

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

ב"ה
שנה ח'
גליין ד (מו)
ניסן - אייר תשנ"ג

קובץ בית אהרן וישראל

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

קובץ בית אהרן ישראל

המערכת והמור"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"ר הישיבות והכוללים של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות

- ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים
-
- ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יורק
-
- ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים
-
- ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק
-
- ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - 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 אור"ח "סטאלין קארלין" - ירושלים
-
- כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים
-
- כולל אברכים ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - ירושלים

©

כל הזכויות שמורות
הודפס בדפוס המכון

התוכן

עמוד	גנוזות
ה	תשובה בענין חרם דרבינו גרשום שלא לישא אשה על אשתו
יח	ביאור שיטות הראשונים בסוגיא דכבד (חולין ק"י ע"ב)
כג	ביאור בפסוק אולי משגה הוא (בראשית מ"ג י"ב)

שפתי ישנים

כה	הספד על הסתלקות מרן הרה"ק רבי יעקב חיים מסטאלין זי"ע מנ"כ בדיטרויט
----	---

חירושי תורה

כז	בדיני גניבה
ל	בענין חזרה מחיוב לפטור כשלא ידע שהוא חייב
מז	בירור מקיף ביסוד דין שבועת היסח (ג)

בירורי הלכה

סט	בירור בדיני שבע ברכות
עו	בענין גט מעושה
פב	בענין גמ"ח בא"י להלוואת דולר בדולר שיש להם פקדונות של אנשים פרטיים
פה	בענין מיחזי כיהורא בתענית
פח	בירור דיני דם הנמצא בביצים
צט	בירור השיטות בענין ברכת שהחיינו בברכת המצות

ה	רבי אברהם קארו זלה"ה מרבני אנדרינופול
יח	רבי דניאל פרוסמיץ זצ"ל ראב"ד פרשבורג
כג	רבי יוסף ראזין זצ"ל אבד"ק דווינסק
כה	הרה"ק רבי נתום שלמה פערלאוו זי"ע אדמו"ר מנובומונסק - ניו יארק
כז	הרה"ג ר' דוד צבי אורדנמליך שליט"א רב הקוד ביהר ת"ו
ל	שלמה זלמן מרק בית אולפנא דרבינו יחנן
מז	שניאור זלמן דיזשן בית אולפנא דרבינו יחנן
סט	הגאון הרב יחזקאל הלוי גרובנקער שליט"א י"ד ועד הרבנים דיסרויט
עו	הרה"ג ר' שילה רפאל שליט"א אב"ד ב"ד הרבני בירושלים
פב	הרה"ג ר' יששכר שרייבר ראש כולל ללימוד י"ד קארלין סמאלין בעמח"ס "מעם ריבית"
פה	הרב אפרים יצחק וולדימירסקי ראש ישיבת חדרת ירושלים
פח	הרב נח בלוי רב ביחכ"ג קארלין סמאלין - רמת ירושת'ו
צט	צבי סג"ל קארלין סמאלין ירושת'ו

הערות וביאורים בשולחן ערוך

	אבן העזר:	
קג	בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו	בענין קנין הבעל בגט של איסורי הנאה
	חושן משפט:	
קט	בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו	הלכות טוען ונטען המשך סי' צ"ה
	יורה דעה:	
קיג	הרה"ג ר' יהודה צדקה זצ"ל ראש ישיבת מודת יוסף ירושת"ו הרה"ג ר' לוי הכהן רבינוביץ שליט"א בעמ"ס "מקדני השולחן" הרה"ג ר' יעקב תומיך אביעזרי שליט"א רכ העיר ביחר	בירור בכמה פסקי הלכות לספרדים

הערות

קיס

אם יש למכור לגוי חמץ הבלוע בכלים - הגאון ר' זלמן נחמיה גולדברג, חבר ביה"ד בירושלים, ר"כ דעת משה סדיגורה / דברים המעכבין בקדיש, קדושה, ברכת המזון ועוד - הרה"ג ר' אייזיק אובנר, ראש ישיבת טעלו קליוולנד / בענין תוספת שבת - הרה"ג ר' אלעזר בריוול, ר"מ פאר הלכה ירושת"ו / בענין שבות במקדש - הרה"ג ר' שמואל הכהן רוזובסקי, ראש ישיבת הכהנים, ירושלים העתיקה / בדין אכילת מצה - הרה"ג ר' אפרים גרינבלט, בעל שו"ת רבבות אפרים, מעמפיס / חלוקת שמן תרומה לכהנים בזמיה"ז - הרב יצחק צבי שמרינצ'לס, רב גבעת רוקח ב"ב / בעניני בדיקה וביעור חמץ - הרב יצחק שפיצר, ר"מ בישיבת מחנה אברהם, ב"ב / בענין הנזיל - ראובן הלמן, ירושת"ו / סידור אדמו"ר בעה"ת ונוסח אשכנז - הרב יהושע סוגרשיין, ירושת"ו / בענין חטים שירדו כעבים - הרב נפתלי רובין, תל-אביב / בענין ברכת מעין ג' קודם הסעודה - הרב סיכאל שיק, סאן פרנציסקו / בענין עישון סיגריות - הרב יעקב קאליש, מיאמי / הערות שונות - הרב י. בן סאיר, ירושת"ו / הערות שונות - הרב יהואל בוים, קרית צאנז, נתניה / בענין ניקוד מחיה המתים - הרב רוד יצחקי, כולל חזו"א ב"ב / בענין המנהג להדליק נר חנוכה בבית - א. אייזנברג, ירושת"ו / מראי מקומות והערות - יעקב אברהם כהן, קרית צאנז, נתניה / הערות נחוצות בהלכות תשלומי שכר שכיר בזמנו, ובמצות ספירת העומר - ח. פ. לינדר, ירושת"ו / שיטת הרמ"א בחמץ אי מיקרי יש לו מתירין - מתתיהו שווארץ, ירושת"ו.

ספונות

קמז	ישראל נתן השל קארלין ספאלין, בני-ברק	דעתם של גדולי הדור במלחמתם נגד המשכיל נפתלי הירץ וויזל (ד)
-----	---	---

כתבי קודש

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

גנוזות

רבי אברהם קארו וזה"ה

מרבני אנדרינופולי

מה' אברהם קארו בן הר' רסאל קארו, שהיה רב בק"ק אנדרינופולא יע"א, והיה מורע מרן הקדוש (הבית יוסף וזה"ה), והיה חורגו ותלמידו של מורנו הרב מהר"א נחום. היה שקדן בתורה מלפלא חריפא, והן בעון נסטר בקצרות שנים, וקצת קונטרסים כתבם מורגו הרב הנוכר על שמו בספר חזון נחום. (לשון הרחיד"א וזה"ה בשם הגדולים מע"ג בערכו).

הקונטרסים הנזכרים בספר חזון נחום, ה"ה "קונטרס על אין אדם אוסר דבר שאינו שלו" בספר חזון נחום פ"ו דתמורה דף קס"א ע"ב. "קונטרס על אם למקרא ולמסורת" שם פ"ס דמנחות דף ג"ז ע"ב. "קונטרס בענין כל תוסיף" שם במס' זכחים דף כ"א. "קונטרס על כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד" שם פ"א דתמורה דף קכ"ד. (מוזכרים הרחיד"א וזה"ה בשה"ג מע"ס בערך "קונטרס"), נזכר גם כמה פעמים בספר "מגן שאול" לתלמידו הג"מ רבי חנניה שאול וזה"ה בס"י מ"ג "את זה שמעתי שהקשה החכם המרומם כמהר"ר אברהם בכ"ר רסאל קארו תושב אינדרינופולי יע"א, ובסי' מ"ד. ושם בסימן מ"ו "... וכן הסכים מ"ו החכם השלם מריה דאברהם יהיה בעזרו". הרחיד"א וזה"ה בספרו חיים שאל ח"ב סי' מ"ג מביא בשם ספר "לב שלם" להג"מ מהר"ש שלם וזה"ה שמוזכר דברי רבינו ז"ל.

תשובה זו שנכתבה על ידו או ע"י סופרו הגדפסת עתה לראשונה היא מתוך קובץ תשובות כתב יד הנמצא באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מס' 578.

בענין חרם דרבינו גרשום ז"ל

שלא לישא אשה על אשתו

שאלה

ראובן שמרדה בו אשתו זה שנתים ימים שאינה נשמעת לו על דבר אחר ועכ"ז ראובן בכל יום ויום לא הניח מלפייסה ולרצותה בכמה פיוסים ברצי כסף וחליפות שמלות והיא כמו פתן חרש תאטם אונה ולא תשוב מפני כל ופניה לו היו לה למרוד בו בלי שום מעם ועילה כי בה תאמר לא בעינא ליה כאשר כל זה מפורסם עד שמפני זה ותבחר מחנק גפש ראובן הלז וישם נפשו בכפו לתת בים דרך וכמים עזים אורה זו ילך לארץ מרחקים גוי אשר לא ידע מתמול שלשום ויהיה מידי בואו ראובן הלז מתם לא שינה את מעמו לפייסה ולרצותה כפעם בפעם וגם כי התרו לה ב"ד פעמים רבות ועכ"ז האשה הלזו בעמדה תעמוד ובמרדה אעיקרא קאי שלא לשמוע לקול מורים וראובן הנז' כראות שלא הועילו

דבריו ופיוסיו אחר העמל והמורה שם פניו לגרשה ולתת לה מה שהכניסה לו והותר והיא אינה רוצה לקבל גיטה כ"א בפרוע לה פרעות סך הכל בין כתובה ותוספת ונדוניא על דבר זה ראובן הנו' לשאו'ל הגיע היוכל לישא אשה אחרת עליה לקיים מצות בוראו כי לא תהוה בראה לשבת יצרה יורינו מורה צדק אם הדין עמו ושכמ"ה.

תשובה

כל כי האי מלתא הלא היא מפורשת בספרי ראשונים גם אחרונים זלה"ה וסירחא יתירא היא להעתיק דברים שבכתב, ובפרט כי בעונותי כל אברי דא לרא נקשן מחמת החולשא שגברה עלי וכתב הדיבר אין בי להרחיב פה ולהאריך לשון כאשר עם לבבי וכמנהגני זה ימים ושנים, ולכן דעתי היתה שלא ליטפל כלל ועיקר בענין כי שמעתתא בעיא צילותא, אבל מה אעשה כי השואל הפציר כי עד בוש ולא מצאתי מקום פטור ליפטור ממנו ולא כאתי לידי מדה זאת כ"א לתוות דעי בעיקר הדין בקיצור נמרץ.

ואען ואומר כי כפי השאלה המוצגת אם כנים הדברים, לדעתי הא מלתא דפשיטא היא דבכגון זאת דאיכא תלתא לריעותא, דמענה מאים עלי בלי שום טעם ועילה, והוא רוצה לגרשה והיא אינה רוצה, וגם שכבר עברו מיום מרדה קרוב לשנתיים ימים בהיותה גדולה בשנים לפי דברי השואל, כי האיש הלז מותר הוא לישא אשה אחרת על אשתו בלי שום קפוק כלל. דלמאי ניוחש לה אי לתקנת רגמ"ה ז"ל¹, הלא כבר כתב ראב"ן ז"ל הביאו המדרכי ז"ל² סוף פ' אעפ"י דמורדת מתירין לו לישא אשה אחרת אפי' בתוך י"ב חדש דבכגון זאת לא תקן רגמ"ה ז"ל ולא עלתה על דעתו, והביאו ג"כ מוהרי"ק ז"ל בשורש ס"ג, וכתב עוד שמדומה לו שראה במדרכי הגדול מאושטרייך כתוב שנכתב לו משפיר"א שנתקן על המורדות על בעליהן שיוכלו הבעלים לישא אשה אחרת, ואפי' בתוך י"ב חדש קאמר כדמוכח שם, והנה כי כן, כ"ש בנדון הלז דכבר חלפו עברו למו כמו שתי שנים שמרדה בו עד שמפני זה הוכרח ראובן הלז להרחיק נדוד לארץ מרחקים למצרים והחברותיה ועזב את אביו וארץ מולדתו וילך אל ארץ אחרת לפכוחי צעריה ולסוף שנה חזר בו וחזר לפייסה ולרצותה ברצי כסף וחליפות שמלות כפעם בפעם כאשר כל זה כא בשאלה המוצגת לפנינו, ובכל זאת לא עלתה לו והיא בעמדה תעמוד ובמרה אעיקרא קאי, ודודאי דמותר לישא אשה אחרת, כיון³ שהוא רוצה לגרשה והיא אינה רוצה לקבל גיטה ככתוב בשאלה, וכן כתב בפשיטות מוהרש"ם ז"ל בתשו' א"ה סי' ק"כ דבאר אמרן דעתא אולינן, והרעת נוסה דבכגון זאת לא תיקן ר"ג ז"ל, וכן כתב ג"כ הראנ"ח ז"ל בראשונות סי' מ"א כי על כיוצא בזה לא התרים רגמ"ה ז"ל יע"ש.

והגם שסיים מהרי"ק ז"ל בשו' הנו' וז"ל⁴ ולפי דעתי שכך היתה⁵ הכרעתו מסכמת, אכן

1 שתקן וגזר שלא לישא אשה על אשתו, הובא בשורש אבהע"ז סי' א' סי"ו.

2 כתובות סי' קפ"ו, הובא דעה זו ברמ"א אבהע"ז סי' ע"ז ס"ב.

3 עיין בדברי רבינו להלן, שהוכיח בדברי המדרכי הנ"ל, שהתיר לישא אשה אחרת אף באופן שלא רצה הבעל לגרשה, ובכה"ג לא הסכים מהרי"ק להחזיר, אבל באופן שהבעל רוצה לגרשה והיא מסוכת להתגרש גם מהרי"ק מורה להתיר לישא אשה אחרת, ולפי"ז צ"ל דמש"כ רבינו כאן כיון שהוא רוצה לגרשה בו, אין זה עיקר הטעם להחזיר כו"ה, דטעם זה ביאר רבינו להלן בארוכה, ועיקר הטעם מה שסמך כאן להתיר הוא שסמך ע"ד המדרכי דס"ל דכל מורדת על בעלה מתירין לבעל לישא אשה על אשתו.

4 עיין רמ"א שם שהביא ג"כ דעת מהרי"ק שחולק לדניא ע"ד המדרכי, וסיים ע"ז וכן עיקר, אמנם סיים שם דזה דוקא תוך יב"ח, וכמש"כ רבינו להלן.

5 כונתו לדעת המדרכי הנ"ל.

לא רצה להחליט המאמר, וק"ו בנו של ק"ו אנו בעונותינו ובפרט כי הדור פרוץ, ואם יותר במורדת יבא להתיר בשאינה מורדת וכו' יע"ש, כבר כתב הרב בעל המפה ז"ל⁶ דג"ל דזה דוקא תוך י"ב חדש אבל לאחר י"ב חדש אם הוא רוצה לגרש צריכה לקבל ממנו גם בעל כרחו⁷ או מתירין לו לישא אשה אחרת דאין כח ביד האשה לענגו לעולם וכן ג"ל וכו' יע"ש, וא"כ בנדון הלז דכבר חלפו עברו למו קרוב לשנתיים ימים כאמור, הוא מוסכם לכ"ע דמותר לו לישא אשה אחרת עליה.

ואין לדחות ולומר דהני י"ב חדש הנו' בדברי הרב ז"ל הם דוקא לאחר התראת ב"ד, מש"כ בג"ד דעדיין אין כאן מיום תשלום ההתראה כי אם חדש ימים, כי זה אינו, דז"ל בחר טעמא, וכיון דטעמו של הרב"ה ז"ל הוא משום דאין כח ביד האשה לענגו בעבור י"ב חדש, מה לי דאיכא התראת ב"ד קודמת מ"ל דליכא התראה קודמת, וכן מוכח בהדיא מדברי מרן מוהרמב"ן ז"ל בראשונות סי' ג"ה יע"ש, דלטעמו של הרב"ה ז"ל לא בעינא התראה קודמת שאין לענגו לעולם בעבור י"ב חדש מיום מרדה אפי' יום אחד. והכי אית ליה ג"כ בפ"י למרן מוהרשד"ם ז"ל בתשו' הנו', שהרי בג"ד לא היה שום התראת ב"ד, כי לא דן הרב כ"א על פי דבורו הקל של הכעל וצעקתו אם כנים הדברים ואפ"ה התיר לו לישא אשה אחרת כמבואר שם בדבריו. ושם נרשש הרב ז"ל ג"כ מדברי מוהרי"ק ז"ל הללו וכתב דבג"ד שיש קרוב לכ' שנים שמרדה בו מלתא דלא שכיחא היא⁸ ולא גזרו בה רבנן ע"כ תורף דבריו יע"ש. והנה כי כן, נ"ל דה"ה והוא הטעם בג"ד שיש קרוב לשנתיים ימים גמורים דמלתא דלא שכיחא היא ולא גזרו בה, דב' שנים הנקט הרב ז"ל⁹ נראה דלאו דוקא דז"ל בחר טעמא אלא משום שמעשה שהיה כך היה קושטא דמלתא נקט. ובפרט מן הפרט בג"ד שטענה מאים עלי בלי שום טעם ועילה בכחור רך וטוב שלם בכל השלימות ביודעו ומכירו קאמינא אשר כל העם מקצה מתמיהים ובעינים יפלא את הדבר הזה כי מיום הוסדה לא נהיתה ולא נשמע כמותה, כי כל כי הני, מלתא דלא שכיחא היא כלל יותר מההיא דמוהרשד"ם ז"ל וזה נר' לע"ד דברים פשוטים.

זאת ועוד אחרת נראה טעם כעיקר להתיר בג"ד כיון שכל עצמינו לא באנו להחמיר כ"א מהא דמהרי"ק ז"ל, והוא דאעיקרא מוהרי"ק ז"ל לא כתב כן אלא היכא שהבעל אינו רוצה לגרשה אלא לישא אשה אחרת עליה והיא תשוב כרד בקרן זוית, שהרי אנדון דידיה קאי ונ"ד באין רוצה לגרשה הוא כדמוכח מדבריו שם שכתב וז"ל ועל ענין הארוסה שטענה מאים עלי נלע"ד שאין לחלק בין אירוסין לגשואין ומאן דסבר דנשואה יכולה

6 ברמ"א שם.

7 עיין ארצה"פ סי' א' אות כ"ד בשם הרבה פוסקים דבמורדת דמתירין לבעל לישא אשה על אשתו הוא אפי' בלא היתר מאה רבנים, וכן נראה ממש"כ רבינו לעיל בשם תשו' מהרשד"ם ותשו' מהראנ"ח שכתבו דעל כיון זה לא החרימ' ר"ג כלל, וא"כ פשוט דא"צ היתר ממאה רבנים, דמורדת לא היתה בכלל התקנה. וגם בדברי רבינו לא הוזכר כלל מענין היתר מאה רבנים.

8 כמוהר"ר משה בכ"ר נסים בנבונות זלה"ה, בעל שו"ת פני משה גולד בשנת סס"ו ונפטר בשנת תל"ז לבי"ע, כן כתו של כמוהר"ר אליהו נ' חיים זלה"ה (מהראנ"ח), היה מרבני קושטא, שארם ותרבם של בעל כהנא ואחיו בעל שדה יהושע זלה"ה.

9 כוונתו עמש"כ מהרי"ק שם להחמיר דגזרינן דאם יותר הדבר במורדת נבוא להתיר גם באינה מורדת, ואפי' בהקדיחה תבשילו יאמר שהיא מרדה בו, כי יתן עיניו באחרת, וע"ז כתב מהרשד"ם דבעובדא דידיה שיש קרוב לדי' שנים שאינה רוצה להתיר עמו הוי מילתא דלא שכיחא, ובכה"ג גם מהרי"ק מודה שיש להתיר. שם במהרשד"ם בעובדא דידיה היתה מורדת בו קרוב לדי' שנים, ואולי ט"ס הוא בדברי רבינו.

למען וכופין הבעל לגרש הוא הרין וכו' אמנם מ"ש שאין לנו לכוף לגרש פשיטא וכו' [עכ"ד] הנה מתוך דברים אלו נר' דגדון הרב ז"ל היה בשהבעל היה רוצה לענגה, וכן נ"ב מוכח בהדיא מ"ש אח"כ בדברו בהתרת הבעל אחר שהזכיר סב' ראב"ן הנו' שהביא המדרכי ז"ל שכתב וז"ל ומ"מ יש לדחות דהתם אין מעגן האשה כ"א י"ב חדש דאעיגון די"ב חדש קאי עכ"ד, הרי בכאן שפתיו ברור מללו דנ"ד היה שהיה הבעל רוצה לענגה לעולם ולזה כתב שאין ראיה להתיר בנ"ד מדברי ראב"ן ז"ל ועל זה הוא דסיים וכתב וגם מדומה אנכי וכו' אכן לא רצה להחליט הדבר וק"ו בנו של ק"ו וכו' יע"ש, והנה כי כן, אפשר וקרוב הדבר מאד דדוקא בכגון זאת שלא היה הבעל [רוצה] לגרשה כי אם לענגה לעולם, לא הסכימה דעתו להתיר לו לישא אשה אחרת, אבל אם הוא רוצה לגרשה והיא אינה רוצה להתגרש¹¹ כנרון דידן כאשר בא בשאלה, אזיל ומורה דמתירין לו לישא אשה אחרת, דפשיטא דאין ביד האשה לענגו ולמרוד בו כי הלמענה תעזב ארץ ולא תוהו בראה וזה ג"ל חילוק נכון ובריר וקים. ומדברי מוהרש"ם ז"ל אין סתירה לזה כלל מדלא חילק בהכי בתשו' הנו' כשגרש מדברי מהר"ק ז"ל, משום דהרב ז"ל שם נר' דנחית להתירו לאותו האשכנזי לישא אשה אחרת בכל גוונא, שהרי אין שם בדברי האשכנזי שום משמעות כלל שהיה רוצה לגרשה ולכן הוכרח לחלק באופן אחר¹² וק"ל.

ואחר כתבי זאת וקיימתיו מסברתי, צצתי וראיתי להרב הגדול בעל פני משה ז"ל בראשו' סי' ג"ה, שעמד על דברי מהר"ק ז"ל הללו וחילק חילוק זה בעצמו ליישב דבריו שלא יהיו סותרות אלו לאלו, דאילו בסי' ק"א סמך על תשו' הרשב"א ז"ל¹³ דכתב דבגשתית אשתו מותר לו לישא אשה אחרת דארעתא דהכי לא החריים ר"ג ז"ל¹⁴, ומהנר'

11 עיין רמ"א שם דפסק לדינא כדעת מהר"ק, אמנם סיים שם דאם הוא אחר יב"ח ורוצה לגרשה והיא מסרבת מתירין לו לישא אשה על אשתו, ע"ש שכתב כן מדעת עצמו, ומשמע דס"ל להרמ"א דמהר"ק דמחמיר הוא אף בכה"ג שהבעל רוצה לגרשה, ודלא כמש"כ רבינו דבכה"ג גם מהר"ק מודה להתיר, אמנם לדינא ליכא שום נפק"מ בזה לדעת שניהם מתירין בכה"ג.

12 מדברי רבינו אלו נראה לכאורה דס"ל לדינא דמחמת טעם זה לחוד - שהבעל רוצה לגרשה והאשה מסרבת להתגרש - סגי בזה להתיר לבעל לישא אשה על אשתו, אף בלא טעם הנ"ל שכבר עבר יותר מיב"ח, וכ"ג בתשו' מהרש"ם דס"ל דכיון דכבר עבר יותר מיב"ח סגי בזה להתיר לבעל לישא אשה על אשתו, אף בלא טעם השני שהבעל רוצה לגרשה והאשה מסרבת וכמבואר בדברי רבינו, אמנם עיין רמ"א שם דמשמע מדבריו שהכריע לדינא דדוקא בעבר יותר מיב"ח וגם שהבעל רוצה לגרשה והאשה מסרבת להתגרש דאיכא תרתי לריעותא בכה"ג מתירין לבעל לישא אשה על אשתו, אבל מחמת טעם אחד לחוד לא סגי להתיר.

13 הובא ברמ"א א"ה סי' ס"ו, [וצע"ר רמ"א שם סי' קי"ט ס"ו ובנו"ש שם, דהאידינא נהגו שלא להתיר בגשתית, כ"א אם ע"י היתר מאה רבנים ובהשלשת גט וכמוכה, אמנם במורדת דעת דוב המוסקים דמתירין אף בלא היתר מאה רבנים, עיין לעיל הערה ז].

14 דברים אלו ליתא במהר"ק שם, דמהר"ק שם איירי בגשתתה האשה אחר השידוכין קודם האירוסין, וע"ז דן שם אי מותר לו לבעל לישא אשה על אשתו, והביא מש"כ הרשב"א בתשו' דהתיר לבעל לישא אשה על אשתו באופן שגשתתה האשה אחר הנישואין, וע"ז סיים מהר"ק דכ"ש בגשתתה קודם הנישואין והאירוסין שאין חילוק הנ"ל בין היכא איתה ולהתחייב נגדה כל חיובי בעל לאשתו, ואפי' אם היתה כבר ארוסה הוי מתירין לו לישא אשה על אשתו דליכא בכה"ג תקנת ר"ג. ומה דן בעל פני משה דאם בגשתתה האשה התיר הרשב"א משום דבכה"ג לא תיקן ר"ג, אי"כ כ"ש במורדת שפסעה נגד בעלה דהבעל מותר לישא אשה על אשתו, וזה סותר למש"כ מהר"ק בפרש"ט שם שהחמיר בזה שלא להתייר לישא אשה על אשתו במורדת, ולכן מלוך שם חילוק הנ"ל בין היכא איתה לגרשה או לא, והיינו דאם שהתיר הרשב"א בגשתתה הוא מטעם דליכא חקנה בגירושין כיון שאין האשה בת גירושין, ולכן אמרינן דארעתא דהכי לא תיקן ר"ג, ואי"כ היה במורדת באופן שהבעל רוצה לגרשה והאשה מסרבת, כיון דליכא חקנה בגירושין, ואף אם יגרשה כ"כ"כ הא ג"כ עובר על תקנת ר"ג שתיקן שלא לגרש בע"כ, ולכן אמרינן גם בכה"ג לא תיקן ר"ג, משא"כ

דכ"ש וק"ו במורדת שהיא הפושעת, וזה נר' הפך ממ"ש [ממה שכתבנו] משמו שאין ראוי להתיר בומנינו במורדת, וכדי ליישב זה חילק באופן הנו', והגם שכתבו כסגנון אחר הכל עולה בקן אחד כאשר יר' הרואה יע"ש.

והגם שלדעתי הקלושה מה שחילק הרב ז"ל שם¹⁵ בראשית דבריו הוא האמת ודברים פשוטים, עכ"ז החי' הנו' הוא אמת ויציב, וגם הרב ז"ל עשאו עיקר ליישב עמו תשו' הרשב"א ז"ל הגם שהיה לו ישוב אחר בדבריו¹⁶ כאשר יר' הרו' הכל בארוכה שם בדברי הרב ז"ל. ובשניות ג"כ סי' קי"ו כתב זה החילוק בעצמו משם מרן זקנו ז"ל כדי ליישב דברי מהר"י מינץ ז"ל¹⁷ דאית ליה דאפי' במקום דיתוי מצוה החרים ר"ג ז"ל שהוא הפך דברי הרשב"א ז"ל¹⁸ דכתב בפירושו דבמקום דיתוי מצוה לא החרים הרב ז"ל¹⁹, ותפסו לעיקר כאשר יר' שם מדבריו, הגם כי דברי מהר"י מינץ סתומים, כ"ש במאי דאנן קיימין

כאופן שהבעל אינו רוצה לגרשה, אף דאפשר לומר דגם בכה"ג לא תיקן ר"ג כגון שהאשה מורדת על בעלה, מ"מ בזה אפשר דלא מתירין לבעל לישא אשה על אשתו, ומשום גזירה, וכמשי"כ מהר"ק.

15 עיי"ש בתשו' פ"מ הנ"ל שכתב לחלק בין נשתתית למורדת, והיינו דאף דבמורדת מותר לו לבעל לישא אשה על אשתו דלא היתה בכלל התקנה, מ"מ מחמת גזירה אין מתירין וכמשי"כ מהר"ק, מ"מ בשוטה ל"ש למיגזר כן, דיאמרו על מי שאינה שוטה שהיא שוטה, ולכן מודה מהר"ק לדעת הרשב"א דבנשתתית מתירין לבעל לישא אשה על אשתו עיי"ש, ולפי תירוץ זה נמצא דבמורדת בכל גזונא אין מתירין אף ברוצה הבעל לגרשה.

ומ"מ סיים רבינו דהחילוק הנזכר הוא אמת ויציב וכוננתו הוא דודאי ליכא שום סתירה בדברי מהר"ק דשפיר אפשר לחלק בין נשתתית למורדת, אמנם במורדת גופא אפשר גם לחלק בין רוצה הבעל לגרשה או לא, ולכן בנ"ד דהבעל רוצה לגרשה ליכא שום צד להחמיר על הבעל שלא ישא אשה על אשתו וכנ"ל.

16 עיי"ש שהביא משי"כ הרשב"א בתשו' סי' תת"ס דמשמע מדבריו דאחר תקנת רמב"ה אסור לו לבעל לישא אשה על אשתו אף במורדת, וזה סותר למשי"כ הרשב"א בתשו' אחרת שהביא מהר"ק בשרש סי"ג שהחזיר לבעל לישא אשה על אשתו באופן שנשתתתה אשתו, ומטעם הנ"ל דבכה"ג לא תיקן ר"ג, ואי"כ כ"ש במורדת די"ל כן, ועי"ז מחלק שם בין היכא דאיכא תקנה עי"ז גירושין להיכא דליכא תקנה בגירושין כגון בנשתתית. (עיין הערה 14).

17 סי' י'.

18 דברי הרשב"א אלו הובא בכ"י אבהע"ז סי' א' שכתב על אשה ששהתה עם בעלה י' שנים ולא ילדה דבכה"ג לא תיקן ר"ג דלא תיקן במקום בטול מצות פיו, [ועיי"ש בחידושי הגהות שכתב דנראה כי תשובה זו אינה מר"ש כן אדרת כ"א ר"ש כ"ר אברהם, והובאו דברים אלו משמו בתשו' מהר"מ מפדוואה סי' י"ד ט"ז, אמנם עיין תשו' הרשב"א ח"ב סי' תמ"ז שכתב כן להדיא, ודברי הבי' הנ"ל הם מועתקים מתשו' הרשב"א הנ"ל]. והובאו ב' דיעות אלו ברמ"א שם סי"י.

19 עיי"ש שכתב לחלק בין היכא שהבעל רוצה לגרשה רק שהאשה מסרבת דבכה"ג לא תיקן ר"ג במקום דאיכא דיתוי מצוה כיון דליכא תקנה עי"ז גירושין, ובכה"ג מיירי הרשב"א בתשו', אבל היכא דאין הבעל רוצה לגרשה כיון דאיכא תקנה עי"ז גירושין בכה"ג תיקן ר"ג אפי' במקום דאיכא דיתוי מצוה ובכה"ג איירי בתשו' מהר"י מינץ.

והנה הרמ"א שם הביא ב' הדיעות הנ"ל ולא הכריע כלום בזה, ועיין לעיל הערה 11, דהכרעת הרמ"א לענין מורדת דהיכא דהבעל רוצה לגרשה והאשה מסרבת דמתירין לבעל לישא אשה על אשתו, וכאן לענין דיתוי מצוה לא הכריע הרמ"א כלום, וכנראה דט"ל דחמור הוא לענין דיתוי מצוה ממורדת, אמנם עיין רמ"א סי' קי"ט סי' שכתב די"א דבמקום מצוה יכול לגרש אשתו כע"כ או מתירים לו לישא ב' נשים, ומקורו הוא מתשו' מהר"מ פדווא, ועיי"ש בח"מ שהביא דבריו, ומבואר שם בדבריו שלא תתיר לישא אשה על אשתו אלא דוקא היכא שהבעל מוכן לגרשה אף בע"כ, [דעת הד"מ"א שם דהיכי דאמרינן דאדעתא דהכי לא גזר ר"ג הוא בין לענין איסור שלא לגרש בע"כ בין לענין איסור שלא לישא ב' נשים, ובזה דעת הרבה פוסקים דלא כדעת הרמ"א, ולעולם לא תתיר לגרש בע"כ, ורק לישא אשה על אשתו התירו, עיין הערה 14] ואי"ל להשיג מבוקשו בכה"ג מותר לו לישא אשה על אשתו עיי"ש, ואי"כ נמצא דבמקום דיתוי מצוה דעת הרמ"א כמו לענין מורדת דלא תתיר לישא אשה על אשתו אלא בגזונא דליכא תקנה בגירושין.

דדברי מהרי"ק ז"ל ברור מללו²⁰, דבכנון [האי] מיירי כאמור דאית לן למימר בפה מלא דאוויל ומודה בג"ד שהבעל רוצה לגרשה והעיקוב בא מצדה דמתירין לו לישא אשה אחרת בלי שום פקפוק.

נקום מהא דלתקנת ר"ג ז"ל ליכא למיחש בג"ד משום דבכנון זאת אמרן דעתא דלא תיקן וכמ"ש משם ראב"ן ומהרשד"ם והראנ"ח ז"ל.

אך אמנם ראיתי מרן מוהרמב"ן ז"ל כפי ג"ה הגו' שכתב, וז"ל הנה מהרשד"ם בתשו' מו' י"ד סי' ק"ם גר' דס"ל דחלה תקנת החרם ורגמ"ה אף כשאשתו היא מורדת, דלא שקיל ופרי שם אלא אם דרגמ"ה הוי לעולם או עד אלף החמישי, אבל למאן דס"ל דהוי לעולם משמע דלא שרי ממעמא דאדעתא דהכי כמו שיע"ש עכ"ד, דהנה לפי אלה הדברים מוהרשד"ם ס"ל דלא אזלינן בתר אמרן דעתא דחרם דרגמ"ה והוא הפך הסכמתינו. איברא דזה לא יתכן בדברי מוהרשד"ם ז"ל, ודברי מרן ז"ל תמוהים עד מאד, דלפי דבריו ז"ל דברי מוהרשד"ם ז"ל סותרות אלו לאלו, שהרי בהדיא כתב בתשו' הגו'²¹ הפך מ"ש הרב משמו שהרי כתב שם וז"ל מ"מ לנ"ד על כל פנים איש זה מותר לישא אשה שהרי ככמה דברים אנו הולכים אחר אמרן דעת ובפרט בענין שבועה כתבו הרשב"א והרא"ש ז"ל אמרנו וכו' וכתב הרשב"א בתשו' הביאה מהרי"ק שו' ק"א וכו' וא"כ (אשתו) [איש] זה כיון שאשתו מורדת גמורה אין למחו' בידו שלא ישא אשה כרצונו עכ"ד, והנה הנך הוואה שפתיו ברור מללו דאית ליה אדעתא דהכי בחרם ורגמ"ה והביא ראייה משבועה ומתשו' הרשב"א, וגם בסוף התשו' כתב ששמח שמחה בהגלות אליו תשו' הרב החסיד כמה"ר יחיאל אשכנזי ז"ל שכתב בהדיא שבמורדת לא החרים הרב ז"ל שכוין לדעתו, א"כ אחר כל זה איך יצדקו דברי מרן מוהרמב"ן ז"ל, ולא זאת בלבד אלא אף התשו' שהזכיר הרב ז"ל שהיא בי"ד סי' ק"ם לפי דבריו קשיא רישא לסיפא בתוך כדי דבור, שהרי שם בתוך דבריו הזכיר תשו' זאת דא"ה שכת' וז"ל, וכבר לימים נשאלתי מאשכנזי א' וכו' עד במקומות אחרים יע"ש כי קשה עלי העתקה, הנה בעיני בשר לו בעיני' רואה כי בדברים אלו רמו הרב ז"ל תשו' האשכנזי שבא"ה הגו' כולה מראשה ועד סופה, ואחר זה כתב וא"כ לענין חשש גזרת ר"ג וכו' ואיך יעלה על הדעת דאיהו ז"ל יביא דבריו שכתב במעשה האשכ' לסייעתא ובתוך כדי דבור יסחור דבריו שכתב שם ולא חלי ולא מרגיש.

אלא ודאי הדברים פשוטי' וברורים שמ"ש מוהרשד"ם ז"ל בתשו' י"ד הגו' ואני צדדתי צדדין להתיר לו, היינו בא"ה שהוא המעשה הלו עצמו של האשכנזי דבמורדת אמרן דעתא הוא דלא נזר ר"ג ז"ל, וגם למ"ש אח"כ אחר הביאו דברי מהרי"ק ועוד אני אומר שלא יהיה אלא שהדבר (ספק ס"ס) [ס"ס, ספק] אם עבר זמן תקנת רגמ"ה וכו' ואפי' את"ל תקן²², במורדת לא תקן כמו שהוא ז"ל הרשב"א כתב שלא תקן באשה שהדין גותן לגרשה, עוד ספק ג' וכו' יע"ש, כל זה רמזו בכאן הרב בקיצור באומרו צדדתי צדדין להתיר בלשון רבים. ומ"ש עוד כאן אלא שאח"כ ראיתי פסק וכו', הוא עצמו מ"ש שם אחר שכתבתיו) מה שכתבתי לעיל הראוני פסק וכו' עד לישא אשה על אשתו ע"כ, והענין הוא

20 כוונתו דמהרי"ק איירי כשהבעל אינו רוצה לגרשה ולכן החמיר שם וכנ"ל.

21 אבהע"ז סי' ק"כ הביאו רבינו לעיל בתחלת התשובה.

22 ר"ל דתקנת ר"ג היתה לעולם.

שהקשו לו על אשר חשב לספק דלמא לא גזר הרב כ"א עד אלף החמישי ותו לא, שהרי הרב החסיד ז"ל כתב להפך בפשיטות מרבנים רבים וגדולים, והשיב הרב מוהרשד"ם בדבריו אותם הרבנים לא נעלמו מדברי הר"ן ומהר"ק ז"ל ועכ"ו הביאו דברי הרשב"א ז"ל, א"כ מרי ספקא לא נפקא והיא עצמה הכוונה ככאן כמ"ש אלא וכו' עד ואני אומר שקצת וכו' שהיא עצמה הקושיא והתירוץ הנו'. ומ"ש עוד ביי"ד וע"כ אמרתי שעל כל פנים צדקו דברי הר"ן ז"ל שכתב שדבר זה תלוי בחכמי אשכנז כי להם היתה הגזרה הזאת ולא נתפשטה במקומות אחרים עכ"ד הוא עצמו מ"ש שם בא"ה אמנם עכ"פ צדקו דברי הרב ז"ל וכו'. ומתוך דברי הר"ן ז"ל אלו למד הרב מוהרשד"ם טעם אחר להתיר באותו גדרן שהיה ספרדי שלא נתפשטה גזרה זאת בין הספרדים וז"ש אחר הזכירו דברי הר"ן וא"כ לענין חשש גזרת ר"ג שלא נתפשטה רק בין האשכנזים אין לחוש בג"ד ומ"ש עוד כ"ש [כל שכן] במה שהגזרה הנו' מסופקת עד מאד, הוא הס"ס שרמו באומרו צדדתי צדדין להתיר כאמור. הנה נא ערכתי דברי מוהרשד"ם ז"ל ודבריו צדקו יחדיו ואין חלות אחר המחילה לדברי מרן הגדול מוהרמב"ן ז"ל.

אך אמנם בין הכי ובין הכי הדבר מוסכם להתיר בג"ד²³ מטעם הס"ס עצמו הנו' ספק אם נתפשטה גזרה זאת בינינו או לא, ואת"ל נתפשטה בומנה וקבלה דילמא לא גזר הרב ז"ל כ"א עד סוף אלף החמישי וכבר עבר זמנה, ואת"ל עד סוף ימי עולם גזר דילמא במקום דיחוי מצוה לא תקן, ואף את"ל תקן, מורדת ונשתמית שאני שאינו יכול לנהוג עמה באישות ובפרט מורדת כי הא דלא שכיתא כלל וכהיא דמוהרשד"ם כמ"ש לעיל.

וגם מרן מוהרמב"ן ז"ל לא סמך להחמיר משום המשמעות שכתב מתוך דברי מוהרשד"ם שבי"ד, שהרי בהסכמת דבריו הסכים בהדיא להתיר במורדת, שכתב בתוך הדברים: ושאותו הרשות יהיה במקום ששורת הדין מחייבת על כך כגון במורדת שמרדה בפשיעתה, וכן בסוף דבריו כתב ז"ל הנה נא ערכנו משפט לישא אשה על אשתו מורדת מש"כ בג"ד רבנ"ד לאו מורדת מקריא וכו'. וכן ג"כ מוכח בהדיא ממ"ש בשניות סי' קי"ז דבנשתמית עלתה הסכמת כל הפוסקים ראשונים גם אחרונים דלא גזר רגמ"ה ז"ל והטעם דשאני זאת משאר דיחוי מצוה שאינו יכול להתנהג עמה באישות, וכתב שם הרב ז"ל דדעת רש"ל דרצה להחמיר אף בנשתמית דעת יחידית היא ולית דחש לה זהו תורף דבריו שם, והנה לפי מ"ש הרב ז"ל כאן בראש התשובה דלמאן דאית ליה דבנשתמית לא גזר הרב ז"ל משום דאדעתא דהכי לא גזר כ"ש במורדת דאית ליה אדעתא דהכי עכ"ל, דמורדת נמי מוסכמת לכ"ע דבה לא גזר הרב, ואילו לדברי מרן שבכאן הא איכא מוהרשד"ם ז"ל דלית ליה אעיקרא אדעתא דהכי בחרם ר"ג ז"ל ואיך כתב שם דעת רש"ל יחידית ולית דחש לה, אלא הדבר פשוט כמ"ש שלא סמך הרב ז"ל אמשמעותיה הנו', או משום דמוהרשד"ם בהדיא די"ד מיירי שהיא מסכמת להתגרש אם הוא מגרשה וכמ"ש הרב ז"ל בעצמו, אלא שכתב שזה דוחק, והרואה יראה שאין זה דוחק כל כך, ואפשר שמפני זה הסכים דעת הרב ז"ל להלכה דבמורדת לכ"ע לא החרימ רגמ"ה ז"ל כאמור.

היוצא מן הכלל דבג"ד שהוא רוצה לגרשה והיא אינה רוצה להתגרש וכבר עברו חלפו למו זה שנתיים ימים מיום מורדה, הדבר מוסכם לכ"ע שאין חשש לתרם ר"ג ז"ל כלל. אך

23 מונח רבינו להתיר בג"ד מטעם אחר שלא הזכיר כלל עד עתה, והוא מטעם דהוי ס"ס וכמו שביאר בדבריו, וכמבואר בארוכה בחשו' מהרשד"ם שם שהתיר מטעם זה.

אמנם עדיין לכאורה איכא לפקפק בנ"ד ממה שסיים שם כפי' נ"ה הנז' הרב מוהרמב"ן ז"ל
 דלמוהרש"ר"ם ז"ל בעינין י"ב חדש, וגר' קצת מדבריו שם שצריכין להיות אחר התראת
 ב"ד, שכתב וז"ל א"כ עלה בידינו דאף מוהרש"ר"ם למעשה לא סמך כ"א ע"י התרה
 ושתייה ההתרה אחר י"ב חדשים שכבר עשו לה כל משפטי מורדת מה שלא נעשה מכ"ז
 בנ"ד ע"כ, דהנה לפי זה בנ"ד איפשר עדיין להחמיר הגם שכבר עשו לה התראה כל הר'
 שבועות הראשו' ואחר כלות ל' יום חזרו והתרו בה והיא במדרה תעמוד, עכ"ז עדיין אין
 כאן י"ב חדש מיום תשלום ההתראה, אך אחר ההתכוננות אין בזה כדי להחמיר שהרי
 הרואה יראה שאין מדברי מוהרש"ר"ם ז"ל אעיקרא שום הכרח לזה כלל, שהרי לא כתב
 אלא²⁴ ולרוותא מילתא בשעה שיגיעו הי"ב חדש טוב שיתירו לו ע"כ, ואין מזה הלשון
 שום הכרח כלל דבעינין י"ב חדש אחר התראת ב"ד הגם שמעשה שלו כך היה, ולכן נראה
 דמ"ש מרן שכבר עשו וכו' לאו למימרא בדוקא דבעינין [י"ב] חדשים אחר התראת ב"ד,
 אלא. עיקר כוונתו למאי דסיים וכתב מה שלא נעשה מכ"ז בנ"ד, לומר דנרון ידידה גרע
 דאית ביה תרתי לריעותא דליכא לא י"ב חדש מיום מדרה ולא שום התראת ב"ד כלל.

ודברים אלו ע"כ מוכרחי' ליאמר, דאלת"ה לדברי מרן קשו דברי מוהרש"ר"ם ז"ל דסתר
 ידידה אדידיה, שהרי בתשו' האשכנזי²⁵ שפתיו ברור מללו דלא בעינין י"ב חדש אחר
 התראת ב"ד כאשר כתבתי לעיל, והוא ממ"ש אחר שהביא תשו' הרשב"א ז"ל שכתב
 והרעת נומה שלא גזר תקנתו בכל הנשים ובכל המגרשים שלא עשה אלא לגדור בפני
 הפריצים וכו' אבל באלו שאמרנו שהני מן הרין או מן החיוב לגרש או לישא אשה אחרת
 בזה לא גזר הרב וכו' ע"כ, כתב וז"ל הרי בפי' שהתיר הרשב"א לישא אשה כאשר הוא מן
 הרין לגרשה ומורדת י"ב חדש בין מורדת מחמת מאים עלי ובין בעינא ומצערנא ליה הרין
 לגרשה ולהוציאה גם שיש קצת מחלוקת בכלאותיה אם תפסה אם לא תפסה מ"מ
 לגירושין נתנה וא"כ זה שאשתו מורדת גמורה אין למחות בידו וכו' עכ"ר, הנה הא קמן
 שהגם שהוכיח י"ב חדשים דמורדת למד להתיר בנ"ד הגם שבנ"ד לא היה שום התראת
 ב"ד כלל כמבואר שם. ומ"ש אח"כ דשאני מורדת ידידה שעבר זמן רב והוא מילתא דלא
 שכיחא היינו כדי לצאת ידי חובת גזרת מהרי"ק ז"ל, אבל כראשית דבריו לאו מהאי
 טעמא אתי עלה אלא מטעם דלא גזר הרב בנשים שנתנו להתגרש כמו מורדת י"ב חדש
 ועכ"ז התיר בנ"ד הגם שלא היה שום התראת ב"ד, אלא ש"מ דלענין לקרותה נתנה
 לגרושין לא בעינין שום התראת ב"ד כ"א בעבור י"ב חדש שעמדה במדרה הרי זאת
 מורדת גמורה ולגרושין קיימא, והנה כי כן ע"כ לומר כמ"ש, דדברי הרב מוהרמב"ן ז"ל
 לאו ארישא קיימי אלא אסיפא, ובפרט למ"ש לדברי מרן דהיה תשו' הרש"ר"ם ז"ל
 במסכמת היא להתגרש מיירי דלפ"ז אף אם נאמר דאחר התראת ב"ד בעינין י"ב [חדש]
 מה שאינו [בנ"ד] עכ"ז אין שום סתירה להתרת נ"ד, דשאני נ"ד דהוא רוצה לגרשה והיא
 אינה מסכמת וכמש"ל בארוכה, והוה עצמו הטעם שהחמי' מרן מוהרמב"ן ז"ל בתשו'
 שאחר זאת שכתב שם וז"ל: וא"כ למ"ד דבמורדת אין מתירין לישא עליה כ"ש על
 האומרת מאים עלי ולא עוד אלא נלע"ד דאף הרב כעל המכה וכו' אומר אני דלמאם עלי
 ונותנת אמתלא לרכייה בנ"ד יודה דאף אחר י"ב חדש אין מתירין לישא עליה אלא אם

24 ב"ד סי' ק"מ הני"ל.

25 אבהע"ז סי' ק"ב הני"ל.

ירצה יגרשנה עכ"ד, כי כל זה שהחמי' הרב ז"ל היינו משום דאפשר לו בגרושין דבהיא מסכמת עמו להתגרש קמשתעי וכדמוכח בהדיא ממאי דסיים אלא אם ירצה יגרשנה, וכדכתב ג"כ בתחלת דבריו וז"ל אך לענין אם רוצה לישא אשה על אשתו המורדת שאינו רוצה לגרש את הראשונה וכו' ועל זה הוא דשקיל ומרי. וגם הדבר מוכרח דבכגון זאת דוקא קאמר דאלת"ה דברי הרב ז"ל תמוהים שהרי דברי הרב"ה [-הרב בעל המפה] ז"ל אדברי מהרי"ק ז"ל קיימי, ומהרי"ק במאים עלי מיירי ובכעין מאים עלי הנו' כגמ' כאשר יראה הרואה אל [נכון] ע"כ צ"ל כמו שכתבנו.

ונחזור לענין, הדנה כי כן בנ"ד הדברים ק"ו דליכא למיחש לחרם רגמ"ה ולא לגזרת מהרי"ק ז"ל כיון דאיכא תלתא לטיבותא, שהוא רוצה לגרשה והיעיכוב בא מצדה,²⁶ וגם שמענה מאים עלי בלי שום טעם ועילה כמפורש בגזרת החכם הש' [-השלם] הדיין המצויין כמה"ר אליא אלפאנדארי נר"ו, ואיכא ג"כ מיום מרדה כמו שתי שנים. ובפרט כי האי מ"ד רכתב הרב ז"ל שם בלשון הנו' דבמורדת אין מתירין, הלא הוא מוהרשר"ם ז"ל שהזכיר בתחלת דבריו, ולדרידה פליג אדברי הרב בעל המפה ז"ל ואית ליה דאפי' בשהתה י"ב חדש אכתי אין להתו' אם לא בשהתה זמן רב במרדה והוי מילתא דלא שכית כדמוכח בהדיא בדבריו יע"ש, הדנה כי כן אין כגדון הלו חשש כלל שהרי כבר כתבנו לעיל דנ"ד לא גרע מגדון מוהרשר"ם ז"ל אף שאין הומנים שויים. ומ[ה] גם דדברי מוהרשר"ם ז"ל על דברי מהרי"ק וסברתו הם בנויים, וכבר כתבנו דמהרי"ק ז"ל בשהבעל רוצה לעגנה לעול' מיירי כאשר כ"ז כבר כתוב בארוכה לעיל.

ובפרט מן הפרט לסברת הרב בעל המפה ז"ל דאין לעגן האישי יותר מ"ב חדש, שאין בנ"ד שום צד להחמיר כיון שכבר עברו חלפו למו זה שנתיים ימים דכבר כתבנו והכרחנו דו"ב חדש דקא' הרב אפי' בלתי התראת כ"ד מוקדמת הוא.

אך אמנם אף נניח בהנחת מונחת דו"ב חדשים הנו' כדברי הרב"ה ז"ל הם בראית להו התראה קודמת מה שאינו [בנ"ד], עכ"ז נראה דבנ"ד כ"ע אזלי ומודו דמתירין לו מיד, והוא דנראה דע"כ לא הצריך הרב"ה ז"ל י"ב חדש לדברי מהרי"ק ז"ל כי אם במורדת²⁷ דמשהינן לה אגוסה י"ב חדש ולא ניתן קודם לגרושין, אבל במאים עלי לס' הרמב"ם ז"ל ומהרי"ק א' ומאן דעמהון ז"ל דניתן לגרושין מיד, אזיל ומודה דאם הוא בא לגרשה כדנינו והיא אינה רוצה להתגרש דמתירין לו לישא אחרת שאין כת ביד האשה דלגרושין קיימא לעגנו. ודברי מוהרשר"ם ז"ל בתשו' האשכנזי הנו"ל תנא דמסייע לן בפירוש דאיכא לחלוקי בכה"ג, שתלה שם עיקר טעמא משום דמורדת לגרושין קיימא²⁸ ובנשים שנתנו לגרושין לא תקן הרב ז"ל. ואם כי מרבירי מרן מוהרמב"ן ז"ל נר' קצת הפך מזה²⁹ אין

26 עיין לעיל הערה 11 ודעת מהרשר"ם להתיר מטעם דעמדה זמן רב במרדה והוי מילתא דלא שכחא, וכדברי רבינו מבואר דדעתו להתיר מטעם שהבעל רוצה לגרשה והאשה מסרבת, וזהו כוונת רבינו מש"כ כאן, אמנם למעשה מה שהתיר בנ"ד הוא בצירוף כל הנך טעמים וכמש"כ בדבריו כמה פעמים.

27 עיין רמב"ם פי"ד מה' אישות ה"ח וט', וש"ע אבה"ע סי' ע"ז ס"ב, דבמורדת על כעלה כדי לצערו נתנין לה זמן עד יב"ח כדי שתחזור ממרדה, ולאחר יב"ח כשעומדת במרדה הבעל מגרשה, אבל בטוענת מאים עלי לא משהינן לה כלל אלא מגרשה מיד, ודעת הרמב"ם בזה דכופין לבעל לגרשה, ודעת הכ"י דאין כופין לבעל אלא אם רצה לגרשה מגרשה מיד.

28 ע"ש שהביא מש"כ הרשב"א בתשו' דבאלו נשים שהוא מן הדין או מן החיוב לגרשם ככה"ג לא גזר הרב, וה"ה לענין מורדת אחר יב"ח שעומדת לגרושין דבכה"ג לא תיקן.

29 וכמו שביאר רבינו לעיל בארוכה, ודחה דברי בעל הפני"מ מש"כ בדעת מהרשר"ם.

הכרה חותך בדבריו, ובפרט כי לדעתי כבר יצאנו ידי חובת כולם, וזה אינו אלא לרווחא דמילתא, ומשום הדברים מתקבלים ונכונים כמעטם כתבתי.

ונחזור לכונתינו הדנה כי כן בנ"ד דטענה לא בעינא ליה, דין מאים עלי יהבינן לה, דזה פשוט כאשר יר' הרואה כמוהר"א ש"ש [-במוהר"א ששון] ז"ל³⁰, והכי מוכח לישנא דגמ'³¹ דכל לא בעינא ליה היינו מאים עלי, מדקא' היכי דמי מורדת דאמרה בעינא ליה ומצערנא ליה.

והגם שכתב הר"ן ז"ל בתשו' סי' י"ג הביא דבריו מרן מוהריק"א ז"ל בא"ה³² דכשתובעת כתובתה הגם שטענה מאים עלי דין מורדת יהבינן לה דחיישינן שמא עיניה נתנה באחר עכת"ד, אין זה סתירה כלל לדברינו³³, כי לא נאמרו דברים [אלו] כ"א להחמיר עליה להפסידה בלאותיה הקיימים לגרוע כח דידה ולפנות כח דידה אבל לא לגרוע כח דידה אם הוא רוצה לגרשה ושתמול כל מה שהכניסה לו למאן בו כדי לעגנו. ואדרבה לפי דברי הר"ן ז"ל אלו נוחא שפי דאפשר להתיר אליבא דכ"ע אפי' לס' הרשב"א והרמב"ן ז"ל דמוחלת שיטתם משימת הרמב"ם ז"ל וס' דשהיית י"ב חדש לא נאמרה כ"א דוקא במאים עלי ולחועלתה כי אין זו פושעת כ"כ כמו המורדת שאומרת בעינא ליה ומצערנא ליה, כי לכאורה היה נראה כי לס' הלון אזדא ליה הטעם שכתבתי דבמאים עלי דניתן לגרושין מיד כ"ע מודו דאין ראוי לעגנו לבעל, שהרי להרשב"א ז"ל ומאן דעמיה שהיית י"ב חדש על מאים עלי דוקא נאמר.

אמנם לפי דברי הר"ן ז"ל הנז' מצינו תרופה להתיר בנ"ד מטעם הלז אף לדברי הרשב"א, כיון שכתב דכתובעת כתובתה חיישינן שמא עיניה נתנה באחר וחזר דינה לדין מורדת לגרוע כחה, ובדין מורדת לית להו שהיית י"ב חדש כלל כמבואר בדבריהם, ובפרט למ"ש מוהר"ם ז"ל הביאו מרן מוהריק"א ז"ל³⁴ והוא מוסכם מכל הפוסקים ז"ל דלא יהבינן לה דין מאים עלי כ"א כדי יהיב טעם לדבריה אבל אם טענה מאים עלי בלי שום טעם ועילה דין מורדת היותר חמורה יהבינן לה, דאף לפי דברי מוהר"ם ז"ל הללו מצאנו תרופה לחלוקי בכה"ג אף לס' הרשב"א ז"ל מן הטעם האמור, כיון דבמאי דאנן קיימין טענה לא בעינא ליה בלי שום טעם ועילה, דכיון שכן נראה דלכ"ע ניתנת לגרושין מיד מקריא לגבי הבעל, ומאחר שהוא רוצה לגרשה והיא אינה רוצה מתיירין לו לישא אחרת.

זאת ועוד אחרת טעם כעיקר קא חזינא הכא להתירו, כיון שכל עצמינו לא באנו להחמיר כ"א מפני הא דמהרי"ק ז"ל, והוא: דאעיקרא מוהרי"ק ז"ל לא חשש לב"ד טועים כ"א שמא ההמון יטעו או הבעל הדבר עצמו, וכדמוכח בהדיא מדבריו שכתב יבא להתיר בשאינה מורדת ואפי' הקדיח' לו תבשילו יאמר שהיא מורדת כי יתן עיניו באשה אחרת ע"כ, והנה כי כן בומינו זה אין חשש לזה כלל כיון דאיכא גזרה מקדמונינו הן בקושמ' רבתי הן באיגודינו, שלא לקדש שום אשה בעולם בלתי רשות חכם ובלתי עשרה,³⁵ וגזרה

30 סי' קפ"ו.

31 כתובות ס"ג ע"ב.

32 דבעיני ע"ז, והובא דבריו ברמ"א שם ס"ב בהגה הראשונה.

33 דבעובדא רידן הסכימה האשה להתגרש אם יתנו לה כתובתה ותוסי' ונדוניא, וא"כ בכה"ג דין מורדת יש לה, וא"כ הוי סתירה לכל הנ"ל, ועי' כתב רבינו דאין זה סתירה כלל וכמו שביאר.

34 שם, והובא דבריו ברמ"א שם ס"ג, דבנותנת אמתלא לדבריה מקילין לענין הממון.

35 חקנה זו הביאה הב"י אבהו"ז סוס"י כ"ח בשם כמה פוסקים, והובא גם ברמ"א שם סעיף כ"א, אמנם לכאורה

זאת פשוטה בקושט' ובאינדרני וחברותיה. והרי היא חזקה כראי מוצק עד שמחרימים וקונסים את בעלי הדבר והעדים כאשר כל זה מפורסם, והרואה יראה בדבריו מרן מוהרמב"ן ז"ל בכמה מתשו' שצדד לפסול העדים מפני זאת הגזירה יע"ש, וכיון שכן מעתה לא שייך לומר שמא יבא להחזיר לעצמו בהקדחת' לו תבשילו, כיון שאינו יכול לקדש שום אשה בלתי רשות חכם ולכ"ד טועים כבר כתבנו דלא חישינן.

היא העולה דאף מפאת גזרת מהרי"ק ז"ל אין להחמיר בג"ד כלל ועיקר מכל הני מעמי ומילי דכתובנא, דאי משום עיקר תקנת רנמ"ה ז"ל אין לחוש כלל דפשיטא דבכגון זאת לא החרים הרב ז"ל דבחר אמרן דעתא אזלינן וכמ"ש הרב החסיד' ר' יחיאל אשכנזי בהדיא דבמורדת לא תקן הרב ז"ל הביא דבריו הרב מוהרש"ד ז"ל בתשו' שהזכרנו לעיל, והגם שהרב החסיד ז"ל הוא מן המחמירים וסוכרים דתקנת רנמ"ה ז"ל אף במקום דיחוי מצוה נתקנה כמבואר שם בדבריו, ודבר זה נר' דמוסכם לכ"ע לראשונים גם אחרונים ז"ל מהמעם האמור בקצרה, והוא דהא מורדת גריעא טפי מנשתפית דמן השמים אנסוה ושייך לומר בה נסתתפה שדהו וטפי אמרן דעתא איכא במורדת שלא החרים הרב ז"ל מנשתפית, ובנשתפית עלתה הסכמת כל הפוסקים דלא החרים רנמ"ה ז"ל, והמעם דשאני זאת משאר דיחוי מצוה שאינו יכול להתנהג עמה באישות כאשר כתוב כל זה בארוכה בתשו' מרן מוהרמב"ן ז"ל בשניות סי' קי"ז וכבר רמזנו דבריו לעיל, וכתב שם הרב ז"ל דדעת רש"ל דרצה להחמיר אף בנשתפית דעת יחידית היא ולית דחש לה, והנה כי כן היה והוא המעם במורדת מק"ו שמוסכם לכ"ע דאין בית מיוחדת לח' ר"ג ז"ל, ולדעתו במורדת אף מוהרש"ל ז"ל אויל ומודה דלא החרים רנמ"ה ז"ל וע"כ לא פליג כ"א בנשתפית וכדומה דשייך דעמא דנשתתפה שדהו מש"כ [-מה שאין כן] במורדת והכי מוכחא מילתא בהדיא מתוך דברי מוהרש"ל ז"ל כאשר יראה הרואה שם בדבריו סי' ס"א.

ובפרט מן הפרט כי חרם זו של ר"ג ז"ל בומנינו זה ובמקומותינו קלישא טובא כי רבו כמו רבו הספקות כאשר כבר רמזנו לעיל בהזכירי דברי מוהרש"ד ז"ל אין צורך לכפול הדברים.

זאת תורת העולה דמפאת חרם רנמ"ה ז"ל אין כאן בית מיוחד כלל ומותר הוא לישא אחרת עליה מכל הטעמים והחילוקים המפורשים.

אלא שעדיין יש לפקפק מחמת השבועה שמושבע ועומד שלא יגרשנה ושלא ישא אשה אחרת עליה בלתי רשות כ"ד דאיכא להחמיר ולומר דאידי דחייילא שלא במקום מצוה חייילא ג"כ במק' מצוה.

אך אמנם אחר ההתבוננות אף לזאת אין לחוש דאונסא כי האי דלא שכיחא כלל כמ"ש אנן סהרי דארעתא רהכי לא נשבע, ובוראי כי מצי למימר איהו ארעתא רהכי לא נשבעתי כי במילתא דלא שכיחא כי האי לא אמרינן הו"ל לאתגויי דכל כי הא ודאי דלא אסיק ארעתיה, וכמ"ש הרב מוהריב"ל ז"ל בח"ב סי' כ"ב בנולד בה מום גדול מחמת צער לידה שאינו יכול לבא עליה כדרך כל הארץ והביא ראייה מדבריו הראשונים ז"ל יע"ש. וכן כתב ג"כ הרב מוהרש"ד ז"ל בי"ד שלו סי' ק"ם הנז"ל במורדת עצמה, וכמו כן הסכימו שני

דברי רבינו ז"ל תמוהים דהא תקנה זו הוכאה גם במהרי"ק שרש פ"ד, ומבואר בדבריו שם שהיו נוהגין כן, [ועי' דן שם בארוכה אם הקדושין נחטלו כשעבר על תקנה זו] ומימ' החמיר מהרי"ק לענין מורדת מחמת גזרה שיבואו להחזיר אפי' אם הקדחתה תבשילו, ולפי"ד רבינו אין מקום לחששא זו וצ"ע.

מאורות הגדולים הלא המה הרב מוהרר"ש ז"ל בסי' ל"ג כנשתמית ומרן הגדול מוהרמב"ן ז"ל בשניות סי' קי"ז בנשתמדה אחי המשודכת יע"ש בדבריהם כי אין צורך להעתיק דבריהם ולהעלותם על הספר דזיל קרי כי רב הוא הלא המה ככתובים.

אכן על הכל אין ראוי לעשות מעשה כ"א ברשות ב"ד דהיינו שיתירו לו, כדי לצאת ידי ספקו של מוהריב"ל ז"ל³⁶ שנסתפק בשבועה שלא ברשות ב"ד, דכיון שתלה הדבר ברשות ב"ד אפשר דאינו יכול לישא אשה אחרת אם לא ברשות ב"ד ראדעתא דהכי נשבע ליטול רשות מב"ד ושלא לישא אשה אחרת אלא ברשותם לפי שסמכה דעתו שיתנו לו רשות, והניח שם הדבר בצ"ע אם יצטרך ליטול רשות ב"ד לישא אשה אחרת במילתא דלא שכיחא או לאו, וכן כתב מוהרשד"ם ז"ל בסי' הנו' שהגם שלדעתו אין בו כדי לאסתפוקי עכ"ז טוב שיתירו לו ג' עכ"ד, וכתבו אחרוני זמנינו זלה"ה שיהיה ב"ד היותר מפורסם שבעיר וכן ראוי לעשות.

היוצא מן הכלל דבכגון נדון זה מתירין לו לישא אשה אחרת ונותנים לו ב"ד רשות דלית כאן בית מיחוש כלל לא משום חרם המאור הגדול רגמ"ה ז"ל ולא משום השבועה שמושבע וכה יעשה ברשות ב"ד ושיתירו לו כאמור, והו הנלע"ד הלכה למעשה אם יסכימו עמי המאורות הגדולים הרבנים המובהקים המאירים לארץ ולדרים ה' עליהם יחיו הלא כה דברי המדבר חצי דבר מתחת לזרו

הצעיר אברהם קארו

רבי דניאל פרוכטיץ

ראב"ד פרעשבורג

ביאור שיטות הראשונים בסוגיא דכבר (חולין דף ק"י ע"ב)

בשמעתין דכבדא דף ק"י ע"ב א"ל אב"י לרב ספרא וכו', וכתב הפר"ח מפ"י רש"י משמע דס"ל כשיטת הר"ן דמליחה אינו מעלה ומוריד, והאבעיא היא אם דם מותר או אסור, ומ"ש הרא"ש דס"ל לרש"י כועוד יש לומר בתוס' ד"ה כבדא וכו' דהאיבעיא היא אם מליחה מהני או לא ליתא, והמהר"ם שיף כתב וז"ל ד"ה כבדא וכו' דעת רש"י כתב באשר"י שהוא כועוד י"ל, וקצת משמע כן מדלא פירש דבר בשריוחא דכבדא, משמע כאלו הוא פשוט, כיון שנמלח מותר כשאר בשר, ובצד האיסור מפרש מפני שפולט דם וכו', אבל ממה שמפרש בד"ה כי קמיבעיא ליה כו' אם דם היוצא מן הבשר אסור בשר אחר כו' ובד"ה משום שמנוניתא כו' אבל דמא דנפיק מיניה דכשרה וכו' משמע קצת כד"ת דלועו"ל עיקר האיבעיא אם לאחר מליחה עוד בו דם או כבר יצא כולו עכ"ל, וכונתו מרש"י ד"ה כבדא וכו' מותר לבשל בקדרה משמע שם כדעת הרא"ש דאי ס"ל לגמרי כד"ת א"כ כבדא משונה משאר בשר, וה"ל לרש"י לומר מותר לבשל בקדרה, משום דבל"ה כולו דם, ולזאת אף דם הנפרש ממנה מותר כמ"ש ד"ה שמנוניתא, א"ו רש"י איירי לאחר מליחה, ולזאת ל"צ ליתן טעם למה מותר דסברא חיצונה הוא דמותר כשאר בשר שנמלח, אלא בצד האסור לאחר המליחה מפרש רש"י למה מפני שפולט דם, כנ"ל בכונתו ולפ"ז תובה עלינו לתרץ רש"י, ובפשטא י"ל דס"ל להפר"ח לתרץ דקדוק המהרמ"ש כיון דרש"י אמר ואע"פ שכולו דם הוא טעמיה דתרווייהו לצד ההיתר ולצד האיסור, ומה דמשמע ליה דס"ל לרש"י כשיטת הר"ן ולא כד"ת, יש לומר משום דרש"י כתב סתם מותר או אסור, ולי נראה ליישב רש"י אף לדעת המהרמ"ש, והוא די"ל דלא ניתא ליה לרש"י בתירוץ התוס' ד"ה דתנן, דמסתמא אב"י שבקש מרב ספרא לחקור על דינא דכבדא אמר לו בלשון יפה, שיש להבין שאלתו אם הדם מותר או אסור ולזאת ס"ל לרש"י דלשון שאלת אב"י הי' מותר לבשל בקדירה וכו', ובאמת הלשון הזה משתמע לתרי אפי, האחד כדעת ר"ת אם הדם מותר או אסור וכמ"ש הפר"ח, והאחד כמ"ש המהרמ"ש כועו"ל, ורב ספרא שידע המשנה אוסרת וא"נ ולא ניתא ליה לאוקמא בשמנוני' דמריפה, היא המביאו לידי טעוהו שסבר ששאלת אב"י כועוד י"ל אם מליחה מועיל או לא, וגם הלשון משמע כן מדלא נתן טעם להיתר כמ"ש המהרמ"ש, ולזאת פשט ליה מרב אמי דאכל כבדא שליקא, ועכ"פ מוכח דמותר כשאר בשר במליחה, אע"פ שלא ידע אם נמלחה או לא, היה סבור דכודאי נמלחה, אבל ממתניתין דתנן אוסרת לא מצי למפשטה, די"ל דמתניתין איירי בלא נמלחה, וא"ל כמ"ש הרשב"א א"כ מקמ"ל די"ל דהא גופא קמ"ל דהכבד אע"פ שכולו דם מ"מ דמה הפורש ממנה אוסרת, וכיון שחזר אב"י ומפרש ליה דספיקתו היא כמה שאמר לו בלשון מותר לבשל בקדרה, היינו לבשלו עם בשר אחר, וכמ"ש תוס' לעיל דף ק"ט ע"ב ד"ה ההוא לקדרה, דלקדרה משמע עם בשר וכו' ע"כ ואם דמו מותר או אסור, לזאת מקשה ליה ממתניתין דתנן אוסרת.

אבל עדיין יש לדקדק א"כ למה ליה לאבוי לומר למיסר נפשה לא קמיבעיא לי, בשלמא לשיטת התוס' כד"ה רתנן שפיר דזו היה סעותו דאבוי, אבל לפי מ"ש בשיטת רש"י קשה, א"ו דס"ל לרש"י כדעת הר"ן דמליחה אינה מעלה ומוריד בכבדא, א"כ אכתי איכא למיפשט האיבעיא מרב אמי דא"ל דהיה מלוחה ולא מהני להוציא כל דמה, אע"כ שדמה מותר לזאת אמר ליה למיסר נפשה לא קמיבעיא לי דאידי דמרודה וכו', א"כ אין ראיה מרב אמי, אבל רב ספרא היה סבור לחלק בין שלוקה למכושלת, וס"ל דמתניתין איירי בבשול דוקא, א"כ איך אכל רב אמי הא הכבד חוזרת ובולעת, א"ו דהיה מלוחה ומליחה מוציא כל דמו ממנה, ואבוי ס"ל דמתניתין סתמא קתני כמ"ש הראשונים ודו"ק.

לשיטת רש"י לכאורה מוכח דפליג על מ"ש הראב"ד ומביאו הרשב"א דאף בתר חליטה ברותחין או בתומץ צריך ליטול סמפונות הכבד דמלאות דם, והדם ההוא נקרא פרוש, וחליטה מהני שיהיה נצמת ולא יוכל לצאת ולאסור שאר הבשר, אבל מ"מ צריך להשליכם משום דמו ע"כ ורש"י ע"כ פליג, דהא מדאמר רב זריקא קריבו לן קני בקופא ואכלנא, מוכח דלא השליכו סמפונות הכבד לאחר הבישול בתוך אכילה, דאל"כ מוכח דדם הכבד אסור, וא"ת דדם הסמפונות לא נקרא דם הכבד אלא מעלמא אחי ליה בתוכו, א"כ אכתי נאסר הריאה משום דם הסמפונות דאסור משום דם, וא"ל דאיירי באמת שנמלו הסמפונות מהכבד קודם הבישול א"כ ע"כ קרעו שתי או ערב דאל"כ איך אפשר ליטול כולם, א"כ מה פריך רב אשי דלמא פי קנה חוץ לקדרה הוי, ופי' רש"י דסמפונות הכבד שופכין דרך קנה הגרול של ריאה לחוץ, וקשה קושיית הרשב"א הא יש לחוש שמא יצא נמי הדם מצדדי הכבד שהיא בתוך הקדרה, ומה שתירץ כיון שהדם משכח מקום לצאת אינו יוצא אלא דרך ההוא, התינה אם הכבד שלם, משא"כ אם הכבד נקרעת בכמה מקומות, כודאי יש לו להדם כמה דרכים לצאת בקדרה, והחוש והשכל מעיד על זה, אע"כ שהיתה שלימה בשעת הבישול, א"כ אכתי יש לאסור הריאה משום דם הסמפונות, וא"ת דאיירי שהיה ששים בכל הקדרה הא לשיטת רש"י דס"ל באיסור דבוק חתיכה נ"ג, א"כ כל הקני בקופ' נעשה נבלה, מיהו את זה יש לדחות דיל' דמסתמא הריאה והכבד ששים נגד דם הסמפונות, אבל לשיטת רש"י דס"ל מין במינו לא בטל, א"כ דם הסמפונות הנבלע בכשר הכבד הדבוק לו יותר נעשה נבלה, ובעינין ס' בריאה נגד כל הכבד, וזה כודאי ליתא, ומיהו בכל זה יש לעיין בו ולדחוק.

אבל הא קשיא דא"ת דם הסמפונות לא מיקרי דם הכבד, ואע"פ שדם הכבד מותר מ"מ דם הסמפונות אסור, א"כ מה פריך רב ספרא לאבוי ממתניתין רתנן אוסרת, דלמא האיסור משום דם הסמפונות, ומיירי דאין כאן ס', מיהו גם זה יש לדחות דמתניתין ע"כ מיירי בהכבד שאין בו דם הסמפונות דאל"כ למה קתני אינה נאסרת, הא תבשר הכבד כולע מדם הסמפונות וא"ל איירי דמרודה לפלוג לא בלעה, אלא אם נתבשל עם בשר אחר האסור משום דם או טריפות, אבל דם הסמפונות שהוא נבלע בתוך הבשר הכבד עצמו ודאי בולע, וכן מוכח מתוס' ד"ה וחתוכו לתחת בסוף היבבור ולא תיישינן שמא דם הסמפונות חזר ונבלע בכבד דהא ככולעו כך פולטו, והא תינור בצלי אבל בבישול לא אמרינן ככולעו כך פולטו, וא"ת דכבד דאמרינן בו איירי דמרודה לפלוג לא בלעה יש לומר ככולעו כך פולטו אפי' בקדרה, דמעמא דלא אמרינן ככולעו כך פולטו בקדרה הוא דחוזר ובולע, וזה לא שייך בכבד זה אינו, דהא רש"י ס"ל בכל איסור הריב בתחיות היתר ואין כחתיכה ס' נעשה נבלה, ובעינין ס' בכל הקדרה נגד כל החתיכה, ואף בראיכא

ס', מ"מ החתיכה שנ"ג אינה מותרת ואסורה לעולם, ולמה לא אמרנו ככולעו כך פולטו ובהדי דפלטא נתבטלה בס' מיד, א"ו דמעמא דככולעו כך פולטו לא שייך כלל בכישול, דהאיסור נדבק בהיתר ביותר ולא פולט מיד, א"כ למה קתני אינה נאסרת אע"כ דמירי שנמלו הסמפונות מתוך בשר הכבד ואפ"ה קתני אוסרת, א"ו משום דם שבבשר הכבד.

אמנם עדיין קשה דלמא איירי מתניתין בכבדא חתוכה, ובוהו ל"צ ליטול הסמפונות ועיין בשו"ע, א"כ אוסרת שפיר וא"נ שפיר, ומה פריך הש"ס, מיהו לולי פי' רש"י יש לדחות דהא גופיה מקשה ליה מ"ש דלא גיחא לך לחלק בין שלוקה למבושל א"ו מדקתני סתם אינה נאסרת א"כ קשה נמי מאוסרת דקתני סתם ולא מפליג א"ו אף בנמלו הסמפונות, א"כ ה"ל לרש"י לפרש כפי' מרווח, ול"ל לרש"י לרחוק' בד"ה רתנו. ועיין במהרמ"ש שמקשה דה"ל להקשות בפשטות ולפי הנ"ל אתי שפיר, אע"כ דרש"י לא ס"ל לחלק בין דם הסמפונות לדם הכבד, ובפרט לפי מ"ש לעיל ליישב רש"י בד"ה כבדא דכ"כ ליישב קושית תוס' דתנו, ואי ס"ל לרש"י כמ"ש בל"ה מתורץ ופה, ועיין מה שאכתוב לקמן לשיטת ר"ת. וא"כ דדם הסמפונות נמי נקרא דם הכבד, ע"כ מוכח שלא נמלוה כמעשה דר' יהודה כריה דר"ש בן פזי לאחר הכשול, א"כ מה פריך הש"ס דלמא מחלט הוי הלט להו, אע"כ צ"ל דס"ל לרש"י דלא כראב"ד דחליטה מהני אפי' לסמפונות, וא"ת א"כ קשה הא מעמא דראב"ד מעם לשבת, דהא רש"י גופיה ס"ל בד"ה אמאי עבדיתו דדם הכבד בסמפונות נקרא דם הפרוש, יש לומר דס"ל דדם הכבד בסמפונות היינו דוקא כבשול או בצלי פורש הדם הנבלע בבשר הכבד ואול בסמפונות, כמו דאמרינן דלמא פי הקנה לחוץ ופי' רש"י וכל דם הכבד נכנס בסמפונות, וכן משמע מבעל ה"ג שכתבו התוס', מ"ט דאול דמא ומכנים בסמפונות, אבל בהא גם רש"י מודה לתוס' דקודם הכשול והצלי אין דם בסמפונות, ואף שיש בו דם לא נקרא דם הפרוש, אלא בצלי ובשול הדם פורש מבשר הכבד ונכנס בסמפונות, והתינוח בבשול ובצלי, אבל בחליטה שנצמת הדם ואינו נפרש כלום בודאי מותר ודו"ק, ואכתי יש לפקפק בו.

רש"י ד"ה אמאי עבדיתו הכי, אע"פ שדם הנבלע בו היתר הוא, מיהו דם הכבד בסמפונות דם הוא ע"כ, וכוונתו דס"ל לרש"י דעובדא היה בצלי לכד זולת בשול, לזאת לא אסרו לכבדא בדיעבד, כדמשמע מדבריו כמ"ש הראשונים, דל"ק אלא למה עבדיתו הכי, ואי כבשול ק"ל לרש"י הא דם הכבד בסמפונות נותנות מעם בבשר הכבד, ובכשול ל"ש ככ"כ, וא"ל דמותרת ממעם איירי דטרודה, דמצי זה אינו טרודים לפלוט וכדמוכח מתוס' הכבד עצמו בודאי לא שייך איירי דטרודה, דמצד זה אינו טרודים לפלוט וכדמוכח מתוס' שכתבו ולא חיישינן שמא דם הסמפונות חוזר ונבלע וכו', א"ו דאיירי שהיו מביאים הכבד על השלחן צלוייה בלתי מבושל, א"כ ל"ש לאיסור הכבד, אע"פ שיש לומר כיון דהכבד היה שלם לא יצא כל הדם אף מבשר הכבד, מ"מ מותרת ממ"נ כמ"ש תוס', אבל דם הכבד בסמפונות דם הוא, ולפ"ז בודאי ע"כ מוכח דאף לצלי לכד צריכנא קריעת שתי וערב.

מ"ש המהרמ"ש ליישב קושית התוס' ד"ה רתנו לשיטת ר"ת בד"ה ואפ"ל דמיעיקר' לא יוכל למפשט ממתניתין עיי"ש, קשה אי הא דקתני אינה נאסרת בנמלחה, א"כ תו לא שייך איירי דטרודה, דעיקר טרודה הוא הדם, ובנמלחה כבר יצא כל דמו לר"ת.

לחרץ קושית התוס' לשיטת ר"ת נ"ל בשני דרכים, הראשון יש לומר כמ"ש לעיל לשיטת רש"י דאב"י אמר לרב ספרא הלשון המפורש ברש"י ד"ה כבדא וכו' ומשתמע

לחרי אפי, מותר אפי' לאחר מליחה כשאר בשר או אסור, אמנם לשיטת ר"ת אי אפשר לומר כן, דעלה על דעת רב ספרא איבעיא כוון, דהא לא ניחא ליה לר"ת לחלק בין צלי למליחה, לכן ג"ל דרב ספרא היה סבר דמיבעיא ליה אי מליחה מועיל בשלימה כשאר בשר או לא וכמ"ש הרשב"א לאמת, ופשט ליה מרב אמי דהוא היה סבור דבשלוקה לא שייך איירי דטרודה, והתם איירי בשלימה, א' דמליחה מועיל אפי' בשלימה, וא"ת הא ע"כ לא איירי בשלימה משום דם הסמפונות, ז"א ד"ל דר"ת ס"ל כשיטת התוס' בד"ה וחתוכ' לתחת, וכמ"ש מהרש"א שם, דעיקר הקריעה שתי וערב בעינן לבשר הכבד גופ' ובשביל הבשר אחר, ועיין במהר"ם לובלין ולכאורה לא דק, והדר אסברה ליה דאיבעיא ליה דלמא דם הכבד מותר לנמרי אפי' בלא מליחה, ובכבדא שלימה בודאי לא מהני מליחה, וא"כ קשה הא נפשט מרב אמי דאכל כבדא שלימה, ומליחה לא מהני, א"כ ע"כ דם הכבד מותר, לזאת אמר למיסר נפשה לקמב"ל דטעמא איירי דטרודה לפלוט אפי' בשלוקה כנ"ל, וק"ל.

אבל לשיטת רש"י אי אפשר לי לומר כן, כיון דרש"י כתב לקמן דדם הכנוס בסמפונות דם הוא וכשיטת בעל ה"ג, א"כ ע"כ רב אמי דאכל כבדא שלוקה, ואף לסכרת אביי דמהני איירי דטרודה אפי' בשלוקה, מ"מ יאסרה הכבד משום דם הסמפונות הנכלעים בחוך הכבד גופ', והתם לא שייך כבכ"פ כמו בצלי, ועיין.

ובדרך אחר ג"ל לשיטת ר"ת, דהנה המהרמ"ש הקדימיני ליישב קושיית התוס' לקמן ד"ה דם דאורייתא לשיטת ר"ת, והוא בדדם הסמפונות מודה ר"ת דאסור, ואני אמרתי הדבר הזה בתוספת ביאור, דלכאורה ל"ל הכי דהא הר"ת מביא ראיה מדלא חשיב ליה בכריתות כהדי דם המחול ודם איברים, א"כ מוכח לכאורה דאפי' דם הסמפונות הכבד מותר מדאורייתא, לזאת אמרתי ליישב ע"פ מ"ש הים של שלמה לדחות ראיתם, דאפשר דהתם לא קחשיב דכ"ש הוא דם הסמפונות מכונס הוא, והא דחשיב לב עכצ"ל דלפי גירסת הסמ"ג דדם שבבשר הלב הוא דוקא בלא תעשה, אבל דם שבחלל הלב הוא בכרת, א"כ אתי שפיר דבאמת דם שבחלל הלב שהוא מכונס לא קחשיב דכ"ש הוא ואפי' בכרת, והברייתא קחשיב דם שבבשר הלב כנ"ל ודלא כמ"ש שם היש"ש, וא"כ י"ל לדעת ר"ת דע"כ מוכח מהתוס' דדם שבבשר הכבד מותר מן התורה, רק לדם הסמפונות י"ל דכ"ש הוא, והראיה דאמרינן הכא דם דאורייתא וע"כ משום דם הסמפונות, רק המהרמ"ש שדי ביה נרגא דלדם הסמפונות לכד הדרא קושיית תוס' לדוכתיה דנאמר בו משרק שריק וכבכ"פ. אבל לאחר החקירה דבריו דחויין מעיקרן, דהא טעמא דלא אמרינן משרק שריק בשפע דם הכבד הוא משום דלא אפשר שיהיה כל הדם היה מחליק ונופל ולא סני שיהיה נדבק כל הדם הכבד כבשר, וזה הטעם נמי דלא אמרינן כבכ"פ, משום דכולע דם בשפע, ואי אפשר לפלוט הכל, א"כ המעוט דם שהבשר פולט והמעוט הדם הנשאר כהכבד לא יוכל כל אדם להבחין אם הוא דם מבשר הכבד או דם הסמפונות ולזאת אסור, וגם לקושיית התוס' בד"ה דמא י"ל דס"ל לר"ת כמו שהקשה המהר"ם לובלין ותירוצו לא הבנתי כלל ולא מצאתי בפסחים שם דבר מבשר ענ"ב, וכיון שזכינו לברר ולהוציא שיטה זו יש לתרץ קושיית תוס' ד"ה דתנן הג"ל, ד"ל דרב ספרא ל"מ למפשא ליה ממתניתין דתנן אסרת דיש לומר דמיירי משום דם הסמפונות, והא דקתני אינה אסרת יש לומר דמיירי בכבדא תתוכה וקרוע, א"כ כל הדם שהוא בסמפונות כמו דיוצא במליחה או בצליה בודאי כולו יוצא ע"י בישול ולא הדרי ובלעה משום איירי דטרודה, ופשיט ליה

מרב אמי דאכל כבדא שלוקה ובשלוקה ס"ל ל"ש איירי דטרודה, א"כ ע"כ ס"ל דם הבשר הכבד מותר, וא"ת א"כ מה עשה רב אמי בסמפונות יש לומר שנמל הסמפונות והיה יודע דלא נמלחה, ומשני ליה למיסר נפשה לא קמב"ל משום איירי דטרודה, והסמפונות נמלו קודם הבשול, והשתא פריך ליה שפיר מ"ש למיסר נפשה בשלוקה דלא קמבע"ל משום דמתניתין סתמא קתני ולא מפליג בין שלוקה לבשול א"כ ע"כ אוסרת דקתני סתמא ולא מפליג בין נמלו הסמפונות או לא, ע"כ אפי' בשר הכבד אוסרת, ומתורץ קושית המהרמ"ש ל"ל המ"ש למיסר וכו' ותירוצו שם לא שייך לר"ת עיי"ש ולפמ"ש אתי שפיר ודו"ק.

