעבודה וסדרי בראשית החכמה ומצב היראה, להשקיט הריב ומצה אשר בערה אש במדינותיכם, וכל מאי דכייף אינש נפשו' טפי מעלי, ובוזה מתעלה. וכן הי' מעולם דרך אדמו"ר זצלה"ה, ובעל

12 לקוטי אמרים, חלק ב, מכתב יח.

13 דף טו.

14 לקוטי אמרים, חלק ב, מכתב כב.

15 שם מכתב כג.

16 שם מכתב כה. מהענין לציין כי ממכתבי הרה"ק הרש"ז הכהן זיע"א לחסידי רייסין, שכתב במשך השנים תקמ"ו תקמ"ז, בימי חיים חיותו של הרה"ק הרמ"מ זיע"א - עולה, כי הוא זיע"א מסתייג מחילוקי הדעות שבינם לבין עצמם על ההנהגה ברייסין, וכי הוא מוכיחם שיחזקו את התקשורתם עם הרה"ק הרמ"מ זיע"א, שאף-על ישיבתו בטבריה הריהו עדיין מנהיגם של עדת החסידים ברייסין, ודי להם בכך. כך הוא פונה אליהם בשנת תקמ"ז (שם מכתב טו): "אנשי אמת דרמינת רוסיא המתאבקים בעפר רגליהם של אדמו"ר שבאה"ק...", ובהמשך הוא מייסוסם על פעולותיהם להתקשר לרב שיהיה בקרבת מקומם: "...אהובי אחי וידידי, שמחו בה' וגילו, והרגינו כל ישרי לב, אשר זכיתם למה שלא זכו כמותכם, ומה יש לכם עוד לזעוק מי לכם פה, יאמינו לי, כי קשורים אתם ודבוקים באדמו"ר כאזור כמתניו, וקורא אתכם "אנשי לבי", כאשר שמעתי מפיו הקדוש...". גם במכתבו משנת תקמ"ז, (שם מכתב יט) המופנה אל "יראים ושלמים, וותיקים ותמימים, דודשי אמת דודשי צדקה, המסוככים בצל אור עולם, צופה טמיר ונעלם, אנשי אמת דרמינת רוסיא יע"א...", ובין היתר הוא כותב: "שאם תראו להכניס האהבה רבה בלבבכם, לאהוב זה את זה בגופו ונפשו, לכל יביט אדם באדם לרע לו כי אם לטוב, ולהשליך ניצוח סלה, ויכללו נפש בנפש, ויחירו יהיו תמים עולים ומתייחדים עם אדמו"ר, יתקשר עצם באגודת אחר יחיד ומיוחד לטוב לכם כל ימי חייכם..."

האמת מראה האמת. והעיקר לקיים דברי אדמו"ר הכתוב עליהם, וביותר צריך חיזוק היום, שלא תמוט רגלי האמונה מקרב הארץ, ועליכם לכיף נפשיכם לפני מי שגדול מכם...".

כנראה כי לא ארכו הימים אחרי הסתלקותו של הרה"ק הרמ"מ באייר תקמ"ח, וההנהגה ברייסין עברה סופית לידי הרה"ק בעל התניא והשו"ע, ובכך נסתיים תהליך ההתפרדות של חסידי רייסין ממרן הרש"ק זיע"א שהחל כאמור בשנת תקמ"א.

נשתמרו סיפורים הקשורים לאותה תקופה, והמצביעים על תהליך זה. כבר הוזכר לעיל<sup>17</sup> סיפורו של אותו אברך מביעשינקוויץ, שהיה ממקושרי מרן הרש"ק זיע"א, ואשר אף-על-פי שנושע על-ידו הקדושה באופן נסי, הרי התקרב אל הרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א יחד עם שאר החסידים מהעיירה כי "במשך השנה נזדמן שם כ"ק אדמוה"ז [בעל התניא והשו"ע זיע"א] זצ"ל וכל החסידים שהיו שם נתקשרו אצלו".

יתכן כי לתקופה זו אפשר לשייך גם את סיפורו של החסיד רבי בנימין מקלצק<sup>18</sup> ז"ל, כפי שסיפרם הרה"ק רבי יוסף יצחק מליובאוויטש זיע"א<sup>19</sup>. "בעת שהרה"צ הרה"ק ר' שלמה נ"ע קארלינער ביקר את כ"ק רבינו הגדול בליאזנא, בשנת תקנ"א-ב...<sup>20</sup>, וכאשר נסע לדרכו צייה רבינו הגדול לנ' אברכים מתלמידיו ללוותו עד סמוך לויטעבסק, מקום שם יבואו חסידים מויטעבסק לקבל פניו.

אחד האברכים הי' החסיד הנודע ר' בנימין נ"ע קלעצקער, והרה"צ הרה"ק ר"ש נ"ע חפץ מאז כי יהי' תלמידו ודיבר עמו בזה ובנסיעתו תראה לו מופת (וכתוב הוא באחד מרשימותי<sup>21</sup>). בהגיעם למקום הנודע והאברכים נכנסו להרר"ש לקבל ממנו ברכת הפרידה, עכב הרה"צ הרה"ק הר"ש נ"ע את האברך הר"ב הנ"ל נ"ע, וידבר על לבו כי יסע עמו, והוא ירוממו במעלות הקדש שיהי' משכמו ולמעלה גבוה מכל.

זיענהו האברך החסיד ר"ב נ"ע בלשון פולני (כי אוהב הי' הרה"צ הרה"ק ר"ש נ"ע לדבר לפעמים בלשון פולני, והטעם בודאי כמבואר בדא"ח דע"י דיבור קדוש בשפת המדינה מבררים האותיות, והרה"צ הרה"ק ר"ש נ"ע כל דרכי בקדש הקדשים): האדון הוא אדון

17 בפרק ב, בקובץ באו"י מר עמ' קלו כהערה 22, בציון המקורות.

18 מגדולי תלמידיו של הרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א. יתכן מאד כי הקשר בין מרן הרש"ק זיע"א לבין רבי בנימין החל עוד בליטא. קלצק שוכנת בליטא וסמוכה ללעכוויטש. מה גם כי לפי דברי ה"בית רבי" (דף עא ע"א) היה רבי בנימין חתנו של הגאון רבי אליהו מפינסק זצ"ל ונכד הגאון כעל פנים מאירות. (לא נתבררה זהותו של "הגאון רבי אליהו מפינסק", באם הכוונה אל הגאון רבי אליהו רבה של פינסק ובנו של המקובל רבי יהודא ליב פוחיבצר מפינסק זצ"ל, - הרי כבר נפטר לפני שנת תפ"ה, כפי שהוכיח זאת ד"ר מרדכי גרב בספר פינסק, כרך א, חלק ראשון).

19 כמכתבו של הרה"ק הרי"צ מליובאוויטש זיע"א לחתנו כקש"ת האדמו"ר מליובאוויטש שליט"א (ה) ירפאהו ויחלימהו במהרה), מיום כ"ד טבת תרצ"ב, התמים חוב"ב, אות יא, ונדפס באגרות קודש לאדמו"ר הרי"צ זיע"א כרך ב אגרת תקנב.

20 בסוגרים נכתב שם: "כפי פעמים הי' [מרן הרש"ק זיע"א] בליאזנא, בשנת תקנ"א-ב, ובשנת תקנ"ה-ו, ואחרי כן כשלש פעמים בליאדי", התאריכים האחרונים אינם מתאימים למציאות, כי מרן הרש"ק זיע"א נסתלק בשנת תקנ"ב. התאריכים המופיעים צריכים איפוא, כירור יתר, וראה בקובץ באו"י לח עמ' קצז-ח, וכהערה 5. ב"ספורי חסידים" להרב הגה"ח ש. י. זיין (תורה, ת"א תשי"ז) עמ' 156, מצוין כי סיפור זה אירע בשנת תקמ"א.

21 ב"סיפורי חסידים" שם, מובא סיפור המופת, שאירע בדרך נסיעתם מויטעבסק לבישינקוביץ. שאז צייה מרן הרש"ק לבעל העגלה להתעכב בשרה, כי רצה להתפלל שם מנחה, אך לא מצא מיס לרחוץ את ידיו קודם התפלה, ועלה שוב על העגלה, וישב בדביקות. תאום התחילו הסוסים לרוץ בדרך לא דרך, ואי אפשר היה בשום אופן לעכבם. עד שהגיעו לנהר אחד ועמדו, ואז רחץ את ידיו והתפלל מנחה. על מה שהתחולל בין חסידי רייסין על רקע דרכי הצדיקים השונים בעניני אות מופת - ראה לעיל בפרק ב, בקובץ באו"י מד.



אבל אינו שלי (פאן טא פאן, נא נייע מאי) והנער הוא נער אבל אינו שלך (חלאפען טא חלאפען, נא נייע טואיי).

בעל "בית רבי" שהיה מתושבי עיר ליעפלי שברייסיין, מביא בספרו<sup>22</sup>: "כאשר ישב רבינו [בעל התניא והשו"ע] על כסא קדשו, ואנ"ש [ברייסיין שהיו מקושרים למרן הרש"ק זיע"א] הריחו ריח תורת רבינו נ"ע התחילו לנסוע לרבינו, ויש מכתב כ"ק [כתב-יד-קדשו] של הר"ש לחסידי שקלאוו [ברייסיין], אחר שהתפרדו ממנו, ומברכס שיתעלו בגוף ונפש. ובסוף המכתב כתב אך בקשתי מהש"ת שיתעלו על ידי דוקא".

אין בידנו מכתבו האמור של מרן הרש"ק זיע"א לשקלאוו, אך שרד<sup>23</sup> מכתבו הק' לעיר אחרת ברייסיין, שבקטע פתיחתו הריחו כותב: "ורצונם שיעשה חפצם ורצונם על ידי", ובסימו: "ובפרט להרוצים עבודת הבורא על ידי", קטעים זהים מאד למה שכתב לאנשי שקלאוו, ומה גם שתוכנו מצביע על זמן כתיבתו שהיא תקופת ההתפרדות.

### יום ג' פ' בלק

האלופים המקורבים לע"ה [לעבודת הבורא] והרוצים בלבם עבודת הבורא ורצונם שיעשה חפצם ורצונם על ידי שלו' רב ולא יהי' למו מכשול כ"א לפי צרכו נ"י

מאד הי' חשקי לראות עם מעל' [תכם] בזה הקיץ ומן השמים הי' עיכוב ואיני יודע אם בשבילי הי' או מכחכם שרצונכם שלא לקרב גם בזה יש ספק אם בשביל לבלתי השליך מדות מגונות או כי הוא החסרון והכל אחד רק אצל אנשי גשמי נחלק לכמה וק"ל

כהיום נגמר בדעתי לשלוח למעל' [תכם] הגם שיעקר השליחות בשבילי ברור אצלי שמלוי רצוני הוא צרכיכם ואיני יודע לפרש הענין אני צריך כעת הרבה ואין טבעי להכביר על שום אחד מישראל בכך חפצי ממעלתכם הללות לי ומקוה אני שישולם או בזה התורף או בקיץ הבוע"ל ע"י שילוח או שאהי' במדינתכם וזה יותר קרוב כי יש לי געגועים על כמה יגיעות שיגיעתי עמכם והלואי שלא יהי' לריק זהו דרך כלל

הפרט הנגיד ר"פ חמשים אדומים ואם רוצה ליתן דרך נתינה כ"ב אדומים והמותר כהלואה הנגיד ר' סענדר שמונה ושבעים אדומים ואם ירצה שיהי' דרך נתינה מ"ה אדומים והמותר הלואה הנגיד ר' סענדר חתנו של ר"צ מאה אדומים בלא ד"ג [דרך נתינה] כי איני מכיר הנגיד ר' הרש שלשים אדומים הנתינה מזה ארבעה עשר אדומים והמותר הלואה הנגיד ר' יעקב חמשה וארבעים אדומים הנתינה מזה י"ג המותר הלואה ר' מאיר חלפין עשרים אדומים מזה ח' המותר הלואה ובטוח אני גם אני מבטיחכם כשתעשו שלא בעצלות בוודאי ישולם לכם ככפלים ובקשתי מאד שיהי' ביניכם אהבה גמורה

גם יכתבו לי כ"א חפצו וצרכו וישלח הרב מ"ו יוסף א"ז [אדום זהב] ע"פ [על פדיון] ר"פ י' רובל על פדיונות ר"ס [ר' סענדר] ה"א [ה' אדומים] על פ' [פדיונות] ר"י [ר' יעקב] ה"ד [ה' רובל] ע"פ [על פדיונות]

22 דף סד ע"ב.