וביותר יש לתמוה על מ"ש הרשב"א בחי' דרב אמי איירי בכבדא מלוחה ושלוקה אפי' לפי האמת עיי"ש, ובמלוחה בודאי לא עדיף משאר בשר שלא נמלח, ולא שייך ביה איירי דטרודה, על מ"ש בן בתה"א יש לדחוק משום כבדא דשיע אבל ברי' שיע מאן דכר שמייה. לפי שיטת התוס' ד"ה כבדא וכו' ועי"ל דאיבעי' אביי היה אם מליחה מהני אפי' בקרוע וחתוכה קשה לי א"כ מה פריך הש"ס מדקתני אוסרת, וע"כ צ"ל כמ"ש תוס' דמתניתין משמע אפי' אחר המליחה ואפי' קרוע וחתוכה, א"כ למה קתני אינה נאסרת משום איירי דטרודה למפלט וכו' והא עיקר טרדת ושפע הכבד הוא הדרם, וכיון שנחמטמט דמו ע"י מליחה א"כ בודאי אין בו שפע דם, והא אביי מספקא ליה דלמא פלט כל דמו במליחה, וכן ראיתי בתוס' פסחים דף ע"ד ע"א ד"ה כבכ"פ כיון דמלחו לכבד במליחה הראוי בודאי לא גרוע משאר בשר שלא נמלח, עיי"ש והכי קי"ל בש"ע סי' ע"ג, וצ"ע, ודוחק לומר דאוסרת היינו אם נתבשלו עם הבשר שנמלח והכבד נמלח, דאל"כ אפי' שאר בשר נמי אוסרת כמ"ש הרשב"א, ואינה נאסרת מיירי אם נתבשלו עם הבשר שלא נמלח אינה נאסרת משום איירי דטרודה, ובתחלה עלה על דעתי שהתוס' ס"ל מעם אחר משום דהכבד שיע כמ"ש הרשב"א והר"ן, אבל חזרני משום מה שכתב תוס' בפסחים ד"ה כבכ"פ וע"כ שם ד"ה שאני לב, ובשמעתין ד"ה כבדא עלוי בשרא, ודו"ק.

מ"ש הרשב"א בחי' בשם ר"ת דאיבעי' אביי דלמא ל"ב מליחה בכבדא משום דלמא הוי בכלל בני מעיים, לא זכיתי להבין איך יעלה ע"ד אדם שאין בכבד דם והא כולו דם, ועוד הא אמרינן בו איירי דטרודה לפלוג ועיקר השפע הוא הדרם ואין לה אלא שמנונית מועט כמ"ש הראשונים.

ומה שפי' רש"י לקמן אבל הלב והריאה והכבד יש בהן דם וצריכין למלח, לכאורה תמוה הא רש"י ס"ל דלא מהני מליחה בכבד כמ"ש הרא"ש ופ"ח בשמו, ואפשר לומר דלמלח דנקט משום ריאה ולב, ובכבד משכחת ביה מליחה לצלי, דרש"י ס"ל דגם לצלי צריכה מליחה.

(המשך ביאור הסוגיא יבוא אי"ה)

רבי יוסף ראזין זצ"ל

בעמח"ס 'צמנת פענח' אב"ד דווינסק

מכתב בכתב ידו הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 588.

ביאור בפסוק אולי משנה הוא (בראשית מג יב)

יום א' ה' מכת תר"ץ דווינסק

לידידי ה' ר' דוד שי' שלום וברכה עדי עד ת"ל אתנו שלום.

לומה פה המכתב, והנה התו ששלח לו במכתב העבר לא היה טוב בשביל שלא נחתם בו הזמן ולא קבלו אותו, לכן אני שולח לו בחזרה, ושל עכשיו אפשר שיהיה טוב, וגם אולי משנה הוא.

וכמו שאמר יעקב אבינו, דעיקר הדבר שיוסף הצדיק נתנם במשמר הוא משום דאז התחיל הגזרה שגזר הקב"ה ועבדום בו, ומבואר שבת דף פ"ט דלולי זכות של יעקב היה פרעה בא למלחמה ולקח יעקב אתו בשלשלאות בו, ר"ל כי עכו"ם קונה ישראל קה"ג [-קנין הגוף] במלחמה כמבואר גיטין דף ל"ח, רק זכות בו, אך מ"מ הא צריך קנין, והנה מבואר ב"ק דף קי"ג שלוחת דמלכא כמלכא וכן יד הגזבר כיד הבעלים ויד אפטרופוס וכיו"ב, ויוסף הוה גזבר של פרעה ואפטרופוס, ומבואר בירוש' ערובין ספ"א דעשרה אנשים הוה מחנה וגדר מלחמה, לכן כבש יוסף את השבטים כל ישראל לבד בנימין, וממילא קנאם פרעה וחייב ליתן להם מזונתן, לכן נתן יוסף כספם בחזרה, דאל"כ הא הכסף של פרעה ואיך עשה זה.

אך מ"מ מחלקת גיטין דף י"ד וב"מ דף צ"ג אם יכול הרב לומר לעבד עשה עמי ואיני זנד, ואם יכול א"צ ליתן, וא"כ הכסף שייך לפרעה, וזה אמר יעקב אבינו אולי משנה טעה בדין וס"ל דא"י, אנו קי"ל דיכול, ואח"כ לקח בנימין בתפיסה וקנאם, והנה החשבון מאז... ואקצר.

כ"ד ידיו עוז יוסף ראזין

רב דפה הנ"ל

שפתי ישנים

הרה"ק רבי נחום מרדכי פערלאוו זי"ע

אדמו"ר מנובומינסק - ניו יארק

הספד על הסתלקות מרן הרה"ק רבי יעקב חיים מסטאלין זי"ע א מנו"כ בדיטרויט

דברי הספד שנכתב ע"י הגה"ק רבי נחום מרדכי פערלאוו זי"ע מנובומינסק, שפורסם בקובץ "המרדס", ליום השלושים של מרן הרה"ק רבי יעקב חיים מסטאלין זי"ע, א, בן מרן אדמו"ר הרה"ק "אור ישראל" מסטאלין זי"ע, א, שנלב"ע בדיטרויט ביום ו' אייר תש"ו ושם מנו"כ.

הרה"ק רבי נחום מרדכי זצ"ל בנו של הרה"ק רבי אלטר ישראל שמעון זצ"ל בן הרה"ק רבי יעקב זצ"ל נכד הרה"ק רבי מרדכי מנישכיו זי"ע א וחתן הרה"ק מסוקולוב זי"ע, היה מפורסם כגאון בתורה וגדול בצדקות וכאחד מרועי ישראל בארה"ב שמשך בעול הנהגת הציבור וקרב לבבות לאבינו שבשמים.

היה בידידות גדולה עם מרן הרה"ק רבי יעקב חיים מסטאלין זי"ע, וידיד נאמן לבית אהרן וישראל. נלב"ע ביום ט' אלול תשל"ו ומנו"כ בברוקלין.

כתיב הנני יוסיף להפליא את העם הזה, הפלא ופלא, ואכדה חכמת כמיו וכינת נבוניו תסתתר. (ישעי' כ"ט) ודרשו חז"ל עזה"פ באיכה רבתי, קשה היא סלוקן של צדיקים לפני מי שאמר והי' העולם ממאה תוכחות חסר שתיים שבמשנה תורה ומתורבן ביהמ"ק, דאילו בתוכחות כתיב והפלא ד' את מכותיך, ובחורבן ביהמ"ק כתיב וחרד פלאים, ובסלוקן של צדיקים כתיב הנני יוסיף להפליא את העה"ו הפלא ופלא.

הנה בהעדר ת"ח מופלג בדורו, אשר כוחו וגבורתו הי' על מדומי קרית ספר, הוא לחם שערים, בשערי הלכה, ובמלחמתה של תורה הראה אותותיו אותות, לתת בים התלמוד דרך ובנכחותי נתיבות - העדר הזה יורגש בראש וראשון לאנשי המעלה העמלים בתוה"ק, יותר העם אשר לא יעמדו במערכות הראשונות של תופשי התורה לא ירגישו באופן תכוף ופתאומי את כאב הפרץ, רק לאט לאט יכירו לדעת ערך האכירה הגדולה.

לא כן בהעדר צדיק כזה אשר בכל חייו עמד בקשר בלתי ממוצע עם הגוי כולו, והשפעתו בתו"ש היתה בצנור בלתי עקלתון, כרועה עדרו ידעה בחיקו ישא עלות ינהל, הנשברת בגוף יחבוש והנדחה ברוח יקבץ, ועל מבועי מי הדעת ינהלם, לאורו יסעו ובעקבותיו ידרוכו - בעת העדר צדיק כזה הקב"ה מפליא את העם, כולו ובהיקיפו, הפלא

ופלא, בהחסר לו דודו ומעודדו - אשר בעת הפלה ד' מכות התוכחות ה' לו הצדיק כפלא יועץ, ובעת ירידת פלאים של הורבן מקדשים נצדם בפלאות עדוותיו - אז יתפלא ויתרגש העם מכל כאב התוכחות והחורבנות בהפלא ופלא.

הלא מאז מתן תורתנו נתאוו ישראל לדגלים, שבאמצעות התרכוזותם לדגליהם תתקיים התרכוזותם מסביב לאוהל מועד, והקב"ה מלא שאלתם זו, "בשם אלקינו נדגול, ימלא ד' כל משאלותיך", כמובא במד"ר פר"ו, וע"כ נאמר בפסוק ב' פעמים "יחנו", איש על דגלו באותות לבית אבותם יחנו בני, מנגד סביב לאוה"מ יחנו". כי רק חנייתם והתהדקותם על דגל נשיאם המתנוסס באותן האותות האופייניים להם מבית אבותם, הן תחזקנה חנייתם והתהדקותם לאוה"מ באמנת אומן לקדשי אומתנו.

ובמשך כל מסעי בני' במדבר העמים, בארצות פווריגו, שמרו בני' את משמרת דגליהם ע"פ אותיותיהם ונוסחאותיהם השונות בשיטות למוד תוה"ק ועבודת השי"ת ונמצא כל אחד ואחד מישראל מכוונין את לבם לבית קדש הקדשים".

כמאתים שנות גלותנו האחרונות הקים ה' לנו דגלי החסידות, שמשכו לסביבותם רבבות אלפי ישראל, הלא המה האירו את העולם כוהר קדושתם, ובזרועות עולם קרבו את ישראל לאביהם שבשמים.

כאחד מדגלי החסידות, ידוע לנו החסידות הסטולניית שנמשכה מהרה"ק ר' אהרן הגדול מקארלין, נ"ע, בעבודות אהבה עזה ונפלאה נקשרו אלפי ישראל מדור דור אל נשיאיהם הקדושים, ואהבה זו היא שאיבה ולבבה את לבות חסידיהם להשי', תפילותיהם ולמדור תורתם ה' בלהבת שלהבת י', ומדותיהם היו ממות תרומיות שתרמו להם רבותיהם.

אחד נשיא, נושא ודוגל בדגלו כאותות לבית אבותיו, ה' לנו כאן כאמריקה, צדיק דגול מרבבה במדותיו המצוינות ה"ה הרה"צ ר' יעקב פערלאוו וצ"ל שנקרא סטאלינער רבי, שנפטר מאתנו ביום ו' אייר ש"ו, בדרכו בעיר דיטרויט, ומנו"ב שמה, הוא הצנע לכת עם אלקיו, לא התהדר בנשיאותו ובורח מן הכבוד, כל התנהגותו הפיקה פשמות בחותמת אמת, לא ראה הרבה טובה בימיו ה' חשוך בניס וידוע חולי כל ימיו ר"ל, וכל נחת רוחו ראה כטובת זולתו, ה' בעל צדקה נפלא, ותמיד כמעט לא לנה פרוסה, כיתו ה' פתוח ומלא כאורחים ותלמידים רבים בני ישיבה ומתיבתא, תורה ודעת, גדל כבניו ממש, כחולשת גופו כתת רגליו לעשות צדקה וחסד לטובת הכלל והפרט, בשנות המלחמה התמסר בהרבה כוחות לטובת מוסד "ועד העזרה" שע' אגודת האדמור"ים, ונסע לש"כ לערים שונות. כל יודעיו אהבוהו והעריצוהו בהכירם בו שופרי' דיעקב ה"אמת ליעקב" וכחומר מאילנא רבא ותקיף דעפי' שפיר ומוזן לכולא ב'.

מה יקר המתה של צדיק זה לחסידיו אשר עזב ולכל ישראל וייחבשו ד' מחצנו זה עם מחץ כל בית ישראל, ויחזיר לבנות בתי צדיקים שנחרבו בעת יבנה לנו בית מקדשנו כמברה, כדחז"ל כברכות ג': "מה הר ציון עתיד הקב"ה להחזירו, אף בתי צדיקים עתיד להתחיים".

יהי זכרו של צדיק ברוך לעד ולנ"ג, א"ס.

חידושי תורה

הרב דוד צבי אורדנמליך

ברייני גניבה

בהוכחת הריצב"א דהא עיקר סברת הר"י דמשיכה ברשה"ד מועילה בגניבה סברתו דעיקר מעשה גניבה הוא ההוצאה מרשות בעלים ול"ד לקנינים דבעינן גם הכנסה לרשותו. וא"כ הר"י מיירי דהוציא מרשות בעלים לרשות הרבים וזה מעשה גניבה גמורה אף דלא הכניס הגניבה לרשותו אבל אם הדבר הנגנב נמצא כבר ברשה"ר אז לכו"ע בעינן חצר והכנסה לרשות הגנב או לכה"פ משיכה לסימטא דאל"כ אין כאן גניבה כלל, וא"כ מה הוכחת הריצב"א מסוגין אין לי אלא ידו חצרו מנין, דילמא מיירי שהבהמה נמצאת כבר ברה"ר דאז ודאי בעינן חצר עם כל גדרי קנין חצר דאם לא ההכנסה לרשות הגנב אז אין כאן גניבה כלל.

והנה יש לעיין בסברת הריצב"א דבעינן גם הכנסה לרשותו בגנב כמו בקנינים ולא סגי במשיכה לרשה"ר דהיינו הוצאה מבית הבעלים, אם ההכנסה היא חלק מהעבירה ועולה של גניבה ועל ההוצאה והכנסה ביחד הגנב מתחייב בחיובי גניבה או לא דלכ"ע העבירה המחייבת חיוב היא ההוצאה מרשות בעלים והא דבעינן גם הכנסה לרשותו הוא לקיים הקרא דהמצא תמצא בידו הגניבה נתנה לו את הדבר הנגנב והרויח מהגניבה אבל עיקר העול הוא ההוצאה מרשות הבעלים, ולפי"ז בדינו של הקצוה"ח בס"י שמ"ח דבגניבה לבד הקנינים בעינן מעשה גניבה, והוא משום דמצד הקנין בלי מעשה

תוס' ב"ק ס"ה ע"א בר"ה אין לי אלא בידו פ"י שגנבו בידו ממש גגו חצירו כלומר שהכניסה במקל מחצרו של בה"ב ונכנסה לגגו חצרו וכו' וכונת התוס' הוא כפי שהעלה בקצוה"ח ס"י שמ"ח דבגניבה, לבד הקנין בעינן מעשה גניבה, והביא שם דברי רש"י שפירש חצרו כגון שנעל את החצר עיי"ש וזה כונת התוס' כאן ויותר מזה דגם נעל את החצר לא מהני ובעינן מעשה ממש ולא גרם ומניעת יציאה מהחצר אלא מעשה כגון הכניסה במקל ונכנסה לחצר, אך צע"ג דהכניסה במקל חשיב קנין משיכה בכ"מ ולא בעינן חצרו כלל וסגי גם בסימטא ומ"ט בעינן כאן חצרו דוקא להתחייב בגניבה.

וכבר העירו בזה האחרונים, ומה שתירץ בספר ק"ש דאה"נ דמועיל גם משיכה לסימטא והא דילפינן חצר משום דאי לא קנין חצר אז גם משיכה לא מהני זה דוחק גדול דהא תמיד בעינן הכניסה במקל וא"כ תמיד איכא משיכה ואימתי מתקיים הדין דגגו חצירו וקרפיו דהיינו חצרו שלו דוקא.

והנה בתוס' כתובות ל"א ע"ב בר"ה וברה"ר הביאו פירוש הר"י דמשיכה ברשה"ר הגם דאינו קונה בקנינים מ"מ בגניבה להתחייב באונסין קני לי והריצב"א שם חולק עליו והוכיח מסוגין אין לא אלא ידו חצרו מנין דאין גנב מתחייב אלא במשיכה הראויה לקנין והוכחתו מהא דבעינן חצר והיינו חצר שקונה בקנינים. וצ"ע

דס"ל כדברי רש"י שהביא הקצוה"ח שם דסגי ל'י' בנעל את החצר וא"כ לא בעינן הכישה במקל כלל ומיירי הכי שהבהמה היתה כבר ברשה"י ואח"כ נכנסה לבד לחצרו ונעל את החצר ובהכישה במקל מחצרו של כעה"ב באמת מתחייב הגנב גם בהכישה לרשה"ר בלי שום הכנסה לחצרו.

והנה זה פשוט וברור דכל מה דבעינן בגניבה קנינים אין זה מצד הקניני גניבה שיש לגנב דהא עיקר הדין דבעינן בקנינים מעשה קנין הוא בכרי לגמור דעת הקונה והמקנה וזה לא שייך כלל בקניני גניבה דרחמנא אוקמיניה ברשותו לענין אונסין (נהדרין ע"ב). ופשוט דעיקר דיני קנינים בגנב דלא חשיב גניבה אלא בנלקח החפץ לרשותו וכל מעשה דחשיב לקנין בין קונה למקנה והיינו דנכנס לרשות הקונה חשיב ללקיחה ומעשה גניבה לגבי הגנב, והנה זה שייך לגבי פרטי דיני קנין כמו משיכה לסימטא או הגבהה למעלה מג' וכו' אבל מצאנו בבבא בתרא פ"ו דדברים שדרכם להגביה אינם נקנים במשיכה והדין הזה נאמר גם לגבי גניבה עיי"ש, וצריך להבין דמעשה קנין הנעשה שלא כדרך כמו משיכה בדבר שדרכו להגביה הוא לכאורה חסרון בקנינים שבין קונה למקנה דאינו נגמר הגמירות דעת ביניהם במעשה שלא כדרך אבל בגניבה דעיקר הקנין שיחשב המעשה ללקיחה לרשותו דעיקר מאי איכפת לן דעשה הגניבה שלא כדרך סו"ס הגניבה נמצאת ברשות הגנב, וצריך להיות חייב. ויש להסביר עפ"י דברי הרשב"ם ב"ב פ"ו ע"ב בד"ה בשליפי רבכי וו"ל: ודרך המגביהים מקחן אין מגביהין ע"מ להתוירו במקום שהגביהו אלא מגביהו והולך לו ונוטלו לרשותו וכו', ולפ"ז י"ל כי קנין הגבהה וכן משיכה אינם קנינים מצד עצמם דעיקר ההכנסה לרשות הוא חצר אלא דהגבהה ומשיכה חשובים לרשות הקונה ע"ש סופם דדרך המגביה וכן המושך ליטול לרשותו, וא"כ יש להסביר דדבר שדרכו להגביה אינו נקנה במשיכה אין זה רק משום חסרון

אין כאן עבירה ועול ואין כאן גנב. לכו"ע לא בעינן מעשה בהכנסה אלא בהוצאה דזה עיקר העולה של הגניבה ואם הבהמה שנגנבה הוצאה מרשות הבעלים נכנסה לבד לחצרו של הגנב אז חייב הגנב גם לריצב"א דהא הגניבה שגנב נמצאת ברשותו.

ולפ"ז מדויקים מאד דברי התוס' הנ"ל ב"ק ס"ה כגון שהכישה במקל מחצרו של כעה"ב ונכנסה לחצרו ולא כתבו כגון שהכישה במקל ונכנסה לחצרו, והוא משום דבאופן זה הלא קשה קושית האחרונים הנ"ל דתיפוק ל'י' מדין משיכה ומ"ט בעינן חצרו ומש"ה כתבו דהכישה במקל מחצרו של כה"ב ואח"כ כתוצאה מזה נכנסה לחצרו של הגנב דבאופן זה משיכה ודאי אין כאן ובסימטא אם נכנסה לבד הלא אין כאן משיכה ולא מתחייב ומש"ה צריך לחצרו. ומ"מ מתחייב הגנב הגם דלבד נכנסה ואין בזה מעשה מ"מ בהכישה במקל מחצרו של כעה"ב היה כאן מעשה גניבה וגניבה גמורה יש כאן ואם אח"כ מתקיים הדין דהמצא תמצא בידו הגניבה וכתוצאה מהגניבה נכנסה הבהמה לרשותו חייב הגנב.

ובזה מיושב היטב הוכחת הריצב"א שהוכיח מסוגין דאין גנב מתחייב במשיכה לרשה"ר אלא למקום הראוי לקנין, מכאן דבעינן בגניבה חצרו כדין חצר לקנין, ואין לדחות ולומר דכאן לא מיירי בהוצאת הגניבה אלא דהגניבה היתה כבר ממילא ברשה"ר ומש"ה בעינן כאן חצר דוקא דאל"כ אין כאן גניבה כלל. ז"א דודאי לא מיירי כאן דהכהמה היתה כבר ברה"ר דא"כ אם הוא הכניס את הבהמה לחצרו א"כ זה משיכה ולא בעינן חצרו ואם הבהמה לבד נכנסה אז אין כאן מעשה ואין זה גניבה אלא דהכרח לומר כמו שכתבו התוס' כאן דמיירי דהכישה במקל מחצרו של כה"ב ואח"כ נכנסה לבד לחצרו וא"כ מוכח להדיא דלא כהר"י דבהוצאת הגניבה מבית בעלים לרשה"ר לא סגי לחייב הגנב ובעינן גם הכנסה לרשותו. ולדברי הר"י נצטרך לומר

דיד אינו קונה רק מיגו דחשיב יד לענין שבת קני בקנין מה ענין שבת לדיני קנינים, ודברי רש"י יש להסביר דצירוף ידו מועיל מדין משיכה וכן כתב הרשב"ם ב"ב פ"ו ע"א דצירוף ידו מועיל מדין משיכה וביאור הדבר דידו ברה"ר חשיב כסימטא דהלא יש רשות להניח חפציו שם לתוך ידו גם ברה"ר ואם מכניס לתוך ידו כאילו מושך לסימטא רק ד"ל דידו מחמת קוטנו אינו תופס מקום כלל ובטל לגבי הרשות הסובב אותו ע"ז מביאה הגמ' את דינו של רבא דידו של אדם חשיב כמקום ד' על ד' חזינן דידו של אדם יש לו חשיבות של מקום וא"כ אינו בטל כלפי הרשות הסובב אותו ושפיר חשיב כסימטא. וזה גם ביאור דברי הרשב"ם ב"ב פ"ו שם. ומ"מ לדברי התוס' שם בכתובות דצירוף ידו מועיל מדין יד קשה נימא כמאן דפסיק דמי ויקנה מקצת הנסכא.

ואפשר לומר ולחלק דדין כמאן דפסיק דמי אמרינן רק לגבי קנינים ולא לגבי גניבה. דבמקצת התפץ בידו ומקצתו ברשות אחרת אז אם יש כונה ורצון של הקונה ומקנה לקנות מקצת החפץ שברשות הקונה אז אמרינן דדנים רק לגבי אותו החלק שבידו ואותו החלק חשוב כאילו ברשותו ויש כאן גמירות דעת של קונה ומקנה ולא איכפת לן החלק שאין כונה לקנותו הנמצא ברשות אחרת אבל בגניבה שאין בה רצון להקנאה כלל וכל ענין הקנין שיחשב לקיחה לרשות הגנב אנו דנים על כל החפץ, ואם מקצתו ברשות אחרת אז החפץ לא נלקח לגמרי לרשות הגנב וכ"ז שאין כל החפץ הגנוב ברשות הגנב אינו מתחייב.

בגמירות דעת אלא דמעשה שנעשה שלא כדרך אינו נידון ע"ש סופו ולא שייך לומר דדרך המגביה ליטול לרשותו במקום דכל הקנין נעשית שלא כדרך, וא"כ ה"ה בגניבה דבבר שדרכו להגביה אינו מתחייב במשיכה דמשיכה מצד עצמה אינה חשובה להכנסה לרשותו ורק מצד דרך המושך ליטול לרשותו ונידון ע"ש סופו משא"כ משיכה דבבר שאינו דרכו למשוך לא אמרינן דדרך המושך ליטול לרשותו בזמן דכל המשיכה נעשית שלא כדרך.

והנה הגם דדיני גניבה שוים לדיני קנינים מ"מ נראה דבפרט אחד ישנו הבדל ביניהם, דהנה בקצוה"ח סי' שנ"א הקשה על דברי הגמ' שבת צ"א לגבי גונב כ"ס בשבת דמיירי בנסכא עיי"ש בסוגיא דמש"ה חשיב שבת וגניבה באים כאחד דכל זמן שלא הכניס את כל הנסכא לרשותו אין לא איסור שבת ולא גניבה. והקשה בקצוה"ח שם הא אמרינן בבבא מציעא ז' דהאי סודרא וכו' כמאן דפסיק וקני וא"כ איך אמרינן בנסכא דשבת וגניבה באים כאחד הא קדים איסור גניבה בנסכא דאמרינן במקצת נסכא כמאן דפסיק וקני להאי מקצת קודם שהוציא כל החפץ ואיכא איסור שבת אח"כ, ומה שתירץ הקצות שם עפ"י דברי רש"י כתובות ל"א לגבי צירוף ידו למטה מג' דלמטה מג' אינו מועיל מדין יד, אלא כי היכא דלגבי שבת חשוב מקום ד' על ד' ה"נ בגניבה, הנה התוס' שם פליגי באמת ע"ז וסברי דיד מועיל גם למטה מג' ושוב צ"ע נימא כמאן דפסיק דמי וקני להאי מקצת נסכא. וגם לרש"י דברי הקצות שם צ"ע מה שייך לומר

שלמה ולמן מרק

בענין חזרה מחיוב לפטור בלא ידע בעצמו שהוא חייב

פרק א' בדעת הש"ך אי מצי ס"ל ככנה"ג - עפ"י מחלוקת המבטי והש"ך - ועפ"י דחית הש"ך לראית המבטי / פרק ב'. בדעת הנתיבות אי מצי ס"ל ככנה"ג - עפ"י הסברה דלא אמרינן דלא דייק בהכחישוהו עדים / פרק ג'. בדעת העזרת נשים והמתנה אפרים אי מצי ס"ל ככנה"ג. לפי מה דס"ל דמיגו דהכא הוי בגדר מיגו שבכל הש"ס / פרק ד'. בדין חזר מטענה שהוכחש בעדים, ולא ידע שבאו עדים, אי דמי לדינא דכנה"ג - עפ"י קושית הקצוה"ח בבאו עדים אח"כ, וכמה שתי' האחרונים [אך אין זה נוגע כ"כ, דאין מקבלין עדות שלא בפני בע"ד].

שסבור בעצמו שהוא פטור חוזר אפי' מחיוב לפטור, דמכיון דלסברתו יכול לעמוד בטענתו ראשונה, אית ליה מיגו.

אמנם דעת הש"ך אין ברור בזה, אי מצי ס"ל לכנה"ג, ונקדים לבאר בע"ה כמה הערות בדברי הש"ך סי' ע"ט.

(א) בסק"ב הביא דעת המבטי, דהיכא דחוזר מחיוב לפטור ומביא עדים לטענתו, מהני חזרתו בעדים, והשיג עליו הש"ך, וס"ל דמחויב לפטור אינו חוזר אפי' בעדים, ודעת הש"ך צ"ע, דהא אמרינן דהיכא דחוזר מפטור לפטור נאמן במיגו שהיה יכול לעמוד בטענתו ראשונה, ואף דבמה שאמר לא לויית' הוי כאומר לא פרעת', ואעפ"כ מהימן לומר פרעת', במיגו שהיה יכול לעמוד בטענתו ראשונה, וא"כ אמאי לא מהני עדים לומר פרעת', היכא דחוזר מחיוב לפטור, דהא כל הטעם במה שחוזר מפטור לפטור משום מגו הוא, ואי מיגו מהני, אמאי עדים לא מהני הא עדים עדיפא ממגו, וי"ל, דבזה עדיף מיגו מעדים, דבמיגו איכא הוכחה שאומר אמת, דמה לו לשקר, ומהימן לומר ששיקר בטענתו ראשונה, ובטלה הודאתו שלא פרע, ומשא"כ באתו עדים שפרע, לא מתברר לן אלא גוף העובדא שפרע, אבל אינם מעידים ששיקר בטענתו ראשונה, ולכן לא נתבטל עצם ההודאה, והוי עדים נגד הודאת בע"ד. דלא מהני.

אמנם תי' זה צע"ק, דהא מאחר שנתברר ע"י העדים שפרע. א"כ זה גופא הוכחה ששיקר בטענתו ראשונה, דאם האמת הוא

חוי"מ סי' פ' קצוה"ח סק"ב, ז"ל כנה"ג, ודוקא כשטוען טענה שהטוען עצמו יודע שנתחייב בה, אבל כשטוען טענה שהוא סבור שפוטר את עצמו בה. אעפ"י שהדין לחיוב יכול לחזור ולטוען. מוהר"י אדוכי סי' קמ"ט. ואין התשובה לפני, ולא אדע מה טעם בה. וכו' ואם נאמר הטעם דיכול לחזור מפטור לפטור משום מיגו. דאי בעי עמד בטענתו ראשונה, א"כ כיון דלא ידע דנתחייב, לא הוי מחיוב לפטור, ואית ליה מיגו, וכו' אבל לפי מש"כ בסק"ג דאינו משום מיגו, א"כ אין לחלק, ואפי' לא ידע שנתחייב בה, לא מצי חוזר.

ויש לבאר דעת הפוסקים בזה, אי מצי ס"ל להאי דינא דכנה"ג, דבסבור בעצמו שהוא פטור, הוי כחוזר מפטור לפטור.

מַרְק א

דעת הש"ך נראה לכאורה דמצי ס"ל ככנה"ג, דהוי סברת הקצוה"ח דחולק על הכנה"ג הוא, משום דאין הטעם בהא דחוזר מפטור לפטור משום מיגו, ומשו"ה אין לחלק, במה שסבור בעצמו שהוא פטור, ומינה דלדעת הש"ך, שכתב סי' ע"ט סק"ג דהטעם משום מיגו, [ועיי"ש שכתב דמה"ט י"ל דהיכא דיצא קול מפורסם נגד טענתו ראשונה, אינו חוזר אפי' מפטור לפטור, ומטעם דלית ליה מיגו, דאי בעי קאי בטענתו ראשונה, דאיכא למימר שירא לעמוד בטענתו, מאחר שהוא נגד הקול, ומבואר דס"ל הטעם משום מגו]. א"כ שפיר יש לחלק בזה, וכמו שכתב הכנה"ג דהיכא

חזרתו אפי' בעדים. ומשום תלינן שמחמת העדים חזר בו, מדלא חזר עד שבאו עדים והוי כעומד בטענתו ראשונה.

וכע"ז כתב הרמ"א סעיף ג' בשם הנ"י, במה שכתב הרמב"ם דהודה ואמר הן, ואח"כ אמר נזכרתי שפרעתי נאמן, וכתב הרמ"א בשם הנ"י, דהיינו דוקא בחזור קודם שבאו עדים, בזה אמרינן דאהני ליה עדים לחזור בו, ומשא"כ בחזור אחר שבאו עדים, אינו חוזר אפי' בעדים, ומשום דאמרינן דמחמת העדים חזר בו, מדלא חזר עד שבאו עדים, ומה"ט אינו חוזר אפי' בעדים, לומר נזכרתי שפרעתי.

ואף דמסיק המחבר התם, ואינו כאומר להר"ם, ומבואר שם בש"ך דבאומר להר"ם אינו חוזר לומר נזכרתי שפרעתי אפי' בחזור קודם שבאו עדים, היינו דוקא לגבי נזכרתי שפרעתי בזה אמרינן דבאומר להר"ם אינו יכול לומר שנזכר שלוח ופרע, ודוקא באומר שלוח יכול לומר שכתתי הפרעון, ומשא"כ באמר להר"ם אינו יכול לומר נזכרתי שלוחי ופרעתי, אבל הכא [בנדון הש"ך סק"ב], דיירי באומר לא דקדקתי בטענתי בזה יכול לחזור בעדים, אפי' באומר להר"ם.

אלא דכמו דבאומר נזכרתי, באופן שיכול לומר נזכרתי והוא כשאמר בתחילה הן, אמרינן, דהיכא דמיישב הודאתו בעדים, מהימן דוקא בחזור קודם שבאו עדים, וה"ה הכא באמר להר"ם ואח"כ אמר פרעתי בעדים דמיישב הודאתו שלא דקדק מהימן דוקא בחזור קודם שבאו עדים, ומשא"כ אחר שבאו עדים אינו נאמן אפי' בעדים.

אמנם עיין בנתה"מ שם שכתב דהא דכתב הנ"י דחוזר קודם שבאו עדים היינו קודם דאמרי עדים שפרע, ואפי' חזר אחר שכבר באו עדים שלוח, מ"מ כיון שחזר קודם שהעירו עדים שפרע, מהימן לחזור בעדים, ועיין במשובב נתיבות שם שהסכים לדברי הנתיבות.

אך מצאתי בספר תפארת יעקב על השו"ע ס"ג שהשיג על הנתיבות בזה, וס"ל דחוזר

שפרע, ע"כ ששיקר במה שאמר לא פרעתי, ואמאי יגרע הוכחה זו, מהוכחה דמיגו בחזור מפטור לפטור.

(ב) בהמשך דברי הש"ך, הביא ראית המביט, דמהני עדים לחזור מחיוב לפטור, ממש"כ הרמ"ה דהיכא דהכחישוהו עדים [לטענתו ראשונה], אחר שכבר חזר וטען טענתו השניה, לא מהימן עד דאייתי ראייה, והביא המביט מכאן דחוינן מהכא דכאייתי ראייה מהימן, א"כ ה"ה בהכחישוהו עדים קודם שחזר בו נמי מהני ראייה, ומהימן לחזור בעדים.

וכתב הש"ך ע"ז דאין זה ראייה כלל, דשאני הכא דלא אתו סהדי עד שכבר טען טענתו השניה, ובחזו"א חו"מ סי' ז' סק"ו כ' דהדין עם המביט, דמ"ש הש"ך, דשאני התם דלא אתו סהדי עד דכבר טען טענה בתרייתא, אין מתיישב בזה ראית המביט, דהא לדעת הרמ"ה אפי' באתו סהדי אח"כ, גם כן לא מהימן, ומשום דס"ל לרמ"ה דאפי' אתו סהדי אח"כ לית ליה מיגו, דאי בעי עמד בטענתו ראשונה, [וכמו שכתבו הב"י והב"ח סי' פ' בטעם הרמ"ה, משום דלית ליה מיגו, דשמא ראה עדים ממשמשים ובאים, משו"ה חזר בו, וא"כ לית ליה מיגו], ונמצא לדעת הרמ"ה, דבאו עדים אח"כ הוי כבאו קודם שחזר, מכיון דלית ליה מיגו, דהא כל הטעם דחוזר מפטור לפטור משום דאית ליה מיגו הוא, ומכיון דס"ל לרמ"ה, דאף בהא לית ליה מיגו. אי"כ הוי בחזור מחיוב לפטור, ומדכתב הרמ"ה דמהני עדים לחזור, היכא דהכחישוהו אח"כ. ע"כ דה"ה דמהני עדים לחזור אף בהכחישוהו קודם שחזר, וכמביט.

ושמעתי לתרץ מהגר"י דזימטורבסקי, דס"ל להש"ך דדוקא בחזור קודם שהכחישוהו עדים מהני תורתו בעדים, והטעם הוא דמכיון דחוינן שחזר קודם שהכחישוהו והביא עדים, תלינן שהטענה הראשונה לא נאמרה בדקדוק, וששיקר בטענתו, ועפ"י העדים שפרע נעקר ההודאה שלא פרע. ומשא"כ היכא שהכחישוהו עדים, ואח"כ חזר בו לא מהני

והק' ממ"ש הטור בסי' עה, דאמרינן בהכחישו ע"א מתושיל"מ, ות"י בשם אביו ובשם הב"ח דהא דאמרינן הכא דלא אמרינן מתושיל"מ, איירי בבא העד אחר שכבר חזר וטען, ודוקא בזה אמרינן דחוזר וטוען, ולא אמרינן מתושיל"מ, ומשא"כ בבא העד קודם שחזר בו, אינו חוזר וטוען.

ויעויין בדברי הבי"ח דתב דקמ"ל דאף לרמ"ה דס"ל, דאתו עדים אחר שכבר חזר וטען, אינו נאמן בחזרתו, וקמ"ל דהני מילי באתו שני עדים, ומשא"כ באתי ע"א אחר שחזר בו, מודה הרמ"ה דנאמן בחזרתו.

וחילוק זה צ"ע, דממ"נ אי ס"ל להטור כהרמב"ם דאמרינן כאן בע"א מתוך שיל"מ, א"כ אפי' אתי אחר חזרתו, נימא מתושיל"מ, דהא כל החילוק בין באו עדים קודם לבאו עדים אח"כ, הוא, משום דבבאו עדים אח"כ, תלינן שלא חזר מחמת העדים, ומשא"כ לדעת הרמ"ה, דתלינן שחזר משום העדים, אפי' באתו עדים אח"כ, א"כ מ"ש ע"א דמחליקין אף לרמ"ה בין בא העד קודם לבא אח"כ.

וי"ל דבאמת ס"ל להטור. כסברת הרשב"א, דלא שייך כאן לומר מתושיל"מ, כמבואר הטעם בתשובת הרשב"א, ומ"מ בבא העד קודם חזרתו, לא מהימן לחזור ולטעון, דתלינן שמחמת העד חזר בו, מדלא חזר עד שבא העד, ומסתבר לן שלא חזר אלא מחמת העד, ומשו"ה לא מהימן.

אך ת"י זה דוחק. דהרי בטור בסי' ע"ה כתב הטעם דאין חוזר בע"א משום דאמרינן מתושיל"מ, וא"כ צ"ע מ"ש בבא העד אח"כ דנאמן, נימא מתושיל"מ, ונראה לתרץ עפ"י מש"כ בנתי' (ס"י עה אות י"ג), לבאר סברת הרשב"א דלא אמרינן הכא מתושיל"מ, וכתב לבאר, דס"ל להרשב"א כהר"י המוכא בתוס' ב"ב דף לה, דהא דלא מהימן לומר דידי חטפני, ולא מהימן במיגו דאי בעי אמר לא חטפני, משום דלא חציף להכחיש את העד.

וכתב הנתי' דהכא לא שייך הטעם דלא חציף, דהא כבר הוכחש עפ"י העד, ובוה

דוקא קודם דאמרי עדים שלוה, ועיין שם שהכריח דבריו מדברי הר"מ שהביא דברי הנ"י דחוזר דוקא קודם שבאו עדים, ומשא"כ באומר להר"ם אינו חוזר אפי' קודם העדים, ואח"כ כ' [הד"מ]. ואין משמע כן במדרכי ובטור סי' פ', ומשמע להדיא מדברי הר"מ דהוק' לו [קושית הנתיבות], דאי חוזר קודם שבאו עדים "שלוה" א"כ באמר להר"ם הוי חוזר מפטור לפטור דאמרינן בסי' פ' דחוזר, ומבואר מדברי הר"מ דהבין בדברי הנ"י דאינו חוזר אלא קודם דאמרי עדים שלוה. ודלא כנתיבות.

ולדברי התפארת יעקב דאינו יכול לומר נזכרתי בעדים, אלא דוקא קודם דאמרי עדים שלוה, א"כ א"ש דברי הש"ך, דאינו יכול לומר לא דקדקתי בעדים אלא קודם דאמרי עדים שלוה, ומשא"כ אחר שבאו עדים שלוה אינו נאמן לומר לא דקדקתי אפי' בעדים שפרע.

ולפי מש"כ הנתח"מ, דהא דאינו חוזר בעדים שפרע, היינו דוקא אחר דאמרי עדים שפרע, אבל באו עדים שלוה חוזר, אפשר דהיינו דוקא באומר נזכרתי שפרעתי, ואינו צריך לעקור דבריו הראשונים, ולומר דנאמרו שלא בדקדוק, אלא ששכח הפרעון, בזה אמרינן דהיכא דמביא עדים שפרע תלינן שפרע, כל שחזר קודם דאמרי עדים פרע, אפי' היכא דכבר באו עדים שלוה, מ"מ נקטינן עפ"י העדים דאמרי פרע, דהאמת כדבריו ששכח. ומשא"כ באמר בתחילה לא לויתי, ועכשיו אומר פרעתי, וצריך לעקור דבריו. ולומר שלא דקדק בדבריו, בזה אמרינן דכיון דכבר באו עדים שלוה ויש לחלות שמחמת העדים חזר בו, לא נקטינן שהאמת כדבריו, דיותר מסתבר לומר דמאחר שלא חזר עד שבאו עדים א"כ מחמת העדים חזר בו, ומשום דמה שמתרץ דבריו שלא דקדק, דבר רחוק הוא יותר ממה שאומר פרעתי.

ג) בש"ך סקי"ט כתב לבאר דברי הטור דבבא ע"א והכחיש טענתו ראשונה, אמרינן דחוזר וטוען, ולא אמרינן ביה מתושיל"מ,

אמנם למש"כ דהש"ך מודה להקצוה"ח ביסוד רבריו דמפטור לפטור לא חלה הודאת בע"ד, א"כ י"ל דע"כ לא אמרינן דאהני ליה מיגו לחזור בו, היינו דוקא בחזור מפטור לפטור, דעדיין לא חלה הודאת בע"ד, [וכיסוד הקצוה"ח].

ומשא"כ בנדון הש"ך, דאין חזור בעדים, דאיירי בחזור מחיוב לפטור, ומשורה לא מהני ליה עדים, ומשום דהוה העדים נגד הודאת בע"ד, ואיה"נ בחזור מחיוב לפטור כ"ש דלא אהני ליה מיגו לחזור בו, מכיון דהוי מיגו נגד הודאת בע"ד, (ועיין בקו"ש ב"ב ל"א שעמד בזה אמאי מהני מיגו נגד הודאת בע"ד).

ובכן יבואר סברת הש"ך, שדחה ראת המביט, מדברי הרמ"ה דכ' דבבאו עדים אחר שחזר בו, אינו נאמן בטענתו השניה, עד דמיתיה סהדי, והביא המביט מכאן דמהני עדים לחזור ולטעון מחיוב לפטור, וכתב הש"ך דאינה ראיא כלל, דשאני התם שחזר קודם שהכחישוהו העדים, והק' בחזו"א דהא לדעת הרמ"ה אין לחלק בין באו עדים קודם שחזר, לבין באו אחר שחזר בו, מכיון דבשניהם לית ליה מיגו, ומדרכת הרמ"ה דחזור בעדים, בהכחישוהו עדים אח"כ, א"כ ה"ה דחזור בעדים, בהכחישוהו עדים קודם לכן.

אמנם ליסוד הנ"ל, דמודה הש"ך ליסוד הקצוה"ח, דמפטור לפטור לא חלה הודאת בע"ד, א"ש חילוק הש"ך דדוקא באתו עדים אח"כ דלא חלה הודאת בע"ד, וכל הטעם דאינו חוזר להרמיה הוא משום דגריעא טענתיה, דוקא בזה מהני עדים [מכ"ש דמיגו], ומשא"כ באתו עדים קודם שחזר וטען. דהוי מחיוב לפטור וחלה הודאת בע"ד, בזה לא מהני עדים, מכיון דהוי מיגו נגד הודאת בע"ד.

ובכן יבואר מה שהביא הש"ך סק"ט בשם הב"ח ובשם אביו [וכ' הש"ך ונכון הוא] לחלק בין בא העד קודם שחזר בו לבא העד אחר שחזר בו, והק' לעיל במ"ש הב"ח

חציף איניש להעמיד את דבריו. ודוקא להכחיש מתחילה את העד, בזה אמרינן דלא חציף, ומשא"כ הכא דכבר הוכחש, אמרינן דהוי חציף לעמוד בהכחשתו. [ועיי"ש שדימהו למ"ש הש"ך סי' זה סק"ג].

ועפ"י זה י"ל דע"כ לא אמרינן דהוי חציף לעמוד בהכחשה, היינו דוקא כשחזר קודם שבא העד, ומשא"כ היכא שחזר אחר שבא העד, בזה תלינן שמחמת העד חזר בו, ולא חציף להכחיש את העד, מדלא חזר עד שבא העד והכחישו, ומכיון דתלינן ביה דלא חציף נגד העד א"כ דמי ממש לנסכא דר"א לפי ר"י דאמרינן ביה לא חציף.

אמנם יעויין כשיעורי הגר"ש רוזובסקי שעמד בכל הנ"ל, ות"י עפ"י דיוק לשון הש"ך סק"ג וז"ל, דכיון דהא דחזור מפטור לפטור טענה גרוע היא מדהדר מטענה קמייתא. וכדמשמע בטור לק' סי' פ' בשם ר"י מיגו, דלא מהימן אלא משום מגו דאי בעי קאי בטענה קמייתא. ומפטור, א"כ הכא אמרינן וכו', ויש לדיוק במש"כ דמכיון דטענה גרוע היא מדהדר מטענה קמייתא משו"ה בעינן למיגו, הא בלא"ה בעינן למיגו, משום דהוי הודאת בע"ד, דכל האומר לא ליתיה כאומר ל"פ, וכדאמרינן בחזור מחיוב לפטור, דאינו חוזר, מכיון דלית ליה מיגו, וכל נאמנותו בחזור מפטור לפטור משום מיגו הוא, ומאי איצטרך לטעמא דטענה גרוע הוא.

וכתב הגר"ש, דגם הש"ך מודה ליסוד הקצוה"ח, דהיכא דחזור מפטור לפטור, לא חלה הודאת בע"ד, ומ"מ איצטרך למיגו [בחזור מפטור לפטור]. משום דטענה גרועה היא, מדהדר מטענה קמייתא.

ובזה יתיישב מש"כ הש"ך בסק"ב דאינו חוזר אפי' בעדים, והקשינו לעיל מהא דאמרינן דחזור מפטור לפטור משום מיגו, וחזינן דמיגו מהני לחזור ולטעון, וא"כ אמאי אינו חוזר בעדים הא עדים עדיף ממיגו, וא"כ מיגו מהני כ"ש דעדים מהני לחזור ולטעון.

דהח' הוא לשיטת הרמ"ה דבעדים אמרינן דאם באו אחר שחזר בו, אינו נאמן בטענתו השניה, וא"כ מ"ש ע"א דלא אמרינן מתושל"מ בבא העד אח"כ.

ועפ"י יסוד הנ"ל י"ל דבאמת ס"ל להטור כהריב"ם בב"ב, דבנסכא דר' אבא אית ליה מיגו, דאי בעי הוי מכחיש את העד בשבועה, ומ"מ אינו נאמן לומר דידי חטפי, מכיון דנתחייב שבועה נגד העד, ואינו מכחישו, נאמן העד כשנים.

ובזה מובן החילוק בין בא העד קודם, לבין בא העד אח"כ דהיכא דבא העד קודם בזה כ' הטור כס"י ע"ה דאמרינן מתושל"מ, ומשום דאין מכחיש העד, נאמן העד כשנים. וכמו דאמרינן בהכחישוהו שני עדים, דחלה הודאת בע"ד, ה"ה בע"א נמי חלה הודאת בע"ד והוי מחיוב לפטור, ושוב אינו חוזר וטוען, ומשא"כ היכא דבא העד אח"כ, דבשעה שחזר בו, היה התורה מפטור לפטור, ולא חלה הודאת בע"ד, אלא דס"ל לרמ"ה דאינו חוזר, משום דגריעא טענתיה ולית ליה מיגו, וזה לא שייך בע"א, מכיון דס"ל כריב"ם דבע"א איכא מיגו דאי בעי הוי מכחיש את העד בשבועה, ועדין צ"ע לפ"ז, דאף דס"ל כריב"ם דבע"א איכא מיגו דאי בעי הוי מכחיש את העד בשבועה, מ"מ נימא מתושל"מ, דהא גם בנסכא דר"א נמי איכא מיגו, ואעפ"כ אינו נאמן לומר דידי חטפי, וכמו שכ' ריב"ם שם, משום דהעד כשנים. א"כ ה"נ נימא דאינו נאמן בטענתו השניה, אף דאית ליה מיגו ומשום דהעד נאמן כשנים, וכסברת ריב"ם, ומ"ש מנסכא דר"א דאמרינן בה מתושל"מ אף דאית ליה מיגו.

ועיין בשיעורי הגר"ש דסברת הריב"ם דלא מהימן במיגו בנסכא דר"א הא, מטעם דאין לו כח הטענה, מכיון דכל כחו הוא, במיגו שהיה יכול לטעון לא חטפי, ועל טענת לא חטפי איכא ע"א שהוא כשנים, ואין לו כח הטענה.

ועפ"ז כתב לבאר דשאני הכא דלא בעינן כח הטענה, מכיון דעצם טענת פרעתי הוי טענה מעליא, ולא בענין למיגו אלא משום שטען טענה אחרת וגריעא טענתיה, ובוה לא בעינן כח טענה כיון דהטענה בעצמה היא טובה, וסגי בהוכחה דמה לו לשקר להסיר גריעותיה דטענתיה.

ובאופן אחר יש לומר בוה, דדוקא בנסכא דר"א חלה חיוב שבועה על הנתבע, ומשום דהעד מעיד שחייב להחזירו, דאף שמודה לדברי העד שחטף, אלא שטוען דידי חטפי, מ"מ כיון שראה חטיפה יש בעדותו גם שצריך להחזירו החפץ, דכל היכא שראו עדים מעשה חטיפה, צריך להחזיר החפץ, ומכיון דמעיד שחייב להחזירו חלה חיוב שבועה ע"א ליטע לא חטפתי, ומכיון שאיל"מ.

ומשא"כ הכא. דהעד המעיד שלוח אינו מעיד שלא פרע, דהא המלוה את תבירו בעדים א"צ לפרעו בעדים, ואינו בעדותו כלל. שלא פרע, ומכיון דאיהו טעין שפרע, אין בדברי העד שהוא חייב, ולא חלה חיוב שבועה על הנתבע.

ואין להקשות דמ"מ יש בעדותו שהוא חייב, דהא ע"י הע"א, נתבטל המיגו, מאחר דכל נאמנותו דדרידיה חטף, הוא משום מיגו דלא חטפתי, זה אינו דהא ס"ל לריב"ם דאחר עדותו של ע"א איכא מיגו דאי בעי הוי מכחיש העד.

ומשא"כ בבא העד קודם שחזר בו, בזה ודאי מעיד העד שהוא חייב, דהא עפ"י העד חלה הודאת בע"ד, ומשום דע"י הוי התורה מחיוב לפטור, דחלה ביה הודאת בע"ד [וכיסוד הקצוה"ת]. ומכיון דהעד מעיד שהוא חייב, חלה חיוב שבועה ואמרינן מתושל"מ.

ומעתה נחזור למש"כ לדון, אם הש"ך מצי ס"ל ככנה"ג, דהיכא דנתחייב בטענתו וסבור בעצמו שהוא פטור, אמרינן דחוזר וטוען.

ונראה דתלוי בב' הדרכים שכתבנו, דלדרך הא' דהא דכתב הש"ך סק"ב דאינו

בית יוסף סי' פ' שפירש הרשב"א דברי הרמב"ם ואמר שמה שכתב הרמב"ם שכל זמן שלא יכחישוהו עדים יכול לחזור ולטעון היינו דוקא מפטור לפטור, ומפטור לפטור נמי דוקא, כל שלא באו עדים והכחישוהו, אבל לא נאמרו דברים האלו שכ' הרמב"ם כמה שמורה הנטען לטוען, ושמהייב עצמו בב"ד דאזתה טענה, שא"א לטעון ולחזור בב"ד מחיוב לפטור, וכי' כיוצ"ב מנה לי בידך בשטר זה, וא"ל מנה שבשטר זה עשרים דינרין יש בו רבית, וא"ל הטוען כן היה, אם חזר לאחר מכאן, ואמר לא היה בו רבית אינו נאמן, שכבר הודה, ואפי' "באו עדים", ואמרו אנו היינו בשעת הלאה, ובפנינו מנה לו, וכי', אפי"ה הוא נאמן לחובתו יתור ממאה עדים, הרי לך שאפי' לרברי הרמב"ם אינו יכול לחזור ולטעון מחיוב לפטור, ואפי' "יביא עדים" לא מהני, וכיון שכן בנ"ד, כיון שמכח הטענה הראשונה, היה חייב, ועתה חוזר וטוען טענת פטור, ואפי' "יביא עדים" עליה, אין ראוי לומר שיהא נאמן.

וי"ל, דעי"כ לא קאמר הרשב"א בדעת הרמב"ם כן, אלא כשמורה הנטען בדבר שיודע הוא עצמו שנתחייב בכך, וכן משמע מלשונו דקאמר לא נאמרו דברים הללו כמה שמורה הנטען לטוען, ושמהייב עצמו בב"ד וכי' וכההיא דמביא עשרין דינרין יש בו רבית ואמר ליה הטוען כן וכי'. דנ"ע ידעי איסור רבית, אבל כשטוען טענה שהוא סבור שפטור עצמו בה, אפי' שהדין מחייבו, מ"מ יכול לחזור ולטעון, כל זמן שלא באו עדים, דכ"ע דינא לא גמירי, ולפי סברתו משתנה מפטור לפטור. ולכן בני"ד כיון שראובן טען הטענה הראשונה, להיות שהיה סבור שהוא פטור בה, אעפ"י שהדין מחייב שהוא חייב, וכמ"ש, מ"מ לסברת הרמב"ם יכול לחזור ולטעון טענת פטור אלא שבנ"ד אינו נאמן שאין כאן מיגו, וכמ"ש, אבל אם "יביא עדים" עליה, יהא נאמן, עכ"ל.

ודבריו ברורים, דתוכן תשובתו הוא, בתזור מחיוב לפטור, דאף דלא מהימן

חוזר אפי' בעדים, בהכחישוהו עדים קודם שחזר בו, הוא משום דתלינן שמחת העדים חזר בו, א"כ בנדון הכנה"ג שלא ידע שנתחייב, אין שייך לומר שחזר משום העדים ואהני ליה מיגו לחזור בו.

אמנם לדרך הב' דהטעם דאינו חוזר בעדים, בהכחישוהו עדים קודם שחזר בו, משום דכבר חלה הודאת בע"ד, והוי עדים נגד הודאת בע"ד, (ומשום דהש"ך מודה ליסוד הקצוה"ח), א"כ אין מקום לרברי הכנה"ג, דאף בסבור בעצמו שהוא פטור, מ"מ כיון דאליבא דאמת נתחייב, כבר חלה הודאת בע"ד, ולא אהני ליה מיגו, וכמו דלא אהני ליה עדים.

ועי"כ לא חידשו הראשונים דחוזר במיגו, היינו דוקא בחוזר מפטור לפטור, דליכא הודאת בע"ד, אלא דגריעא טענתיה, בזה חידשו הראשונים דאהני ליה מיגו, אבל היכא דנתחייב כבר דכבר חלה הודאת בע"ד לא מצאנו בזה דאהני ליה מיגו נגד הודאת בע"ד, ומשא"כ לדרך הא', דהש"ך לית ליה ליסוד הקצוה"ח, ואפי' מפטור לפטור, איכא נמי הודאת בע"ד, וכל הטעם דחוזר משום מיגו, א"כ אין חילוק בין חוזר מפטור לפטור, לבין חוזר מחיוב לפטור דאית ליה מיגו.

ועפ"י דרך הב' יחבאר דברי מוהר"י אדרכי. אשר מקורו בספר דברי ריבות תשובה קמ"ט, וז"ל בנדון דידן הוי דינא הכי, שאם יביא ראובן עדים שיעידו וכי' אז יהיה פטור ראובן, אבל אם אין עדים על כך, לא הוי ראובן נאמן. וטעמא דמילתא דעי"כ לא קאמר הר"י מיגש, דמצי טעין אלא מטעם מיגו, וכיון שכן בנדון דידן אין כאן מיגו וכי' לכן אינו נאמן בשבועתו אלא א"כ יביא "עדים", וכי'.

וא"ת אחר שהוכחנו בני"ד שאלו הטענות סותרות זו לזו, וגם שאין כאן מיגו, דאי בעי קאי אטענתא קמייחא וכי' וכיון שכן אין נאמן בטענתו השניה, אם "יביא עדים" וכי' שהרי כתב הרשב"א בתשובה הביאה הרב

אבל אם יביא עדים יהא נאמן עכ"ל, וא"כ צריך ביאור מה שהפסיק באמצע דבריו לבאר דנאמן, בלא עדים היכא דלפי סברתו הוי מפטור לפטור.

וי"ל, דמשום שיש מקום לבע"ד לומר דהיכא דחוזר מחיוב לפטור, לא מהני עדים, [זכמו שבאמת ס"ל להש"ך דלא מהני עדים], וע"ז כ' דכמו דמהני מיגו לחזור מחיוב לפטור היכא דלסברתו הוי מפטור לפטור ומשום דלסברתו מה לו לשקר, שמבואר בר"מ, וא"כ ה"ה דמהני עדים, דהא עדים עדיפי ממיגו, ואי מיגו מהני, ה"ה וכ"ש דמהני עדים לחזור בו.

ועדיין צ"ע, דאי משום הא, היה לו להביא מדין חזרה מפטור לפטור דמהני חזרתו, ומשום דאית ליה מיגו, דאי בעי עמד בטענתו ראשונה, ומאי איצטריך להביא מהאי חידושא. דהיכא דחוזר מחיוב לפטור, אלא דלפי סברתו הוה מפטור לפטור, ומהני ליה מיגו, הא דינא דמיגו, איכא נמי בחזרה מפטור לפטור.

אמנם לפי מה שביאר הגר"ש בדברי הש"ך, [בקר' הא'] במש"כ סק"ב, דלא מהימן לחזור מחיוב לפטור, אפי' בהביא מעדים, ומשום הודאת בע"ד עדיפא מעדים, ואעפ"כ אמרינן דבחזרה מפטור לפטור מהימן במיגו.

ומבואר לעיל, דס"ל להש"ך דדוקא מפטור לפטור אהני ליה מיגו, ומשום דלא הוי הודאת בע"ד, וכיסוד הקצוה"ח דמפטור לפטור לא הוי הודאת בע"ד, אלא דמשום דטענה גריעא היא אהני ליה מיגו לחזרתו, ומשא"כ בחזור מחיוב לפטור, [דליתא בזה ליסוד הקצוה"ח], דהוי הודאת בע"ד, בזה ס"ל להש"ך דלא אהני ליה עדים.

ולכן הביא הרב ריבנות, דמהני מיגו אפי' בחזרה מחיוב לפטור, וכגון שסבור בעת חזרתו שנטפר בטענתו. דאית ליה מיגו, דלפי סברתו מה לו לשקר, ולזה שפיר דימה הדברי ריבנות דה"ה דמהני עדים אפי' מחיוב לפטור. [ומשום דסו"ס לא דמי להודאה

לחזור בו, מ"מ חוזר בעדים, [ותשובת המביט, המובא בש"ך סי עט סק"ב, דחוזר מחיוב לפטור ע"י עדים], והק' מרברי הרשב"א דבנתחייב ואמר הן, אינו חוזר אפי' בעדים.

וע"ז ח' דע"כ לא קאמר הרשב"א דלא מהני עדים, אלא כשירודע הנטען עצמו שנתחייב בכך, וכדינא דהרשב"א דאמר כן היה, ומשא"כ בטען טענה שסבור שפוטרו עצמו בה, יכול לחזור ולטעון.

ומה שהביא הכנה"ג בשמו, דהיכא שסבור שפטור בטענתו, בשעה שחזר בו, דנאמן אפי' בלא עדים, הוא, ממש"כ [הדברי ריבנות], בתו"ד וז"ל, אבל כשטוען טענה שהוא עצמו סבור שפטור בה, אפי' שהדין מחייבו, מ"מ יכול לחזור ולטעון, כל זמן שלא באו עדים, דכ"ע דינא לא גמירי, ולפי סברתו משתנה מפטור לפטור, ולכן בנ"ד, כיון שראובן טען הטענה ראשונה להיות שהיה סבור שהוא פטור בה, אעפ"י שהדין מחייב, שהוא חייב, וכמ"ש, מ"מ לסברת הרמב"ם יכול לחזור ולטעון טענת פטור, עכ"ל.

ולמד הכנה"ג, דכונת הדברי ריבנות בזה, דהיכא דחוזר מחיוב לפטור כשלא ידע הנטען, שנתחייב בטענתו, ובעת חזרתו, סבור שהוא פטור, מהימן לחזור, אפי' בלא עדים, ומשום דאית ליה מיגו, והיינו דכתב "יכול לחזור ולטעון" ולא כתב בעדים, וכונתו דבסבור שהוא פטור, בעת חזרתו נאמן לחזור בלא עדים וכחידוש הכנה"ג.

והדברי ריבנות צריכים ביאור, דלכאורה אין מקום דין זה כאן, דהא תוכן תשובתו היא, דנאמן בחוזר מחיוב לפטור כשמביא עדים, וע"ז סובבים דבריו, לחלק דין נתחייב מתוך טענתו לפטור עצמו, דבזה מהני עדים, ומשא"כ בדין הרשב"א שנתחייב עצמו וידע שנתחייב בעת ההודאה דלא מהני ביה עדים. וזהו כונתו במה שטי"ם וז"ל אלא שבנ"ד אינו נאמן אפי' כאן מיגו וכמ"ש [והכונה בזה, משום שידע שנתחייב בעת חזרתו],

ולפי"ז א"ש דברי הכנה"ג, דהיכא דנתחייב בטענתו ולא ידע שנתחייב, יכול לחזור מטענתו ראשונה, דה"נ איכא רגלים לדבר שלא דדק. מדחוזר בעצמו מטענתו ראשונה. שהיה נפטר בה לפי סברתו.

אמנם עדיין יש לדון בדעת הנתיבות, דהנה, בנתיבות [חירושים סי' ע"ט סקכ"ג], כ' בזה"ל, אמנם אם אמר לא לוית, ובאו עדים שלוח, ואמר פרעתי. ועדים הללו נפסלו, רק אח"כ באו עדים אחרים, מ"מ הוי הוראה שלאחר עדים והוחזק כפרן, עכ"ל הנתיבות.

ולפי מש"כ דהיכא דחזר אחר שבאו עדים לא תלינן שלא דדק, ומשום דתלינן דמחמת העדים חזר בו, א"כ ד"ל, דבהכחישוהו עדים קודם שחזר בו, לא איכפת לן כמה שנפסלו העדים, כיון דבשעת חזרתו היו העדים כשרים, ומשום העדים חזר בו, ומכיון דלא תלינן שלא דדק מתחייב בהוראתו, [רבמה שאמר לא לויתי הוי הוראה שלא פרע, וכמה שאמר פרעתי, הוי הוראה שלוח].

אך, לפי"ז אינו מובן מה שהוסיף הנתיבות "רק אח"כ באו עדים כשרים", דמבואר דאיירי בבאו עדים אחרים כשרים, ודוקא בזה אמרינן דאינו נאמן בחזרתו, דהא אמרת דאף דנפסלו העדים, מ"מ לא תלינן שאומר טענותיו שלא בדקדוק, מכיון שחזר משום העדים, בשעה שהיה סבור שהם כשרים, ומה"ט הוי הוראה שלא פרע, וא"כ אפי' לא אתו אח"כ עדים אחרים נימא נמי דלא מהימן בחזרתו.

ואם נפשך לומר, דמכיון דנפסלו העדים לא תלינן שחזר מחמת העדים, ומשום שידע שיפסלו העדים אח"כ, ומשו"ה אמרינן דהיכא דלא באו אח"כ עדים כשרים מהימן בחזרתו, דהוי כחזר מעצמו, א"כ אפי' באו עדים אח"כ לא יפסל, דהא משום העדים הפסולים [שהכחישוהו קודם חזרתו] לא יפסל, דהא אמרת שידע שיפסלו, ולא תלינן שחזר מחמתם, ומשום העדים הכשרים הבאים אח"כ נמי לא יפסל מכיון שלא ידע

מפורשת], והאי דינא דחזר היכא דלסברתו הוי מפטור לפטור למד הדברי ריבות מדברי הר"מ שבי' עד שיכחישוהו עדים, ומזה למד הדברי ריבות דאילו לא הכחישוהו עדים נאמן אפי' היכא שבאמת נתחייב כבר וכן פ"י הפני משה סי' ס"ח.

והש"ך דס"ל דלא מהני עדים פליג אהאי דינא דכנה"ג גופיה וס"ל, דאיה"נ דמחויב לפטור לא מהני ליה מיגו, וה"ה דלא מהני ליה עדים, וכמו שביארנו בדברי הש"ך.

פרק ב

בנתיבות סי' ע"ט סק"ד כ' הטעם דחזר מפטור לפטור, משום דאין מדדק בטענות הבאות לפטור, עכ"ל.

ולכאורה מצי ס"ל ככנה"ג, דהיכא דנתחייב בטענתו. ולא ידע שנתחייב בה, יכול לחזור מטענתו ראשונה.

דהנה, יל"ע לדברי הנתיבות דהא דחזר מפטור לפטור משום דאין אדם מדדק בטענתו. א"כ כי אתו עדים והכחישוהו לטענתו ראשונה אמאי אינו חוזר וטוען. נימא שלא דדק בטענתו ראשונה, ויהא יכול לחזור מטענתו, כדאמרינן בחזר מפטור לפטור.

[ויעויין בתומים כללי מיגו אות קלג, דפירש כהנתיבות דאין אדם מדדק בטענתו, ומ"מ כתב (שם), דאינו חוזר אלא במיגו, אמנם בפשטות משמע מדברי הנתיבות דאין הטעם (בחזרו וטוען) משום מיגו כלל, דהא כ' בזה"ל "לאו משום מיגו הוא", ויעויין במשובב נתיבות (על הנתיבות סק"ד), שדברי הנתיבות הם כדברי הקצוה"ת. ומבואר דאין הטעם משום מיגו].

ונראה דדוקא היכא שחזר קודם שבאו עדים תלינן שאמר טענתו שלא בדקדוק, דרגלים לדבר שאינו מדדק, מדחוזר מעצמו מטענה שהיה יכול ליפטר בה, ומשא"כ היכא שהכחישוהו עדים, ואח"כ חזר בו. תלינן דמשום שנתחייב חזר בו, ואין מקום לומר בזה של דדק בטענתו.

שיבואו עדים, וכדאמרינן כל היכא דחזר קודם שבאו עדים דנאמן.

הודאת עצמו, ומשו"ה אינו מתחייב עד שיבואו עדים כשרים.

והנה, מקור דברי הנתיבות הוא מדברי התומים סק"ט, וז"ל, אמנם אם באו והעידו שלוחה ואמר פרעתי, והוחכשו והוזמו אותן עדים, ואח"כ באו עדים אחרים שלוחה, נראה דהוי כמודה לאחר שבאו עדים והוחזק כפרן, דהן נראה דפליגי שם בב"ק דף ע"ה ע"ב, אי באו עדים והודה בקנס והוזמו ואח"כ באו עדים, דס"ל לרבנן דלא הוי מודה בקנס, והאיל והוי עדים ראשונים וכו' וכ"כ היש"ש אף דלא קי"ל כראב"ד, מ"מ הלכה כחכמים, וא"כ ה"ה בזה דהוחזק כפרן. דמ"ש, דהא כל הפוסקים מרמו הך מילתא למודה בקנס, עכ"ל התומים.

וביש"ש ב"ק פרק ד' ס"י כ"ז כ' בזה"ל, ויש לדקדק אעפ"י דמסיקנא בהאי סוגיא אם ראה עדים ממשמשים ובאים להגיד עדות והקדים הגנב והודה דהוי הודאה גמורה, אף שבאו עדים אח"כ והעידו עליו, רמורה בקנס ואח"כ באו עדים פטור, כך סבר ת"ק דר"א וכו' אלמא דלא חיישינן לביעותתא. ומ"מ סברי רבנן וסומכוס, דהודאה דגניבה ליכא הודאה דמחמת ביעותתא קמודה, מאחר שבאו עדים בתחילה והעידו עליו, ואף שלפי האמת אישתכח דפסולים היו העדים הראשונים, מ"מ אמרינן דחיישי לביעותתא, ולא חשיב מודה בקנס ומרשיע את עצמו, מאחר שעפ"י העדים הודה, אי"כ נמצא כמו שהרשיעו אותו הב"ד עפ"י העדים, אף שלבסוף אישתכח דפסולים היו, מ"מ מאחר שלבסוף באו ג"כ עדים כשרים נמצא כאילו הרשיעו ב"ד בעדים כשרים, משא"כ בשאר ביעותתא דלא הרשיעו הב"ד אותו, אלא הודה ומרשיע את עצמו, עכ"ל היש"ש.

ובסברת היש"ש נ"ל, דאף דנפסלו העדים תלינן דמחמת העדים הודה, ואין נפטר עפ"י הודאה כזו, ומ"מ אינו מתחייב עד שיבואו עדים כשרים, דבלא אתו עדים כשרים אי"א לחייבו אלא עפ"י הודאתו, דהא לא ידעינן החיוב אלא מפיו, ואין מחייבין קנס עפ"י

אמנם כ"ז שייך דוקא לגבי מודה בקנס, ומשא"כ בחוזר וטוען, דשפיר מחייבין ממון עפ"י הודאתו, אלא דבחוזר מעצמו תלינן שלא דקדק בטענתו, ומשא"כ הכא שכבר באו עדים פסולים, וחזר משום העדים, לא אמרינן שלא דקדק בטענתו, א"כ שפיר יש לחייבו עפ"י הודאתו מאחר שדקדק בטענתו, וא"כ צ"ע אמאי לא מחייבין ליה, אלא בבאו אח"כ עדים כשרים.

ונראה לבאר עפ"י מש"כ המהר"י, הביאו הסמ"ע סי' פ' סק"ט, [בדין שתק מטענה אחרת] וז"ל, ועוד טעמא רבה איכא דאי יכול לחזור ולטעון, א"כ כל אדם יעשה כן כשיראה שנתחייב בדין, וא"כ מה כתב ב"ד יפה, עכ"ל.

ויש ללמוד מדבריו, דע"כ לא אמרינן שלא דקדק בטענתו. אלא דוקא כשלא נתחייב בטענתו, ובזה לא נגרע כתב ב"ד כמה שמשנה טענתו, ואומר שלא דקדק בה, ומשא"כ היכא שנתחייב בטענתו אין אפשרות לחזור לטענה אחרת ליפטר על ידה, ולומר שלא דקדק דא"כ מה כתב ב"ד יפה.

וכל ח"י של המהר"י הוא, באופן שאין סותר לטענתו ראשונה. [דהא איירי בשתיקה], ומשא"כ הכא דסותר לטענתו ראשונה נראה פשוט דאין אפשרות לחזור מדין כתב ב"ד.

ובזה יבואר מה שדימה הנתיבות דין חוזר וטוען לדין מודה בקנס, דכמו דאמרינן במודה בקנס דאם נפסלו העדים אין לחייב עפ"י הודאתו, מאחר דלא ידעינן החיוב אלא על פיו, ה"נ אין לחייבו בחוזר מטענתו ראשונה, היכא דלא ידעינן החיוב אלא על פיו, ה"נ אין לחייבו בחוזר מטענתו ראשונה. היכא דלא ידעינן החיוב אלא מפיו, דכל היכא דלא ידעינן החיוב אלא מפיו, לא שייך הטעם דמה כתב ב"ד יפה, ומשו"ה לא

לחלק בין ירע שנתחייב ללא ידע, דמ"מ אין חוזר מדין מה כח ב"ד יפה וכמבואר.

פרק ג

ונראה לרון בדינא דכנה"ג דברבי האחרונים, [העו"נ והמתניא] ולבאר דעתם בזה נקדים בע"ה לבאר דינא דכנה"ג, דהנה, לכאורה נתחדש בדבריו. דין חדש בדיני מיגו, והיינו דהיכא דלפי סברתו היה לו טענה אחרת, ולטענתו איכא למימר מה לו לשקר, אמרינן בה מיגו. דהא בהאי דינא דכנה"ג נתחייב בטענתו, ואליבא דבאמת אינו יכול לעמוד בטענתו, ולפטור בה, ובזה חידש דמ"מ אית ליה מיגו, דלפי סברתו. מה לו לשקר והיה לו לעמוד בטענתו ראשונה.

אמנם אליבא דאמת י"ל, דאין זה כלל בכלל מיגו דעלמא, דאולינן בחר מחשבתו, וכל חידושו דכנה"ג אינו אלא במיגו דהכא, וכמו שיתבאר.

דהנה בקצוה"ת סי' פ' סק"ג הק' לפי מה שנראה מדברי הפוסקים, דהא דחוזר מפטור לפטור, משום מיגו הוא, א"כ כי אחי עדים אח"כ. והכחישו טענתו ראשונה, אמאי מהימן בחזרתו, דהא אמרינן בכתובות דכי אתי עדים אח"כ תו ליכא מיגו, ולכן נראה דאין הטעם משום מיגו, עכ"ד.

ובכתב וחוחם להגרעק"א. בהערותיו על ספר עזרת נשים, שדן [העזרת נשים], בדין המחזיק בשדה, ובא אחד וערער בלא עדים, דמהימן המחזיק לומר לקחתיה ממך, במיגו דלא היתה שלך מעולם.

וכתב [העזרת נשים], דאפי' אתו עדים אח"כ שהיו של אבותיו של מערער, מ"מ נשאר המחזיק נאמן בטענתו, להחזיק בשדה, דאף דכל זכותו של מחזיק היה במיגו דאי בעי אמר לא היתה שלך מעולם, ועכשיו באו עדים דשל אבותיו דמערער היתה, מ"מ לא נתבטל המיגו, מכיון דבשעת טענתו היה לו מיגו.

ויצא לו דין זה, מהא דאמרינן בדין תנור וטוען, דהיכא דבשעה שחזר בו היתה חזרתו

מחייבין ליה בנפסלו העדים ולא באו אח"כ עדים כשרים.

אלא דבבא אח"כ עדים כשרים דמחייבין ליה עפ"י העדים, בזה שייך הטעם דמה כח ב"ד יפה, ואינו חוזר וטוען.

וכדרך זה יתיישב דברי הרמב"ם המובא בטור סי' ע"ה סעיף דהיכא שהוכחש עפ"י ע"א אינו יכול לחזור ולטוען. דאמרינן מתושיל"מ, והוי כאילו הכחישוהו שני עדים.

וצ"ע לפי מש"כ הנהיבות דהא דחוזר מפטור לפטור משום דאין מדקדק בטענתו הוא, א"כ לא שייך לכאורה הטעם דמתושיל"מ, ומאי דהוי ע"א כשנים, דממ"נ, אי אמרת דבאיכא חיוב שבועה תלינן שמשום העד חזר בו, ומשו"ה לא תלינן שלא דקדק בטענתו, א"כ אין הטעם משום מתושיל"מ, ולא בעינן למימר דהוי כשנים, אלא דמדקדק בכה"ג בטענתו, והוי הודאת בע"ד.

ואי אמרת דאין מדקדק בטענתו אפי' בדאיכא חיוב שבועה, ולא תלינן שחזר מחמת העד, א"כ, אמאי חייב באמת, נימא דלא הוי הודאת בע"ד, מכיון שלא דקדק.

ולמה שכתבנו ניהא, דכונת הרמב"ם הוא, דאף אם נאמר שאינו מדקדק, מ"מ הוי מתושיל"מ, משום דאין מכחיש את העד בשבועה נאמן העד כשנים ונפסק הדין שחייב על טענתו ראשונה, וא"כ איכא טעמא דמה כח ב"ד יפה, וכמו שביארנו דהיכא שנתחייב בדין אינו יכול לומר שלא דקדק, מדין מה כח ב"ד יפה.

ואם כנים דברינו, אין מקום למש"כ הכנה"ג [לדעת הנהיבות], דבלא ידע שנתחייב בטענתו יכול לחזור מטענתו, דהא לדעת הנהיבות מבואר דלא אמרינן שלא דקדק, אלא דוקא כשלא נתחייב בטענתו ראשונה, דלא נגרע כח ב"ד במה שמשנה טענתו, ומשא"כ בנתחייב בטענתו אינו חוזר מדין כח ב"ד, וא"כ יש לומר דאין

גמורה שאומר אמת, ומשא"כ הכא סגי במה שאין רואים אותו כמשתמש, וע"ז סגי במיגו כל דהו. ולכן אפי' אתו עדים אח"כ לא נתבטל נאמנות המיגו.

וכעין זה מצאתי בספר מחנה אפרים שהביא תשובת בעל הכהונות עולם, הלכות איסורי ביאה שהביא כקושיית הקצות בשם מהר"י קצבי ז"ל, וכי בזה"ל ות"י הוא ז"ל [בספר פני משה] דהתם כיון שכל אשה נשואה אינה נאמנת לומר גרושה אני בלי מיגו, אין זה מיגו טוב, משא"כ הכא בההיא דר"י מיגש שהטענה ה"ב מצד עצמה נאמן בה בלי מיגו, אלא לפי שטען בתחילה טענה אחרת כדי שלא יוחזק כפרן אמרינן ביה האי מיגו, ולפי"ז נ"ד וכו'. אלא שאני בעניי מגמגם ע"ז, דמלשון הפוסקים שהביאו הר"י מיגש משמע דחשיב ליה מיגו מעליא, כמו שבא בדברי מהריק"ן שם עכ"ל המחנ"א.

ומבואר דרעת הפני משה בהגרעק"א דלא דמי מיגו דהכא למיגו שבכל הש"ס.

וע"ז נחלק עליו בספר מחנה אפרים, דמשמע ליה דהוי ככל מיגו שבש"ס.

גם דעת העזרת נשים נראה מוכרח דס"ל דמיגו דהכא, ככל מיגו שבש"ס, דאל"ה איך למד מכאן לכל מיגו דעלמא, דלא נתבטל המיגו באתו עדים אח"כ, הא יש מקום לחלק ולומר דדוקא במיגו דהכא לא נתבטל המיגו ומשום דסגי במיגו כל דהו, אע"כ דס"ל דמיגו דהכא הוי מיגו מעליא ככל מיגו שבש"ס, ואין לחלק ביניהם.

ומבואר דנחלקו האחרונים בהאי מיגו. אי הוי כגדר מיגו דעלמא, לרעת הע"ז והמחנ"א הוי כדין מיגו דעלמא, ולדעת הפני משה והגרעק"א אינו כגדר מיגו דעלמא.

ולפי יסוד הגרעק"א, דהכא לא בעינן למיגו כבכל הש"ס, יש ליישב דברי הש"ך סי' עט סקכ"ג, דהנה ברמ"א סעיף ט' כ' דהיכא שיצא קול מפורסם נגד טענתו ראשונה, אינו חוזר וטוען.

מפטור לפטור, ואח"כ באו עדים, והכחישוהו לטענתו ראשונה, דיכול לעמוד בחזרתו, דהא הטור והמחבר פסקו כרעת הרמב"ם ור"י מיג"ש. דהיכא דהכחישוהו עדים אחר שכבר חזר מטענתו ראשונה יכול לעמוד בחזרתו, ולא אמרינן דנתבטל כח המיגו, א"כ ה"ה בדין המחזיק שהיה לו מיגו בשעת טענתו, לא אמרינן דבבאו עדים, בטל נאמנותו, אלא אמרינן דהמיגו במקומו עומד.

ועיין שם שהוסיף בזה, דאפשר דגם הרמ"ה דס"ל דנתבטל כח המיגו, יודה במיגו דעלמא, דהמיגו במקומו עומד, ואפי' אם נאמר דרמ"ה ס"ל דאף בעלמא נתבטל כח המיגו, ושוב אינו נאמן, מ"מ אין הלכה בזה כרעת הרמ"ה, עכת"ד.

והעיר ע"ז הגאון רעק"א [שם], דאין ראייה מדין חוזר וטוען לדין מיגו דעלמא, דשאני התם דהטענה בעצמותה היא טובה. ולא איצטרין למיגו, אילו לא טען טענה קמייחא, ודוקא בזה אמרינן דלא נתבטל כח המיגו, דבזה סגי במה שהיה לו המיגו בשעת טענתו, ומבואר מדברי הגרעק"א, דלא דמי מיגו דהכא למיגו דעלמא, והכא סגי במיגו דלא מהני בעלמא. וצ"ע מ"ש מיגו דהכא מדין מיגו דעלמא.

ונראה דס"ל להגרעק"א, דבחוזר מפטור לפטור, ליכא הודאת בע"ד, או משום דס"ל כהקצוה"ח, דמפטור לפטור לא חל הודאת בע"ד, ואעפ"כ בעינן למיגו, משום דגריעא טענתיה, או משום דס"ל כהתומים דאין אדם מדרקק בטענות הבאות לפוטרו, ומ"מ לא מהימן אלא במיגו, ומשום דגריעא טענתיה.

ולכן כתב הגרעק"א. דאף אחר שבאו עדים, והכחישוהו לטענתו ראשונה, לא נתבטל המיגו, דהא הטענה הוא טענה מעליא, אלא משום דכבר טען טענה אחרת, גריעא טענתיה. ואנו רואים אותו כמשתמש, ומשו"ה איצטרין למיגו, להסיר גריעותיה דטענתיה, ואהני לי מיגו, דלא ראינן ליה תו כמשתמש, ולזה ס"ל להגרעק"א דאין צריכים לתורת מיגו שבכל הש"ס, דהתם בעינן ראייה

למיגו], י"ל המודה הש"ך דאף שכבר העיז לא הוי מיגו, דמ"מ איכא למיחש שירא לעמוד בטענתו ואין הוכחה שאומר אמת.

[ואף שהש"ך לא כתב חילוק זה. י"ל דעדיפא מיניה כ', דבסי' ק"נ הוי העזה ממש, שעדיין לא העיז, ואיה"נ דאפי' היכא שכבר העיז נמי לא הוי מיגו, רק הש"ך כ' האמת דהתם הוי העזה גמורה מכיון שעדיין לא העיז].

ובכן יתיישב מש"כ הסמ"ע סי' ע"ט סק"כ בדעת הרשב"א הסובר דבהכחישו ע"א יכול לחזור מטענתו, דהוי חזרוז מפטור לפטור, [וס"ל דלא אמיינן בזה מתושיל"מ].

ויעויין בסמ"ע ס"ק דלדעת הרשב"א. חזרוז וטוען בכה"ג, נאמן בטענתו השניה בשבועת היסט.

ובנח"י סי' ע"ה סעיף י"ג בתנ"ר עמד בזה, ועיין שם שהוכיח מדברי הסמ"ע דס"ל כקצוה"ח דהא חזרוז מפטור לפטור לאו משום מיגו הוא, דאי בעינן למיגו א"כ, איך נאמינו בטענתו השניה בשבועת היסט, הא בטענתו ראשונה היה צריך לישבע שבועה דאורייתא להכחיש העד, ואם נאמינו בטענתו השניה בשבועת היסט א"כ מרויח בטענתו השניה שאין צריך לישבע שבועה דאורייתא. וא"כ ליכא מיגו. [כמבואר בסי' רצו].

ומכאן למד בנח"י דהסמ"ע למד כהקצוה"ח. דלא בעינן למיגו לחזרוז מפטור לפטור.

אמנם ליסוד הגרעק"א דהכא סגי במיגו כל דהו, א"כ י"ל דדוקא במיגו בעלמא בעינן שישבע שבועה דאורייתא [היכא דהטענה שהיה יכול לטעון. נשבעין עליה שבועה דאורייתא]. ומשום דבעינן ראייה גמורה שאומר אמת. ומשא"כ הכא דסגי במיגו כל דהו. [בזה י"ל כיון דסר"ס נשבע היסט לא תלינן שחזרוז כדי להרויח שלא לישבע שבועה דאורייתא].

ויעויין בדברי הגרעק"א בכור"ח שם, דביאר הטעם דנתבטל המיגו בעלמא באתו

וביאר הש"ך הטעם, דכיון דהא חזרוז מפטור לפטור משום מיגו הוא, ומשום דגריעא טענתיה, מדהדר מטענא קמייתא, א"כ הכא אמרינן דלא בעי לעמוד בטענא קמייתא, משום שהקול מפורסם, וליכא מיגו, וע"ז כ' הש"ך. ומ"מ צ"ע לדינא, דשאני הכא, כיון דמתחילה טען כן, ואילו היה עומד בטענתו ראשונה היה פטור, א"כ מ"מ איכא מיגו דאי בעי קאי בטענה קיימתא ואיפטר, שהרי טען כן, ולא חשש לקול.

ובנחל יצחק כאן תמה בדברי הש"ך, דלדברי הש"ך דהיכא שכבר העיז תו לא הוי העזה, א"כ הו"ל להפוסקים לחלק [בסי' ק"נ] בין היכא שכבר העיז דבזה לא הוי העזה, ואית ליה מיגו, לבין היכא שעדיין לא העיז, דדוקא בכה"ג אמרינן דלית ליה מיגו נגד קול מפורסם, ומדלא חילקו הפוסקים, ע"כ דס"ל דאפי' היכא שכבר העיז, הוי נמי העזה לעמוד בטענתו, א"כ ה"ה הכא אפי' בכבר העיז, לא הוי מיגו, ולא יהא יכול לחזרוז מטענתו. [וכדברי הרמ"א].

ועיין שם שהק' עוד לדברי הש"ך דהיכא שכבר העיז תו לא הוי העזה לעמוד בטענתו, א"כ היכא שכבר כפר הכל ואח"כ הודה במקצת לא יהא חייב שבועה, דהא טעמא דלית ליה מיגו לכל מודה במקצת דאי בעי כפר הכל, הוא משום דהוי העזה, [כדאמרינן בב"מ דף ג']. א"כ היכא שכבר העיז לא הוי העזה לכפור הכל, ויהא פטור משבועת מ"מ. ובטור סי' פז סקמ"ג כ' דבכה"ג איכא שבועת מודה במקצת. ועיין שם שמסיק דנראה לו דלא כהש"ך, והוי העזה אף בכה"ג. ואי תפס לא מפקינן מיניה, [ועין שם שתמה בדברי התומים שהסכים בבירור לדברי הש"ך].

אמנם לפי יסוד הגרעק"א, דהכא דלא בעינן למיגו שבכל הש"ס, וסגי במיגו כל דהו, א"כ י"ל דדוקא במיגו דהכא ס"ל להש"ך דהוי מיגו מעליא, דמאתו שכבר העיז לא תלינן לומר שירא לעמוד בהעזה, ומשא"כ במיגו דעלמא דבעינן הוכחה גמורה שאומר אמת [ובסברא כל דהוא דחינן

מיפטר בהודאתו, משום דתלינן דמחמת העדים חזר בו, ורבנן ס"ל דמפטר בהודאתו משום דלא תלינן דמחמת העדים חזר בו.

ולהלכה נקטינן כרבנן, דלא תלינן דחזר מחמת העדים, וכמו"כ בחזרו קודם שבאו עדים לא תלינן שחזר מחמת העדים, ונאמן בטענתו השניה.

ורמין זה ז"צ, דלכאורה לא דמי כלל לדין מודה בקנס, דאף רחזינן מרבנן דסברי דלא תלינן שחזרו מחמת העדים, היינו דוקא החם [במורה בקנס], דלא בעינן הוכחה שאומר אמת, ומשא"כ הכא דבעינן הוכחה שאומר אמת [ממה שהיה יכול לעמוד בטענתו ראשונה], א"כ איכא למיחש שחזר מחמת העדים, וליכא הוכחה שאומר אמת.

אמנם למש"כ הגרעק"א דהכא לא בעינן הוכחה על עצם טענתו, אלא דבעינן למיגו להסיר גריעותיה דטענתיה, וסגי במיגו כל דהו, א"כ שפיר יש לדמותו לההיא דמורה בקנס בראה עדים, דלא תלינן שחזרו משום העדים, א"כ ה"נ לא תלינן שחזרו משום העדים, ומיגו כל דהו הוי.

ומעתה נחזור לדברי הכנה"ג שכתב, דהכא דנתחייב בטענתו, והוא סבור בעצמו שנפטר בה, נאמן במיגו דאי בעי הוי קאי בטענתו ראשונה, דהא לפי סברתו איכא מיגו, דמה לו לשקר, היה לו לעמוד בטענתו, וכתבנו לדון בדבריו, דלכאורה נחחדש כאן דין חדש בדיני מיגו, דלא בעינן דוקא שהיה יכול ליפטר בטענה אחרת אליבא דאמת, אלא דסגי במה דלפי סברתו יש לו טענה אחרת למיפטר בה, אית ליה נמי מיגו. דאמרינן מה לו לשקר אי בעי היה טוען הטענה שלפי טענתו יהא נפטר בה.

אמנם אליבא דאמת נראה דאין זה כלל בדיני מיגו דעלמא, דלא מיבעי למה שחיי האחרונים, דדין מיגו הוא זכות טענה שהיה יכול לטעון, ואין לו נאמנות יותר ממה שהיה לו זכות בטענתו ראשונה, ודאי אין מקום לחידוש הכנה"ג בדיני מיגו דעלמא,

עדים אח"כ והכחישוהו לטענה שהיה יכול לטעון, הוא משום דאי אמרת דנאמן אפי' באתו עדים אח"כ, א"כ נמצא דמרויח בטענה זו יותר מהטענה שהיה יכול לטעון, מכיון דנאמן על טענה זו, אפי' הכחישוהו עדים הטענה שהיה יכול לטעון, וא"כ יתבטל כל הוכחת המיגו, מכיון דמרויח יותר בטענה זו, אע"כ דלא מהימן אלא כל זמן שלא הכחישו עדים אותה טענה שהיה יכול לטעון.

וע"ז כ' הגרעק"א, דבמיגו דהכא [דסגי במיגו כל דהו], לא נתבטל המיגו בהכחישו עדים הטענה שהיה יכול לעמוד בה.

ואף דנמצא שמרויח בטענתו, מ"מ כיון דסגי במיגו כל דהו, לא איכפת לן במה שמרויח בטענתו, א"כ י"ל דה"ה בדברי הסמ"ע שמרויח בטענתו שא"צ לישיבע שבועה דאורייתא, ובטענה שהיה יכול לטעון היה צריך לישיבע שבועה דאורייתא. מ"מ מכיון דסגי במיגו כל דהו לא איכפת לן במה שמרויח בטענתו שהוא טוען, יותר מהטענה שהיה יכול לטעון,

דדוקא במיגו דעלמא, דבעינן הוכחה גמורה שאומר אמת, בזה אמרינן דאיכא למיחש שחזרו משום שמרויח בטענתו, ותו לית ליה מיגו, ומשא"כ הכא דסגי במיגו כל דהו, בזה לא תלינן שחזרו כדי להרויח שלא לישיבע שבועה דאורייתא, [מכיון דטור"ס נשבע היסט].

ובכן יבואר מש"כ הרמ"א סי' ע"ט ס"ט, ואפי' במקום דאיכא למימר, דמה שהודה מחמת שראה עדים שבאו, מ"מ הואיל והודה קודם שבאו עדים, לא הוחזק כפרן. עכ"ל.

ובש"ך סקכ"ב מבואר דאיידי בראה עדים ממשמשים ובאים, והתי' הוא דאעפ"כ מהימן, וכן כונת הרב, במ"ש משום שראה וכו'.

ומקור הדברים הוא מהמ"כ, הובא בב"י מחודש ו', דלמד דבר זה ממאי דפסק כרבנן דראבר"ש, דנחלקו בב"י, במודה בקנס וראה עדים ממשמשים ובאים, דראבר"ש ס"ל דלא

אבל אם נאמר דבריו הכנה"ג הוא כלל בכל דיני מיגו, דלא בעינן שבאותה טענה היה יכול ליפטר באמת, וסגי במה שלפי טעותו פטור, אי"כ אחיא דברי הכנה"ג, אף בדעת המחנ"א והעז"ג. דהכא הוי ככל מיגו דעלמא.

ואחר כל הנ"ל מבואר. (א) דעת הש"ך תלוי אם נפרש בדבריו דמורה ליסוד הקצוה"ת דחזור מפטור לפטור ליכא הודאת בע"ד, אי"כ בדינא דכנה"ג דכבר חלה הודאת בע"ד, סבר הש"ך לכאורה, דאינו חוזר וטוען, ודלא ככנה"ג. (ב) דעת הנתחייב תלוי אם נפרש כדברינו דהיכא דכבר נתחייב לא שייך הטעם דלא דייק, משום דמה כח ב"ד יפה, אי"כ ה"ה היכא דסבור דנפטר בהודאתו, מ"מ כיון דכבר נתחייב ס"ל לכאורה דאינו חוזר, [ובלא"ה י"ל דהיכא דכבר נתחייב לא אמרינן דלא דייק, מכיון דסו"ס אין טענה זו טובה כמו הטענה השנייה, כיון דבאמת נתחייב בה], ודלא ככנה"ג.

אבל אם נפרש בדבריהם הטעם דאין חוזר בבאו עדים הוא, משום דאמרינן דמחמת העדים חזר בו, אי"כ באופן שסבור שנפטר בטענתו, י"ל לכאורה דחוזר וטוען, מכיון שלא חזר משום העדים. (ג) בדעת המחנ"א והעז"ג, דס"ל דמיגו דהכא הוי כגדר מיגו שבכל הש"ס, תלוי אי דינא דכנה"ג הוא כלל בכל דיני מיגו, מצי ס"ל ככנה"ג, אבל אם נפרש דדינא דכנה"ג הוא דוקא במיגו דהכא, משום דסגי במיגו כל דהו, אי"כ לדעת המחנ"א והעז"ג דס"ל דמיגו דהכא הוי ככל מיגו שבש"ס, ליתא לדינא דכנה"ג.

פרק ד

ומעתה נבאר בע"ה הדין היכא דטען טענת פטור. ובאו עדים והכחישוהו. באופן שאנו יודעים בבירור שלא ידע מהעדים. ואח"כ חזר בו, וטען טענה אחרת אי הוי כחוזר מחיוב לפטור.

והנה, לדעת הכנה"ג דאפי' היכא דנתחייב בטענתו ולא ידע שנתחייב, אמרינן דחוזר,

דהא הכא אין לו זכות בטענה קמייתא כלל, דהא אליבא דאמת נתחייב בה, ורק לפי סברתו פטור בה.

ואפי' אם נאמר דמיגו אינו מדין זכות טענה, רק בגדר ראייה שאומר אמת, מ"מ לא מסתבר לחלק ולדון בכל אופן בפני עצמו, אלא כל היכא שלא היה יכול ליפטר באמת, אמרינן דמסתמא ידע שבאותה טענה נתחייב, אף באופן שמסתבר לומר שלא ידע, ואי"כ אפי' בני"ד שסבור בעצמו שהוא פטור, מ"מ מסתמא הו"ל למימר שהתיישב בדעתו שאין זו הטענה שיהא נפטר בה. ולא הוי מיגו.

ונראה דאף דברי הכנה"ג, אינו אלא במיגו דהכא, וכמו שכו' הגרעק"א דמיגו דהכא לא הוי ככל מיגו דעלמא, דהא לא בעינן הוכחה לעצם טענתו, אלא דבעינן מיגו דלא יהא מיחזי כמשתמש ובוזה סגי במיגו כל דהו, ודוקא בזה חידש הכנה"ג דהוי מיגו במה שהיה לו לטעון טענה אחרת לפי טעותו, ומשא"כ במיגו דעלמא לא הוי מיגו אלא היכא שהיה יכול ליפטר באמת בהטענה שהיה יכול לטעון.

אמנם לדברי העזרת נשים והמחנ"א דס"ל דמיגו דהכא הוא ככל מיגו דעלמא. אי"כ אין מקום לדברי הכנה"ג, דהא דינא דכנה"ג, דאמרינן מיגו שהיה יכול לטעון טענה אחרת לפי טעותו, [באופן שנתחייב באמת], היינו דוקא במיגו דהכא, שאינו בגדר מיגו שבכל הש"ס, ומשא"כ להעזרת נשים והמחנ"א דמיגו דהכא הוי נמי כגדר מיגו שבכל הש"ס, לא אמרינן דמהימן במיגו, שהיה יכול לטעון טענה לפי טעותו, מאחר שנתחייב בטענתו אליבא דאמת.

ונמצא לפי"ז דאין דעת העזרת נשים והמחנ"א ככנה"ג.

אך כ"ז הוא דוקא לפי מה שכתבנו, דדינא ככנה"ג אינו כלל בכל מיגו דעלמא, אלא דוקא במיגו דהכא, ומשום דאין זה מיגו, ככל מיגו שבש"ס.

דבעינן מיגו ממש, ולא חידש הכנה"ג דהוי מיגו, אלא במיגו דהכא, ומשום דסגי במיגו כל דהו [עיי"ש].

ולפי דעת העוז"נ והמחנ"א יש לדון בנ"ד, בחזור היכא שהכחישוהו עדים ולא ידע מהעדים. [דבנ"ד יש מקום לומר דהוי מיגו בכה"ג, אפי' היכא דבעינן מיגו ממש] ולבאר גרונן זה, נקדים לבאר קושית הקצוה"ח סי' פ' סק"ג, שהק' דאי הטעם בהא דחזור מפטור לפטור משום מיגו הוא, א"כ אמאי אמרינן [לדעת הר"י מיג"ש והר"מ], דהיכא דאתו עדים, והכחישוהו לטענתו ראשונה. אחר שכבר חזר בו. יכול לעמוד בטענתו השניה, והמיגו במקומו עומד, הא אמרינן בכתובות במורה בשטר שכתבו צריך לקיימו. וחזינן דהיכא דמהימן לומר פרוע במגו דמזויף ונתקיים אח"כ השטר. תו לית ליה מיגו. ולא מהימן בטענת פרתעי, א"כ הכא נמי נימא, דבאתו עדים, והכחישו לטענתו ראשונה, תו לית ליה מיגו דאי בעי הוה קאי בטענתו ראשונה, ולא יהא נאמן בטענתו השניה, כיון דתו לית ליה מיגו.

(א) והנה, בספר עזרח נשים [הובא לעיל] למד מכאן, דכל היכא דאית ליה מיגו, ואח"כ אתו עדים, ונתבטל טענתו שהיה יכול לטעון, מ"מ לא נתבטל נאמנות המיגו, ולא איכפת לן במה דאתו עדים אח"כ, דמ"מ כיון דבשעת טענתו היה לו מיגו, שוב לא יתבטל נאמנותו.

ויש לתמוה, במה שלא הזכיר כלל קושית הקצוה"ח, מסוגית הג' דכתובות דמורה בשטר שכתבו צריך לקיימו, דמבואר דהיכא דנתבטל טענת מזויף, תו לא מהימן במיגו לומר פרתעי, ומטעם דנתבטל נאמנות המיגו, וצ"ע.

ואולי י"ל, דס"ל כמו שתי' בקו"ש בב"ב דף ל"א, דרוקא בההיא דכתובות אמרינן דנתבטל כח המיגו, ומשום דהתם לא סגי במיגו סתם, דהא סותר לחזקה דשטרך בידי מאי בעי, ולא מהימן אלא משום דהפה שאסר הוא הפה שהתיר דצדיף ממיגו, וכזה אמרינן

והוי כחזור מפטור לפטור, א"כ כ"ש בנ"ד שטען טענה הפוטרת, אלא שהוכחש בעדים. נמי הדין דחזור, דהא לא ידע שנחתייב, ולפי סברתו הוי מפטור לפטור.

ולדעת הקצוה"ח דהטעם דאינו חוזר מחיוב לפטור הוא, משום דחלה הודאת בע"ד, א"כ ה"ה בלא ידע שבאו עדים, פשיטא דהוי מחיוב לפטור, ואינו חוזר, ומשום דכבר חלה הודאת בע"ד.

ובכן אם נפרש בדעת הש"ך דמורה לקצוה"ח ביסוד דבריו, דהיכא דחזור מפטור לפטור לא הוי הודאת בע"ד, והיכא דחזור מחיוב לפטור הוי הודאת בע"ד, [ולפי"ז ליתא לדינא דכנה"ג], א"כ ה"ה בבאו עדים והכחישוהו נמי חלה הודאת בע"ד, ואינו חוזר אף בלא ידע מהעדים.

אמנם בדעת הנתחיות דאין אדם מדקדק בטענות הכאות לפטורו. וכל הטעם דאינו חוזר מחיוב לפטור הוא, משום דאמרינן דמחמת שנתחייב חזר בו, א"כ י"ל דהיכא שלא ידע מהעדים שהכחישוהו יכול לחזור בו, דהא לפי סברא זו, יש מקום לדברי הכנה"ג לדעת הנתחיות.

ומשא"כ לפי מש"כ לפרש דרך אחר בדברי הנתחיות, דאין אפשרות לומר שלא דקדק, ולחזור מטענתו, היכא דכבר נתחייב, משום מה כח ב"ד יפה, א"כ מסתבר דבנ"ד אף שלא ידע שנחתייב, מ"מ כיון דנתחייב עפ"י טענה זו, אין אפשרות לומר שלא דקדק, ולחזור לטענה אחרת.

ויש להסתפק בזה, אם נפרש דברי הש"ך כפשוטו. דכל הטעם דאין חזור מחיוב לפטור הוא משום דלית ליה מיגו, ומשא"כ מפטור לפטור חוזר, משום דאית ליה מיגו, ולית ליה ליסוד הקצוה"ח, דמפטור לפטור לא חלה הודאת בע"ד, דכבר ביארנו לעיל, דלפי"ז יש מקום לדברי הכנה"ג, ויעויין בפרק ג' דלכאורה לדעת העוז"נ והמחנ"א ליתא לדינא דכנה"ג. מכיון דס"ל דמיגו דהכא. הוי כגדר דין מיגו ממש, ודינא דכנה"ג [יש מקום לומר] לא נאמרה, היכא

שיבואו עדים, ומשו"ה לא נתבטל המיגו, אפי' באתו עדים אח"כ.

והנה, למש"כ המחנ"א, דהא דנתבטל המיגו באתו עדים אח"כ, הוא מטעם דחיישין דחזר משום העדים, נראה בפשיטות [לדבריו], דבנ"ד הוי מיגו מעליא, דהא לא ידע שכבר באו עדים. וליכא למימר דחשש שיבואו עדים. דהא כבר טען טענה הראשונה, ולא חשש שיבואו עדים, וכמבאר במחנ"א באתו עדים אח"כ דמה"ט הוי מיגו, א"כ ה"ה בנ"ד באתו עדים קודם ולא ידע מהם, הוי נמי מיגו, ומהימן בחזרתו.

אמנם למש"כ הגרעק"א הטעם דנתבטל המיגו באחו עדים אח"כ משום דאי אמרת דיהא נאמן באתו עדים, א"כ יהא מרויח בטענה שהוא טוען עכשיו, יותר מאותו טענה שהיה יכול לטעון, והיינו דבטענה שהוא טוען עכשיו, יהא נאמן אפי' בהכחישו עדים לטענה שהיה יכול לטעון, א"כ בני"ד אף שלא ידע שבאו עדים, מ"מ לא עדיף מהיכא דבאו עדים אח"כ דנתבטל המיגו, [ומשום דא"כ יהא מרויח בטענתו], א"כ כ"ש הכא דכבר באו עדים, דנתבטל המיגו ואינו חוזר, [דאל"כ, נתבטל המיגו לגמרי דמרויח בחזרת טענתו יותר מטענה ראשונה וכמבאר בדברי הגרעק"א].

ולדעת העו"נ דמפרש דבעלמא הוי מיגו אפי' באתו עדים אח"כ, א"כ לכאורה בני"ד נמי אית ליה מיגו, דכמו דאמרינן באתו עדים אח"כ דאית ליה מיגו, ולא אמרינן שחשש שיבואו עדים, [כסברת המחנ"א], וגם לא אמרינן שיתבטל המיגו לגמרי [כסברת הגרעק"א], כמו"כ הדין הכא דהוי מיגו, ולא אמרינן שחשש שבאו עדים, מכיון שלא ידע מהם, וגם לא אמרינן דיתבטל המיגו לגמרי, אלא אמרינן דהוי מיגו מעליא.

[אמנם למה שכתבו האחרונים, דבמיגו בעינן נמי, זכות טענה ולא מהימן במיגו, יותר מהטענה שהוא בא מכחה, א"כ בני"ד לא

דהיכא דאתו עדים אח"כ תו לית ליה הפה שאסר, כיון שאנו צריכים להודאתו ולא מפיו אנו חיים, ומש"כ במיגו דעלמא, דלא בעינן להפה שאסר, ודין נאמנות המיגו הוא, משום מה לי לשקר, בזה סגי כמה שהיה לו מיגו בשעת טענתו.

עכ"פ מבואר דעת העו"נ דבאתו עדים אח"כ לא נתבטל נאמנות המיגו מכיון שהיה לו מיגו בשעת טענתו.

(ב) אמנם הגרעק"א בכוח [הובא לעיל] השיג עליו, וכתב דודאי היכא דאתו עדים, ונתבטל הטענה שהיה יכול לטעון, נתבטל נאמנות המיגו, והא דאמרינן הכא [להרי" מיג"ש והר"מ], דמהימן בחזרתו, בהכחישו עדים לטענתו ראשונה, אחר שכבר טען טענתו השניה, ולא אמרינן דנתבטל נאמנות המיגו, הוא משום דשאני מיגו דהכא ממיגו דעלמא, דבעלמא בעינן מיגו לעצם טענתו, ומש"כ הכא דהטענה בעצמותה היא טובה אף בלא מיגו, ולא בעינן למיגו אלא משום שכבר טען טענה אחרת, וגריעא טענתיה, ובזה סגי כמה שהיה לו מיגו בשעה שטען טענה זו.

והוסיף הגרעק"א דאי אמרת דבעלמא לא נתבטל כח המיגו, ומהימן אפי' באתו עדים והכחישוהו להטענה שהיה יכול לטעון, א"כ יתבטל כל הוכחת המיגו, דהא מרויח בטענתו יותר מהטענה שהיה יכול לטעון, דאפי' הכחישו עדים לאותה טענה מהימן, אע"כ דלא מהימן במיגו, אלא כל זמן שלא הוכחש הטענה שהיה יכול לטעון.

(ג) ובמחנה אפרים ה"ל איטורי ביאה, כ' נמי דבעלמא אמרינן דבאתו עדים אח"כ נתבטל המיגו, ומטעם דחיישין שחזר משום העדים, דאף שעדיין לא באו עדים, מ"מ איכא למימר שחושש שיבואו עדים, וליכא הוכחה שאומר אמת ודוקא הכא אמרינן דהמיגו במקומו עומד, ומשום דשאני הכא דליכא למימר שחושש שיבואו עדים, ומשו"ה חזר בו, שהרי כבר טען טענה זו ולא חשש שיבואו עדים, וחזינן דלא ירא

מהימן במיגו, מכיון שאותה טענה שהיה יכול לטעון, כבר הכחישוהו העדים.

ולפי דבריהם אין ראיה מדברי בהעז"נ והמחנ"א, דהוי מיגו בנ"ד, והיינו בהכחישוהו עדים ולא ידע מעדותם, דהא העז"נ והמחנ"א איירי, בהכחישוהו עדים אחר טענתו, ודוקא בזה אמרינן דהמיגו

כמקומו עומד, ומשום דבשעת טענתו, עדיין היה לו זכות הטענה שהיה יכול לטעון, ומשא"כ בנ"ד דבשעה שטען לא היה לו זכות הטענה שהיה יכול לטעון, ולית ליה אלא נאמנות דמה לי לשקך, ולדברי האחרונים דבעינן זכות הטענה שהיה יכול לטעון, אין לו מיגו, ולא מהימן בחזרתו.

משה שניאור זלמן רישון

בירור מקיף ביסוד דין שבועת היסת (ג)

בדין נקיטת חפץ ואיומים

כתב הרמב"ם פ"א מהל' שבועות הל' י"ג אין בין שבועת היסת לשבועת הדיינים אלא נקיטת חפץ שאין הנשבע שבועת היסת אחז בס"ת וכו', וצ"ח הגר"א על כן כנ"ל כס"ד שכתב הר"מ בהיסת שאע"פ שב"ד משביעין אותה אינה נקראת שבועת הדיינים, וביארו האחרונים ששבועת היסת אינה לצורך הב"ד כדי לברר העובדא, ואין הדין נפסק ע"פ השבועה לכן א"צ נקיטת חפץ [צ"ח גר"ח שמו"ב] כ"מ באריכות בזה ובבאר יעקב שבועות סי' מ"ן וכיוצא בזה כתב בהגהות מימונית שעל שבועת עד אחד מעיד שהוא פרוע אינו צריך נקיטת חפץ שהוא להפיס דעתו של כע"ה"ב, ואין השבועה לצורך הב"ד כדי לברר המעשה לפיכך אין דין נקיטת חפץ.

והנה המאירי שבועות דף ל"ז כתב וז"ל: כל שמשביעין אותו על וודאי בין של תורה כגון שבועת ע"א או מודה במקצת, ובין של משנה כגון שכיר וכו' מאיימין עליו וכל שהוא בא על הספק כגון ארבעה שומרים ושבועת השותפים ושבועת היסת אין צריכים איום, וביאר הסברא, דכשנשבע על טענת כרי מאתר שאנו רואין שכשנגדו טוען עליו בברי חיישינן שעל שקר נשבע ויש לאיים, ומשא"כ כשהלה טוען עליו בספק אין לחלות שנשבע לשקר יעו"ש ד' וצ"ע שכולל שבועת היסת באלו שנשבעין על טענת ספק ולכאורה צ"ל דהמאירי לשיטתו [ראה לעיל כענין הסיבה לחייבו שבועה] שאע"פ שהוא טענת וודאי אין לחוש אלא להפיס דעתו לכן הוי בגדר טענת ספק.

בענין היסת בקרקע ושמורות

ספק המתברר סי' צ"ה סעיף א' דאע"פ דאין נשבעין על הקרקעות, אבל שבועת היסת נשבעים עליהם, וכתב הב"ח דהמקור

דנשבעים היסת על הקרקעות הוא מסוגיא דב"מ דף ו'. דעסקינן התם אי חשוד אממונא חשוד אשבועתא, ואמרינן התם אכמה שבועות דאפשר דחויבם הוא משום דאישתמוטי קמשתמיט, ומקשינן עלה ואלא הא דאמר רב נחמן דמשביעין שבועת היסת נימא מיגו דחשוד אממונא חשוד אשבועתא והקשו שם התוס' דהא לגבי שבועת היסת נמי שייך לומר דאישתמוטי קמשתמיט [דאין לו ממוץ עתה לפרוע] ותרצו דר"ג מחייב היסת גם באופן דתובעו חפץ זה שלי הוא, אע"ג דלא שייך עתה לומר דאישתמוטי וכן פירש רב האי גאון דנשבעין היסת על קרקע [אע"ג דלא שייך בה אישתמוטי] יעו"ש ד', הרי מוכח דנשבעין היסת על קרקע, והקשה השי"ך שלכאורה אין ראיה מכאן, שהרי הסוגיא דב"מ הרי אפשר ליישב כתיורין התוס' שתובעו חפץ זה, אלא שהתוס' הוסיפו שלדברי רב האי נמי מיושב הסוגיא, אמנם בסוגיין אין ראיה והוכחה לדבריו.

והש"ך עצמו מביא בשם הרה"מ שהמקור הוא מסוגיא דכתובות דף פ"ו: אהא דאמרינן שם במשנה דפוגמת כתובתה חייבת לישבע וליטול, דסבר רמי בר חמי למימר דהוי שבועת דאורייתא דמודה במקצת ואמר רבא שתי תשובות בדבר חדא דהוי נשבעין ונוטלין [ומה"ת לא מצינו אלא נשבעין ונפטרים] ועוד אין נשבעין על הקרקעות אלא אמר רבא שבועה דרבנן כדי להפיס דעתו של כע"ה"ב יעו"ש בסוגיא, הרי דשבועה דרבנן נשבעים על הקרקעות.

וכתב התומים [לתרץ דברי הב"ת] דבאמת צריכין לב' המקורות דנשבעין על קרקעות, כיון דבקרקע יש שני חסרונות חדא דנתמעט מקרא ועוד דעיקר הטעם דנשבעים היסת הוי משום דאישתמוטי ואילו בקרקע לא שייך אישתמוטי, ועל כן צריכין לב' המקורות,

דררא דממונא, הרי טעמו של רב האי שמחייב היסת בקרקע כפשוטו מפני הדררא דממונא, ולמה הוצרך לטעמא דלא פלוג רבנן, אך אולי י"ל שכבר תמה השעמ"ש שהרי אין זה דררא דממונא מעליא, וי"ל דע"ז כיון רב האי, דאע"ג דאין כאן דררא מעליא, מ"מ כיון דיש קצת דררא, לא פלוג רבנן וחייב היסת.

ועל מקורו של הש"ך דנשבעין היסת אקרקע, מסוגיא דכתובות בפוגמת, הקשה שם הפני"י, דמאי ראיא מהתם, לענין היסת, דהרי שם משמע בסוגיא דרק שבועת פוגמת תקנו משום כדי להפיס דעתו, והנה התם עיקר התקנה היתה על כתובה שהיא קרקע, אבל בשבועת היסת שנחקה אמטלטלין מנ"ל דתקנוה נמי אקרקע, ותירץ השעמ"ש סי' צ"ה ס"ק ב' דהא דאמרינן בגמרא דתקנוה כדי להפיס דעתו, הכוונה לומר, שאיננה שבועה מה"ת, אלא הוי שבועה מתקנה חדשה מדרבנן, ולכן נשבעין אקרקע דכל מקום שחזירשו חכמים לישבע תקנוה אף אקרקע, ולכן היסת נשבעין נמי אקרקע.

והנה כתב המחבר סי' צ"ו סעיף דאע"ג דנשבעין היסת על טענת קטן, אבל בתביעת שטרות אין נשבעין לקטן וביאר הסמ"ע הטעם דכיון דכל השבועה על שטרות [וקרקעות וכו'] הוי דרבנן, כדי להפיס דעת בעה"ב והא דנשבעין לקטן נמי הוי דרבנן, א"כ הוי תקנתא לתקנתא, ולכן אין נשבעין עליהם, ומקור הלכה זו מתשו' הרשב"א ח"ב סי' קמ"ח והובא שם בב"י, וע"ש בש"ך שחולק על ביאור הסמ"ע דלא מצינו בשום מקום בש"ס דהיסת הוי כדי להפיס דעתו ועוד א"כ למה נקט הרשב"א דינו בשטרות הלא ה"ה בעבדים ושטרות וכו' כל מה שנחמטע מקרא שאין נשבעין עליהם לכן מבאר הש"ך דאיירינן לענין שבועת הנוטלין יעו"ש [וכבר השיג האמרי בינה שבתשו' הרשב"א מבואר להדיא כהסמ"ע, והא דנקט שטרות משום דמעשה שהיה כך היה] וכתב התומים לתרץ תמיהת הש"ך למה נקט הרשב"א דהשבועה הוי כדי

דמסוגיא דכתובות חזינן דאף דקרקע נתמעט מקרא, אמנם בשבועות דרבנן [שבועת המשנה דנשבעין ונוטלין] נשבעין אף אקרקע, אך עדיין י"ל דשבועת היסת כיון דעיקרה נתקנה משום דאישתמוטי א"כ י"ל דבקרקע דלא שייך אישתמוטי אין נשבעים עליה, ע"ז הוכיח הב"ח מסוגיא דב"מ דאע"ג דלא שייך אישתמוטי נשבעין עליה, ועיין בחי' הרי"ם סי' ק"מ שדן דלפי תירוץ אחרון דתוס' דהסוגיא דב"מ לא איירי בתובעו חפץ זה, וכיו"ב אפשר דאין נשבעין היסת אקרקע.

ובזה יש ליישב דברי הב"ח בסי' ק"מ דהנה בדברי המחבר שם נחקשו רבות האחרונים, דבסעיף א' משמע דנשבעין היסת אחזקת ג' שנים אקרקעות, ובסעיף ב' משמע דאין נשבעין היסת אקרקעות, ותירץ הב"ח דבסעיף א' איירי בטענת לקוחה בידי, ולכן כיון דאיכא דררא דממונא [שהרי מודה שבתחילה היתה הקרקע של המערער] לכן נשבעים עליה היסת, אכן בסעיף ב' מיירי שטוען להד"ם, לכן כיון דליכא דררא דממונא והוי קרקע, אין נשבעים עליה, והקשה השעמ"ש, דהא שטרות נמי נתמעטו כמו קרקע מאותו מיעוט, ומ"מ קי"ל בסי' צ"ה דנשבעין היסת אשטרות בטענת להד"ם אף בדליכא דררא דממונא, א"כ למה בקרקע צריכינן דררא דממונא, אכן לפי האמור יש ליישב, דהא דבעינן דבקרקע יתא דררא דממונא, לא הוי משום דנתמעט מקרא, אלא משום דבקרקע לא שייך אישתמוטי, ולכן בלא דררא דממונא פטור, כיון דלא שייך אישתמוטי, ורק כדאיכא דררא דממונא מתחייב, אבל משא"כ שטרות דשייך בהו אשתמוטי, לעולם מחייב היסת אף בדליכא דררא דממונא ועיין חי' הרי"ם סי' ק"מ שכתב כעין זה מדעת עצמו.

אלא שיש לעיין, דהנה טעמו דרב האי דנשבעין היסת אקרקע, היינו משום דלא פלוג רבנן דאע"ג דאין הטעם דאישתמוטי מ"מ לא פלוג רבנן, והנה לפי דברי הב"ח דאין חייבים היסת אקרקע אלא כדאיכא

תקנתא לתקנתא [דנשבעים על קרקע, ונשבעים בכופר הכל]. וכן משמע גם כן קצת בדברי הסמ"ע כשדן בשבועה בשטרות בקטנים, הזכיר ג"כ האופן במובמ"ק, ומשמע ג"כ דכופר הכל בקטן נמי אינו נשבעים אפי' במטלטלין דהוי תקנתא לתקנתא דנשבעים בכופר הכל, ונשבעים לקטן, אלא החידוש בשטרות דאין נשבעים אף במובמ"ק אך נראה פשוט שלא דוקא נקט הסמ"ע לשונו במודה במקצת, ועדיין צ"ע.

ובסמ"ע סי' ק"מ כתב לתרץ סתירת המחבר אי בחזקת ג' שנים אם נשבעים היסת, דכשיש לכל אחד צד מעלייתא כגון שזה מחזיק ג' שנים, ולזה יש עדים שהיתה שלו, או שלכל אחד אין צד מעלייתא כגון שאין למחזיק עדים שהחזיק ג' שנים, ולמעורר אין עדים שהיתה שלו חייב שבועת היסת אבל כשלמחזיק יש עדים שהחזיק ג' שנים, ולמעורר אין עדים שהיתה שלו, אין המחזיק צריך לישבע, והקשה הטו"ז והא במטלטלין נשבעין בכל גוונן, וכלפי היסת אין חילוק בין קרקע למטלטלין וכתב הדברי משפט מדעת עצמו על דברי הטו"ז שיש לחלק בין קרקע למטלטלין שבמטלטלין שיש שבועה דאורייתא במודה במקצת לפיכך חייקנו היסת אפי' בכופר הכל, משא"כ בקרקע דאין שבועה דאורייתא במובמ"ק לא תקנו בה שבועה בכופר הכל, [לא כתב כן לתרץ דברי הסמ"ע, דב' האופנים איירי בכופר הכל, אלא כוונתו לחלוק על מה שכתב הטו"ז דבהיסת אין חילוק בין קרקע למטלטלין] וחילוק זה הוא כדברי מהר"ם מרוטנברג.

והנה הר"מ סו"ס צ"ד הביא בשם המרדכי שבהיסת על קרקע אין מהפכין משום דהוי תקנתא לתקנתא, והקשה עליו דא"כ בכל היסת איך מהני מיפך הרי הוי כתקנתא לתקנתא, וי"ל דבכל היסת אחר שנתקנה התקנה, הוי כעיקר שבועה, ומפכין לה, אבל בקרקע כיון שאין נשבעים עלה כלל מה"ת, אף אחר התקנה שנשבעים עלה לא

להפיס דעתו, דכיון דהמקור דנשבעין על קרקע הוי מסוגיא דכתובות בענין פוגמת ושם נשבעין כדי להפיס דעתו, א"כ הא דנשבעין על קרקעות מדרבנן נמי לא הוי רק בלהפיס דעתו יעושי"ד א"כ נמצא הבדל וחילוק בין שבועת היסת על מטלטלין, לבין היסת על קרקעות, דשבועה על מטלטלין הוי עיקר שבועה, ואילו השבועה על קרקעות כיון דנלמדה מסוגיא דפוגמת הוי משום דלהפיס דעתו, וזהו שלא כדברי השעמ"ש הנ"ל שמבאר כוונת הסוגיא בכתובות דכל מקום שחקנו שבועה חדשה תקנוה בין אמטלטלין ובין אקרקע, ועוד דלדבריו, אין לשבועת היסת כל שייכות עם שבועת פוגמת, אלא דהוכיחו הש"ך והרה"מ מהתם דנשבעין מדרבנן אקרקע, ואילו לדברי התומים שבועת היסת אקרקע הוי כדי דלהפיס דעתו, כי ההיא דשבועת פוגמת, שהיא המקור להשבועה בקרקע וכו'.

ועל קושיית הש"ך למה נקט הרשב"א דוקא שטרות נראה דאפשר לחוש, בהקדם דברי הריטב"א בב"מ דף נ"ו: שעל שטרות אין נשבעין אפי' שבועת היסת כיון דאין גופן ממון, וחזינון מהכא דחלוק המיעוט בשבועה לגבי קרקע ולגבי שטרות, דאילו גבי קרקע תקנו היסת, ואילו גבי שטרות לא תקנו, יעושי"ד והנה אפי"פ דאנן להלכה נקטינן, דנשבעין היסת אשטרות מ"מ אפשי"ל דשטרות קיל, ואין נשבעין עליהם כעיקר שבועה, אלא כדי להפיס דעתו, ולכן בשטרות בקטנים הוי תקנתא לתקנתא, אבל בקרקעות הוי שבועת היסת כעיקר שבועה, ונשבעין אפי' לקטנים.

והנה בדעת הסמ"ע בביאור דברי הרשב"א, נמצינו למידי, דכה"ג בתביעת שטרות בקטנים חשוב כתקנתא לתקנתא, דנשבעים על שטרות ועוד דנשבעים לקטן, ולא אמרינן דחשוב תדא תקנתא דלעולם נשבעים היסת בין לקטנים ובין לשטרות [ובאמת זוהי קושיית הש"ך בסו"ל] יתר על כן מצאתי בתשו"י מהר"ם מרוטנברג ח"ב סי' ס' שבכופר הכל על קרקע אין היסת דהוי

אין נשבעים משום דאין גופם ממון עיי"ש
 הרי מבואר דנשבעים על עצם השטר שהוא
 שוה פרוטה, [וכתב שכן הוא בין למלוה בין
 ללוה] אך בשעמ"ש יש לומר עוד דאף אם
 ננקוט דשטר הוא רק גורם לממון מ"מ
 איצטריך לישבע עליהם מהטעם שכתבו
 התוס' לגבי הא דאיצטריך קרא למיעוטינהו
 משבועת הפיקדון, דלכאורה מה צריך
 למיעוטינהו הרי הוא רק גורם לממון ולא
 כממון נינהו, וכתבו התוס' דאיצטריך
 למיעוטינהו משבועת הפיקדון משום
 שכדאיתא בעין חייב להחזירם, ולכן נקרא
 כפירה [יעוין תוס' שבועות דף ל"ז:] לכן
 ה"נ מהאי סברא אחשבי לממון לגבי שבועת
 היסת.

והנה בסי' כ"ב סעיף א' בקיבל עליו קרוב
 או פסול ואחר שנגמר הדין הכחיש וטוען לא
 קבלתי עלי, ישבע שלא קיבל עליו וכתב
 הסמ"ע שבוה לא שייך שבועה דאורייתא
 שאין זה כפירת ממון אלא דנים אם קיבל
 עליו הדין וע"כ לא שייך שבועה דאורייתא
 רק היסת והקשה הש"ך רממה נפשך אי לא
 הוי כפירת ממון א"כ שבועת היסת נמי לא
 שייך אלא א"כ הוי ממון גמור יעושי"ד,
 ולכאורה תמוה דהרי לגבי גורם לממון נמי
 מצינו חילוק בין שבועה דאורייתא לשבועה
 דרבנן, דשבועה דאורייתא אין נשבעים,
 ואילו שבועה דרבנן נשבעים, אך לפי האמור
 נחת, דלדעת הש"ך אפש"ל דאין נשבעין על
 דבר הגורם לממון ולכן סובר נמי לגבי דין
 זה דלא קיבלתי עלי קרוב, דאין נשבעים
 היסת [דהוי כדבר הגורם לממון. ויעוין
 בר"י מיגש שבועות דף ל"ב: דכשדנים על
 דבר צדדי והממון הוי כתוצאה מכן חשוב
 גורם לממון לכן ה"נ דין זה חשוב כגורם
 לממון] והא דנשבעים היסת על שטרות, אין
 הטעם משום דהוי גורם לממון [דכאמור
 לדעת הש"ך אין נשבעים על כך] אלא הטעם
 משום דחשוב כש"פ, ואילו הסמ"ע סובר
 דנשבעים על דבר הגורם לממון, ולכן סובר
 דאף בדין זה דלא קיבלתי עלי קרוב נשבעים
 היסת.

צ"א ס"ק ז', ונמצינו למדים מדבריו ב'
 חידושים. א] שהגדר דנשבעים בהיסת הוי
 משום גורם לממון [ב] שעל דבר גורם לממון
 חלוק שבועה דאורייתא משבועה דרבנן,
 דלכאורה החילוק בין שבועה דאורייתא
 לשבועה דרבנן הוא רק בהנהו דמיעוטינהו
 קרא, אך בדבר הגורם לממון דהחיסרון
 במהות הממון לכאורה אין לחלק בין
 דאורייתא לרבנן אך בסי' שפ"ו ש"ך ס"ק
 משמע כן שכתב שאפי' להראב"ד שדמי
 קרקע לא הוי קרקע ונשבעים עליהם, דמי
 שטרות הוי כשטרות ואין נשבעין עליהם,
 והקשה הקצוה"ח מאי שנא מדמי קרקע הא
 שניהם מיעוטים מקרא, וכתבו האחרונים
 דחזינן בש"ך דהחיסרון בגורם לממון הוי
 חיסרון בעצם חיובו ולא סתם מיעוט, וגם
 הממון אין חיובו גמור יעו"ש [אך קשה לומר
 דחיוב שבועת היסת על השטר ובמקום
 שכבר השבועה הוי משום גורם לממון דהא
 בכל הש"ס קי"ל דגורם לממון לאו כממון
 דמי, ועוד תמוה, דדעת הקצוה"ח סי' ע"ג
 דשבועה דאורייתא בעינן דנוכל למיחת
 לניכסה ובכפירת שטרות וודאי דלא נוכל
 למיחת לנכסיה, א"כ למה צריך מיעוט, וכל
 זה צריך תלמוד].

אך השעמ"ש סי' י"ז הוכיח מתוסי'
 שבועות דף מ"ב: דאין נשבעים גלגול
 שבועה על גורם לממון [מהא דכתבו שם
 התוס' דאין נשבעין גלגול על הקדשות, אף
 דההקדשות יתכן שיהיו גורם לממון, אלא
 מוכח דאין נשבעים גלגול שבועה אגורם
 לממון] וכתב דה"ה שבועת היסת אין
 נשבעים על גורם לממון, והא דנשבעים
 היסת על שטר כתב משום דיש שטר בעין
 וע"ז יש כפירה ויסוד זה שהגדר היסת
 בשטר, הוא על עצם השטר [ולא על הגורם
 לממון שבו] מבואר בש"ך סימן נ"ד וז"ל:
 מיהו נראה דחז"ל הוא דאמרו כן לענין היסת
 דמחמת ראייה שבו הוא שוה פרוטה והיינו
 שראו להשביע היסת על זה כאילו הוי שוה
 פרוטה, אבל מ"מ לא הוי שוה פרוטה ממש
 דאל"כ הא מבואר בכל מקום שעל שטרות

תקנתא לתקנתא [דנשבעים על קרקע, ונשבעים בכופר הכל]. וכן משמע גם כן קצת בדברי הסמ"ע כשרן בשבועה בשטרות בקטנים, הזכיר ג"כ האופן במובמ"ק, ומשמע ג"כ דכופר הכל בקטן נמי אינו נשבעים אפי' במטלטלין דהוי תקנתא לתקנתא דנשבעים בכופר הכל, ונשבעים לקטן, אלא החידוש בשטרות דאין נשבעים אף במובמ"ק אך נראה פשוט שלא דוקא נקט הסמ"ע לשונו במודה במקצת, ועדיין צ"ע.

ובסמ"ע סי' ק"מ כתב לתרץ סתירת המחבר אי בחזקת ג' שנים אם נשבעים היסת, דכשיש לכל אחד צד מעלייתא כגון שזה מחזיק ג' שנים, ולזה יש עדים שהיתה שלו, או שלכל אחד אין צד מעלייתא כגון שאין למחזיק עדים שהחזיק ג' שנים, ולמערער אין עדים שהיתה שלו חייב שבועת היסת אבל כשלמחזיק יש עדים שהחזיק ג' שנים, ולמערער אין עדים שהיתה שלו, אין המחזיק צריך לישבע, והקשה הטו"ז והא במטלטלין נשבעין בכל גווני, וכלפי היסת אין חילוק בין קרקע למטלטלין וכתב הדברי משפט מדעת עצמו על דברי הטו"ז שיש לחלק בין קרקע למטלטלין שבמטלטלין שיש שבועה דאורייתא במודה במקצת לפיכך תיקנו היסת אפי' בכופר הכל, משא"כ בקרקע דאין שבועה דאורייתא במובמ"ק לא תקנו בה שבועה בכופר הכל, [לא כתב כן לתרץ דברי הסמ"ע, דב' האופנים איירי בכופר הכל, אלא כוונתו לחלוק על מה שכתב הטו"ז דבהיסת אין חילוק בין קרקע למטלטלין] וחילוק זה הוא כדברי מהר"ם מרוטנברג.

והנה הר"מ סו"ס צ"ד הביא בשם המרדכי שבהיסת על קרקע אין מהפכין משום דהוי תקנתא לתקנתא, והקשה עליו דא"כ בכל היסת איך מהני מיפך הרי הוי כתקנתא לתקנתא, וי"ל דבכל היסת אחר שנתקנה התקנה, הוי כעיקר שבועה, ומפכינן לה, אבל בקרקע כיון שאין נשבעים עלה כלל מה"ת, אף אחר התקנה שנשבעים עלה לא

להפיס דעתו, דכיון דהמקור דנשבעין על קרקע הוי מסוגיא דכתובות בענין פוגמת ושם נשבעין כדי להפיס דעתו, א"כ הא דנשבעין על קרקעות מדרבנן נמי לא הוי רק בלהפיס דעתו יעושי"ד א"כ נמצא הברל וחילוק בין שבועת היסת על מטלטלין, לבין היסת על קרקעות, דשבועה על מטלטלין הוי עיקר שבועה, ואילו השבועה על קרקעות כיון דנלמדת מסוגיא דפוגמת הוי משום דלהפיס דעתו, וזהו שלא כדברי השעמ"ש הנ"ל שמבאר כוונת הסוגיא בכתובות דכל מקום שתקנו שבועה חדשה תקנה בין אמטלטלין ובין אקרקע, ועוד דלדבריו, אין לשבועת היסת כל שייכות עם שבועת פוגמת, אלא דהוכיחו הש"ך והרה"מ מהתם דנשבעין מדרבנן אקרקע, ואילו לדברי התומים שבועת היסת אקרקע הוי כדי דלהפיס דעתו, כי היא דשבועת פוגמת, שהיא המקור להשבועה בקרקע וכו'.

ועל קושיית הש"ך למה נקט הרשב"א דוקא שטרות נראה דאפשר לחדש, בהקדם דברי הריטב"א בב"מ דף נ"ו: שעל שטרות אין נשבעין אפי' שבועת היסת כיון דאין גופן ממון, וחזינן מהכא דחלוק המיעוט בשבועה לגבי קרקע ולגבי שטרות, דאילו גבי קרקע תקנו היסת, ואילו גבי שטרות לא תקנו, יעושי"ד והנה אע"פ דאנן להלכה נקטינן, דנשבעין היסת אשטרות מ"מ אפשר'ל דשטרות קיל, ואין נשבעין עליהם כעיקר שבועה, אלא כדי להפיס דעתו, ולכן בשטרות בקטנים הוי תקנתא לתקנתא, אבל בקרקעות הוי שבועת היסת כעיקר שבועה, ונשבעין אפי' לקטנים.

והנה בדעת הסמ"ע בביאור דברי הרשב"א, נמצינו למידים, דכה"ג בחביעת שטרות בקטנים חשוב כתקנתא לתקנתא, דנשבעים על שטרות ועוד דנשבעים לקטן, ולא אמרינן דחשוב חדא תקנתא דלעולם נשבעים היסת בין לקטנים ובין לשטרות [ובאמת זוהי קושיית הש"ך בסו"ד] יתר על כן מצאתי בתשו' מהר"ם מרוטנברג ח"ב סי' ס' שבכופר הכל על קרקע אין היסת דהוי

השבועה לקטן שהיא שבועה אחרת איכא אף בדא"א להפכה.

ברם הר"י מיגש שבועות דף מ"ב. אחר שכתב שטענת קטן לאו ממשא אית ביה הקשה א"כ למה נשבעין ליה היסת כתב: נהי דלאו טענה לענין שבועת התורה דהיא שבועה דתליא בהודאת נחבע וא"נ בהודאת ע"א וכו' והעדאת ע"א לא מחייבין שבועה אלא לאחר טענה והאי לאו טענה טובה היא אבל לענין שבועת היסת דבלאו הכי נמי משתבע, טענת קטן לגבי טענה היא דמ"מ קטעין. ופשטות ביאור דבריו שיסוד של שבועה דאורייתא דצריך טענה לעשות דרא, לכן צריך טענה טובה, משא"כ שבועת היסת שנשבעים על עצם טענתו [אף שאין טענתו אלימה לחדש דררא] לכן נשבעים אף על טענת קטן, עכ"פ לפי דבריו אינה תקנה משום כדי שלא יהא כל אחד גוזל ממנו [וכדעת הרמב"ם] אלא הוי מעיקר החקנה דר"נ.

יתר על כן כתב הר"ן דכיון דחזינו דכל הטעם שאין נשבעין על טענת קטן הוא משום מיעוט הקרא, משמע שבעצם טענתו טענה, אלא דמחמת מיעוטא דקרא אין נשבעין על טענתו, ולכן בהיסת דהוי שבועה דרבנן דאין המיעוט נשבעין אף על טענת קטן יעושי"ד, ומבואר דעתו דטענת קטן הוי טענה מעליא ממש כמו טענת הגדול וכן מדייק התומים סי' צ"ו ס"ק א' דלדעת הר"ן טענת קטן הוי טענה מעליא ויעושי"ד מה שכתב בזה.

אך בברכת שמואל ב"ק סי' מ"א כתב בדעת הר"ן כעין הר"י מיגש דבטענת קטן איכא גריעותא דלא הוי טענה מעלייתא, וזה קמ"ל מיעוטא דקרא דטענת קטן בעצמותה אינה טענה טובה [אלא אי הוי טענת קטן לאו כלום לא צריכינן כלל למיעוטא דקרא, אלא כיון דטענה מיהא הוי גלי קרא שאינה טענה טובה] וכן מדוייק לשון הר"ן שכתב וז"ל: ומ"מ נשבעין היסת על טענת קטן דמאי דפטר תורה קטן לאו משום דלא חשבינן טענתו טענת ברי, אלא גזיה"כ כך

חשוב כעיקר שבועה לכן אין מהפכין עלה, וכמו שחילקו הפוסקים הנ"ל לגבי שאין נשבעים היסת בקטן בשטרות, משום דהוי כתקנתא לתקנתא.

והנה דעת הרשב"ם דף ל"ג. שאין נשבעין היסת על קרקע והקשו התוס' מהא דכתובות בשבועת פוגמת דנשבעין על קרקע ועיין במרדכי פרק שבועת הדיינים, דמהתם אין ראייה משום דהוי להפיס דעתו, וזהו בעצם קושית הפנ"י הנ"ל, וע"ע אור זרוע ב"מ דף ד' מש"כ בזה, [ועיין בספר הזכרון לגר"י הוטנר משכ"ב].

בדין תביעת קטן לחייב היסת

כתב הרמב"ם פ"ה מהל' טוען הלי' ט' הורו רבותי שאין נשבעין על טענת קטן שבועת התורה אבל שבועת היסת נשבעין וכו' שלא יהא זה נוטל ממנו כשהוא קטן וילך לו, ולזה דעתי נוטה ותיקון העולם הוא עכ"ד, מלשונו נראה שזהו תקנה חדשה, לא מפני הטעם דחוקה דאין ארם תובע אא"כ יש לו, אלא מפני שלא יהא כל אחד נוטל ממנו, וכן כתב באולם המשפט, וכתב דמשמע דהוא תקנת הגאונים, והא דאין כאן הטעם דחוקה א"א תובע אא"כ יש לו עליו כתב באבה"א דבקטן ליתא לחוקה זו.

אך בתשו' רדב"ז ח"ד סי' ר"ל כשדן אי נשבעין על טענת קטן כתב: שוודאי ע"ז תיקן ג"כ ר"נ שבא לעשות תיקון העולם, ואם לא יהא שבועה נמצא שיבוא לידי תקלה יעושי"ד ומבואר שזה נכלל בכלל תקנת ר"נ וכן משמע ברמב"ם סופ"ד מהל' טוען שדן שחשוד יכול לחייב היסת, ואי אפשר להפך עליו כמו גבי קטן שא"א להפך עליו, יעושי"ד, ועי"ש בערוה"ש סו"ס צ"ד שהבין שהרמב"ם מביא ראייה לדבריו, מקטן דיש שבועת היסת אע"פ שא"א להפך, ה"נ כחשוד ישנו היסת אע"פ שא"א להפך יעושי"ד ואם ננקוט דשבועה לקטן, הוי תקנה אחרת, מאי ראייה משם, דדלמא שבועת היסת ליתא רק בדאפשר להפך, ומשא"כ

לגבי הא, ולא חייבו היסת אטענת קטן, מטעמיה דהרמב"ם שלא יהא כל אחד גוזל ממונו.

אך יש לדרון בהא דכתב הרמ"א סי' צ"ו סעיף ג' שאם קטן תובע שטרות אין נשבעים על כן היסת, משום דהוי תקנתא לתקנתא [הא דנשבעים היסת לקטן והא דנשבעין אשטרות] יעו"ש בסמ"ע ולכאורה למה הוי תקנתא לתקנתא, הרי כשנתקנה היסת, נתקנה דנשבעין לקטן, ודנשבעים על שטרות, א"כ הרי דבר זה כלול בתקנתא דהיסת דנשבעין לקטן ולשטרות, ובאמת זוהי עומק קושית הש"ך שם בסוף דבריו, ברם אם ננקוט דהא דנשבעים היסת לקטן הוי תקנה אחרת, נחא שפיר דהא דנשבעים לקטן הוי תקנה נוספת, והא דנשבעים על שטרות הוי תקנה, לכן הוי תקנתא לתקנתא, [אכן לפי ביאור הש"ך שם דאיירינן לענין שבועת הנוטלין אינו ענין לכאן, אך האחרונים הכריעו שם דלא כהש"ך.

ובאמרי בינה סוף טו"ג משיג על הש"ך דבתשובות הרשב"א דממנו מקור הדין מפורש דלא כהש"ך].

והנה הקשה שם האולם המשפט, דא"כ כל היסת שנשבעין לקטן להוי תקנתא לתקנתא [הא דנשבעים לקטן והא דנשבעים היסת] אך יש לכאור, דהיסת אחר שנתקנה הוי כעיקר שבועה, ולכן הא דנשבעים לקטן הוי רק חדא תקנתא, הא דנשבעים לקטן.

בדין אם יש היסת על דבר הגורם לממון

פסק המחבר סימן פ"ז סעיף כ"ז בתובע לחבירו שבועה וטוען נשבעתי נאמן, ועיין סמ"ע שהביא שיטת רב האי גאון שנשבעין היסת על כך וכתב הקצוה"ח ס"ק כ"ה הטעם דשבועה דאורייתא אין נשבעין על גורם לממון, אך שבועת היסת נשבעים על גורם לממון כמו דנשבעים על כפירת שטרות לכן על כפירת שבועה דהוי רק גורם לממון דמי יאמר דמשתבע נשבעים היסת וכן כתב בסי'

היא הלכך אע"ג דאין נשבעין היסת אלא בטענת כרי בטענת קטן נשבעין עכ"ל ומדוייק בדבריו דכל מה שיצא לדון אלא אי טענת קטן מיקרי טענת "כרי" או לא מיקרי טענת "כרי" אבל דמחשיב טענתיה לטענה חלשה וגרועה, גלי לן קרא דחשיב טענה גרועה, אלא דבהיסת דסגי טענה גרועה יכול לחייב בה היסת כיון דעכ"פ מחשב טענת כרי.

אכן יש לתמוה דברין ושאר ראשונים דימו לשבועת היסת, דין שבועת השותפים שיכול הקטן להשביע רק משהגיע לעונת פעוטות, ובשבועת השותפין הרי לא בעינן טענה כלל [דנשבעים על טענת ספק] הרי מוכח דאין החיסרון בקטן מפני גריעות הטענה, דהרי התם לא בעינן טענה, אלא סברא אחרת ואפשר לחדש דראשונים אלו קסברי כדעת המרדכי [פרק שבועת הדיינין] הסובר דשבועת השותפים ג"כ הוי בגדר טענה, דיליף דינא דנשבעים היסת אתיבה פרוצה מדין שבועת השותפים, הרי דסובר דאף שבועת השותפים הוי כשבועת היסת ולכן יליף דין שבועת היסת מדין שבועת היסת אך קשה לומר כן, דהרי כמה ראשונים [עיין תשו' הרשב"א ח"ב סי' ס"ח וריטב"א בקידושין דף מ"ג:] כשדנו אי נשבעין היסת על טענת שמא, כתבו שיש להוכיח דאין נשבעין על טענת שמא, משום דמשמע דרק השותפים [ושאר שבועת המשנה שם] נשבעין בטענת שמא ולא שבועת היסת, הרי דנקטו הראשונים דאינו דומה היסת לשבועת השותפים, דשבועת השותפים קלה ונשבעים עליה אף שלא בטענה, [ואף דיש ראשונים שדחו ראייה זו, דבזמן המשנה עדיין לא היה שבועת היסת, מ"מ ביסוד הדברים מודו דלא דמו שבועת היסת לשבועת השותפין].

והנה מלשון הראשונים הנ"ל משמע דהא דנשבעים היסת לקטן הוי מתקנת ר"ג, [ודלא כמו שכתב באולם המשפט בדעת הרמב"ם דהוי תקנה אחרת] שהרי כל הראשונים חייבו היסת משום דטענתיה דקטן חשוב טענה

אין נשבעים משום דאין גופם ממון עיי"ש הרי מבואר דנשבעים על עצם השטר שהוא שוה פרוטה, [וכתב שכן הוא בין למלוה בין ללוה] אך בשעמ"ש יש לומר עוד דאף אם ננקוט דשטר הוי רק גורם לממון מ"מ איצטריך לישבע עליהם מהטעם שכתבו התוס' לגבי הא דאיצטריך קרא למיעוטינהו משבועת הפיקדון, דלכאורה מה צריך למיעוטינהו הרי הוי רק גורם לממון דלאו כממון נינהו, וכתבו התוס' דאיצטריך למעטינהו משבועת הפיקדון משום שכראיתא בעיני חייב להחזירם, ולכן נקרא כפירה [יעויין תוס' שבועות דף ל"ז:] לכן ה"ג מהאי סברא אחשבי לממון לגבי שבועת היסט.

והנה בסי' כ"ב סעיף א' בקיבל עליו קרוב או פסול ואחר שנגמר הדין הכחיש וטוען לא קבלתי עלי, ישבע שלא קיבל עליו וכתב הסמ"ע שבוה לא שייך שבועת דאורייתא שאין זה כפירת ממון אלא דנים אם קיבל עליו הדין וע"כ לא שייך שבועת דאורייתא רק היסט והקשה הש"ך דממה נפשך אי לא הוי כפירת ממון א"כ שבועת היסט נמי לא שייך אלא א"כ הוי ממון גמור יעו"ש ד, ולכאורה תמוה דהרי לגבי גורם לממון נמי מצינו חילוק בין שבועת דאורייתא לשבועת דרבנן, דשבועת דאורייתא אין נשבעים, ואילו שבועת דרבנן נשבעים, אך לפי האמור ניחא, דלדעת הש"ך אפשר' דאין נשבעין על דבר הגורם לממון ולכן סובר נמי לגבי דין זה דלא קיבלתי עלי קרוב, דאין נשבעים היסט [דהוי כדבר הגורם לממון. ויעויין בר"י מיגש שבועות דף ל"ב: דכשדנים על דבר צדדי והממון הוי כחוצאה מכן חשוב גורם לממון לכן ה"ג דין זה חשוב כגורם לממון] והא דנשבעים היסט על שטרות, אין הטעם משום דהוי גורם לממון [רכאמור לדעת הש"ך אין נשבעים על כך] אלא הטעם משום דחשוב כשו"פ, ואילו הסמ"ע סובר דנשבעים על דבר הגורם לממון, ולכן סובר דאף בדין זה דלא קיבלתי עלי קרוב נשבעים היסט.

צ"א ס"ק ד', ונמצינו למדים מדבריו ב' חידושים. א' שהגדר דנשבעים בהיסת הוי משום גורם לממון ב' שעל דבר גורם לממון חלוק שבועת דאורייתא משבועת דרבנן, דלכאורה החילוק בין שבועת דאורייתא לשבועת דרבנן הוא רק בהנהו דמיעוטינהו קרא, אך בדבר הגורם לממון דהחיסרון במהות הממון לכאורה אין לחלק בין דאורייתא לרבנן אך בסי' שפ"ו ש"ך ס"ק משמע כן שכתב שאפי' להראב"ד שדמי קרקע לא הוי כקרקע ונשבעים עליהם, דמי שטרות הוי כשטרות ואין נשבעין עליהם, והקשה הקצוה"ח מאי שנא מדמי קרקע הא שניהם מיעוטים מקרא, וכתבו האחרונים דחזינן בש"ך דהחיסרון בגורם לממון הוי חיסרון בעצם חיובו ולא סתם מיעוט, וגם הממון אין חיובו גמור יעו"ש [אך קשה לומר דחיוב שבועת היסת על השטר ובמקום שכפר השבועה הוי משום גורם לממון דהא בכל הש"ס קי"ל דגורם לממון לאו כממון דמי, ועוד תמוה, דדעת הקצוה"ח סי' ע"ג דשבועת דאורייתא בעינן דנוכל למיחת לניכסיה ובכפירת שטרות וודאי דלא נוכל למיחת לנכסיה, א"כ למה צריך מיעוט, וכל זה צריך תלמוד].

אך השעמ"ש סי' י"ז הוכיח מתוס' שבועות דף מ"ב: דאין נשבעים לגלגל שבועת על גורם לממון [מא דכתבו שם התוס' דאין נשבעין לגלגל על הקדשות, אף דההקדשות יתכן שיהיו גורם לממון, אלא מוכח דאין נשבעים לגלגל שבועת אגורם לממון] וכתב דה"ה שבועת היסת אין נשבעים על גורם לממון, והא דנשבעים היסת על שטר כתב משום דיש שטר בעין ועי"ש כפירה ויסוד זה שהגדר היסת בשטר, הוא על עצם השטר [ולא על הגורם לממון שבו] מבואר בש"ך סימן נ"ד וז"ל: מיהו נראה דחז"ל הוא דאמרו כן לצנין היסת דמחמת ראייה שבו הוא שוה פרוטה והיינו שראו להשביע היסת על זה כאילו הוי שוה פרוטה, אבל מ"מ לא הוי שוה פרוטה ממש דאל"כ הא מבואר בכל מקום שעל שטרות

ולפי האמור אפשר לתרץ ראית הראשונים שהוכיחו מסוגיין דלא כעינין לתבוע אשתבע לי, מהא דלא אמרינן לה בגמרא כשהקשו מאי איכא בין שבועה דאורייתא לשבועה דרבנן, דהנה הראשונים הקשו שם בסוגיא דהו"ל לגמרא לשנויי דאיכא בין דאורייתא לדרבנן אם נשבעים אקרקעות וכיו"ב דבדאורייתא אין נשבעים וברבנן נשבעים, ותירצו דבגמרא ביארו רק החילוקים שישנם אחר השבועה, ולא נקטו הדברים שאין תואם עליהם שבועה כלל כקרקע וכיו"ב יעוש"ד לכן הי"ג י"ל לגבי הא דצריך לתבוע שבועת לא נקטוה בגמרא, משום דכשאינו תובע השבועה, אין מקום לחייבו כלל [דאין צריך בזה פיוס דעתו כיון שאין תובע] לכן לא נקטוה בגמרא, דבגמרא לא נקטו רק חילוקים שיש בתורת השבועה כשישבע, ולא כהאי גוונא דכשלא יתבע השבועה, אין מקום לחייבו כלל.

ועיין שם עוד בבירור הלכה שהביא בשם העיטור שבחזקת ג' שנים צריך לתבוע השבועת היסת, דהחזקה הו"ל כשטר וההיסת הוי כעין שבועה דאשתבע לי דלא פרתתין [בכל מלוה בשטר] ובחידושי הרי"ם סי' ק"מ מתרץ בזה לשון השו"ע שם סי' ק"מ דבתחילת דבריו כתב דצריך לישבע היסת בחזקת ג' שנים, ואח"כ כותב דאין מוסרין לישבע היסת אחזקת ג' שנים, ומתרץ החידושי הרי"ם, דבאמת אין מוסרים לשבועת היסת, אלא רק אם תובע שבועת היסת, נשבעים.

ובחשובות מימונית פ"א מהל' טוען אהא דמבואר ברמב"ם, שכשאחד נתחייב שבועה, וטוען כבר נשבעתי נאמן, אך אם הלה תובעו אשתבע לי שנשבעת צריך לישבע וצ"ע בזה.

והנה כתב הרמב"ם פ"ב מהל' טו"ג שאין משביעים את החשוד וכתב הרה"מ שנראה שאפי' כשהתובע מסכים שישבע החשוד אין משביעים את החשוד, והוכיח כן מהא דאמרינן בשבועות דף מ"א. שכשהנתבע חשוד, לא אמרינן בשבועת היסת דכשנגדו

בריטב"א ב"מ דף נ"ו: כתב דאין נשבעים היסת על שטרות משום דאין גופם ממון [חזינן מיניה דסובר דהא דממעטינן שטרות משבועה, לא הוי מיעוט בעלמא, אלא הוי מטעמא דמילתא משום דאין גופן ממון, ולכן סובר דהיסת נמי אין נשבעין עליהם] ויש להוסיף דהריטב"א כתב כן בשם רבו והוא הרא"ה ועיין ר"ן בסוגיא דחנוני על פנקסו כשם הרא"ה דעל גורם לממון אין נשבעים.

אם בהיסת צריך לתבוע השבועה

המאירי שבועת דף מ"א. נסתפק אם בהיסת צריך לומר לו ישבע לי, וכתב דהסכימו דאין צריך לומר ישבע לי, דאם לא כן, הא דמקשינן בגמרא מאי איכא בין שבועה דאורייתא לשבועה דרבנן, הו"ל לשנויי אם צריך לתבוע ישבע לי, וכן הביא בספר בירור הלכה סי' ע"ה כת"י מהרמב"ן שנסתפק בזה אך הכריע מהגמרא שא"צ לתבוע אך הביא דבשו"ת הלכות קטנות ח"א סי' י"ג נסתפק בזה ונשאר בצ"ע.

ויש לעיין בטעמא דמילתא דקס"ד דצריך התובע לתבוע שבועת היסת, דהלא אם יש חיוב שבועה למה יצטרך התובע לתבועה, והנה מצינו בשבועת אשתבע לי דלא פרתתין דצריך הלוה לתבוע שבועה זו, ואם לאו אין המלוה נשבע שבועה זו, וביארו האחרונים הטעם דכיון שהיא שבועה קלושה, והוי רק כדי להפיס דעתו לכן צריך לתבועה, דכשטוען בב"ד ותובע משכנגדו, צריך הלה לישבע להפיס דעתו, אבל כשהוא עצמו לא קטעין א"צ לישבע, [יעויין בבאר יעקב על מסכת שבועות] וכן מצאתי בשטמ"ק כתובות דף פ"ז: בשם רש"י שבשבועה דעד אחד מעיד שהוא פרוע צריך לתבוע אשתבע לי כיון שהוא להפיס דעתו, חזינן דשבועה שהיא להפיס דעתו צריך לתבוע אשתבע לי, דכיון דכל החיוב נובע רק כדי להפיס דעתו, שייך שבועה זו רק כשהוא תובע וכדי להפיס דעתו על תביעתו נשבע הלה, אבל כשהוא עצמו אין תובע אין על מה להפיס דעתו.

לקולא, והקשה הגרעק"א דמשמע דהא דאזלינן לקולא הוי רק משום דהוי תקנה, אבל בכל ספק שבועה דאורייתא אזלינן לחומרא, ולכאורה אף בשבועה דאורייתא אזלינן לקולא דהמומע"ה ואין יכול להוציא ולחייב שבועה בלי ראייה.

והוכיח כן הגרעק"א מתוס' בשבועות דף מ'. כשהגמרא דנה בטענו חטיטין ושעורין והודה באי מהם אי חייב שבועת התורה או לא, אמרינן לימא מסייע ליה, טענו חטיטין והודה בשעורים פטור ורי"ג מחייב, משמע דלת"ק אי טענו חטיטין ושעורים והודה אי חייב, ודחו בגמרא דה"ה בטענו חטיטין ושעורים והודה באחד מהם דפטור, והא דנקטו כברייתא בטענו חטיטין והודה לו בשעורים, להודיעך כחו דר"ג דאף בכה"ג חייב שבועה, וכתבו התוס' דכחו דר"ג עדיף, משום דאילו כח רבנן לפטור, ואילו כח דר"ג לחייב היסת ולכן כח דר"ג יותר מחודש להשמיענו דיכול לחייב שבועה, הרי מוכח דאף בשבועה אמרינן דבכל ספק פטור, ודעת ר"ג לחייב הוי חידוש, אמנם מסוגיא זו אין כל כך ראייה יעו"ש בריטב"א שביאר בדרך אחר למה כוחו דר"ג עדיף.

ובתוס' שבועות דף מ"א. כשדנו בהלכה זו אי פסקינן כל"ק דא"צ דררא כדי לחייב היסת, או כל"ב דצריך דררא, כתבו דפסקינן דבעינן דררא משום דהמומע"ה, וכתב הגרעק"א בשו"ע סי' פ"ז, דמדוברי תוס' אלו אין ראייה, דאפשר דהלשון בתוס' המומע"ה לאו דוקא, לכך הוכיח מסוגיא דב"מ.

אך יש להוכיח מדברי הר"ן עצמו, דכל ספק שבועה, פסקינן דהמומע"ה בשבועות דף מ"ב: כשדן למה אין נשבעים שבועת ע"א על קרקע, מסיק בסוף דבריו: אע"ג דא"א להשוות הריעות יש לנו להכריע המשקולת כדי שיהא קולא לנתבע יעושי"ד הרי מוכח להדיא דבכל ספק שבועה יש לנו להכריע לקולא, וא"כ קמה וגם נצבה קושית הגרעק"א הנ"ל, דלמה כתב הר"ן דפסקינן

נשבע ונוטל משום דתקנתא לתקנתא לא עבדינן, ומשמע דהחשוד פטור לגמרי, דא"כ הוי לפרושי בגמרא דמ"מ נשבע החשוד, והקשה הלח"מ דהא בגמרא מבואר רק שאין ב"ד משיביעים אותו, אך אפשר דכשהלה תוכעו שנשבע, אפשר דצריך לישבע אף שהוא חשוד, אך אם ננקוט שלעולם נתקנה שבועת היסת רק כדי להפיס דעתו, [ולא כדי לברר הענין] א"כ אין מקום לחלק בין אם ב"ד משיביעו, או שנשבע בגלל תביעת שכנגדו, דכיון דלעולם כל יסוד השבועה הוי רק כדי להפיס דעת התובע, א"כ אין לחלק אם הוא עצמו תובעו או שנשבע מחמת שכ"ד חייבוהו כדי להפיס דעתו.

הרמ"א סימן ע"ח סעיף ד' לגבי חזקה דאין אדם פורע תוך זמנו כתב דאם הלוח טוען כרי שפרע ישנו ב' שיטות אם הלה צריך לישבע, והאריך הש"ך שכל המחלוקת רק לגבי שבועת היסת לאחר פירעון אם הלוח יכול לחייב את המלוה לישבע היסת שלא פרעו ב' פעמים, יעושי"ד והעתיק דבריו שם בגר"א והנה כתב המחבר סי' פ"ד סעיף ב' בפוגמת כתובתה תוך זמנו שאין צריך לישבע, ואי אמר ישבע לי צריך לישבע, ועיין בהגר"א בסי' ע"ח, ושם בסי' פ"ד, שכתב דדברי המחבר בסי' פ"ד שבתובע ישבע לי, צריך לישבע, היינו השיטה בסי' ע"ח המחייבת לישבע היסת בטענה שפרע תו"ז, יעושי"ד, ונמצינו למידים לדעת הגר"א, דאף לשיטה המחייבת לישבע היסת אטענת פירעון תו"ז, אמנם הוי רק בתביעת שבועה, וכלשון השו"ע בסי' פ"ד שהלוח תובע השבועה.

בענין אי לחייב היסת נקרא להוציא

הנה נחלקו הראשונים אי פסקינן כלישנא קמא [דנשבעים היסת אף בדליכא דררא דממונא] או כלישנא בתרא דאין נשבעים היסת אלא בדיכא דררא דממונא, וכתב הר"ן כשם ר"ת דכיון דהוי "תקנה" אזלינן

אוהו היסת, וכתב הש"ך ס"ק פ"ב שמדייק דמשמע שאפי' אינו לפנינו יכול להשביע היסת וחולק שבוודאי אינו יכול להשביע אלא אם העד לפנינו, ודנו האחרונים בגדר השבועה ע"פ הע"א, וכתב השעמ"ש שמדוייק לשון התורה"ר סי' ש"ח [הובא ברמ"א] דכיון שזה שקרוב פסול הוא רק מטעם גזיה"כ, לענין שבועה דרבנן לא פסלוהו ונראה מזה דהוי כעין גדר שבועת ע"א, אך בנחל יצחק ובחושן אהרן הקשו ע"ד מקום שטרות דהוי דרבנן ולא מהני קרובים, לכן נקט הנחל יצחק דהוי בגדר רגלים לדבר, ולדעת הש"ך לא הוי רגלים לדבר רק כשהעד לפנינו [נמצא לפי"ו לר' שמחה הובא בש"ך ס"ק פ"ג שאפי' העד לפנינו צריך רגלים לדבר יש לברר הגדר].

ויש לתרץ קושית הנחל יצחק על השעמ"ש מקום שטרות, דבשבועת היסת, היתה גדר התקנה דבכל מקום שקיים חשש, אלא דמה"ת פטור, חייבוהו חז"ל, ולכן בקרוב, כיון דמעיקר הסברא הו"ל לחייב, אלא דמה"ת פטור בגזיה"כ חייבוהו חכמים, אבל בקיום שטרות אחר שתקנו צריך לקיים השטר בעדים, צריך להביא עדות כשירה כבכל עדות שבתורה.

ונראה דאף דעת הקצוה"ח [כהנחל יצחק] דבשבועת היסת ע"פ ע"א אינו נשבע להכחיש העד, אלא נשבע מחמת דהעד מהוה כרגלים לדבר לטענת התובע, דהקצוה"ח סו"ס צ"ב דן דבשבועת דרבנן נמי אמרינן מתושאל"מ, אלא דבשבועה דרבנן כיון שיכול להשבע אינו יודע לכן לא שייך לומר מתוך, ומשא"כ בשבועה דאורייתא דאינו יכול לישבע שבועת אינו יודע לכן אמרינן בה מתוך, וכתב בהמשך דבריו, וכן דין נסכא דר' אבא לא שייך שבועה דרבנן דאם העיד בשטרות וקרקעות אין השבועה ע"י העד כיון דאינו יכול לחייב שבועה בקרקעות ואינו נשבע אלא על טענת ברי של תובע ועי' יכול לישבע דידי חטפתי עכ"ד, מבואר דאין השבועה להכחיש עדות העד, שהעד אינו מחייב השבועה, אלא

להקל בשבועת היסת כיון דהוי "תקנה" תיפ"ל דהמומע"ה.

ונראה לתרץ, דכשדנים לגבי שבועה דאורייתא, אית לן למימר דבכל ספק אזלינן לקולא דאין יכול להשביע מספק, אבל "שבועת היסת" שעיקרה נתקנה על ספק (כלומר, שא"צ להוכיח טענתו) א"כ קס"ד דאף דהוי ספק והו"ל למימר המומע"ה אבל לגבי שבועת היסת דלעולם היא באה על ספק, יש להשביע אף בכל ספק, לכן קאמר הר"ן דכיון דספק בגמרא אי תקנת ר"ג נתקנה רק בדאיכא דררא דממונא, לכן יש להקל שלא להשביע ללא דררא, משום הלישנא בתרא דבלא דררא לא תיקן ר"ג כלל יסוד שבועתו.

ומצאתי כעין דברי הר"ן בתשובות הרדב"ז ח"ג סי' תפ"ה שבספק שבועת היסת אזלינן לקולא משום ספק דרבנן לקולא, עיי"ש.

והנה תוס' בב"מ דף ל"ג. סברי דבטענין אין לחייב היסת, ועיי"ש ברא"ש שחולק וסובר שיכול לחייב היסת, ולכאורה תמוה דהרי אין טענין להוציא ולמה מחייב היסת בטענין [עיי' קובץ שיעורים] איך י"ל דאם יש טענת ב"ד בטענין, יכול להשביע היסת, וזהו תקנת היסת דנשבעים על כל טענה.

והנה דנו האחרונים אי במיגו יכול לחייב שבועת היסת, ועיי' בנחל יצחק סי' פ"ד סעיף י' שהאר"ך לדון בזה בכמה אנפי, ואחד הטעמים כתב דלא אמרינן מיגו לחייב שבועה, משום דהוי מיגו להוציא, ואע"ג דבשבועה דרבנן לא נחתין לנכסיה אבל עצם חיוב השבועה חשוב להוציא יעו"ש"ד. [ועיי' נתיבות ר"ס ע"א שמשמע שע"י מיגו מחייב שבועה ובאמרי בינה ה' הלוואה סי' ס"ו שנתקשה בזה ויש לעיין דשם איירי לענין היסת].

בהיסת על פי עד אחד

כתב הרמ"א סי' ע"ה סעיף כ"ג כל שאומר הוגד לי ע"פ ע"א נאמן אפי' קרוב משביעין

להכחיש העד [וכמו שהבאתי דעת השעמ"ש והגרע"קא וש"מ] דאי הוי כשבועת ע"א א"צ דררא דממונא, אלא הוי סגי ברגלים לדבר שישנו בעדות העד.

**בענין פטורים מהיסת
[מיגו, עד המסייע, חוקה]**

הש"ך סי' צ"ה ס"ק י"ז הביא בשם הלח"מ והב"ח שע"י מיגו נפטר מהיסת למ"ד אמרינן מיגו לאפטורי משבועה, והא דמבואר בטור שם דכשטען על שטרות להדר"ם חייב היסת, אע"ג דיש לו מיגו דטענת נאכד דפטר בשטרות, משום דהטור והרמב"ם סברי דלא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה, ומה שפסקינן בסו"ס ס"ו דנשבע היסת בשטרות אע"ג דיש לו מיגו לאפטורי אינו אלא במודה במקצת ועד אחד, והקשה עליו הש"ך הא דכתב דבס"י ס"ו איירי לענין ע"א ומובמ"ק, מה בכך סוף סוף יש לו מיגו, וגם פסק הלכה שלו אינו מחזור דנראה דאפי" למ"ד דאמרינן מיגו לאפטורי משבועה היינו להפטר משבועה חמורה אבל בשבועת היסת לא פלוג רבנן בתקנתא ויעושי"ד שהביא שכבר הביא הריטב"א בתשו' שנחלקו הראשונים אי אמרינן מיגו לאפטורי מהיסת ונראה מלשון הריטב"א דסובר דלא אמרינן, וביארו האחרונים בסברת הש"ך [עיינן שעמ"ש סי' צד ס"ק ב' וכן בגר"ח שמולביץ ב"מ] דיסוד של שבועת היסת דבעצם הוא נאמן, ואעפ"כ יש שבועה, א"כ מה מהני מיגו [ודוחק קצת בלשון הש"ך דהטעם משום דלא פלוג רבנן].

אך יש לציין דהש"ך עצמו סי' ע"ה ס"ק נ"ח נוקט כהשיטה שהובאה בריטב"א דמיגו פוטר משבועת היסת ועדיין לא ראיתי מי שנתעורר לזה.

ובערך שי כתב ליישב קושית הש"ך על הב"ח בהקדם הא דמבואר ברמ"א סי' פ"ז סעיף ל"ה בדמקום דליכא דררא דממונא אין לחייבו היסת, משמע בדמקום שיש דררא דממונא יכול לחייבו היסת אף בטענה גרוע, והנה במקום שיש מיגו הוי כטענה גרוע,

השבועה להכחיש תביעת התובע שנתחייב ע"י העד שעשה הרגלים לדבר [ולשונו של הקצוה"ח שנשבע על טענת ברי של תובע לאו דוקא, דהרי יכול להשביע ע"י אחר אף שלא בטענת ברי].

אמנם דעת הגרע"קא [כשעמ"ש] שהשבועה היא להכחיש הע"א, שעדות הע"א היא המחייבת השבועה, שכתב הגרע"קא בסו"י צ"ג [וכן מוכח מרע"קא סי' פ"ב סעיף ט'] על דברי הש"ך שם ס"ק י"א דהא דאין שבעים היסת על כפירת שבועת השותפין משום דהוי תקנתא לתקנתא, וכתב הגרע"קא דאם יש ע"א שהיו שותפין חייב לישבע היסת ע"כ, ואף דהוי שבועה ררבנן לא הוי תקנתא לתקנתא כיון דהוי להכחיש העד, הרי מבואר בדבריו, דאין השבועה להכחיש תביעת התובע אלא להכחיש העד.

וכן נוקט בשו"מ מ"ד ח"א סי' כ"ג שכתב לדון בשאלה זו וז"ל: ושבועת היסת דתיקן ר"נ פשיטא דלא שייך בע"א דלא שייך חוקה דהא מהראוי להתחייב בלא"ה בשביל שיש ע"א וכו'. עכ"פ שבועה דרבנן לא תיקן ר"נ דממילא מחייב עכ"פ שבועה דרבנן [וע"ש] שהוסיף שאפי" אי צריך דררא דממונא, בע"א בוודאי פשיטא ריש דררא ופשיטא דמחייב [יעושי"ד עכ"פ מבואר בדבריו שיש שבועה דרבנן ע"י העד, ומשמע שישנה שבועה אפי" ללא תקנת ר"נ ויש לעיין המקור לזה.

והנה הש"ך ס"ק פ"ג הקשה על התרוה"ד דכבד לפנינו יכול להשביע היסת בלי רגלים לדבר מתשובה מר"ת מא' ששי"ך, ואחר זמנו תובע החתן הנדן, והמחותן טוען להדר"ם והבן אינו יודע רק ע"פ אביו אין להשביע היסת וכו'. חזינן שע"פ אחר אינו יכול להשביע היסת, ותירץ התומים דר"ת לשיטתו דמצריך דררא דממונא וכאן אין דררא דממונא, [וע"כ צ"ל דלמד דדררא דממונא הוי רק "חזקת חייב" אבל אם ננקוט דרגלים לדבר הוי כדררא דממונא, הלא הוי כאן עד אחד דחשוב כרגלים לדבר ועיין שעמ"ש רס' ק"מ] ולכאורה מוכח מדבריו שלמד דהשבועת היסת על פי ע"א, לא הוי

שהקשה קושיה האחרונים האלו, דהא יש לו מיגו דלהד"ם ותיריך דכיון דיש כאן דררא דממונא לא מהני מיגו, ומשמע להדיא כהערך שי דמיגו פוטר מהיסת אך כשיש דררא דממונא אינו פוטר.

ובשעמ"ש הזכיה כדעת הש"ך מסוגיא דרבה בר שרשום, שרצה לגבות מקרקע על חובו בלי שבועת היסת מיגו דאי בעי טעין לקוחה היא בידי, והקשו הראשונים, דהא גם בטענת לקוחה היא בידי גמי איכא היסת, ויסוד תירוץ הרשב"א דבטענת לקוחה בידי והחזיק בה ג' שנים ליכא היסת, והקשה השעמ"ש הא אכתי על טענת שיש לו חוב חייב ליטבע היסת, אלא מוכח דבמיגו נפטר מהיסת.

והנה לגבי עד המסייע לפטור משבועת היסת כתב הש"ך סי' פ"ז ס"ק ט"ו, דוודאי פוטר מהיסת, ודוחק לומר שלענין היסת שאני משבועה דאורייתא, וע"א לא יפטור מהיסת, ואפי' להראשונים שעד המסייע אינו פוטר משבועה דאורייתא, אבל משבועת החקנה יפטור, וצ"ע שהש"ך עצמו סובר כלפי מיגו דאף אם פוטר משבועה דאורייתא, מ"מ בשבועת היסת אינו פוטר, ומ"ש ע"א ממיגו.

וכן החידושי הרי"ם סי' ע"ה ס"ק (ג) כתב לכאר הראשונים שלמדו דעד המסייע פוטר משבועה דאורייתא מק"ו, דאם ע"א יכול לחייב שבועה, כ"ש שיכול לפטור, והקשה מהו הק"ו, דאפשר דלחייב שבועה סגי ע"א כיון שמטיל ספק ודררא יכול לחייב שבועה, אבל כיון שכבר נתחייב, אינו נפטר עד שיברר בבירור גמור, וכתב, דהא חזינן דשבועת מודה במקצת ושבועת עד אחד בנוי על דררא, ולכן כופר הכל פטור כיון דליכא דררא, ולכן כשיש ע"א מסלק הדררא, והקשה א"כ שבועת היסת בכופר הכל דאין חיובו מחמת דררא לא יפטור ע"פ ע"א, ומתוך דאף בכופר הכל מתחייב בלי דררא, מ"מ כשיש ראיה דע"א לפוטרו, לא תקנו בו שבועת היסת, ועוד לא תקנו בהיסת יותר מבשבועה דאורייתא, יעו"ש ד' וצ"ע מ"ש

ולכן אי ליכא דררא, אין לחייב היסת, משא"כ במודה במקצת וע"א דהוי כדררא, יש לחייב היסת אף דאיכא מיגו, וכן יש ליישב בזה ראיית הש"ך מתשובת הריטב"א, דכיון דהריטב"א איירי לענין טענת "החזרת" דהוי דררא, לכן חייב היסת אע"ג דאיכא מיגו, אבל בטענת להד"ם דליכא דררא, אין לחייב כשיש מיגו, ונמצא לפי דבריו, דאף הדיסוד חיוב שבועת היסת הוי משום חזקה דא"א תובע אא"כ יש לו עליו, אחי מיגו ומגרע כח חזקה זו, ורק כשיש דררא, מתחייב משום הדררא.