23 נדפס בספר "דורש טוב", מועדים, להרה"ק רבי נחום מרדכי מטשורטקוב זיע"א, בהוצ' חתן המחבר זצ"ל, והרב החסיד נאמן בית צדיקי טשורטקוב, רבי דוד משה שפיגל ז"ל, ירושלים תשכ"ד, עמ' קלח, מתוך גנזי צדיקי בית טשורטקוב זיע"א. שם בעמ' קכט, רושם המו"ל: "...מכתבו של הרב הקוה"ט רבי שלמה מקרלין זצוק"ל נמצא כמצב לא תקין, כנראה מזה עשרות בשנים, כי נמצא בצדו העתק של המכתב הזה מהרה"ג החסיד הרב אהרן מרקוס ז"ל שנתבקש ע"י מרן הקוה"ט רבי ישראל זצ"ל - עוד לפני מלחמת העולם הראשונה - להעתיקו". בספר הנ"ל נפלו מספר שבועים, יתכן בהעתקה ואולי בהדפסה. כאן הגתנו את המכתב הק' מתוך צילום כ"ק שנדפס שם והצגנוהו פה.

גם הפצי כ"כ דהיינו צוקער פושקע לערך עשרה אדומים על זה אם ירצו יתן ר"פ ד"א [ר' אדומים] ר"ס [ר' סנדר] ב"א [ב' אדומים] הר"י [הרב יוסף] א"ו [אדום זהב] גם זוג לייכטר של כסף לערך ט"ו אדומים על זה ר"פ י"ר [י' רובל] ר"ס ט"ו רובל המותר ר' צבי [ר' הרש הג"ל] גם א' טוץ כפוח ש"כ [של כסף] על זה יתן ר"מ [ר' מאיר חלפין הג"ל] ה"ד [ה' רובל] המותר עד כ"ז רובל יתן ר"ס [ר' סנדר] תתנו של ר"ג.

כ"ד [בה דברי] האוהב לכל ישראל ובפרט להרוצים עבודת הבורא על ידי

שלמה בלא"א כמוהר"ר מאיר סג"ל זללה"ה

במכתב הק', לא מופיעה שנת כתיבתו ולא להיכן הוא ממוען, ומתוכנו אי אפשר לעמוד על הרקע והנסיבות לכתיבתו. שאלות אלה נפתרות ומובהרות היטב, בסיפור שמביא ב"כתבי הר"י שו"ב"<sup>24</sup>:

"בעת שנסע הקארלינער [מ'ן הרש"ק זיע"א] על החתונה לר"ר ברוך [הרה"ק הר"ב ממעזבוז זיע"א], מקודם עשה הרבה מעות שהי' לצורך הנדוני' וההלבשה, אך לגודל פזרונתו [ו] לצורך צדקה, חלק כל המעות להעניי, וגם המלבושים של החתן, אך אח"כ הוכרחו החסידים לקבץ עבורו כסף אחר, ... כשבא אמר הר"ר ברוך מה זה שאינו נותן נדן... ולא רצה לילך אל החופה עד שישלם... אח"כ הפצירו נכדיו שילך... הקארלינער אמר לו שלא יקפיד, שיכתוב למקום אחד [ו] ישלחו לו, וכן עשה, ושלה מכתב לעיר לעפלע ברייסין, וזה הי' תורף המכתב, היות שכבר לא הייתי אצלכם אולי נתקתי עצמי מאצלכם או רחקתי [איני זוכר באיזהו לשון] צריך אני לקרבכם ואם המניעה מאתכם ג"כ אני צריך לעשות לכם טובה או התקרבות, ע"כ תשלחו לי מעות, ורשם הסכום וצעטיל, פלוני יתן כך, ופלוני יתן כך, פלוני יתן סך עשר ג"פ בנתינה, וזהב א' בהלואה... פלוני יתן א' ר"כ א' זהב בנתינה והמותר בהלואה, וכנ"ל, וחתם א"ע בזה"ל, הרוצה לפרסם אהבת הקב"ה לישראל אוהב ישראל שלמה בן איטא"<sup>25</sup>...

אף שישנם שינויים קלים בין מה שרשם החסיד ר"י שו"ב ז"ל לבין הדברים שכתב מ'ן הרש"ק זיע"א במכתבו הק', השינוי הבולט הוא דוקא בסיומו, ויש להניח כי קטע הסיום הוחלף בזכרונו מתוך המכתב ששלח מ'ן הרש"ק זיע"א להרה"צ רבי אהרן מויטעבסק זיע"א<sup>26</sup>, ברם השינויים הם קלי ערך לעומת הדמיון הרב ביניהם<sup>27</sup>, בפרט שהר"י שו"ב ז"ל כתבם על-פי הזכרון ומעיד על עצמו כי "איני זוכר באיזהו לשון".

24 עמ' רצ.

25 בכתבי הרמ"מ, עמ' פז, מובא המכתב בקיצור: "המעשה של הק' [הקדוש - מ'ן הרש"ק] זיע"א, שכתב מכ'תב] לעפלע לשלוח הנדן שהוצרך, ורשם לכאז"א מה שיתן בו, וחתם הרוצה לפרסם אהבת הקב"ה לישראל - ואמר על עצמו שהוא רוצה לאהוב את הצדיק עכ"פ כמו שהקב"ה אוהב את הרשע". ראה בספח"ק בית אהרן דף קמו ע"א: "עוד בשם הרה"ק הג"ל [מ'ן הרש"ק זיע"א] איך וואלט מיר ווינטשין ליב האבין דעם גרעסטין צדיק שבישראל ויזא השי"ת האט ליב דעם גרעסטין רשע שבישראל".