אך עיין ברעק"א שציין לררישה בסי' צ"ג שכתב ג"כ כהש"ך וז"ל: דכיון שיש חזקה אין אדם תובע וע"ז סמכו לחייב היסת לא מהני מיגו, כתב דהטעם דמיגו אינו פוטר מהיסת, משום דהחזקה אלים מהמיגו.

והטו"ז כאן, ג"כ הקשה בשטרות בטוען להד"ם יהא נאמן במיגו בטענת נאבד ויעו"ש מה שתיריך, וכתבו הנחל יצחק וכן הגרעק"א שבועות דף מ': שמוכח מזה שחולק על הש"ך וסובר דמהני מיגו לפטור מהיסת וכן דעת הטו"ז סו"ס צ"ד לענין רוב, דבמקום רוב לא מתחייב היסת, דכיון דיסוד חיוב היסת בנוי על חזקה, ורובא וחזקה, רובא עדיף לכן פטור.

כרם לפי הערך שי הנ"ל י"ל דרק הכא סובר הטו"ז דפטור מהיסת במיגו כיון דליכא דררא, אבל במקום דאיכא דררא מתחייב בהיסת אף דאיכא מיגו, ואפשר דיש לומר דבמקום דררא, יודה הטו"ז דמתחייב גם נגד רובא, דבמקום דאיכא דררא לא מתחייב מחמת החזקה, אלא מחמת הדררא, והנה ללישנא כתרא דאין היסת אלא כשיש דררא דממונא בתרס התוס' ב"ק דף ק"ח שאפי' באמר לויתי ופרעתי חייב והקשה הגרעק"א שם, [וכן התומים] והא יש לו מיגו, דאי בעי אמר להד"ם והזכיה מכאן כדעת הש"ך ולא אמרינן מיגו לאפטורי משבועת היסת, וכתב הערך שי דלבריו אין ראיה מכאן, דכיון דהוי דררא דממונא לכונ"ע מתחייב, והלום יאיתי בהגהות מרדכי שבועות דף מ'.

יצחק סי' צ"ד מה שדחה ראית הקצוה"ח דחוקה דכל מה שתחת יד אדם הרי הוא שלו אינה חזקה המבררת, אלא מטעם אוקמה אחזקתה, ולכן נאמן עד אחד להטיל שבועה אבל נגד חזקה המבררת וכגון חזקת א"א פורע תר"ו שהיא סברא המבררת אפשר דאין אחד נאמן.

בענין אי שמיטה משמטת שבועת היסת

מבואר במשנה שבועות דף מ"ה. ששביעית משמטת את השבועה, ואמרינן בגמרא דילפינן לה מקרא וזה דבר השמיטה אפי' דיבור נשמת, ובר"י מיגש מבאר דשבועה נמי איקרי חוב דהא קאמר ליה קום אשתבע לי וכן כתב הרשב"א [ובר"ן לא משמע כן אך בגר"ח הלוי הלכות שמיטה ויובל מיישב דגם הר"ן מודה לזה]. ובחי'דושי הגר"ש מוכיח מטוניא זו שהגדר של שבועה הוא כעין תשלומין, דבעצם הוא מתוייב רק שיכול לפטור עצמו ע"י תשלום שבועה דאל"כ מה שייך דשמיטה משמטת.

אך א"כ בשבועה דרבנן, דאינו חייב בעצם, אלא דחכמים הטילו עליו חיוב שבועה א"כ לא יהא נשמת ובקונטסי שיעורים ב"מ סי' ב' כתב דצריך לדחוק דהוא משום לא פלוג, אך עיין ר"י מיגש שבועות דף מ"ח: אהא דמבואר ששבועת השותפין אינו נשמת וכתב בזה שני סברות, ובסברא שניה כתב וז"ל: א"ג שבועה שהיא מה"ת דכתיב וזה דבר השמיטה אפי' דיבור משמט, אבל שבועה שהיא מדרבנן לא משמט דהא לא קרינא ביה לא יגוש עכ"ד וביאור דבריו ששבועה דרבנן כיון שאין חוב ממון אין שמיטה משמטת ומשא"כ שבועה דאורייתא דיש כאן בעצם חוב ממון אלא שיכול להפטור בשבועה, וכהאי ליטנא כתב גם הר"י מיגש בשבועות דף מ"א בהא דאשבועה דרבנן לא נחתינן לנכסיה, וז"ל: לא אלים תקתא דתהוי הא שבועה כחוב ממון דכי היכא דאמר לא משתבע נחתינן

ממינו דתקנו דחזינן דאף אם פוטר בשבועה דאורייתא משבועה דרבנן אינו פוטר.

ויעויין ש"ך סי' ע"ח ס"ק ט"ו רחוקה אינו פוטר מהיסת מחזקת ג' שנים לשיטת הסוברים דיש בה היסת, ה"ג בחזקת אין אדם פורע תוך זמנו אינו נפטר בזה מהבית, אך עיין ש"ך סי' צ"ד ס"ק ח' דמשמע דפטר וע"ש בס"י צ"ד בנחל יצחק שמאריך בזה.

והנה הבי"ב בס"י ע"ח כתב להוכיח דדעת הרמב"ם דאפי' אם טוען הלוח בתר"ו בוודאי פרעתיך דאין המלוה צריך לישבע, מהא דכתב הרמב"ם דשבועת עד אחד מעיד שהוא פרוע אין נשבעים תוך זמנו, א"כ ה"ה דאין נשבעים על טענת ברי דלוח, וכתב הש"ך שם דאינו ראה, דהא דכתב הרמב"ם דא"צ לישבע שבועת ע"א מעיד שהוא פרוע היינו שבועת המשנה שהיא קודם פירעון, אך שבועת היסת שהיא לאחר פירעון ישנו אף נגד חזקה דא"א פורע תוך זמנו, וכתב שם הרע"א: דכשער אחד מעיד שהוא פרוע צריך לישבע אחר הפירעון שבועה דאורייתא דהחזקה א"א פורע תר"ו, אינו פוטר משבועה דאורייתא דלגבי שבועה ע"א, כשנים לענין ממון עכ"ד, ומשמע דכא להקשות על הש"ך דמשמע שם מדבריו, דשבועת ע"א מעיד שהוא פרוע איננה (לפני הפירעון), רק לאחר הפירעון יהא שבועת היסת, דהרי לאחר הפירעון תהא שבועה דאורייתא, ומשמע דעת הש"ך דחזקה פוטר משבועה דאורייתא, ואינה פוטרת משבועת היסת, ולדעתו הוי דין חזקה כדין מיגו, דפוטרת משבועה דאורייתא ולא משבועת היסת.

וכדעת הגרע"ק דחזקה א"א פורע תר"ו אינו פוטרת משבועת ע"א, האריך הקצוה"ח בס"י פ"ד ס"ק ג' וכתב דאע"ג דע"א באיסורים לא מהני במקום איתחזק בממון נגד חזקה נמי מעיד, דהא אפי' מעיד על חפץ שבחזקת חבירו כמה שנים שהיא גזולה מחייבו שבועה אף דהוא נגד חזקה דכל מה שתחת יד אדם הוא שלו ומשום דע"א לשבועה הרי הוא כשנים עכ"ד אך עיין נחל

ואיני יודע למה פטרו משבועת היסת ואפשר דס"ל כלישנא דפטור משבועת היסת היכא דליכא דררא דממונא, עכ"ל הב"י וכבר השיגו האחרונים על הב"י, שבגוף דברי מבואר להדיא טעמו שכתב וז"ל: ואפי' אין לו שטר אלא שטוען אחד על חבירו מכרת לי קרקע ואין מחזיק בו ואין לו שטר ובלבד שישב להד"ם ג"ל שאינו יכול להשביע, ומה שתיקן ר"ג שבועת היסת, דוקא במלוה דלא שכיח לכתוב שטר עליה, אבל בקרקע דכל הקונה כותב שטר, וזה אין לו פשיטא שאינו יכול להשביעו מפסקי הר' יחזקיהו עכ"ל המרדכי, הרי מבואר טעמו דכיון דהוי מילתא דלא שכיחא לקנות קרקע ללא שטר לכן אין יכול להשביעו דברי המרדכי בתשו' הרמ"א סי' צ"ה, ובאולם המשפט ובערך שי השיגו על הב"י מדברי שו"ת הרמ"א, וכן הובא בדרכי משה, אך הש"ך הביא דברי המרדכי ומסיק כוצ"ע.

ועיין בגרעק"א שמציין לדברי הטו"ז סי' ע"ה סעיף י"ז שכתב לחדש מהמרדכי, מזה יש ללמוד דלא נתקן היסת על מי שטוען טענה שאינו מצוי להיות כן, אך התומים ס"ק י"ח כתב דכיון דלא הובא הלכה זו בפוסקים אינה להלכה [ועיי"ש שכתב שהמרדכי לשיטתו, שבנה יסודו על סוגיא דרבה בר שרשום [ב"ב דף ל"ג]. שמשמע שם שעל טענת לקוח אין נשבעים, והקשו הראשונים דלמה לא נשבעים היסת, ובמרדכי תירץ דאין נשבעים אטענת מכירה עיי"ש, וע"ז בנה יסודו, אכן כיון שיתר הראשונים לא תירצו כן, א"כ נראה דלא סברי הכין] והוכיח כן מהרמ"א סי' פ"ז סעיף כ"ה דאם תבעה אתגנה, חייב לישבע היסת, ואף דהוי טענה דלא שכיח, הרי דלא נקטינן כהמרדכי,

אך בערך שי סי' ק"מ כתב דהלכה זו נכללת במה שכתב הרמ"א סי' פ"ז סעיף ל"ח דאם נראה טענה גרועה אין משביעים היסת במקום דליכא דררא דממונא, יעו"ש אך נראה דיש לדחות, דמקור דברי הרמ"א שם בסי' פ"ז הוא מתשובת מהרי"ו, ושם היה מעשה, דהיה תביעה על התובע דאיהו

לנכסיה עכ"ד ומשמע מדבריו האי חילוק דשבועה דאורייתא הוי "כחוב ממון", ואילו שבועה דרבנן לא אלים תקנתא דתהוי כחוב ממון, [אלא שיש להעיר בהא דמבואר בר"י מיגש דלא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה בשבועות דף מ"ה: דמדמה שבועה דאורייתא לדרבנן] עכ"פ לדעת ר"י מיגש משמע דשמיטה לא תשמט כל שבועות דרבנן.

והנה הרמב"ם פ"ט מהל' שמיטה כתב הלווה וכפר בו והגיע השמיטה ועדיין עומד בכפירתו אין שביעית משמטת, ומשמע אע"ג דעדיין לא נשבע וכתב בהגהות דרישה ופרישה דזהו ממה שמבואר בירושלמי דמלוה כפרנית אינה נשמט, וכתב דמבואר ברמב"ם דכיון דאינו מחוייב אלא שבועה דרבנן אינו נשמט דלא קרינא ביה לא יגוש, ומשא"כ בשבועה דאורייתא נשמט, ומבאר בספר באר יעקב שבועות סי' ע"ג, על דרך הנוכח, דשבועה דאורייתא הוי חוב ממון, אלא שנפטר בשבועה, ולכן שביעית משמטת, אבל שבועה דרבנן, כיון דאין תביעה על גוף הממון, אלא שבועה בעלמא, לכן אינה נשמטת [ועי"ש עור מש"כ בזה] והנה הראב"ד שחולק וסובר דאף בהיסת כל זמן שלא נשבע קרינן בה לא יגוש ונשמטת משמע דסובר דגם היסת הוי כגדר שבועה דאורייתא דהוי כחוק ממון, וראה מה שכתבתי להלן בדעת הראב"ד.

בענין היסת בטענה דלא שכיח

הב"י סו"ס ק"מ הביא דברי המרדכי פרק שבועת הדיינים אדם שקנה קרקע ויש לו שטר ובתוך ג' שנים טען המוכר חזרת ומכרת לי, ולוקח מוחזק בקרקע והשיב נראה לי דא"צ לישבע אפי' שבועה דרבנן דאם איתא דחזר ומכר, היה מחזיר לו את השטר, ואפי' אין לו שטר אלא שטוען אחד על חבירו מכרת לי קרקע ואינו מחזיק בו ואין לו שטר, ובלבד שישב לו להד"ם ג"ל שאין יכול להשביע אפי' היסת עכ"ל [המרדכי]

בסוגיא דרבה בר שרשום [ב"ב דף ל"ג] דטען שתפס השדה על חוב דאבוהון דיתמי, במיגו דאי בעי אמר לקוחה היא בידו, והיה רוצה להפטר בכך משבועת היסת, והקשו התוס' והרא"ש, דהרי אף אטענת לקוחה היא בידו היה חייב לישבע היסת, א"כ איך היה רוצה להפטר משבועה בטענת לקוחה, ותיירץ השעה"מ דאטענת שיש לו חוב עליהם היה בידו שטר, ומשו"כ היה נפטר, ולכן היה רוצה להפטר אף בטענתו שתפס על חוב, יעוש"ד, אך בתשו' פנים מאירות ח"ב סי' פ"ז [הובא בפתחי תשובה סי' ע"ט] שהביא מהש"ך שמסייע ליה שטרא אינו פוטר משבועת היסת, יעוש"ד. [ויש לצייין, דעינין שטרא מסייע ליה, אינו דומה בעצמותה, לענין טענה דלא שכיחא, דמצד אחד אלים שטרא דמסייע לפטור, כיון דיש כאן "ראיה" לסייע לפטור, ומצד אחד טענה דלא שכיחא אלים יותר לפטור כיון דטענה דלא שכיחא הוי ריעותא בגוף הטענה, ואילו שטר דמסייע, לא הוי ריעותא בגוף הטענה, וכל מה שהביא השער המשפט להוכיח מדברי המרדכי הללו, ראיה לפטור בענין שטר המסייע, היינו מריש דברי המרדכי, שכתב להדיא דשטר המסייע פוטר, ולא מסוף דבריו שדן לגבי טענה דלא שכיחא].

היסת בהוחזק כפרן

פסק השו"ע סי' ע"ט סעיף א', דכתבעו מנה הלויתין, והכחיש הנתבע ולהר"ם, והביא החובע עדים שהלווהו, ופרע, חייב הנתבע לשלם, דכל האומר לא לויית כאילו אמר לא פרעתי, והוסף הרמ"א דהודאת בע"ד יותר מק' עדים, והקשה הסמ"ע מה צריך הרמ"א להאי טעמא דהודאת בע"ד "יותר" מק' עדים, הרי אף אם הוי הודאתו רק ככת העדים הוי הנתבע חייב, דכיון שבאו עדים שלוה, ועל הפירעון הוי תרי ותרי, ממילא נשאר בחזקת חייב, ותיירץ דכוונת הרמ"א ליישב טעם הדבר דהתובע פטור אפ"י משבועת היסת, דאם מטעם תרי ותרי, הוי החובע חייב שבועת היסת, אלא

דאפסיד אנפשיה ע"ש, א"כ הטענה בעצמותה טענה גרועה כיון דאיהו דאפסיד אנפשיה, אבל כאן בנידו"ד שהטענה בעצמותה טענה טובה, אלא דלא שכיח א"כ אפשר דנשבעים עליה.

ובשואל ומשיב מ"ד ח"א סי' כ"ג הוכיח דלא כהמרדכי, מדעת הבעה"ת שסובר דעד המסייע אף דפוטר משבועה דאורייתא ומשבועת המשנה, מ"מ אינו פוטר משבועת היסת, הרי מוכח, דאע"ג דעד המסייע כשנים, ופוטר משבועה, וקרוב לוודאי שהבע"ד טוען אמת, ומ"מ חייב לישבע היסת, הרי מוכח להדיא דלא כהמרדכי, דאף בטענה דלא שכיחא חייב בהיסת יעוש"ד, אך יש לרחות דעות העד המסייע איננה ריעותא בגוף הטענה, אלא הוי דבר צדדי, ומשא"כ טענה דלא שכיחא, דהטענה עצמה טענה רעועה, אפשר דלא מחייב בהכי לישבע היסת, וכעין שאלה זו מצאנו שכתב השער משפט סי' צ"ד דעד המסייע אינו פוטר מגלגול שבועה [אף דעד המסייע פוטר מכל השבועות מ"מ שאני גלגול שבועה כיון שנשבעים אף בטענת ספק, ואף הכא כשיש עד המסייע, למעשה יש כאן ספק, יעוש"ד] והקשה השו"מ מ"א ח"ג סי' ע"ב דהא מבואר בסי' צ"ד דבגלגול שבועה, בעינין רגלים לדבר, והכא כיון דאיכא עד המסייע, הרי אין כאן רגלים לדבר וכן הקשה באולם המשפט, אך גם בזה י"ל דהעד המסייע הוא דבר צדדי, אבל בגוף הטענות יש כאן ספק,

ובשער המשפט סימן ע"ח כתב לתרץ בזה, הא דהקשה הש"ך שם, דהרמ"א פסק התם בסעיף ב', דבתוך זמנו פטור אף משבועת היסת, ובסי' שי"ז בשכירות, סתם הרמ"א דצריך לישבע היסת בתו"ז ומסיק הש"ך ודוחק לחלק דהכא [בסי' ע"ח] פטור מלישבוע כיון דאיכא שטרא דמסייע ליה, יעוש"ש, והאר"ך בשעה"מ ע"פ דברי המרדכי הללו, שכתב דבאופן שיש ללוקח שטר, פטור מלישבוע היסת כיון דשטרא מסייע ליה, ובזה מיישב נמי קושיא התוס' והרא"ש

דהחזק כפרן, וע"ז כתב הש"ך דיכול לתבוע אף משבועת היסת, דהתם במה שטוען שפרע אח"כ לא הוכחש מפי עדים [אלא שאינו נאמן בטענתו, כיון שהוכחש בטענתו הראשונה בעדים] לכן לכר"ע, אף התומים מודה, שיכול לתבוע היסת יע"ש באורים, אבל בנידוד שהוכחש בטענתו בעדים בזה פליגי דלדעת הש"ך נמי איכא היסת, ולדעת הע"ש והפ"מ והתומים ליכא היסת ויש לציין דברי בעל השלמה ב"ב דף ל"ג. [הובא בביאור הלכה סי' ע"ח] שכתב [בענין אם משביעים היסת נגד חזקה] אין טענת ברי שאין על זה היסת שלעולם צריך להשיבו, יעוש"ד ומורים כדעת הש"ך.

בגדר ברי בסוגיא דיקידושין דף מ"ג:

מבואר שם בסוגיא, בלוח שלח מעות ע"י עדים לפרוע למלוה, דהשתא דתיקון רבנן דחייבים לישבע שבועת היסת אין העדים נאמנים להעיד שפרעו למלוה, כיון שחייבים העדים לישבע הוו נוגעים בעדות, ולכן להלכה שהעדים נשבעים שנתנו המעות למלוה, ונפטריין, והמלוה נשבע ונוטל, ויש בסוגין ג' שיטות א' דעת רש"י שהעדים והמלוה שניהם נשבעים שבועת המשנה [אלא שהעדים נשבעים ונפטרים, והמלוה נשבע ונוטל] ב' שיטת הר"ן שהעדים נשבעים שבועת הנפטרים והמלוה שבועת הנוטלים, ג' שיטת הר"י מיגש ששניהם נשבעים שבועת היסת, והנה נתקשו הראשונים איך יכול הלוה להשיבע להשלוחים היסת, והרי הלוה טוען טענת שמא, שהרי אינו יודע, אי מסרוהו השלוחים או לא, ותירצו הר"ן והרשב"א, דכיון שהלוה טוען ברי שמסר לשלוחים, והמלוה טוען ברי שלא קיבל הממון מהשלוחים, מצטרפים טענת הלוה [שמסר לשלוחים], עם טענת המלוה [שהשלוחים לא מסרוהו למלוה] ובכך הוי כתביעת ברי על השלוחים שלא מסרו השלוחים הממון למלוה ומשביעים אותם, ומשום כך, היכא דמת אחד מהם, או

כיון דהודאת בע"ד יותר מק' עדים פטור התובע אף משבועת היסת [ביאורו זה של הסמ"ע כדעת הרמ"א הובא שם גם בנתיה"מ בחידושים] והקשה הסמ"ע, דהא טעמא דתקנו חכמים לישבע היסת הוי מפני דחזקה אין אדם תובע אא"כ יש לו עליו, א"כ הכא, כיון שהנתבע עצמו מודה שלא פרע, למה יצטרך התובע לישבע היסת, כיון דהוא עצמו מודה שלא פרע, א"כ אף דהוי הכא כתרי ותרי נמי לא יצטרך התובע לישבע, ונראה לבאר סברות מחלוקת הרמ"א והסמ"ע, דדעת הסמ"ע, דדין תקנת היסת נתקנה, דכיון שהתובע טוען ברי, וחזקה אין אדם תובע אא"כ יש לו עליו, לכן חייב הנתבע לענות על טענה אלימחא של התובע, ולכן חייב הנתבע לישבע כדי לברר דבריו בשבועה, ומשו"כ בנידוד, אמרינן ליה, הלא גם לדברין לא פרעת א"כ אין מקום לחייב להתובע לישבע היסת, כיון שגם הנתבע מודה שלא פרע, ולדעת הרמ"א [אין דין שבועת היסת כדי להשיב ולענות על טענת התובע] טעם החיוב היסת, דהחזקה אין אדם תובע אא"כ יש לו עליו, מטלת ספק בגופא דעובדא, ולכן אף בנידוד, כיון שהנתבע טוען שהוא פטור, חייב התובע לישבע.

והנה הע"ש כתב הטעם דהתובע פטור מלישבע היסת כיון דהנתבע החזק כפרן, [והביאו הסמ"ע, יעוש"ד] והקשה עליו הש"ך דאי משום האי טעמא היה חייב התובע לישבע אחרי שישלם לו הנתבע, וכמבואר בס"ק י"ח, ובאמת בפנים מאירות ח"ב ס' פ"ד [הובא בפיה] כתב שהעיר שושן בא לומר דאף אחרי הפירעון נמי לא יתחייב לישבע היסת כיון דהחזק כפרן, וכן בתומים כתב דאין היסת אף אחרי הפירעון, דכיון דהחזק כפרן לא תיקנו היסת למוחזקים כפרנים, והנה בהלכה שכתב הש"ך דינו בס"ק י"ח דאף מוחזק כפרן, נשבע היסת, התם מיירי, דהחזק כפרן, וטוען פרעתי אח"כ, אחר שחייבוהו כ"ד ע"פ העדים שהכחישוהו, דאינו נאמן בטענתו כיון

טענת המלוה, מצטט תחילת דברי התרוה"ד הללו, ומוסיף הש"ך וז"ל: ור"ל ג"כ כיון שידוע שבא לידו מצטרפים טענת המלוה, אבל ליכא למימר מטעם דכיון דהיה חייב לו בוודאי והפירעון ספק הוי כטענת ברי ואפי' בלא צירוף טענת השליח, דהא אפי' אומר כמדומה לי שלא פרעתי אין משביעין דהו"ל טענת שמא כדלעיל סי' ע"ה סי"ז עכ"ל משמע דנקט הש"ך בדעת התרוה"ד, דהו"ל כטענת ברי, משום דמצרפים שני הטענות, ואילו בתרוה"ד משמע להדיא דהטעם משום דהוי "שמא טוב" ולכן יכול להשביע היסת ומה שהקשה הש"ך מהא דטוען כמדומה לי שלא פרע דאין נשבעים היסת, התם הרי לא הוי שמא טוב, לכן אין נשבעים, ומשא"כ בנידר"ד דהוי שמא טוב וכמבואר להדיא בתרוה"ד.

וכשיטת התרוה"ד מבואר גם בשיטה לא נודע למי [שם בקידושין] שבאמת היו נשבעים אף על טענת שמא, אלא דלעולם חיישינן לרמאות ולחכי לא משבינן אטענת שמא, אבל הכא כיון דוודאי אין הלוח חייב ב' פעמים לכן יכול להשביע אף בטענת ספק, וכן מבואר בתמים דעים סי' ס"ג [הובא בשעה"מ סי' קכ"א ס"ק ט'] שסובר ג"כ שיכול להשביע אפי' בטענת שמא.

ומסוגיא זו [לפי כל השיטות] תמוה על שיטת בעל העיטור הסובר שאין להשביע היסת רק באופן שיכול להפך, ולפיכך סובר שחשוד אינו יכול להשביע היסת, כיון שלא נוכל להפך ההיסת על החשוד, א"כ כאן בסוגיין הרי אין יכולים להפך השבועה על הלוח, כיון שאין הלוח יכול להשבע שהשליח לא מסר המעות, אך מצאתי בבעל העיטור שכתב דהא דיכול להשביע כאן היסת, משום דהוי כטענת ברי, כיון שידוע בוודאי שאינו חייב יותר מפעם אחד, וכזה נקרא טענת ברי, אך יש לעיין אי בגלל כן נקרא דהלוח יכול להשבע שבועה כזו שאינו חייב יותר מפעם אחד, ועיין סמ"ע סי' ע"ז ס"ק ב' דמשמע דגם זה נקרא דיכול לישבע דאינו חייב יותר מפעם אחד.

הלוח או המלוה אין יכולים להשביע את השלוחים.

ועיין ר"י מיגש שתירץ ג"כ כהר"ן, אך הוא דן לפי מה שסובר שגם המלוה צריך לישבע היסת, וע"ז נתקשה שהרי הלוח אינו טוען ברי שהשלוחים מסרו הממון להמלוה, וע"ז תירץ כיון שלמעשה יש כאן טענת ברי של השליח יש לו למלוה לישבע קודם שיטול, משמע שהוא דין בנוטל שישבע עכ"פ בטענה כזו, יעושי"ד אך יש לעיין לפי שכללא כויל הש"ך בכמה דוכתי דשבועת היסת שנשבע התובע הוי רק אחר הפירעון, ולא לפני הפירעון דאין שבועת היסת בנוטלין, דהרי הכא מבואר להדיא בדברי הר"י מיגש שהמלוה נשבע היסת לפני שנוטל, וכבר כתב הערוך שי בדברי הר"י מיגש משמע דלא כדבריו.

אך בתרוה"ד סי' ש"ח כתב [לגבי עובדא כה"ג] וז"ל: דיכול ראיובן להשביע את שמעון שנתן הזהובים ללוי ואע"ג דשמא הוא דהא לא ידע אי יהיב ליה או לא, והשליח טוען ברי דיהיב ליה, נראה דה"ט דכל היכא דידוע הוא רבא ממנו ליד חבירו, וחבירו טוען שנאבד או נתקלקל או באיזה אופן שהוא נפסד מן הבעלים צריך לישבע שהוא כדבריו, ואפי' אם חבירו שכנגדו אינו יודע בוודאי להכחישו והכי איתא במרדכי פרק שבועת הידינים, וכי' ומייתי ראיא מהא דאמרינן פרק המפקיד דמשביעים אותו שבועה שאינו ברשותו וכי' עכ"ל ויעו"ש בהמשך דבריו, שמבאר דהכא ה"ט שיכול להשביע את השליח כיון דתביעת הלוח הוי שמא טוב, ובוה מחלק מתביעת יורשים יעו"ש כל דבריו [ויעוויין באמרי ברוך סי' ע"ה על ש"ך ס"ק פ"ב מש"כ על התרוה"ד] הרי דעת התרוה"ד דאף בטענת שמא טוב, יכול להשביע היסת ולא מפני שמצרפים טענת הלוח עם טענת המלוה. אלא דימהו לדין שבועת אינו ברשותו.

ותמיהני, דברי הש"ך סי' קכ"א ס"ק מ"ו שאחרי שהביא דעת הר"ן והרשב"א, דטעמא דמשביעים את השליח משום דמצרפים

מסכים עמהם שאינו נשבע כלל ואפי' היסט שאין נתינת קטן כלום ואם פקדון אין כאן שבועה אין כאן, ואפי' כאבידה אינו דאבידה אתיא מכח בן דעת, ותימה על עצמן דכולה פרשחא עיקר בשבועת השומרים ועלה קאמר איש פרט לקטן, ועוד על וודאי שלו אין נשבעין על ספק שלו נשבעין עכ"ל ובברכת שמואל בב"ק יצא לרזן בדעת הראב"ד דפוטר משבועה, כשקטן הפקיד, מאי טעמיה, דהרי קסבר הראב"ד שקטן הבא בטענת פקדון דאביו, דמהני ומחייב לישיבע.

ולכא למימר דדעת הראב"ד, דבפקדון באמת לא בעינן טענה כלל, אלא דתלוי כ"נתינה" ולכן כשהקטן עצמו הפקיד אין נשבעין כיון דאין כאן נתינה, ואילו כשהקטן בא בטענת אביו כיון שהיה כאן נתינה דאביו יכול להשביע, [והיא כדעת הרמ"ה הובא בטור סי' צ"ו] שהרי כתב הראב"ד בסוף דבריו, ועוד על וודאי שלו [דהיינו טענת "מודה במקצת" אין נשבעין, על ספק שלו [דהיינו "שבועת השומרים"] נשבעין, ואם נאמר דדעת הראב"ד דבשומרים לא בעינן טענה כלל, מאי הוכיח לדין שבועת השומרים מדין מודה במקצת, הרי לא דמיא כלל, שכן "מודה במקצת" תלוי בטענה, ואילו שבועת השומרים תלוי רק בנתינה, אלא מוכח דסבר הראב"ד דאף בשבועת השומרים בעינן "טענה" כמו בפרשת מודה במקצת, ולהכי הוכיח שפיר, דאם על טענת וודאי אין נשבעין [במודה במקצת] כ"ש דאין נשבעין בספק [דהיינו בשבועת השומרים].

אלא מבאר בברכת שמואל דקטן טענתו טענה, ולכן בקטן הבא בטענת אביו שפיר מחייב שבועה, אמנם "תכיתות" אינה תביעה, כדי לאשוויי דררא דמומנא לחייב שבועת היסט, ורק כשבא בטענתיה דאביו שאביו הפקיד, אז אלים כוחיה דקטן לחייב היסט יעו"ש"ד.

אך דבריו מחודשים, דנמצא דבעינן בשבועת היסט תורת תביעה כמו בשבועה דאורייתא, לכן נראה לבאר, דשבועת היסט

ובשער המשפט מחדש בסוגיין, לולא דברי הראשונים, דהא דהעדים נשבעים לא הוי מחמת תביעת הלוח [דהוי טענת שמא] אלא מחמת תביעת המלוה, דכיון דלמלוה יש תרעומת על השליח, דבגללו נתחייב לישיבע, ואף דלמלוה אין לו תביעת ממון לגבי השליח, אלא תביעת תרעומת, מ"מ הו"ל בע"ד של השליח, ויכול להשביע את השליח בתביעת הפסד ממון שיש ללוח על השליח [והוי המלוה שלוחו של הלוח] והמלוה בא בטענת ברי, ויעו"ש שנתייע בדברי הש"ך סו"ס ע"ה שכתב כעין זה, אך יעו"ש סו"ס ע"ה בתומים שחולק על הש"ך.

ויש לרזן ולחקור בהא דכתבו הר"ן והרשב"א דמצרפין טענת המלוה עם טענת הלוח כדי להשביע את השליח אי הוי בגדר ברי ממש, או אפשר דמירי ספיקא לא נפקא אלא דבטענה כזו כבר אפשר להשביע, דמחשב כטענת ברי, ויעויין בתשרי הרשב"א ח"ב סי' ס"ח שרן לגבי הסוגיא בפ"מ דף כ"ו. באחד משנים שנפל ממנו חפץ, דיכול להשביע את השני שלא לקחו, וכתב דלא הוי שמא גמור, שכן הוא בסוגיא דידן בקידושין לפי שאין הלוח שמא גמור, יעו"ש"ד הרי דעת הרשב"א דאף דמצרפין טענותיהם, לא הוי בגדר ברי ממש, אלא הוי כההיא דב"מ, אך דעת הריטב"א שכתב ג"כ הכא בנידו"ד לגבי שליח, הסברא דמצרפין טענותיהם ובכך יכול להשביע היסט, ואילו בסוגיא בב"מ כתב שו"כ אין יכול להשביע היסט שהרי צריך טענת ברי משום חזקה אין אדם תובע אא"כ יש לו עליו, ושם בב"מ אינה טענת ברי יעו"ש"ד, הרי דסובר דמשום האי סברא דמצרפין טענותיהם, אכן הוי כטענת ברי, ואלים יותר מסוגיא דב"מ.

בשימת הראב"ד

בגדר המענה דמהני בהיסת

כתב הרמב"ם פ"ב מהל' שכירות הל' ד' קטן שהפקיד ביד גרול או השאילו הרי זה הגדול נשבע שבועת השומרים לקטן, והשיג עליו הראב"ד וז"ל: ורבתי הורו, ואני

והנה לפי דברי הב"י, דלהראב"ד אף בטענת שמה נשבעים היסת צריך לומר בהא דנחלקו הרמב"ם והראב"ד [פ"א מהל' טוען הל' ז'] באמר לי אבא אי מיחשב טענת כרי לחייבו שבועה וחילקו בין שבועה דאורייתא לטענת היסת והראב"ד הקשה שזהו רק לשיטת ראב"י שזהו נקרא טענת כרי, ונמצא דלהראב"ד לגבי טענת היסת לא צריך לכל זה דאפי' על טענת שמה יכול להשביעו.

עוד יש לעיין על מה שמבואר בטור סו"ס ע"ה, בהגוד לי ע"פ העד שיש לי אצלך מנה, דשיטת הראב"ד שאין יכול להשביע ע"ז אפי' היסת [ועיין כזה שם בשו"ע דחולקים עליו, דיכול להשביע דהוי כדורא דממונא] ונמצא דלדעת הראב"ד טענת הוגד לי ע"פ העד גרע מטענת שמה, אך עיין שם בסי' ע"ה בפ"ת מה שהביא מהגרעק"א בשם תשובת דבר שמואל, שאין זה הראב"ד בעל ההשגות דבאמת לדעת הראב"ד בעל השגות גם בבב"י לי מפי אחר נמי יכול להשביע היסת.

והוכיחו כן בדעת הראב"ד מהא דנחלקו הרמב"ם והראב"ד פ"ד מטו"ג הלכה ה' דכתב הרמב"ם העכו"ם אפי' אכלה כמה שנים אין אכילתו ראייה, ואם לא הביא שטר תחזור השדה לבעלים בלא שום שבועה שלא תקנו שבועת היסת אלא לישראל, וישראל הבא מחמת עכו"ם הרי הוא כעכו"ם שאין אכילתו ראייה עכ"ל ומשמע דעת הרמב"ם דישאל הבא מחמת עכו"ם אף לגביו אין שבועת היסת כיון דבא מכת העכו"ם ולגבי העכו"ם אין שבועת היסת ה"נ לישראל הבא מכחו אין שבועת היסת, אך דעת הראב"ד שם בהשגות וז"ל: א"א יש כאן שיבוש ואומר אני שאם מכרה לישראל שישבע היסת אע"פ שבא מחמת עכו"ם עכ"ל הרי להדיא דעת הראב"ד דאף בישראל הטוען מפי עכו"ם, הו"ל טענה לחייב שבועת היסת, א"כ כ"ש כשישראל טוען כרי לי מפי אחר, דלדעת הראב"ד מחייב היסת.

יסודה על חזקה דאין אדם תובע אא"כ יש לו עליו, ובקטן ליחא לחזקה זו, ורק כשבא בטענתיה דאבוח שפיר יכול לחייב היסת.

והנה כתב הטור סי' ר"ד בענין אפטרופוס דכשיש שני כסף יכול להשביע שבועת אפטרופוסין על טענת ספק, ובאופן דליכא חשש של שני כסף הביא הטור בשם הראב"ד שיכול להשביע היסת, והקשה הב"י והא הוי טענת שמה, וכתב שהראב"ד פליג על היסוד של הרמב"ם שאין להשביע אלא בטענת כרי, ולדעת הראב"ד יכול להשביע אף בטענת שמה יעושי"ד, ולכאורה תמוה, דקטן גרוע מטענת שמה, שהרי לדעת הראב"ד על טענת קטן אין נשבעים ואילו על טענת שמה נשבעים, אך י"ל דכיון דהוי כאן דררא דממונא שהיה אפטרופוס לכן יכול להשביע אף בטענת שמה, ומשא"כ בטענת קטן דאין בה דררא, דהכל בנוי רק על טענת הקטן, לטענת הקטן לאו מידי הוי לאשוויי דררא, אך א"א לומר כן דנמצא דבטענת קטן באופן דאיכא דררא, גם הראב"ד מודה דנשבעים לקטן, והרי דעת הראב"ד שאין היסת לקטן אף כשהיה שומר לקטן, הרי להדיא דעתו דאף בדאיכא דררא לקטן אין נשבעין לקטן היסת.

ואולי יש לחדש דבטענת שמה, יש קצת חזקה דאין אדם תובע אא"כ יש לו עליו, ומשא"כ בקטן דאין טענתיה כלום, וקצת סמך לזה, מדברי הריטב"א שבועות דף מ: דכשרן שאין שבועת היסת רק על טענת כרי, הוכיח כן מדאקשינן בגמרא דהא אין אדם מעיז פניו בפני חבירו בדבר שתבועתו יודע שהוא משקר, א"כ ע"כ שתבועתו היא וודאית, יעושי"ד, וצ"ע למה לא כתב בפשיטות, דהרי טעמא דשבועת היסת הוי מפני דחזקה אין אדם תובע אא"כ יש לו עליו, וחזקה זו לא שייכא רק כשתובע בכרי, ולא כשתובע בשמה, אלא מוכח, דסבר, דחזקה זו שייכא אף בטענת שמה, [אך יצויין בריטב"א החדשים ב"מ דף כ"ו. שבאמת הוכיח דינו, מחזקה דאין אדם תובע אא"כ יש לו עליו].

לן שלא יפטרו מהיסת אע"פ שהעד מסייעו, דתקנתא דר"נ בכל דבר נתקנה דחוקה אין אדם תובע עדיפא ליה וכו' וכשתקנוהו על כל הפטורים תקנוהו משבועה דאורייתא ומשבועה דרבנן [שבועת המשנה] תקנוהו על כן לא יפטר מהיסת יעושי"ד.

ופשטות לשונו משמע שאע"פ שעד המסייע פוטר משבועה דאורייתא ומשבועת המשנה, אך שבועת היסת אינו פוטר, וכן הובא בכנה"ג ס"ס כ"ט וכן הוא במהרי"ט ח"א סי' קנ"א, אך בטור ס"ס פ"ד כתב וז"ל ובעה"ת כתב אע"פ שהעד מסייעו צריך שבועת היסת ליפטר, ולא נהירא דכמו דעד אחד מחייבו שבועה ג"כ פוטר מן השבועה עכ"ל וכתב עלה הבי"ו וז"ל: כבר כתבתי בסי' ע"ה שדעת התוס' והרא"ש והר"ם מרוטנבורג כדברי רבינו ודעת הרמ"ה כבעה"ת עכ"ל, ומשמע דדעת הבי"ו דהבעה"ת סובר דלעולם, אף בכל השבועות, אין עד המסייע פוטר, מדהביא לכאן הבי"ו, מה שנחלקו הראשונים בסי' ע"ה, ושם איירינן בענין שבועה דאורייתא, ומשמע דנקט דאף הבעה"ת איירי בענין שבועה דאורייתא, וכן משמע שם דעת הבי"ו ודעת הפרישה, דדעת בעה"ת איירי נמי לענין שבועה דאורייתא, וכן משמע נמי דעת הש"ך סי' ע"ה ס"ק מ"ח [בדבריו שם הבאים בסוגריים] שכתב דדעת בעה"ת כדעת ה"ר מתתיהו, יעושי"ד, הרי דנקט, וגם בעה"ת איירי לענין שבועה דאורייתא, וכדברי ה"ר מתתיהו, וכבר תמנה ולא גדולי האחרונים על הבי"ו אנה מצא כן בדעת הבעה"ת שאין עד המסייע פוטר משבועה דאורייתא, הלא דברי בעה"ת מוסכים רק בענין שבועת היסת יעושי"ד בגידולי תרומה שם בשער כ"א, ושם במהרי"ט ובשו"מ מ"ד ח"א סי' כ"ג ובנחל יצחק רס"י פ"ה יעושי"ד אך תימה זו היא גם על עוד שלושה עמורי עולם הלא המה הבי"ו הש"ך והפרישה, וכמשנת"ב.

ובסברת הבעה"ת דע"א אינו פוטר משבועת היסת אע"ג דע"א פוטר משבועת התורה, כתב המהרי"ט משום דכל שבועת

ובגוף דברי הראב"ד הסובר דישראל הבא מחמת עכו"ם מחייב שבועת היסת הקשה הרה"מ שם, וז"ל: ואני אומר שדברי רבינו [הרמב"ם] אמת ואין כאן שיבוש שכבר נתבאר פ"א שאין נשבעין היסת על טענת שמא, וטענת ישראל אשדה זו טענת שמא היא שאינו יודע דבר אלא מחמת שאמר לו עכו"ם, ונראה שהראב"ד ז"ל הולך לשיטתו שכתב פרק ראשון שהטוען כך אמר לי אבא שהיא טענת ברי וכו' ומ"מ אפי' לפי מ"ש שם בדין זה נראה ברור כדעת רבינו [הרמב"ם] לפי שאין טוען זה אלא מפי העכו"ם אשר פיהם דיבר שוא, ואין נחשוב זה בטענת ברי, כל שהוא בא מחמת העכו"ם עכ"ל, ויסוד דברי הרה"מ בנויים, על יסוד הנחה דלדעת הראב"ד אין נשבעים על טענת שמא, ולכן הקשה על דעת הראב"ד דאין משביעים הכא בישראל הבא מחמת עכו"ם, ורצה לתקן דהכא הוי כמו בבבוי לי מפי אחר, וע"ז חזר והקשה דכשבא בטענת עכו"ם לא נחשב כלל כברי, כיון שבא מכא טענת עכו"ם אין להחשיבה כלל לטענת ברי.

אמנם לפי המבואר, דלדעת הראב"ד נשבעים בכל טענת שמא, שפיר ניחא, דאף דישראל הבא מחמת עכו"ם אינה ראויה וודאית שהשדה שלו, ולכן מוציאים השדה מידו, אך אכתי הוי בגדר טענת שמא, [דחוקה ג' שנים שהעכו"ם אכלה, אף דלא משוי לראיה וודאית, מ"מ מחשיב כטענת שמא] ולהכי לדעת הראב"ד דנשבעים אטענת שמא, שפיר אפשר להשביע ככה"ג. ועיי' עוד לעיל, מה שביארנו בסוגיא דקידושין דף מ"ג בענין שליח נעשה עד, דדעת כמה ראשונים דבשמא טוב נשבעים היסת, וה"ה כדעת הראב"ד.

בשימת בעה"ת בעד המסייע ובדין שלישי

כתב בעה"ת שער ז' ח"א אות ד' והיכא דכופר הכל ואתא חד סהדא דפרעו בפניו איכא מ"ד דמשתבע היסת, אע"ג דמסייעו העד, ואיכא מאן דפוטר וכו' ולדין מסתברא

אך יש לעיין דהנה בב"מ דף ל"ז בסוגיא דשנים שהפקידו זה מנה וזה מאתיים בכרך אחד, פסקינן דנותן לזה מנה ולזה מנה, ומנה ג' מניח ונפטר, והקשו הראשונים, דלמה לא יהא השומר מחושואל"מ, שהרי מודה במקצת לכל אחד שהרי מודה לכל אחד מנה, ואינו יודע למי המאתיים, א"כ יהא דין מחושואל"מ, ועיינבכה"ת [שער ל"ח] שתירץ דכיון שאינו כופר שום מצות לא שייך שבועה, ומוסיף עוד דהרי הוא כשליש יעושה"ד ועיין באבהא"ז בהגהות לש"ע סי' ע"ו שמדייק מלשון בעה"ת, שמצד סברת שלישי לחד אינו מספיק לפטור, אלא הוסיף עוד סברא, דכיון שאינו כופר שום מצות והקשה שהבעה"ת בסי' נ"ח סובר ששליש א"צ שבועה, וכתב דצריך לומר דשליש פטור רק משבועת היסת ולא משבועת דאורייתא יעושה"ד, וצ"ע דנמצא דשבועת היסת יותר קל לפטור, ואילו בנידור"ד בעד המסייע חזינן דעד המסייע פוטרי רק משבועת דאורייתא ולא מהיסת, אך עיין בחי' הרי"ם סי' ע"ו דמשמע דלומד דעיקר הטעם רק משום שלישי.

בדעת השער משפט

הבאנו עד כה, דשבועת היסת, נתקנה על ספק, דאף דמן הדין היה פטור מ"מ חייב ליטעב היסת, וכיצא בו מצינו כמה פעמים בשער משפט.

בסי' צ"ד ס"ק ב' חוקר אי עד המסייע פוטרי מגלגול שבועה, ובתור"ד כותב וז"ל: ועוד דהא הבעה"ת פסק דעד המסייע אינו פוטרי משבועת היסת דבכל ענין תקנוהו חז"ל א"כ ה"נ לענין גלגול שבועה, כיון דחייביה רחמנא ע"י גלגול בכל ענין אף בקרקעות ועבדים ובכל דבר שאין נשבעים עליהם ה"נ עד המסייע אינו פוטרי ואע"ג דאין הלכה כבעה"ת, זהו מטעם אחר וכו' יעושה"ד דבריו, וע"ש שחוקר אי מיגו פוטרי מגלגול שבועה וז"ל: וכ"ש לפי מה שהכריע הש"ך בשם רבותיו של הריטב"א דלא מהני מיגו לפטור משבועת היסת לכו"ע דבכל

התורה באה כדי לברר, וכיון דאחי ע"א, הוי כאילו כבר נתברר [עכ"פ באותה מידה שהשבועה מבררת] אבל שבועת היסת באה כדי לכופו שיודה, לכן אף שבא ע"א אחתי חייב שבועת היסת כי היכי דלודי [וכן ביאר נמי בחי' ר' אריה לייב מדעת עצמו].

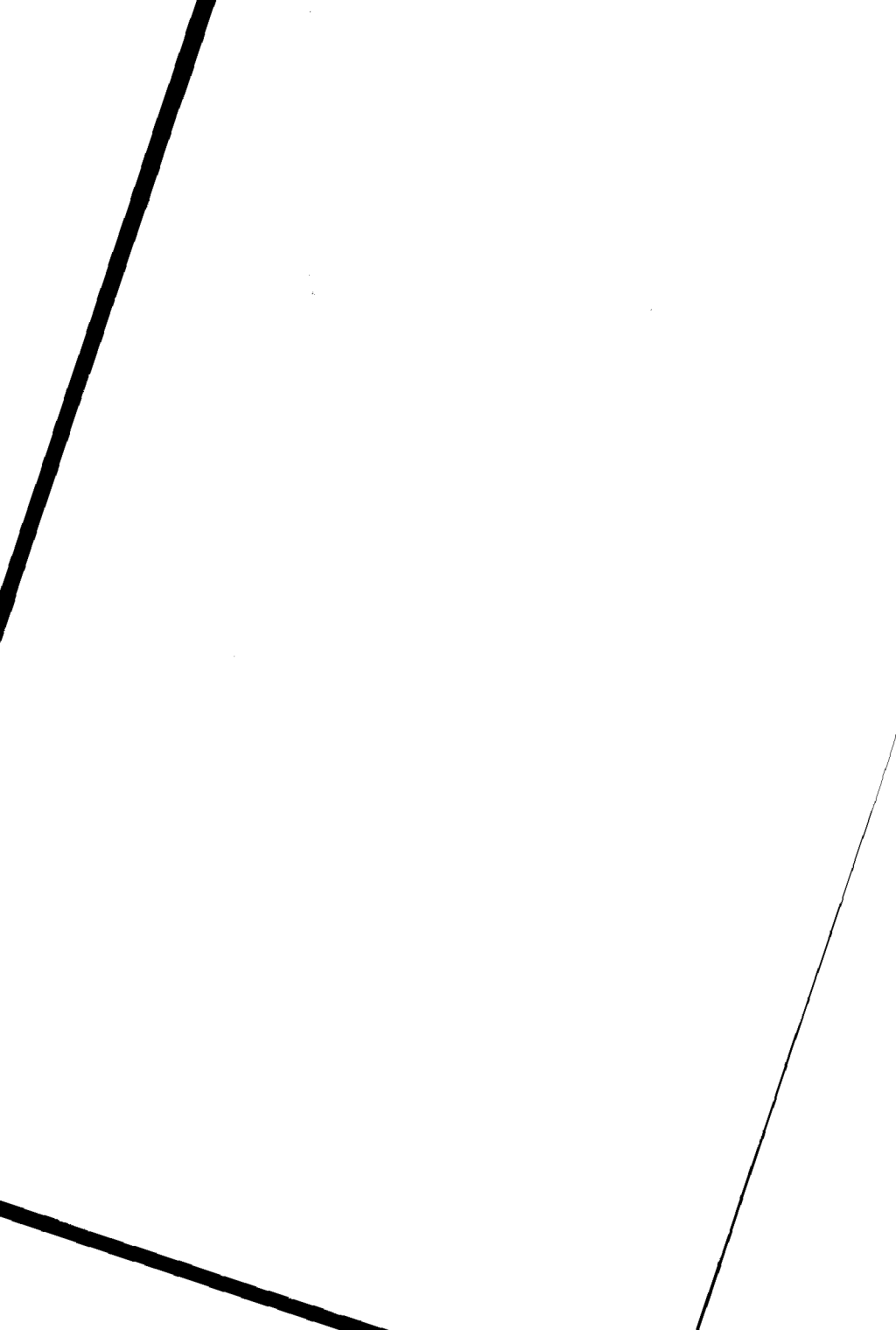
ועיין בשו"מ מ"ב ח"ג סי' ס"ג שמביא בשם בעה"ת, הטעם דאין ע"א קם לממון משום דחיישינן דלמא שכרו, והא דע"א קם לשבועה, משום דהרי הבע"ד יכול להכחישו, וכתב לפי זה לרון למה ע"א פוטרי משבועה, דהרי אין ע"א מברר דלמא שכרו, וכתב דבעדות ע"א נעשה ספק, ומשום ספיקא אין לחייב שבועה, יעושה"ד ומ"מ שבועת היסת שפיר אינו פוטרי, דכיון דע"א משוה ספק, ושבועת היסת באה על ספק [וגוף דבריו כבר הובא בשטמ"ק ב"מ דף ב'ו] שכתב לסתור הק"ו של המהר"ם דעד המסייע פוטרי משבועה, דמה עד אחד יכול להוציא מהמוחזק ולחייבו שבועה, ק"ו שהע"א יכול לסייעו ולפטרו משבועה, וכתב השטמ"ק שעד אחד משוה ספק, ומכיון שהתורה צותה לברר הספק בשבועה, שוב אינו מספיק עד אחד כדי לברר, כיון שעד אחד אינו אלא מטיל ספיקות].

[ולפי האמור, צריך להבין דברי השו"מ [שהבאנו לעיל] שכתב להוכיח מדעת בעה"ת הסובר שאף במקום דאיכא ע"א חייבים היסת, א"כ ה"ה דבטענה דלא שכחתא חייב היסת, דמה במקום דאיכא ע"א הפוטרי משבועת התורה חייבים בהיסת, א"כ כ"ש בטענה דלא שכחתא יעושה"ד, ולפי האמור, אין לשני הענינים שום שייכות, דדינא דע"א דאינו אלא מטיל ספק, ולכן עד המסייע לפטור שבועה דאורייתא, כיון דהשתא הוי ספק לפנינו שוב אין לחייב שבועה דאורייתא, דמספק אין לחייב שבועה דאורייתא, ואילו שבועת היסת אכן מחייבים, כיון דשבועת היסת באה על ספק, אבל לגבי טענה דלא שכחתא אפשר דלא מחשב טענה כלל].

בכ"ז צ"ע מ"ש השעמ"ש ס"י פ"ח ס"ק ג',
 שאחרי שמביא דעת הב"י בפחות מב' כסף,
 אף דאין בה דין שבועה אבל דין גלגול
 שבועה מחייב אף בפחות מב' כסף,
 והשעהמ"ש חולק עליו, דלגבי שבועה כל
 פחות מב' כסף לא מיקרי ממון כלל, ולכן אף
 לענין גלגול שבועה פטור בפחות מב' כסף
 יעוש"ד, ומסיק דלענין שבועת היסת, אכן
 מתחייב אף בפחות מב' כסף. וצריך תלמוד,
 דלגבי "דבר הגורם לממון" פשיט ליה, דדין
 שבועת היסת דמי לדין גלגול שבועה, ואילו
 לגבי דין "פחות מב' כסף" נקט דשאני דין
 גלגול שבועה מדין היסת.

ענין תקנוהו חז"ל ה"ה גלגול שתקנוהו בכל
 ענין עייש"ד, הרי דעת השעה"מ, דיסוד דין
 היסת כיסוד דין גלגול שנתקן בכל ענין
 שפטור מה"ת.

וכן כתב השעה"מ ס"י ט"ז ס"ק ד' שכתב
 לרון אי יש היסת על דבר הגורם לממון,
 ויעו"ש שהאריך שאין גלגול שבועה על דבר
 הגורם לממון, ואחרי שמאריך להוכיח כן
 בראיותיו לענין דין גלגול שבועה, מסיק:
 וא"כ ה"ה לענין שבועת היסת נמי לא חשיב
 ממון וכו'. הרי שדימה דין היסת לדין גלגול
 שבועה, [ועיין בזה באו"ש פ"א מהל' טוען
 בענין גלגול על שטר].



בירורי הלכה

הרב יחזקאל גרובנער

בירור דיניי שבע ברכות

בענייני שבע ברכות נבא לברר כאן ג' שאלות שנשאלתי: א) כמעשה שהיה ברא אחי שנתכבד לומר ברכה תחת החנופה והראו לו לומר ברכת "שהכל ברא לכבודו" ושוב נזכרו שעדיין לא ברכו על הגפן, ונשאלה שאלה אם יאמר ברכת בורא פרי הגפן אחר ששה הברכות, וכדרך שמברכים אחר ברכת המזון או שהיה לו לברך מיד כשנזכרו בדבר, היינו לפני ברכת "יוצר האדם". ב) סתירת דברי הרמב"ם מפ"ב מהל' ברכות הי"א שכתב את ברכת "יוצר האדם לפני ברכת שהכל ברא לכבודו למה שכתב בפ"י מהל' אישות ה"ג שברכת שהכל ברא לכבודו קודמת לברכת "יוצר האדם". ג) אם כדין עושים מה שיש מחלקים את שבע הברכות ומכבדים לכמה אנשים.

ותירץ דהיינו טעמא דפותחין בברוך אשר ברא משום דפעמים אומרים אותה לבדה כשאין שם פנים חדשות עי"ש וכ"כ רש"י שם.

אולם הקשו כיצד אפשר לחלק הו' ברכות, הרי שוש תשיש ושמת תשמח הם בלא פתיחה בברוך מצד ברכה הסמוכה לחברתה, והא אמר רב כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה ורבי יוחנן אמר כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה (ברכות מב.), ומפני קושיא זו סוברים הרבה מהאחרונים דכאמת אין לחלק שבע ברכות לכמה אנשים, עי' שער אפרים שער ט' סימן ל' ושו"ת שאלת שלום ח"א סימן ט"ו, ובשו"ת הר צבי סימן ס', וכן כתב בשולחן העזר שמנהג הספרדים כן הוא שאין מחלקין, ועיין בספר עצי ארוזים אה"ע"ז סימן ס"ב בק"א דבמדינתו נהגו לחלק את שבע הברכות שתחת החנופה באופן שש הברכות הראשונות מברך אחד מקרובי החתן וברכת אשר ברא אחד מקרובי הכלה, ולענין אם

והנה שאלה זו האחרונה כבר נשאלה כידוע בבית המדרש, וכבר האריכו בה אחרונים, דהנה יעויין בשיטה מקובצת כתובות ח' ע"א בשם תשו' הר"י מיגאש דהלא קי"ל דכלל הברכות כולן פותח בהן בברוך וחותרם בהן בברוך תוך מברכת הפירות וברכה הסמוכה לחברתה, יש מהן פותח בברוך ואין חותרם בברוך ויש מהם חותרם ואינו פותח, וכיון שכן היכי מברכינן ברוך אשר ברא שהיא פתוחה בברוך לאחר שמת תשמח שהיא ברכה שיש לה חתימה שהרי חותרם ברוך משמת ציון בבניה והרי ברכה הסמוכה לחברתה היא ואמאי פותחין בה בברוך [ולפלא שלא מצינו חתימה זו משמת ציון בבניה בברכת שמת תשמח רק הנוסחא שלנו הוא משמת חתן וכלה או הנוסח המובא בעיטור (ח"ב ברכת חתנים שער ד') בשם רב שרירא גאון ובתניא רבתי סי' צ"א "משמת עמו וכונה ירושלים" או נוסח הרס"ג בסידורו ובאוצר הגאונים כתובות סי' ס"ו "משמת עמו בירושלים"].

הראשונים (כנ"ל בשיטה מקובצת) בהא דמברכים ברוך אשר יצר כו' אמאי פותחים בה בברוך והלא הסמוכה לתברתה היא לברכת יוצר האדם, ומעתה י"ל דלכך הקדים הרמב"ם ברכת יוצר האדם כדי שתהיה ברכת יוצר האדם קודם, ושהכל ברא לכבודו קאי על האדם, "שהכל" דהיינו בריאת היצורים ובעלי החיים "ברא לכבודו" של האדם, שתכלית הבריאה היא לצורך ולכבוד האדם, ולפי"ז ברכת "אשר יצר את האדם בצלמו" באמת אינה שייכת לברכה שלפניה, שהרי אינה סמוכה לברכה של "שהכל" ולכן פותחת בברוך, ומה דאמרו בריך שית או בריך חמש קאי על ברכת אשר יצר כמוש"כ הר"י מיגאש שם, ולכן העמיד הרמב"ם את ברכת יוצר האדם קודם. שוב ראיתי בפסקי הרא"ש שחיבר הטור שכתב שהכל ברא לכבוד שמו, וזה מורה שהברכה קאי לכבוד הקב"ה, אבל לפנינו הנוסחא שהכל ברא לכבודו, וא"כ מסתבר שיוצר האדם יהי קודם ושהכל ברא לכבודו קאי על האדם, וע"ז קאי אשר יצר את האדם בצלמו, שלכך פותחת בברוך שהוא ענין בפני עצמו על אשר נברא האדם ביחידות והתקין אח"כ לו אשה, ע"כ, והשו"מ לא השיב כלום על סתירת הרמב"ם.

ולחומר הנושא אפשר לומר דהרמב"ם אין מחלק בין ברכת המזון לברכת נישואין וטובך שאומרים סדר הברכות שהכל ברא לכבודו קודם יוצר האדם אפילו בבהמ"ו, כמו שנחפשט בכל המקומות בין בקרב האשכנזים ובין אצל הספרדים, רק אפשר דמרמו למה שפסק בתשובה שאין סדר הברכות מעכב, דהנה בשו"ת דבר שמאל סימן קמ"ז מתפק ב"ז ברכות של ברכת חתנים, היכא דשייך בהו משום ברכה הסמוכה לחברתה, אם אמרה למפרע מעכב או לא, דהיינו תחילה יוצר האדם או שינה הסדר באחת משאר שבע ברכות אם צריך להתחיל הסדר מחדש.

ולפלא שלא הביא שהוא איבעיא במסכת כלה רבתי פ"א וז"ל: "איבעיא להו ברוך להא

לחלק השש ראשונות תלוי במנהג המקום ואין סדר קבוע בזה, ואע"ג שאין אחד מברך כולו הרי אין הברכות מעכבות זו את זו צי"ש.

וכה כתב גאון דורנו בשו"ת אגרות משה אהע"ז ח"א סימן צ"ד דיותר מסתבר לומר שאין זה שהאדם המברך נפטר מלפתוח בשניה משום שכבר פתח בראשונה, שאם כן היה לו להחשיב כפתח ממש, אלא צריך לומר שהברכה נפטרת מפתיחתה, פירוש דאף שברכה בלא שם ומלכות אינה ברכה מ"מ ברכה הסמוכה לחברתה ליכא בכלל זה ונחשבת ברכה גם בלא שם ומלכות, והוכיח זאת מאנשי משום דמסיק בברכות דף י"א ע"א דאהבה רבה אמרי משום דלא מטא זמן יוצר אור, ולא מצינו שהם אמרו אהבה רבה בפתיחה אלא כיון דלרוב העולם נתקנה לומר בסמיכות מפתחה אור שפותחת בברוך שלכן נפטרה מפתחה להחשב ברכה גם בלא שם ומלכות בתחילה, נחשבת ברכה גם לאנשי משמר שאומרים אותה לעצמה בלא סמיכות ולא פתחו בברוך כלל והוא מטעם דתלוי בברכה, וסיים שמשום צורך קטן יש להתיר כמו שנוהגים הרבה צי"ש.

אולם באמת יש לומר יותר מזה ששאלה זו אכן קשורה וגם מתורצת בבי' השאלות האחרות ששאלת, דהנה בקושייתך בסתירת דברי הרמב"ם, הרי מלבד שדבריו ז"ל בהל' ברכות סותרים למש"כ בהל' אישות, הרי כן מפורש הסדר במסכת כתובות ח' ע"א שברכת "שהכל ברא לכבודו" קודמת לברכת "יוצר האדם", וכ"ה בשו"ע אבהע"ז סימן ס"א סעיף א' וכן נתפשט בכל המקומות שאומרים בסדר שבע ברכות גם לאחר בהמ"ז קודם שהכל ברא לכבודו ואח"כ יוצר האדם.

וכבר הקשה כן על הרמב"ם בשואל ומשיב מהרו"ק ח"ג סימן ע"ט בסוף התשובה, ושוב חזר ע"ז במהד"ת ח"א סימן רס"ב (באמצע התשובה) והעלה בטעם דברי הרמב"ם שיש לברך את "יוצר האדם" לפני "שהכל ברא לכבודו" דהנה הקשו

הקורא למפרע לא יצא כמה דברים אמורים בסדר הפסוקים אבל אם הקדים פרשה לפרשה אף על פי שאינו רשאי, אני אומר שיצא, לפי שאינה סמוכה לה בתורה ע"כ, וכתב על זה רבנו יונה והרא"ש והטור באו"ח סימן ס"ד: אע"ג דתנן למה קדמה שמע לוהיה אם שמוע, לכתחלה סדרה לאומרה כן, ואף על גב דתנן בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק היינו כשקורא פרשיות כסדר תקנת חכמים עי"ש. רואים אנו מזה דאם אין סמוכה לה בתורה הקורא למפרע יצא, וכך הוא מפרש הברייתא במגילה דף י"ז ע"א שהוסיפו על המשנה שאמרו הקורא את המגילה למפרע לא יצא ובכרייתא תנא וכן בהלל ובקריאת שמע ובתפלה שהוא רק בפסוקים, אבל לא בפרשה מפני שאינה סמוכה לה בתורה, אבל אם סמוכה בתורה הקורא למפרע לא יצא, ומטעם זה פסק בשו"ת דבר שמואל שהסדר של שלש ברכות בברכת המזון מעכב, כי אף שהנוסחאות הם מתוקן הנביאים, אבל עיקר מנין הברכות הוא מן התורה, ולמדוהו בברכות דף מ"ח ע"ב מהפסוק ואכלת ושבעת וברכת וגו', ולכן הקורא למפרע לא יצא ידי חובתו, כמו שנראה מהרמב"ם פרק ב' מהלכות ברכות, הלכה י"ב, שסדר של ברכת המזון מעכב, שכתב: שכח ולא הזכיר כשבת או ביום טוב קדושת היום וכו' ואם נזכר אחר שהתחיל בברכה רביעית פוסק וחזר לראש שהוא ברכת הזון עי"כ, וכן נפסק בשולחן ערוך או"ח סימן קפ"ח ס"ו, והטעם הוא מפני שהיא סמוכה לה בתורה מפני שחז"ל למדו כל הברכות מפסוק אחד, אבל "שבע ברכות" אין אנו לומדים מפסוק אחד "ואינה סמוכה בתורה", ולדעת התוס' בכתובות דף כ' ע"ב ד"ה שנאמר, היא אסמכתא בעלמא הוא, ולכן פסק הרמב"ם שאם חיסר אחד משבע ברכות מברך אותה כשזוכרה מפני שאין להם סדר.

אחר כתבי כל זה ראיתי ברמב"ם הוצאת פרנקל בפ"י מהל' אישות ה"י שינויי נוסחאות, ובנוסח ברכת חתנים שבהל'

לכולהו שלא כסדר או חסר אחת מאי, ת"ש ברכות אין מעכבות זו את זו, וכן פסק הרמב"ם בתשובותיו (הוצאת מיקיצי נרדמים ח"ב סימן רפ"ח) וז"ל: "ואינן דומות לברכות של נישואין, שכל אחד מהן על ענין בפני עצמו, ומי שחיסר אחת משבע ברכות מברך אותה כשזוכרה, ואין להם סדר". חזינן שהרמב"ם פוסק שברכת נישואין אין להם סדר, והטעם הוא כמו שכתב הרמב"ם עצמו "שכל אחד מהן על ענין בפני עצמו".

ועיין בבאר היטב אהע"ז סימן ס"ב סק"א ובכנה"ג סימן ס"ב הגה"ט סק"ג שהביאו את דברי הרמב"ם הנ"ל להלכה "דברכת תננים אין להם סדר ומי שחסר אחת מהנה מברך אותה כשזוכר", וכדברי הרמב"ם הוא גם כספר תניא רבתי סימן צ"א וז"ל: "ואם בירך שבע ברכות שלא כסדר, או שחיסר אחת מהן, אין בכך כלום שברכות אין מעכבין זו את זו" עכ"ל.

ומעתה יש לומר דהרמב"ם אזיל לשיטתו, ולפיכך בהלכות אישות, ששם הוא מקומם של עניני נישואין, הורה הרמב"ם סדר של השבע ברכות, ולא הזכיר אם הסדר מעכב או לא, אבל בהלכות ברכות שינה הסדר לרמו לנו כי אין הסדר של שבע הברכות מעכב, ואם הקדים ברכת יוצר האדם קודם ברכת שהכל או ששינה הסדר באחת משבע הברכות אין בכך כלום, לפיכך כתב יוצר האדם תחילה היפוך מהלכות אישות וכדמפורש הדבר באגרותו דאם שינה הסדר באחת משבע ברכות, מברך אותה "כשזוכרה" ואין להם סדר. שמשלשן זה של הרמב"ם שכתב "מי שחסר אחת משבע ברכות מברך אותה כשזוכרה", מבואר ממילא דאין להם סדר, הרי בנוסף לזה ממה שכתב הרמב"ם בעצמו הטעם "שכל אחד מהן על ענין בפני עצמו", משמע כן.

ובטעם הדבר שסדר הברכות של שבע ברכות אין מעכב, אפשר לומר דהרמב"ם לשיטתו אזיל, דהנה הרמב"ם בפרק ב' מהלכות קריאת שמע הלכה י"א כתב וז"ל:

מקובל הסדר אצלינו שמברכים על היין תחילה.

ואף שלאחר הסעודה מברכים בורא פרי הגפן סמוך לשתיית הכוס כמוש"כ הדרכי משה שם וז"ל: "ומיהו לאחר סעודה כשמברכים ברכת נשואין נוהגין כדברי הראב"ה", ומה שדייק הדרכ"מ לכתוב "נוהגין כדברי הראב"ה" אפשר שנתכוין בזה שנוהגין כדבריו רק לענין שמברכים ברכת בורא פרי הגפן אחר שש הברכות, אבל לא מטעמיה, כי יש בזה כמה טעמים למה מברכים בברכת המזון סמוך לטעימת כוס, [יעויין במדרכי בפסחים שכתב וז"ל: "ואם תאמר אחתי כשמברכים בהמ"ז בחופה (בסעודה של חופה) למה נהגו להמטין לברך בורא פרי הגפן עד לאחר ז' ברכות, היה לו לאמרו מיד לאחר ברכת המזון, יש לומר כיון שנתקן כבר לומר אחר ברכת המזון סמוך לשתייה לכן גם בסעודה של נשואין נתקן לומר לאחר ז' ברכות", וכבית שמואל אהע"ז שם סק"ב כתב: "ומנהג שלנו יש לומר הטעם שאל יהיה נראה המברכים בורא פרי הגפן לצורך ברכת המזון ולא משום ז' ברכות לכן מאחרין בפה"ג, כן כתב בית הלל", ועיי' במג"א או"ח סימן ק"צ סק"א: "ומה שאין מברכים בחתונה (ר"ל ברכת המזון, מחצה"ש) בפה"ג קודם ז' ברכות משום לא פלוג (ב"ז שמ"ט), וב"דרך החיים" הסביר ההבדל וז"ל: "ולפענ"ד נראה הטעם כיון דהרבה פוסקים סוברים דלא נתקנו הו' ברכות על הכוס, וא"כ אם יברך הו' ברכות אחרי ברכת הגפן יהיה הפסק בין ברכה לטעימה לפיכך בסעודה של חופה תקנו לומר ברכת בפה"ג אחר ז' ברכות סמוך לטעימת הכוס משא"כ בחופה, שהמברך אינו טועם רק נוהג לטעום להחתן ולכלה, והטועמים אין מפסיקים, יותר טוב לברך בפה"ג קודם", ועיי' במהמקנה לקידושין, בקונטרס אחרון סימן ס"ב ד"ה שם, שכתב על מה שנהגו דלאחר הסעודה שמברכים ברכת נשואין מברכים על היין בסופו, דהוא כמו שאמרינן בברכות דף

ברכות הוא בשינויים משמעותיים, אך בכל כתבי היד (כולל כתה"י שרבינו חותם עליו) ובפוסקים קדמונים ליתא כלל לנוסח הברכות שם, ואולי הוא גליון, ועיי' בילקוט שנו: שם. אבל זה קשה מלשון הכסף משנה כה"ל ברכות שם "כך הם סדורות בגמרא" דנראה מזה שהיה לו הגירסא כפי שהוא בגמרא מ"מ הדין דין אמת שכן פסק הרמב"ם בחשובה מפורש שאין סדר הברכות מעכב וכנ"ל.

ומעתה נשוב לשאלה השניה בהא דנהוג בזמנינו שמחלקים שבע הברכות לז' כיבודים, כדי שלא להטיל קנאה בין הת"ח בסעודה, וסברו דעשה דכבוד התורה עדיף לן (שבועות דף ל' ע"ב) וקורה לפעמים שבטעות מראים למי שנתכבד באמירת ברכת אחרת ומברך ברכה שלא במקומה ונעשה מבוכה בין הת"ח, והרבה פעמים נשאלתי על זה והראיתי להם דעת הרמב"ם הנ"ל שאין סדר הברכות מעכב, ולדעת התניא רבתי אין בכך כלום.

וממילא גם שאלה הראשונה במעשה שאירע שכיבדו לרב אחד לומר ברכה ובטעות החל לומר ברכת שהכל ברא לכבודו ושוב נזכרו שלא ברכו על הגפן, ונסתפקו אם יברכו בורא פרי הגפן אחר כל הברכות כמו שנהוג בבהמ"ז הוא שיברכו תיכף כשזכרו בדבר, לפני ברכת יוצר האדם, ומעתה נראה לפי הנ"ל שיברך בורא פרי הגפן מיד כשזוכרה קודם ברכת יוצר האדם, דהנה עיקר קביעות מקומה של ברכת בורא פרי הגפן בין של אירוסין בין של חתנים הרי שנויה במחלוקת ראשונים, דהמרדכי בפרק קמא דכתובות סימן קל"ב בשם הראב"ה קובע מקומה בסוף הברכות, והובא בשמו גם בדרכי משה אבן העזר סימן ס"ב אות ב', ומסיים שלא כדברי הראב"ה, ועיי"ש בבית שמואל סק"ב, ודעת הרמב"ם וכן הוא דעת הטור באבן העזר סימן ס"ב שאם היה שם יין מביאים כוס של יין ומברך על היין תחילה ומסדר כולם על הכוס, וכן

התשב"ץ חלק ג' סימן ס"ב שלא נזכר בשום מקום כתלמוד כוס יין בברכת אירוסין ונשואין עיי"ש [לכאורה נראה דנעלם ממנו לפי שעה שמפורש כן במסכת כלה וכן במסכת סופרים פ"ט ה"א ובזוה"ק בכ"מ, שבברכת נשואין מתחילין בברכת בורא פרי הגפן, אבל כד מצינת שפיר תראה שהתשב"ץ לא כתב שלא נזכר בשום מקום, אלא שלא נזכר בשום מקום "בתלמוד", ואפשר שמסכתות כלה וסופרים אינן בכלל "תלמוד", ועי' בתוס' ברכות י"ח ע"א ד"ה למחר ובפסחים דף מ' ע"ב ד"ה אבל, שכתבו על מסכתות אלו סופרים ושמונות "ספרים חיזוניים", וידועים דברי הירושלמי (בריש פאה פ"ב ד"יז סע"א) "אין למדין לא מן הלכות ולא מהגדות ולא מתוספתא אלא מן התלמוד פירש הערוך לאו דסמכא הוא אלא אם יסמכו אנשי התלמוד ויודו (או גרסא ויורי) בו, וכן אמרינן בברכות (דף ה' ע"א) להורות זה גמרא, ואף שאמרו חז"ל איזהו תלמיד חכם וכו' זה בכל מקום בכל הש"ס ואפילו במ' כלה דלא רגילי בה אינשי, מ"מ התשב"ץ משיב להלכה ובתלמוד אינו נזכר דין זה דצריך כוס, אגב הש"ך יו"ד סימן י"ח ס"ק כ"ט מביא בשם אגודה (ועוד ראשונים) פ"ק דחולין דכתב "בעונינו אין ת"ח דהא אינו יודע אפילו מסכת כלה", ובאתי להעיד, (ועיין שו"ת נובי"ת יו"ד סימן קס"א אם למדין מן אגדה) וא"כ יש חילוק בין ברכת היין דאינו מעכב כלל לשאר הברכות, וא"כ יש סברא לכאורה לומר דטוב להמתין ולברך ברכת כפה"ג בסופו כדעת הראב"ה ולא יברך באמצע הברכות אבל זה אינו, חדא דהרמב"ם בתשובה כתב על כל ברכה משבע ברכות שאם חסר אחת מ"שבע" ברכות מברך אותה כשזוכרה ואין מחלק בין ברכת כפה"ג לשאר ברכות אלא כל ברכה מחסר צריך לומר תיכף כשזוכרה, ועוד יותר משמע מדבריו דאפילו חסר ברכה הסמוכה לחברתה גם כן צריך לומר מיד כשזוכרה.

ג"א ע"ב לבית הלל דמברך על היין תחילה משום דהיין ברכתו תדירה ותדיר קודם, וע"כ בחזפה מברך כפה"ג תחלה, משא"כ בברכת המזון שכבר קדמו הנשואין וגם הנשואין גורמים להכוס שיבוא, שבהמ"ז אינה טעונה כוס, וגם עיקר הסעודה מחמת הנשואין, לפיכך הברכות קודמים ודחו לטעם דתדיר עיי"ש. גם יעויין באגרא דפרקא אות רפ"ח שבתחילה רוצה להוכיח כדעת רב עמרם ואבודרהם שכמו בברכת המזון מברך בורא פרי הגפן תחלה, מדברי הזוה"ק תרומה דס"ט ע"ב, שבכל פעם שמברכים שבע ברכות מקדמים ברכת היין, אך שוב חזר בו עיי"ש.

נמצא מכל הנ"ל דלא פסקינן כראב"ה, והא דמברכים בברכת המזון על היין בסוף הוא מפני טעמים אחרים כמו שנתבאר, ומעתה כיון שנהוג אצלינו שמברכים על היין תחילה תחת החזפה, וממילא לפי הסדר היה צריך לברך על הגפן תחילה ואח"כ ברכת שהכל ברא לכבודו, מכל מקום אם שכה וכירך שהכל ברא לכבודו תחילה כשהכוס ביור, נראה דצריך לברך עכשיו בורא פרי הגפן כדי שיהא בורא פרי הגפן קודם לשאר הברכות.

ולהסביר הדברים יותר, הנה כבר נתבאר שסדר הברכות אינו מעכב, ואין נפקא מינה איזו ברכה משבע הברכות חסר, ברכת בורא פרי הגפן או ברכה הסמוכה לחברתה, שהרי על כל הברכות כותב הרמב"ם שאם חסר אחת מהן צריך לברך אותה כשזוכרה, וכלשונו בתשובה "דמי שחיסר אחת משבע הברכות מברך אותה כשזוכרה", ופשטות הלשון "כשזוכרה" מורה שצריך לברך מיד כשזוכר ובמקום שזוכר, שאם לא כן היה לו לחלק ולומר שלא בכל הברכות כן הוא.

ואף שלכאורה היה מקום לחלק, שהרי לדעת הרמב"ם ברכת היין אינה מעכבת כמו שכתב בפרק י' מהלכות אישות הלכה ד': "ואם היה שם יין מביאים כוס של יין" ופירש הה"מ שאין היין מעכב, וכן כתב

דיברך תיכף כשזוכרה ברכת בפה"ג מטעם שכתב רש"י ור"ן ותניא רבתי ושאר ראשונים, דברכת שהכל ברא לכבודו אינה מן הסדר אלא לאסיפת עם ורש"י מדגיש זאת שלשה פעמים דשתי ברכות הראשונות אינה מסדר הברכות וז"ל רש"י בכתובות דף ח' ע"א ד"ה שמת תשמח, אבל שהכל ברא לכבודו אינו מן הסדר אלא לאסיפת עם הנאספים שם לגמול חסד זכר לחסדי המקום שנהג עם אדם הראשון שנעשה לו שושבין ונתעסק בו ואסיפה זו כבוד המקום הוא, וברכה זו לכך נתקנה ובשעת אסיפה היא ראויה לברך, אלא מכיון שיש ברכה על הכוס הזקיקה לסדרה עליו, מידי דהוה אברכת בשמים וברכת על האור במוצאי שבת כו' ולפי שאינה משאר סדר הברכות כו' מ"מ אינה מסדר ברכת כו', ועי' תוס' פסחים דף ק"ד ע"ב ד"ה חוץ. חזינן שרש"י מדגיש כמה פעמים ששתי ברכות הראשונות שהכל ברא לכבודו ויוצר האדם לפי שאינן מסדר הברכות וכולה הודאה אחת היא כנ"ל, לא חתמו בה בברוך, מידי דהוי בברכת פירות ומצוות, וכן הוא בתניא רבתי חלק אירוסין ונשואין: "פירש רבינו שלמה ז"ל שעיקר ברכת חתנים אינה אלא מאשר יצר ואילך ושהכל ברא לכבודו אינו אלא לאסיפת העם כו'", עיי"ש.

על כן נראה שאם שכח ואמר ברכת שהכל ברא לכבודו תחילה, יאמר בורא פרי הגפן כדי שיהא שאר הברכות על הסדר, ואם בירך בורא פרי הגפן בסופו, גם טוב, כי אפשר לסמוך כשטעה על הראב"ה שקובע מקומה בסוף הברכות.

ומדברי המסכת כלה, הרמב"ם והתניא רבתי, שהובא לעיל בדברינו, שאם חיסר או שאמר שלא כסדר יברך כשזוכרה, יש ראייה גם למה שהעלה הגאון ז"ל באגרות משה - לעיל אות א' - דברכה הסמוכה לחברתה נפטרת מפתחתה אף כשאומרה בפני עצמה וחשוב כאלו אמר שם ומלכות, וסברא זו יש ללמוד גם מדברי הכסף משנה בפרק א' מהלכות קריאת שמע הלכה ח' שכתב על

שנית דיש כמה מגדולי הפוסקים שסוברים שצריך לסדרם דוקא על הכוס, דז"ל הרא"ש שם אות ט"ז: "והורה רבינו גסים אם הוא מקום שאין מצוי בו יין יקח הצימוקים וישרה אותם במים ויסחוט אותם ויברך עליו ואם לא מצא צימוקים מברך על שכר שהכל ולא סגי ליה אלא בכוס" עיי"ש, ומקור דבריו במסכת כלה דגרסינן "כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה שלא טבלה וכי באיזו ברכה אמרו ברכת שבע (נשואין) ולא ברכת אירוסין, ואיזו הוא ברכת אירוסין, אמר רב יהודה אמר רב אשר קב"ו על העריות וכו' ברכות היכי מברכין א"ר לוי בורא פרי הגפן ושהכל ברא לכבודו וכו' יוכן הוא בזהר תרומה קט"א א: אינון שבע ברכאן וכו' ורא איהו קדמאה דכלה בורא פרי הגפן תנינא שהכל ברא לכבודו וכו'. וכ"ה בזהר ויקרא מ"ד ב: ויברך אותם אלקים כחזן דמברך לכלה בשבעת ברכות, חזינן מכל זה דעל כרחך בצירוף ברכת היין [כי בלא ברכת בפה"ג הוא רק שש ברכות ולא שבע, ובמסכת כלה מנה כל שבע ברכות ומתחיל בברכת בופה"ג ע"כ] קאי האיבעיא: ברך להוא לכלהו שלא כסדר אי חסר אחת מאי? ת"ש ברכות אין מעכבות זו את זו, וכתניא רבתי (שהבאתי לעיל) ואם בירך "שבע ברכות" שלא כסדר או שחיסר אחת מהן אין בכך כלום", וכפסק הרמב"ם שיאמר מיד כשזוכרה, וא"כ ממנ"פ צריך לברך תיכף לדעת הרא"ש ודעמי' דסבר דכוס מעכב, א"כ הברכות באות על הכוס ובשביל הכוס דצריך לברך במקום שזכר אלא אפילו לדעת הרמב"ם דסובר דכוס אינו מעכב א"כ הכוס אינה הסיבה להברכות, מ"מ הא הרמב"ם בעצמו כותב על כל ברכה שחיסר שצריך לברך כשזוכרה. ואף לשיטת הרמב"ם שסובר דיין אינו מעכב, מ"מ כשיש יין כותב בהלכה ד' מביא כוס של יין ומברך על היין תחילה ומסדר את כולן על הכוס, ונמצא מברך שבע ברכות".

שלישית, כיון דהשאלה הוא שאמר רק ברכת שהכל ברא לכבודו תחילה, נראה

המורם מכל האמור:

א. ברכות "שבע ברכות" אינן מעכבות זו את זו והסדר שלהן אינו מעכב.

ב. טעה ואמר תחילה "שהכל ברא לכבודו" יברך בורא פרי הגפן ויסיים שאר הברכות, או שיברך בורא פרי הגפן, כדעת הראב"ה.

ג. מה דנהוג בשמחת נשואין אצל אדמו"רים ורבנים שמחלקים שבע הברכות ל' כיבודים, שפיר עבדו, ופוק חזו מאי עמא דבר (ברכות מ"ה ב).

הגמרא הנ"ל: אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת מה הוא, אהבה רבה, וכחב: "משמע מהכא דכיון דקי"ל כל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה, וברכה הסמוכה לחברתה אין בפתיחתה הזכרת השם, ובכולה אין מלכות, וכשאומרה בלא סמוכה לחברתה דיש בה שם ומלכות כשקורא אותה בפני עצמה נמי חשיבא כאילו יש בה שם ומלכות", וכן נראה מהרשב"א בברכות י"א ד"ה אחת ארוכה ואחת קצרה: "ומ"מ לאו מעיקר סמיכותא אלא משום דעשאוה כמטבע קצרה כיון שרוב פעמים היא סמוכה יע"ש, ויש להאריך בזה עוד ואכ"מ.

הרב שילה רפאל

בענין גמ מעושה

לחזור ולהתייצב בביה"ד ביום ו' (דבר שהי' שופך אור על רצונו האמיתי) החליט ביה"ד להחתימו על "כתבו ותנו" ולסדר את הגט שלא בנוכחותו. מה שהטריד את ביה"ד הוא סידור הגט ביום ו' ועל כך כתב המכתב המצורף. נוסף לכך הבעל הוא מבני עדות המזרח ולדעת הג"פ כ' בתורה "וכתב לה ספר כריתות", דהיינו הבעל הוא הכותב ויש לכתוב את הגט בצורה ספרדית (במיוחד השמות), מ"מ כנראה שביה"ד לא רגיל בכך (כהרבה בתי דין בחו"ל שרק הכתיבה האשכנזית נהירה להם) וכתב הגט כמנהגו, גם נתינת הרשות לאשה לצלם את הגט מזורה, כי שום ביה"ד בעולם לא מוציא גט מתח"י ולשט כך קיים מעב"ד ואת הגט קורעים. אעפ"כ ולמרות הכל אישר הבי"ד את הגט וקבע שהאשה גרושה.