26 לעיל בפרק ב', קובץ באו"י מר, עמ' קמ, ושם הסיום: "כ"ד המבקש שיתגלה אהבת הבורא לישראל, וכאן הסיום: "כ"ד האוהב לכל ישראל".

27 לעומת זאת, קשה לקבוע כי המכתב של מ'ן הרש"ק זיע"א המוזכר ב"בית רבי" שלדבריו נשלח לשקלאוו, אינו אלא המכתב שלפנינו, כי בעל בית רבי שהיה יליד ליעפלע, ודאי דייק שמען המכתב היה שקלאוו ולא ליעפלע.

מסורה זו שבעל-פה המלווה את המכתב<sup>28</sup>, מאירה את הרקע לכתיבתו, מענו ותאריך כתיבתו. וממנה אנו למדים, כי הסיבה שמרן הרש"ק זיע"א פנה במכתבו הק' לחסידיו ברייסיין, היתה כיון שלא היה בידו הק' לשלם את כסף הגדן לנשואי בנו הרה"ק רבי דוב בער מטולטשין זיע"א עם בתו של הרה"ק רבי ברוך ממעזבוז זיע"א. לאחר שפירז כספי הגדן שהיו ברשותו - לצדקה. במקור זה<sup>29</sup> לא מפורש לאיזה מטרה של צדקה פירז את כספו. במקורות נוספים<sup>30</sup>, מצביעים על מטרת הצדקה כפדיון שבויים, אך מבלי לפרט יותר. אולם, מקור מהימן<sup>31</sup> מגלה יותר פרטים על מה שקרה אז: "כשנסע על נשואי בנו הקדוש שהשיא אותו עם בת הרה"ק רבי ברוך זצוק"ל ממעזבוז, עבר דרך העיר [זיטאמיר] אשר שם היה חבוש בבית האסורים הרב הקדוש רבי נחום זצוק"ל מטשערנאבאל... ואז היה צריך הרה"ק רבי נחום להיות עוד בבית הסוהר יום אחד, והיה להקדוש רבי שלמה סך ארבע מאות ר"כ, אשר הוליך עמו לנדן בנו, ופזר כל המעות בכדי שיצא הטשערנאבלער יום אחד קודם זמנו מבית האסורים, ונסע למעזבוז על הנשואין, ולא רצה המעזבוזער לעשות הנשואין עד שישלך הגדן...<sup>32</sup>

מצוקה זו נזכרת במכתבו הק': "אני צריך כעת הרבה, ואין טבעי להכביד על שום אחד מישראל, בכך חפצי ממעלתכם הלוות לי...". מסיכום סכומי ההלוואות כפי שמפורטים במכתב, - עולה סך כולל של 328 אדומים, כשרק שליש מהם, 114 אדומים, אפשר שיהיו בדרך נתינה, ואילו החלק הארי של שני שלישים האחרים המסתכמים ב-214 אדומים, הם בהלוואה, שיוחזר להם "או בזה החורף או בקיץ הבועל, ע"י שילוח, או שאהי' במדינתכם, וזה יותר קרוב...".

עיקרה של הפנייה, שהיא "הערכה" לפי רשימה של חסידים, - מתייחסת להלוואה, שכאמור שליש ממנה אפשר שתהפך למתנה, דבר זה תלוי ברצון החסידים, שרובם ככולם, מחוץ לרב, מתוארים בה כנגידים. ברם, מאחד החסידים, שהוא "הנגיד ר' סענדר חתנו של ר"נ" הריהו מבקש רק הלוואה, "בלא ד"נ [דרך נתינה], כי איני מכיר". החלק השני של "הערכה" הם כספי פדיונות, שבסך הכולל הוא מועט, ומגיע ל-1 אדום ו-20 רובל. החלק השלישי של "הערכה" מתייחסת לרכישת שלשה חפצים: "צוקער פושקע" - קופסת סוכר,

28 יתכן גם מסורה זו היתה כפי הרה"ק רבי נחום מרדכי מטשורטקוב זיע"א, שבידו הק' היה המכתב הק' של מרן הרש"ק זיע"א יחד עם עוד חמשה מכתבים קרושים של צדיקים זיע"א, שירשם מגנזי אבותיו הק' זיע"א, וכפי שהעיד הרה"ח רבי דוד משה שפיגל ז"ל מו"ל הספר "דורש טוב" (עמ' קכט): "כשנה לפני פטירתו בהיותי אצלו, אמר לי 'יש אצלי בירושה נכס יקר מאוד ומכיוון שהראתי זאת לבמה מאנ"ש ברצוני להראות גם לך', הארמור' הק' יצא... וחזר מיד ובידו תיק שבתוכו היו ששת המכתבים הק' המובאים להלן. הארמור' הק' עמר על ידי ובחרדת קודש נתן לי הסבר על טיבו ונכונותו של כל מכתב ומכתב. אני עמדתיו או כמבוהל על המחזה... מסיבה זו לא נכנסו הדברים אל לבי כראוי, והנני מצטער ששכחתי צניינם...".

29 ראה על כך בקובץ באורי' לח עמ' קצה-ו. יש לציין מקור נוסף על המובא שם, כשמע שלמה חלק שני, רף ה, אות מה.

30 ש"ח שרפי קודש, בני ברק תשמ"ט, חלק שלישי, את סיפור הרברים כפי שמסר זאת החסיד המפורסם רבי בן ציון אוסטראווער ז"ל כפי שמעם מהגה"ק בעל חידושי הרי"ם זיע"א. וכנוסח הזה מובא בספר וילקט יוסף להרב יוסף מנדלקורן ז"ל, והובא כשמע שלמה הוצאה שניה, חלק שני, ירושלים תשס"ז, עמ' קט.

31 ספרן של צדיקים, מערכת מרן הרש"ק זיע"א, אות ג. שאת רוב הסיפורים שמע המחבר מפי הרה"ק הרי"ם מקאזניץ זיע"א, כמובא בשער הספר.

32 מקור זה בהביאו פרטים על הפעולות של מרן הרש"ק לגייס את כסו הגדן, אינו מזכיר את פנייתו לחסידו רייסיין. כמו כן מובא בכתבי הרה"מ ברונשטיין ז"ל מפי החסיד רבי ישראל בנימין גלייברמן ז"ל, "שנסע מרן הרש"ק לקבץ את הסכום ובכל מקום שבא, לקח מטפחת ושם על השלחן, ולקח רק דינר זהב ולא פתוח...". יתכן מאד כי פעולת אלו נעשו בד בבד עם פנייתו לעזרת חסידו רייסיין, ויתכן אף כי נעשו כדי לשלם את ההלוואה שקיבל מרן הרש"ק זיע"א מחסידו רייסיין.

"זוג לייכטר" - מנורה תלויה של כסף, ו"טוץ כפות" - תריסר כפות של כסף. יתכן מאד כי חפצים אלו הם דורן דרשה לבנו החתן, כפי שהיה נהוג בבתי הצדיקים. אך הדבר אינו מפורש, כשם שאין כל רמז במכתב על ייעוד סכומי ההלוואה והנתינה, ואולי היו החפצים לשמושו האישי של מרן הרש"ק זיע"א, כשם שביקש זאת גם במכתבו<sup>33</sup> להרה"צ רבי אהרן מויטעבסק זצ"ל: "בקשתי לשלוח ב' פידעלעך [קופסאות] זכוכית".

כאמור, מגיע הסכום הכולל של "הערכה" העיקרית לסך 328 אדומים. סכום אדיר במושגים של אז. כי באותה תקופה היה כל אדם זהב שווה לכדי 18 זהובים. צא וחשוב כי משכורתו של שוחט בקהילת וילנא אז, היתה 4 זהובים לשבוע, ושל רופא הקהל 12 זהובים לשבוע.<sup>34</sup> סכום עצום זה תואם את בקשתו של מרן הרש"ק זיע"א במכתבו: "אני צריך כעת הרבה", ומחזקת בכך את המסורה שבע"פ, כי היה זה לצורך הנדן עבור מחותנו הרה"ק רבי ברוך ממעזבו זיע"א, לאחר שמרן הרש"ק זיע"א פיזר את הסכום הרב שהיה בידו - לפדיון שבויים.

יתכן מאד כי אף המכתב ששלח מרן הרש"ק זיע"א לשקלאוו והמובא בבית רבי, שהזכיר מתוכנו רק אי-אלו ציטטות, הזהות מאד למה שכתב בליעפלע, וזמן כתיבתם של שניהם תואם את תקופת ההתפרדות של חסידי רייסין, - ענינו הוא פנייתו לחסידים בשקלאוו כשם שפנה לחסידים בליעפלע, בענין נשואי בנו הרה"ק זיע"א עם בתו של מחותנו הרה"ק רבי ברוך ממעזבו זיע"א.

מתוך כך אפשר ומתבררים לנו שני תאריכים היסטוריים, אשר יש לשער כי אירעו בשנת תקמ"ו. נשואי הרה"ק רבי דוב בער מטולטשין זיע"א בנו של מרן הרש"ק זיע"א, שנשא את שמו של המגיד ממעזיטש זיע"א, שנסתלק בכסלו תקל"ג, ונשואיו נערכו לא לפני שנת תקמ"ו, טרם מלאות לו י"ג שנה. ומתוך כך יש לשער כי באותה שנה נאסר ושוחרר הרה"ק רבי נחום מטשורנביל זיע"א.<sup>35</sup>

כאמור, מציינת המסורה בעל-פה את מענו של המכתב שלפנינו לחסידי מרן הרש"ק זיע"א בליעפלע שברייסין, ואכן מתאמת מסורה זו, מתוכו של המכתב הק', "וישלח הרב מ"ו יוסף א"ו [אדום זהב] ע"פ [על פדיון]<sup>36</sup> תואר זה של "הרב מ"ו" במכתב זה - ייחודי, תוארי כל הנגידים המופיעים במכתב הוא "ר", ותו לא. דבר זה מלמדנו כי "הרב מ"ו יוסף" היה גדול בתורה ואולי אף רבה של העיר שאליו נשלח מכתב קדוש זה. ואכן, בבית רבי<sup>37</sup>, במערכת תלמידי הרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א, הריהו רושם: "הרה"ג<sup>38</sup> ר' יוסף זלה"ה מליעפלי' מגזע הגאון בעל מקום שמואל זלה"ה. ה' מתחלה ממקורבי הרה"ק ר"ש מקארלין נ"ע, והרה"ק הנ"ל התאכסן אצלו בהיותו בליעפלי, ואח"כ נתקרב מאד לרבינו...". רשימת שמות הנגידים שבין החסידים ברייסין המופיעים במכתב, מצביעה על מעמדם והתקשרותם של החסידים בליעפלע למרן הרש"ק זיע"א, וכפי שאחד המקורות<sup>39</sup>

33 לעיל בפרק ב, קובץ באר"י מר, עמ' קמ.

34 לפי הרישום אצל קלוינר, ומובא ב"כרם חב"ד" על-ידי הרב י. מונדשיין, גליון 4, חלק א, עמ' 185.

35 על מאסרו ושחרורו. ראה בקובץ באר"י לת, עמ' קעה-ה.

36 וכן בהמשך המכתב: "צוקער פושקע... הר"י [הרב יוסף] א"ו [אדום זהב]".

37 דף ער ע"א-ב.

38 בעל בית רבי מדייק בתיאוריו. רק את החסידים שכהנו ברבנות הוא מעטרם בתואר זה, שונה מיתר החסידים המתוארים בתואר "הרה"ח". ומכאן משמע שכהן כרבה של ליעפלע, על אף שהרבר אינו מצויין במפורש על ידי ה"בית רבי" - איש ליעפלע. כרבה של ליעפלע הוא מציין את הרב ר' ידל ז"ל, ומספר כי הרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א מינה אותו כרב בליעפלע. ויתכן שמינויו היה רק לאחר פטירתו של הרב ר' יוסף דגן.

39 כתבי הרי"י שרי"ב עמ' רצו, אות מג. ומביא שם עובדה אחת של התנגדות למרן הרש"ק זיע"א בעיר ליעפלע:

מספר: "בעיר לעפּלע ברייסיין... והקארלינער [מרן הרש"ק זיע"א] הי' נוסע לפעמים לשם, כי הי' נכנעים לפניו מאד כידוע..."