ביום א' י"א כסלו פורסמה כתבה בעתון חילוני כשב"כ האשה מספר "אורגנה תכנית לפיה כשהבעל יגיע יערימו עליו מספר אנשים ויובילו אותו לחדר מסויים, כמו כן נטלו ממנו את מפתחות הרכב למקרה שינסה להמלט". ובהמשך: "...הצבתי בפניו תנאי: אם האשה מודיעה שהיא רוצה גט, הוא משחרר אותה, ואם לא יעשה כן אנחנו מטיסים אותו ארצה גם אם תדרש מאיתנו אלימות לצורך העניין ובארץ הוא ממילא ישפט בפני בית המשפט, חוץ מזה הקלטנו את השיחה ולא היו לו הרבה ברירות. כעבור זמן קצר הוא חתם על הגט". הדבר עורר חשש אצל חברי ביה"ד וזימנו את ב"כ האשה לדין. ביום י"ז כסלו תשנ"ג הופיע בביה"ד וסיפר כי נפגש עם הבעל אצל מעבידו. ביום חמישי כ"ג מרחשון "עמדה להגמר לו הארכת שהיה, ... אחד חסס לו את הדרך... ואמר לו שאם לא תשחרר את אשתך נעצור אותך כבנין כמה ימים ונביא לך אוכל, במוצ"ק תסעו לארץ, יש צו עיכוב

מעשה בא לפנינו בביה"ד פעה"ק ירושלים, בגט שהגיע מבי"ד בחו"ל, וחייב אני להאריך בחיבור העובדות: הווג נישא בי"ז אדר תש"ן. לראשונה התייצבו בביה"ד בכ"ו כסלו תשנ"א כשהאשה מבקשת להתגרש והבעל מבקש שלום בית, ביה"ד שלח את הווג לעסקן שלום בית, האשה התייצבה בגפה אצלו והבעל לא הופיע. בעדותה סיפרה האשה כי עמדה היטב על טיבו של בעלה לפני הנישואין ולמרות הרברים השליליים שבו הסכימה להנשא לו, תוך הכרה שאם תהיה טובה אליו יהיה הוא כמים הפנים לפנים, בקיץ תשנ"א נמלט הבעל לחוץ לארץ והוא שוהה שם עד היום, בט"ו חשון תשנ"ג הופיעה האשה בביה"ד ואמרה שהבעל אינו רוצה להתגרש ומבקש שהאשה תצטרף אליו ותגיע להתם, ביה"ד הציע לאשה לנסוע לשם ולנסות להשיג שם את גיטה, האשה הודיעה כי נענתה להצעה.

ביום ד' כ"ב חשון הגיעה האשה לחו"ל, וביום ששי כ"ד בו ניתן הגט בביה"ד הרבני דשם, בי' כסלו התייצבה האשה בביה"ד ובידה צילום הגט ומעשה בי"ד מיום ו' כ"ד מרחשון, במכתב לוואי לביה"ד כותב בית הדין כי הגט ניתן ביום ששי למרות שהפוסקים כותבים שיש נמנעים לסדר הגט בע"ש, אבל זהו מקום עיגון. אין שום זכר לכך שלא הי' זה גט רגיל אלא "כתבו ותנו" והבעל מינה את הסופר והעדים שלא בפניהם, דבר שהרבה פוסקים מתנגדים לו בתקיפות, כך נפסק להלכה בשו"ע אבה"ע"ז סי' ק"כ ס"ה. ודעת החו"א (אבה"ע"ז סי' פה) שאין להקל בדבר אפי' במקום עיגון. אמנם כמה פוסקים (עיין בפת"ש שם אות יח) כתבו להקל בדבר במקום עיגון גדול וכך הורה גם הגרי"א בי"עין יצחק" השני סי' ו'. ביה"ד התעלם מכך לחלוטין ולמרות (לפי דבריו במכתב מאוחר יותר) שהבעל הביע הסכמתו

עובד אצלנו ואמרנו לו שלא נעזור לו אם הוא לא בן אדם ולא ניתן לו שום מכתב ואז ימצא כאן ללא רשיון עבודה והממשלה תשלח משטרה לעצור אותו כדי לשלוח אותו במטוס הראשון חזרה למקום שיצא ממנו".

הארכנו בתיאור העובדות לצורך הענין.

עלינו לברר כאן מספר נקודות להלכה.

א. האם באיומים מן הסוג הנ"ל יש משום כפי' לגט.

ב. האם בהסגרתו של הבעל לישראל יש משום כפי' לגט.

ג. האם יש מקום לחייב או לכפות את הבעל במתן גט כיון שברח לחו"ל, אינו רוצה לגור בא"י וממילא כרגע אינו זן ואינו מפרנס ואינו חי חיי אישות.

ד. מה דינו של גט זה בדיעבד, היות ואיירי במקום עיגון.

איתא במשנה גיטין פת, ב: "גט מעושה בישראל כשר ובעכו"ם פסול". ובגמ': "אמר ר"ג אמר שמואל גט המעושה בישראל כדין כשר שלא כדין פסול ופוסל וכו'". וכ"פ הרמב"ם בפ"ב מהל' גירושין ה"כ. ולשון השו"ע אבהע"ז סי' קלד ס"ז: "אנסוהו ישראל לגרש שלא כדין ואמר רוצה אני וגם ביטל המודעה או לא מסרה פסול ואעפ"כ פסלה מן הכהונה". וכ' שם הב"ש בסק"י ובסק"ג דאין הכוונה דגט מעושה פסול רק מדרבנן, מדרבנן לשון פסול, אלא בטל מהתורה כל שלא נעשה כדין. וז"ל ערוה"ש שם סק"ג: "ולכן אם אנסוהו שלא כדין שאינו מחוייב עפ"י הדין ליתן גט ואנסו אותו בי"ד ליתן גט אפילו אמר רוצה אני ולא מסר מודעה או מסר מודעה וביטלה הגט פסול מן התורה אלא ש"מ יש בו ריח הגט ופסול לכהונה משום דגזרינן אטו כדין".

ושם בסק"ב כתב וז"ל: "כבר נתבאר דאם ידוע שהוא אנוס אף אם לא מסר מודעה הגט בטל ומה נקרא אנוס בין אנוס ממון כגון שכופין אותו ליתן גט אם לא יתן ממון כך

נסיעה ותתמודד אתה שם בביה"ד". בסיום דבריו אמר בי"כ האשה לביה"ד: "יש 6 תיקים פליליים הוא מפחד לבוא לארץ מחמת התיקים. התיקים בפרקליטות לפני העמדה לדין". לבקשת ביה"ד שישמיע את ההקלטה עליה דיווח, השיב כי לא הקליט דבר. נוסף לכך סיפר בטלפון לסד"ד נסים ונפלאות כיצד איימו על הבעל לתת גט. במכתבו לבעל מיום י"ג מר-חשון תשנ"ג הוא כותב: "...מאחוריך קופת שרצים המכילה תיקים פליליים ותלונות על עבירות של זיוף, מירמה, תקיפה ופריצה ויתכן כי אלו הם רק החלק הקטן המפורסם ומי יודע איזה אורך יש לקרחתן זה".

ביה"ד שוחח ארוכות בטלפון עם אב"ד דשם וכריש חרש שבט הופיע בבית דינו וסיפר לביה"ד כי: "הטוען הרבני הלך למקום העבודה ושם יש עבריינים שלא שייכים למקום העבודה באופן ישיר אלא באופן עקיף". "הם נתנו לו מכתב אגרוף ואמרו שאם לא יתן גט יחזירו אותו לארץ באלוונקה. טוען (הבעל) שהגט ניתן תחת לחץ של איומי רצח". אב"ד דשם נפגש עם הבעל הרוצה שלום בית ושהאשה תבוא להתם ואמר שיש לה אלטרנטיבה אחת וזה שלום בית, אחרת גם הוא יכול להעלם ללא עקבות. בינתיים הגיעה לביה"ד "הצהרה בשבועה" אצל נוטריון בו מודיע הבעל כי הגיע באותו יום ה' למשרד ונכנסו שלשה אנשים "ואמרו לי שאם אינני נותן גט לאשתי אני אניע למטוס באלוונקה ופלוני הפעיל כח נגדי (אגרוף בפרצוף) ונילקחתי בכח במכוניתם לביה"ד וכו'". הגיעה גם גביית עדות ע"י ביה"ד מיום י"ח שבט תשנ"ג בה העיד אותו פלוני בין השאר:

"...אמרתי לו שאני יודע שהוא מבוקש בארץ ואני יכול לסבך אותו בזה. הוא הכחיש שמבוקש בארץ וכוונתי בזה היתה להפחיד אותו על אף שלמעשה לא יכולתי לעשות דבר... הדבר היחיד שאיימנו עליו היה שהיות והוא צריך היתר עבודה כדי לגור בחו"ל הוא צריך מאתנו אישור שהוא

וא"כ בנדוד"ד הרי אם יתן גט לאשתו לא יעצרוהו בכנין כמה ימים ולא ישתמשו נגדו כאלמות, והוא פודה מעצרו במתן גט. אמנם ז"פ דלא דמיא כלל. דבניזון דהמבי"ט מאסרו בא בגין שכופר בעיקר אלא שיכול לפדותו במתן גט, אבל בנדוד"ד הרי כל האיום על אלימות ומעצר הוא שלא כדין, שהרי אין דינו להיות מוחזק במעצר והאיום עליו הו' שאם לא יתן גט לאשתו יכהו ויעצרוהו בגין זה ואין לך גט מעושה גדול מזה. ועיי' מש"כ בשרידים י' (שבת תשמ"ט) להתיר להכניס אדם לבית הסוהר בגין בזיון ביה"ד ולשחררו תמורת מתן ג"פ לאשתו, שהרי אין מאסרו בא בגלל הסירוב לתת גט, אלא בגין בזיון ביה"ד ורק הוא פודה במתן גט, והסכים עמי בשעתו הגרי"ש אלישיב שליט"א.

ובזה יש ליישב מה שהק' הגאון בעל חלקת יואב בקונטרס קבא דקשייתא סי' מ וז"ל: "תמוה לי מה דהדבר מצוי באשה שמורדת בבעלה ואינה רוצה לדור עמו רק שיגרשנה והבעל מחמת אונסו שלא יוכל לישא אחרת נותן לה גיטה, ולמה לא היו גט מעושה שלא כדין ומה לי שגזולת ממנו ממון שיגרשנה או שגזולת את עצמה סוף סוף הבעל אניס ומוכרח לגרשה מחמת אונסא ולמה לא יהא הגט בטל כיון דהבעל עדיין רוצה בה, והדבר צע"ג (ועיי' עתה בקבא דקשייתא ח"ב מהד' הגרד"א מנלדבוים שליט"א, ירושלים תשנ"ב, סי' מ). ונראה ליישב דהנה מקור הדין ממנו הק' הח"י הוא בתשב"ץ ח"א ס"א (הובא בכ"י אבהע"ז סי' קלד) וז"ל: "... כגון שגזלה אשתו ממנו ממון ואינה רוצה להחזירו עד שיגרשנה ואינו יכול לכופה בדין להחזירו אליו, או מפחידתו להפסידתו ממון ולא מסר מודעה, אני מסתפק אם ידיע מילתא דמתמת עישוי גירש הוא גט מעושה. וקרוב אני לומר דכיון דלא מסר מודעה לא היו גט מעושה ואגב אונסי' גמר ומגרש". הרי שהתשב"ץ עצמו הסתפק בדבר ואף נטה לומר דלא היו גט מעושה. אמנם אף אם נאמר דהוי גט

וכך ובין אונס הגוף שמכין אותו או מושיבין אותו בבית האסורים או רוצים להושיבו וכיוצא בזה". הרי לנו דאונס אין פירושו שנוטלים ממנו ממון בפועל או מושיבים אותו בבית האסורים, אלא שרק מאיימים עליו לעשות כן. והנה בנדוד"ד סיפר ב"כ האשה: "... אם האשה מודיעה שהיא רוצה גט הוא משחרר אותה ואם לא יעשה כן אנתנו מטיסים אותו ארצה גם אם תירוש כן מאתנו אלימות לצורך הענין", ז"א שהי' כאן איום של אלימות. גם בפני ביה"ד סיפר הנ"ל שחבריו אמרו לו: "אם לא תשחרר את אשתך נעצור אותך בכנין כמה ימים ונביא לך אוכל, כמוצ'ש"ק תסעו לארץ", ז"א הו' כאן איום במעצר. ולא מצינו בפוסקים חילוק בין אם זה מעצר לזמן ארוך או זמן קצר.

ולכאורה יש להק' דהא מצינו בתשובות המבי"ט ח"א סי' כב באחד שדר בעיה"ק צפת ונורקה בנו מינות והחל כופר בעיקר והלכו זקני העיר לשלטונות והם הכניסוהו לבית האסורים. ובאה אשתו וביקשה ג"פ דאינה יכולה לחיות עם כופר בעיקר בכפיפה אחת, ונשאל המבי"ט האם יש עצה לשחררו מבית האסורים בתמורה למתן ג"פ או שיש כאן גט מעושה שהרי אין ברצונו לגרש אלא בגין מאסרו. והשיב שפשוט דאין כאן גט מעושה, שהרי מאסרו של אותו אדם לא הו' עקב זה שסירב לתת גט, אלא בגלל מינות שזנקה בו. ואין אנו אומרים לו לתת גט, אלא באם יתן נשחררו ממאסרו, והרי"ז כאילו אשתו קונה את הגט בשחרורו מבית הסוהר. והוסיף שהסכים עמו המהר"י בי רב. ועיי' גם בפד"ר ח"א עמ' 300 דמותר להבטיח לאסיר ניכוי שליש מתקופת מאסרו כתמורה למתן גט (אמנם הפס"ד שם ניתן ברוב דעות ע"י ידידי הגר"ש דייכובסקי וידידי הגר"מ אלאחד, אמנם שמעתי ממון הגרי"ש אלישיב שליט"א דדבר פשוט הוא דלא חשיב גט מעושה ככה"ג ודמיא לאשה הקונה גיטה בסכום כסף מסויים דהוי גט כשר למהדרין).

אדם בעל כרחו אם הנתבע מסרב לירד לדין. וכ"ה בסי' יד ס"א דשנים שנתעצמו בדין ואחד לא רוצה לדון כאן דכופין אותו ודן בעירו. ומעשים בכל יום שמביאים נתבע לבי"ד בצו הבאה ע"י המשטרה. אמנם בנדו"ד האיום לא הי' להביא את הבעל לבי"ד, אלא לתת גט לאשתו. ואף אם נאמר שהאיום הי' להביאו לא"י להתדיין בבי"ד ולשם כך איימו ל"הטיטו באלונקה". הרי א"י לגבי הבעל היא מעין בית סוהר, ולדברי ב"כ האשה י"ש 6 תיקים פלייזים בנושאי סמים, זיוף, תקיפה, פריצה והוא מפחד לבוא לארץ מחמת החיילים, התיקים בפקליטות לפני העמדה לדין. וא"כ א"י לגביו היא בית סוהר ויודע שיועמד לדין בגין תיקים פלייזים וצפוי למאסר. א"כ אין לך גט מעושה גדול מזה שנתן גט כדי להפטר מהסגרתו לארץ. הן אמת במה שאיימו המעבידים שיפטרורו מעבודתו ולא יעזרו לו בהשגת ארכת שהי' י"ל דאין זה איום על הגט. שהרי המעבידים אינם חייבים להעסיקו ולהאריך שהייתו ורשאים הם להתנות המשך העסקתו במתן גט לאשתו. ודמיא למש"כ בשם המבי"ט לעיל דמותר להבטיח לאדם לשחררו מבית הסוהר אם יתן גט לאשתו. והוי כאשה שקונה גיטה בממון דאין זה גט מעושה. אבל האיום לעצרו למשך כמה ימים ולהטיטו לא"י בה הוא צפוי למאסר הוי בהחלט איום על הגט.

וביה"ד דשם כתב לביה"ד דידן שישי לדון כאן מדין הכל מעלין לא"י, שהאשה רוצה לדור בא"י והבעל לא רוצה. אמנם נראה דאין זו טענה כלל, נוסף למש"כ לעיל דא"י לגבי הבעל הוי בית סוהר. דמקור הדין של הכל מעלין מברוא בתוספתא כתובות פ"ב הי"ב (הובא בגמ' כתובות קי, ב). וז"ל: "... הוא אומר לעלות והיא אומרת שלא לעלות כופין אותה לעלות ואם לאו תצא בלא כתובה. היא אומרת לעלות והוא אומר שלא לעלות כופין אותו לעלות ואם לאו יוציא ויתן כתובה", עכ"ל. אמנם בירושלמי שם פ"ג הי"א נאמר: "הוא רוצה לעלות

מעושה נלע"ד דלא דמי לאשה המורדת על בעלה. ובנידון ההתשב"ץ אם יגרש יותר לו ממנו ואם לא יגרש ישאר ביד האשה וזה מאלצו לגרש, אמנם בנידון מורדת, הרי בין אם יגרש ובין אם לא יגרש הרי אשתו מורדת בו ולא תחזור אליו יותר וא"כ במה דמגרש לא ירויח מאומה, דאשתו לא תחזור אליו בכל אופן, וא"כ לא הוי גט מעושה. דגט מעושה מיקרי היכא דבלא הגט יצטרך לשלם שלא כדין ואחר הגט יפטר מכך ומגרש רק בשל הפחד שמא יצטרך לשלם. אבל ככה"ג שממילא לא משלם בע"כ ומגרש פשיטא דלא הוי גט מעושה. וה"ה למורדת דלעולם לא תחזור אליו. ומה שהק' הח"י שהרי הבעל אנוס הוא וכ"ז שלא גירשה לא יוכל לישא אשה אחרת ואחר הגט יוכל לישא, כה"ג לא חשיב אונס. ודמיא למי שלא רצה לגרש ושיכנעוהו ע"י מתן דמים דלא חשיב גט מעושה שהרי יכול לוותר על המעות ולא לגרש. ואם מגרש הוי גט כשר דאין שום איסור לרצות בעל לגרש את אשתו ע"י מתן דמים וכמש"כ לעיל. ואף בנדו"ד הרי יכול ה' לוותר מלישא אשה אחרת ואיש לא כופהו לכך ואם מגרש כדי לישא אשה אחרת ל"ה גט מעושה.

ודוגמא לדבר מצינו בשו"ת הריב"ש סי' קכו שדן באשה הורשת מבי"ד לכפות על בעלה לקיים מצות עונה וכשל כך לעכב צאתו מן העיר. וכ"י דודאי בי"ד יכול לכופו לקיים מצות עונה ולעכב צאתו מן העיר, ואם הוא מגרש מעצמו כדי להנצל מכך אין זה גט מעושה, דהכפי' לא היתה על הגט אלא לקיים חובתו. ודמיא למי שהוא חבוש בבית האסורים בגין אי תשלום חוב ואמרו לו קרובי אשתו שאם יגרשה יפרעו החוב, דודאי דהוי גט כשר, דלא כפודה לגרש. עכ"פ כ"ז לא דמיא בנדו"ד דהבעל ה' משוחרר ואיימו עליו לעצרו ולהשתמש נגדו באלימות אם לא יתן גט לאשתו.

והנה ז"ב דמותר להביא אדם המסרב לבוא לבי"ד ולהשתמש ע"י כך בכח, כמבואר בשו"ע חו"מ סי' ג ס"א דבי"ד דן

של מצוות התלויות בארץ, כי בעצם הישוב של והורשתם וישבתם אינה חייבת. אמנם בזה"ז, דאין לכופך מבח מצוות התלויות בארץ כדברי רבינו חיים, האיש כופה את אשתו מבח עצם הישיבה ואין האשה כופה את בעלה דאינה חייבת בוהורשתם וישבתם. וזו שיי המרדכי דבוה"ז אין אשה כופה את בעלה.

והנה בשו"ע אבהע"ז סי' עה ס"ד כתב המחבר וז"ל: "אמר האיש לעלות והיא אינה רוצה תצא בלא כתובה, וכו' אמרה היא לעלות והוא אינו רוצה יוציא ויתן כתובה וכו'". הרי שפסק כסתמא דגמרא דאף בזה"ז כופין ודלא כהמרדכי דבוה"ז דאין האשה כופה. ועיי"ש בכ"י הגר"א סק"ז שהביא ד' המרדכי וכו' וז"ל: "והטעם נ"ל דאין מצוה על האשה עתה לרדור בא"י דמשום מצוות הנהגות שם דוקא האיש מצוה עליו לטרוח לקיים, משא"כ בזמן בה"מ, עכ"ל. ומ"מ סיים שם: "והכל לפי הענין". גם הט"ז שם סק"ב הביא ד' התוס' דבוה"ז אין הד"ץ של כופין לעלות כלל, ומשמע דהכי ס"ל. ועיי' בפת"ש שם סק"ז דכ' בשם המבי"ט דצריך תנאי אחד שיהי' לו מקום להיות מצוי לו שם פרנסתו בריוח וכ"כ התה"ד והתשב"ץ דצריך פרנסה בטוחה. וא"כ בנדו"ד דצפויים לבעל ענשי מאסר וקנסות על עבירות שונות ודאי לא גרע ממי שאין לו פרנסה ואין כופין אותו לעלות. ואע"פ שיש לחלק ולומר דמתי אין כופין במי שדר בחו"ל ורוצה לעלות לא"י, אבל בנדו"ד שהווג גר בא"י והבעל ברח לחו"ל והאשה רוצה לרדור בא"י מי אומר שאין כופין. ודאי' לכך שהרי גם הרמב"ם שהשמיט שיש מצוה בזה"ז לרדור בא"י, מ"מ כ' בהל' מלכים פ"ה ה"ט שאסור לצאת מא"י לחו"ל. הרי שיציאה גרועה ממי שדר שם ואינו עולה. וכ"פ הגר"מ פיינשטיין ז"ל באגרות משה אבהע"ז סי' קב דמצות ישוב א"י בזה"ז אינה מצוה חיובית שיש לעלות מחו"ל לא"י, אלא מצוה קיומית שמי שדר בא"י מקיים מצוה, אבל לצאת מא"י לחו"ל אסור. אמנם גם הרמב"ם

לא"י והיא אינה רוצה כופין אותה לעלות. היא רוצה והוא אינו רוצה אין כופין אותו לעלות". הרי שלדעת הירושלמי רק האיש כופה את אשתו ולא להיפך. ועיי"ש במרדכי רמז רפ וכו' בשמו ברא"ש סי' יז שכ' ליישב דהתוספתא איירי בזמן הבית ואז אחד כופה לשני והירושלמי איירי בזה"ז ואז רק האיש כופה את אשתו ואין האשה כופה את בעלה. ועיי' בטור אבהע"ז סי' עה שכ' דאין תי' זה מספיק דאם בזה"ז אין מצות ישוב א"י מדוע האשה כופה את בעלה. וכ' דאין לחלק ביניהם. אמנם הב"ח שם כ' דבוה"ז לא הי' דוחק במזונות לכן גם האשה יכולה לכפות את בעלה, אבל בזה"ז שיש דוחק מזונות בא"י, היא אינה יכולה לכפות אותו, אבל הבעל שחייב במזונות אשתו ואחראי לכך יכול לכפותה. וכעיי"ז כ' בתשו' המבי"ט ח"א סי' קלט. ועיי' גם בבית הלוי ח"ב ס"ס נ שכ' דיש במצות ישוב א"י שני דינים. א. עצם המצוה לשבת בא"י כמש"כ הרמב"ן בהשגותיו לסה"מ מ"ע ד שנצטוינו לשבת בא"י דכ' והורשתם את הארץ וישבתם בה, ונוהגת לדורות ואפי' בזמן גלות. ב. ישוב מצות א"י בגין מצוות התלויות בה, כמבואר בסוטה יד, א דמרע"ה רצה לעלות לא"י כדי לקיים המצוות התלויות בה. והנה התוס' ככתובות שם ד"ה הוא כ' בשם רבינו חיים דבוה"ז אין מצוה לרדור בא"י כי יש כמה מצוות התלויות בארץ וכמה עונשין דאין אנו יכולים להזהר ולעמוד בהם. לפי"ז המצוה לרדור בגין מצוות התלויות בארץ אינה כיום, אבל עדיין נשארת המצוה לרדור בארץ מדין והורשתם את הארץ וישבתם בה. והנה מצוה זו של והורשתם אינה נוהגת בנשים שלא נטלו חלק בארץ, ומשו"ה מסתפקת הגמ' בכרכות כ, ב האם נשים חייבות בכרכת המזון מן התורה, דכ' על הארץ הטובה אשר נתן לך ונשים לא נטלו חלק בארץ. משום כך - מסיק הבית הלוי - בזה"ב האיש כופה את אשתו לעלות מבח שני דינים עצם הישוב ומצוות התלויות בארץ, והאשה כופה את בעלה מבח דין אחד

מכל זה משמע דבנדו"ד אין לכפות את הבעל לשוב לא"י וממילא אין לרדן בזה משום שהבעל אינו זן ואינו מפרנס, שהרי הוא טוען שרוצה לחיות אתה בשלום בית ושכתוב אליו לחו"ל ושם יפרנסנה ומה מקום יש לכפותו לגט שעה שאינו חייב לעלות לא"י ומוכן למלא חובותיו בחו"ל. ועיי' גם בפת"ש סי' קנד סק"ז בשם גבורת אנשים דהעיקר לדינא דבמורד ממוזנות לחוד אין כופין להוציא וכן במורד מתשמיש ואף במונע ממנה כל ענייני אישות וכו' למעשה יש לחוש לסכרת האומרים דאין לכופ' דלא ליהוי גט מעושה ובני' ממזרים. ואף שמשמע דדוקא במורד ממוזנות לחוד, או מתשמיש לחוד אין כופין, אבל במורד משניהם כופין וזה נכלל במש"כ בשו"ע שם ס"ט: "אם הדבר ידוע שאינו רשאי לעמוד במקום שנשאה מפני סכנת נפשות כופין אותו לגרשה" והוסיף הרמ"א: "כי היא אינה צריכה ללכת אחריו", אמנם עיי"ש בבי' הגר"א סק"ג דאם אינה רוצה ללכת אחריו בגין זה אין כופין. אמנם בנדו"ד א"צ לכל זה, כמש"כ לעיל דהבעל מוכן לזון ולפרנס את אשתו ולקיים כל חובותיו בחו"ל. כ"כ אין גם לרדן כאן בהתנהגותו של הבעל בהיותם יחד בא"י כי לדברי האשה הנ"ל הכירה היטב את בעלה קודם נישואי' וידעה בחסרונותיו וסברה וקיבלה.

משום כך נלצ"ד שעם כל הצער שבדבר אין לסמוך על גט זה ויש לחשוש לגט מעושה ועל ביה"ד דהתם לעשות כל מאמץ להשיג מהבעל גט נוסף.

כ' שם דללמוד תורה או לישא אשה או לסחורה מותר לצאת מא"י לחו"ל. וא"כ נדו"ד לא גרע מיוצא לעסוק בסחורה.

נוסף לכך עיי' בפאת השלחן הלכות א"י סי' א שכ' וז"ל: "... ומיהו צריך חיפוש דרישה וחקירה אם האשה המבקשת כך היא אשה חשובה וחסודה ומתוך חסידותה היא שרוצה בזה, אבל אם אין הענין כן אלא שנפלה קטטה ואיבה ביניהם, או שמא עיניה נתנה באחר ומבקשת תואנה ובעלה אינו רוצה לגרשה וגם שאינו מאותם שתבוע אותו להוציא והשיארה עוון אשמה לתבוע לעלות והוא אינו יכול ורצה שמפני שמוזנותיו כבדים ואין לו שם כדי להתפרנס ויבוא לידי דקדוקי עניות המעבירין האדם ע"ד וע"ד קונו על כיוצא בזה אמרו וכל מעשיך יהיו לש"ש ויש לדיין לראות באומדנא דדין מרומה וזיוף לפי האמת שלא לכפות", עכ"ל ועיי"ש בבית ישראל סקמ"ד. וכבר הביאו דברים אלו בקיצור בפד"ר כרך ה עמ' 67. [אמנם האמת שהדבר צ"ע דידוע עד כמה הפליגו חז"ל במעלת ישוב א"י עד שאמרו: "כל הדר בא"י דומה כמי שיש לו אלוה וכל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלוה". וכן: "כל המהלך ארבע אמות בא"י מובטח לו שהוא בן העולם הבא" ו"כל הדר בא"י שרוי בלא עוון" (כתובות קי, ב-קיא, א) וא"כ מאי נפק"מ מאיזו סיבה רוצה לעלות לא"י והאם מתכוין לש"ש, הרי המציאות היא שבא"י הוא בן עוה"ב ומשום כך התירו חז"ל לכפות האיש את האשה או להיפך בגלל סגולותי' של א"י גם אם אין העולה מתכוין לכך].

הרב יששכר שרייבר

בענין גמ"ח בא"י להלוואת דולר בדולר שיש להם פקדונות של אנשים פרטיים

אם בא עכשיו לעשות היתר שיכול להלוות עליו עוד, והוכיח כן ממש"כ הרשב"א ונמו"י בביאור ההיתר דיש לו מעט דמותר ללוות עליו הרבה, שפירשו דמתחילה מלוה לו סאה כנגד הסאה שיש לו ואח"כ כבר יש לו ב' סאין ולכן מלווה עליו עוד ב' סאין, וקשה איך אפשר לסמוך על הסאה שמלוה עכשיו בהיתר, ותידין הטי"ז, דהרשב"א היינו כמו הדרך שכתב תחילה שהיתה נעשית שלא לשם היתר עכשיו, אלא היתה בהיתר בפני עצמה.

וצ"ב מהו כונת הטי"ז במש"כ דבעובדא דהרשב"א מותר משום שלא נעשה לשם היתר, ונראה לפרש דבהלואה רגילה ועושה היתר דקציצת דמים על מקצת ההלואה, פשוט דא"א להתיר הכל כיון שזהו עיקר החיוב שחייבו חז"ל שיקצו דמים על כל ההלואה ולא ילוה שום פירות שעלולים להתייקר, וא"כ פשיטא שלא מועיל לקצוץ דמים על חלק מן ההלואה ושוה יתיר שאר ההלואה שזהו כאומר דמותר להלוות סב"ס בלי קציצת דמים בחלק מההלואה, משא"כ בהיתר דיש לו התם התירו חז"ל מקצת ההלואה ללא שום מעשה היתר ואמרו דבאופן הזה אין איסור סאה בסאה, ובזה כבר נוכל לסמוך על סאה ההוא להתיר את הכל, עוד אפשר לבאר החילוק בדרך אחר דבקצוץ דמים צריך לעשות מעשה היתר והיינו לקצוץ דמים ואם יעשה כן רק על מקצתו הו"ז ניכר לעיני כל שהמקצת ההוא שלוה עכשיו בא להתיר הכל, ונראה כחוכא, משו"ה לא התירו חכמים, משא"כ כשיש לו מעט וא"צ לעשות מעשה היתר ומעצמו מותר ללוות לא ניכר כ"כ שסומך על הסאה שלוה עכשיו רק אמרינן שכל ההלואה מותר לכן אמרו בו לא פלוג חכמים באיזה אופן יש

מצוי בזמנינו בארץ ישראל הרבה גמ"חים להלוואות דולרים שיש בו גם הרבה פקדונות מאנשים פרטיים, ולכן אע"פ שבמעות צדקה מותר להלוות סאה בסאה וכמבואר ביו"ד סימן ק"ס סעיף י"ח שהתירו כל אבק רבית דרבנן במעות של צדקה, ומשו"ה אין איסור כשמלווים דולר בדולר, מ"מ אין היתר לכל מעות המפקידים שמעורב יחד עם מעות הגמ"ח, וא"כ לכאורה יצטרכו להלוות רק על פי היתר עסקא, או להקפיד שיהיה לכל הפחות דולר אחד לכל לווה ולוה ככל סאה בסאה דאסור אלא אם יש ללוה מעט מאותו המין ואז מותר עיין שו"ע סימן קס"ב סעיף ב'.

אבל נראה למצוא היתר לגמ"חים הנ"ל, דכיון שמעורב בו דולרים של הגמ"ח שאין בו איסור להלוות סאה בסאה, נמצא שכבר יש לו להלוה דולר אחד בהיתר, וכשיש לו דולר אחד מותר ללוות עוד הרבה כמש"כ לעיל מהשו"ע ס' קס"ב, והכא נמי הדולר שקבל ממעות הגמ"ח מתיר שאר ההלואה שקבל ממעות המפקידים, אבל מ"מ צריך לברר אם יכול לסמוך על הסאה שמקבל עכשיו בשעת ההלואה.

דהנה המחבר פסק בשו"ע ס' קס"ב סעיף ב' דכשרוצה להלוות לחבירו חטין יכול להלוות לו מעט בקציצת דמים בהיתר [ש"אם יתייקר החטין שיתן לו רק כפי מה ששוה עכשיו בשעת ההלואה] ואח"כ ילוה לו כמה סאין, אבל הבי"ח וש"ך וט"ז והפוסקים חולקים על המחבר וס"ל שלא מהני כשמלווה סאה, ודוקא כשנותן מתנה מהני משום שיכול לסמוך עליו לפרוע חובו משא"כ כשמקבל מעט בהלואה.

אבל הטי"ז כתב עוד שאם לווה כבר סאה אחת יכול ללוות עליו עוד, ולא אסרי אלא

לגבות בפני עצמו ולכן אין סמיכת דעת שהגבאי יקל בתנאי הפרעון כדולר ההוא של צדקה, אבל בסכום גדול ממצות צדקה שפיר שיידן שהצדקה יאריך זמן הפרעון, ומצבשיו בזה בודאי אמרינן דחכמים לא חילקו בין טיפה אחת לבין סכום גדול, דכמו דבהיתר דיש לו הקילו לסמוך לפרוע בטיפה א' אע"פ שהא דבר שאינו במציאות וכמש"כ בב"י ר"ס קס"ב שאין אדם סומך דעתו לפרוע מטיפה אחת שיש לו, אלא דלא פלוג חכמים והתירו, א"כ נ"ל דה"נ הקילו שלא לחלק בכמות שיש לו ממצות צדקה, ושלא נאמר דהגבאי ירחוק לפרוע יחד בגלל דהוי סכום מועט כנלע"ד ברור.

ומ"מ בעיקר הדבר שכתבתי לדמות ההלואה מצדקה לדין סב"ס ויש לו רק מעט, לכאורה יש מקום לפקפק, דיש לחקור ביסוד הקולא שהתירו חז"ל ללוות הרבה ביש לו מעט, דאפ"ל דה"ט משום שהחשיבו אותו כמלוה לחלקים בזה אחר זה, או דילמא באמת הוי הלואה ככולו בבת אחת אלא דאפ"ה הקילו חכמים לסמוך גם על הסאה שמקבל עכשיו בעת ההלואה, דאי נימא כצד הראשון דהחשיבו כמלוה מעט מעט בזה אחר זה א"כ אפ"ל דרוקא ביש לו מעט אז בע"כ הותר הסאה הראשון כיון שיש לו סאה אחת בהיתרו חז"ל ללוות עליו סאה אחת, (ואין נפק"מ באיזה סאה יתחיל ההלואה), ולכן מתירין אח"כ כל ההלואה בזה אחר זה, משא"כ כשלוה מעט מצדקה מי יימר לן שמתחילה קיבל מעט ממצות צדקה שמתור ורק אח"כ לווה מבעלי הפקדונות, הרי י"ל להיפך דמתחילה לווה מבעלי הפקדונות באיסור ורק אח"כ קבל ממצות צדקה, אמנט נלע"ד מיסתבר קצת כפי דרך הראשון וא"כ גם בלוה מגמ"ח שייך ההיתר, ועוד דאפילו נימא שלוה בזה אחר זה, י"ל דגם בהלואה מגמ"ח זוכה תחילה ממצות צדקה, משום דלא שביק היתירא ואכיל איסורא ורוצים באופן שאין חשש וצ"ע.

עוד נראה דלפמש"כ לעיל דהכא עדיף מכל סב"ס ויש לו מעט (ומהני אפילו לדעת

לו סאה ההוא ומותר לסמוך עליו ומתיר כל ההלואה, ואם כן ה"נ כשמקבל דולרים ממצות צדקה מהגמ"ח יכול לסמוך עליו ומיקרי יש לו סאה ויכול ללוות עליו עוד מעות המפקידים.

ונראה דיש עוד טעם להתיר מאחר שמקבלים ההלואה משני בני אדם, חלק מקופת צדקה וחלק ממצות אנשים פרטיים, ולכן בעל כרחו חשוב שני הלוואות (וע"ע בחו"ד ר"ס קס"ג), עוד נראה דהכא שפיר שייך עיקר הסברא של ההיתר של חז"ל שסומך על הסאה שיש לו, והיינו ד"ל שסומך על הדולר של צדקה לפרוע לבעלי הפקדונות דמצוי שבעלי הפקדונות יהיו בעלי טוב דוחקים לפרוע בזמנו אבל המצות צדקה לא יקפיד כ"כ, ונמצא דשפיר סומך על סאה ההוא לפרוע החוב לאנשים פרטיים שהפקידו מעותיהם בהגמ"ח, ולפ"ז אפילו למש"כ השיטה מקובצת בביאור דעת רש"י עה. וכתב שחולק על הרשב"א וס"ל דבהלואה אחת א"א לסמוך על סאה הראשון שמלוהו, אלא סומך הרבה פעמים על הסאה שיש לו בביתו, (ולא ס"ל חילוקו של ה"ט"ז הנ"ל), מ"מ נ"ל דהכא עדיף משום דכשלוה מצדקה שפיר שייך לומר שסומך על הסאה ההוא ומהני גם לדעת השיטה מקובצת.

והנה עוררני הרב ח"י גוטשטיין שליט"א דיש לפקפק במש"כ בטעם השני להחשיבו כשתי הלוואות נפרדות, דהכא בגבאי צדקה שמלוה המעות יחד א"א לחלק בין מקצת ההלואה, ודורש פרעון הכל יחד, אבל לענ"ד נראה פשוט דעד כדי כך לא חלקו חכמים כיון דעיקר ההלואה הוא משני אנשים, והגע עצמך אם ישבע הלווה שיפרע לשני אנשים בבת אחת וכי אפ"ל דחשוב כהלואה אחת, ועוד דשפיר שייך דבעלי הגמ"ח יחליטו לחלק המעות לצדקה או שאר דבר מקרה (וכגון שבעלי הגמ"ח יסלקו יריהם מן הגמ"ח, ובעלי הפקדונות בעצמם יגבו מעותיהם), עוד נראה דעיקר ההתירה הנ"ל הוא רק מכת כדולר אחד של צדקה לא חשוב

בענין גמ'ח להלוואת שקלים צמוד לדולר

עם פקדונות מאנשים פרטיים

וכל זה דוקא בגמ'ח להלוואת דולר בדולר דרש מהני יש לו ללווה דולר אחד, אבל בגמ'ח שמלווה שקלים צמוד לדולר, אצ"פ שמקלים במעות של צדקה כיון שאין חשש רבית דאורייתא, מ"מ כשיש פקדונות מאנשים פרטיים אין להם היתר להלוות מעותיהם בשער יציג, וצריכים היתר עיסקא עם המפקידים ועם כל הלווים כדין, ויש הרבה גמ'חים להלוואת שקלים בשער יציג שסידרו היתר עיסקא.

ומלבד זה צריך לזהר דלפעמים מלווים בחשש איסור רבית של תורה, א' כשמלווה צמוד לדולר רק לענין יוקר, שאם יתייקר הדולר ישלם יותר וכפי השער של הדולר, אבל אם יזול הדולר לא יפחות כלום אלא ישלם שקלים כמו הסכום שלהו, ע"ע בפתחי תשובה שם סי' ב' בשם הבית אפרים שכתב דהוי רבית קצוצה מן התורה, ב' גם מצוי עוד שנכשלים בר"ק מה"ח, שמלווים המעות בצייק וכותבים סך שקלים על פי שער יציג של היום שכותבים הצייק והלווה נוטלו כעבור כמה ימים, ומאז מצוי שכבר עלה שער הדולר, ואפ"ה אינו מקבל אלא כפי הסכום שכתוב בהצייק אצ"פ שכהיום הוא פחות מהערך דולרים שהלווה מתחייב להחזיר, ולדוגמא כשמלווה שקלים בערך \$500 כשער יציג וכתב לו צייק בכך וכך שקלים, ואח"כ נפתח השקל בשני אחוזים לפני שנוטל ההלוואה, נמצא שכהיום מקבל הלווה שקלים כפי ערך של \$490 ומתחייב להחזיר שקלים כפי ערך של \$500, הרי שנותן עוד \$10 ברבית, ובפרט שע"פ רוב יודעים המלווה והלווה שנפתח ואפ"ה כראי לו להלווה להתחייב כן כדי לקבל ההלוואה, וזהו רבית קצוצה ללא ספק, וצריך לעשות היתר עיסקא כדין עם כל הלווים גם אם כולו ממעות צדקה.

השיטה מקובצת) משום דבמציאות יכול לסמוך לפרוע עם הסאה שקבל מהגמ"ח, וגם לפמש"כ דחשוב כשני הלוואות נפרדות ממש, ואינו כ"כ קולא מיוחד, לפ"ז ג"ל דהכא בודאי יכול לסמוך עליו אצ"פ שלא קבלו לפני ההלוואה, אלא כיון שיש לו מאיפוא לפרוע בשעת ההלוואה סגי ומותר, כנלענ"ד.

"העולה מדברינו" בגמ"ח של צדקה שמעורב בו מעות פקדונות מכספי חולין מאנשים פרטיים, נדמצא שמלווה דולרים יחד עם דולר אחד ממעות צדקה, א' יש להוכיח מדברי הט"ז שגם כאן חשוב יש לו ללווה דולר אחד כמבואר ברשב"א ויכול להלוותו כמה דולרים שירצה, ב' כיון דהכא הוי הלוואה משני אנשים, דולר אחד מקופת צדקה ושאר ההלוואה מאדם פרטי, לכן לכו"ע יכול לסמוך על הדולר של צדקה לפרוע יתר החוב, ומשד"ה לכו"ע חשוב כיש לו ואפילו להשיטה מקובצת שחולק על הרשב"א בהלוואה מאדם אחד הכא עדיף, ג' רעת השבט הלוי כתשובה (ח"ג סימן ק"ט) דמותו להלוות דולר בדולר כיון דיצא השער, אבל צ"ב אי מיירי בזמן שא"א לקנות דולרים בבאנק אלא בשוק שחור, ועוד דרעת רוב פוסקי זמנינו לאסור ע"ע מש"כ בדיני רבית המצויים פ"ד ד"ה. ד' הבי' מתיר גם כשמלווה מעט בהיתר, ולדעתו פשוט דגם כאן מותר, ה' בגבאי שמלווה ממעות אחרים ואין בו שום מעות משלו, יש לצרף שיטת הרמ"א ושו"ת רש"י בס' ק"ס סעיף ט"ז שמתיר רבית ע"י שליח].

ועל פי זה סדרתי לכמה גמ'חים של דולר בדולר, שמבוססים רק על פקדונות של אנשים פרטיים, שיהיה להם קצת מעות של צדקה, ושיהיה בתקנת הגמ"ח שבכל הלוואה יהיה מעורב לכל הפחות דולר אחד ממעות צדקה, ואז דינו כיש לו ללווה דולר אחד וכמש"כ לעיל, ויכול ללוות עליו כמה שירצה.

הרב אפרים יצחק ולדומירסקי

בענין מיחוי ביוהרא בתענית

תלמיד עושה דברי ר"מ ר' יוסי אומר עושה וזכור לטוב לפי שאין שבח הוא לו אלא צער הוא לו תניא איך וכ'.

ובביאור דברי ר' מאיר פירש רש"י שני פירושים פירוש ראשון דשאר אדם אין עושה עצמו יחיד להתענות אבל תלמיד עושה וכמו ששנינו לעיל דתלמיד ראוי להיות יחיד ואין בזה יוהרא ור' יוסי פליג שגם שאר כל אדם עושה עצמו יחיד. ופירוש שני פירש רש"י לא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד עושה ולא כל הרוצה לעשות עצמו תלמיד עושה והיינו דתלמיד הכא הוא מכוון ללבוש ת"ח וסדרו ומטתו שיהא כמדת תלמיד. ור' יוסי פליג על ריש דברי ר"מ דאדם עושה עצמו יחיד להתענות דהיינו לצער אבל לא לשבח. ויעוין ברש"י שנקט עיקר כלישנא בתרא מלשון הברייתא.

ובסוד אור"ח סימן תקע"ה "וכל תלמיד יכול להחזיק עצמו בחזקת ת"ח ואין בו משום יוהרא אבל לא שאר העם" ע"כ. ומבואר דפסק כר"מ לפי לישנא קמא דרש"י דשאר אדם אין רשאי לעשות יחיד אבל תלמיד עושה עצמו יחיד.

ובבית יוסף שם הקשה וזה לשונו "ותימא דהא קימיל ר"מ ור' יוסי הלכה כר' יוסי ולפיכך צריך לומר שהוא גורס ת"ר לא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד עושה תלמיד עושה דברי ר"מ וכדגריס רש"י בלשון שני וסיפא לא לענין תענית קאמר אלא להתנהג במדת ת"ח בחלוקה ובמטתו ובסדרו ור' יוסי לא קאי אלא ארישא והוא מפרש דבתלמיד פליגי אבל בשאר העם לדברי הכל אין שום א' מהם יכול לעשות עצמו יחיד ופסק כר' יוסי. עכ"ל.

מבואר בדברי הב"י דמחלוקת ר"מ ור' יוסי קאי על תלמיד אבל שאר העם ודאי לא יכול לעשות עצמו יחיד והטור שחילק בין

בטור ריש הלכות ראש השנה סימן תקפ"א הובא מנהג "שנוהגין באשכנז להתענות כולם בער"ה וסמך לזה ממדרש ר' תנחומא משל למדינה שחייבת מס למלך וכי כך המלך זה הקב"ה בני המדינה אלו ישראל שמסגלין עונות כל השנה, ער"ה הגדולים מתענים ומוותר להם שליש עונותיהם ב' ימים בינונים מתענין ומוותר להם ב' שלישים, ביום הכיפורים הכל מתענין ומוותר להם הכל". והקשה שם הב"י אין נוהגין להתענות כולם והוא במדרש מבואר שרק הגדולים מתענין בער"ה וחירץ הב"י "משום דברבר שהוא צער לו כל הרוצה לעשות עצמו גדול עושה כדאיתא בפ"ק דתענית (י)".

והקשה המגן אברהם שם סק"ט דהרי הטור פסק בסי' תקע"ה דרק תלמיד רשאי לעשות לעצמו יחיד להתענות בשלש תעניות הראשונות של גשמים אבל שאר העם לא עיי"ש ואמאי סבר כאן דגם כל העם רשאי.

ועוד קשה דלפי ביאור הב"י שם בסוגיא דתענית ליכא שום תנא שמתיר לכל אדם להתענות דיעוין במשנה תענית י. הגיע י"ז במרחשון ולא ירדו גשמים התחילו היחידים מתענין ג' תעניות אוכלין ושותין משחשיכה ומותרים במלאכה וברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה.

רבגמ' שם. מאן יחידים אמר רב הונא רבנן.

ושם בע"ב תנו רבנן אל יאמר אדם תלמיד אני איני ראוי להיות יחיד אלא כל תלמידי חכמים יחידים איזהו יחיד ואיזהו תלמיד יחיד כל שראוי למנותו פרנס על הציבור. תלמיד, כל ששואלים אותו דבר הלכה בלמדו ואומר ואפי' במ' כלה. תנו רבנן לא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד עושה

תלמיד לשאר העם הוא כשיטת ר' יוסי וככלל דר' מאיר ור' יוסי הלכה כר' יוסי. ומה שאמרו בריש העמוד שם תנו רבנן אל יאמר אדם תלמיד אני איני ראוי להיות יחיד אלא כל תלמידי חכמים יחידים. זה קאי לר' יוסי וכמו שפירש שם הב"י בהמשך וזה לשונו "ומ"מ יש לתמוה על רבנו שכתב יכול להחזיק עצמו בחזקת ת"ח ומשמע דרשות בירו אם רוצה שלא להחזיק עצמו בחזקת ת"ח ולא ממשע התם הכי דת"ר אל יאמר אדם תלמיד אני איני ראוי להיות יחיד אלא כל ת"ח יחידים הם". ומשמע שצריכים הם לעשות עצמם כיחידים על כרחם. ושמא הוא ז"ל מפרש דהכי קאמר אל יאמר אני ראוי להיות יחיד אלא כל ת"ח כיחידים הם כלומר אם רצו לעשות עצמם כיחידים רשאים, עכ"ל. וא"כ קאי לשיטת ר' יוסי דיכול תלמיד לעשות עצמו יחיד.

והנה יש לעורר על הדברים הנ"ל מכמה פנים וראשית דהנה לר' יוסי מבואר הטעם דיכול תלמיד לעשות עצמו יחיד משום דצער הוא לו וא"כ לכאורה אין זה מתאים למה שמבואר בריש העמוד ששם מבואר טעם אחר "דכל תלמידי חכמים יחידים" ונראה דטעם אחר הוא. ובאמת דלשון זה הפריע להב"י וצריך ליישב הלשון.

עוד יש לעיין בעצם דברי ר' יוסי שאמר "צער הוא לו" ראשית מה טעם הוא זה כלל, והנה המג"א בסימן תקע"ה סק"א הבין שטעמו הוא משום שהרואה אומר שמתענה בלא"ה כי הרבה בני אדם מתענין, עיי"ש שנדחק מאד עפ"יז בסתירת ההלכה דלגבי מלאכה בתשעה באב לא סמכינן על סברא זו בסימן תקנ"ד, ודחק לחלק, וכן צ"ע דאין זה נכנס תחת הלשון צער הוא לו דלא זה עיקר הטעם.

ועוד מה טעם לחלק בסברת צער הוא לו בין תלמיד לבין שאר העם דהרי לרעת הב"י דר' יוסי קאי על תלמיד וסברת ההיתר משום צער הוא לו א"כ מה חלוק תלמיד משאר העם. דלמה לא מהני סברת צער הוא לו לגבי שאר העם.

ועוד מה טעם לחלק בסברת צער הוא לו בין תלמיד לבין שאר העם דהרי לרעת הב"י דר' יוסי קאי על תלמיד וסברת ההיתר משום צער הוא לו א"כ מה חלוק תלמיד משאר העם. דלמה לא מהני סברת צער הוא לו לגבי שאר העם.

ועוד מה טעם לחלק בסברת צער הוא לו בין תלמיד לבין שאר העם דהרי לרעת הב"י דר' יוסי קאי על תלמיד וסברת ההיתר משום צער הוא לו א"כ מה חלוק תלמיד משאר העם. דלמה לא מהני סברת צער הוא לו לגבי שאר העם.

ואחרי שביארנו ענין זה נבוא לגוף הענין דהנה תענית גשמים הראשונה היינו ב"יז במרחשון כשהגיע רביעה שלישית ולא ירדו גשמים חייבו חכמים את הת"ח להתענות והוא מן הסוג הראשון שכתבנו דהיינו דמצד מה שהם ת"ח הם שייכים לתענית זו ומי שלא ת"ח אינו שייך לתענית זה מצד ענינה ולכן אסור לשאר העם להתענות ולא מהני בזה צער הוא לו כיון דלא שייכים לתענית זו והוי בזה יוהרא להתענות כהת"ח.

ומה שנחלקו ר"מ ור' יוסי בתלמיד אי יכול להתענות הוא בזה דמה שנבחרו היחידים מכלל שאר התלמידים יש לחקור האם הוא משום שכשם שענין תענית זו לא שייכי בצ"ה אלא בת"ח. כמו כן לא שייכי

ומעתה מתיישב לנו קושיית המג"א על הב"י בהלכות ראש השנה דשם מבואר דיכולים כולם להתענות משום סברת צער הוא לו ותמה הרי לא פסקינן הכי ועוד הוספנו דליכא מ"ד בזה בפ"ק דתענית לפי הב"י. ואולם למשנת"ה הדברים פשוטים דס"ל להב"י דתענית ערב ראש השנה מה שנקבעה על גדולים ולא על שאר העם אין זה משום דאין זה צום ששייך בשאר העם דודאי מישך שייך בעם נמי ורק דחייבוהו על ת"ח בפרט אבל לא מצד מהותו וממילא בכזה סוג חיוב יכול כל הרוצה לעשות עצמו ת"ח במקום שצער הוא לו ומהני זה לכונ"ע. ודוק.

ועיינן בטור סימן תכ"ט וז"ל ותלמידים מתעניין בו (בניסן) שני וחמישי ושני מפני חילול השם ג' ימים ונ"ל דהנך ג' ימים אחר הפסח אמר כמו שרגילין באשכנז להתענות ג' ימים אחר הפסח וכן אחר סוכות וכו' עיי"ש. וכן נפסק בשו"ע בסימן תצ"ב. ובביאור הגר"א שם.

ולכאורה צ"ע היאך נוהגים לצום כולם בשני וחמישי ושני אחר הפסח הרי מבואר במס' סופרים דתלמידים מתעניין א"כ מדוע אין כאן יהורא וצריך לומר כנ"ל דתענית זו אינה שייכת מצד ענינה לתלמידים דוקא אלא דתיקונה לתלמידים ובוה כיון דצער הוא לו לכונ"ע שרי לעשות עצמו תלמיד וכמש"כ הב"י לענין ערב ר"ה. וכמש"נ.

לתלמידים אשר לא הגיעו לדרגא דראוי למנותו פרנס על הציבור או דנימא דבאמת מצד ענין התענית שייך התענית הזו בכל התלמידים א"כ כאשר ירצה תלמיד להתענות יכול ומותר לו כיון שצער הוא לו וסברת צער הוא לו מפקיע החשש יהורא בכה"ג.

א"כ בזה נחלקו ר"מ ור"י דלר"מ תלמיד אינו יכול לעשות עצמו יחיד משום דס"ל דתלמיד אינו שייך בזה. ואילו ר' יוסי ס"ל דתלמיד שרי לו דס"ל דתלמיד שייך בזה וכנ"ל ודוק.

ונמצא דבסברת "צער הוא לו" לא נחלק אדם דסברא נכונה היא ורק דמחלוקתם היא אי שייך נמי זה בתלמיד ובאמת במקום שנמצא דין שהוקבע על ת"ח לא מצד מהותו וענינו. לכונ"ע יכול לעשות עצמו יחיד במקום שצער הוא לו.

ומעתה מובן מה שהברייתא בריש העמוד אמר "אל יאמר אדם תלמיד אני איני ראוי להיות יחיד אלא כל ת"ח יחידים". והקשינו הרי לא זה הטעם אלא דצער הוא לו. ולמשנת"ה מש"כ בברייתא "כל ת"ח יחידים" היינו דענין התענית שייך בכל התלמידים ולא דוקא ביחידים ורק דחייבו את היחידים ועל כך מהני סברת צער הוא לו. א"כ הברייתא בטעמא ור' יוסי בטעמו צריכים זה לזה ומשלימים זה את זה. ודוק.

הרב נח בלוי

בירור דיני דם הנמצא בביצים

בנין הביצה וחלקיה - מקור הדין בגמ' והראשונים - סיכום שיטות הראשונים - דעת הפוסקים להלכה - דיני תערובות ביצים - דין הכלים שנתבשלו בהם - ביצה בת יומא - דין ביצה דספנא מארעא - בירורי דיני הביצים הנמכרות בשוק בזמנינו - אם מותר לאכול ביצים כלי בדיקה.

בנין הביצה וחלקיה

כדי שנוכל לעמוד בבירור בדברי הגמ' והראשונים בענין דם הנמצא בביצים וכדברי הפוסקים להלכה, צריך לבאר סדר הרכב הביצה לחלקיה בשמותם ובמקומותיהם כפי שנקראו בלשון הגמ' והפוסקים.

חלקי הביצה הם: א. חלבון, ב. חלמון, ג. ראש החד, ד. ראש הכד, ה. קשר חלבון, ו. קשר חלמון.

א. חלבון: הוא הלוכך, היינו החלק החיצוני של הביצה שהוא לבן.

ב. חלמון: הוא הצהוב, היינו החלק הפנימי של הביצה העגול והצהוב.

ג. ראש החד: הוא הצד המחודד שבביצה.

ד. ראש הכד: הוא הצד הרחב יותר של הביצה.

ה. קשר חלבון וחלמון: על ביאורו של הקשר ומקומו מצינו כמה פירושים במפרשים, רש"י (חולין ס"ד ע"ב ד"ה והוא שנמצא וכו') פירש: הוא זרע של תרנגול הקשור בראש הכד של ביצה ומשם יצירת האפרוח מתחלת וכו', כן הוא הגירסא לפנינו וכ"כ התוס' והר"ן שם ובר"מ סי' ס"ו סק"ב הביא כן בשם שערם דמהרא"י סימן כ"ג בשם א"ו וכ"ה במ"מ.

אולם הרשב"א בתירושו ובת"ה וספר התרומה והטור סי' ס"ו גרסו שהוא בראש החד, וכתב הבי"ש חילופי גירסאות בספרים בפי' מקום הקשר שקצתם גורסים שהוא מקום הכד, ונ"ל שהוא טעות סופרים שהחליפו חד בכד והגירסא הנכונה בראש החד, ועי' פ"ח שכתב על הבי" וקורא אני עליו סוד ה' ליראיו שכ"כ חכמי הטבע שהוא בחלק החד.

ובמאירי שם כתב: יש בראש אחד של ביצה על החלבון רושם אחד הנקרא קשר בלשון תלמוד ששם זרע הזכר ניכר, ומשם מתחיל האפרוח להתרקם, ונקרא קשר מפני שכת הזרע נקשר לשם וכתו דבוק בו וכו', וקשר זה לפעמים נמצא בראשה הכד, ולא עוד אלא שיש מפרשים שרוב פעמים הוא כן, ואותו עיגול שיש בראשם החד כעין פרוטה שהנשים מעיינות בו כשרוצות להושיב התרנגולת עליהם אינו אצלם מקום הקשר, ואמרים שתחלת היצירה מראשו הכד ע"כ, ובש"ך הביא מהת"ח לחוש בשני המקומות ובדרכ"ת הביא מיד יהודה שראין בחוש כב' המקומות.

ובבי" הביא דברי הת"ה הנ"ל שהקשר הוא בראש החד והוא דבר שנתפס בה מזרע הזכר וניכר הוא לעין ע"כ. והוסיף הבי" שבחלבון הוא המקום שבו שהוא מקושר יותר משאר החלבון, ובחלמון הוא כדמות כחם עגול כמלא רוחב עדשה גדולה.

וכתב הרא"ש והביאו הבי" דקשר של חלמון מכוון כנגד קשר של חלבון, ועי' בדרכ"ת ס"ק ט"ז שהביא בשם כנפי יונה שתמה דהרי אנו רואים לפי החוש שהקשר של החלבון אינו מכוון כנגד מקום הכתם הנ"ל אלא הוא אחוז בקצה אחד בהחלמון ואינו בא באותו המקום שנראה בו כדמות כחם עגול הנ"ל. והוא ביאר ענין הקשר דניכר מקומו שנראה שם יוצא כמין

חוט לבן קשור בקצה אחד בחלמון הביצה ובקצה השני קשור בחלבון ומקושר בקצהו כמין חלבון יותר עב משאר כמות החלבון שהוא דק עיי"ש. ונראין דבריו שהוא כדברי הרשב"א הנ"ל. וכן רואין בביצה לובן שהוא יותר עב משאר הלובן ומחובר הוא מחלבון לחלמון.

וכתב כשערי דורא והביאו בב"י דאחר הבישול אינו ניכר מקום הקשר כי אין בו שינוי משאר לובן הביצה לאחר בישולו עיי"ש. אמנם כשמבשלים הביצה הרבה אפשר להכיר מקום הקשר דנעשה על החלמון כמין נקודה נוטה לשחור, וזה דבר ידוע.

מקור הדין בגמ' ובראשונים

תנן במתני' (כריתות דף כ' ע"ב) אכל דם שחוטטה בהמה בחיה ובעוף וכו' חייבין עליו וכו', דם ביצים דם חגבים וכו' אין חייבין עליו.

ובגמ' ת"ר כל דם לא תאכלו שומע אני אפי' מהלכי שתיים, דם ביצים דם חגבים דם דגים הכל בכלל ת"ל לעוף ולבהמה מה עוף ובהמה מיוחדים שיש טומאה קלה וטומאה חמורה ויש בה איסור והיתר והן מין בשר, אף כל שיש בה טומאה קלה וכו', ארציא דם ביצים שאין מין בשר, ע"כ. לפי ברייתא זו מותר לאכול דם הנמצא בביצה ככל מקום שהוא דאימעיטא מקרא דבעינן שיהא מין בשר.

ובגמ' חולין דף ס"ד ע"ב, ת"ר גיעולי ביצים מותרות ביצים מזורות נפש היפה תאכלם, נמצא עליה קורט דם וזרק את הדם ואוכל השאר, אמר רב ירמיה והוא שנמצא על קשר שלה, תני דוסתאי אבוח דר' אפטוריקי לא שנו אלא שנמצא על חלבון שלה אבל נמצא על חלמון שלה אפי' ביצה אסורה מאי טעמא דשדי תיכלא בכולה. ופירש רש"י דכשנמצא בחלמון נתפשט הקלקול בכל הביצה ולכן אסורה (תיכלא לשון שיכול וריעותא).

והקשו בתוס' מסתירת שתי הסוגיות דבכריתות אמרינן דדם ביצים מותר דאימעיט מקרא ובחולין אמרינן דאסור לאכול הדם ויש אופן דגם כל הביצה אסורה, ותירצו בתוס' בג' אופנים:

א. דמדאורייתא שרי בכל אופן גם כשנמצא על הקשר שעומד להוצר ממנו אפרוח מ"מ השתא עדיין לאו מין בשר הוא שאין כאן עדיין בשר כלל ואימעיט מההוא קרא, אלא דרבנן החמירו בדם ביצים אטו דם עוף שהביצה באה ממנו.

ב. דכאן דאמרינן בגמ' והוא שנמצא על קשר שלה והיינו שהוא מקום שממנו נוצר אפרוח ע"כ הוא אסור מדאורייתא דהוא מין בשר ולא מימעיט מהקרא, ובכריתות מיירי בדם שאין נוצר ממנו אפרוח ומצוי דם כזה גם בביצה שנולדה זה עתה דוודאי שאין נוצר מזה אפרוח (וזהו הנקרא ביצה בת יומא שיתבאר בע"ה להלן) ואותו דם אינו בא אלא מחמת נשיכת תרנגול לתרנגולת, ודם שאין נוצר הימנו אפרוח אינו מין בשר ומותר דאימעיט מהקרא.

בביאור תירוץ זה של התוס' אפילו בה הראשונים, הרא"ש (שם בחולין) הביא תירוץ זה ומסיים בה, והאי דרבי ירמיה אזורק את הדם קאי וכשנמצא על הקשר מדאורייתא אסור, חוץ לקשר אפילו מדרבנן שרי, והיינו דעל איסור הדם עצמו בעינן שיהיה במקום הקשר אבל שלא במקום הקשר מותר לאכול גם את הדם עצמו דבזה איירי בכריתות דאינו מין בשר ומותר לגמרי, וגם מדרבנן שרי דלא מצינו היכן גזרו על זה.

אבל ה"ן כתב דאפשר דהדם עצמו אסור מדרבנן גם כשהוא חוץ לקשר והתם בכריתות מדאורייתא קאמר, אבל רבנן גזרו משום מראית העין כדגורין בדם שעל הככר, הלכך כשנמצא במקום שאין נוצר ממנו אפרוח וזרק את הדם ואוכל את השאר.

והרשב"א בת"ה סובר לדעה זו כשנמצא במקום שלא נוצר ממנו אפרות אסור מדרבנן, ועי' בב"ח שנוטה לפרש כדברי הרשב"א.

ג. עוד כתבו התוס' ליישב הסוגיית דהכא מתיר דם ביצים לגמרי כהיא דכריתות, ור' ירמיה בא לפרש דהא דאמרינן הכא זורק את הדם ואוכל את השאר היינו דוקא כשנמצא על הקשר. [דא אסור לאכול את הדם לדעת הפרישה היינו מדאורייתא ולדעת האור"ה אסור רק מדרבנן] אבל אם אין הדם במקום הקשר אלא במקום אחר מותר לאכול גם את הדם עצמו ואי"צ לזורק.

והנה לשיטת הרשב"א והר"ן שהבאנו לעיל כביאור תירוץ הב' איכא נפ"מ טובא בין תירוץ ב' דתוס' לתירוץ ג' דלתירוץ הב' אף אם נמצא הדם שלא על הקשר ואין עתיד להווצר ממנו אפרות מ"מ אסור מדרבנן, ולתירוץ הג' מותר אף מדרבנן, אולם לדעת הרא"ש שגם לתירוץ הב' מותר אף מדרבנן צ"ב מאי נפ"מ בין שני התירוצים האחרונים בתוס'. ועי' בב"ח שמיישב לחלק דלתירוץ הג' דוקא הדם שנמצא על הקשר ממש אסור, אבל באותה ביצה עצמה אם יש עוד דם שאינו על הקשר ואף אם הוא דם הרבה שנמצא על הקשר ונתפשט חוצה לו אסרינן רק את הדם שנמצא על הקשר וצריך לזורקו ושאר הדם שנמצא חוץ לקשר מותר באכילה, אבל לתירוץ הב' כל הדם אסור אף מה שנתפשט חוץ לקשר.

והנה בר"ן הביא דעת הגאונים החולקים על כל הנ"ל וסבירי דאין חילוק בין נמצא במקום הקשר או שלא במקום הקשר, אלא אם נמצא בחלבון זורק את הדם ואוכל השאר, ואם נמצא בחלמון בכל מקום שהוא אפי' שלא על הקשר כל הביצה אסורה, דשדא תיכלא בכולה, היינו שכיון שכבר נכנס הדם בתוך החלמון כבר נתפשט הקילקול בכל הביצה ולכן היא אסורה, וכתב הר"ן שכן דעת הר"ף, ומקורם בגמ' הוא דדוסתאי פליג על רב ירמיה שאמר והוא שנמצא על קשר שלה, והוא סובר דעיקר החילוק הוא בין נמצא על החלבון או על החלמון.

וכן הוא דעת הרמב"ם ז"ל (בפ"ג מהל' מ"א ה"ט) וז"ל: נמצא עליה קורט דם אם על החלבון זורק את הדם ואוכל השאר ואם על החלמון אסורה כולה, ע"כ.

ודעת הרא"ה שהביא הר"ן הוא כהיפך מדעת הגאונים, וס"ל דאם נמצא על החלבון כל הביצה אסורה ואם נמצא על החלמון זורק את הדם ואוכל את השאר, ומקורו בגמ' הוא מהא דתני דוסתאי אבוה דר' אפטוריקי לא שנו אלא שנמצא על חלבון שלה (דאז זורק את הדם ואוכל את השאר) אבל נמצא על חלמון שלה אפי' ביצה אסורה וכו' א"ל רב גביהה מבי כתיל לרב אשי איפכא תנא קמיה דאביי (פירש"י: תנא אחד היה שונה אותה לפניו איפכא, לא שנו אלא שנמצא על חלמון שלה אבל נמצא על חלבון שלה כולה אסורה) ואביי הוא דתרצה ניהלה (פירש"י: כדאמרינן לא שנו אלא שנמצא בחלבון וכו'), ופי' הרא"ה דמסקנת הגמ' דאביי יחידאה הוא שסובר דעל החלמון כולה אסורה, ועיקר מתניתא איפכא תניא, ונקטינן כרב אשי, הלכך כשנמצא על החלמון זורק את הדם ואוכל השאר, וכשנמצא על החלבון כל הביצה אסורה.

וכתב הרא"ה ראה לדבריו, דהרי האפרות מן החלבון הוא נוצר ולא מן החלמון, דחזינן שאם תישכר הביצה בעוד שהאפרות בתוכה לא ימצא מן החלבון כלום, והחלמון ימצא כולו קיים הרי שהאפרות נוצר מן החלבון, ולכן נמצא הרבה פעמים בביצה בת יומא דם בחלמון אף שעדיין לא התחיל כלל להווצר אפרות אבל בחלבון לא ימצא דם עד לאחר כמה ימים דרך אז יש לחוש לריקום אפרות, עכת"ד.

סיכום שיטות הראשונים

נמצא ה' שיטות במקום הדם האוסר, ג' שיטות המבוארות מתוך דברי התוס' והם: א. אם נמצא הדם במקום שנוצר ממנו האפרוח דהיינו על קשר החלבון ונתפשט חוצה לו, או שנמצא על קשר החלבון דאז ודאי שנכנס מקשר החלבון לתוך קשר החלבון, בזה כל הביצה אסורה מדאורייתא, ואם נמצא בשאר מקומות שאין נוצר משם האפרוח מותר לאכול גם הדם עצמו. ובהו י"א דמ"מ רבנן אסרו גם כשנמצא בשאר מקומות, וי"א שהאיסור הוא משום מראית עין.

ב. דככ"מ שנמצא הדם אינו אסור רק מדרבנן מדאורייתא אין איסור כלל על דם ביצים אלא רבנן אסרו את הדם עצמו בכל מקום שהוא, אלא שאם נמצא במקום שנוצר ממנו האפרוח דכבר התחיל להתרקם האפרוח אסרו את כל הביצה דשרא תיכלא בכולה, ואם נמצא שלא במקום שמתחיל האפרוח להתרקם זורק את הדם ואוכל את השאר.

ג. דכשנמצא במקום שנוצר ממנו אפרוח דהיינו על הקשר של החלבון זורק את הדם ואוכל השאר ואפי' נתפשט חוצה לו אסור רק הדם שעל הקשר עצמו ושאר הדם מותר, ואם נמצא על קשר החלבון כל הביצה אסורה דשרא תיכלא בכולה שהגיע מקשר החלבון אל קשר החלבון, ואיסור זה י"א שהוא מדאורייתא, וי"א שהוא רק מדרבנן, וכשנמצא בשאר מקומות דלא נוצר משם אפרוח כלל מותר אף מדרבנן.

ועוד ב' שיטות שמביא הר"ן, והם: ד. דעת הגאונים והרי"ף והרמב"ם דבנמצא על החלבון זורק את הדם ואוכל את השאר, ובנמצא על החלבון כל הביצה אסורה.

ה. דעת הרא"ה דבנמצא על החלבון זורק את הדם ואוכל השאר ובנמצא על החלבון כל הביצה אסורה.

דעת הפוסקים להלכה

בטור יוד"ט סי' ס"ו כתב ב' הדיעות שכתבו התוס' ומוסיף עליהם דעת הגאונים, ומסיק לבסוף עפ"י דברי הרא"ש להחמיר לאסור כל הביצה היכא שנמצא על החלבון אפי' שלא על הקשר, וכן אסרינן היכא שנמצא על קשר החלבון ונתפשט חוצה לו דכיון שהתחיל להתפשט חוץ לקשר אסר את כל הביצה. אבל אם נמצא במקומו על קשר החלבון ולא זו ממקומו ולא נתפשט חוץ לקשר, או כשנמצא בשאר מקומות בתוך החלבון שהוא דם אחר שלא שייך ליצירת אפרוח ע"כ זורק את הדם ואוכל את השאר.

ומקור מסקנתו הוא שמחמיר כשיטת רש"י דאוסר בנמצא על קשר החלבון כשנתפשט חוצה לו, וגם מחמיר כשיטת הגאונים והרי"ף דאוסרים כשנמצא על החלבון אפי' שלא על הקשר.

וכתב בכ"י שכן דעת הרשב"א בתורת הבית, ובשם המ"מ כתב שדעת הרמב"ם והגאונים עיקר, ואין לחוש באיסור של דבריהם אחר קבלת הגאונים ז"ל, ע"כ. וסיים הבי"י וכן ראיתי נוהגים כדברי הרי"ף והרמב"ם והגאונים, היינו דבנמצא הדם על החלבון הביצה מותרת וזורק את הדם ובנמצא על החלבון כל הביצה אסורה.

ובדרכי משה (אות ג') כתב דהמנהג להחמיר כדעת הרא"ש והרשב"א, וכן משמע באיסור והיתור דהמנהג לאסור כשנמצא על קשר החלבון, אלא שכתב הטעם למנהג זה כדי שלא נטעה בין קשר חלבון לקשר חלבון שעליו הוא איסור דאורייתא (לאסור את הביצה) לכן יש לאסור אף כשנמצא על קשר החלבון ולא נתפשט חוצה לו, ואין להתיר אלא כשנמצא על החלבון ולא נגע בקשר, עכ"ל.

בשוע"ע סי' ס"ו סעיף ב' ג' פסק המחבר: דם ביצים אם ידוע שהוא מריקום האפרוח חייבים עליו, אבל אם אינו ידוע שהוא מריקום האפרוח אין חייבים עליו, אבל חכמים אסרוהו, נמצא עליה קורט דם זורק את הדם ואוכל השאר, והוא שנמצא בחלבון אבל נמצא בחלמון כל הביצה אסורה, (והוא דעת הגאונים והרי"ף והרמב"ם).

והרמ"א הגיה עליו: וי"א דאם נמצא על קשר החלבון וגם מבחוץ דהיינו שנתפשט מן הקשר דכל הביצה אסורה, (והוא שיטת רש"י ותוס', וכמ"ש הרא"ש להחמיר כב' השיטות), והוסיף עוד הרמ"א: ויש מתמירין עוד דכל שנמצא על הקשר של חלבון אפי' לא נתפשט כלל אסור, (והוא דעת האו"ה, והטעם דגזרינן בקשר חלבון אטו נמצא בקשר חלמון דאז אסורה כל הביצה).

ומסיק הרמ"א: ומזה נתפשט המנהג במדינות אלו לאסור כל הביצה שיש בה דם ואין מחלקין בין חלמון לחלבון. וכתב בת"ח הטעם מאחר שיש פוסקים סוברים שמקום הקשר הוא מקום הכד ויש שסוברים שהוא במקום החד (כמו שביארנו לעיל בארוכה) א"כ אין לה היתר רק בנמצא בצדדים, וכיון שאין אנו בקיאים עד היכן מקום הכד ומקום החד לכן המנהג לאסור בכל ענין.

ובט"ז וש"ך כתבו שיש להחמיר מטעם אחר, דשיטת הרא"ה הוא דנמצא דם בחלבון יותר חמור מנמצא בחלמון ולפי"ד בכל מקום שנמצא בחלבון אסורה כל הביצה, והרש"ל פסק כוותיה, ומאידך לפי דעת הגאונים בכל מקום שנמצא בחלמון אסורה כל הביצה, ולכן מנהגינו להחמיר בכל מקום שנמצא דם בביצה ואסרינן את כל הביצה.

ולהלן יתבאר בע"ה דיני הביצים בזמיננו.

דיני תקרובות ביצים

בדין תערובות ביצים יש ג' אופנים: א. מין במינו, דהיינו ביצה עם דם שנתערבה עם ביצים כשרות, ב. מין בשאינו מינו, היינו שנתערבה הביצה עם מינים אחרים, ג. מין במינו ואינו מינו, היינו שנתערבה עם ביצים ושאר דברים שהיו ביחד.

א. מין במינו.

כתב המחבר ביצים הטרופות בקערה ונמצא דם על חלמון של אחד מהם אע"פ שזרקו החלמון שעליו הדם אסורות כי החלבון של הביצה האסורה נתערב בין הכשרות, וכתב הרמ"א גה' וכל זה כשידעין שהיה הדם במקום האוסרו אבל אם היה ספק אם הוא במקום האוסרו או לא יש להחיר התערובות, והאיל ובלאו הכי חד בתרי בטל ועיין ט"ז ס"ק ה' שביאר דברי הרמ"א, דבאמת כשיש ספק בביצה שנמצא בה דם, אם הוא במקום האוסר אמרינן לתומרא דאסורה הביצה משום דנקטינן דם ביצים אסור מדאורייתא וספיקא דאורייתא לתומרא, אלא דהיכי שנתערב הביצה חד בתרי הרי מדאורייתא בטל האיסור (אפי' הוא איסור ודאי) דאחרי רבים להטות ונשאר רק איסור דרבנן וזוה סבר רמ"א דסמכין על אותו תירוץ שכתב' דדם ביצים בכל מקום שנמצא הוא דרבנן, והרי הוא ספק אם נמצא במקום האוסר נמצא דהוא ספק דרבנן ואולינן לקולא דדוקא אם לא נתערב הביצה מחמירים כהסוברים דדם ביצים אסור מדאורייתא ומחמירים בספקו.

וכן פירש גם הש"ך בס"ק י' דברי הרמ"א, והביא עוד הרבה ראשונים הרמב"ם וש"ד וסמ"ק ואגודה ואו"ה ומהר"י דסברי דדם ביצים אסור רק מדרבנן ולקולא ודאי דיש לחושבו ככה"ג ספק דרבנן ע"י תערובות לכולי עלמא, והוסיף עוד דבר חידוש, דאפי' נתערב רק חד בחד נראה דמותר דיש לומר דביצת ההיתר יותר גדולה מביצת האיסור, וא"כ ה"ל ס"ס ספק יש כאן ביצת איסור או לא, ואת"ל יש כאן איסור שמא ביצת היתר הוא הרוב וא"כ אינו אסור

אלא מדרבנן וה"ל ספיקא דרבנן ולקולא עכ"ד, ועיין כחידושי רע"א דהביא דעת הפר"ז והכרתי ומנ"י דאין להתיר רק חד בתרי.

ב. מין בשאינו מינו

ביצה שיש בה קורט דם שנתערבה בשאר דברים כתב הש"ך ססק"י דיש לאסור עד שיהא ס' ניגד הביצה האסורה וגם הרמ"א יודה בזה דכשמתערב מין באינו מינו בעינן ששים מדאורייתא נגד האיסור ואז מחמירים כשיטת הסוברים דדם ביצים אסור מדאורייתא והוי ספק דאורייתא ולחומרא.

ג. מין במינו ואינו מינו.

ביצה שנמצא בה דם שנתערבה בביצים וגם בשאר דברים כתב הט"ז ססק"ה וז"ל: ומש"ה הוריתי במעשה שבא לידי באשה שעשתה עיסה שנילושה בביצים ואחר הלישה נמצא טיפת דם בקליפה של ביצה אחת מהם, והיו שם ביצים הרבה באותו תערובות, ואמרת שמותר הכל מטעם של רמ"א שזכרתי והוי כמי שאין כאן אלא ספק דרבנן כיון שאפי' היה במקום האוסרו הוה בטל ברוב מן התורה וכאן בספק אזלינן לקולא וא"ל דהא נתערב בעיסה והוה ליה כמין שלא במינו וצריך מה"ת ששים כדלקמן ס' צ"ח, זה אינו דהא נתערב גם בביצים כשרים ואמרינן סלק את שאינו מינו כאילו אינו ומינו רבה עליו ומבטלו כדלקמן ס' צ"ח על כן התרתי התערובת הנזכר, עכ"ל.

וביאור דבריו דלאחר דאמרינן סלק את שאינו מינו כאילו אינו, היינו דרואין אנו כאילו נפלה הביצה עם הדם בשאר ביצים והוי ומבטל ברוב מן התורה ונהפך האיסור להיות היתר, ואח"כ נתערב אינו מינו ומקבל טעם מהביצים שכולם דינם כביצים המותרות ולא נאסר כלל האינו מינו.

והנה שם בס' צ"ח כבר השיג הש"ך בנה"כ על הט"ז וביאר שם בש"ך ס' ח' דבריו דודאי האינו מינו אסור ובעינן ס' נגד האיסור אלא דחלק שהוא מינו מותר מדין ביטול ברוב, עיי"ש ביאור הטעם, וא"כ לכאורה גם בנידון דידן היה לנו לאסור כל העיסה מחמת אינו מינו עד שיהא ס' נגד הביצה האסורה, ועיין משב"ז סק"ה דאפשר אף הש"ך יודה כאן כיון דיש הרבה דעות דדם ביצים דרבנן, וכתב עוד שם דאפי' לא קיי"ל דאמרינן סלק את האינו מינו ומינו רבה עליו ומבטלו מ"מ הכא הדרך לערב תחלה הביצים ובטל חד בתרי ומותר הוא אף שנותנו אח"כ לאינו מינו מותר, וכמבאר כסי' ק"ט בהגה: יבש ביבש מין במינו שנודע ונתבטל מותר לבשל אח"כ עם רוטב והוי אינו מינו דהוי כבר כולו היתר, וא"כ אף לדעת הש"ך שחולק על הט"ז בס' צ"ח דלא קיי"ל דינו של סלק מ"מ הכא שרי העיסה, ועיין פת"ש שהביא בשם הגאון ר' יעקב ברלין ז"ל בגליון שלו שכתב דלש"ך אסור.

דין נתערב מין במינו ואינו מינו וניכר האיסור

כל הנ"ל הוא כשאין ניכר האיסור לכדו וע"כ בטל כל עצם האיסור ונהפך להיות היתר והכל מותר, אמנם יש לדון איך יהיה הדין כשנתערב ביצה שנמצא עליה דם עם מינו ואינו מינו, וניכרת הביצה וכן הוא מעשים בכל יום שמבשלים ביצים במים דאו הביצים הוי מין במינו והמים הוי אינו מינו והביצה האסורה ניכרת בפני עצמה, ולכן לא שייך לומר שנהפך האיסור להיות היתר דאינו נכלל כלל בספק שנאמר בזה אתרי רבים להטות, וא"כ הרי הטעם שיוצא מהביצה האסורה ג"כ הוי טעם איסור ובעינן שיהא בטל בשאר טעם של הביצים המותרים.

והנה גרסי' בגמ' דף ט"ד ע"ב ת"ר גיעולי ביצים מותרות פירש"י ביצה טמאה שנתבשלה עם הטהורה מותרות הטהורין דמיא בעלמא הוא ולא יהבי טעמא באחרנייתא, וכן פסק

המחבר בשו"ע סי' ס"ו ה' ביצת עוף טמא שנתבשלה עם אחרות אם היא בקליפתה אינה אוסרת, וביצה שיש בה אפרוח או דם אוסרת המתבשל עמה אפי' אינה קלופה, ופי' שם בט"ז ס"ק ט' דלא יבא טעמא כשהיא בקליפתה כיון שאין בה ממש רק מיא בעלמא אין כח האור שולט בתוך הביצה להוציא גוף האיסור ממנה משא"כ ביצת אפרוח שיש שם איסור שהוא דבר ממש כל מה שיוצא ממנה אפי' דרך קליפתה אוסר.

ולפי' בנידון דידן שמתבשלת ביצה שיש בה דם עם שאר ביצים שאין בהם שום דבר, וכל הביצים פולטים מגופם אלא דביצה האסורה פולטת טעם איסור ושאר הביצים אין פולטים טעם שיש בו ממש אלא מיא בעלמא, ונמצא שאין לטעם האיסור במה להתבטל, ונשאר כאן רק טעם איסור ונאסרו כל המים וגם נבלעים בביצים המתורות ויהא אסורים כל הביצים עד שיהא ס' נגד הביצה האסורה, בשלמא אם היו הביצים המתורות מפליטים טעם שיש בו ממש היה מתבטל טעם האיסור ברוב טעם של המתורות דהרי הוה מב"מ, ואחר שאין כאן המתורות רק מיא, וטיפת דם הוה ממשות הרי זה מין באינו מינו כמבואר, נמצא מתערב טעם האיסור עם אינו מינו דהיינו המים ובעינן ס' נגד האיסור וליכא.

והנה בנידון דידן נתבשלה ביצה שיש בה דם עם שאר ביצים בעינן לומר סלק את האינו מינו המים ויתבטל טעם ביצה האסורה בשאר טעמים של הביצים המתורות ויהפך האיסור להיתר והמים נמי מותרים וכמבואר למעלה, אמנם לפי מה שכתבנו דנקטינן להלכתא דסתם פליטת ביצים מיא בעלמא הוא א"כ אין טעם הביצה האסורה מתבטלת כלל בשאר מינו דהיינו טעם הביצים המתורות ונשאר טעם האיסור בכוחו לאסור ואסור את האינו מינו דהיינו המים ובעינן ס' נגד האיסור וליכא, ואח"כ נבלעים המים בביצים המתורות ג"כ והכל יהא אסור עד שיהא ס' נגד הביצה האסורה.

וכבר רשו בזה גדולי האחרונים, ונביא בזה ג' דרכים של הפוסקים.

ביר יהודא, ס"ק ז' בפירוש הארוך כתב ליישב דודאי א"א לומר דביצה אינה פולטת כלל שום דבר לתוך המים דהרי יוצא ציר מהביצה כמ"ש הרשב"א הביאו הט"ו סי' צ"ה, אלא צ"ל דאותו לחלוות לא חשיב טעם איסור כלל כמו דאמרינן אין בגידין כנותן טעם אע"ג דיש בהם לחלוות ע"כ. וביאור דבריו דהא דאמרינן בגמ' דביצה מיא בעלמא הוא, היינו כמו שפירש רש"י בגמ' דהביצה הטמאה לא יהיב טעמא לאחרינא פי' שאין בו כח לאסור אחרינא דהיינו שהוא טעם קלוש, משא"כ טעם היוצא מביצה שיש בה דם, הוה טעם חזק שיש בכוחו לאסור אחרינא אבל זה ודאי שיוצא מכל ביצה טעם לחוץ, וכמדויק בדברי רש"י דלא יהיב טעמא לאחרינא, ולא כתב שאין יוצא ממנו טעם, וא"כ בנידון דידן דבעינן שטעם האסור שיוצא מהביצה יתבטל בטעם היתר שאר ביצים שנתבשלו, כאן ודאי שיש כאן טעמים של היתר ויש לו במה להתבטל דעל זה לא בעינן טעם חזק אלא בעינן ריבוי טעם בכמות שיתבטל בהם, ואמרינן סלק האינו מינו המים ונתבטל טעם האיסור ברוב ונהפך כל הטעם האיסור להיתר ואנו רואין כאילו באו לכאן המים אחר הכיטול ואו היה כבר הכל היתר ומותרים כל הביצים והמים.

ועיין בחזו"א סי' כ"ו אות ב' שג"כ הקשה קושיה זאת וכתב ששמע בשם הגרי"ל דיסקין זצ"ל לאסור, וכתב שם נמי לתרץ כיד יהודה, וז"ל: י"ל דבאמת גם ביצה אינו מרוקמת פולטת אלא שפליטתה מיא בעלמא וכחוש ואין בפליטתה כח להטעים, אבל כמות הפליטה איכא וא"כ שפיר טעם המרוקמת בטלה ברוב הפליטות הכשורות כיון דהוה מב"מ, וסיים שם: ומיהו אפשר כיון דהמרוקמת מטעמת והכשרה אינה מטעמת יש כאן גם כמות מרובה של המרוקמת הרי מסוף דבריו שמתפק אי רק באיכות הטעם מחולקים או גם בכמות הטעם

המרוקמת נותנת יותר מאינה מרוקמת, ולכאורה לפי אסורים כאן הביצים דהוה ספק דאורייתא ולחומרא.