מכתלי מכתב קדוש זה, אנו למדים כי נכתב בעשה שהחלה תקופת ההתפרדות של חסידי רייסיין. הדברים באים כמעט במפורש בתוך המכתב: "מאד הי' חשקי לראות עם מעל' בזה הקיץ, ומן השמים הי' עיכוב, ואיני יודע אם בשבילי הי' או מכחם שרצונכם שלא לקרב...". בהמשך הוא מייסרם על כך: "גם בזה יש ספק, אם בשביל לבלתי השליך מדות מגונות, או כי הוא החסרון, והכל אחד, רק אצל אנשי גשמי נחלק לכמה..."

ברם, אין לומר כי נכתב לאחר שכבר נפרדו ממנו, כי הרי מרן הרש"ק זיע"א מתכוון עדיין לנסוע אליהם: "...או שאהי' במדינתכם, וזה יותר קרוב, כי יש לי געגועים על כמה יגיעות שייגתי עמכם, והלואי שלא יהי' לריק...". ובכלל עצם הפניה אליהם, וקביעת "הערכה" של סכומים נכבדים שהטיל עליהם, כדבריו הקדושים: "הגם שעיקר השליחות בשבילי, ברור אצלי שמלוי רצוני הוא צרכיכם", - מצביעים כי עדיין היו מקושרים אליו, אלא שהחלה אז תקופת ההתפרדות. ומכאן כי גם המכתב לחסידי שקלאוו, הנזכר בבית רבי, ושעל-פי השערתינו לעיל, נכתב אף הוא על אותו רקע ובאותה תקופה, - היינו כשהחלה תקופת ההתפרדות, כי בסופו של אותו מכתב הוא מבקשם: "אך בקשתי מהשי"ת שיתעלו על ידי דוקא", ומשמע שעדיין היו מקושרים אליו זיע"א.

גם במכתב דנן ששלח לחסידים בליעפּלע הוא כותב בפתיחתו: "ורצונם שיעשה חפצם ורצונם על ידי, ובסיומו: "ובפרט להרוצים עבודת הבורא על ידי". מלים אלו: "על ידי" - מדגישות ביתר שאת את שיטתו הקדושה של מרן הרש"ק זיע"א בעבודת הצדיק, אשר השגת החסידים בעבודת השם מתוקנים "על ידי" הצדיק "הנושא את הצאן"<sup>40</sup>, - ומצביעות על חילוקי השיטות במשנת החסידות עם הרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א, שכאמור נתמנה אז למנהיג החסידים ברייסיין. ועל כך בפרק הבא בעזה"י.

<sup>40</sup> פ"א התיישב הפ"ח [הפרנס חודש]. לילך מחוץ לעיר, ושכר יותר מעשרים אנשים שילכו מחוץ להעיר, על הדרך שהרב [מרן הרש"ק זיע"א] צריך ליסע, ויכו אותו שם... הרב ר' מאנעלע [מקארלין זיע"א] הי' או בעיר הנ"ל, ונתודע מזה, וקדם הוא ונסע... נגד הרב, ורצה לומר לו שלא יסע ללעפּלע... ענה הרב אס איז גארניט, אך כבואני אל המקום שעומד שם הפ"ח הנ"ל עם אנשיו תראה אותו לו... וכן הי', כאשר נסעו ראו מרחוק שעומד שם עם אנשיו, והראה ר' מאנעלע אותו, והרכין הרב עצמו ופניו לחוץ, והביט בו, כשראה אותו נפל עליו פחד גדול והשכיב עצמו לפני הסוסים, וביקש שימחול על אשר רצה לעשות". (אגב, ראה שם בעמ' רפח אות יט: "אמרו עליו על ר"ש קארלינער שהי' יכול להביט על איש אין אים פארברענען מיט דיא אויגען, וכן ר"ר אהרן [הגדול] מקארלין האט דורך גישטאכין מיט דיא אויגען... ועל כוחו של מרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א בענין זה, ראה בקובץ באו"י לו, עמ' קלו.

## זאת התורה

אֲשֶׁר יֵלֵךְ מִפֶּה חֹכֵם מִרְשֵׁים יְקוֹדֵשׁ הַקְּדוּשִׁים  
 מִדְּבַר דְּבָרִים קְדוּשִׁים מִלְּמִדָּה לְפִינְדוּשִׁים  
 הוּא יִהְיֶה אֲדוּמִינוּ מוֹרִינוּ וּרְבִינוּ כִּי עֵינֵי פִּי הֵ  
 בּוֹלֵעֵנָה קְדוּשָׁה מְקִיָּץ וּפְרִישָׁה כְּבוֹד קִשְׁת  
 מוֹרִינוּ הֶרֶב רַבִּי אֶהְרֹן אֶל־יִעֲשֶׂה בֶן  
 לְאֹמֶר לְדִיק אֲדוּמִינוּ מוֹרִינוּ וּרְבִינוּ הֶרֶב רַבִּינוּ  
 אֲשֶׁר זִקְלָלָהּ הֵי אֲשֶׁר אֹרֵךְ מוֹרֶמֶן כּוֹבֵעַ  
 לְהִירֹת לַעַם הֵי דְרֹכֵי הֵי יֵאֵת הַדֶּרֶךְ  
 אֲשֶׁר יֵלְכוּ בָּהּ וְלֹא תִמְעַשׂוּ  
 אֲשֶׁר יִעֲשׂוּ יִחְבוּ  
 מִמִּמְקִים  
 וְכוּלוּ מִמִּמְדֵּיבִים:

נְרִי הַעֹסֵק בַּמִּלְכּוּת הַכְּתוּבָה בְּקוֹדֵשׁ מִשְׁהָ  
 בְּלֹאֵה כְמוֹהָ מִקְּאִיר יֵלֵךְ נְרוּ יֵאֵר  
 מִקֵּץ דְּאוֹד הַלְרֵק יֵלֵךְ  
 כִּמִּשׁ

בֶּסֶלְאוֹ יִטֵּא

בשנת  
 זאת תורת רבי אהרן

שער בכתה"י של דברי-תורה ממרן אדמו"ר הזקן זיע"א

## השלמות ומלואים למאמר "על דרכי כתיבת ותדפסת ספח"ק "בית אהרן"

קובץ בית אהרן וישראל גליון כו

פרק ז (המשך)

בעמ' קמא בסוף הפרק: יש לציין כתב יד נוסף, של דברי-תורה ממין הרא"ש הגדול מטטאלין זיע"א ומבנו מרן האדמו"ר הזקן זיע"א, מספריה שוקן, מס' 17078, תורה על הרשות לפרסמו, ותודה למכון תצלומי כה"י של בית הספרים הלאומי על שהעמידו לרשותינו את תצלומי כה"י.

כשער [השני] רשום פרט העולה לשנת תר"ח, נראה כי כתב היד נכתב לאחר תרכ"ה, כי בדף ה 1 מתורת אדמוה"ז זיע"א, מובא תורה על פ' שמיני, שכאחר מכה"י שבארכון מכון בית אהרן וישראל רשום עליו כי הוא משנת תרכ"ה. וכן כסיום דברי התורה של מרן אדמוה"ז זיע"א, בדף יד 2 רשום "ע"כ מתורתו של אדמו"ר הבר ר' אהרן שליט"א דק"ק סטאלין יצ"ו. והרי הקמת "חצר הקודש" בסטאלין ע"י מרן אדמוה"ז זיע"א היתה בין שנת תרכ"ה לשנת תרכ"ז, כפי אשר שיערנו בקובץ באו"י כא עמ' קמה בהערה 1.

בכתה"י 77 עמודים בגודל 11X16, הסרים דפים בתחילה, בסוף ובאמצע, כנראה שהיה לו גם שער מצוייר בכתב-יד. הוא מתחיל מדף ד, פרשת דברי-תורה של מרן הרא"ש הגדול מטטאלין זיע"א. בעיון התוכן עולה, כי רוב רובו כבר נדפס, אך יש בו גם אשר עדיין לא נדפס.

דף ד 1 פרשה ויצא, ד"ה איתא, נדפס בספח"ק בית אהרן דף י ע"ב. שם, פרשה וישלח, ד"ה וישלח, נדפס שם דף יא ע"ב. דף ה 1 נדפס שם שם. דף ה 2 פרשה וישב, נדפס שם דף יא ע"ב דף יב ע"א. דף ו 1 להנחה, נדפס שם דף יב ע"א. דף ו 2 ויגש, נדפס שם דף יב ע"א-ע"ב. ז 1 ד"ה איתא, נדפס שם דף יג ע"א. דף ז 2 פרשה שמות, נדפס שם דף יג ע"א. ח 1 פרשה בשלח, נדפס שם דף יג ע"ב דף יד ע"א. שם כד"ה איתא, נדפס שם י ע"ב דף יא ע"א, בפרשת ויצא. דף ח 2 נדפס שם יד ע"א לפורים. דף ח 2 פרשה שלח לך, נדפס שם דף יד ע"ב. דף ט 1 פרשה חוקת, נדפס שם דף יד ע"ב. דף ט 2 נדפס שם דף יד ע"ב. שם, קטע שלישי, נדפס שם דף טו ע"א. דף י 1 שבת קודם סליחות, נדפס שם דף טו ע"א. דף י 2 פרשה נצבים, נדפס שם דף טו ע"ב. דף יא 1 קטע שני, נדפס שם דף טו ע"א-ע"ב לשבת שקודם סליחות. שם קטע שני, נדפס שם דף טו ע"ב - דף טו ע"א לראש השנה. דף יא 2 ד"ה בפסוק עדיין לא נדפס. שם לשבת תשובה, נדפס שם דף טז ע"א-ב. דף יב 2 שבת תשובה, נדפס שם דף יז ע"א-ב לשבת תה"מ. דף יג 1 פרשה האזינו, נדפס שם דף טז ע"ב. שם לסוכות, נדפס שם דף יז ע"א לשבת תה"מ. שם ד"ה איתא, נדפס שם דף טז ע"ב - דף יז ע"א. דף יג 2 ד"ה איתא, נדפס שם דף יז ע"א-ע"ב לשבת תה"מ. דף יד 1 ד"ה פ"א, עדיין לא נדפס. המשל המובא שם נדפס שם דף נח ע"ב ושם מובא גם הנמשל. דף יד 2 קטע ראשון ד"ה פ"א, עדיין לא נדפס. קטע שני ד"ה פ"א, עדיין לא נדפס. שם ד"ה לפי, עדיין לא נדפס. קטע רביעי ד"ה פ"א, הוא קטע מדברי תורתו המובא משמו בדברי התורה של תלמידו הרה"צ רבי שלום מהורודק זיע"א כקובץ באו"י ח עמ' צט. דף טו 1 סיום יבמות, נדפס בספח"ק בית אהרן דף יט ע"א. "ע"כ מתורת אדונינו מורינו ורבינו ר' אשר זצוקלה"ה בן מורינו הרב ר' אהרן זצ"ל"

דף טו 2 - יז 1 "צעטיל והנהגת האדם אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, מהרב אדמו"ר נ"י ע"ה פ"ה קדוש יאמר לו מורינו הרב רבינו אשר זצוקלה"ה" נדפס בספח"ק בית אהרן דף א ע"ב. על רשימות ביבליוגרפיות ראה קובץ באו"י כא עמ' קלט ואילך.

דף יז 2 - יח 2 "אגרת הקודש שכתב אדמו"ר הק' ר' אשר זצוקלה"ה להרב הק' דק' קאזניץ" על האגרת ראה בקובץ באו"י כח עמ' קמ"ו.

דף יט 1 "זמר ליום שבת קודש מהרב הגדול ר' אהרן זצוקלה"ה מק"ק קארלין יצ"ו אביו של אותו צדיק אדמו"ר הרב רבינו אשר זצוקלה"ה נ"ע ז"ע..." נדפס בספח"ק בית אהרן דף ו ע"א, וראה כקובץ באו"י כב עמ' קמא ואילך.