אמנם שם כתב להתיר הביצים הכשרות מטעם אחר משום ספק דרבנן ולקולא כדין מב"מ, וכתב דאפי' בכ' ביצים אחת של דם ואחת כשרה הכשרה מותרת, שאין חתיכת כשרה שנחבשלה עם חתיכת איסור מב"מ נאסרת מן התורה אפי' אין רוב מהכשריה נגד האיסור דהא ניכר האיסור ועומד בפני עצמה אלא דבהכשרה איבא טעם מהחתיכה האסורה, ובמ"כ אין טעמו איסור מן התורה, ורק מדרבנן איסור טעמו של מין במינו, וכאן דהוה ספק אם הוא במקום האוסר נמצאה דהוה ספק איסור דרבנן וספקו לקולא, (והא דדן הש"ך בחד בחד לצנין להתיר את האיננו מינו או דאיירי בנטרפו בקערה) וביצה שיש בה דם מיקרי מין במינו פ"ח וכו'.

והנה יצא עתה לאור ספר תירושי הגר"ד ממוח"ז הגה"ת ר' דוד שובקס זצ"ל (י"ל ע"י מו"ח הגר"ד שובקס שליט"א) ושם בח"ב סי' ח' ס"ק כ"ט חלק שו"ת באמצע ד"ה אבל, וכ"ה בעוד מקומות שם, וז"ל: לכן יש להתיר התערובת דאינו מינו, מכח חזקת היתר דאית ליה דכיון דאין אנו דנים על הביצה רק אנו דנין על התערובת אם נאסר, לכן מוקמינן התערובת בחזקת היתר, ולא אסרינן ליה מספק כיון דהביצה שנפלה ספק אם אסורה דהא אנו מספקים בדם ביצים הא דאסור בנמצא בה דם, אם הנו בחלבון או בחלמון, וכיון דהפליטה אסורה רק מספק, אין לה חזקת איסור, שנאמר שזה מנגד לחזקת היתר, וכנ"ל בשם הפליתי ורעק"א, ולכן מוקמינן התערובת בחזקת היתר, ולא אסרינן ליה מספק, ובצירוף הקולא של הש"ך, דיש פוסקים דדם ביצים דרבנן וכמו דמתירים התערובות בס"ס, אף דהוי ספק אחד בגוף וספק אחד בתערובות, דאסור בכל מקום עיי"ש בש"ך, וחזינון מזה דאף דבכ"מ אמרינן, כיון דכבר אסרנו את הספק בגוף וא"כ אף אם ניתוסף ספק בתערובות, אין הספק בתערובות מתיר מכח ספק ספיקא, דכיון דהספק הראשון נאסר, ואפי"ה בדם ביצים מתירים מכח ספק ספיקא כזה, בצירוף הקולא דיש פוסקים דדם ביצים דרבנן, וכ"כ כאן אף דהביצה אסרינן מספק, וכ"כ היה צריך לאסור גם הפליטה, מ"מ בצירוף הקולא דדם ביצים דרבנן מוקמינן התערובת בחזקת היתר ולא אסרינן ליה מספק, ומיושב שפיר קושית היד יהודה, עיי"ש.

דין הכלים שנתבשלו בהם

דין הכלים שנתבשלו בהם ביצה עם דם, פסק הגאון אבד"ק טעפליק זצ"ל דינין את הכלי עד שלא יהא בן יומו ואז נסמוך דדם ביצים דרבנן, וכן פוסקים הרבה מפוסקי זמננו, וכן נמצא ביד יהודה עיי"ש בטעמו, וכן יכול להפוך את הכלי ולהעבירו קצת מעל האש.

והנה לגבי הביצים שבזמנינו יש שני צדדים להקל בהם יותר בהלכות שנשנו עד כאן, א. ביצה בת יומא, היינו שהביצה נולדה ביום זה ועדיין אין חשש שהתחיל להוצר אפרות, באופן זה יש קולא לגבי התערובת כדלהלן. ב. ספנא מארעא, היינו ביצה שנולדה מתרנגולת שלא ע"י תרנגול זכר, והם ביצים שאין נוצר בהם אפרות כלל, ונבאר דינם:

דין ביצה בת יומא

בש"ך סי' ס"ו ס"ק ו' כתב וז"ל: וכתב הכל בו דבנמצא על החלמון שהיא אסורה, אפי' היא ביצה בת יומא, דלא פלוג רבנן, (פי' אף שהביצה נולדה היום ועדיין לא התחיל כלל להוצר האפרות, מ"מ משום לא פלוג מחמרינן דכל הביצה אסורה, דשדא תיכלא בכלה), וכ"כ הביי ות"ח כלל סי' ס"ב סוף דין א' דכ"מ שאסורה אין חילוק בין ביצה בת יומא או לא, ושכן המנהג, ומסיים הש"ך דדעת האחרונים נראה דאין לחלק היכן נמצא הדם.

וכתב בחזו"א יו"ד סי' ח' אות א' דמ"מ לענין התערובות נראה דיש לחלק בביצה בת יומא, דהא דאסור ביצה בת יומא אין לה מקור בש"ס, וכתב עוד שם דנראה דכל שהביצה שלמה ובריאה במראה וריח וניכר שאין זה מריקום, היא כביצה בת יומא ויש להקל בתערובות.

לפי דבריו בביצים שלנו כשרואים שהביצה שלמה ויפה במראה ובריאה כריח ונתבשלה עם עוד ביצים יש להקל, (גם אם לא ננקט כהחיתר דלהלן).

דיני ביצה דספנא מארעא

גרסינן בגמ' תולין דף ס"ד ע"ב, ת"ר גיעולי ביצים מותרות, ביצים מוזרות נפש היפה תאכלם, ופירש"י, ביצים מוזרות, שאינם של זכר ואים אפרוח קולט בהם לעולם, נפש היפה תאכלם, שאינו איסטניס ואין דעתו קצה בהם, ואע"פ שישבה תרנגולת עליהם ימים רבים. וכ"כ הטור ביצים המוזרות פ"י שאינם מזכר אלא ספנא מארעא ואינם נקלטות לעולם, אפי' ישבה עליהם תרנגולת עד שמוזרות מותרות לאוכלם וזורק הדם. וכתב הב"י שהוא כדברי הרשב"א שלא שייך ריקום בספנא מארעא ולכן הכל מותר, וזורק הדם כשאר ביצים שמותרות ומ"מ זורק את הדם משום מראית עין.

ולהלכה נפסק בשו"ע שם סעיף ד' ביצים המוזרות אפי' ישבה תרנגולת עליהם ימים רבים מותר לאוכלם ובלבד שיזרוק הדם, ועיי"ש בש"ך.

וכתב הגרעק"א בחידושו שם בשם ת"ח שבהיתר זה צריך שיהיה מבורר בירור גמור שהביצה היא ספנא מארעא דהיינו שלא היה נמצא שם כלל תרנגול זכר, כגון שהתרנגולת סגורה כלול או שלא נמצא כלל באזור עד ששים בתים, ובשם הנ"י כתב דמהי גם שנהר מפסיק ביניהם ואין שם גשור, ולענין משך הזמן כתב בשם הפרי"ח דבענין שתהא סגורה כך כ"א יום משך זמן עיבורה, וכ"כ הסמ"ג וכן נקט ביד יהודה.

ובספק אי ספנא מארעא: עי' בפ"ת סק"ב בשם ספר תפל"מ שכתב: ונ"ל דנ"מ לדין בביצים דספנא מארעא דאין אסור רק הדם כמ"ש הש"ך ס"ק י"ד ואי טריף עם הדם מותר, ונ"ל דאפי' אם הוא ספק אם מוכר אי ספנא מארעא אפשר שמותר בכה"ג, ואפי' את"ל דאסור דהוי דאורייתא למ"ד דם ריקום דאורייתא, מ"מ אם נתערב חו בתד וכ"ש בתרי בטל דהוי ס"ס גמור, ולפ"ז לדין דכל הביצים הם ספק אי ספנא מארעא מותרים בתערובת עכ"פ, מיהו י"ל דספנא מארעא לא שכיח כולי האי שיהיה בו דם כמו ביצי זכר והוי איסורא שכיח טפי ולא הוי ס"ס גמור וצ"ע, עכ"ד עיי"ש.

ועי' בדרכי תשובה ס"ק נ"ג שכתב בשם הכנה"ג בהגהות הטור אות ז' דאין להחיר אלא בודאי ספנא מארעא אבל בספק חוששין דספנא מזכר עיי"ש, והביא שם דברי הפ"ח דאם הם סגורים כלול בלא תרנגול זכר מקרי ודאי ספנא מארעא.

ועי' באגרות משה יו"ד חלק א' סי' ל"ו שכתב על דברי התפל"מ דלא מסתבר כלל לומר נגד רוב גדול כזה (ויתבאר להלן בע"ה אמאי הוי רוב גדול) שאלו שיש בהן דם יהיה הוכחה שהם מזכרים, כיון שגם באלו שמספנא מארעא מיקרי שיש בהן דם, ולכן רק לענין מחצה על מחצה מסתפק התפל"מ ולא כשרוב גדול טובא הוא מספנא דארעא, וגם לפי מה שאמר לי הפארמער (מגדל תרנגולים) מצוי בספנא מארעא שיהיה בהם דם כמו באלו שבאים מזכרים ואין ספקתו של התפל"מ כלום דלא נסתפק מאיזה מקור אלא בספק בעלמא משום שלא ברקם, ולכן כיון שהפארמער בתן זה שיש לו אלו ואלו ובודקים היום את הביצים ררך דבר שרואים אם יש שם דם (רנטגן) ואמר שאין חילוק לענין זה נתברר שאין ספקו כלום, ולכן מדינא אין בדינו לאסור, אבל מ"מ יש להחמיר (להלן יבואר בע"ה האופן שהאג"מ מחמיר).

מצינו לדינא: אם הביצים הם ספנא מארעא דלא שייך שיווצר מהם אפרוח אין הביצה אסורה כשנמצא בה דם רק צריך לזרוק את הדם ויכול לאכול השאר, אמנם צריך שיהיה ברור שהיא ספנא מארעא דהיינו שהיתה סגורה כלול או שאין שם תרנגול עד ס' בתים או נהר מפסיק כמ"ש לעיל, והיכא דהוי ספק אם היא ספנא מארעא והוי מחצה על מחצה צריך להחמיר כיון דהוי ספק דאורייתא לפי מאי דנקטינן דרם ריקום אסור מדאורייתא.

בירור דיני הביצים הנמכרות בשוק בזמנינו

הנה לאחר בירור יסורי ומקיף אצל כמה מעובדי משק שמתעסקים עם ביצים שמשווקים לאכילה בארץ ישראל, נתברר לי שיש שני סוגי לולים של תרנגולות, הראשון נקרא בשם ביצים מטילות, דהיינו שמגדלים תרנגולות המיועדות להטיל ביצים לשיווק לשם אכילת הביצים, כלולים האלו יש זהירות שלא יכנסו שם כלל תרנגולים זכרים כדי שיהיו הביצים ע"י ספנא מארעא כי ביצים כאלו מחזיקים מעמד הרבה זמן יותר ואינם מתקלקלים מהר כביצים הבאים ע"י זכר.

הסוג השני נקרא ביצי מדגרות, היינו לולים המיועדים לגידול אפרוחים, כלולים אלו נמצאים תרנגולים ותרגולות והביצים שם הם שנוצר מהם אפרוחים ומאלו הביצים אין משווקים כלל לאכילה, ראשית משום שמתקלקלים מהר כנ"ל, וגם משום שמשקיעים בהם הרבה יותר כח ועבודה כדי לגדלם והם יקרים יותר מהביצים המטילות.

אמנם יש חשש רחוק שיכול לקרות שנשאר עודף מביצי המדגרות ואלו מתערכים עם הביצים המטילות ומשווקות לאכילה, אולם חשש זה לעולם אינו עובר יותר מ-2 אחוז וברור שאין לחשוש לזה דלמיעוט שאינו מצוי כזה לכונ"ע אין חוששין¹.

ועי' באגרות משה שם סי' ל"ו דבירר אצל מומחה בארה"ב ושם הוא כמו שביררו בא"י וכתב דכיון דהוי רוב גדול שהביצה שנמצא בה הדם הוא מהמטילות שהוא מספנא דארעא והוסיף דגם יש מהמשקים שאינם מתעסקים כלל בביצי המדגרות ואצלם ליכא חשש כלל להתערבות ביצים כאלו, נמצא שכשרנים על הביצים הנמצאים בשוק הוגדל הרוב למאוד שהוא מספנא דארעא, וע"כ פסק שם לדינא שהביצה מותר וזורק את הדם, וכתב שם דכל מקום שיתברר שהמציאות הוא כמו שהביא יהיה הדין כך שהביצה מותרת וזורק הדם, וכבר ביררו שבא"י המציאות הוא כמו שם כנ"ל.

ולהלכה למעשה: כתב הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל באג"מ הנ"ל לחלק בין הביצה עצמה שמוחזקת בזה, לתערובות הביצים והכלים, וז"ל: אבל למעשה כיון דהביצה לא נחשב לרובא דרובא האנשים הפסד כלל, וכדחזינו שהחמירו בביצים כל השיטות אף שהוא רק דרבנן שהיה לנו להקל, מה שלא זה בשאר דברים אף באיסורי דאורייתא, לכן כיון דאיכא מיעוט שבאים מזכרים שהדם אוסר כל הביצה מן הראוי להחמיר, אף שאין זה מדינא, עכ"ל.

אך לענין התערובות כתב שם שאף אם נתערב רק חד בתד, וכן בנתכשלו אפי' רק ב' ביצים ואפי' ירוע שהנמצא בה דם היא הגדולה, וכן הכלי אף שנתכשלה בה הביצה לבדה אין

1 ואין נ"מ בזה בין ביצי משק שקונים אותן ישיר מהמשק או הביצים המשווקים ע"י תנובה, אולם ודאי אלה שיש להם משק פרטי או שמגדלים בביתם תרנגולים ותרגולות ומטילים להם ביצים שיש עליהם כל ההלכות של דם ביצים כמעיקר הדין שנתברר לעיל.

גם אין שום נ"מ בין ביצים חמות לביצים לבנות לגבי הנידון אם הם ספנא מארעא או לא, וסיבת הביצים החמות הם מחמת שהתרנגולת היא בצבע חום, והביצים הלבנות הם מתרנגולות לבנות, ומה שלפעמים מוצאים בביצים חמות יותר כיצים עם דם, יש תולין את זה משום שהמבשר שבזדקים על ידו את הביצים מבתוך אם יש בהם דם ומסלקין אותן, אין מבחינים ע"י כ"כ בביצים כהות, אולם לגבי ספנא מארעא אין שום נ"מ ביניהם.

להחמיר לאסור אף לבעלי נפש בסחם ביצים במדינתנו (כוונתו לארה"ב שבירר ששם רובא דרובא ביצים הם מספגא דארעא כנ"ל) כל זמן שלא ידוע ודאי שהיא באה מזכרים.

ובאמור לעיל הרי ביררנו דגם בארץ ישראל המציאות שווה לזה שבארה"ב שפסק האג"מ להחמיר על הביצה ולהקל בתערובות ובכלים, וכן פוסק הגאון ר' יוסף שלום אלישוב שליט"א, והנה הרוצה להחמיר על הכלי יכול להניח את הכלי עד למחרת שלא יהיה בן יומו, או שיהפוך את הכלי ויעבירו קצת מעל האש וזה יספיק לכל הדרעות.

ויש רבנים מפוסקי זמנינו שמקילין לגמרי בזה ונוקטים למעשה דכיון שרובא דרובא ממש של הביצים הם מספגא דארעא והחשש על המיעוט הוא מיעוט שאינו מצוי באופן הנ"ל שאין לחשוש ע"ז ומתירים לאכול גם את הביצה ולזרוק את הדם, ומאידך ישנם מהרבנים שמחמירין לשואלים בזה כמעיקר הדין ומתייחסים אל הביצה כאילו ידעינן בודאי שבאה מזכר ומחמירין אפי' בתערובות ואף להחמיר כדברי הפ"ת המחמיר של להתיר בביטולו של הט"ז דסלק כמ"ש לעיל, אמנם כבר נתברר להדיא שכל זה אינו מן הדין, והעיקר כדברי האג"מ הנ"ל דמעיקר הדין גם הביצה מותרת אלא דכיון דהוא הפסד מועט כדאי להחמיר על הביצה, אך על התערובות והכלים אין צריך להחמיר וכמ"ש לעיל בשם הגאון הרב אלישוב שליט"א.

ולענין הפליישלאך, דהיינו שנמצאים בביצה לפעמים חתיכה בצבע לבן או חום קצת כתב בספר חשב האפור בשם הגאון מטשעבין וצ"ל שאם הביצה טובה במראה וריח אין לחשוש עליה משום ריקום, וכמ"ש לעיל בשם החזו"א לגבי ביצה בת יומא.

אם מותר לאכול ביצים בלי בדיקה

בענין גמיעת ביצים בלי בדיקה או לאוכלם צלויים בלי בדיקה למאי דמחמירנן כביצים עצמם כנ"ל, וכן כדי לזרוק את הדם עצמו שחייבין בכ"מ, ואפי' בביצים שודאי אינם ספגא מארעא (כגון באלו שיש להם תרנגולים ותרנגולות בביתם ואוכלים הביצים שמטילין להם וכדומה), כתב המחבר בשו"ע סי' ס"ו סעיף ח': מותר לאכול ביצים צלויים אף על פי שאינם יכולות ליכדק, וכתב הרמ"א הגה וכן א"צ לבדוק הביצים אם יש בהם דם דסומכין על רוב ביצים שאין בהם דם (הגהות מיימוני וארוך) ומכל מקום נהגו להחמיר כשעושינן מאכל עם ביצים כיום שרואין בהם אם יש בהם דם. ע"כ.

וממ"ש הרמ"א כשעושינן מאכל עם ביצים ולא כתב סתם שנהגו לעיין בביצים, משמע דדוקא כשפותחין ממילא את הביצה וכשהוא ביום שאפשר לעיין בה נוהגין לברוק אם יש בה דם, אבל כשרוצה לגומעה בשלימותה מתוך הקליפה וכדומה אין נוהגין להמנע מזה וגומעין אותה בלי בדיקה, או כשמכניסין אותן לתוך החמין וכדומה שא"א להבחין בדם אח"כ אין לחשוש ע"ז.

ובהגהות יד אפרים על השו"ע הביא ממהר"ח ויטאל זלה"ה בליקוטי תורה שער המצוות פי אחרי בענין ביצה צלויה ראיתי למורי ז"ל שהיה גומעה כשהיא צלויה בלתי שישגיח בה אם יש בה דם ולא היה חושש לסברת המחמירים שלא לגמוע ביצה צלויה והביא ראיה מן התלמוד בהרבה מקומות וכו' עיי"ש.

הרב צבי סגל

בירור השיטות בענין ברכת שהחיינו בברכת המצות

הרי דפליגי התוס' והרמב"ם בברכת שהחיינו לתפילין וציצית, דהתוס' פסקו דלא מברכינן ודיוקם מגמ' דמנחות הנ"ל, והרמב"ם פסק כתוספתא הנ"ל דמברכינן שהחיינו אציצית ותפילין.

ג) והנה הטור (או"ח סי' כ"ב) כתב "העושה ציצית לעצמו מברך שהחיינו". וכבית יוסף שם תמה עליו וז"ל, ויש לתמוה על רבינו שכתב גבי ציצית שמברך שהחיינו ולא כתב כן גבי תפילין, (שהרי הטור סובר כהתוספתא דלעיל שגם בתפילין מברך שהחיינו, וכמו שהביא הרמב"ם גם ציצית וגם תפילין) ולכן תמה למה לא השלים רבינו לשונו גם בתפילין, והביא הב"י דברי רבינו הגדול ר"י אבוהב שכתב וז"ל, דס"ל לרבינו דלא קיי"ל כההיא תוספתא אלא אינו מברך שהחיינו, אלא על מצוה שהיא מוזמן לזמן כדמשמע ממש"ש בהל' פסח (סי' תל"ב) גבי ביעור חמץ, ומש"ה לא כתב בתפילין שיברך שהחיינו, ומש"כ בציצית שיברך שהחיינו אינו מטעם המצוה אלא מטעם קנה כלים חדשים. וכ"כ בעל העיטור, וז"ל: ציצית לא קביע ליה זמן ולא מברכינן עליה שהחיינו. ומסתברא לן בשעה שקנה טלית ועושה בו ציצית מחדש, מברכינן שהחיינו דלא גרע מכלים חדשים עכ"ל. ומבואר דהב"י פירש דברי הטור שלא כדברי הרמב"ם שפסק כהתוספתא, ולהכי המחבר בשו"ע (סי' כ"ב) כתב "קנה טלית ועשה בו ציצית מברך שהחיינו דלא גרע מכלים חדשים", והיינו דוקא כשעשה בו ציצית מחדש אז מברכינן שהחיינו, לאפוקי דאינו מברך שהחיינו בעשיית המצוה של ציצית.

ד) הרי נתבאר לן דדעת המחבר דעל ציצית מברך שהחיינו רק בקנה טלית, ומטעם קנה כלים חדשים, וזהו דעתם של מהרי"א והעיטור, והוא כהתוס' בסוכה (מו.) הנ"ל. והנפק"מ בדין טלית וציצית,

א) בסוכה (מו.) "העושה לולב לעצמו אומר ברוך שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה, העושה סוכה לעצמו מברך שהחיינו". ומקור גמרא זו הוא מהתוספתא ברכות (פ"ו ט"ו). ומבואר, שבשעה שמתקן ואוגד הלולב ומכינו למצוה לעצמו, וכן כשעושה הסוכה לעצמו ומתקנה לשם מצוה מברך באותה שעה שהחיינו.

והנה בתוס' שם ד"ה העושה סוכה כתבו וז"ל, צריך לפרש טעם מאי שנא דיש מצות שתיקנו לברך שהחיינו, ויש מצות שלא תיקנו, בעשיית סוכה ולולב תיקנו כדאשכחן הכא, ובעשיית ציצית ותפילין לא תיקנו כדמוכח פרק התכלת דמפרש ר' יוחנן מאי מברך אתפילין של יד ותפילין של ראש, ואילו לעשות תפילין לא מברך, מדלא חשיב לה, וכ"כ יש לדקדק דשהחיינו נמי לא מברך מדלא חשיב לה. ומפרשים התוס' טעמם וז"ל: "ונראה דמצוה שיש עליה שמחה תיקנו שהחיינו" ולכן פדיון הבן מברכים ועל המילה אין מברכים, וכן על קריאת המגילה מברכינן ועל קריאת ההלל אין מברכינן שהחיינו עכ"ד. הרי שהתוס' חילקו בין סוכה ולולב לתפילין וציצית, דעל סוכה ולולב מברכינן ועל תפילין וציצית אין מברכינן, וטעמיהו משום דעל מצוה שיש בה שמחה מברכינן ועל מצוה שאין בה שמחה אין מברכינן.

ב) אמנם בתוספתא דברכות (פ"ו ה"טו) איתא, העושה ציצית לעצמו אומר ברוך (שהחיינו) שהגיענו, וכן בתפילין איתא שם "העושה תפילין לעצמו אומר ברוך שהגיענו". וכ"כ הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות ה"ט) וז"ל "וכן כל מצוה ומצוה שהיא קנין לו כגון ציצית ותפילין ומוזוה ומעקה, מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו" עכ"ל.

דלהרמב"ם אפילו בטלית ישן אם הטיל בה ציצית יברך שהחיינו, ולפי מהרי"א ובעל העיטור והמחבר בדעת הטור הוא רק בקנה טלית שהוא חדש אצלו, ומטעם כלים חדשים יברך שהחיינו, ובטלית ישן לא יברך שהחיינו, ובתפילין לא יברך כלל שהחיינו. ולדעת הרמב"ם שפסק כהתוספתא גם בתפילין יברך בשעת עשייתה (דהיינו כשמכינה לשם מצוה) ברכת שהחיינו, וכל זה כשעשה מצוה "לעצמו" כלשון התוספתא. ולא בשעה שהאומן מתקן המצוה עבור וזולתו. וכל זה יצא להם בדעת הטור מפני שלא הזכיר גם תפילין אלא "ציצית" ולכן פירשו דבריו שהוא מטעם כלים חדשים מה שלא שייך בתפילין.

[הנה מה שכתב הטורז "והלא גם בתוספתא גם לא הזכיר רק ציצית", הוא תמוה, דהרי בתוספתא מפורש להדיא דגם בתפילין מברך שהחיינו, וצ"ע.]

ומסיים הטורז וז"ל: "ומ"מ בין בציצית בין בתפילין יש לברך בפעם הראשונה שמברך עליהם, שהחיינו, כמ"ש הרמ"א ביר"ד (סי' כ"ח) לענין כיסוי הדם ומיניה לכל מצות שאדם עושה בפעם ראשון מברך שהחיינו, עכ"ל. הרי שפסק הטורז כהרמב"ם שבין בציצית ובין בתפילין מברכין שהחיינו, וזה גם דעת הטור כמו התוספתא. ומ"מ מסיים הטורז (אפי' שלא נפסוק כהרמב"ם וכו', אלא נפסוק כמו שאר הפוסקים דלא כהתוספתא) בפעם הראשונה שלבש הטלית או התפילין יברך שהחיינו כמ"ש הרמ"א ביר"ד (סי' כ"ח סעי' ב').

(ו) והגרא"ם בביאוריו שם האריך בדיון זה, ולסיום דבריו פסק כהתוספתא והרמב"ם "דמברכין שהחיינו בעשיית ציצית בטלית לעצמו", וזה גם דעת הטור לדבריו. ומה שהקשה הב"י למה לא הביא הטור גם דין "העושה תפילין" מתוך הגרי"א דאין דרך לעשות תפילין לעצמו רק הטורף עושה וממילא אין דין שהחיינו בתפילין, שהרי אמרו העושה תפילין "לעצמו" מברך שהחיינו, והדרך בתפילין שאין אדם עושה לעצמו. (ועיין בצבי לצדיק על שו"ע יר"ד (סי' כ"ח ס"ב) בדברי הש"ך המוכאים להלן). משא"כ בציצית שייך שעשה לעצמו ולכן נקט הטור רק ציצית, ומסיים דבריו לקיים דברי התוספתא כפשטן וכפסק הרמב"ם, ועוד מוכיח בתוך דבריו שדברי התוס' בסוכה הנ"ל סתרי אהרני לתוס' במנחות ונפלו דברי התוס' ובניגים וראייתם, עיי"ש.

(ה) והנה הב"ח (סי' כ"ב) תמה גם על רבינו הטור, וז"ל: למה לא פסק רבינו גם בתפילין ובמזוזה לברך שהחיינו והרמב"ם פסק לברך, ע"כ. ותורף דברי הב"ח וז"ל שיש לחלק בין ציצית לתפילין, דבציצית שצ"י יזכור כל מצוה ה' איכא שמחה בפעם ראשון כשלושבש, משא"כ בתפילין כיון שצריכין גוף נקי ואיכא מורא ועונש ליכא שמחה והי"ה במזוזה ליכא שמחה טפי מבשאר מצוה, ולכן לא הביא הטור רק "ציצית" בדין שהחיינו. (אבל המעיין בדברי הב"ח נראה שהיה לו גירסא אחרת בדברי התוספתא יעו"ש, והשוה לגירסת הט"ז).

ברם בטורז שם אחרי שהביא קושיית הב"י ודברי המהרי"א כתב עלה וז"ל: אבל אין הלשון של הטור מורה ע"ז שלא הזכיר רק ציצית ולא טלית, ונראה כוונת הטור דממילא נדע גם בתפילין כן דמ"ש, והלא בתוספתא גם לא הזכיר רק ציצית לכוונה זו והיא קודמת למצות תפילין, עכ"ל. ומבואר דהט"ז חולק על דברי הב"י וסייעתיה שפירשו דברי הטור דלא כהתוספתא. אלא כפסק התוס' בסוכה הנ"ל, והט"ז מפרש דאיה"נ שהטור סובר גם בתפילין מברך שהחיינו כמו בציצית, ולא מטעם קנה כלים חדשים, ודייקו מלשון הטור שכתב "העושה

שהחיינו במנחות הנ"ל, היא מטעם שהיא מצוה הבאה מז"ז. ולכן מסיק הש"ך שאין לברך שהחיינו על חינוך במצוה ראשונה.

ט) ואצטט דברי הפרי תואר לרבינו חיים בן עטר זיע"א בסימן זה שכתב, שיש בענין שהחיינו ג' חילוקים, ובחילוק השלישי כתב "מצוה שנתחנך לעשותה והגיע זמן שהוכשר העושה לעשות המצוה פירוש שלא היתה המניעה מצד המצוה, אלא לצד עושה דהיינו שהגיע לחנוכות ולבש תפילין יברך שהחיינו על המצוה ואינו מברך שהחיינו פעם הראשונה על התפילין, אלא על שהגיעו ה' לגבול זה, גדר שבו ראוי לקיים המצוה, וכהיא דבמנחות (ע"ה.) שנתחנך לעבודת הזמן, עכ"ל.

וזהו כוונת הט"ז שכתב בא"ח (סי' כ"ב) מ"מ וכו'. וא"כ נתבאר לן שמצטרפת דעת הפ"ת לרבינו הט"ז שמברכים שהחיינו בשעה שמתחנך פעם הראשונה במצוה, והרמ"א הזכיר זאת רק במצות כיסוי הדם, ועמדו כבר ע"ז הש"ך ועוד, וכל זה יצא מפי'רש"י במנחות (ע"ה.), ויש פוסקים שכ"כ גם לענין הדלקת נר שבת ראשונה, וכן לענין הפרשת חלה ראשונה.

י) ובאותו ענין, ומצד אחר כתב בס' בן איש חי (בהלכות לסדר ראה) וז"ל "יטוב דהבן ילבש בגד חדש ויברך שהחיינו ויכוון גם על הכנסו באותו היום בעול המצוות ואם אין לאל ידו לברך על פרי חדש, וגם הבה ביום שתכנס בחיוב המצוות אע"פ שלא הגו לעשות לה סעודה וכו' תלבש בגד חדש ותברך שהחיינו גם על כניסתה בעול המצוות", עכ"ל. הרי שכלל כל אותו היום הגדול לבן י"ג שנכנס לעול המצוות או לבת להגיעה ל"ב למצוותיה בכללותן שיברך שהחיינו ע"י פרי או בגד חדש.

י"א) ולהלכה: נסיים בדברי המשנה ברווה בביאור הלכה (סי' כ"ב) שכתב ע"כ מהבנון שיכניס להתחייב שהחיינו מצד אחר ויכוין לפטור גם את זה (דהיינו עשיית הציצית בבגד או התפילין כדעת

ז) היוצא לנו מכל הנ"ל:

דעת התוס', מהר"י אבהו, והעיסור, והב"י, והטור לדעתם, שלא לברך שהחיינו במצות תפילין, ובציצית סיבר הטור ודעימיה שרק אם קנה טלית והטיל בה ציצית מברך שהחיינו, מטעם דלא גרע מכלים חדשים שמברך שהחיינו. אולם לדעת הרמב"ם בין לציצית ובין לתפילין, והב"ח לדעת הטור לעשיית ציצית והט"ז בין לציצית ובין לתפילין וכן הגר"א בביאוריו מסיקים לברך שהחיינו בעשיית המצוה דהיינו בשעה שמתקן הציצית בטלית וכן בהתקנת התפילין, וכ"ז כשעושה לעצמו שמברך שהחיינו. ולסיכום הוסיף הט"ז "מ"מ בין בציצית בין בתפילין, יש לברך בפעם הראשונה שמברך עליהם, שהחיינו, כמ"ש הרמ"א וכו' לענין כיסוי הדם וכו'".

ח) והנה הרמ"א ביו"ד (סי' כ"ח סעי' ב') כתב וז"ל: מי ששחט פעם הראשון מברך שהחיינו על הכיסוי אבל לא על השחיטה דמזיק לבריה (במנהגים ישנים בשם רבי ידידיה משפירא) עכ"ל. ומקור דין זה הוא מהא דאמרין במחות (ע"ה.) "היה עומד ומקריב מנחות בירושלים אומר שהחיינו וקימנו לזמן הזה". ופירש"י כגון שלא הקריב כהן זה עדיין מנחה מימיו, אומר הכהן שהחיינו, עכ"ל. והתוס' פירשו, דלפי שהיו משמרות מתחדשות ומתחלפות פעמיים בשנה ונמצא שלא היו מקריבים אלא שני ימים בשנה וזמן קבוע להם להקריב לחצי שנה יום אחד, לפיכך מברך שהחיינו לזמן, עכ"ל.

ומבואר, דלרש"י מברכים שהחיינו על מצוה שבאה לאדם בפעם הראשונה ומתחנך בה, וזה טעם ברכת שהחיינו בזה, ולהתוס' אין הברכה מטעם זה, אלא מפני שהיא מצוה הבאה מזמן לזמן כשאר מצות שמברכים עליהם שהחיינו. והרמ"א אויל בשיטת רש"י, ולכן כתב שיברך שהחיינו על כיסוי הדם בפעם הראשונה, אולם עיין בש"ך שם (סק"ה) שהאריך שלא לברך שהחיינו על הכיסוי, דאויל בשיטת התוס' שברכת

י"ג) וביתר הרחבה נבאר כי מצינו בברכת שהחינו בבחינת "עולם" בפירות שמתחדשים, ובבנה בית חרש, שזה בחינת עולם. - בבחינת "שנה" מועדי וזמני השנה, ועל המצות הבאים לחג כגון סוכה ולולב ושופר, שהם מבחינת הזמן והוא "שנה". - בבחינת "נפש" הרואה את חברו לאחר ל' יום, המילה, בפדיון הבן, ובשמחת הנפש של האדם בקיום המצוות כדלעיל והוא בחינת "נפש". וא"כ יתכן שלכן תקנוה בג' לשונות על שם הנ"ל.

י"ד) ויסוד לענין הברכות והכוונה הפנימית שבה אפשר ללמוד ממה דאיתא במדרש תנחומא (בראשית ד') ילמדנו רבינו הבונה בית חדש כיצד צריך לברך, כך שנו רבותינו ו"ל הבונה בית חדש מברך שהחינו כדי שיעשה נחת רוח ליוצרו וכו' שכשם שהאדם מברך להקב"ה כך ה' מברכו, ע"כ. למדנו בפשיטות, שהברכה לה' לעשות נחת רוח ליוצרינו, והמברך מתברך כברכת ה' הטובה. וכעין זה פירש רבי אהרן הלוי ז"ל בספר החינוך (מצוה ת"ל) וז"ל "כי יש בדברים אלה יסודות חזקים וסודות נפלאים וכו' אבל האהבה תקלקל השורה וכו' שחפצו להריק עלינו מברכתו, נאמר שענין הברכות שאנו אומרים לפניו וכו' אנו זוכים במעשה הטוב הזה להמשיך עלינו מברכותיו, וכו' וכן חייבנו לברך השם ולהודות לפניו על כל הטובה אשר גמלנו בעשותינו מצותיו היקרות, ע"כ.

הרמב"ם, הט"ז, והגר"א) בפרט אם לובש עתה התפילין פעם ראשונה בימי חייו בודאי יראה לעשות עצה זו דיש פוסקים שסוברים דעל כל מצוה שאדם עושה פעם ראשונה בימי חייו יברך שהחינו עכ"ל.

וכך סיימו הרבה מהפוסקים בענין שהחינו בעשיית המצוה או בפעם הראשונה לקיומן, מטעם ספק ברכות להקל, ועוד טעמים, כנ"ל.

י"ב) ולמען לא יחסר המזג נביא דברי הרוקח על ברכת שהחינו שהסביר למה ג' לשונות, שהחינו, וקיימנו, והגיענו, על שם הכתוב הללו נפשי את ה', אהללה ה' בחיי, אומרה לאלקי בעודי, עכ"ד.

ונלע"ד להוסיף, דידוע שכל הענינים מתנהגים על אופן עש"ן עולם שנה ג'פש, על שם הכתוב והר סיני עש"ן, רחינו שיש לעבור ה' בכל מיני אופנים שיש "בעולם", ובכל אופני "השנה", וכל אופני "הנפש". ואולי נרמז זה בג' לשונות הברכה כנגד ג' חלקי העבודה עש"ן. ולענינו שבענין ברכת שהחינו אפי' במצוה שאין קשורה מזמן לזמן כלעיל, יש להסביר מה שכותב בספה"ק זרע קודש על הפסוק "יום ליום יביע אומר", שכל יום יש לו מצוות הקצובות לו ונראה שאפי' ברכת שהחינו קשורה בזמן של "יום ליום יביע אומר" ושפיר אפשר לברך שהחינו ג"כ עכ"ל, והוא כנראה ע"ד חז"ל שדרשו "ברוך ה' יום ליום" שניתן לה' ברכה לכל יום ויום מעין ברכתו.

הערות וביאורים בשו"ע

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

הערות וביאורים בשולחן ערוך אבן העזר

בדין קנין הבעל בגט של איסורי הנאה

בגליון אחרון (מה) נדפס הערתו של הגרא"ד הורביץ שליט"א בענין כתיבת גט על איסורי הנאה דבעינן קנין הבעל בהגט, בפרקים דלהלן נברר בע"ה ענין זה על כל צדדיו.

קושיית האחרונים בזה

א. קיימא לן גט שכתבו על איסורי הנאה כשר [גיטין כ אהע"ז קכ"ד א'] ולפי הרמב"ם והטור כותבין לכתחלה [עיי"ש ח"מ וב"ש] והקשו האחרונים דהלא בעינן שהגט יהא של הבעל כדקו"ל בר"ס ק"כ דהבעל צריך לקנות הקלף והדיו מהסופר, וכדמשמע מהש"ס ופוסקים [כנ]; דבעינן ונתן לשון מתנה. ולהרבה ראשונים סתם איסורי הנאה לאו ממון בעלים הן והיה כהפקר מדאינו יכול ליהנות מהן כלום [כן הוא שיטת הראב"ד המוכב בריטב"א סוכה לה. וכן מובא משמו בשו"ת הרשב"א תשמ"ו ובחי' לנדרים מז. וכן ס"ל הרשב"א נדרים שם ובשו"ת ח"א סי' תשמ"ו תשמ"ז ובח"ד סי' רב ועי' ג"כ ח"א סי' רב וכבר האריכו בשיטות הראשונים בקונטרס הנדפס סוף שו"ת ריב"ש ובמרחשת סי' א' א"כ איך כותבים גט על איסורי הנאה [כן הקשה הרה"ג שליט"א בשם הבית מאיר יו"ד ס"ס רכ"א, ובחידושי טיב גיטין עמ"ס גיטין, שו"ת שואל ומשיב מה"ח ח"ג סי' ע"א וערך ש"י אהע"ז שם ובסי' ק"כ ס"ב וכבר העיר כן בספר גט מקושר להר"יט אלגזי סימן ב'

ד"ה והנה מהרשום, ובשו"ת ברית אברהם אר"ח ס"ס כ"ו ובסי' כ"ז באריכות חידושי מהר"ם שיק גיטין שם. ובמכתב להגר"ח הנדפס בספר הזיכרון "אבן ציון" ועי' ג"כ חידושי ר' שמעון גיטין שם].

ב. ובחירוץ קושיא זו כ' האחרונים כמה מהלכים, הבית מאיר כ' דמכאן מוכח כדעת הריטב"א [סוכה שם] דאה"נ היה שלו ואינם הפקר ועיי"ש שמסיים רמוכח מדין דגט דלא כשיטת הרשב"א.

ובברית אברהם תלה זה במ"ש הבי"ר ר"ס ק"כ בשם הקונטרס דמה שצריך הבעל לקנות הגט מהסופר אין זה אלא כדי שלא יהא בה גזילה, ולפי"ד א"צ הגט להיות שלו דוקא ומהני גם בהפקר וה"ה באה"נ למ"ד דאין בו בעלות, ומסיים הבי"א אבל לפי הבי"י שחולק על הקונטרס ובעי שיהא של הבעל דוקא ע"כ צ"ל דאה"נ יש בו בעלות [ועיי"ש עוד מה שתיירץ ויובא לקמן ס"ק יט] וכן משמע מדברי הטיב גיטין.

ג. ובערך ש"י סי' ק"כ הוסיף יותר דאדרבה מתוך דברי הסוגיא משמע ממה שהביאו ראייה מהא דגט שכתב על אה"נ דא"צ הגט להיות של הבעל מדין דונתא, אהא דאר"ח

איך שייך זכיה וקנין משא"כ כשא"צ שוה פרוטה שייך זכיה והוה ונתן ולא זכיתי להבין דבריו ועוד דהרי הרשב"א מירי לענין לכם ואחרוג א"צ ש"פ [ע"י מ"ל פ"ד דאישות הי"ט ובפ"ת אהע"ז סי' ל"א סק"א] אם לא נדחוק לפרש דבריו כדרך הב"א וערך ש"י הנ"ל.

ה. עוד הביא בשם הטיב גיטין ליישב ע"פ דברי הקצות סי' ת"ו דאה"נ הוה שלו אך אינם ברשותו, ולכן שפיר היה ונתן, אך דברי הקצות אינם אלא לפי הראשונים דאה"נ הוה שלו ע"ש שמציין לדברי הרשב"א בסוכה דאה"נ הוה לכם, אבל לפי שיטת הרשב"א בנדרים וכשו"ת דאינם שלו עדיין צ"ע, מיהו לפמ"ש הנתיבות בס"י עריה דאה"נ הוה כיאוש ולא כהפקר ממש וע"י ג"כ ברית אברהם סי' כ"ו ססק"ה ושם כ"כ גם לדעת הרשב"א, א"כ י"ל דשפיר הוה ונתן כיון דעדיין לא נתבטל מיניה לגמרי בעלותו עד שיכנס לרשות אחר כמ"ש הנתיבות שם א"כ אדרבה שפיר הוה ונתן וע"י שנותן לה יצא מרשותו לגמרי. [מיהו הרשב"א כ' דלא נקרא לכם ושמא י"ל לפי הנתיבות דכיון דאיתאש מיניה אי"ז לכם הגם דיש לו עוד קצת דין בעלים וע"י כעין זה ברית אברהם סי' כ"ז ס"ק י"א ואעפ"כ שפיר הוה ונתן דלדין דונתן לא בעינן שיהא לגמרי שלו רק בעינן נתינה משלו שיצא מרשותו ע"י נתינה זו].

אם בעינן שהגט יהא קנין לבעל מדין דונתן

והנה מה דפשיטא להו לכמה פוסקים הנ"ל דמדינא דגמרא בעינן שהגט יהא קנין לבעל מדין דונתן יל"ע טובא, דבסוגיא דדף כ' [ע"א וע"ב] מצינו ד' מימרות.

ו. [כ.] אר"ח יכילנא למיפסלנהו לכולי גיטא דעלמא א"ל רבא מ"ט אילימא משום דכתיב וכתב והכא איהו קא כתבה ליה [דמשלמת שכר הסופר רש"י] ודלמא אקנויי אקני ליה רבנן. אלא משום דכתיב ונתן והכא לא יהיב לה מידי [ונתן בר נתינה שיהא הגט ש"פ. רש"י] דלמא נתינת הגט הוא.

יכילנא למיפסלנהו לכולי גיטא דעלמא, מ"ט אילימא משום דכתיב וכתב והכא איהו קא כתבה [דמשלמת השכר להסופר] דלמא אקנויי אקני רבנן [מדין הפקר ב"ד הפקר רש"י] אלא משום דכתיב ונתן והא לא נתן לה מידי דלמא נתינת הגט הוא תרע דשלחו מתם גט שכתבו על אה"נ כשר ע"כ, דהיינו דקושיית הגמ' דונתן הוא כיון דאינו אלא מכח הפקר ב"ד, והלא כח הפקר ב"ד מהני רק להפקיע מיד הבעלים ולא להקנות לאחרים [וכ"כ הג"פ כאן, והיש"ש גיטין שם וע"י בזה בהאחרונים דפליגי בזה הראשונים] א"כ אין כאן ונתן דלא נתן לה מידי ומתרץ הגמ' דא"צ ונתן שיתן משלו אלא יתן גט, ולכן מהני גט של אה"נ. וכעין זה פירשו ג"כ הגט מקושר [ר"ס י"ג רד"ה ולעד"נ] דכוונת הגמ' דונתן אינו לשון מתנה, וע"י ג"כ גרש ירחים גיטין שם [אות קכ"ה] וכן משמע דס"ל הגט מקושר [בסמ"ן ב' ד"ה הן אמת דק' ל] דגט דאה"נ אף דממן הפקר הוא שפיר הוה ונתן [וצע"ק ממ"ש בס"י ב' ד"ה והנה מהרשום, וע"י בזה לקמן] וע"י ג"כ במכתבו של הגר"ח הנ"ל דאינו מפורש כוונת תירוצו ונסתפק בזה הגאון ר' איצל מפאנבזי דשמא כוונת הגר"ח ג"כ כמהלך זה או כיתרוצו של המהר"ם שיק המובא בסמ"ן ובערך ש"י תירץ עוד, ודבריו מובאים לקמן. [ס"ק י"ד].

ד. ובמהר"ם שיק תירץ דכל הטעם דס"ל הראשונים באה"נ הפקר ניהוה ה"ט משום דא"י ליהנות מהן לשום דבר והוה כעפרא בעלמא [וכמ"ש הרשב"א בנדרים ובח"ד רב] וכיון דמותר לכתוב גט על אה"נ ואי"ז בכלל האיסור [או משום מצות לאו ליהנות ניתנו או משאר המטעמים המובא לעיל קובץ באר"י גליון מ"ג] נמצא דשפיר יש לו אידה שימוש והנאה בקלף זה, ותו הוה שלו, וע"י ג"כ מ"ש לפני"ז בשם הגר"ח דקצת משמע כן בכוונת דברים וע"י לקמן [סס"ק י"ט] דגם הברית אברהם ס"ל סכרא זו.

[ומה שהביא בשם השו"מ לתרץ דאה"נ הפקר הם רק במקום דבעינן שוה פרוטה דאו

של הבעל משום דאם הוא של אחרים יכולים הבעלים ליטול ממנה וכ"כ הגט מקורש [סי' י"ג ד"ה ולענ"ד נואה] ומבואר מדבריהם דא"צ ונתן שיתן לה בתורת מתנה, רק בעיני נתינה שיהא שלה אחר הנתינה, ויותר מפורש ברי"ט אלגזי שם דבעיני שישא ויתן הגט לידה ולא לשון מתנה ע"כ.

אך לכאור' מדברי הרשב"א משמע דס"ל דבעיני שיתן לה הגט בתורת מתנה. [וכ"כ הגרש ירחים ממה שהקשה הרשב"א בדף ע"ה דאיך אפשר לגרש בע"כ והלא נתינה בע"כ לא שמה נתינה ואין כאן ונתן, משמע דאין ונתן סתם מעשה נתינה שישא ויתן מידו לידה אלא בעיני נתינת מתנה ויש לחלק דזה חסרון במעשה נתינה הגם שא"צ נתינה מתנה]. ועי' בזה בסמוך אות ה'.

ח. מימרא ג' ת"ר הרי"ז גיטך והנייר שלי אינה מגורשת, פרש"י כיון דהנייר שלו לא נתן לה כלום דנמצאו אותיות פורחות באויר ובדף ע"ה פרש"י לא יהיב לה ולא מידי ורחמנא אמר ונתן בידה ע"כ.

וודאי אין כאן סתירה ברש"י, וע"כ דאין כאן חסרון משום ונתן בעלמא דלא יהיב לה מתנה. דמאי דכתיב ונתן לה ספר כריתות אין הכוונה דיתן לה הספר הקלף במתנה רק משום דבעיני נתינה של דברי כריתות דק"ל כחכמים כ"א: דספר לספירת דברים הוא דאתי וכל שאין צירוף בין האותיות אין כאן דברים אלא אותיות, ולכן במה שמשירר הספר לעצמו או יש חסרון דלא נתן לה מידי - היינו לספירת דברים. משא"כ אילו לא שירר לעצמו כגון בהתקבלי גיטך והתקבלי כתובתיך דלא נתן לה הקלף בתורת ספר כריתות אין כאן חסרון דאותיות פורחות, דסוף סוף יש לה הקלף המצרף האותיות, ולכאור' ה"ה בנתן לה קלף של הפקר שהוא לא זכה בה.

וברשב"א במימרא דלעיל בהתקבלי גיטך והתקבלי כתובתיך פירוש האיבעיא, דכל שנתן לה בתורת כתובתה נמצאו אותיות פורחות, י"ל דס"ל ג"כ דא"צ נתינה הקלף

ובביאור דברי רבא בפסול דהיא משלמת נחלקו הראשונים בדף כ"ב עי"ש בתוס' אם כוונתו ה"י לפסול משום חסרון דוכתב, דאי"ז וכתב דידיה או הפסול משום ונתן דלא יהיב לה מידי דשלה הוא, א"כ למ"ד דהפסול משום וכתב אין ראייה כלל דהגמ' רצה לפסול משום חסרון דונתן, וגם למ"ד דהפסול הוא משום ונתן אפשר היינו דוקא משום דשלה הוא ולא יהיב לה מידי דנתן לה משלה, וכמבואר לקמן בסוגיא בהיו מוחזקים בשבילה שהיא שלה משא"כ כשקבלה דבר חדש שלא הייתה שלה, הגם שאינו שלו דלמא מהני.

וכן משמע ממה שתיריך הגמ' דא"צ ונתן אלא נתינת הגט הוא, דהיינו דאין ונתן לשון מתנה אלא מעשה נתינת הגט ולאפוקיה מטלי גיטך מע"ג קרקע וכדומה. ועי' מ"ש לעיל סק"ג בשם כמה אחרונים שמפרשים הגמ' ג"כ ער"ז.

ז. מימרא ב' [פ:]: בעא מיניה רבא מר"ז כתב לה גט על טס של זהב וא"ל התקבלי גיטך והתקבלי כתובתיך מהו א"ל נתקבלה גיטה ונתקבלה כתובתה. וביאור בעיא דרבא פרש"י במקום הגט בעי למיתב לה מתנה גמורה משום גירושין ולא לשם פרעון דכתיב ונתן עכ"ל ולכאור' משמע מזה עכ"פ בהה"א דבעיני ונתן לשון מתנה.

אך בביאור מסקנת הגמ' נחלקו הראשונים, דהרשב"א כתב דהוה כאומר לה קבלי גיטך ותמחלי על כתובתיך, והמאירי כתב דאין כאן חסרון כיון דעכ"פ גיטה נשארת גבה ואין כאן חסרון אותיות פורחות באויר [ודבריו מובאים ומבוארים בקה"י סימן ט"ז סק"ב] וכ"כ הפר"ח ס"ס קכ"ד וז"ל דבשלמא בטבלה שלה וכן כשאומר ה"ז גיטך והנייר שלי אינה מגורשת משום דלא יהיב לה מידי וקרא כתיב ונתן אבל הכא דקיהיב לה הטס אצ"פ שנתנו לה לשם פרעון כיון שאינו חוזר ונוטל ממנה ונתן קיינן ביה דומיא דאיסורי הנאה עכ"ל, ועי"ז כ' הפר"ח סי' ק"כ סעיף ב' והוסיף שם דכל הטעם דבעיני שהגט יהא

בידך בתורת קידושין וסילק ידו מן התפץ
הוה כבא מיידו לידה עכ"ד.

ולפי"ז י"ל דה"ה בקלף שלה שנתנה לו
לגרשה בה ולא נקנתה לו הוה כפקדון
ברשותו וכמונח בידה דמאי ואח"כ כשנותן
בידה, אין כאן נתינה כלל דהוה מידה לידה
[והגם שהח"ס כ"כ רק לענין קידושי כסף
ולא כשטר מטעם דשטרות איתמעטו
מפרשת שומרים, דבריו צ"ע כמ"ש בחזו"א
[אהע"ז ל"ח סק"ט] דשטרות איתמעטו
משמירה רק לענין הממון שבו ולא על גוף
הנייר, ואכמ"ל].

מעם שנוהגים

שהבעל קונה הקלף מהסופר

י. העולה לנו מהנ"ל דאין מוכח כלל מהש"ס
והראשונים דבעינן שיהא שלו מצד קפידה
ונתן בעלמא, ואדרבה מתוך הראשונים
משמע דכל החסרונות בגמ' אינם אלא
חסרונות צדדיות משום אותיות פורחות או
כריתות אבל לא משום דבעינן נתינת מתנה
משלו. א"כ צ"ל דמ"ש הפוסקים דהבעל
צריך לקנות הקלף מהסופר. אי"ז משום
העיקוב דיהא שלו, אלא דבעינן שלא יהא
של הסופר או אחרים, דא"כ אי"ז נתינה דהם
יכולים לחזור וליקח ממנה וכמ"ש הפר"ח
הנוכר לעיל סק"ז, ולכן כל שלא קנאו
מהסופר אי"ז ונתן דהסופר יכול לחזור
ויטלו ממנה.

ולפי"ז אין מוכח כלל דפליגי בזה בעל
הקונטרס והב"י כנ"ל ס"ק ב' וג' בשם
הברית אברהם והערוך ש"י לא מצד הסברא
ולא מצד משמעות הלשון עיי"ש בפנים די"ל
דלכו"ע אין הגט צריך להיות קנוי להבעל
מדין דונתן, רק הקונטרס כתב דהבעל צריך
לקנות מהסופר כדי שלא יהא גול, עיי"ז כ'
הב"י דלא שייך גול כיון דהסופר נותנו
להבעל מדעתו, רק הטעם דבעינן קנין,
משום דחיי' שהסופר לא הקנה הקלף להבעל
ונהי דאין כאן גזילה מי"מ הסופר הוא בעל
הגט, ונמצא דהיא אינה מקבלת כלום
שהסופר יכול לבא ולקחת ממנה וכנ"ל

לשם מתנה אלא גם בכה"ג יש כאן חסרון
צירוף האותיות כיון דהוא הפריד הקלף
מהאותיות, אבל כל שלא הפרידם י"ל דא"צ
נתינה לשם מתנה.

וכרמב"ם [פ"ח גירושין הי"ד] כ' הרי"ז
גיטך והנייר שלי אינה מגורשת משום שאי"ז
כריתות, וכ' הרי"ט אלגזי [שם] דמבואר
מדבריו דאין ונתן לשון מתנה, ולכן כתב
דהחסרון הוא משום כריתות, [ועי' מ"ש
לקמן ס"ק ט"ו בשמ"ו וצע"ק] וכ"כ הגר"ח
[סטענעל] ובדבריו מלכיאל [ח"א סי' פ' אות
כ"ה] [אלא שנתקשו ממה דאיתא בגמ' אח"כ
בהיו מוחזקים בטבלה שהיא שלה ויתבאר
בסק"ט] וכן משמע מהרמב"ם שלא כ' דבעי'
שהבעל יקנה הקלף מהסופר וכמו שמדייק
הב"י מדבריו [ר"ס ק"כ] וכן לא הזכירו
בריש ה' גירושין כשמנה כל הדברים
המעכבים בגט, דבעינן שהגט יהא משל
הבעל.

ט. מימרא ד [כ:]: היו מוחזקים בטבלה שהיא
שלה אם לא הקנתה להבעל לפני הגירושין
וגירשה בה אינה מגורשת פרש"י ולא גירשה
אלא בשלה ואנן בעינן ונתן עכ"ל.

ומבואר מזה דאם נתן לה משלה יש כאן
חסרון בונתן, אבל אין מוכח מזה דהוא צריך
ליתן משלו, וכמבואר לעיל סק"ח דשם יש
חסרון רק באותיות פורחות או חסרון
כריתות, וע"כ כאן גרע טפי, ושמא י"ל
דאם מחזיר לה את שלה אי"ז נתינה אלא
השבה, משא"כ בנותן לה דבר חדש אפי'
אמר והנייר שלי סוף סוף נתן לה הגם שאינו
מתנה מ"מ גם פקדון נתינה הוא וכדכתיב
ואיש כי יתן וכו' לשמור.

אי"ז י"ל ע"פ מ"ש הח"ס [שור"ת אהע"ז
ח"ב סי' פ"ב] בהא דהתקדשי לי בפקדון
שיש בידך דמקודשת ואין כאן חסרון דטלי
קידושין מע"ג קרקע [למאן דפוסל] משום
דפקדון כל היכא דאיתא ברשות דמריא הוא,
ונמצא דשהפקדון תחת ידה הוה כמנח
ברשות האיש ואח"כ כשאומר לה תהא

להמשלה, אבל הכא דבעינן דקפידת התורה שהגט יהא של הבעל איך שייך ע"ז שליחות והלא הוה כמצוה שבגופו דל"ש שליחות [ועי' אור שמח פ"ב דגירושין הטי"ו ד"ה ובוה] דתלוי בגדר שלוחו ש"א כמותו].

ולהג"ל ניהא דהפר"ח לשיטתו דאין כאן קפידת התורה שיהא דוקא של הבעל רק בעינן שהיא תקבל מחמתיה, אי"כ ה"ה אם קיבלה מחמת שלוחו הוה כמותו, קיבלה הגט מחמת הבעל וניחא גם שיטת הרמב"ן שמדייק הב"מ דס"ל סברת הפר"ח, דלפי הג"ל גם הרמב"ן לשיטתו דהבעל קנה רק ע"י הקנתא הוון בעצם לא קנה לגמרי הקלף.

וניחא גם מה דמשמע מהרמב"ן דהבעל קונה ע"י קנין כסף הגם שלעולם לא משך הקלף וכדמשמע מ"ש הב"י בשם הרמב"ן דראיתו מההוא דמושלך לבור וכן מפרש בב"ש דמעות קונות [ותו"ג חולק] וצ"ע דאיך מציינו דמעות קונות והגם דמדאורייתא מצעות קונות אך אחר תקיף לא מהני גם מדאורייתא וכמבואר בב"מ מג: לענין קידושין ע"ש רש"י ותוס'.

ולהג"ל ניהא דנהי דלא קנה הבעל בעצם מ"מ נתינת כספו מהני דאחר שנותן הסופר לשליית הבעל או להאשה ומוציא הגט מרשותו והמקבל קונה הגט עבור הבעל נמצא שהיא קיבלה מחמתיה דהרי כספו בעל הקנין ועדיף מיאוש וש"ר.

יג. מיהו מציינו חולקים על הפר"ח, דהתו"ג והב"ח חולקים עמ"ש דמהני יאוש וש"ר וכתבו דדוקא בקידושין מהני. משום דהיא מתקדשת תמורת ההנאה שמקבלת הגם שהוא לא החסיר מעצמו כלום, משא"כ בגט קפידת התורה שיתן משלו מדין דונתן. וכיון דש"ר נגמר בידה נמצא דלא ה"י שלו, וכן חולקים ע"ד הפר"ח דמהני נתינת השליה הג"ל ס"ק י"ב, ולפי הג"ל לשיטתם דאין דין דונתן שהיא תקבל מחמתו, אלא שהוא יתן משלו.

והיה אפשר לומר דגם הם ס"ל דאין הקפידה שיהא שלו אלא עיקר הקפידה שלא

סק"ז בשם הרי"ט אלגזי ופר"ח ואפי' אם אין הסופר יכול לקחת ממנה, מ"מ לא קיבלה הגט מהבעל, [ועי' ג"כ כנה"ג בשם משפטי שמואל דבעינן שהבעל יקנה שלא יהא גזל, וע"ע ברית אברהם שהרכה להוכיח כשיטת הקונטרס, אך בסו"ד חשש לדעת הב"י ולהג"ל לכאור' א"צ לחזור מהוכחותיו].

יא. וכן משמע משיטת הרמב"ן ועוד ראשונים שהביא הב"י ר"ס ק"כ שכתבו דאין הבעל צריך לקנות בקנין משיכה הקלף והדיו מהסופר אלא בהווא זוזא שנתנה היא להסופר ואקנוני אקני רבנן הוון להבעל בכלל זוזו זה קונה הבעל הקלף והדיו מדין הפקר כ"ד. ועי' יש"ש וגט פשוט דאעפ"כ לא קנה הבעל עד שייגיע לידו ויקנם דהפקר ב"ד הפקר מהני רק לאפקועי מהבעלים ולא להקנותו לאחרים. וכ"ה מפורש ברבינו יונה ב"ב ק. ועוד, בדין הפקר ב"ד. ואעפ"כ מבואר בדברי הב"י בדעת הרמב"ן דאפי' לא בא ליד הבעלים מהני ורא"י מההוא דמושלך בבור וכ"כ בב"ש, ונמצא דמועיל לא קנם ואעפ"כ מהני ומוכח דא"צ שיהא שלו ממש [וכעיי"ז כ' לעיל סק"ג בשם הערך ש"י] רק בעינן שלא יהא שלה או של אחרים.

יב. ועי' פר"ח [ק"כ סעיף ב'] שמדייק מלשון הרמ"ה המוכא בטור דאם הבעל גזל הגט ונתיאש בעל הקלף ונתנו להאשה נמצא דיש שינוי רשות ביד האשה מגורשת, כיון שאי אפשר לקחת ממנה שפיר הוה ונתן שקיבלה מחמתיה אע"ג דלא ה' ידידה ע"כ, וכ"כ לעיל סק"ז דקאי לשיטתו וכ"כ הג"פ סק"ז באריכות ובסו"ד תלוי זה בפלוג' הראשונים אם מהני יאוש וש"כ בקידושין, ומשמע שם [בר"ה הנה כבר ערכת] דפליגי ג"כ בזה אם בעינן שיהא שלו עיי"ש.

ולפי"ד ניהא ג"כ מ"ש הפר"ח שם ר"ס ק"כ בשם המרדכי דאם הסופר הוא גם שליח להולכה, אין הבעל צריך לקנותו ממנו, ומהני מדין שלוחו של אדם כמותו, וכ"כ הח"מ שם, וכן מדייק הב"מ מלשון הרמב"ן, והק' התו"ג [בססק"א] והב"מ דסברת שלוחו ש"א כמותו שייך רק לייחד מעשה השליח

משמע שא"צ וכן משמע קצת מרמב"ן. וכשיטת הקונטרס המובא בב"י, ומשפטי שמואל המובא בבב"ב, ואין מוכח דהב"י חולק, וכן ס"ל הפר"ח, וכן צ"ל לפי הראשונים דאה"נ אינם שלו כמ"ש הברית אברהם, והערך ש"י, וטיב גיטין, וכ"כ בגט מקושר המובא לקמן. מיהו לפי התו"ג והב"מ בעינן שיהא שלו דוקא וכן הוא לפי המהר"ם שיק הנ"ל סק"ד. ובדעת הבית יוסף לפ"ד הברית אברהם והערך ש"י.

וא"כ לענין כתיבת גט על אה"נ, לכאור' ממ"נ כשר דלמ"ד דבעינן שלו דוקא ולא משל הפקר וכדמשמע מתו"ג וב"מ ה"ה ס"ל דאה"נ הוה שלו כנ"ל או עכ"פ כסברת המהר"ם שיק הנ"ל סק"ד, ולהסוברים דאה"נ אין להם בעלים י"ל ס"ל דבגט א"צ להיות משלו מדין דונתן וכמ"ש הרי"ט אלגזי. ואין מקום להסתפק אלא אם יחוש לב' הדינים לחומרא דבעינן בגט שלו, ואה"נ אינם שלו. המשך יבוא אי"ה

יהא משל אחרים, ולכן יאוש בלי ש"ר הגם שהיא קנתה מ"מ קודם שבא לידה עדיין הוא של הגזול, וכן בשליח נותן משלו מיהו מלשונם לא משמע כן, שהרי כתב התו"ג ססק"א וז"ל בגט שהקפידה התורה שאין הגט גט רק כשנכתב בדבר שהוא של בעל ואפילו אין הדבר של ממון כלל כגון על איסורא הנאה רק שיהי' של בעל עכ"ל וכ"כ בסק"ד, וכ"כ הבית מאיר בסעיף ב, ומבואר מדבריהם דס"ל דבעינן דוקא שלו, ולא רק שלא יהא משל אחרים, וס"ל דאה"נ מהני משום דהוה שלו ותו"ג לשיטתו מ"ש בנתיבות סי' ער"ה דאה"נ הוה כשלו שנתיאש דעדיין לא נסתלק שמו מעליו והבית מאיר לשיטתו ביו"ד המובא בסק"ב [דבעינן שהגט יהא דוקא שלו] ואה"נ הוה שלו.

ונמצינו למדין דדין זה אם הגט צריך להיות משל הבעל מדין דונתן. לכאור' אין מוכח כלל מגמ' ופוסקים, ואדרבה מרמב"ם

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושתא

הערות וביאורים בשולחן ערוך חושן משפט

הלכות טוען ונמצע המשך סי' צ"ה

הנתיחה"מ בסוף הסעיף, כגון שראובן מכר לשמעון פירות אילנותיו ואח"כ מסר שמעון לראובן פירותיו לשמור, דבכה"ג הנדון הוא רק על הגפנים, מיהו הרי ברין כתב שהנדון הוא גם על הגפנים כנ"ל, וכן בנתיחה"מ דלא כ"כ רק בקושייתו שם, יעוי"ש.

ונראה דר"ל כנ"ל שהנדון בין על הגפנים ובין על הענבים ומ"מ יש לו מיגו דה"י יכול להודות על הה' גפנים וענבים שהם קמן, ועל שאר הה' ויאמר שהפירות נאנסו והגפנים יכפור, דהיינו שאני מכרתי לך הפירות ומסרת לי לשמרם, וא"כ הכפירה והודאה הוא בקרקע, ובהמטלטלין אומר נאנסו, והגם שהוא מיגו רחוק, אמרי'.

בש"ך סק"ח העלה דבבית לכו"ע הוי מתובר לקרקע כקרקע, ובטעם הדבר כתב באגרות משה חשן משפט ח"א תשובה ל"ה, בשני דרכים, א' דעיקר תשמיש הבית הוא בקרקע, רק שאינו יכול להשתמש בהקרקע אם לא יבנה סביבות הקרקע בבנין ונמצא שהבית רק גורם בתשמישו להקרקע וכי' אבל כותל מחיצה הוי התשמיש מהכותל גופיה, ודרך הב' הוא, דכיון שהוא קביעות גמור, דא"א בלא זה והוא תשמיש הכרחי לכל אדם הוי הוספה בקרקע, אבל כותל בנין מחיצה אין זה קביעות גמור, דלמחר אפשר שלא יצטרך לתשמיש זה ויסתרהו אינו נחשב כהוספה לקרקע. (ועיי"ש שכי' נפק"מ להלכה בין שני הטעמים).

ולדרך הא' דמשתמש בקרקע, והבית סביבות הקרקע אינו אלא גורם להשתמש בקרקע, צ"ע איך יהא הדין בקומה עליונה שנבנה על גג קומה תחתונה דלכאורה אין משתמש בקרקע אלא בגגה של קומה ראשונה והוי ככל תלוש ולבסוף חיבורו, ובש"ך לא חילק בין בית לבית, וצ"ע עוד

נתיחה"מ סק"א על קו' התומים אהא דס"ל לר"י מיגש דרק בשומרים אמרי' דפירות העומדים להבצר לאו כבצורות דמיין, דק' דהא במתני' קתני בטוען עשר גפנים מסרתי לך והלה אומר אינן אלא ה' דה"י צריך להתחייב בשבועה משום מ"מ, ופטרי רבנן משום דלאו כבצורות דמיין וע"כ הוי כקרקע דאין נשבעין עליהם, וא"כ מוכח דגם בשבועת מו"מ ס"ל לרבנן דקרקע דמי, ות"י הנתיחה"מ דהכא פטרי רבנן אפי' בשבועת מו"מ, משם דאית ל"י מיגו, דהרי הוא כפר בה' והודה בה', ואית ל"י מיגו דאי בעי טען נאנסו אהאי הודאה, ונהי דעל הכפירה לא יוכל לטעון נאנסו דמיירי דהכפירה קמן, מ"מ על מה שהודה דמיירי שכבר אכלן כמש"כ הרמ"א בשם הר"ן ה' יכול לטעון נאנסו, וע"כ נאמן בלא שבועה על מה שהודה במיגו דה"י יכול לטעון נאנסו אהך הודאה, וה"י מודה כמה שכפר, דה"י פטור משבועה משום דבשומרים אית לן דקרקע דמי. ע"כ תו"ד, ולכא"ו תמוה הוא דהא ה"ב"ע בטוען י' גפנים טעונות וטוען בין הגפנים ובין הענבים, וכפר בה' גפנים וענבים, והודה בה' גפנים, והענבים אכל ומוכן לשלמם, וכמש"כ הר"ן (הו' בסמ"ע סק"ד ובש"ך סק"א האר"ן קצת בזה) שהנדון הוא גם על הגפנים, וא"כ כשכפר בה' גפנים וענבים הרי הרויח בשקרו ה' גפנים וענבים, ובהמיגו שכי' הנתיחה"מ דיודה על מה שכפר, ויטעון נאנסו על מה שהודה, לא ירויח בשקרו רק הענבים אבל הגפנים לא, דהרי הגפנים קמן ורק על הענבים שבצר יוכל לטעון נאנסו, וכמש"כ הנתיחה"מ דעל מה שכפר א"י לטעון נאנסו משום שהוא קמן, ה"נ על חלק ההודאה הגפנים הם קמן, וא"כ לא מהני האי מיגו דהוי מיגו לחצי טענה. והאי מיגו ליכא אלא ככה"ג באופן שכי'

וצ"ע לפי"ז במש"כ הר"ן כשכוונות [סוף דף מ"ה ע"ב] בשם ספר המאור דבשכירות הו"א דאין דין מודה במקצת [ודוקא במלוה ופקרון יש דין מודה במקצת] והק' הרמב"ן דאף בשכירות אחר שנחתייב, נעשה הכסף מלוה, ותי" הר"ן בזה"ל אין אני רואה קושיא בזה, וכו' שהרי דעת רוב המפרשים שכל חביעה שהיא נמשכת מקרקע אעפ"י שעכשיו נעשית חוב דינה כקרקע ואין נשבעין עליה וכו' אלמא אעפ"י שעכשיו דמים הוא תובעו ולא קרקע דינו כקרקע ממקום שבא ולמה לא נוכל לומר כן בשכירות לסלקא דעתך מעיקרא עכ"ל הר"ן.

ומבואר מדברי הר"ן דלמד הטעם בדמי קרקע הוא משום דסיבת החיוב הוא קרקע, דאילו לסברת הסמ"ע דמשלם להשלמת הקרקע [ושיהא לו הכסף תחת הקרקע], א"כ אין לו ענין כלל לנדון הר"ן אי שכירות נעשה מלוה, דאף אם נאמר דשכירות נעשה מלוה, ולא איכפת לן בסיבת החיוב מ"מ כתב הרמב"ם דהוי כקרקע מטעם אחר, משום שהוא משלם להשלמת הקרקע, ומבואר לכאורה דהר"ן למד דהא דהוי דמי קרקע כקרקע הוא, משום דסיבת החיוב הוא קרקע, ולהכי דימה דדמי דשכירות לא הוי מלוה משום דסיבת החיוב אינה מלוה.

בנתיבות סק"ג הק' אהא שכתב בש"ך ששרף המוכר או הזיקו, דא"כ הא דמי למ"ש המחבר בסעיף ו' בענין מויק קרקע, ותי" דיכול לבטל המקח כיון שלא קבל החפץ מהמוכר מחמת המוכר, ודברי הנתיבות תמוהין לכאורה, דאי איירי במבטל המקח, א"כ אין שום דיון על הקרקע כיון שבטל המקח ונתברר שהיו המעות פקדון ביד המוכר וכל הדיון הוא על מצות בעלמא, ואיך דימהו הש"ך לענין מכירת קרקע, [וייעוין גם תומים שכ' טעם מש"כ הש"ך דהוי כקרקע, וטעם זה אין שייך כאן].

ומוכרת מזה דהנתיבות בירר דרך לעצמו, בבירור דברי הג' דהשואל, ולא הלך בזה לפרש דברי הש"ך, וכן כתב בחזו"א [סי' כ"א בבא בתרא ליקוטסי סק"ב] דאין דברי

יל"ע דלכאורה דרך זה דמשתמש בקרקע, שייך דוקא בבית, ובש"ך כתב דין זה גם באיצטורבלי דכתב דהא דכתב בעל העיטור אדברי ר"ח לא אתברר שפיר, דבאיצטורבלי לכו"ע הוי בכלל בית.

ועפ"י סברא נראה, דאף בכ"ז הוי משתמש בקרקע, דס"ס הוא עומד על שטח קרקע שעליו עומד הבנין, ואין הבנין אלא אמצעי להשתמש בשטח הקרקע, ולהכי הוי שפיר כקרקע [וכמו שמובן בפשטות דאף מה שמניח בארונות ועל גבי שולחנות וכדומה דהוי משתמש בקרקע].

סמ"ע סק"ז מחלק בין מוכר ולבין הפקיד גפנים מחוברים דהכא דמכר מתחילה נתחייב בממונו, ומשא"כ התם בהפקיד גפנים דאמרינן ביה דמי קרקע כקרקע הטעם דתחילת חיובו הוא להחזיר הגפנים עצמם, עכת"ד הסמ"ע ומבואר לפי"ד הטעם דדמי קרקע כקרקע הוא משום דחיוב הנתבע הוא לשלם ממון במקום הקרקע, והיינו דהממון הוא השלמת חסרון הקרקע וטעם זה לא שייך במכר מכיון דמתחילה נתחייב ממונו, ואין חיוב הממון למלאות חסרון הקרקע.

ועכ"פ מוכרח מדברי הסמ"ע דהא דאמרינן דמי קרקע כקרקע אין הטעם בזה משום דסיבת החיוב הוא קרקע, דא"כ אין לדברי הסמ"ע משמעות, במה שכתב הטעם כתבעו ענבים דמתחילה נתחייב ענבים עצמן, דאי הטעם משום דסיבת החיוב הוא קרקע אין אנו צריכים שיהא תחילת החיוב קרקע, דאפי"א אם מתחילה נתחייב ממונו, מ"מ אי סיבת החיוב הוא קרקע, הוה דמי הקרקע כקרקע ומוכרח כונת הסמ"ע דלמד דהא דדמי קרקע כקרקע אין חלוי בסיבת החיוב, אלא הטעם דדמי קרקע כקרקע הוא, דבעצם חיוב הנתבע הוא קרקע, והיינו להשלים חסרון הקרקע, ומשלם תחת הקרקע ולהכי כתב שפיר דבעינן שיהא החיוב מתחילה קרקע, ומשא"כ בנתיבות מתחילה דמים לא אמרינן בזה דמי קרקע כקרקע.

והנראה בכונת הש"ך דאף דאיירי כשלא ביטל המקח, מ"מ הוי דמי מכירת קרקע, ולא דמי מזיק קרקע, דסבר הש"ך, דאזלינן בתר הספק שאנו דנים בו, והיינו דמכיון שברור לנו שהזיק שניהם, ואין ספק כלל איזה עבד היוק, וכל הספק שאנו דנים עליו הוא, איזה עבד מכר לו שיתחייב לשלם על מה שהזיקו, ומכיון דכל הספק שאנו דנים עליו הוא איזה עבד מכר לו, א"כ שפיר דימהו הש"ך לדמי מכירת קרקע, שאנו דנים איזה קרקע מכר לו, ונוגע לנו לגבי הכסף לשלם לו, וה"נ אנו דנים איזה עבד מכר לו, ונוגע לנו לגבי הכסף שחייב לו ע"מ שהזיקו אח"כ. [נפשוט דל"ד כלל להיבא שיהא ספק, איזה עבד הוא הזיק ואיזה היוק אחר כהני עובדא דאיירי בסוף המניח, דהתם הספק איזה עבד הוא הזיק, ומשא"כ הכא דברור לן עובדא היכא הוי לגבי היוק העבד]. ולפי מה שביארנו דהוי מכירת קרקע משום דהספק הוא על מכירת קרקע, דהא תביעתו הוא דמי קרקע שהזיק אלא דהספק לפנינו הוא על מכירת קרקע, וכיון דתבעו דמי קרקע למה לא הוי כדמי קרקע.

וביותר יש להקשות דבש"ך סק"ט כתב דיש לחלק בין מכירת קרקע שמזיק קרקע, ומ"מ מסתבר דאין לחלק ביניהם, [ומשא"כ מכירת קרקע כונתו מראה דג' דהשואל דעבר גדול שהביא כאן הש"ך], ומבואר בדברי הש"ך דיש לחלק ולומר דדוקא במכר קרקע לא הוי כקרקע ובמזיק הוי כקרקע, והטעם לחלק ביניהם הוא דבמכר אין משלם הכסף להשלים חסרון הקרקע, ולהכי לא הוי כקרקע, ומשא"כ במזיק דמשלם להשלים מה שנחסר הניזוק הקרקע, ולהכי אפשר לומר דבמזיק יאה דין הכסף כקרקע ובמכר לא יאה קרקע.

אכן לפי מה שביארנו דסוגיא דהשואל דעבד גדול איירי כשהמקח קיים, והמוכר צריך לשלם על מה שהזיקו להשלים היוק העבר, א"כ לא יתכן לחלק ולומר דהכסף לא הוי ככה"ג כקרקע, אף אי דמי מזיק קרקע הוי כקרקע, דהא גם ככה"ג משלם הכסף

הנתיבות פירוש לדברי הש"ך והוכיח כן מכמה ראיות אחרות עיי"ש.

ולמה שהוכחנו דהש"ך סבר דג' דהשואל איירי דהמקח קיים א"כ הדרא קושית הנתיבות לדוכתיה דמי"ש מסעיף ו' דאיירי בהיזק קרקע.

ועוד יש לתמוה דבש"ך סק"ח, דקאי על מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהיזק קרקע, באם דמי קרקע הוי כקרקע, הכריע כדברי הראב"ד, וכתב בזה"ל ובעיקר הדין נ"ל כדברי הראב"ד כיון דבטענו "דמי קרקע שמכר לו" חייב שבועת התורה וכמו שכתבתי לעיל סעיף ג' סק"ט, א"כ ה"ה דמי ההיזק ואעפ"י שיש לחלק, מ"מ לא מסתבר לחלק דכיון שהזיק הקרקע שוב אינו חייב אלא דמים, ו"הוי כנתחייב דמים מחמת מכירת קרקע", עכ"ל. ומבואר מדבריו דלא איירי כאן בסק"טו אלא במכירת קרקע, דהא לא כתב אלא לדמות דין היוק קרקע לדין מכירת קרקע, ואי איירי כאן בס"ק ט"ו בג' דהשואל דקיים המקח, לא הוי צריך לדמות מכירת קרקע להיזק קרקע, דהא אי קיים המקח א"כ הא איירי גמרא דהשואל במזיק גופיה.

גם ממ"ש, הש"ך שם ואע"פ שיש לחלק, מ"מ לא מסתבר לחלק בין מזיק למכירה, מבואר דסוגיא דהשואל לא איירי בדין מזיק מכיון שיש לחלק בינו לבין מזיק קרקע.

ובאמת דבחזו"א הנ"ל כתב דממה שדימה הש"ך כאן סק"ח דמי מזיק קרקע למכירת קרקע, מוכרח דע"כ לא איירי גמרא דהשואל כשבטל המקח, דא"כ לא דמי כלל לענין דמי היוק קרקע, דאי ביטל המקח הוי ממצות מתנה בעלמא ולכן לא הוי כקרקע ולא דמי להיזק קרקע.

וראייתו ברורה דלא איירי הש"ך בביטל המקח, אך אי לא בטל המקח ק', דהא הו"ל מזיק ממש, ומה צריך הש"ך לדמות מזיק קרקע למכר קרקע, ומה גם שכתב שיש לחלק ביניהם.

עצם הקרקע, אלא התשלומין היא תוצאה מהדיון והיינו שאם נברר שמכר לו צריך לשלם לו דמי הפסיקה, וכן בעובדא דעבד גדול דמוקי לה הש"ך כשהזיקו, דאין חיוב התשלומין על עצם העובדא, אלא על התוצאה, והיינו דאם מכר לו גדול הרי גם הזיקו גדול, ובזה דוקא אמרינן דאף דהדיון הוא קרקע לא הוי דמי הקרקע כקרקע, ומשא"כ בדיון של מזיק קרקע דמחייבינן ליה לשלם על עצם העובדא שאנו דנים בו, [דהרי אנו דנים אם הזיק קרקע וחיוב לשלם על מה שהזיק], ובזה יש לחלק ולומר דכשאנו דנים על עובדא דקרקע לחיבו עליה שיהא נקרא השבועה על קרקע ולהכי כמזיק יהא דמי קרקע כקרקע, ובמכר לא יהא כקרקע, וע"ז כתב הש"ך דאין לחלק ביניהם.

להשלים חסרון הקרקע [וכמו שביארנו הטעם במזיק קרקע].

ונראה, דהא דדמי קרקע כקרקע הוא משום דהשבועה שצריך לברר העובדא הוא על קרקע, ומכיון שאין נשבעין על קרקע, ה"נ אין נשבעין לברר על עובדא דקרקע, ומש"ה כתב הש"ך דכמו דחזונו במכירת קרקע דאף שצריכין לברר עובדא דקרקע, מ"מ לא הוי כקרקע, כיון דמ"מ אין צריך לשלם אלא כסף שהוא מטלטלין א"כ ה"ה המזיק קרקע כיון דמ"מ התשלומין הוא מטלטלין ולא הוי כקרקע.

וע"ז כתב דיש לחלק, דדוקא בעובדא דמכירת קרקע אמרינן דלא הוי כקרקע, דאף שאנו דנים על קרקע, מ"מ אין משלמין על

רבי יהודה צדקה זצ"ל
הרב לוי הכהן רבינוביץ
הרב יעקב תופיק אביעזרי

בירורי פסק לספרדים בכמה הלכות ביורה דעה

א

לכבוד הגאון הגדול וכו' רבי יהודה צדקה (שליט"א) [זצ"ל] ראש ישיבת פורת יוסף.
אחדשה"ט באהבה.

רציתי לשאול ממע"כ כמה שאלות מה שנוגע לפסקי הספרדים, ואבקשהו לענות לי, כי רצוני שספרי יהיה שוה לכל נפש לאשכנזים ולספרדים, כמו שכתב מע"כ בהסכמתו לספרי.

א. דעת המחבר (יו"ד סימן צ"ח סעיף א') שסומכין על טעימת עכור"ם. וכתב הכף החיים (שם ס"ק ב') דעכשו המנהג כדברי מור"ם ז"ל בהגה דאין סומכין על טעימת עכור"ם אלא משערים הכל בששים בין אשכנזים ובין ספרדים. וכ"כ הזבחי צדק (שם ס"ק ב'). וכן הוא בארץ חיים (שם ס"ק א'), ופרי"ח (סימן פ"ז ס"ק כ"ט), ספר התקנות ירושלים (מנהגים ס"ק ל"ח), בן איש חי (שנה שניה פרשת קרח ס"ק א').

בספרי מעדני השלחן (סימן צ"ח ס"ק י"ב) כתבתי את פסק הכף החיים, ובפאר השלחן (שם ס"ק ל"ב) הוספתי שצריכים הספרדים לברר מנהג מקומותיהם איך לנהוג. וכן הוא במעדני השלחן (סימן צ"ב ס"ק י"א). ובמטעמי השלחן (שם ס"ק ב') באריכות. ומפני שאין בידי הלכה ברורה בזה, אבקשהו לענות חוות דעתו בזה.

ב. בדין חתיכה הראויה להתכבד, הביא המחבר (סימן ק"א סעיף ג') דדוקא שהיא מבושלת ולא חתיכה גדולה יותר מדאי, ואח"כ הביא ויש חולקים בכל זה. וכתב הכף החיים (שם ס"ק ל"ב) דכל מקום שסותם המחבר להתיר, ואח"כ כותב ויש חולקים, או יש אומרים לחומרא, דעתו לפסוק כמותם, ואינו מביא איש אומרים רק לחוש לחומרא כגון הפסד מועט וכדומה. רציתי לדעת אם הנחה זו היא פסק הלכה אצל הספרדים בדין זה, וכן בהרבה מקומות שכתב המחבר כן, או שיש חולקים עליו.

ג. דעת המחבר (סימן ק"ה סעיף ה') רכחוש אינו אוסר רק כדי נטילה, ודעת הרמ"א (שם) שאנן לא בקיאיין בין כחוש לשמן, וכתב הכף החיים (ס"ק נ"ו, ס"ח) בשם פרי"ח (שם ס"ק כ"ב) וזב"צ (שם ס"ק מ"ג) שגם אנן לא בקיאיין בין כחוש לשמן, שהאידנא אחסור דרא, ואין אתנו יודע עד מה, ועל כן יש לנהוג שגם בכחוש בעינין ששים ונטילת מקום. ור"ל דאף להספרדים הפוסקים כהמחבר, בזה יש להחמיר כדברי מור"ם ז"ל שאין אנו בקיאים.

וכן כתב הכף החיים (שם ס"ק קי"א) בשם זב"צ (שם ס"ק ס"ט) בדין מליחה דלהמחבר בכחוש נאסר כדי קליפה, ולהרמ"א ששים (שו"ע סימן ק"ה סעיף ט'). כתב הכף החיים דיש לנהוג ג"כ כפסק הרמ"א לשער כל מליחה בששים אפילו בכחוש.

רציתי לדעת אם כל הספרדים נוהגים כן, או שיש פוסקים כהמחבר.

בברכת כל טוב,

ויהי"ר שנוכל להיות ממזכי הרבים.

לוי הכהן רבינוביץ

תשובה

לכבוד הגאון הגדול רבי לוי הכהן רבינוביץ שליט"א.

מח"ס מעדני השולחן על שו"ע יו"ד.

אחדשו"ט באה"ר כראוי וכיאוח להדר"ג.