דף יט 1 - כ 2 "צוואה מהרב הנ"ל זצ"ל זי"ע" על הצוואה ורשימה כיבליוגרפית ראה בקובץ כג עמ' קכא.

דף [כ] 1 שער לדברי התורה של מרן אדמו"ר זי"ע"א שצילומו מופיע כאן.

דף כ 2 חיי שרה, נדפס בספה"ק בית אהרן ל ע"א-ע"ב. בו פרשה וישב, נדפס שם מ ע"ב. שם 2 לפרשה הנ"ל, נדפס שם מ ע"ב. שם שם לחנוכה, נדפס שם מא ע"ב. דף ג לפרשה הנ"ל, נדפס שם נא ע"א לפ' ויגש. שם שם פרשה שמות, נדפס שם נה ע"א. שם שם פרשה בא, נדפס שם נו ע"ב. שם 2 ד"ה איתא, נדפס שם עד ע"ב לר"ח ניסן. שם שם ד"ה בפסוק, נדפס שם נט ע"א. דף ד 1 לפרשה ויקרא לפורים נדפס שם סו ע"ב לפרשה זכור. שם 2 ד"ה בשושן פורים, נדפס שם סט ע"א. דף ה 1 פרשה שמיני, נדפס שם צד ע"ב - צה ע"א. באחד מצילומי כה"י שבארכיון מכון בית אהרן וישראל מופיע כותרת מעל תורה זו: "מפ' שמיני שנת חיים של ברכה (תרכ"ה)". שם 2 נדפס שם צה ע"ב. דף ו 1 לפרשה שמיני נדפס שם צה ע"ב צו ע"א. שם שם לשבח הגדול פ' מצורע, נדפס שם קב ע"א. שם 2 בד"ה זאת, נדפס שם צו ע"א. שם שם לפסח, נדפס שם צו ע"א-ע"ב. 1 יום א' דתוה"מ פסח, נדפס שם נח ע"ב - נט ע"א לפרשת בא. 2 יום שני דתוה"מ, נדפס שם פה ע"ב. שם שם ליל שביעי של פסח, עדיין לא מצאתי אם נדפס. דף ח 1 אחרון של פסח, נדפס שם נט ע"ב לפרשת בשלח. שם 2 בד"ה לחיים, נדפס שם צב ע"ב. דף ט 1 פרשה קדושים, נדפס שם קג ע"ב. שם שם בד"ה ר"א, נדפס שם צח ע"א. שם 2 בל"ג בעומר, נדפס שם קז ע"א. דף י 1 פרשה אמור, נדפס שם קד ע"ב - קה ע"א. שם 2 ד"ה איתא, נדפס שם קה ע"ב. דף יא 1 בהמשך נג"ל נדפס שם בפרקי אבות פרוק רביעי, צח ע"ב - צט ע"א. שם 2 ר"ח סיון פ' בחוקת, נדפס שם קח ע"א. דף יב 1 פרשה מסעי, נדפס שם קח ע"א-ע"ב. שם 2 פרשה דברים, נדפס שם קכא ע"ב - קכב ע"א. דף יג 1 לט"ו באב, זאת אמר אדמו"ר בט"ו באב כשעת סיום, נדפס שם קכג ע"ב. שם שם פרשה כי תבא נדפס שם קכח ע"ב. שם שם תשם. ד"ה איתא, עדיין לא נדפס. שם 2 ד"ה איתא, נדפס שם קכח ע"א. שם שם פרשה נצבים, נדפס שם קל ע"ב. שם שם בליל א' של עשׂי"ת אמר לאנשי לאהישין, נדפס שם קלה ע"ב. דף יד 1 בסוכות לשמחת בית השואבה, נדפס שם קלח ע"ב. שם ד"ה כתיב, נדפס שם שם. שם 2 ד"ה אשא, נדפס שם קלט ע"א. "ע"כ מתורתו של אדמו"ר הרב ר' אהרן שליט"א דק"ק סטאלין יצ"ו."

דף טו 1 - טז 1 תפלה מהרמב"ן שכבר נדפסה

דף א 1 "זאת התורה אשר יצא מפה איש חי רב פעלים החסיד מורינו הרב ר' שלום זצוקלה"ה מק"ק דאוור הארדק יצ"ו"

שם שם, פרשה שמות, עדיין לא נדפס. שם שם פרשה ויחי, עדיין לא נדפס. שם שם בסעודת ליל ש"ק פ' בא, עדיין לא נדפס. שם 2 כמוצאי ש"ק פ' הנ"ל אמר, נדפס בדברי אהרן עמ' ו, וראה בקובץ באו"י ח' עמ' צה ואילך. שם שם, בד"ה עוד אמר כמוצ"ש הנ"ל, נדפס כנ"ל. דף ב 2 ביום ב' פרשה בשלח נדפס כנ"ל עד להחשייק הנ"ל. משם עדיין לא נדפס. דף ג 1 בסעודת יום ב' פ' הנ"ל עדיין לא נדפס. שם 2 בליל ש"ק פ' בשלח, עדיין לא נדפס. דף ד 1 ד"ה עוד עדיין לא נדפס. שם שם אור ליום ה' פ' יחרו, עדיין לא נדפס. שם שם ד"ה עוד אמר, עדיין לא נדפס. שם 2 ד"ה אור עדיין לא נדפס. שם שם ד"ה בליל ש"ק פ' הנ"ל, עדיין לא נדפס. דף ה 1 ד"ה עוד נדפס קובץ באו"י ח עמ' צט. שם שם ד"ה בסעודת יום ש"ק, נדפס שם צח. שם 2 ד"ה עוד אמר, נדפס שם שם. שם שם, ד"ה עוד אמר על, שם שם שם, ד"ה וישמע, עדיין לא נדפס, וכבר נכתב שם דף ד 1. שם פ' משפטים רק התחלה, וההמשך חסר.

חסרים דפים ו, ז, דף ח 1 "הנהגות ישרות" חסר בתחילתו, ומתחיל מסוף אות ח. עד אחר סיום אות יח. הנהגות אלו נדפסו מכבר משמו של הרה"ק בעה"ת והשו"ע זי"ע"א.