הנני להשיב על מספר שאלות ומנהגים שכת"ר רצה לדעת אותם כפי מנהג ספרד, והתייעצתי בזה עם הרב הגאון רבי בן ציון אבא שאול שליט"א.

א. בענין טעימת גוי, זה ברור שגם מנהג ספרד כמנהג רמ"א וכן אני זוכר ששמעתי זה בפירוש ממורי ורבי הגאון הגדול רבינו עזרא עטייה זצ"ל.

ב. בענין דבר הראוי להתכבד דעת מרן דוקא שהיא מבושלת, ומה שהביא י"א זהו רק לחומרא בהפסד מועט כמ"ש כף החיים.

ג. בענין דבר כחוש גם הספרדים נוהגים להחמיר כרמ"א מפני שאין אנו בקיאים.

וכת"ר יזכה להמשיך להפיץ תורה בישראל מתוך נחת ושלוה אמן.

בברכה נאמנה,

יאודה צרקה

ב

לכבוד הגאון הגדול וכו' רבי יהודה צרקה (שליט"א) [זצ"ל], ראש ישיבת פורת יוסף.

אחדשה"ט באהבה.

רציתי לשאול ממעכ"ת עוד כמה שאלות מה שנוגע לפסקי הספרדים.

א. המחבר (שו"ע יו"ד סימן ס"ה סעיף ג') כתב דגף העוף כיד הבהמה, הלכך צריך לחתוך עצם האגפים ולמלחם, אבל הרמ"א מביא יש אומרים שאין צריכים ליטול בעוף חוטין אלו, משום שדקין הם, והדם יוצא ע"י מליחה.

והנה ז"ל ארץ חיים (לרבי חיים סתהון זצ"ל) גף העוף, כיד הבהמה, והלכך צריך לחתוך עצם האגפים ולמלחם, כתב שלחן גבוה (שם ס"ק י"ג) שנוהגים להקל בזה, כמ"ש מור"ם בהגה עכ"ל.

וכן הוא בזבחי צדק (שם ס"ק ח') וז"ל גף העוף כיד הבהמה, הלכך צריך לחתוך עצם האגפים, הגה וי"א שאין צריך ליטול בעוף חוטין אלו, וכן המנהג, וכן המנהג פשוט גם בזמנינו זה (שו"ע ס"ק ז'), ויש נוהגים שחותרים ראש הכנף בעוף, ודרך שם יוצא הדם ע"י מליחה (מחזיק ברכה ס"ק ד' בשם הרדב"ז חלק א' סימן ש"ג) וכן נוהגים במדינתנו, והגם שאינם חותרים עצם האגפים לשנים, דאנחנו נוהגים כסברת ההגה ז"ל, מ"מ אנחנו נוהגים שחותרין ראש הכנף קודם מליחה, כמ"ש הגאון מחזיק ברכה ז"ל, עכ"ל הזב"צ.

מכל זה משמע שהספרדים נוהגים כדין זה כהרמ"א שאין צריך ליטול בעוף חוטין אלו, רק חותרים ראש הכנף לפני מליחה.

אבל הכף החיים (שם ס"ק ט') כתב וז"ל: וכ"כ השלחן גבוה (ס"ק יד) דהמנהג כמ"ש הרב בהגה, והרדב"ז (סימן ש"ג) כתב שחותרין ראש הכנף בעוף, ודרך שם יוצא הדם (מחזיק ברכה ס"ק ד'), וכ"כ זב"צ (ס"ק ח') הגם דנוהגים במדינתם שאין חותרים עצם האגפים לשנים, כסברת ההגה ז"ל, מ"מ נוהגים שחותרין ראשי הכנף קודם מליחה כמ"ש המחזיק ברכה בשם הרדב"ז, עכ"ל הכף החיים.

והנה בדברי הכף החיים שכתב על דברי הזבחי צדק "דנוהגים במדינתם" משמע מדבריו בדמדינתו של הזבחי צדק נהגו כהרמ"א, אבל אין מכאן ראייה שכך נוהגים הספרדים.

ולכן רציתי לדעת איך נוהגים הספרדים בזה, הלכה למעשה.

ב. נסתפקתי להספרדים הנמשכין אחרי רבינו המחבר (יו"ד סימן ס"ו סעיף ג'), וטוברים שדם שעל החלמון אסורות הביצים בודאי, כהר"ף (חולין פרק ג' דף כ"ב.) והרמב"ם (מאכלות אסורות פרק ג' הלכה ט'), כמבואר בט"ז (סימן ס"ו ס"ק ב'), איך יהיה הדין בתערובות ביצים שנתבשלו ג' ביצים, ובאחד מהם היה דם על החלמון.

הגם שהרמ"א (שם סעיף ד') מתיר, מ"מ טעמו הוא, משום שבכל מקום שימצא הוא אסור מספק, לכן התירו בתערובות, משא"כ להספרדים שטוברים שכל דם שנמצא על החלמון אסור בודאי, מה יהיה הדין בתערובות.

רק. בשני אופנים יהיה אסור הביצה בודאי לדעת הרמ"א, כגון כשנמצא על קשר חלמון, וגם על החלכון (ש"ך שם ס"ק י', פמ"ג שם שפי" ס"ק י'), או שנמצא דם בקשר החלכון ונתפשט חוצה, ונמצא גם על החלמון, אפילו שלא על מקום הקשר (ערוך השלחן שם סעיף כ"ה), שבוה אי אפשר להקל בתערובות לדעת הרמ"א, ויצטרכו ס"א ביצים נגדה, כמו בביצה שיש בו אפרוח שמבואר בסימן צ"ח (סעיף ד').

ולכן שאלתי הוא אם להספרדים בכל מקום שנמצא על החלמון, דינו כמו השני אופנים שאסור להרמ"א בתערובות, או שהספרדים מקילים בתערובות, כדעת הרמ"א (בסעיף ד'). ג. בדין חתיכה הראויה להתכבד (שו"ע סימן ק"א סעיף ג') כתב הכף החיים (שם ס"ק ל"ב) דכל מקום שטותם המחבר להתיר, ואח"כ כותב ויש חולקים, או יש אומרים לחומרא, דעתו לפסוק כמותם, ואינו מביא היש אומרים רק לחוש לחומרא כגון בהפסד מועט.

רציתי לדעת אם כלל זה הוא הלכה למעשה להספרדים, בכל המקומות שכתב המחבר כן. אין כוונתי בשאלתי על דין חתיכה הראויה להתכבד, שעל זה כבר כתב לי מעכ"ת לפני שנתיים, שנקטינן כהכף החיים בזה, רק רציתי לדעת אם כלל זה הוא בכל המקומות הלכה למעשה.

אודה למעכ"ת על תשובתו הרמתי.

בכבוד רב,
לוי הכהן רבינוביץ

תשובה

א. גם בקהילות אחרות נהגו כדברי המחזיק ברכה, והזבחי צדק, ומהן הטריפולים, והבאים מג'רבה והחלבים, ולכן נראה שאין לדקדק מדברי הכף החיים דזה רק במדינת הזבחי צדק, אחר דיש עוד קהילות שנהגו כן.

ב. הספרדים לא נהגו להקל ברוב ביצים כשנמצא הדם בחלמון, ומפורש הדבר בבן איש חי [שנה שניה, פרשת בהר בחוקותי אות יו"ד] דכתב לאסור בדם על החלמון בששים.

ג. הכלל הזה הוא תמידי, אמנם בידינו ממונות יכול לטעון קים לי כסברא ב', ונפרט מקצת מהמקומות שהוזכר דין זה.

הש"ך בכללי או"ה [יו"ד רמ"ב אות ה'] כתב הכלל הזה, דדעת מר"ן (וגם הרמ"א) לפסוק כסברא שכתב בסתם, עיי"ש.

בשו"ת יוסף אומץ להתרדי"א, מבואר דכלל זה הוא תמידי, וז"ל וכבר ידוע דמסורת בידינו דדעת מר"ן כסברא שהביא בסתם.

ובברכי יוסף סי' מ"ו על ברכת התורה, כתב דעת מר"ן לפסוק כסברא שהביא בסתם. ויעויין עוד מ"ש הרחיד"א ז"ל במחזיק ברכה יו"ד סי' ט' סק"ב, וסמכו עליו הובחי צדק סי' צ"ח סי' נ"ח ורב פעלים ח"ב חו"מ סי' ג' יעיי"ש באורך כל פירוט הדיני השייכים לאו"ה וממונות.

בכל הכבוד,

יאודה צדקה עם הרב יעקב טופיק

ג

כבוד הרב הגאון רבי יעקב טופיק שליט"א, רב העיר ביתר, אחרשה"ט.

לפני שנתיים כתב אאמ"ר שליט"א מחבר ספרי מעדני השלחן על יורה דעה, מכתב להגאון הגדול רבי יהודה צדקה צוק"ל, על כמה מנהגי הספרדים, ואאמ"ר שליט"א קיבל תשובה מהרב צדקה צוק"ל, ועם כבוד מע"כ יברלחט"א, ונתבקשתי מאאמ"ר שליט"א לברר דבר אחד ממכתב הנ"ל.

א. בראשית דבריי אציע לשון השאלה של אאמ"ר שליט"א וז"ל:

נסתפקתי להספרדים הנמשכין אחרי רבינו המחבר (י"ד סימן ט"ו סעיף ג'), וסוכרים שדם שעל החלמון אוסרות הביצים בודאי, כהרי"ף (חולין פרק ג' דף כ"ב). והרמב"ם (מאכלות אסורות פרק ג' הלכה ט'), כמבואר בט"ז (סימן ט"ו ס"ק ב'), איך יהיה הדין בתערובות ביצים שנבשלו ג' ביצים, ובאחד מהם היה דם על החלמון.

הגם שהרמ"א (שם סעיף ד') מתיר, מ"מ טעמו הוא, משום שבכל מקום שימצא הוא אסור מספק, לכן החירו בתערובות, משא"כ להספרדים שסוכרים שכל דם שנמצא על החלמון אסור בודאי, מה יהיה הדין בתערובות.

ורק בשני אופנים יהיה אסור הביצה בודאי לדעת הרמ"א, כגון כשנמצא על קשר חלמון, וגם על החלבון (ש"ך שם ס"ק י', פמ"ג שם שפ"ד ס"ק י'). או שנמצא דם בקשר החלבון ונתפשט חוצה, ונמצא גם על החלמון, אפילו שלא על מקום הקשר (ערוך השלחן שם סעיף כ"ה), שבוז אי אפשר להקל בתערובות לדעת הרמ"א, ויצטרכו ס"א ביצים נגדה, כמו בביצה שיש בו אפרוח שמבואר בסימן צ"ח (סעיף ז).

ולכן שאלתי הוא אם להספרדים בכל מקום שנמצא על החלמון, דינו כמו השני אופנים שאסור להרמ"א בתערובות, או שהספרדים מקילים בתערובות, כדעת הרמ"א (בסעיף ד').

ב. והנה על שאלה זו, קיבל אאמ"ר שליט"א מהרב צדקה צוק"ל, וממעכ"ת יברלחט"א, וז"ל:

הספרדים לא נהגו להקל ברוב ביצים כשנמצא דם בחלמון, ומפורש הדבר בבן איש חי (שנה שניה פרשת כהר בחוקותי אות יו"ד) דכתב לאסור הדם על החלמון בששים.

ג. מה שלא מובן בתשובה זו. הוא כך, דהבן איש חי לא מיירי מתערובות מין במינו חד בתרי, רק מיירי שנתערבה ביצה שיש בה דם כאינו מינו, וע"ז כתב שצריך ששים.

ולכן השאלה היא, אם הספרדים נוהגים באמת כך, כשמבשלים ג' ביצים או יותר, ונמצא דם בחלמון, האם זורקים את כל הביצים.

דמלשון התשובה "הספרדים לא נהגו להקל ברוב ביצים כשנמצא דם בחלמון" מלשון זה משמע שאפילו יש ג' ביצים או יותר, ונמצא דם בחלמון, זורקים הכל, עד שיהיה ששים ביצים.

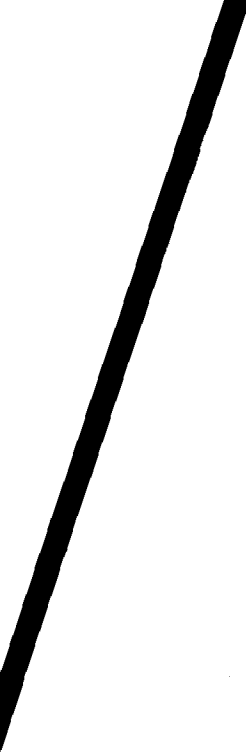
אבל מסיום התשובה "ומפורש הדבר בכך איש חי דכתב לאסור הדם על החלמון בששים"
אולי אפשר לדייק דרך כשנתערב באינו מינו או צריך ששים, משא"כ כשנתערב במינו.
או שיש לומר שהבן איש חי שהובא במכתב, הוא רק להביא ראיה שצריך ששים כשנמצא
בחלמון אפילו מין במינו, הגם שהוא מיירי באינו מינו.
אשמח לקבל תשובת מעכ"ת, ותודה רבה למפרע.

בכבוד רב,
אלחנן יעקב דוד
בן אאמור"ד רבי לוי שליט"א
הכהן רבינוביץ

תשובה

כבוד הרב ר' אלחנן רבינוביץ שליט"א, אחדשה"ט כראוי למעכ"ת
יעוין בובחי צדק סי' ס"ו סקי"א דמפורש שם לאסור גם בתערובת והוא מרא דארעא דכבל
וכל פסקיו קודש הם אם לא במקום שהעירו עליו להדיא והביאו הכף החיים בס"ק י"ט.
דברי הגר"י צדקה זצ"ל הם להוכיח מדהבן איש ח"י סתם דבריו ולא חילק בין מב"מ
לשא"מ אע"ג דלגבי צירוף הקליפות לבטל האיסור הזכיר זאת מפורש בסוף דבריו דאין
הבדל בין מין במינו לשא"מ ש"מ דאכולהו קאי גם ארישא דאל"כ הו"ל לחלק ברישא בין
מינו לשא"מ.
מ"מ אם למעשה לא הקילו רבוחינו מקדמת דנא כביטול ע"י רוב ולא נהגו בזה כלל ש"מ
דהכי קי"ל.

הרוש"ט ביקרא דאורייתא,
יעקב חיים תופיק



הערות

אם יש למכור לגוי חמץ הבלוע בכלים

כבוד הרבנים חברי המערכת קובץ בית אהרן וישראל שליט"א. קבלתי קובץ האחרון מחודש שבת ואדר ונהייתי מאד ותשואות חן לכם ולרבנים הכותבים שליט"א.

א) והגני להעיר על מה שדן הרב יצחק שפיצר שליט"א שיש להחמיר ולמכור בלוע שבכלים שמקור החומרא הוא מרבני רש"י שכתב בפסחים ל' א. ד"ה "אמר רב קדרות בפסח ישברו וכתב רש"י וז"ל רב לטעמיה דאמר חמץ אף לאחר זמנו אסור בהנאה כו' יהודה ואית ליה במשהו וקסבר נותן טעם לפגם אסור ולית הלכתא כוותיה מתרי טעמי חדא דאוקי רבא הלכתא דתערובות לאחר זמנו מותר כו"ש והאי פחות מתערובות הוא ועוד דקיימל"ן נותן טעם לפגם מותר וזה משעברו עליו ימי פסח הופג טעמו בדופני הכלי עכ"ל ודייק הרב הג"ל מדלא אמר רש"י שיש להתיר לר"ש משום שלא עבר בל יראה על טעם הבלוע בכלים ולכן לא קנסוה אחר הפסח לר"ש שמע מינה שלא סכיירא ליה לרש"י היתר זה ולא התיר רש"י אלא מחמת שטעם הוא פחות מתערובות ועוד שהוא נותן טעם לפגם ולכן יש לומר שלא שייך הנהו טעמים אלא בכלי חרס שאין לה הגעלה אבל בכלים שיש בהם הגעלה אין סומכים על טעמים אלו וכן אם הכלים בלעו הרבה ככלים שעושים בהם פשטידא באלו אין להתיר וכמו שהוכיח מתוס' שם ד"ה לשהינהו שכתבו שאין לאסור לבשל בכלים חמוצים אחר הפסח משום שאין מבטלים איסור לכתחילה וכתבו כיון שכלי חמץ בלעו מעט יכול לבטל וכדיעבד דמי וזוהו דייק שבכלים שיש בהם הגעלה אין להתיר משום שאין מבטלים איסור לכתחילה וכן לתירוצי הראשון שכתבו שם שלכן מבטלים לכתחילה שיש תרתי לטיבותא גם נותן טעם לפגם וגם משהו כה"ג מבטלים לכתחילה, עד כאן חוכן דברי הרב.

ב) ולענ"ד יש לדון בדבריו שהגנה יש לעיין למה אין רש"י סובר הטעם להתיר שלא קנסו מי שהשאר כלים בלועים מחמץ שלא עבר בל יראה אם נאמר שרש"י סובר שעוברים בל יראה גם על כלים חמוצים או שנאמר שרש"י סובר שגם אם אין עוברים בל יראה על כלים חמוצים מ"מ קנסו. והנה לומר שרש"י סובר שעוברים בל יראה על כלים בלועים מחמץ קשה א"כ היו צריכים לשבור קדירות בפסח כדי לא לעבור בל יראה ומה מתמה הגמ' על רב שאמר קדירות בפסח ישברו הקשו לשהינהו עד אחר הפסח וליעבד בהו שלא במינם ואין יתכן שישיהנהו ויעברו בל יראה וביותר קשה לשמואל דאמר לא ישברו אבל משהי להו עד אחר פסח ועביד בהו בין במינם בין שלא במינם וקשה הרי עבר בל יראה אם לא ישברו הקדירות ובע"כ שאין עוברים בל יראה על בלוע שבכלים וטעם הדבר שאין עוברים בל יראה יש לומר כמה טעמים א' שבלוע שבכלים ממילא בטלי ולא עדיף בלוע מפירורים וכמו שפירורים ממילא בטלי כך גם בלוע והנה הגמ' פסחים ו' ב. אמר רב אמר רב יהודה הבודק צריך שיבטל מאי טעמא אי נימא משום פירורים הא לא חשיבי וכי תימא כיון דמינטר להו אנב כיתיה והתניא סופרי תאנים ומשמר שדוה מפני ענבים וכו' בזמן שבעל הבית מקפיד עליהם אסורים משום גזל וחייבים במעשר ובזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהם מותרים משום גזל ופטורין משום מעשר וא"כ גם פירורין שאין אדם מקפיד עליהם אף שמשמר שלא יכנסו לביתו אנשים ליקח הפירורין אבל הקפיא הוא משום שחושש שיקחו דברים אחרים הרי זה הפקר ופטור מן המעשר וא"כ בודאי מסתבר שאין אדם מקפיד שלא יקחו הטעם שבלוע בכלים אף שלא יתן לבשל בכלים שלו מ"מ נעשה הבלוע הפקר ואין עוברים עליו בכל יראה.

ג) ולומר כדרך השניה שאף אם לא עבר כל יראה מ"מ אסרו חכמים לאחר הפסח וכמו שאסרו חמץ לאחר הפסח בהנאה גם אם ביטל החמץ ולא עבר כל יראה וכמו שפסק הטור בסימן תמ"ח וכדברי ר' יוחנן בירושלמי וא"כ נאמר שגם פירורים שממילא בטלי ולא עבר כל יראה מ"מ אסרו בהנאה לאחר הפסח אכן לכאורה לא ניתן להאמר שהרי הטעם שאסרו חכמים חמץ בהנאה לאחר הפסח משום הערמה וכמו שאמרו בירושלמי וא"כ סברא זו של הערמה לא שייך ברוב שבטל ממילא ואין חשש הערמה בזה אכן לפי מה שכתב הנוב"י ק' אור"ח סימן יח וז"ל "וגם בזה שגו בעל שבות יעקב וכו' שהמה סבורים היו שחשש הערמה היינו שמערים עתה ומשקר ואומר שביטל ובאמת לא ביטל ולכן פלפלו אם בטלו בפני עדים אם מהני אבל אין זה כוונת הירושלמי אבל הכוונה שהחכמים לא רצו להתיר אפילו אם ביטל לפי שלפעמים יערים ולכן אפילו ודאי ביטל לא התירו ולא רצו לתקן שלא יועיל הביטול כי אם על פי העדים כיון שאין בזה ידי חובת יציאת המכסול שהרי אכתי צריך לבער משום דלמא אתי למיכל ולמה ימציאו תיקון לעבריניים ולכן הניחו כמו שהוא שיהיה עד אחד נאמן באיסורין מה שיבדו ואנו מאמינים לו שביטל אלא שאין הביטול מועיל משום שלפעמים ימצא מי שיערים ויגזרו בזה ויתר מכא התורה שעד אחד נאמן אפילו על שלו ולא חששו להעזמה משום דבא עכ"פ עשה שלא כהוגן ולא ביערו ואעפ"כ היכא שהוא אנוס כגון בחפיסה יש לומר במילתא דלא שכיח לא גזרו וצריך ישוב עכ"ל ולפי סברת הנוב"י יתכן לומר שגם פיורין ובלוע אף שלא עברו כל יראה מ"מ אסרו חכמים בהנאה שמה יערים על חמץ אחר אכן אין הכרח לומר כן ויתכן שחששו רק על אותו סוג של חמץ שיערים פעם אחרת אבל פירורים שלעולם מתבטלים בזה לא גזרו.

ד) ונראה שמ"מ אין לומר שחכמים אסרו כל חמץ בהנאה לאחר הפסח גם במקום שלא עבר כלל על איסור כל יראה ומה שהזכירו קנס היינו רק טעם לתקנת חכמים אי אפשר לומר כן שא"כ גם שיהיה של גוי יאסר אחר הפסח והרי שנינו בפסחים א. חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה וכל חמץ של אסור בהנאה שנאמר לא יראה כל שאור ע"כ ובגמ' רבא אמר לעולם ר' שמעון הוא ור' יוש קנסא קניס הואיל ועבר עליה בכל יראה ובל ימצא ע"כ וא"כ לא גזרו חכמים שחמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה אלא כך היה התקנה שקונסין את מי שעבר כל יראה ומה שאסרו חמץ שבטלו נראה שכיון שמדובר עבר במה שלא ביער החמץ גם אותו קנסו ומה שהזכירו הטעם משום הערמה היינו שאילו לא הטעם של הערמה לא היו חכמים קונסין רק מי שעבר על כל יראה מן התורה אבל מי שעבר על כל יראה מדברנן לא קנסו אבל מכה הטעם של יערים קנסו חכמים גם מי שעבר על כל יראה מדברנן אבל מי שלא עבר שום איסור לא דאורייתא ולא דרבנן כלל והרי זה כחמץ של נכרי וכן מצאנו שחמץ של הפקר מותר כן מוכח מגמ' עירובין.

ה) והנה בסימן תמ"ד ס"ז נפסק עריבות שלשין בהם חמץ ואי אפשר לנקדן שלא יסאר בין הכל כזית והכלי מצרפו וצריך ליתנו במתנה לנכרי וכו' ונראה שבלוע שבכלים נחשב כאין בו כזית שאם נאמר שהבלוע נחשב כזית א"כ היה להשו"ע להשמיענו בכל כלי שבלוע מחמץ שצריך ליתנו במתנה לגוי והנה אף שקיימילן בכלי שבלוע איסור שצריך ס' נגד כל הכלי שלא ידעינן כמה נפיק מיניה מ"מ לא נאמר שכל הכלי מלא חמץ וצריך ביעור וטעם הדבר לפי מה שכתב הרשב"א והביאו הש"ך ביו"ד סימן ק"ג סק"ה שם שסובר הרשב"א שנותן טעם לפגם שמותר הטעם עצמו אסור אלא שמתבטל ברוב ואין צריך ס' שאין טעם כעיקר בטעם פגום אבל צריך שיהיה רוב בהיתר אבל אם האיסור מרובה מההיתר או אפילו מחצה על מחצה אסור ועל זה הביא הש"ך וז"ל "זה לשון הרשב"א ונראה שאפילו נפל לתוך היתר מועט והכירו זורקו והרוטב מותר לפי שאין כאן אלא טעמו ולא ממשו ואע"ג דמשערינן בכלו משום מאי דנפיק מיניה לא ידעינן השתא דאין בו בהנאתו בנותן טעם אין אוסר תערובתו כלל וכמו שאמרנו בהיתר שנתבטל בקדירה שאינה בת יומא והטעם בכל אלו מפני שבדאי ידענו שאין פליטתו בכלול אלא כל שטעמו לשבח או מחמירין בו שאנו חוששין שמא פלטה עד שיתן טעם בתערובתו לפיכך כל שטעמו קפילא ואין בו טעם, מתירין אותו והלכך כשהאיסור פגום אין משערינן בכלול אלא בטעמו וטעמו כמי שאינו שהרי פגום הוא עכ"ל.

ו) והנה דברי הרשב"א שתומים ועדיין אינו מוכן למה בטעם פגום מניחים שבדאי אין פליטתו בכלול ולכן כל שמתבטל בקדירה שאינו בת יומא מותר שמתבטל הטעם ברוב ואילו בנותן טעם לשבח חוששין שמא כל הקדירה מליאה באיסור וצריך ס' נגד כל הקדירה ולא נתבאר למה זה כך ונראה

סמיכת הדבר כך הוא שזה ודאי שאין בבליעת הקדירה גודל במידת הקדירה וזה ניתן להוכיח ממשקל הקדירה שבודאי שקדירה אחר שבשלו בה אוכל לא תשקול כפול ממה ששקלה לפני שבישל בה ולכן ברור שכל שמבשל בקדירה יש בו רוב נגד מה שבלע הקדירה אבל בנותן טעם לשבח ששם תלוי בטעם או אומרים שטעם האוכל נבלע בקדירה במדה שיכול להטעים אוכל בגודל הקדירה ולכן צריך ס' נגד כל הקדירה והרי הדבר דומה לחלב שעשו ממנו אבקת חלב שמיבישין את המים שבחלב ונשאר רק טעם חלב ופשוט שאם נערב עוד פעם מים הרי התערובות מקבל טעם גמור של חלב ואם יפול מהתערובות בתוך אוכל אחר יתן טעם עד שיהיה שישים נגד כל התערובות ולפי"ז אם נפל אבקת חלב בבשר יאסר הבשר אף אם יהיה ס' נגד האבקה שמ"מ נתן טעם עד שיהיה בבשר שישים נגד החלב שהיה לפני שעשו ממנו אבקה וכן נאמר אם מבשלים אוכל בקדירה יש לחוש שמא כל טעם האוכל נכנס לקדירה ולכן אף שמדת הטעם הוא מועט ביותר וברור שכל אוכל שמבשלים בקדירה יש רוב נגד גודל הטעם אבל יש במעט הזה להטעים כאילו כל הקדירה היה אוכל איסור ובה מובן דברי הרשב"א שבנותן טעם לשבח מצריכין ס' נגד כל הקדירה אבל בנותן טעם לפגם שאין אומרים בפגם טעם כעיקר צריך רוב נגד גודל האיסור ולכן די במאכל כל שהוא.

ז) ולפי"ז נראה שמה שכתבו תוס' חולין צ"ח ב' ד"ה רבא שהמבשל זרוע בשלה מן האיל ורוב האיל היה בתוך הדוטב ומקצת מן האיל והזרוע היו מחוץ לדוטב ונותן הזרוע טעם במה שנמצא מחוץ לדוטב שהיה צריך להיות אסור מן התורה וחדשה תורה להתיר ע"כ הרי שפשוט לתוס' שכל שמבשל איסור והיתר מין במינו והיה רוב איסור שנאסר ההיתר מן התורה ונראה שלפי מה שכתבנו שלעולם אין בטעם היוצא מן האיסור רוב נגד המאכל המותר צריך לומר שמה שאסור מן התורה כשהרוב איסור הוא משום שטעם כעיקר הוא מדאורייתא ולכן גם במין במינו כל שהרוב הטעם הוא מן האיסור אסור המאכל המותר מן התורה שהרי רוב הטעם הוא מהאיסור אבל למ"ד טעם כעיקר לא דאורייתא מותר מן התורה שהרי יש רוב במדה של היתר ולפי"ז יוצא שהדין של טעם כעיקר נהג גם מין במינו שאם יש רוב טעם מן האיסור נאסר ההיתר ומתחייב על כזית מן המאכל ולמ"ד טעם כעיקר לא דאורייתא המאכל מותר מן התורה ועיין חזו"א.

ח) ונראה לפי"ז שטעם הבלוע בכלים הרי זה כחמץ שאין בו כזית גם למ"ד טעם כעיקר דאורייתא שכל זמן שהטעם בפני עצמו אין בו כזית וחמץ שאין בו כזית אין צריך לבער וכמבואר בסיומן תמ"ב סעיף י"א עריבות שלשים בהן חמץ ואי אפשר לנקרן שלא יסאר בין הכל כזית והכלי מצרפו צריך ליתנו במתנה לנכרי וכו' עכ"ל ואילו פחות מכזית אינו צריך ליתן לנכרי ונראה שכש"כ כלי שרק בלוע מחמץ שאינו צריך ליתנו לגוי וגם בכלי שבלע הרבה חמץ תדע שלא הזהיר ליתן במתנה חנוך שאופין בה לחם ולענין איסור לראות חמץ הרי אין חילוק בין כלי חרס לכלי מתכות ואף שהמג"א בסיומן תמ"ב סק"י נראה שדין זה שבפחות מכזית אינו צריך ליתן במתנה לאו לכל הדעות ויש חולקים כזה וז"ל "אבל בשלא נשאר בין הכל כזית אין צריך לבערו אפילו אין עשוי לחזק וכש"כ בסיו"א אבל הרבה פוסקים דאם אין עשוי לחזק אפילו פחות מכזית חייב לבער ע"כ" מ"מ נראה שרק בפחות מכזית כתב כן שהי"ב לבער אבל על בלוע אין מי שסובר כן שטעם הרוב שגם על פחות מכזית חייב לבער הטעם משום שמא יבוא לאוכלו ולא משום חשש בל יראה שהרי סיים המג"א שם שאם מטונף קצת ופחות מכזית אין צריך לבער ומהו רואין שמתעם שמא יבא לאוכלו צריך לבער ולכן אם מטונף קצת אין חשש שמא יבוא לאוכלו וא"כ יש לומר שרק על פחות מכזית בעין יש חשש שמא יבוא לאוכלו אבל אם זה רק בלוע לא חששו שמא יבשל בכלי ויוציא טעם האיסור ויכשל באכילה ולפי"ז צריך לומר שבבעריה שיש שם בצק יש חשש שמא יבוא לאוכלו כשהוא בצק וצ"ע ומטעם זה נראה שיש למצוא דרך לא לחוש לפידורין שבחודך ספרים שידססם ואז כבר אין חשש שמא יבוא לאוכלו שזה שריססו לא גרע מטינוף קצת שנמנעים מלאכול מחשש סכנה.

ומכל זה נראה שאין לחשוש בבלוע שבכלים לענין איסור החזיקו ומה שדייק מרש"י שלא כתב להתיר מטעם שלא עבר בכל יראה ולכן אין לקונסו אפשר שרש"י כתב הטעם שבלוע בפחות מתערובות לומר שגם בקדירה שנחבשל בה חמץ בפסח עצמו אין צריך לטבוטו ומותר אחר הפסח.

ט) ואם נבוא לחשוש בבלוע שבכלים למוכרן לגוי משום חשש שכתב שאסור לכתחילה להשתמש בהם אחר הפסח נראה שיש למכור הכלים ואז יצטרכו לטבוטו ואם ימכור את הבלוע שבכלים לעני"ד

מסתבר מאד שאין המכר כל שהרי זה דבר שאין בו ממש והרי זה כמכור אויר הבית שאינו חל וכמו שפסק הרמב"ם בפכ"ב מהלכות מכירה הי"ג "אין אדם מקנה לא במכר ולא במתנה אלא דבר שיש בו ממש אבל דבר שאין בו ממש אינו נקנה כיצד אין אדם מקנה רוח התפוח הזה או טעם הדבר הזה או עין הברדלח וכן כל כיוצא בזה וכו' עכ"ל" ואם טעם הדבר לא ניתן לימכר מסתמא גם טעם הכלי לא ניתן לימכר אכן יתכן שאם ימכור דבש לטעמו או כלי לטעמו כזה יחול המכר והרי זה כמו שסיים הרמב"ם שם לפיכך המקנה לחבירו אכילת פירות דקל זה או דירת בית זה לא קנה עד שיקנה לו גוף הבית לדור בו וגוף האילן לאכול פירותיו כמו שיתבאר עכ"ל אכן לא סיים שיקנה לו הדבר לטעמו אוחו וצ"ע וגם יש לדון אם ימכור באופן כזה כלי לטעם שבו אם יתחייב לטובלו.

ומעתה יש לדון אם כתב בשטר מכר שמוכר בליעת החמץ שבכלי אם לשון זה יגרום שיתבטל כל המכר מטעם קני את וחמור ובפתחי תשובה סימן ר"ג סק"ד שהביא מהנוכ"י שגם להסוברים שקני את וחמור קנה מחצה אבל המקנה לאדם שני דברים כגון שהחליף בקנין סודר קרקע ומעות לא קנה גם הקרקע וא"כ גם בנידון דיון יש לחשוש שדבר זה שמקנה בלוע שבכלים יכול לגרום שיתבטל כל המכר.

(י) במסכת מעשר שני פ"ב מ"א בר"ש שם הביא ירושלמי 'חולין שנחבשלו בתבלין של מעשר שני אל יצא לפדיון, ופירש הר"ש והיכא דמעשר משכית את החולין כגון תבשיל של חולין שנחבשל בתבלין של מעשר שני אין לו תקנה לפדיון דלא שייך פדיון בדבר שאין בו ממש וצריך להוליכו לירושלים דכיון דהמעשר נתן טעם לחולין אסור לאוכלו בגבולין כדתני בגמ' חולין חושש לשאור ותבלין שבה משום מעשר ומשום שביעית עכ"ל הנה נתבאר שטעם מעשר שני לא ניתן לפדותו ודין זה יש לפרסם שלא יפריש אדם מעשר שני בתבלין הנבלע באוכל שאז לא יוכל לפדותו ולכן יזהר שיקרא שם מעשר שני על תבלין בעין ויפטור הבלוע אכן נראה שאם קנה מאכל ואינו יודע אם הופרש ממנו מעשרות והואכל בתבלין עם אותו חשש שמה המאכל טבל הוא גם על המאכל וגם על התבלין בזה ניתן להפריש את עשירית המאכל ולעשותו מעשר שני כל מין על מינו ובאופן זה אפשר לחלל את המעשר שני שרק טעם בפני עצמו לא ניתן לחלל אבל כל שהתבלין בלוע באוכל מעשר שני ניתן לפדותו כמו שניתן למוכרו הטעם עם האוכל ולפי"ז יש לזהר אם נתבשל מעשר שני בכלי שאז אין תקנה לפדות את הטעם ויתכן שהרמב"ם שפסק שטעם הדבר אין בו ממש מקורו מירושלמי זה.

(יא) והנה בדבריו מליכאל בנוסח שטר מכירת חמץ כתב שיש למכור הכלים לגוי משום שמאחר שמוכרים ומקנים לגוי בקנין חצרו ולכן אם לא ימכור לגוי גם את הכלים אז לא יקנה הגוי את החמץ המונח בכלים של המוכר ודבר זה פתח את קונה ולכן יש למכור כלים המונח בהם חמץ ולענין נראה שכדי שלא יצטרכו להטביל הכלים אחר הפסח יש להשכיר הכלים לגוי וכלים המושכרים ללוקח קנה לוקח כדרך שקונים בחצר המושכרת לקונה וכמבואר במעשה דר"ג שהשכיר חצירו לר"ה יהושע וקנה ר"י את המעשר.

(יב) ועתה נבא לבאר מה שכתבו התוס' שהבאנו באות א' שחקשו על מה שאמר רב פסחים ל' א. שקדירות בפסח ישכרו ואמאי לישניהו עד אחר פסח וליעבד בהו שלא במינים גזירה שמה יעבד בהו במינים ורב לעמיה שסובר כו' יהודה שמיין במינו לא בטיל ונתן טעם לפגם אסור וסובר כו' יהודה שמיין אחר הפסח אסור בהנאה וחקשו בתוס' מה מקשה שישאירם עד אחר הפסח ויבשל בהם שלא במינים והרי אסור לבטל איסור לכתחילה וא"כ גם אם נאמר שחמץ נחשב משהו שאין דרך להשתמש בקדירה הרבה ותייצו הואיל ואיכא תרתי לטיבותא גם שהוא נתון טעם לפגם וגם משהו בזה מבטלים לכתחילה ור"י מפרש דכיון דקדירות של חרס הם אין יהיו אסורין ואין להם תקנה זה חשוב כדויעבד ואע"ג דלענין איסור קדירה שאין בת יומא אסרינן לכתחילה אע"פ שאין להם תקנה משום דהתם בלע איסור הרבה אבל הכא ליכא אלא משהו הואיל ושלא במינו יכול לבטל וכדויעבד דמי עכ"ל ויש לעיין מה תירצו שנתן טעם לפגם ומשהו מותר לכתחילה לבטל אינו מובן והרי רב סובר שנתן טעם לפגם אסור וגם מה שלא בלע הרבה אינו מובן מה הברל יש בין בלע הרבה לבלע מעט לענין לבטל איסור לכתחילה בין הרבה ובין מעט יש כאן ביטול איסור ונראה לפי מה שכתב הרשב"א ונפסק ביריד סימן צ"ט ס"ז "אם נבלע איסור מעט לתוך כלי בשר אם דרכו של אותו כלי להשתמש בו בשפע מותר להשתמש בו לכתחילה כיון שהאיסור מועט ואי אפשר לבוא לידי נתינת טעם ולפיכך איסור משהו

שנבלע קדירה או בתוך קנקנים וכיוצא בהם מותר להשתמש בו לכתחילה ואפלו בני יומם לפי שאי אפשר לבוא לידי נתינת טעם אבל אם נבלע בכלי שדרכו להשתמש לעתים בדבר מועט בקערה וכיוצא אסור להשתמש אפילו בשפע גזירה שמא ישתמש בה בדבר מועט ויבוא לידי נתינת טעם ע"כ.

(ג) והנה לפי הרשב"א אין מקום לקושית התוס' איך ישתמש בקדירות והרי אין מבטלין איסור לכתחילה ולפי הרשב"א מותר כיון שחמץ נבלע מועט א"כ הקדירה היא כדרכו להשתמש בשפיע ומותר כן ביאר הגר"א שם ביו"ד אות י"ז והנה בדעת הרשב"א וראים שאין איסור לבטל לכתחילה לבטל מה שנבלע בכלי וטעם הדבר יש לומר דרך שכתב הר"ן ע"ז שמתור להגעיל כלי ואין בזה משום איסור לבטל איסור משום שאינו מכויין לבטל ועל דרך שכתב הר"ן ע"ז שמתור להגעיל כלי ואין בזה משום איסור לבטל איסור משום שאינו מכויין לבטל אכן אין זה דומה לגמרי שבהגעלה מתכוון להוציא לאיסור ואילו במבשל בכלי שבלע איסור אין לו כוונה להוציא לאיסור או שנאמר שכל שכבר נבלע האיסור אין תקנה להחזיר את הכלי בזה מותר לבטל לכתחילה וטעם הדבר שמה שאסור לבטל איסור לכתחילה היינו משום שלכתחילה אין לסמוך על ביטול ברוב ורק בדיעבד סומכין על ביטול ברוב תדע שהרי דבר שיש לו מחירין אינו מתבטל ומטעם שכתב רש"י שעד שחאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר הרי שאין לסמוך לכתחילה על ביטול ברוב ומטעם זה ג"כ אין מבטלים איסור לכתחילה ולכן כל שכבר נבלע בכלי בזה הולכין אחר הרוב לבטל לכתחילה שזה כדיעבד דמי ומה שאסור לבטל בכלי גם בבלע מעט משום גזירה אטו כן יומו כן גזרו אטו לא יהיה רוב משא"כ בכלי שדרכו לבטל בשפע בזה אין גזירה ומותר ובדעת התוס' צריך לומר שסוכרים שגם בכלי יש איסור לבטל לכתחילה ורק בנותן טעם לפגם מותר לכתחילה אבל צריך ביאור למה מותר ונראה שסוכרים שהמבשל בכלי הבלוע בפגם מותר לבטל והטעם כיון שאינו נהנה מהפגם נמצא שאינו מתכוון לבטל ולכן מותר לבטל אכן אם בלע הרבה אסור מטעם גזירה שמא לא יהיה שיעור ביטול אבל בלע מעט אין לגזור ומותר ובהו מתרוץ מה שהקשה הביאור הגר"א שם על תירוץ התוס' שהרי רב סובר נותן טעם לפגם אסור ולפי

מה שכתבנו מיושב והתירוץ השני שכתבו התוס' משום שבלע מועט ובכלי חרס שאין לו תקנה מותר וצריך ביאור למה אינו כן יומא אינו מותר בכלי חרס ואילו בבלע מועט מותר ולפי מה שכתבנו נראה שכל שבלע הרבה גזירה אילו לא יבשל הרבה אבל בבלע מועט מותר ונחשב בדיעבד כיון שאין תקנה וממילא אין איסור לבטל לכתחילה כיון שאין תקנה לכלי חרס הרי זה כדיעבד והולכין אחר הרוב.

(ד) בש"ע הרב תמ"ב סכ"ח ז"ל [בצץ שבסדקי עריבה] אבל אם יאנו דבוק בה אלא מונח בסדקים ברפיון ואין צריך לומר אם אינו מונח בסדק חייב לבערו אף ע"פ שכבר ביטל ואע"פ שמן התורה אפילו לא בטלו אינו חייב לבערו אלא א"כ יש בו כזית שנאמר לא תאכל עליו חמץ וגומר יראה לך שאור מה אכילה בכזית אף ראייה בכזית ט"מ מד"ס אפילו פחות מכזית חייב לבערו גזירה משום כזית ואפילו נתערב בדבר אחר ויש בתערובות טעם חמץ חייב לבערו א"כ יש בבלעו גזירה שמא ישכח ויאכל ממנו בפסח ויש באן איסור מן התורה שנאמר כל חלב לרבות חצי שיעור לפיכך אם הוא מטונף קצת שאינו ראוי לאכילה אין צריך לבערו אפילו הוא עומד בעינו כיון שאין בו כזית וכבר בטלו עכ"ל ובסימן תמ"ב ס"א כתב ז"ל כזית חמץ שנחערב במין מאכל אחר אם יש בתערובות הזה טעם חמץ חייב לבערו בע"פ מן התורה ואם לא ביערו עובר בכל יראה וכו' אע"פ שיש בתערובת יותר מכדי אכילת פרס וכו' וא"כ אפילו אכל כל התערובות בפסח אינו לוקה וכו' אע"פ כיון שכל חלקיו מונחים בכלי אחר וכו' הם מצטרפים וכו' ומדברי סופרים אפלו פחות מכזית שנחערב וכו' חייב לבערו בע"פ גזירה משום כזית שלם (אבל לא יבדך על ביעור זה שכל שאינו ממשות חמץ כזית אינו צריך לברך אם כבר ביטל את החמץ קודם הפסח כמו שיחבאר בסימן תמ"ו) ואם עבר עליו הפסח וכו' אסור באכילה ע"י שיפדה את החמץ עכ"ל.

(ט) והמתבאר מדבריו שמדברנין עוברים כל יראה על חמץ שאין בו כזית גזירה משום כזית וצריך ביאור מה ראו חכמים לתקן שיהיה איסור חצי שיעור על חמץ משום גזירה שמא ישאיר שיעור והרי יש חיוב מדרבנן לבער שמא יבוא לאוכלו ומה צורך להוסיף איסור ואילו כל חצי שיעור בכל האיסורים לא היה אסור מן התורה וכדעת ר"ל החכמים אסרו כל חצי שיעור בחמץ משום שיעור אם

יש שנלמד שיעור לחמץ מטומאה ובשלמא בשר קודש יש מקום לומר שכיון שטומאה פוסלת בשר קודש למדים כל פסולי קודש מפסול קודש טמא ויתכן שמה שצריך לשרוף בשר קודש שנפסל לפני הכירה הוא מרובגן ומן התורה אין צריך לשרוף בקודש אלא קדשי קדשים שנשרפים בקודש היינו בעורה אבל קדשים קלים הוא מדרבנן עיין רש"י פסחים כ"ד א' ד"ה בפסולי שאילו הוא מצוה מן התורה איך יבטל את המצוה בגלל טרחה אבל חמץ שלמדים מטומאה מה סמרא יש בזה ונראה שלמדים איסור בל' ראה מטומאה שכמו שבטומאה צריך שיעור חשוב כביצה וכו' יש ללמד שיש חשיבות לשיעור זה ופחות מזה אין לזה חשיבות וזה הטעם שאינו מקבל טומאה ולכן נראה שגם חמץ כל שאינו כביצה אין לה חשיבות ומתבטל ולולא דברי רש"י היה מקום לומר שכל שאינו לו חשיבות בטל ממילא אבל ממה שכתב רש"י שצריך לבטל בלבו נראה שאף שאין לו שיעור חשוב לענין טומאה אינו מתבטל ממילא ובהכרח שהוא כך שהרי שיעור בל' יראה הוא בכזית ואם מתבטל ממילא לא משכחת לה שיעבור בל' יראה על כזית וגם לב"ש השיעור כותבת ולא כביצה ובע"כ שאינו מתבטל ממילא אכן יתכן שמתבטל ממילא אלא שאם אדם מחשיבו אז עובר ובאופן כזה נחלקו ב"ש וכו"ה ויתכן שגם רש"י שכתב שצריך לבטלו בלבו מדבר באופן כזה ומ"מ לא הטריוויה חכמים כיון שברוך כלל אין לפירושים חשיבות לא תקנו חכמים שיטרח לבער אבל בלא טרחה חייב לבער שיש חשש שמא יבוא לאוכלו וצריך לומר שמה שחייב לטרוח כדי לבער הוא תקנה מיוחדת ולא תקנוהו אלא בשיעור שיש לו חשיבות שאם אינה תקנה מיוחדת מה מקום לחלק לענין טרחה בין יש בו חשיבות לבין אין בו חשיבות.

זלמן נחמיה גודלברג

דברים המעכבין בקדיש קדושה וברכת המזון ועוד

א. נהגו העולם לומר יתגדל ויתקדש שמי' רבא, בעלמא די ברא כרעותי' וימליך מלכותי'. וזה אינו נכון ולא ברא ה' את העולם כרצונו הראשון, שרצה לברא במדת הדין וראה שאין העולם מתקיים ושיתף מידת הרחמים כמשפרכי' בפסוק א' שבתורה כידוע, א"כ איך יאמר שברא כרצונו הלא לא ברא כרצונו הראשון, אלא הפירושו הוא שיתגדל ויתקדש שמו רבא כרעותי' כלומר שרצונו שיתקדש שמו, וצ"ל יתגדל ויתקדש שמי' רבא בעלמא די ברא כרעותי', דנמשך לא על די ברא, אלא על יתקדש שמי' רבא ולהפסיק בין ברא לכרעותי'.

ב. בקדושה נהגו החזנים לומר בחרוזים, אז בקול, רעש גדול, אדיר וחזק משמיעים קול, וזה לא נכון הנשמע אדיר וחזק כלומר מלאכים שנקראים אדיר וחזק משמיעים קול ואינו, דמלאכים לא נקראים אדיר וחזק ועוד דמשמיעים לשון רבים ואדיר וחזק לשון יחיד אלא צ"ל ביחד בקול רעש גדול אדיר וחזק, כלומר קול [רעש גדול] הוא אדיר וחזק וכו'.

ג. בברכת המזון בברכה ג' מסיימים בונה ברחמיו ירושלים אמן ונהגינן שהמברך מסיים בקול רם והשומעים עונים אח"כ אמן וזה לא נכון דהו"ל אמן יתומה, דהאמן קאי על השבת של בנין ירושלים והאמן שאמר המברך עושה הפסק לשומעים אלא צ"ל מיד אחר תיבת ירושלים, אמן יחד עם המברך. ולא דמי לקדיש שהש"ץ אומר ואמרו אמן ואח"כ עונה השומע, דהתם העני' על קריאת הש"ץ שקרא לצבור לענות אמן שהרי אומר לצבור ואמרו אמן וע"כ משיבים שפיר אמן כלומר אמת או הלאי שחתיקים ותתמלא בקשת הש"ץ, אבל על ברכת שבה והוראה שהיא האמנת דברים בלי קריאה מהש"ץ אלא עונים על גוף הברכה אין להפסיק באמצע דהו"ל אמן יתומה ויותר טוב כמו שראיתי לאחד מן הקדמונים שכתב לסיים האמן בלחש, מפני שיש בזה זלזול לברכה וביעית של הטוב והמטיב. שהרי אין עונים אמן על ברכת עצמו אלא בסיום הענין ובבונה ירושלים מסיים ברה"מ דאורייתא וע"כ מסיים באמן, מ"מ אם אומר בקול רם מזלזל בברכה של אחרי הטוב והמטיב שתיכרו חכמים, ולפי חיוב חכמים אינו סיום ברה"מ בבנין ירושלים אלא בואל יחסרנו ולכן אין לומר האמן בקול רם.

ד. גם ידוע מנהג א"י ע"פ הגר"א לסיים בונה ירושלים בלי ציון תיבת ברחמיו מפני שנאמר במשפט תפדה ולא ברחמים, ושמעתי חכם אחד הקשה ממה שאומרים ותחזינה עינינו בשוכך לציון

ברחמים, ולא סמכינן על מה שנאמר ציון במשפט תפדה, וזה אינו דהתם בקשה, ומבקשים רחמים שיקרב הגאולה לפני זמנה כמש"נ אחישנה אבל בונה ירושלים שבברכת המזון הוא שבת הוודאה על מה שהבטיח הקב"ה ומקיים, וא"א לומר שבת על מה שלא הבטיח ואין יודע אם יקדים דמי יודע אם זכינו לזה לפיכך אמרים רק מה שהובטח ע"י הנביאים ציון במשפט תפדה וכ"ה הלשון בגמרא ברכת בונה ירושלים, בלי ברחמיו.

ה. בקבלת שבת בסיום ה"לכה דודי" בואי כלה בואי כלה הרבה טועים ומדגישים מלרע בסוף התיבה בואי כלה בו-א-י כלה וזה היפוך הכונה דלשון בואי כלה היא לשון קריאה והזמנה בואי כלה אלינו שבת שנקראת כלה ואז צריך להיות ההדגשה מלעיל מתחלת התיבה, אבל כשמדגישים סוף התיבה אינה הזמנה וקריאה אלא פירושו מה שאני בא וזה אין לו ענין שמה, ובא"י שמדברים לשון קודש מסתמא יודעים להדגיש נכון אבל בחו"ל יש ליהדר מזה שלא תהא כחוכא ואטלולא מה שאומר לשבת קודש ובכה"ג יש לרקרק מאד בקריאת התורה שלא להחליף את המלעיל למלרע דמעכב בדיעבד שלא יצאו בקרה"ת כגון ורחל באה עם הצאן דאם הטעם מלעיל היינו לשון עבר שכבר באה וא"א הטעם מלרע היינו שתבא וזה מהפך המכוון והוא לעיכובא ויש להאחראים על הצבור לרקרק מאד על זה שלא להכשיל את הרבים בביטול קרה"ת באמירת שקר העובדא.

ו. מה שנדפס בתוך הזמירות לליל שבת הזמר צור משלו אכלנו, יש למנוע מפני שהוא כנגד הג' ברכות של ברה"מ והא ניחא למ"ד מצות צריכות כונה שפיר דלא יצא ברה"מ בזמר זה שאינו מכוון לשם ברה"מ אבל למ"ד מצוות אין צריכות כונה הרי יצא בזמר ברה"מ ותו איך יברך אח"כ ברה"מ, ולהלכה באו"ח סימן ס' ס"ד הביא ב' דיעות ומכריע המחבר שצריכות כונה אבל הרע"א הביא שם את הפמ"ג שפירש שזה מספק לחומרא וא"כ בני"ד שהספק הוא לחומרא שלא יאמר הזמר הזה דשמא הלכה שא"צ כונה והו"ל ברכות לבטלה, הרי שיש לחוש לזה ושלא לומר זמר זה ואין להקשות למה המחבר של הזמר חברו וקבעו בתוך הזמירות ד"ל דהוא סבר כמ"ד צריכות כונה אבל לדין לפי הפמ"ג שהוא ספק להלכה אי"כ יש להחמיר שלא לזמרו ובאמת הגר"א כתב כן שלא לזמרו ובסידורו נשמט זה.

וכש"כ בימות החורף שאין אוכלים בסעודה ג' כדי שביעה מפני שהוא סמוך לסעודת שחרית דאו ברה"מ דרבנן ובדרבנן קי"ל שא"צ כונה בודאי יש לחוש שלא תהא ברה"מ לבטלה ובפרט לאלו שאומרים רחם בחסדך רחוב התרגשות ודבקות בבקשת רחמים על הגאולה יותר ממה שאומרים אח"כ רחם ברה"מ, שהזמר להם יותר עיקר מברה"מ רצ"ע אם עבדי דין.

הרב אייזיק אזבנר

ראש ישיבת טעלו-קליוולנד

בענין תוספת שבת

המשך תשובה לדברי ידידי הגה"צ רבי זילבר שליט"א שכתב בקובץ שנה זו גליון ב' (מד) מתמיה על הדברים שכתבתי בקובץ שנה זו גליון א (ג) שמקיימים מצות תוספת שבת בלי שום דיבור רק בזה ששובת ממלאכה והנוסח של קבלת שבת ואמירת "בואי כלה" יכול להיות אפילו במאוחר בלילה שכבר נכנס השבת ממש ואין אז הזמן של קבלת שבת, וכל נוסח של אמירת "בואי כלה" מקושר במצות זכור את יום השבת לקדשו וזה לשון הרמב"ם הלכות שבת פרק כ"ט "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים" ושם הלכה ד' "עיקר הקידוש בלילה" אם לא קידש בלילה בין בשוגג בין במזיד מקדש והולך כל היום כולו".

וע"ז בא ידידי הנ"ל בקובץ הנ"ל מתמיה כ"כ על דבר זה וכותב שם בזה הלשון "מי יכול להאמין שיבא זמן ויתפרסם מגדולי התורה ומגדולי המחברים ויחדש שקבלת שבת שייכת למצות קידוש שנוהג כל השבת" עכ"ל.

אבל אני בעניי כשדקדקתי בדברי רבותינו הראשונים ראיתי כמפורש לדברי וזה לשון הרמב"ם הלכות שבת פרק ל', ארבעה דברים נאמרו בשבת שנים מן התורה ושנים מדברי סופרים והן

מפורשין ע"י הנביאים שבחורה זכור ושמור ושנתפרשו ע"י הנביאים כבוד ועונג. שם ברמב"ם הלכה ב' איזהו כבוד זה שאמרו וכו' וחכמים הראשונים היו מקבצין תלמידיהן בערב שבת ומתעטפים ואומרים ברא ונצא לקראת שבת המלך" הנה אע"פ שעיקר זמנו לפני בוא יום השבת מכבדים ויוצאים לקראתו בכל זאת אם לא עשה הכבוד בזמנו המדויק בכל זאת הוא יכול לכבדו כל הלילה וכמו בקידוש שמצוה מן התורה לקדש בבוא השבת ואם לא קידש בעיקר זמנו שהוא בלילה, הלאו זמנו כל השבת כמו כן המצוה מדברי סופרים לכבד את השבת ולומר "בוא ונצא לקראת שבת המלך", ועיקר זמנו בערב שבת מבעוד יום, בכל זאת אם לא עשה כבוד זה בתחילת זמנו הלאו כל הלילה זמנו, כל זה שכתבתי מדברי הרמב"ם גם בסמ"ג מפורש ג"כ אותם הדברים.

בסמ"ג במצות ל' וזה לשונו ומצות עשה מדברי הנביאים לעשות לשבת כבוד ועונג שנאמר וקראת לשבת עונג וכו' עוד מביא שם וחכמים הראשונים וכו' היו מתעטפים כחננים ואומרים בראו ונצא לקראת שבת מלכה" עכ"ל.

הנה לפנינו כי אמירת בראו ונצא לקראת שבת מלכה קשור במצות עשה מדברי הנביאים שאמרו לעשות לשבת כבוד ועונג וכמו שכתבתי בדברי הרמב"ם אע"פ שעיקר זמנו עוד מבעוד יום שהולכים לקבל את המלך טרם בראו, בכל זאת זמנו אף שכבר המלך בא נמצא שזמנו נמשך אפילו מאוחר בלילה.

ובכן הנני על משמתי אעמודה לומר כי אלו הנהגים להתחיל "לכו נרננה וכו'" ולשיר לכה דודי ולומר בראי כלה" והם אומרים ומשורדים וכבר השבת הגיעה זמן ושקיעת החמה עם צאת הכוכבים כבר עבר זמן רב בכל זאת יש למנהגיהם מקור בהלכה, וכאמור לעיל מצות תוספת שבת קיימו בזה שלא עשו מלאכה זמן הרבה לפני שקיעת החמה וכל נוסח הקבלת שבת ואמירת "בראי כלה" יש לזה קשר במצות שנתפרשו ע"י הנביאים "וכבדתו" לעשות כבוד לשבת וזה שייך גם בזמן מאוחר בלילה.

ונחזור לענין שהתחלנו שייקיימן מצות תוספת שבת בלי שום דיבור כלל. וזה לשון הרמב"ם ריש הלכות שבת "שביחה בשביעי ממלאכה מצות עשה שנאמר וביום השביעי תשבות וכל העושה בו מלאכה ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה שנאמר לא תעשה כל מלאכה" עכ"ל והנה לפי"כ כשהוא שובת ולא עושה מלאכה בזמן תוספת שבת הרי קיים בזה מצות תוספת שבת.

וכידוע שמצות תוספת נלמד מיום הכפורים שנאמר בו ועניתם נפשותיכם בתשעה לחדש ובא ע"ז דברי חז"ל בגמרא יומא (פא. ב.) "וכי בתשעה מתענין מכאן שמוסיפין מחול על הקודש" ואיך מקיימן מצות תוספת יום הכפורים הדבר ברור אם איננו אוכל מבעוד יום הריהו מקיים מצות תוספת אפילו לא דיבר כלל.

וכן משמע בגמרא דאמרינן "הני נשי דאכלי בזמן תוספת יוה"כ לא מחינן בהו", משמע מזה דאם לא אכלו היו מקיימן מצות תוספת אפילו לא דברו כלום ולא קבלו את יום הכפורים, וכן יש להוכיח מדברי התוספות במסכת ר"ה דף ט. א. בתוס' ד"ה ורבי עקיבא וקשה מהא דאמרינן במסכת פסחים דף נד. ב. דהא דביהו"כ ספיקו אסור בבין השמשות שלו איירי ומקשה התוס' הא אפי' ודאי יום אסור מטעם תוספת וכן הקשה על משנה דמסכת שבת "ספק חשיכה אין מדליקין בו" והקושיא היא כיון שיש מצות תוספת א"כ לפני חשיכה כבר אסור.

והפני יהושע במסכת שבת על משנה זו מתרץ שזהו דברי התנא שאמר ספק חשיכה שגם זה בכלל הספק אם כבר הגיע השעה שחייב להוסיף מחול על הקודש עכ"ל.

מכל האמור הדבר ברור שבזמן שנכנס החיוב של תוספת שבת לא צריך שום דיבור כלל וכלל. ואם לא עושה מלאכה אז הריהו מקיים מצות תוספת שבת ואלו הפוסקים שמוכריים קבלת שבת בפה אין הכוונה לומר שלא מקיים המצוה רק אם הוציא בפה אלא הכוונה לומר שאם קיבל השבת בפה. אז הוא כבר אסור במלאכה מן הדין כי אם עדיין לא הוציא מפיו הריהו מותר במלאכה אם יש עוד זמן אח"כ לקיים מצות תוספת שבת פירוש שעדיין יום גדול. ואם קיבל כבר בפה הריהו אסור מן הדין במלאכה, אבל יפסיק לפני זמן בין השמשות.

וכן יש להוכיח משיטה המובא בדרכי משה הלכות שבת סי' רס"א בשם הר"י כי תוספת שבת הוא שיעור של ב' שעות ונלמד בתוספת שביעית שהוא חדש ימים וזהו חלק י"ב משנה כמו כן ב' שעות

זהו חלק י"ב מעת לעת וכבר הארכתי בזה על דברי הבאר היטב בשו"ע שם סי' רס"א. שכתב שכן הוא דעת רוב הפוסקים.

ובנידון דידן נלמד כמו בשביעית אין צורך בשום דברים רק כשאיננו עובד בקרקע חודש לפני שנת שמיטה הריהו קיים מצות חוספת שביעית ומזה נלמד ג"כ לענין שבת שאיננו מוכרח להוציא מפה אלא כיון שאיננו עושה מלאכה קיים מצות חוספת שבת.

מכל האמור הרי המנהג שנהגו לומר בראי כלה מאוחר בלילה ג"כ יש לזה מקור בהלכה.

אלקוד בריזל - ירושת"ו

בענין שבות במקדש

כתב הרמב"ם בפרק ח' מהל' בית הבחירה הלי"א: הממונה נכנס מבית המוקד לעזרה ונכנסו אחריו הכהנים ושתי אבוקות של אור בידם וכו' וכסדר הזה עושין בכל לילה חוץ מלילי שבת שאין בידם אור אלא בודקין בנרות הדלוקים שם מערב שבת, ובכסף משנה: אע"ג דקיי"ל דאין שבות במקדש מ"מ היכא שאפשר בלא לעבור על שבות עדיפא טפי. עכ"ל. ובמשנה למלך הקשה ע"ז ממה שכתב הרמב"ם פ"ב הלכות יוה"כ הלי' ד' וז"ל: היה כ"ג זקן או חולה מלבנין עששית של ברזל באש מבערב ולמחר מטילין אותן במים כדי להפיג צינתן שאין שבות במקדש (היינו דבהטלת העששית עובר על מצרף מדרבנן כדמבאר ביומא ל"ד) או מערבין מים חמים במי המקוה עד שתפיג צינתן. ואי כדברי מרן למה היו מלבנין עששיות מבערב ולמחר מטילין אותם במים והיו עוברים על שבות מאחר שאפשר בתיקון אחר דליכא איסור שבות שהוא לחמם מים חמים מבערב ולמחר יערבו אותם במי המקוה דליכא איסור כלל, עכ"ל.

על סתירה זו ברמב"ם נראה לי לפע"ד להגיד כמה דרכים:

א. אין ה"נ דאין שבות במקדש אפילו היכא שאפשר לעשות באופן אחר שלא יהיה בו ביטול השבות וזה רק באופן אקראי בעלמא כגון גבי טבילת כ"ג ביוה"כ שהוא רק אם הכו"ג הוא זקן וחולה או איסטנס, אבל ב"כ אין צריכים לבטל את השבות לכן אמרינן שמותר לעשות גם באופן זה של ביטול השבות, אבל להתייר שבות דלטלטל אבוקות בשבת שהוא באופן תמידי עדי שלא לבטל את השבות.

ב. על האופן השני שמביא הרמב"ם בהטלת מים חמים למקוה איכא פלוגתא בירושלמי ר' יהודא ורבנן דלר' יהודא אסור לזרוק חמין למקוה מחשש שמא יאמרו במים שאובין הוא טובל, ולרבנן שרי והגם דפסקינן כרבנן ולא חישינן לזה, מ"מ איכא למימר דקצת חשש איכא ולכן עדיף לבטל השבות של מצרף משום החשש של שאובין כשיטת ר' יהודא.

ג. אפילו אם נאמר דאין שבות במקדש אפילו במקום שאפשר לעשות בלא שבות, אפשר לומר דזהו דוקא אם הברירה השניה שיעשה בלא שבות אין בו טרחה יתירה, אבל כשיש בו טרחה יתירה עדיף לבטל את השבות ולא לעשות את הדבר שיש בו טרחה יתירה.

וא"כ ה"נ בשבת אם ידליק אבוקה מע"ש אזי בשבת בבוקר כבר יהיה האור קלוש כדרכה של אבוקת עץ שהאש יורד עד למטה והאש נקלש כל שעה ושעה, וטרחה יתירה יהיה לברוק את העזרה באור קלוש זה, ולטלטל אבוקות בפח שמן אסור משום חשש איסור דאורייתא דשמא יטה (עיין תפארת ישראל שבת פרק ג' משנה ו'), ולכן כותב הרמב"ם שהדליקו נרות בעזרה מע"ש וזה דלק כל הלילה.

ולפי"ז מתורץ מה שיש השואלים למה בשבת שחל בער"פ משתמשים גם במקלות להפשיט את העור אע"פ שהוא אסור משום שבות (עיין ברטנורה פסחים פ"ה משנה ט') ולא מפשיטין בדרך שאין שבות דהיינו מניח ידו על כתף חבירו ויד חבירו על כתיפו כדברי ר' אליעזר שם במתני'. [אין סברא לתרץ דכיון ששבת שחל בער"פ הוא רק אחת בכמה שנים אין זה נקרא קביעות. כיון דרס"י יש פעמים כאלו].

אבל לפי דברינו אפשר להבין שפיר דבאופן של מניח ידו וכו' יש טרחה יתירה להפשיט ביד אחת ובפרט בערב פסח שהצפיפות מרובה, לכן סוכרים רבנן דעובר על השבות כיון דיש בו פחות טרחה. ועוד אפשר לתרץ שזה אינו ביטול השבות כיון שאין זה דבר של הכרת, דהא לכתחילה היה תולה על המסמרות ורק כשלא היה מקום היה מפשיט על המקלות, משא"כ הכא באבוקות כשבת דזה קבוע ותמיד לכן סובר הרמב"ם דעדיף שלא לעבור על השבות. כנלע"ז.

שמואל הכהן רוזובסקי

ראש ישיבת הכהנים

עיר העתיקה ירושלים תובב"א

בדין אכילת מצה

תוספתא פ"ב דפסחים החזרת והמצה והפסח לילי יו"ט הראשון חובה, ושאר ימים רשות, מאימתי אוכלין משתחשך לא אכלן משתחשך אוכלן כל הלילה, לא אכלן כל הלילה לא יאכלו ע"כ. ולכאורה מדוע כתוב בתוספתא דאם לא אכלו כל הלילה, לא יאכלם, הלא איך יצוייר הדבר, אם בשביל הפסח, פשיטא דהלא נעשה נותר, ואם בשביל המצה הלא מצה נאכלת כל שבעה, ואם לבאר דאין קיום מצוה בהמצה הנאכלת כל שבעה הלא הוא פשוט, כי המצוה הוא רק בלילה כדכתוב בערב תאכלו מצות, והכתוב קבוע חובה לליל ראשון.

ואולי בא התנא ללמדנו דאין תשלומין לאכילת מצה, דלכאורה מדוע לא אמרין דאם לא אכל בלילה הראשונה, עדיין עליו חובה, ומחויב להשלים כמו שיש תשלומין לקרבן יום טוב ראשון אף ביו"ט אחרון, עיין סוכה דף כ"ז דר"י אליעזר סובר מי שלא אכל לילי יום טוב הראשון ישלים לילי יו"ט האחרון, וכתב רש"י דהוא סובר דיש תשלומין לאכילת ליל יו"ט הראשון כמו שיש תשלומין לקרבן יו"ט ראשון לגבי קרבן, ועיין שם בתוספות מה שהקשו, אבל לפרש"י י"ל דסבר רש"י דר"א סבר דגם במצה יש תשלומין, ולפי זה יש לומר דהתנא בתוספתא בא ללמדנו דאין תשלומין לחיוב מצה בלילה הראשונה של פסח, ואם לא אכל בלילה שוב כבר לא יכול להשלים, ובוזה ג"כ ר"א יודה דאין תשלומין לחיוב מצה.

ואולי תשלומין הוא בגדר שליחות ועושה ביו"ט האחרון מה שלא עשה ביו"ט הראשון. וזה שייך במצוה שלא על גופו, כמו הקרבת קרבן שהוא מצוה חוץ לגופו, אבל אכילת מצה שהוא דבר שבגופו ממש, בזה כמו שלא מועיל שליחות לקיום מצוה שבגופו, כמו כן לא מהני המצוה שעושה למחר עבור החיוב שהיתה אתמול בלילה, ולזה לא מהני תשלומין שהוא בגדר שליחות, וזה באמת סברת התוספות, דלא שייך בזה השלמה להשלים הסעודה דליל יום טוב הראשון להשלים בליל יו"ט האחרון מטעם דלא שייך השלמה במצוה שבגופו, [וקצרנו במקום שיש להאריך].

הרב אפרים גרינבלט - מעמפים

חלוקת שמן תרומה לכהנים בזמ"ז

כב' מערכת בית אהרן וישראל ה' עליכם יחיו.

אכתוב בזה הערה בענין הנוגע למעשה.

לאחרונה פורסם שמחלקין שמן זית לכהנים לשם הדלקה וזה לא ברור כ"כ ההיתר להדליק שמן של תרומה שצריך לברר היטב אם באמת נטמא השמן, דהיום מכניסים השמן בכלי פלסטיק שאינם מקבלים טומאה ואין שום מגע יד בשמן ואולי גם לא בבקבוק הפלסטיק.

והטמאי מתים אינן מטמאין בהיסט רק זבים ועכ"ם שגזרו עליהם כזבים כמו שנפסק ברמב"ם בפ"ב מהל' מטמאי משכב ומושב הלכה י' ושם בפ"ח הלכה ב', ואפילו אם נימא שזיהום נולד בחוקת עמי הארץ, אין מטמאין בהיסט, רק גזרו על בגדיהם היסט כמש"כ החוסי' גיטין ס"א ע"ב ד"ה וליחוש ועיי' בפ"ג שם הלכה א'.

וא"כ צריך לדעת אם נטמא השמן ע"י הטמאים הנ"ל ואז יהיה מותר לכהנים להדליק בשמן של תרומה שנטמאת וברשות כהן מותר גם להדליק לישראלים.
ובזה אודה לכם על הקובץ המלא וגדוש בתורת ה' תמיהה.

ידידכם הדוש"ט

יצחק צבי שפרינצלם

רב גבעת רוקח

וראש כולל בית אליעזר בני ברק.

בעניני בדיקת וביעור חמץ

לכ' מערכת המאסף המרכזי לתורה והלכה "קובץ בית אהרן וישראל" כרכא דכולא ביה, רוב שלומים וברכות!

ברשותכם אתייחס בזה למאמרים בגליון מ"ה שעסקו בעניני "בדיקת חמץ" ביודור הלכה מאמרו הנפלא של כדהר"ג הגר"ח"פ שיינברג שליט"א, ואחרון חביב - בירוורו המקיף רב הכמות והאיכות של הרב רש"ז שמעיה שיחי, וכולה'ן.

א. הגר"ח"פ שליט"א בריש ענף ב' למאמרו, מצטט לשון המשנ"ב [חל"ג ס"ק מז] בנוגע לבדיקת כיסים "ראפילו הוא אמר ברי לי שלא ניתן בהם חמץ, דמילתא דלא רמיא עליה הוא, ולאן אדעתיה ולכן צריך בדיקה וכו'" - אחרונים, ע"כ.

הנהגה יפלא קצת דלמאי סתם המשנ"ב מקורו: אחרונים, ולא ציין מקורו טהור: חק יעקב [ס"ק כו] זאת, ועוד יפלא שלכאורה הרמ"א והמ"א חולקים על הח"י ומדוע זה סתם המשנ"ב.

ולזאת אציע לשון הח"י במלואו: אפי' אומר ברי לי שלא נתתי בהם חמץ אפשר דאפי"ה צריך בדיקה כיון שדרך לתת בו חמץ ומילתא דלא רמיא עליה דאיניש לאו אדעתיה, ועוד דלפעמים דבוק פירור חמץ בידיים ונותן לתוך כיסו ובתי יד שלו בלי ידיעתו כי ידיים עסקניות הן, ועל ס"י תמו סעיף ה' בהג"ה ימ"ש שם עכ"ל נמצאנו למידיים מדבריו, וביחוד מטעמו האחרון. שכל כיס אף שאין דרך להכניס בו חמץ חייב בבדיקה שהרי אפשר דנרבק פירור חמץ ונתנו לתוך כיסו מבלי ידיעתו שהכניס חמץ כטעמא בתרא דהח"י, וא"כ חולק הוא על המג"א [ס"ק כ"ב] שהביא בשם ה"ר"כ"מ, ד"מי שאין דרכו בכך - להכניס חמץ - א"צ בדיקה" ואכן כן מורה פשטות לשון הרמ"א שנותנים בהם לפעמים חמץ, ואף שלשונו יכול להתפרש יפה לדעת הח"י, אך הא בדרכי משה מפורש לא כן, וע"כ יפלא, כאמור, מדוע העדיף וסתם המשנ"ב כהח"י נגד דעתם של הרמ"א והמג"א.

ולאחר העיון נראה דלק"מ, שכן לא בכדי לא ציין המשנ"ב במקור את הח"י, משום דלא ס"ל כוותיה בכל דבריו, דכל כיס צריך בדיקה וזוהו ס"ל כהרמ"א דרק כיס שהדרך ליתן בו חמץ חייב בבדיקה, וע"כ לא הביא אלא לטעמא קמא דהח"י דלא מהני טענת ברי שלא הכניס חמץ [כיון שדרך לתת בו חמץ ומילתא דלא רמיא עליה דאיניש לאו אדעתיה" - כלשון הח"י בטעמו הראשון וזה תואם עם הרמ"א דא"צ בדיקה אלא כיסין שהדרך להכניס בו חמץ דשם לא מהני "טענת ברי".

ב. ומהכא דאתינן למה שדן הגאון הנ"ל שליט"א בענף ג' ובמה שהרחיב הרש"ז שמעיה שיחי מענין כיסין מפירורין דקין נדראה להוכיח מהא גופא שהרמ"א והמג"א סבורו דא"צ לבדוק אלא בכיסים שהדרך להכניס בהם חמץ, ולי"ח לטעם הח"י דלפעמים דבוק פירור חמץ בידיים ונותן וכו' בלי ידיעתו.

[והרי ל"ג דחולקים במציאות] ומסתבר איפוא לדעת הרמ"א והמ"א פירורין דקין שנדבקים בלי ידיעתו א"צ בדיקה, ובדעת המג"א אפש"ל דאזיל לשיטתיה כמש"כ המשנ"ב [ס"ק יז] דאף אי פחות מכזית חייב בביעור דוקא שראוי לאכילה קצת אבל מטונף קצת, ופחות מכזית א"צ לבער, והיינו משום דבכה"ג ליכא כל חשש, לא ב"י דהוי פחות מכשיעור, ולא שמא יבוא לאוכלו שכן הוא מטונף קצת, ומסתברא דה"ה פירורין דקין אין בהם חשש "שמא יבוא לאוכלו" וא"ש לשיטתו דא"צ ביעור ולא בדיקה.

ג. ואם ננים אנו לדלעת הרמ"א והמ"א פירוויין דקין א"צ בדיקה, ובכלל לפי כל המקורות הרשו"ש דכל פחות מכזית א"צ בדיקה, נמצא שאפשר להקל מאוד את בדיקת הכיסים, שכן במשמוש היד בבדיקת פנים או אפי' רק בבדיקת חוץ, יוכל לוודא שאין בהם כ"כ בגודל כזית, ואפי' פחות מכזית [למצריכיין בדיקה בפחות מכזית] ומה שאין המשמוש יכול לברר, הלא אי"ז אלא פירוויין דקין, שא"צ בדיקה כלל נמצא שבר"ז ניתן לחסוך את טורח בדיקת הכיסים לאור הנר, וכזה אציע זאת לפני כל יודעי דת ודין האם נכונים הדברים למעשה.

ד. הרש"ז שמעיה שיחי' בסי' ד' למאמרו הביא מהגרש"פ "חזון עובדיה" הדמנהג הוא שלא לבדוק כיסים לאור הנר, לפי מה שחידש הח"י [תל"ו ס"ק יז] דהיוצא בשיירא אפשר דא"צ לבדוק כיסי ובתי דים כיון דכתיב תשביתו שאור מבתיכם, המצוה לבדוק ולבער החמץ מהבית ממש.

ובמחכת"ר דהגהמ"ח שליט"א נראה שאין הנידון דומה לראיה דהא הח"י איירי במי שאינו בודק ביתו, כ"א בגדיו בלבד, אבל הנמצא בחוץ ביתו ובודקו למה גרע החמץ שנמצא שם בתוך כיסי בגדיו מהחמץ הנמצא בתוך שאר חפצי הבית.

ה. הרש"ז שמעיה דין במש"כ החזו"א [או"ח סו"ס קטז] דלענין חיוב מחיצה שתיקנו חכמים אין חילוק בין פירוויים לגלוסקא יפה, והלכך חייבים לבדוק את הספרים משום חשש פירוויין אף שאין בהם כזית והעלה דהחזו"א יצא לידון בדבר החדש דאף במקום שאין חיוב "בדיקה" עדיין יש חיוב "מחיצה" חידוש אחד, ועוד חידוש יש כאן דמועיל מחיצה בחמצו של ישראל, וע"כ לא שמענו אלא בחמצו של נכרי, והעלה זאת בצ"ע.

ו. ג"ל ליישב ד"ל דהחזו"א ס"ל כמבואר בשו"ע הרב [תל"ה ס"ד] דחז"ל לא חייקנו בדיקה מחשש אכילה בלבד, דתקנתם לא היתה אלא בכה"ג שעובר בכ"י וב"י דמה"ת צריך לבער דאז תקי"ה דאף שמחשש ב"י וב"י יצא כביטול, אעפ"כ לא יסמוך ע"כ, ויבער כאילו לא נתבטל אתו"ד הגרש"ז כדעיוויין בלשונו הזהב.

נמצאו דברי החזו"א אפש"ל דהואיל ופירוויין לא חשיבי נמצא דמעיך לא נתחייב עלייהו כלל בב"י, הלא המה אפוא כחמצו של נכרי דליכא אלא חשש שמא יאכל שלזה מספיק מחיצה.

אלא שראיתי בספרו של בי"א החזו"א הגר"ח ג שליט"א "חידושים וביאורים" [או"ח ס"ט ס"ק ט] דפשיט"ל דל"ש מחיצה בחמץ של ישראל, וע"כ צריך למכור הפירוויין לגוי, ובאמת כן נוהגים למכור החמץ כל אלה שנוהגים בזה כדעת החזו"א, ולפ"ז לק"מ.

ז. ובנוגע לחקירה שחקר הרשו"ש בסוף מאמרו האם נאסר על מי שלא נבדק ביתו להכנס לביתו, והטיק לאיסור.

לעני"ד יש להוכיח מחו"ס להיתר דכפסחים [דף י.] דנה הגמ', "היכא דעל וברק ולא אשכח" מה יעשה, ודימתה זאת הגמרא למחלוקת ר"מ וחכמים היכא דהוחזק לן טומאה וברקו ולא אשכחהו לר"מ הרי הוא בטומאתו, וה"ה לר"מ גבי בדיקת חמץ ותמהו ע"כ התוס' "תימה אפי' לר"מ דאמר לעולם היא בחזקת טומאה וכו' הכא גבי בדיקה כיון שבודק ולא מצא, מה יעשה אם יצריכוהו לבדוק פעם שני נמי לא ימצא" עכ"ל.

והשתא אי נימא כמסקנת הרשו"ש שיחי' דאסור להשתמש בבית שאינו בודק - מה הקשו התוס' הלא הדמיון לטומאה עולה יפה מאוד, דכמו גבי טומאה אסור לכהן ליכנס מחשש טומאה שהוחזקה ה"נ אסור לבר ישראל להיכנס לביתו מחשש הימצאות החמץ, אע"כ דפשיט"ל להתוס' דמותו לדרור בבית שאינו בודק וע"כ הקשו שפיר, דכ"מ שחייבו חכמים אינו אלא לבדוק איכ"מ מה יעשה.

ויותר מפורש כן בתורפ"פ שם, שעל קושיה התוס' הג"ל הוסיפו תמיהה, וכ"ת כיון דביקש ולא מצא מה יעשה יותר, וכי מצריכינן ליה ליצא מן הבית וי"ל דלא מצרכינן ליה ליצא מן הבית אלא מצריכינן לבדוק עילאי ותתאי דמן הדין לא הו"ל לבדוק".

בברכה נאמנה להגדיל תורה ולהאדירה

יצחק שפיצר - ב"ב

תגובות הכותב

נהניתי מאוד מהערותיו המאליפות של מע"כ ואשר שם עין עיונו על מאמרי. ובה אבוא להשיב על דבריו על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון כדרכה של תורה.

א. יסוד דברי מעל' באות א' על אשר השמיט המשנ"ב שמקור הדין דחייב לבדוק הכיסים אף כשאומר ברי לי שלא הכניס בהם חמץ, הוא מהחק יעקב, ועוד על אשר פסק בזה כהח"י ולא כהרמ"א והמג"א ס"ק כב דבגד שאין הדרך להכניס בו חמץ א"צ בדיקה, וכן על אשר לא הביא המשנ"ב טעמא בתרא דהח"י לחייבם בבדיקה מחמת שלפעמים מכניס ידו הדבוק בפירור חמץ, ועל סמך כן בונה יסוד שהמשנ"ב חולק על הח"י בטעמו השני, ומטעם דס"ל דא"צ לבדוק כלל פירורין דקין.

כל זה אינו נראה, שכן מקור דברי המשנ"ב, אינו מהחק יעקב, אלא מדברי הח"י אדם כלל קי"ט סוף סעיף יב, [ולכן שינה המשנ"ב והשמיט התיבות: אפשר דאפ"ה צריך בדיקה כיון שהדרך להכניס בהם חמץ, המובאות בח"י כיון שכבר השמיטם בח"א, וכן המשך לשון המשנ"ב שהעולם נהוגים רק לנער וכו' מצוטט מהמשך לשון הח"א] ולכן ציין המשנ"ב המקור: אחרונים, ולא החק יעקב כיון שהוא ציטט מדברי הח"א, ולא מח"י, ולכן גם השמיט טעמא בתרא דהחק יעקב, כמו שהשמיטו הח"א.

ומה שדימה לעשות מחלוקת בין הרמ"א והמג"א, להח"י בענין בגד שאין הדרך להכניס בו חמץ נראה שאינו כן, ותרי עניני איירו המג"א והח"י, דאילו המ"א איירי בבגד שאין הדרך להכניס בו חמץ ועלה קאמר דפטור מבדיקה, [דהוי כמקום שאין מכניסין בו חמץ] ואילו החק יעקב א"צ בבגד שהדרך להכניס בו חמץ, דמדינא וודאי חייב בבדיקה, אלא שבא לפוטרו מחמת "טענת ברי" שאומר ברי שלא הכניס בו חמץ וע"ז קאמר החק יעקב דכיון שהדרך להכניס בו חמץ הוי מילתא דלא רמיא עליה ולא אדעתיה, ואפשר ששכח והכניס בו חמץ, והוסיף עוד טעמא בתרא דאף אם ננקוט דידוע אם הכניס בו חמץ, מ"מ אפשר שהכניס שם פירורין, וזה וודאי לא דכיר, ידיים עסקיות הן, וכדבריו נקטו כל האחרונים, ואין בזה כלל מחלוקת, [ולכן לא הזכיר הח"י בדבריו דברי המג"א ודרכ"מ, ואילו היה חולק עליהם, וודאי היה מביאם וכן כדבריהם], ולכן שפיר פסקו כוותיה גם הח"א והמשנ"ב כיון דאינו סותר כלל לדברי המג"א, או בכך החיים הובא להלכה בין דברי המג"א בענין שא"צ לבדוק בגד שאין הדרך להכניס בו חמץ, [באות פז] ובין דברי הח"י שצריך לבדוק הכיסים אף כשאומר ברי שלא נתן בתוכו חמץ [באות פח] הרי להדיא דלא הווי חד ענינא, ואין כאן מחלוקת כלל.

גם מה שרצה לחדש בטעם הדבר שהשמיט המ"ב טעמא בתרא דהחק יעקב דצריך לבדוק משום דפעמים מכניס ידו הדבוק בפירור חמץ, היינו משום דהמשנ"ב סובר דא"צ לברור פירורים דקים ולכן השמיט טעם זה, א"א לומר כן, שהרי כאמור השמיטו גם הח"א, והרי דעת הח"א להדיא [כלל קיט סעיף ו] דצריך לבדוק אפי' פירורין כל שהוא, א"כ הרי לדעתו הרי צריך לבדוק הכיסים משום פירורים דקים ולמה השמיט טעם זה, אלא ע"כ צ"ל, או דסגי ליה בטעמא קמא ולא אזיל למפרט כולהו טעמא דאיכא בזה, או משום דס"ל להח"א דאם ננקוט דיכול אדם לדעת שלא הכניס חמץ לתוך כיסו, א"כ היה יכול נמי לדעת שלא הכניס בהם פירורים [ולא ס"ל כמו שבא הח"י להוסיף בטעמא בתרא דאף אם ננקוט דיכול אדם לדעת אם הכניס חמץ, אך א"א לדעת אם הכניס פירורין משום ידיים עסקיות] ולכן הביא רק תירוץ קמא.

ומעתה מה שרצה לחדש [באות ב'] להלכה בדעת המג"א והרמ"א שכתבו דבבגד שאין הדרך להכניס בו חמץ א"צ בדיקה, היינו משום שחולקים על טעמא בתרא דהח"י שחושש לפירורין דקין, אין לכך שום יסוד, שהרי אפשר דס"ל כהח"י דחיישינן לפירורין, אלא אף הח"י עצמו לא כתב טעמו, אלא לגבי בגד שהדרך להכניס בו חמץ, אבל לגבי בגד שאין הדרך להכניס בו חמץ דבזה מיירי המג"א והרמ"א אין כלל חשש לפירורין [אף להח"י] דכיון שאין הדרך להכניס בו חמץ היינו שמקפיד עליו ואינו מכניס בו אפי' פירורין, אבל במקום דאיכא חשש פירורין, אה"נ דאפשר דחייב בבדיקה, וזה תלוי במחלוקת האחרונים אי פירורין חייבים בבדיקה.

ב. מה שהעיר באות ו' בנוגע לבית שאינו בדוק אם מותר להשתמש בו, דחוינן מהתוס' וכפרט מתור"פ דלא אמרינן ליה לצאת מן הבית, אין הגירון רומה לראיה כלל. דוודאי התם דעסקינן שכבר

קיים מצות חכמים ובדק ביתו כדת וכדין, ועדיין לא מצא חמצו, הקשו שפיר התוס' דמה יעשה עוד, ולא מסתבר לתוס' דאף אם כבר קיים מצות חכמים כתיקונה, ולא מצא חמצו יתחייב לצאת מביתו, כיון שתק"ח לא היה לאסור עליו הבית, אלא גזרו ותייבו לבדוק, וכיון שכבר קיים מצותם א"כ א"א לאסור עליו דירתו, ומשא"כ לגבי טומאה, הרי כך גזרה תורה דכהן לא ישתמש במקום טומאה, לכן הקשו התוס', דהכא לגבי בדיקת חמץ מה יעשה, כשכבר קיים מצות חכמים ועדיין לא מצא החמץ, אבל מה שדגנו בנידו"ד באופן שלא קיים כלל מצות חכמים, והבית לא נבדק כלל, אפשר דאמרין ליה דכל זמן שהבית אינו בדוק אין לו להשתמש בבית, אלא יבדקנו תחילה ואח"כ ישתמש בו.
ג. ואגב, אנהיר לן דכרין, מה שלא ציינתי במאמרי דמדוברי חק יעקב הנ"ל בטעמא בתרא מוכח דס"ל דאף פירוורים דקים חייבים בבדיקה.

בברכת התורה

שלמה זלמן שמעיה

בענין הנ"ל

כבוד מערכת קובץ "בית אהרן וישראל" הע"י

בגליין האחרון (מה) דן הרב שלמה זלמן שמעיה בענין הפירוורים המושלכים על הקרקע ועשויים לידרס, והנה למעשה הלכה מפורשת היא בשו"ע סי' תמ"ד סעיף ד' דבשבת ערב פסח אחר אכילתו ינער המפה שאכלו בה, ובמ"ב הביא בשם האחרונים דאזתן פירוורין דקים וקינזו הקערות אין צריך להוציאן מרשותו דנדרסין ברגלים ומתבערים מאליהם, הרי דלכתחילה זורקין את הפירוורים על הקרקע, ואף למאי דמסיים שם דמ"מ טוב שיכבד הבית אח"כ וכו', מ"מ ברור דבכבוד סגי וגם זה הוא מהיות טוב.

ומה שצייני לדברי מהר"י טייטצאק שביער החמץ מבין הספרים, לכד מה שצייני שאין מזה ראייה גמורה וכו', לענ"ד לא משמע מיד, שהרי לא כתב "מתוך" הספרים שמשמעו הפירוורים שכתובם, אלא "מבין הספרים" והכוונה בחדר ובארון של הספרים שהיה ידוע לו שהיה אוכל שם וחשש שנשאר שם חמץ בעין.

ולענין הבדיקה לאחר שניקו את הבית היטב ואין חשש שימצא שם חמץ. הביא בשם אחרונים דסגי בבדיקה דרך העברה וא"צ חפוש ודיקדוק היטב, יש לציין ע"ז מ"ש בספר זכרון טוב תולדות הרה"ק רבי יצחק מנישכיז זיע"א עניני תפלתו אות כ"א: ע"פ בערב בבדיקת חמץ היה בודק הפתיתים שהניחו, בוריזות נפלאה וכו'.

בברכת התורה,

ראובן הלמן

עיה"ק ירושלם תוכב"א

סידור אדמו"ר בעל התניא ונוסח אשכנז

לכבוד מערכת "קובץ בית אהרן וישראל" הי' עליהם יחי

בגל' מה (עמ' קטו) העירו בדבר הנוסח "מחיה המתים" (יוד' דמחיה בסגול ולא בצירי) שכן הוא הנוסח בכל הסידורים הישנים, ושכן הוא הנוסח בסידורי הספרדים עד ימינו.

ולא העירו כי גם בסידור אדמו"ר הזקן בעל התניא כן הוא הנוסח בסגול. והנה מכבר שיערתי כי רבים מהדברים הנראים כיום כמיוחדים לנוסח אדמו"ר אינם אלא הנוסח האשכנזי הישן שנהג בזמנם, עד"מ: מוריד הגשם (גימ"ל סגולה ולא קמוצה); במוסף לשלש רגלים: שובה עלינו (בעי"ן ולא אלינו באל"ף) והשב ישראל לנויהם (הלמ"ד בשואו והגוי"ן בקמץ); בברכת האילנות: שלא חסר בעולמו כלום (ולא: דבר) ואילנות טובות (ולא: טובים); בהגש"פ בצקת של אבותינו (ולא: בצקם). וההערה

בדבר "מחיה המתים" מחזקת את השערתו זו. ראויים הדברים לבדיקה יסודית יותר, ואנא ממי שידי
ממשמות בסידורים ישנים לטרוח ולהשוות גם לסידור אדמו"ר, ובלשון חסידים יתברך.

בברכת הצלחה בעבודתכם עבודה"ק

יהושע מונרשיין

ירושלים ת"ו

בענין חמים שירדו בעבים

לכבוד מערכת הקובץ "בית אהרן וישראל" ירושלים

נזדמן לי לראות בקובץ הג'ל (גליון ו' שנה ז' ע"מ קכ"א) את דברי הרה"ג רבי שמואל הכהן
רוזובסקי "בענין חטים שירדו בעבים" (מנחות ס"ט ע"ב) על הקושיא החזקה של התוס' על רש"י, וגם
על פירושו של התוס' שקשה להבינו, וכן על נסיונו של הרב עצמו למצוא פירוש על חומר הקושיא,
שלא הניח את דעתו, ופירושו אחר כדבריו, עדיין לא מצא.

והנה אא"ז הגאון רבי שמואל אהרן רובין זצ"ל, אבד"ק קידושין בספרו "עיני שמואל" (פ' עין
קדש סי' כ"ג) דן בענין זה, ומפרש באופן נפלא את דברי רש"י וכותב: "נראה ליישב דעת רש"י,
דבאמת זה היא בעיית הגמ' בחטים שבאו בעבים, ויש ספק לנו מהיכן באו, אם מתו"ל או מא"י, וע"ז
נסתפקה הגמ' אי הא דהקפידה התורה הוא דוקא שאסור להביא מתו"ל בוודאי, אבל בספק כגון בעבים
די"ל דהובאו מא"י מותר, א"ד דוקא שנדע בבירור שהובאו מא"י, אבל בעבים שהוא ספק אסור, ועיין
בחור"ד יו"ד סי' קו שכתב סברא כזו לדעת הרמב"ם, דכל שההיתר וודאי מפורש בתורה, הספק אסור,
וכל שהאסור מפורש בתורה ספק מותר, ע"ש ודר"ק.

בכבוד רב

נפתלי רובין - תל-אביב

נכד של אא"ז הג' הרב ש.א. רובין זצ"ל

בענין ברכת מעין שלש קודם הסעודה

בקובץ בית אהרן וישראל שנה ז' גליון ו' (מד) אב-אלול תשנ"ב דף כ מדברי הנו"ב ז"ל: לפעמים
בשבת וי"ט מקדשים על הי"ט ואוכלים תיכף מיני מתיקה שקורין לעקאק קודם הסעודה צריך לברך
ברכת מעין שלשה וכו', הנה אמת שכך כותב המחבר בסי' רח יז אבל הלכה למעשה כותב המשנה
ברורה ומביא הרבה אחרונים שלא כדעת המחבר וסיים "וכ"ש כפת כיסנין דודאי בהמ"ז פותרתן".
עיין שם גם בשערי הציון סקע"ה ע"ז.

וכן אני וקהלתי נוהגים למעשה שלא לברך.

ידידכם המברכם בכל מילי דמיטבא

ובברכת התורה ולומדי, מוקירם ומכבדם

מיכאל שיק - סאן פרנציסקו

בענין עישון סיגריות

ישאו הרים שלום וברכה במעשיכם הצלחה כבוד המערכת של "קובץ בית אהרן וישראל" - ני"ו
אחדושה"ט -

עברתי על הקונטרס ובין הפרקים ראיתי בהגליון תשרי - חשון תשנ"ב - מאמר מענין על "שמירת
הגוף והנפש" מאת מרן הג' הצ' רבי שמואל הלוי וואזנער שליט"א, תמוה לי שלא נזכר בהמאמר גודל
הסכנה לשמירת הגוף והנפש, המרחפת על המעשנים (רייכערער) אשר כפי עדותן של כל הרופאים

היותר מומחים גורמת לכמה מחלות מסוכנות רח"ל, ה' ישמרנו, עישון הציגארעטן הם סם המות בין להמעשן ובין לכל הסביבה המנשמים את העשן, וגם הילדים שבביתם עלולים למחלות שונות כידוע ר"ל.

כבר נתברר בדרישות וחוקיות שברי היזיקא ועוברים המעשנים בשאט נפש על האזהרה של "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם", וגם על איסור שאסור לאדם לחבל בעצמו שנא' אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש, כשופר הרימו קולכם לעורר לבבות ישראל' שלא לנגוע ח"ו כלל וכלל אפי' לפעמים להעישון אשר תחלתו מתוק וסופו מר כלענה רח"ל, האחריות מוטל על מחנכים ומזכי הרבים להסביר היטיב תוצאות של העישון, כי מניעת הצבור מהעישון הוא בגדר הצלת נפשות ישראל' מסכנה חמורה, דמה לי המצילו בשעה שכבר עומד בסכנה ומה לי המצילו שלא יפול לפח מוקשים של סכנה מות, כל המסייע להציל אפילו נפש אחת מעישון כאילו קיים עולם מלא, וכ"ש המציל רבים, ראשי ישיבות ידרשו להבחורים ולהזהירן באזהרות כפולות שלא יכנסו לעשן וגודל האיסור בזמננו, ובודאי חובה להזהיר שאיסור גמור לעשן במקום רבים כמו בתי מדרשות ואולמי נישואין ועוד שלא להיות מזיק לאחרים.

בק"ץ העבר דברנו בברוקלין עם הג' המפורסם מרן רבי שמואל וואזנער שליט"א, והסכים בכל חוקף שיחתום שמו על קול קורא עם שאר גדולי הרבנים לאסור את העישון על פי דעת תורה והלכה בלי שום פקפק וספק מה טוב ונכון וראוי ונחוץ ה' לפרסם "קול קורא" כנגד עישון עם חתימות מגדולי הפוסקים, ובראשם הרב וואזנער שליט"א, וגם מי שנתרגל בזה המנהג הרע, יעשה פעולות והשתדלות להפסיק את העישון במקום האפשרי והכל תלוי ברצון והבא לטהר מהמשחית הזה מסייעין אותו מן השמים.

וה' ישמור את עמו ישראל מכל הסכנות בזה ובבא,

הדורש שלומכם

יעקב קאליש - מיאמי

הערות שונות

זמן בואו של הצדיק רבי שמעלקא זצ"ל לניקלשבורג

כבוד המערכת!

בגליון מ"ג עמוד ק"ע בהערה 6 צוטט מס' קורות העתים כי הרבי ר' שמעלקא זצ"ל הגיע לניקלשבורג באור ליום ו' עש"ק ב' סיון תקל"ג, ועל זה העיר הרב י. בלעדי, כי יש לפקפק בתאריך זה כי תקופת סיון אינה מתאימה למה שר' א. טרעביטש ז"ל מספר שביאתו של צדיק עשתה רושם, כי טרם בואו היה עצירת גשמים, ועם בואו באו גשמי ברכה, והרב א. א. שור הוסיף שם להעיר, כי ב' סיון לא יתול לעולם ביום ו' ע"ש.

ובגליון מ"ה עמוד ק"ב הוכיח הרב א. בנדיקט, שאכן הגיע הרבי ר' שמעלקא לניקלשבורג בשנת תקל"ג, ושהס' קורות העתים מוסמך ומדוייק ע"ש.

וג"ל לנכון שחל כאן טעות הדפוס בספר קורות העתים, ובמקום "ב' סיון צ"ל ב' סיון" (טעות הרגיל בדפוס) ואכן בשנת תקל"ג שסימנו בש"ה, אז היה חל ב' סיון בע"ש, ומה שהרב י. בלעדי העיר על זמני הגשמים אינו הערה כלל, שהרי בארצות אירופה זמן הגשמים גם בימות הקיץ וזקוקים אליו כידוע. (עי' בחשובת הרא"ש שארץ אשכנז צריכה למטר מפסח עד עצרת).

הערה בסדר חליצה

בגליון מ"ה עמוד ק"ז העיר לנכון הגר"א נבנצל שליט"א, על מה שהדפוס בחוברת מ"ג במנהגי סדר חליצה, אפילו זרע ממזר או "עבד" פוטר את אשתו מן החליצה וכו', לא זכיתי להבין איזה עבד פוטר את אשתו וכו' ע"ש.

ההנחן הוא שכאן נשתבש התיבה מחמת יד הצנורה כלהלן:

הרמב"ם בפ"א יבום וחליצה ה"ל ג' כ', זרע ממזר או עובד עכו"ם, בטור סי' קנ"ו כ', ואפילו הניח זרע עובר עבירה, וע"י בפרישה שכ', נ"ל דר"ל שהוא מומר (ותמוהים לי דברי רבינו הב"ח ז"ל, שהביך שהכוונה לעוברי עבירה סחם, ועי"ש מה שכ' על השבטים הקדושים ע"ה) ובשור"ע אה"ע סי' קנ"ו סעיף ב' כ', זרע ממזר או עובד אלילים, ובביאור הגר"א שם, או מומר, (וכבר ידוע שבמקום מומר נכתב במקור משומד) עכ"פ ברור שמה שכתוב במנהגי סדר חליצה "עבד", נשתבש וצ"ל "עובר", ומפחד הצנורה כתבו עבד, וניקוד העי"ן בחולם (ולא בסגול) כמו וקין היה "עבד" אדמה, או מתוקה שנת "העבד", וכתובים בחסר וי"ו, וז"פ.

הערה בנוסח התפילה

בגליון מ"ה עמוד קט"ו העיר הרב מ. בירנבוים בענין מחיה מתים שצריך לאומרו בסגול תחת החי"ת ומסיים לא מצאתי מי שהריגיש בזה עי"ש.

הנני לציין שכבר העיד כזה באלף המגן על המטה אפרים בסי' תקפ"ב סי"ק ל"א ז"ל, ובסיום הברכה מחיה המתים, יאמר מחיה היו"ד בסגול ולא בצירי"י, כ"ה בסידור שלי"ה בדקדוק הרש"ש מפרמסלא, וכ"ה בשערי תפלה מבעל צוהר התיבה, ובסידור יעב"ץ ובסידור הרש"י.

בברכת התורה

י. בן מאיר - ירושלים

הערות שונות

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, רצו"ב הערות על הגליונות האחרונים

לגליון מ"ב אב-אלול תשנ"ב

א. בעמ' קיה-קט ריש להעדיף קריאה בהפטרה במגילות על קלף - יעויין בירחון "מוריה" קנ"ז קנ"ח בתשובת כ"ק מרן אדמו"ר מצאנז שליט"א מה שהאר"י הרחיב אודות המנהג ברוב הפוצות ישראל שקוראים ההפטרות מתוך חומשים ולא מתוך מגילות. ועיין עוד בשו"ת כוכבי יצחק חלק ג' סי' י"ג.

ב. עמ' קי"ט בענין הגבחה הפרוכת עבור כה"ג - ראה עוד מזה בחי' מהרי"ח שבמשניות תמיד שם וע"ע במלאכת שלמה, שינוי נוסחאות, ותפארת ישראל אות ה'.

ג. עמ' ק"ג מהגה"ק ממונקאטש בד"ת דעינינו ראו ולא זר שהובילום ממקומות רחוקים לקברם כביה"ח דקברת אבותם ואחרי הרבה ימים משלשה לא היה כריסם נבקעת ח"ו וכו' מטעם הנוכר בפשט דברי הגמ' שבת קנ"ב ע"ב - כנודע כן אירע אצל הגה"ק מרידניק זי"ע (אביו של כ"ק מרן אדמו"ר מצאנז שליט"א) שנטמן כשבוע ימים לאחר הסתלקותו ושומר גופו הקדוש כאילו נתסלק באותה שעה ועיין מה שהבאתי ע"ז עוכדה מפליאה במאמרי שבבטאון "צאנז" גליון רי"ז עמ' 10.

לקובץ מ"ג תשרי חשון תשנ"ג

א. עמ' קיה-קכב במאמרו הנפלא של ידידנו הגרי"ח סופר שליט"א דבעל מעשים היינו בעל צדקות וכפי שהוכיח כיד ה' הטובה עליו - נלענ"ד להוסיף נקודה קטנה דמקרא מלא הוא "כה אמר ה' שמרו משפט ועשו צדקה" (ישעיה נז, א) וזה עתה הארכתיו בס"ד במאמרי שבבטאון "צאנז" גליון רל"ט (תשרי תשנ"ג עמ' 15-16 לבאר הרמו בחיבת "עשו" צדקה, לבטל כוחו של עשו ולהופכו לשלום (שבגימטריא עשו כידוע מחז"ל וספה"ק כפי שציינתי שם) ועי"ז "והיה מעשה הצדקה שלום" (ישעיה לב טו"ב) ודו"ק וע"ש שהארכת.

ב. עמ' ק"מ במכתבי אות א' בדין קידוש ביום אי מטעם תשלומין או דכולא יומא זמניה - שוב העירוני שדיברו מזה גם בדבר שמואל לפסחים ק"ה א' (עמ' רצ"ז חצ"ר מרפה"ס) ובספר אור משה (מנדלבוים) ח"א סי' קט"ז.

ולסיום אודות מאמרו של ר' שמואל אשכנזי שליט"א בקובץ באו"י ל"ה (עמ' ק"ח-ק"יג) וקובץ ל"ח (עמ' קל"ט-קנ"ד) בענין תרי"ג מצוות וד' מצוות דרבנן דהם כת"ר - יש לציין עוד לתולדות פ' שלח סוף אות י"א וראיתי מזה גם בעבודת ישראל עה"ת ונשכח ממני מקומו.

לקובץ מ"ד כסלו-טבת תשנ"ג

א עמ' ט' הע' ו דלא ידוע למי הכונה ב"האי סבא שהורה לתקן כל הס"ת שנכתבו ע"פ המסורה וכר"י - אולי יש לשער שהכונה על בעל מכתב מאלהו - הגהות לס"ת (שנזכרו להלן הער' 2) ונתכנה כאן האי סבא, בתואר מליצי עפי"ד התוס' בתולין ו' א ד"ה אשכחיה דיי"מ דכל מקום שהוא מזכיר ההוא סבא הוא אליהו ע"ש. (הנני מדגיש שוב דלא בדקתי אמיתות השערה זו. ועכ"ו לא נמנעתי מלהציעה).

ב. עמ' ל"ט במאמרו של הר"א וויס בהכדל בין מראית העין לחשדא - יעויין עוד מש"כ להסכיר ההבדלים, בשו"ת מתנה חיים כרך ו' מהדו"ג ח"ג או"ח סי' ט"ו, שו"ת קרן לדוד או"ח סי' ס"ד אות ה, שו"ת יגל יעקב או"ח סי' כ"ט ויור"ד סי' כ"ג, שד"ח כללים מערכת מ' כלל פ', כ"ק מרן אדמו"ר הגה"ק מצאנו שליט"א בישראל סבא ירחון כ"ו בפלפול לחג השבועות תשכ"ד, מרפא לנפש ח"ב סי' ל"ב, שו"ת דברי יהושע ח"ב סי' מ"ט ס"ק כ"א, "אורייתא" קובץ ט' (עניני מוצאי שביעית - אייר תשמ"ז) עמ' ק"ו.

ג. עמ' צ"ו בענין אמירת תודה להמלוה - יש לציין למש"כ בספר חמודי אפרים ח"א בסופו עמ' כו"ד בשם הגה"ק משינאווע זי"ע כי מה שאומרים תודה להמלוה אחר תשלומי מעות הלוואה של גמ"ח אין בזה איסור. עש"ד.

ד. עמ' קי"א במקור הירושלמי שלא לישן ברה" - ראה עוד אריכות מזה ב"אורייתא" ט"ו (ימים נוראים) עמ' רכ"ב-רכ"ה.

ה. עמ' קי"א קט"ו מש"כ ליישב דעת המנ"ח דכשצייק הטלית חייב משום מכב"פ כיון דבזה גמר את נוי הבגד - לענ"ד דברים הללו צע"ג, דאטו נוי הבגד תלוי בפטי דיני ציצית לעשייתך, דבדואי חוטיין ארוכין הוי נוי בגד אבל לא כפרטיה ודקדוקיה של עשיית ציצית של מצוה, וא"כ יתחייב בכל הטלת חוטיין לבגד אף אם אינו למצות ציצית, אע"כ א"א לתרץ כן דעת המנ"ח (וראה מה שכתבתי ליישב דעת המנ"ח במקבתי לקובץ באו"י כסלו טבת תשכ"ב עמ' קס"א).

גליון מ"ה שבט אדר תשנ"ג

ראיתי בעמ' נ"ו שהביא תמיהת הגרי"ז סולביציק ו"ל למה הדין דאוכל חגיגה לפני הפסח ולא להיפך לשיטת הרשב"ם דהאיסור לאכול לפני הפסח הוא מדין למשחה ששייך בכל הקרבנות עכתו"ד.

הנה קושיא זו הקשה כבר המרדכי בשילהי פסחים (דף קי"ז) בסדר של פסח (דף ל"ח טור ב' מרפה"ס) ע"ש היטיב ובמש"כ מהירושלמי (ועיין מה שכתבתי ע"ז ב"צפונות" גליון י"ב עמ' ק') וע"ע לכ"ק מרן אדמו"ר מצאנו שליט"א בירחון "ישראל סבא" צ"ב עמ' קס"א ואילן - מש"כ בכונת המרדכי, וע"ע לו בישראל סבא ירחון נ"ז עמ' תקפ"ג-ד' שדן ג"כ בקושיא הנ"ל והוכיח מהרמב"ם ורש"י שס"ל דדין נאכל על השובע (שהוא מדין למשחה) הוא רק בפסח ורק בכנית אחרון ע"ש היטיב בד"ק.

וכעני"ו כתב גם בס' הר אפרים (גרבוז) להוריות סי' ו'.

וטרם אכלה אעיר אודות מאמרו הנפלא של ידידי הרב ישראל נתן השל עמ' קכה הערה 20 וז"ל "מכתב ראשון מופנה לדניאל יפה [מראשי המשכילים] וכו" - נפלה כאן כנראה ט"ס מצערת המכתב מופנה לאיציק יפה [כנו של רבי דניאל דנן הזכור לטוב בהקדמת רבנו הפמ"ג ליור"ד ועוד וכידוע שגם הה"ק מרופשין זי"ע למד בבית מדרשו של רבי דניאל יפה ואכמ"ל] ולא לרבי דניאל.

ביקרא דאורייתא

יחיאל בוימ

קרית צאנז נתניה

בענין ניקוד מחיה המתים

לכבוד מערכת קובץ "בית אהרן וישראל"

בקובץ מה (שבת - אדר תשנ"ג) העיד רב מאיר הלוי בירנבוים בענין ניקוד מחיה מתים: אם יש לנקד מחיה בסגול"ל או בצירי"י, ומצא בכשלים מחזוריים ישנים בסגול וכן בסידורי הספרדים.

הנה כבר הערתי במאמר "מגיחי סידור התפלה באשכנז" (צפונות" גליון יא והערה 4-5*), שהכתבי יד והדפוסים הראשונים של הסידורים היו משוכשים מאד מחמת שהסידור מסודר לכל, ואין הכל בקיאים לדקדק בהם כראוי - ובפרט בהכרלי הכרה הדקים.

הנה בסידור רב הדין ש"ץ משנת ש"כ ב"אשרי": זָכַר רַב טוֹבָךְ ... וְצִדְקָתְךָ יַנְּנוּ.

ולרידי חזי לי כתב יד של חומש ספרדי שכמעט בכל תיבה החליף פתח וקמ"ץ, סגול"ל וצירי"י. וכן מגילת אסתר תימנית שניקד אָסְתֶּר בכל מקום. ואפילו בסדורי ימינו מצינו ב"ברוך שמיא" בָּא-לְקָא במקום בא-לְקָא כאל"ף נחה כמו שהוא בדניאל ה, ד וכו', וכן קומה עזרתה לנו, תיבת קומה מלעיל בהרבה סידורים אשכנזים אע"פ שמכואר במסורה שהוא מלרע. ובסידורי הספרדים של ימינו מצוי חילופי סגול"ל וצירי"י כמו בקדיש: גְּדִיחוֹת וְהַצֵּלָה - אַע"פ שמוקרא מלא הוא באסתר בסגול"ל.

ובתיקוני שבת פרק ד' מצינו הרבה פעמים הִרְבָּה מנוקד בסגול"ל. ובחומש מפואר שיצא לאור בשנים האחרונות שמשכתב הרבה על טוב הגהתו, מצינו בסדר ההפטורות שמנקד באופן שיטתי שם ה' עם אות השימוש לפניו כ"פִּינְדוּד" בשו"א. תקצר היריעה מלהכיל כל הטעיות. עכ"פ ברור שבחילוק דק כמו שבין מחיה בסגול"ל או בצירי"י אי אפשר לטמוך על הסידורים הישנים, וצריכים לדרון לגופו של דבר.

הנה בסידור רבי שבתי סופר מפרעמיסלא כהקדמה כללית פרק ו' כתב בשם האבורהם ותר"י שכל חתימות הברכות כגון מחיה מתים גואל ישראל, הם תוארים סמוכים במשקל הבינוני - דהיינו בצירי"י, וכן כשמונים שנה אחריו הרפיסו ר' עזריאל ור' אליה ווילנא בסידורם משנת תס"ד וכד'. המדקדק רז"ה ב"שערי תפלה" שלו סימן פז השיג עליהם וכתב: ועל ידי ר' עזריאל ור' אליה נדפס בצירי"י היות ד' וכתבו בגליון ז' ז"ל מחיה רי"ים בספרים מדויקים היות בצירי"י וכן הוא לפעמים בסמיכות "ומצוה לאמים" עכ"ל. ומי יתן ורדע מה סמיכות שייך בפעל מן הפעלים כי ענין הסמיכות אינו אלא בשם מן השמות ולא בפעלים... עכ"ל. וכבר השיגו עליו הגאון רבי מרדכי דיסלדארף בהשגותיו סי' סא (ואחרים) שהוא תואר סמוך ולא פעל. וכן הרפיס למעשה המדקדק המפורסם רוו"ה והשיג עליו בחומשו תורת האל-לקים בראשית לא, נ ובחומש מאור עינים שלו דברים כג, יא.

ובאשר להגאון הריעב"ץ בסידורו: הנה הוא עצמו העיד שסידורו נדפס ע"פ סידור רז"ה - ובמהירות גדולה, ולא הצליח לתקן כל שגיאותיו כמו שהתנצל בשאלת יעב"ץ ח"ב סי' יז וסי' סז ובהקדמתו "ללוח ארש" ח"ב הנדפס בסוף פירושו על אבות (ועי' במאמרי הגי'ל).

ואע"פ שמכחינת הרדוקר יש חילוק בין מחיה בסגול"ל למחיה בצירי"י, מ"מ המכוון איננו משתנה, והמנקד בסגול"ל יפרש חתימת מחיה המתים, "זה שמחיה מתים" - ויהיה קיצור לשון.

גם נשאלתי בענין נוסח ברכת המינים, שבמאמרי שבגליון מכ עמ' קי נתבאר שנוסח כל הראשונים הוא "ומלכות דודן", (וישוב מצאתי כן גם בסידור הרוקח שנדפס מחדש). ושאל הרי נוסח הגר"א הוא "והזדים", וכתב החזי אדם כלל כד סי' יז: "אל יאמר ומלכות דודן אלא והזדים מהרה תעקר שהם אפיקורסי ישראל".

- ומה ראו לחלוק על כל הראשונים?

הנה יש סתירות בעדויות על נוסח הגר"א: באבני אליהו שבסידור אשי ישראל הנוסח: כרע יאכרו וכל אויבי עמך; כמעשה רב סי' מח: וכל הרשעה, וכל אויבך, והזדים; ובשיח אליהו שם הביא על הנוסח וכל הרשעה ג"כ שייך כרע יאכרו בלשון רבים; ו"בריוקים בנוסחי התפלה והברכות מהגאון ר"א זיל" הנדפס בשו"ע אר"ח: וכל הרשעה כרע כו' ע"ש יתמו חטאים כו' ולא לומר עושי רשעה כי אין

צדיק: וכל אויבין מהרה יכרתו, והזדים מהרה כמ"ש בפ"ב במגילה וכולל זדים עמהם: עכ"ל. וביזה השלחן" ח"ג (נרפס גם בסוף מהדורא של סידור הגר"א של רבי נפתלי הרץ). בשם אדרת אליהו פרשת בלק מהדורא ו' פסוק יז: "וכל עושי רשעה". הרי שקשה לקבוע בוודאות הנוסח האמיתי של הגר"א.

ולפי מה שנאמר ב"דיוקים" הג"ל, נראה שבא להכריע בין הנוסחאות השונות המצויות בסידורים בתקופת האחרונים [מחמת הצנזורה], עד שקשה היה לעמוד על הנוסח המקורי, והוצרך להכריע ע"פ הגמ' הגל"ל. וכל הראשונים שהבאתי המעידים בהדיא על הנוסח "ומלכות זדון" עדיין לא נדפסו בימיו. ואחרי שנתברר הנוסח הקדמון צריך לומר שקורא הגמ' ל"ומלכות זדון", הזדים - קיצור לשון המתאים לענין; או דקאי אחתימת הברכה. וע"י בפירושי הראשונים על "ומלכות זדון" שהוא נפקא מינה גדולה בפשט.

ואגב למדנו עוד מקור לתיבת "המינים" בברכת המינים. שהרי הנוסח הכלתי מצונזר של הגמ' הגל"ל הוא: "יכולל זדים עם המינין". והרי לדעת הגר"א אם לישנא זדים הוא דוקא, ה"ה לישנא דמינים. וממה נפשך אם הגר"א ידע מהנוסח האמיתי של הגמ', או בהכרח סבר שהנוסח האמיתי הוא "המינים", אלא דמחמת סכנה המעלילים הוצרכו לשנות, וע"ז כתב שלא לומר "עושי רשעה" אלא "הרשעה". ואי לא ידע הנוסח האמיתי של הגמ', בודאי אילו ידע היה חוזר בו. [ועיי' תגובתי ב"צפונות" גליון ח' עמ' קנז].

ד. יצחקי

בענין המנהג להדליק נר חנוכה בבית

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל

אחרי תת תודה וברכה על פעלכם הנשגב להגברת חיילים לתורה וחסידות, הנני להעיר במה שראיתי בגליון האחרון [קובץ מה] דבריו של הגאון רבי בנימין זילבר שליט"א בענין הדלקת נר חנוכה בבית, ויסוד דבריו שיצא לחלק דהן נהגו להדליק בבית, אך כל זה היה רק כארצות חשכה, אך בארץ הקודש נהגו לדליק בחוץ, והעיקר עלינו לדעת מה עשה הב"י בארצה"ק. ורבותינו בעלייתם ארצה"ק, ודבריו שרבותינו נהגו להדליק בארצה"ק בחוץ, עכתו"ד, ורצוני להתמקד על המנהג שהיה נהוג בארצה"ק מזמנו של מרן הב"י, עד עתה.

וטרם כל שיהי לציין דברי ה"סדר היום" [להרוב משה נ' מכיר חד מרבנן קדישי קשישאי בעיה"ק צפת"ו נרפס שנת שני"ט, ראה שם הגדולים] כותב בסדר חנוכה וז"ל: ויתן בכל נר שיעור להדליק משקיעת החמה עד שתכלה רגל מן השוק, "ואע"פ שאנו מדליקין בתוך הבית" אפ"ה השיעור הזה לא יחסר עכ"ל, הרי עדותו של חד מרבני קדישי קשישאי בעיה"ק צפת"ו בזמנו של הב"י, דנהגין להדליק בתוך הבית, ומלשונו משמע שהדליקו "בתוך הבית", [אף לא ע"ג החלון] באופן שלא היה נראה לחוץ לבני רשוה"ד ולכן קס"ד דיש להקל דא"צ כ"כ שמן עד שתכלה רגל מן השוק ועל כך נהגו דלא יחסר שיעור עד שתכלה רגל מן השוק.

ובן נוהגים עד עתה כל אחינו הספרדים לעדותיהם השונות, היושבים מאז בארה"ק, ומעולם לא פסקה מהם ישיבה של ראשי גולת אריאל כהרה"ק רבי שלום שרעבי, האוה"ח הק' והחיד"א וכו' ומנהג אבותיהם בידיהם מדור דור ההולכים לאור תורת הב"י, וכולם מדליקים בארה"ק בפנים. וכן נהגו מקמת דנא תלמידי הבעש"ט, ותלמידי המגיד ממעזריטש נבג"מ בעלייתם ארה"ק, הם ופמלייתם הגדולה, כולם שרפי א-ל ההולכים לאור תורת החסידות, והם, הם המחזשים הישוב האשכנזי בארה"ק [בשנת תקל"ז] ולאורם נהגו תלמידיהם ותלמידי תלמידיהם עד היום להדליק נ"ח בבית, וכיניהם גדולי תורה וארזי הלכנון כה"תורת חסד" והגאב"ד מטשעבין וכו' וכו' ומעתיקי ומוסרי תורת החסידות לדורותיהם בארצה"ק כשושלת ארמור"י בית טשעננבול-רחמיסטרביקא ואדמור"י בית לעלוב וכולם נהגו להדליק בתוך הבית.

גם הגאון רבי יצחק ירוחם דיסקין זלה"ה בנו של מרן הגרי"ל דיסקין זלה"ה, מגדולי ומאורי ירושלים בימיהם, הם, היה נהגו להדליק בפנים, וכאשר העיד בן ביתו הגה"ח ר' יהושע ליפקין ז"ל [מפי הגרש"א מרגלית].

וכן כתב בשו"ת אז נדברו בחי" עמוד קלח וחזר ושנה דבריו בספר הזיכרון להגרי" אברמסקי, וממנו באז נדברו חיי" סי' כו שהמנהג להדליק בחוץ נתחדש לפני כמה וחמישים שנה, ומדברין [באז נדברו חיי" סי' כו בעהרה] מורה לדברי הגאון בעל המנחת יצחק שמנהג זה להדליק בחוץ אינו אלא של מיעוט ולא נהגו כן רוב בני ירושלים.

וכן מוכח מזה שלא נזכר בכל ספרי הפוסקים, שמנהג ארצה"ק להדליק בחוץ, שלא ככל בני הגולה. והראשון שהזכיר דבר זה הוא הגה"ק ממנוקטש בספר ניומיו אי"ח שכתב שרבים נוהגים בירושתי" להדליק בחוץ, הרי כי טרם זמן זה לא הונהג מנהג זה בירושתי", ולכן לא נזכר כלל בכל ספרי הפוסקים, ומה שדייק מלשונו של הב"י בשו"ע שכתב דיש להדליק בחוץ, ולא הוי כתב הב"י הלכתא למשיחא, ברם כידוע הרבה פעמים נוקט השו"ע לשון הרמב"ם שהיא מטבע לשון הברייטא והגמרא, אף שהאידיא אין נוהגים כן, ואלת"ה אין יכלכל לשון הטור שגם כן כתב דנוהגים להדליק בחוץ, ואף דהטור היה בחוץ לארץ ושם וודאי לא נהגו להדליק בחוץ [וכמו שכתב במכתבו] אף שלא היה סכנה, וכדברי הראשונים שכתבו פה אחד, הלא המה: האור זרוע [הל' חנוכה סי' שגכ] בעל העיטור [ריש הל' תנוכה] ושכלי הלקט [רי"ס קפה] ותניא רבתי [סי' לה] ואהל מועד [הל' חנוכה] ואף ששאר הפוסקים לא הזכירו דבר זה, אין טעם שחולקין על כך, שהרי ראשונים הג"ל הזכירו דבר זה בתורת "מנהג" שכן נהגו ישראל בזמניהם, אלא ששאר הראשונים לא נחתו לבאר מנהג זה, וילמד סתום מהמפורש, אלא וודאי נקטו הטור והשו"ע מטבע לשון הברייטא אף שאין המנהג כן.

עוד יש לציין משי"כ הגאון בעל התכלת הרה"צ ר' גרשון הניך מראדוין בהקדמה לספרו עין התכלת שענה לו הגאבד"ק בריסק' ר' י"ד הלוי בענין לבישת תכלת ובאמצע דבריו וז"ל אם נאמר כי הדג היה במציאות וגם הוצאת צבעו היה ידוע בכל זמן מהזמנים שעברו עלינו מאז פסקה התכלת בישראל ועכ"ז לא לבשוהו אבותינו ואבות אבותינו הרי הוא כאילו יש לנו בקבלה ומסורה מאבותינו כי זה הדג וצבעו איננו חלזון והתכלת אף שהוא ככל הסימנים שסימנו חז"ל כי אפי' נרבה כחול ראיות לא יועילו נגד הקבלה והמסורה. הרי מדבריו שאם נהגו ישראל בדין אחד מחמת סיבה שלא כפי יסוד התקנה והיו בכוחם אח"כ לשנות ולהתנהג כפי התקנה ולא שינו נשאר הדין להתנהג כפי שנוהגים וא"כ שזה ידוע שרוב גדולי ישראל בארצות פזורים ואף כאן בא"י במקומות שהיו יכולים להדליק בחוץ ולא הדליקו כנגס בזה כדין כמו שיש בקבלה ומסורה שכך צריך להדליק.

בברכת התורה

א. אייזנבך

ע"ה"ק ירושלים תובכ"א

מראי מקומות והערות

לכבוד מרכת הקובץ הנעלה "בית אהרן וישראל" הע"י

ראשית הדברים ברצוני להביע התפעלותי מן הדברים הנכוחים והנפלאים הנדונים ומובאים על במה זו מדי קובץ ובקובץ והנני מצרף בזה כמה הערות והארות שעלו במצודתי בעת עברי בין דפי הקובץ [גליון א' [מג] תשנ"ג] ולמוחר לציין שהערות אלו הן אך ורק מקופיא, וזה החלי:

א. עמוד כ' בדברי הגאון רבי אליהו גוטמאכר זצ"ל בקושיא על הרשב"א בתשובותיו סי' ל"ד [וציינה בגליון הש"ס שבועות יז]: יעו"ע חק נתן על מס' תמיד דף כז: ומס' מכות דף יב. ובדרך הקדוש [למה"ח אלפנדרי] דף ה: ובערוך לגר מכות דף יב. ובמנחת חינוך מצוה שס"ב ובמהרש"א הארוך מכות דף יב דובר מישרים אות' ו' ובקובץ על י"ד אות' ו' שהביא מכמה אחרונים בנדו"ו ובחזון נחום קנטרס דברתי בחזון פרפר ט' ובדרך המלך דף קיא: ובשו"ת מהרש"ם חלק א' סי' ל"ה בסופו ובאור שמח פרק ו' מהלכות בית הבחירה הלכה ז' ובהגהות הגר"פ פלא על המנחת חינוך מצוה שס"ב [נדפס בספר ההשלמות על המנח"ח עמוד נ"ח] ובקהילות יעקב פסחים סי' ס"ב [ויעו"ש סי' ס"א] ובשו"ת צ"ח אליעזר חלק י"ד סי' נ"ב ובשו"ת זרע אברהם [להגר"מ זמבא] סי' ח' אות כ' דן דברי הרשב"א ויישבם יעו"ש. ויעו"ע בשער המלך פרק ו' מהלכות בית הבחירה הלכה ח' וט' שו"ת

הרידב"ז חלק ב' סי' תרצ"א זרע אברהם כללים סי' ז' ובמקדש דוד קדשים סי' י"ד אות ט' וסי' ל"ח סוף אות ב'.

ב. עמוד מ"א בענין מחלוקת הראשונים אם קנין השתמשות ואכילת פירות הוי קנין גמור או שמועיל רק לראיה. עיין מהרי"ט חלק א' סי' ס"ה מרכבת המשנה פרק א' מהלכות מכירה הלכה ט"ו לחם משנה פרק ב' מהלכות זכיה הלכה ג' מחנה אפרים הלכות שכירות סי' א' נחל יצחק (קאינא) סי' ל"ט סעיף י"ז דרך המלך פרק ג' מהלכות אישות הלכה כ"א קצות החושן סי' קצ"ג סעיף ג' וסי' קפ"ט ס"ק א' נתיבות המשפט סי' קצ"ב ס"ק ו' בדרי חיים (אוייערבאך) דיני חזקת קרקעות סי' י"ד אמרי נועם קניינים כלל ז' דין ו' שער משפט סי' קצ"ב ס"ק ב' אמרי בינה קניינים סי' ג' שו"ת בית יצחק אור"ח סי' כ"ג אות א' לבוש מרדכי (אפשטיין) תנינא בבא בתרא סי' י"ז אולם המשפט סי' קצ"ב ס"ק ט' דבר אברהם חלק ב' סי' י"ז אבן האזל פרק ב' מהלכות זכיה הלכה א' דברות משה בבא בתרא חלק ב' סי' נ"ד.

והנלענ"ד לבאר בדרך חדש את יסוד מחלוקתם דהנה יש לחקור בגדר קנין חזקה אי הוי "מעשה קנין" בפועל וכשאר דרכי הקניינים דכמה שמחזיק בקרקע ועושה בה מעשה המועיל לקרקע כעין נעילה וגדירה בזה הוא קונה את הקרקע או דלא הוי גדר קנין חזקה כשאר הקניינים דבעינן מעשה קנין אלא דקנין חזקה הוי גדר חדש בקניינים דבזה שהוא מחזיק בקרקע הוא מוכיח בעלות על הקרקע "הוכחת בעלות" היא הקנין ובוה סגי ודו"ק היטב בחקירה זו ותמצא כמה נפק"מ בזה, ונראה לומר דבזה נחלקו הרמב"ם והראב"ד דאם נאמר דגדר חזקה הוי "מעשה קנין" דמהניא לקרקע א"כ תמיהת הראב"ד מובנת היטב דגדירה ופריצה הוי מעשה קנין המועיל לקרקע משא"כ אכילת פירות לא הוי מעשה קנין המועיל לקרקע והאמת יורה דרכו דזה מדוייק בלשון הראב"ד שכתב וז"ל למינהו בה ארעא לא קניא אלא מידי דמהניא לארעא כעין נעל וגדר עכ"ל והבן. אך אם נאמר דגדר חזקה הוי "הוכחת בעלות" גרידא א"כ מאי נפקא לן במאי הוא מוכיח בעלות על הקרקע אם זה בדבר המועיל לקרקע או לא, וגם אם הוא אוכל פירות הוא מוכיח בעלות על הקרקע וזו היא שיטת הרמב"ם דגם אכילת פירות הוה קנין ודו"ק היטב בזה כי קצרות.

וכעת עולה בדעתי בזה נחלקו הנתיבות והאבני מילואים אם מהני לקנות קרקע בחזקה ע"י עכו"ם שאינן בני שליחות דהאבני מילואים בשו"ת סי' כ"ה ס"ל דמועיל לקנות בחזקה אפי' ע"י עכו"ם שאינן ב"ש ואי נימא דגדר חזקה הוי "מעשה קנין" וכשאר דרכי הקניינים א"כ היאך מועיל מעשה קנין ע"י עכו"ם והא הוא לאו בר שליחות וא"כ מעשה החזקה אינה מתייחסת לקונה הקרקע אלא מאי דנאמר דגדר חזקה הוי "הוכחת בעלות" א"כ שפיר מוכיח בעלות בזה שמשתמש בזה ודלא מהני מעשה אלא מהשתמשות הוי ע"י עצמו או ע"י הבאים מכוחו ואע"פ שאינן בני שליחות הוא מוכיח בעלות על הקרקע, והנתיבות כס"י קפ"ח סובר דרק ע"י פועלים עכו"ם הוא קונה כיון דיד פועל כיד בעה"ב משא"כ ע"י עכו"ם סתם דלאו ב"ש נינהו לא מהני חזקה דאיהו ס"ל דגדר חזקה הוי "מעשה קנין" וכשאר הקניינים ואי בעינן "מעשה" לא מועיל ע"י עכו"ם כיון שהמעשה לא יתייחס לקונה והבן (ועיין עוד בחלקת יואב ח"א חור"מ סי' א' ובמילואי אבן להגרנ"פ שיינברג על שו"ת אבני מילואים סי' כ"ה) וגיסי הרה"ג ר' ישעי' פלדמן שליט"א אמר לי דיסוד קנין חזקה דהוי "מעשה קנין" מוכחת בשיטת הנתיבות והראב"ד ריעויין כנתיה"מ סי' קצ"ב שחידש דבקונה מקום בבית הכנסת סגי בקנין חזקה של השתמשות ובוה גם הראב"ד מודה דמהני אכילת פירות לקנין חזקה ומסביר הנתיבות דכיון דכשהוא קונה מקום בביה"כ הוא רק קונה השתמשות המקום דגוף המקום שייך לציבור א"כ דכל קניינו הוא רק זכות השתמשות או סגי בחזקת השתמשות ודו"ק. ואי נימא דגדר חזקה הוי "הוכחת בעלות" א"כ מאי נפק"מ מה הוא רוצה לקנות גוף הקרקע או זכות ההשתמשות הרי בזה שמוכיח בעלות הוא קונה את הדבר ומאי נפקא לן מה הוא רוצה לקנות אך אי נימא דגדר חזקה הוי "מעשה קנין" או מובן החילוק דאם רוצה לקנות גוף הקרקע או צריך מעשה קנין בגוף הקרקע וכמש"כ הראב"ד אבל אם רוצה לקנות זכות ההשתמשות צריך לעשות הקנין בהשתמשות ובוה מודה הראב"ד ודו"ק. (המשך המכתב יבא א"י"ה)

יעקב אברהם כהן

קרית צאנז - נתניה

הערות נחוצות בהלכות תשלומי שבר בזמנו

א. המוסר ילדו למטפלת (או לפעוטון או לת"ת) הרי כדי שלא יעבור על איסור בל תלין במקרה שלא יוכל לשלם בזמן בסוף החודש ראוי לו להתנות מראש שאינו מתחייב לשלם בזמנו, כמש"כ בש"ך חו"מ סי' שלט סק"ב בשם ספר חסידים (שם איירי לענין מי ששכר סופר לכתוב לו סת"ם וה"ה בכל שכיך). ואי"ז מתנה על מה שכתוב בתורה וכפי שפירש הח"ח באהבת חסד פ"י בנתה"ח סק"ד עיי"ש היטב.

ויש לעי' אס אחר שהתנה כן עדיין מקיים מ"ע דביומו תתן שכרו כשעלה בידו לשלם בזמן וא"כ צריך להשתדל לזכות במצוה, או דילמא כבר הפסיד המצוה, דלכאוי' כל שאינו באיסור בל תלין שוב אינו במצות ביומו תתן שכרו, ומיהו כש"ך שם כתב דאע"פ שעשיה תנאי יתן לו בזמנו אם יוכל ומבואר דעדיין מקיים המצוה כשמשלם בזמן אע"פ שהתנה. והנה אם התנה שאינו מתחייב לשלם בזמן אם לא יהיו לו אז מעות או אם ישכח או אם יהי' רחוק או טרוד - נמצא דכשיש בידו מעות בזמן ולא שכח ואינו רחוק וטרוד ואע"פ אינו משלם ודאי עובר על בל תלין, וא"כ ככה"ג כשהוא כן משלם בזמן ודאי מקיים המ"ע. אבל בלשון הסי' חסידים (גם לפי מה שפירש באהבת חסד הנ"ל) משמע לכאוי' שאפי' אם התנה שאינו מתחייב כלל לשלם בזמנו מ"מ עדיין ראוי לשלם בזמן אם יוכל, והיינו דאפי' ככה"ג שבשום פנים אינו עובר בכל תלין מ"מ אם משלם בזמן מקיים מצוה וחידוש הוא וצ"ב.

ואמנם זה נראה פשוט דאף אם לא תבעו השכיר שאינו עובר ככה"ג בכל תלין ולא בביטול מ"ע דביומו (ע"י לקמן אות ה). אע"פ"כ אם משלם לו ביומו קיים מצוה, דכיון שזכותו של השכיר לתובעו ולקבל אי"כ ודאי זמנו היום. כי קמביעיא לן בהתנה מראש שאינו מתחייב לשלם בזמנו ונמצא שאין השכיר זכאי לתובעו כלל, דכה"ג ה"י מקום לומר דאף אם משלם לא חשיב ביומו שעדיין לא נתחייב כלל כיון שהתנה, ועיי' עוד לקמן אות ד. ואם קבע זמן התשלום של כל חודש כמה ימים בחודש השני, כגון ב' לחודש וכיו"ב, עיי' בספר פתחי חושן ה'ל' שכירות פ"ח הערה מ שכתב להסתפק בזה אם עובר כשאינו משלם בזמן זה שקבע, שהרי לא קבע זמן התשלום לסוף זמן השכירות כי אם כמה ימים לאחר גמר החודש ודמי לכאוי' לדין יום השוק המבואר בשו"ע של"ט ס"ט שגם משהגיע יום השוק אינו עובר באיסורי תורה (אלא משום "אל תאמר לרעך לך ושוב ומחר אתן ויש אתך") עכ"ד, אמנם בכנה"ג סי' של"ט אות ז כתב דשכיר יום שהתנה שלא יתן לו שכרו אלא לסוף השבוע או שכיר חודש לסוף השנה אינו עובר אלא בזמן התנאי (הובא בפת"ח שם), ולפי"ז גם הלאו וגם העשה יהיו באותו זמן שקבעו. ולפי"ז נמצא שהיותר נכון להתנות שאינו מתחייב לשלם בזמנו (אם לא יהיו לו אז מעות או אם ישכח אתו אם יהי' רחוק או טרוד, עיי' לעיל) וגם לא יקבע שום זמן אחר, ואז עדיין יש לו להשתדל לשלם בזמנו בסוף החודש ומקיים שפיר מ"ע דאוריין.

ב. נחוץ להזכיר כי זמן התשלום עפ"י דין תורה הוא ביום האחרון של החודש שעבר ולא ביום א' של החודש הבא, כמבואר בשו"ע סי' של"ט סעי' ד שאם כלה שכירותו באמצע היום זמן התשלום כל אותו יום דוקא ובשקיעה"ח של אותו יום כבר עובר בכל תלין, ואם כלה בלילה זמן התשלום עד סוף הלילה, אם לא שהתנה כנ"ל, וכמדומה שרבים טועין בזה, ונפק"מ גם למי שהתנה שמ"מ אם משלם בזמנו מקיים מצוה ולכן יש לו לזכור ולהשתדל לשלם ביום האחרון של החודש.

בחודש מלא - זמן התשלום ביום ל' לחודש אע"פ שנחשב א' דר"ח הבא, דלענין שכירות דעת בניאי לשייך את יום ל' לחודש העבר.

אם חל יום האחרון של החודש בשבת - זמן התשלום בערב שבת עד שקיעה"ח, שהרי כבר גמר השכיר מלאכת חודש זה ביום שישי ובשבת הלא אי אפשר לשלם וא"כ זמנו בערב שבת.

ולכאורה הוא הדין שאם אין השכיר פועל בימי שישי ונמצא שגמר מלאכת חודש זה ביום חמישי - יהי' זמנו ביום חמישי, וראיתי שכ"כ בס' מנחת צבי ח"ב סי' ב אות ד בדוגמא מעין זו, ומיהו אפשר דדעת בניאי לשלם בסוף החודש אע"פ שכבר גמר מלאכתו מלפני כן וסתמו כפירושו, וצ"ע למעשה. ואם התנה להדיא לשלם בסוף החודש פשוט דמהני.

ובמקום שנהוג ומקובל לשלם על החדש העבר ביום א' של החדש הבא או בתאריך אחר כגון ט"ו לחדש או ביום עשרים למספרם וכיו"ב, פשוט שעל דעת כן נשכר הפועל וליכא בל תלין בסוף החדש, ועי' לעיל סוף אות א דיתכן שיהי' בל תלין כשמאחר מלשלם בזמן המקובל והקבוע וצ"ע.

ג. זמן התשלום גם לענין איסור בל תלין ומצות ביומו תתן שכרו - אינו דוקא בגמר זמן השכירות אלא לפי מה שהתנו ביניהם, כגון שכיר שנה שהתנה עמו לתת שכרו מידי יום או מידי חודש כל שהגיע הזמן שהתנו עובר, כ"כ בכה"ג שלי"ט אות ז, וכן אם שכר בית לג' שנים בכך וכך לחדש כל סוף חודש זמנו הוא, כ"כ במנחה אפרים הל' שכירות סי' יב הובא בספר פתחי חושן פ"ט העי' לט ועיי"ש.

ד. יש לחקור אם הקדים לשלם לשכירו לפני הזמן אם מקיים מצוה, דכה"ג הרי עדיין בל תלין ליכא כלל ולכא"י גם ביומו תתן שכרו אין כאן, (ואפי' למה שכתבנו לעיל אות א דמדרכי ספר חסידים משמע דאפי' היכא דליכא בל תלין כגון שהתנה, איכא מצות ביומו, י"ל דהיי"ד בזמנו אבל קודם זמנו לא מיקרי ביומו), ואי"כ יהי' ראוי להקפיד שלא לשלם לפני הזמן כדי לזכות במצוה, או דילמא י"ל דאה"נ שלפני הזמן ליכא חיוב אבל אפשר שיהא זה כמצוה קיומית שכל ששילם לפני הזמן הרי ודאי נתקיים רצון התורה, וצד ראשון נראה עיקר וצ"ע. ונפק"מ בזה גם אם משלם בצ'קים דחויים מראש, דאפשר שהצ'קים כבר נחשבים מעתה שוי כסף שיכול השכיר לפרוטם או ללות עליהם ואי"כ הו"ל כמשלם לפני הזמן.

ה. אע"פ שאין בעה"ב עובר בבל תלין אא"כ תבעו השכיר כמש"כ בשו"ע שלי"ט סעי' י, מ"מ אם השכיר נמנע מלתבוע מחמת בושה עובר, כן מבואר באהבת חסד פ"ט בנתיב החסד סק"ט עיי"ש, וזה מצוי מאוד שסיבת מה שאין תובעין מחמת כיסופא הוא, ובלא"ה הביא באהב"ח שם דעת שער המשפט דאיסורא מיהא איכא אף באינו תובע.

ו. אם השכיר מוחל בלב שלם על זכותו לקבל התשלום בזמנו פשוט דמהני, ק"ו מאינו תובע, ולכא"י בכה"ג אף איסורא ליכא כלל על השוכר, ולפיכך אם השכיר רואה שאין השוכר בא לשלם בזמנו ראוי לו למחול בלב שלם כדי להציל השוכר מאיסורין דאורייתא. וכמו"כ אם השכיר מתקשה לשלם בזמנו (באופן שמחוייב מן הדין עי' אות ו) ושכר להתנות מראש שאינו מתחייב לשלם בזמנו, יש לו לבקש מהשכיר שימחול לו זכות התשלום בזמנו.

ז. אם אין לו להשוכר מצות לשלם בזמנו אינו עובר משום בל תלין כמב' בשו"ע שלי"ט סי', ומ"מ כתב באהבת חסד ח"א פ"ט סעי' ז דאם יכול ללוות צריך ללוות ולשלם ועיי"ש היטב בנתיב החסד סק"א, וצריך תלמוד שם עד כמה החיוב לטרוד בזה. ואם יש לו מצות אלא שטרוד וקשה לו לילך אל השכיר וליתן לו, כבר הוכיחו מדרכי החוט' ב"מ קי"א א ד"ה א"ל דאעפ"כ חייב לטרוד וליתן.

ח. גדר שכיר הוא ששוכר אדם לעבוד לו בגופו, בין שהזמינו לעבוד אצלו בביתו ובין שמסר לו כלו לתקנו [וזמן התשלום בזה ביום שהחזיר לו האומן את הכלי כמב' בסו"י שלי"ט סי', ואם בעה"ב מתעבב מלבוא וליטלו עי' ב' פתחי חושן פ"ט העי' לא], ומשא"כ הקונה חפץ אע"פ שבעל החפץ עבד וטרח בעשיית החפץ הרי הקונה אינו אלא קונה חפץ (והמוכר כולל את העבודה במחיר החפץ, אך עכ"פ הקונה אינו קונה עבודה אלא חפץ), ועי' בהמשך.

ט. בקצה"ח סי' שלי"ט סק"ג וכן בחי' רעק"א שם הביאו תשו' מהר"א ששון דהא דאיכא בל תלין באומן היינו דוקא כשבעה"ב מוסר לו כלי לתקנו, משא"כ כשמזמין אצל אומן שיעשה לו כלי וגם העצים משל האומן דמי למכר ולית ביי' בל תלין, וראייתו מהא דמבואר בכ"מ קי"ב א' דלמ"ד אומן קונה בשבח כלי ליכא בל תלין באומן כלל גם כשהכלי הוא של בעה"ב דהו"ל כמכר, ואי"כ אה"נ דקיי"ל שאין אומן קונה בשבח כלי ואם הכלי של בעה"ב יש בו בל תלין מ"מ כשהכלי של האומן לכו"ע הו"ל כמכר. והביאור בזה כמשנ"ת, דאע"פ שבעה"ב הזמין אצל האומן עשיית כלי והאומן עובד במיוחד עבור ההזמנה מ"מ כיון שהחומרים של האומן הם הריהו עושה כלי באופן זה וזה כפי שהזמין בעה"ב כדי למכרו לו.

י. לפי"ז המזמין בגד אצל חייט מבלי שמוסר לו בד משל עצמו, או המזמין ריהוט אצל נגר מבלי שמוסר לו עצים, או סת"ם אצל סופר מבלי שמוסר קלף אלא האומן עושה בשל עצמו לית ביי' בל

תלין, אבל אם המזמין מוסר בד משלו או קלף יש בו כל תלין. וכן המוסר כתב יד להקלדה והדפסה אם הדיסקט והנייר הם של האומן הו"ל כמכר ואין בו כל תלין, אך אם הדיסקט של בעה"ב הו"ל האומן שכיר ויש בו כל תלין, וכן כל כיו"ב.

השוכר כלי או בית יש בו משום כל תלין בגמר השכירות, דכתיב לא תלין פעולת שכיר אך כל שפעולתו אתך, ואע"פ שאין המשכיר עובד בגופו כלל נחחדש שאינו דומה למכר אלא כיון שהשכיר ממונו לזמן קצוב דינו כשכיר וחייב השוכר לשלם בזמנו.

ח. המזמין שרות כלשהו אצל חברה, או מזמין מקום כבי"ח בבית הבראה והחלמה וכיוצא, אם הזמין אצל המנהל בעצמו שהוא הבעלים יש כאן משום כל תלין (ואע"פ שהשרות נעשה ע"י פקידים שהם שכירי המנהל ולא שכירי המזמין, מ"מ גם המנהל יש לו עבודה של ארגון ופיקוח וכו') ונמצא שהוא שכיר של המזמין, אבל אם הזמין אצל פקיד לכאור אין כאן משום כל תלין, דומיא להמכור בשו"ע שלט"ס ו"ד האומר לשלוחו צא ושכור לי פועלים ושכרם ואמר להם שכרם על בעה"ב אין שום אחד מהם עובר על כל תלין עיי"ש וצ"ע.

ח.מ. לינדר - ירשלים

ביסוד מצות ספירת העומר

יש לעי' במי שספר ספירת העומר ללא הבנה וידיעה כמושג מנחת העומר, או אפי' במי שידוע ענין מנחת העומר אך לא כיוון ולא חשב ע"ז כלל (ואמר "לעומר" באמירה בעלמא), אם יצא. והנה במ"ב תפ"ט סק"ח כתב דאם לא אמר אלא היום כך וכך ולא אמר לעומר יצא שאמירת "לעומר" אינו אלא כדי לבאר שהוא מונה מיום שהקריבו את העומר עכ"ד, ומקורו כבי"ב בשם הרשב"א בתשו', ומיהו אפשה דהיינו דוקא במכוון במחשבתו לעומר אבל אם אינו יודע על כל כיוון לעומר כלל שמה לא יצא.

וצדדי הספק, דיש לחקור ביסוד מצות הספירה אי עיקרה לספור מיום ט"ו ניסן עד חמשים יום, וגם לולי הקרבת מנחת העומר ביום ט"ו ניסן היתה מצות ספירה, והזכרת "לעומר" אינו אלא לסימנא בעלמא מאיזה יום מונין (ולולי העומר היו מזכירין סימן אחר כגון כך וכך ליציאת מצרים וכדו'), או דילמא כל עיקר הספירה הוא משום הקרבת מנחת העומר ולולי מצות העומר לא הי' מקום לספירה, וכמו"כ אילו היתה הקרבת העומר בזמן אחר היתה מצות הספירה אז, וא"כ ידיעת וכוונת ענין מנחת העומר בשעת הספירה מעכבת [נחזורתי לזה ע"י אאמור"ר שליט"א].

ולכאור' כ' צדדים אלו הם שורש פלוגתת הראשונים אי ספיה"ע בזה"ו דליכא עומר היא מדאוריית' או מדרבנן (עי' ר"ן סוף פסחים) לדעת הרמב"ם דאף בזה"ו דאורייתא הוא מוכח דאינו ענין למנחת העומר אלא מצוה נפרדת היא, והזכרת העומר אינו אלא לסימן וא"כ אינו מעכב, אבל לדעת רוב הראשו' דרבנן הוא בזה"ו מוכח לכאור' דכל עיקר הספירה משום העומר היא ולפיכך בזה"ו דליכא עומר ליכא ספירה מדאוריית' אלא מדרבנן וכל דתקון רבנן מעין דאוריית' תקון לספור למצות העומר שבזמן הבית וא"כ הכוונה למצות העומר מעכבת.

אמנם י"ל דאפי' להסוכרים דבזה"ו דרבנן הוא אי"ז משום שכל ענין הספירה משום העומר הוא אלא דמאחר שתלתה אותה התורה בעומר כדכתיב מיום הביאכם וגו' אע"פ שאינו אלא לסימן בעלמא הרי כשאין עומר ליכא מצות ספירה, ומשמע כן בדברי החינוך מצוה שו שהאריך לבאר דשורש המצוה הוא הספירה לקראת קבלת התורה שאחר יציאת מצרים עד שהקשה מה טעם אין מונין מיום א' דפסח עיי"ש באורך, ומבואר דעתו שאין ענינו למנחת העומר ואע"פ כ"סיים דבזה"ו ספיה"ע מדרבנן. ולפי"ז יתכן דהכוונה למצות העומר בשעת הספירה אין מעכבת דאכתי אינו אלא לסימן (ומיהו יתכן גם דמעכב אף שאינו אלא לסימן דומיא למה שכתבנו דאפשר דבזה"ו אינו דאוריית' מאחר שתלתה תורה בעומר אע"פ שאינו אלא לסימן). [ולאידך גיסא שמעתי לומר דאפשר דאפי' לצד זה שלולי העומר לא היתה ספירה עדיין יתכן שאין הזכרת וידיעת העומר מעכבת, דהמצוה היא הספירה ואה"נ ששורש וטעם הספירה הוא מנחת העומר אך ידיעת הטעם אינו מעכב, ומיהו אינו מסתבר כלל שאם

ענין הספירה הוא משום העומר אי"ז טעם בלבד אלא מעצם המצוה לספור לעומר ואם אינו יודע מעומר אין כאן ספירה כלל].

ובעיקר דברי החינוך דעורש המצוה לספור מיציאת מצרים לקבלת התורה, ויעיי' ר"ן טוף פסחים דבהגדה ג"כ אמרו דישאל כשיצאו ממצרים היו מונין כאו"א לעצמו לזמן מתן ושמתת התורה (אע"פ שעדיין לא נצטוו לא בעומר ולא בספירה שהרי קודם מתן תורה היה) עיי"ש וכ' ע"ז הר"ן וזה ודאי דרך מדרש הוא דעיקרא דמילתא זכר למקדש. ומיהו ראה זה מש"כ הרשב"א מנחות ס"ה ב' סוד"ה כל ספירות וז"ל: "וא"ת ממחרת השבת למה נכתב לא לכתוב אלא מיום הביאתכם העומר, הרי"ז לא כתב אלא כדי שקדושת יו"ט גורמת הספירה עד העצרת וטעמא כי הוציאם ממצרים כדי לקבל התורה כמו שאמר משל למלך" וכו' עיי"ש, ומבואר דנקט שבאמת עיקר שורש המצוה הוא הספירה למתן תורה וא"כ הזכרת העומר אינו אלא לסימן, ובאמת גם מדבריו בתשו' הדוכרת העומר אינה אלא "כדי לכאר יותר" (הובא לעיל בריש דברינו) משמע שאי"ז אלא לסימנא ולא לעיכובא ולכאו' משמע דגם בלי שיכוון במחשבתו מענין העומר כלל יצא (ומיהו כבר כתבנו לעיל דאפי' לפי"ז יתכן שכזה"ז אינו דאורי"י וכדמוכח דעת החינוך).

ומהרי"ב שליט"א שמעתי דלמש"כ הרמב"ן קידושין ל"ד (ד"ה והוי יודע) דספיה"ע היא מ"ע שאין הזמן גרמא, ולכאו' הוא תמוה טובא, ואסבר לה בדברי יחזקאל סי' מ"ה דרעת רמב"ן דספיה"ע אינה תלוי' ביום ט"ו ניסן אלא בהקרכת העומר ואילו ה"י העומר קרב בזמן אחר היו סופרין או וכל שרק הכשר המצוה תלוי בזמן ולא המצוה מצד עצמה ל"ח הזמן גרמא [עיי"ש מה שהאריך ביסוד זה, והוא מעין מש"כ הטורי אבן בחיי מגילה דף כ ע"ב (ד"ה וכ"ת) דמקרא בכורים אע"פ שאין קורין אלא מעצרת עד החג וכן בכורים עצמן שאין מביאין אלא מעצרת ועד חנוכה לא חשיבי מ"ע שהז"ג (ולהכי נשים מביאין ומה שאין קורין הוא מטעם אחר), משום שאין פיסורן אחר חגו או אחר חנוכה מצד עצמן של הימים אלא משום דלכורים בעינן מצויין ע"פ השדה ולמקרא בכורים בעינן זמן שמחה, ואילו היו מצויין ע"פ השדה כל השנה וכן זמן שמחה ה"י נמשך כל השנה היו מביאין וקורין כל השנה הלכך לא חשיבי מ"ע שהז"ג עיי"ש. ומיהו ודאי התם מוכן הוא טפי שהגריעותא אינו אלא מצד המציאות, אבל הכא שמצות העומר יש לה זמן והיא היא סיבת מצות הספירה (ולא רק הכשר) הרי בפשטות יש להחשיב גם מצות הספירה כיש לה זמן ודוק], ולפי"ז נמצא דעת הרמב"ן להדיא דבלי ענין הספירה משום העומר היא וא"כ ידיעת וכוונת העומר בשעת הספירה מעכבת. ואמנם עדיין עיקר הדברים מחודשים להחשיב כה"ג מ"ע שאין הז"ג, ובאמת בחזו"א כתב דט"ס הוא ברמב"ן.

ודאתאן לדינא, דודאי לכתלה ראוי לכוון בעת הספירה היום כן וכך להקרכת מנחת העומר (בזמן הבית), דלכאו' לדעת רוב הראשו' דספיה"ע בזה"ז דרבנן מוכח דכל ענין הספירה משום העומר הוא וכ"ה דעת רמב"ן להדיא אם לא נתלה דבריו בט"ס כנ"ל, ולענין דיעבד אם לא כיוון לעומר כלל צ"ע.

הנ"ל

שיטת הרמ"א בחמץ אי מיקרי דבר שיש לו מתירין

הרמ"א באו"ח סי' תס"ז סי"ב בהגה כתב ודגן שהיה מונח בעליה וירדו גשמים דרך הגג בקצת המקומות ונתלחלו אותן שנתלחלו אסורות אבל שאר המקומות מותר לשהותן מכה ס"ס שמא לא ירדו עליהם גשמים ואם תימצא לומר שירדו שמא לא נתחמץ אבל לאכלן בפסח אסור ולא מהני ספק ספיקא, ע"כ.

ותמהו עליו האחרונים כיון דהוה ס"ס למה יאסר באכילה ונקטו האחרונים דמותר באכילה מכה ס"ס והח"י הוסיף דרך במקום שאין הפסד לשהותן אחר הפסח יחמירו כהרמ"א אבל במקום הפסד או מניעת שמחת יו"ט מותר אף באכילה.

והגרא' תירץ כיון שיש לו מתירין לא מהני ס"ס כמ"ש בריש יו"ט ג' ב' וספיקא אסורה ואם נאסרה וכו' מרדכי ספ"ג דע"א ועיין יו"ט סי' ק"י ע"כ. ועינין שם ברמ"א סעף ח' דכתב דדבר שיש לו מתירים אין להחרי' מכה ס"ס וטוב להחמיר אם לא לצורך מאחר שיש לו היתר בלא"ה ע"כ, וציינן שם

הגר"א ועיין באו"ח סי' חס"ז ס"ב בהגה דהיינו דהרמ"א שכתב דאין להתיר באכילה מכת ס"ס משום דחמץ הוה דבר שיש לו מתירין וא"כ אין להתיר מכת ס"ס כמ"ש ביו"ד סי' ק"י.

ודבריו לכאורה צ"ע דהרי הרמ"א ביו"ד סי' ק"ב סעיף ד' כתב וז"ל דבר שיש לו היתר וחוזר ונאסר כגון חמץ בפסח לא מיקרי דבר שיש לו מתירין ויש חולקים בזה וכו' ע"כ ולפי הכללים באו"ח מהש"ך סי' רמ"ב אות ה' דאם מביא דעה סתם ואח"כ י"א דעה א' עיקר ובתורת חטאת הביא ג"כ דק דעה קמייתא הרי דהרמ"א נקט להלכה דחמץ הוי דבר שאין לו מתירין ודלא כהגר"א שכתב דשיטת הרמ"א דיהיה דשיל"מ. (ועיין בשער הציון ס"ק י"ט) וצ"ע.

מתתיהו שווארץ - ירושת"ו

ישראל נתן השל

דעתם של גדולי הדור במלחמתם נגד המשכיל נפתלי הירץ וויזל

(המשך)

אף הגה"ק רבי פנחס הלוי הורוויץ זיע"א בעל הפלאה רב ואב"ד פּרנקפורט דמיין יע"א, לחם נגד וויזל ודעותיו¹, ודרש ברבים אודותיו, וכן נגד מנדלסון, ואף פרסם כרוז בכל בתי הכנסיות שבעירו לחרף ולגדף מינים אלו וספריהם כדלהלן.

כן שלח מכתב לשי"ב הגאון רבי דוד טעביל זצ"ל אב"ד דק"ק ליסא אודות וויזל וספריו ואשר בו מחזקו לעמוד בתוקף במלחמתו נגד המשכילים, ולא לחוש כלל לכל מעשיהם כדלהלן.

אם כי מנדלסון פרסם דוגמא מביאורו הידוע על התורה עוד בשנת תקל"ח בחוברת בשם "עלים לתרופה", וכן חתמו על ביאורו ארבעים ושבעה מגוונים מקהלתו-פרנקפורט דמיין² - נראה שבתחלה לא הגיב הגה"ק בעל הפלאה זי"ע ע"ז והמתין לראות להיכן פני הדברים, אולם לאחר ארבעה שנים בשנת תקמ"ב כשראה את מעשיו של וויזל עמד ויצא נגד שניהם בתקיפות והוקיעם ברבים.

דרשתו של הגה"ק בעל הפלאה זי"ע נאמרה בשיאה של המערכה בער"ח תמוז תקמ"ב, אולם דרשה זו הגיעה לידינו שלא בשלמותה וחסרה קטעים³, כן וויזל ומנדלסון לא מוזכרים

1 נראה שהגאון הנוכחי אף עמד בקשרי מכתבים עם הגה"ק בעל הפלאה זי"ע, [ראה במכתבו של הגר"ט שיף הנדפס בקובץ באו"י גליון מ"ג עמ' קנט הערה 32, שהגנו"י הרעיש את שאר רבני הקהלות המפורסמות], וכנודע היה שי"ב ומחבבו עד למאד כמובא ב"דברי-ידידות" לבנו הגאון ר' יעקבא סג"ל לנדא זצ"ל הנדפס בריש שו"ת "נודע ביהודה" וז"ל "... וכן עלה במחשבה לפניו להוציא מחברתו על מסכת כתובות, ושמעתיני אומר הגם בכסבר הקדימו גאוני פפר"מ הגאון בעל פנ"י, ושי"ב הגאון מוהר"פ הלוי הורוויץ נפלאות עשה בספרו ההפלאה... מדי דברי בו בימים ההם, התבוננתי כי יום יום אוכרתו לטובה את שם הגאון מוהר"פ הלוי הורוויץ בחיבה יתירה ואהבה מסותרת בקירות לבו הטהור". כן הגה"ק בעל הפלאה זי"ע מזכירו בכבוד בספרו שו"ת "גבעת פנחס" (לבוש תקצ"ח) סי' י"ג וז"ל "... ומה רב טוב שהסכים עמי כבוד נ"י הרב הגאון אב"ד דק"ק פראג...".

אז על קהילת פרנקפורט בתקופה זו, אנו קוראים במכתבו של הגר"ט שיף הנוכר לעיל, ובתחילת המכתב כותב לאחיו בפרנקפורט בזה"ל "... מה שכתבת שנשתנה אופי" של הקהלה בתורה ויראה וכו' - צר לי על המקום וקברות אבותי...".

2 הדרשה במלואה היתה בידי הרב מרדכי הורוויץ ז"ל, אולם בספרו "רבני פרנקפורט" (ירושלים תשל"ב) עמ'

• קונטרס "דברי ידידות" בעצם כתב ידו של הגאון רבי יעקבא סג"ל לנדא זצ"ל נמצא באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מ" 435.

בה בשמם, אשר לכך א"א לדייק כל הצורך בדרשה זו, אולם את דעתו הק' אנו רואים בכיור שתוקף את וויזל ומנדלסון כאחת², ומוקיעם ומחשיבים לאפיקורסים וספריהם ספרי מינות. כן א"א לקבוע ברורות על אי איזה קטעים אם הם מוסבים על וויזל או על מנדלסון.

אולם הדברים שבשני הקטעים האחרונים שבדרשה זו מוסבים נגד וויזל, ומוקיעו בדברים חריפים ומבנהו "... מין ואפיקורס... רשע... קל שבקלים, בזוי ומבוזה, ריק מכל חכמה, אשר לא ידע בצורתא דשמעתתא... ואין לו חלק באלקי ישראל..." כן תוקף את וויזל על רצונו להפוך את סדרי החינוך והלימוד לתשבי"ר, וז"ל: "... כי תפס בתינוקות של בית רבן להדריכם מדרך ה' לדרך מינות, וכתב שלא ילמדו בתורת ה' עד שידעו כל לשונות של עכרים על בורין... ואותו רשע כל עסקיו לבטלם מבית הספר...". כן מתייחס רבה של פפד"מ, לבזיוו תלמידי חכמים שבדברי וויזל, וז"ל: "... כי כל ספרים שלהם טובב שרוצים לעשות תיקונים והנהגות לתלמידי חכמים האין יתנהגו בדרכי עולם... הביא בספרו... ראייה לדבריו מדברי חז"ל... שאמרו כל ת"ח שאין בו דעה נבילה טובה הימנו, והוא לא ידע ולא הבין בחשיכה יהלך... והוא מהפך דברי אל חי לשטותו...".

וכה דרש הגה"ק בעל הפלאה זיע"א בער"ח תמוז תקמ"ב³:

אשר בעו"ה חדשים מקרוב באו קול ענות חלושה מארץ מרחק שהרפיו פוגרים הפוגרים בתורת ה' ספר מחדש ספרי מינות והלעינו על דברי חכמינו ז"ל, אשר לא נשמע כמותו, נבלה נעשתה בישראל בפרהסיא ואין מוחה בידם, וחדשו פירוש⁴ על תורתנו הקד' אשר ברו מלבם דברי שטות והבלים... וע"ז נאמר אל תקרב אל פתח ביתה זו דרך מינות, ואני בשמעי וראיתי המראה הזאת נבהלתי והייתי מרעיד וארככותי דא לרא נקשן, הנשמע אפקרוקא עולה שיעמוד כער איש אחד המשוקע בטומאת בית הסתרים המסיה לפי שומאה בוקעת ועזה לומר קבלו דעתי ופירושי על התורה כלשון עלגים, ותשליכו כל דברי חז"ל הגמרא ומדרשים ומפרשי התורה הנחמדים מזהב ומפז... ותנו דעתכם על שטות והבלים דברי מינות המושכים לבו של אדם והכל רצין אחריהם בעונותינו הרבים.

שמעו אחי ורעיי: קחו מוסר וחיו, השמרו מאוד לגפשותיכם בל תלכדו בנאונם ח"ו, אל תלך בדרך אחם, מנעו רגליכם מנתיבתם, בל תקראו בספריהם, טמא טמא יקרא, צא

162-158 הרפיס רק כמה קטעים מדרשה זו, וכלשונו בספרו היה זה "נאום גדול" והכיל עשרה עמודים בכתי"י, [וחבל על דאבדין, ואולי עוד נמצא בשלמותו תחת ידי יורשיו ומשפחתו], כן נדפסו עוד כמה קטעים במקום אחר מדרשה זו שבכתי"י והם מעמודים 3, 4, 6, 7, ועל פיהם נדפס כאן, הרב הורוויץ בספרו הנ"ל מספר על השתלשלות דרשה זו לידו, אשר קיבלה מידי ה' וולף רבה הראשי של קופנהגן שאביו הרב ר' סנדר וולף למד אצל הגה"ק בעל הפלאה זיע"א ושמע דרשה זו מפ"ק ואף העתיקו כנראה מכת"י של רבו, כן הכותרת שמעל לדרשה המובא להלן הערה 4 נעשה ע"י הר"י סנדר הנ"ל. [יש לציין שבכ"בית עקב ספריים] לפרידברג אות ת כותב: מס' 158 "תוכחת מוסר" הר"י פנחס הורוויץ, דרוש נגד תרגום התורה של הרמב"ם, פפא"מ תקמ"ב 80. מעניין הוא שדרשה זאת בדפוס לא ידועה כלל, ואך ידוע שנשאר בכתי"י.

3 יש לציין שתלמידי הגדול מן החתם סופר וצוק"ל מזכיר את דעת רבו הק', אודות וויזל ומנדלסון בשו"ת חת"ס החדשות שיי"ל ע"י הרה"ג ש. א. שטרן שליט"א (ירושלים תשל"ט), סימן ר"ע מ' ל"ד וז"ל "... ואני שמעתי דברי קדושים יצאו מפה קדוש מורי הפלאה זצ"ל וכוותו יגן עלי, וכה אמר: 'סימן זה יהיה בידכם, בל אלו חובר סתברות חריב, ולא א' בהם כהלכה א' או פרק ומסכת א', כי אם בפירושי וביאור פסוקים ותקירות ודרשות' ואמר זה בשנת תקמ"ג בתחלת הרעש של ספרי רמ"ד וגדו' [נפתלי הויץ וויזל], ואוי לנו מן או ועד עתה כמה מדרגות ירדנו. עשר מונים מעלות לאחור בעו"ה, על ואח ידו כל הרוויים, והכל צריך בדיקה והלוא יצא עמר נקי...".

4 מעל הדרשה כתוב כזה"ל "תוכחת מוסר שדרש הגאון הג' המפורסם רשכ"ב מ"ה פנחס הלוי איש הורוויץ ביום ג' שנבפל בו כי טוב ער"ח תמוז רתאי שחא תקמ"ב".

5 עיין להלן הערה 7.

תאמר לו, אל תאמרו אקרא ולא אמה ימין ושמאל, ויש כי כח לעמוד נגדיהם, הלילה לך, אין זה כי אם תפית יצר הרע, כי חבורתם כעורה ופזוור נאה להם, ושמעתי שבכמה קהלות קדושות גשרפו הספרים ההמה, ובווילנא גשרפו אותם לעין כל, זכאי חולקיהון קמא מרי מלכא קדישא אשר קנאו קנאת ה' צבאות.⁶

6 מלשונו של הגה"ק בעל הפלאה ז"ע, - נראה דעתו שיפה עשו אלו שקנאו קנאת ה' צבאות ושרפו את הספרי-מינות, אם כי א"א לדייק מתוך דרשה זו שדעתו לפסוק בן לכתחלה הלכה למעשה. כן לא ברור איוה ספרי מינות שרפו, האם הם אגרותיו של וויזל, או כונתו על החומשים עם הביאור של מנדלסון. [בדרשתו של הגר"ט מליסא כתוב בזה"ל: "...כי שמעתי ממגידי אמת שבק"ק ווילנא... שרפו ספר הלזה [דברי שלום ואמת] ברחוב העיר ובתחלה חלו אותו ברביד ברזל בחצר בה"כ, יפה עשו לדעתי שופטי צדק... וכן במכתבו של הגר"ט ש"ף כתוב בזה"ל: "... ובווילנא ע"פ ציוות החסיד המפורסם מה"ו אליהו שרפו ברחוב העיר אגרת של ר"ה וויזל...". מכל הנ"ל נראה ששרפו את אגרתו של וויזל ולא מדובר אודות סריפת ביאורו של מנדלסון - אם כי ידוע ששרפו את ביאורו של מנדלסון כדורות מאוחרים יותר, עיין להלן בהערה זו המעשה המובא בשו"ת "האלף לך שלמה", וכן נודע מעוד כמה מקורות, (בביהס"הל בירושלים ישנו שריד של ספר ויקרא עם הביאור כשהוא חתוך לרחבו בלי הביאור ובגב הספר כתוב בזה"ל: "ישתמר שריד זה לזכר המעשה אשר עשו אבותינו בימי מלחמתם לחומשים עם ביאור, בימי מלחמתם עם ההשכלה" ולפי החותמת של גב הספר נראה שהיה זה בלמברג), וכדאי שרפוהו גם בתקופת הפולמוס].

ועל ספרי וויזל שחיבר לפני שיצאו הרבנים נגדו - כותב הגר"ט מליסא בדרשתו, וז"ל: "... לכן שמעו אלי לגנוז ספריו שלחום אלי ואני אשלחם על בית החפשיית מקום שמצניעין פם ספולי המוקדשים ולא יזכר שמו עוד בקרב עדת ישראל...". נראה דעתו שספרי מינות טעונין גניזה, והגאון הגדול כתוב על סריפת הראשונים של וויזל בזה"ל: "... וגם ח"ו לקנות שום חיבור מהמחבר המחובר לטמא אחרים בטומאת אפי' חיבור יין לבנון לא יקנו ממנו...".

והנה אם ספרי מינות ריגום בשריפה או אי סגי בגניזה, דנו הפוסקים בזה, ולא אציין אלא האחרונים שדנו במיוחד על ספרי מנדלסון, [עזרתו רבות בספר "כוכבי-יצחק" להגאון רבי יצחק שטערנהעליל ז"ל (ברוקלין נ"י תשמ"ג) חלק ג' שמצטט מדבריהם ונו"נ בהם בבקאות גדולה], וז"ל הגה"ק מצאנו ז"ע בספרו שו"ת "דברי חיים" (לבוש תרל"ה) ח"ב ויר"ד סי' ס', "שאלה, בעסק הספר מאפיקורוס שהנתיק מלת הגיון עם פירוש מר' מה לעשות בו: [הלשון מוגומם קצת שהספר "מלת הגיון" הוא לרבינו הרמב"ם, ומנדלסון עשה עליו פירוש וכתב עליו שאלה הוא בעסק ספר מלת הגיון עם פירוש מאפיקורוס מ"ד (ובדפוס כתוב מר' פירוש) מה לעשות בו?], הנה דינו מבוואר ברמב"ם פ"ו מהל' יס"ח, וכ"פ הש"ע ויר"ד סי' רפ"א [שדינם בשריפה], ואם נחלק ונאמר דוקא אפיקורוס שב' הש"ך ז"ל ארוק בע"א, הנה באמת הרמב"ם ז"ל כ' וז"ל שם ה"ח, בה"ק בולן בפירושיהן וביאוריהן כר' בד"א שכתבם ישראל בקדושה אבל אפיקורוס ישראל כו' ומצוה לשרפו כדי שלא להניח שם לאפיקורוסים ולא למעשיהם ע"כ. בוואר ברשעים האלה ראוי שלא להניח ממעשיהם, וגם אין לחלק בין ס' לשאר ספרים שלהם, הא אדרבה מבוואר בס' ב"י שבשאר ספרים שלהם כ"ע מודים שגשרפין, לכן בוודאי ראוי לשריפה, אך כמרומה לי ושמעתי מאדמו"ח זלה"ח [בעצמם] "ברוך-טעם" שבא מעשה כזה לידו וצוה לגנוז בכ"ח חדש על בה"ק וטעמו לא ידעתי, זה ראיתי להרד"י לכ"ח והבחרו יבחר". ובשו"ת "מהר"ם שיק" (מונקאטש תרמ"א-ס"ד) א"ח סי' ס"ו לא סבר כן וכתב, וז"ל: "ולפי המבואר ספרי תנין שביאור ותירגמו החדשים שיש בהם חשש כפירה, אם אמנם שאין לקרות בביאורם ותירגומים ההם, אבל המקרא ופרשי' והמפרשים הראשונים אין לאבד כן נראה לפענ"ד, ובס' דברי חיים תיר"ד סי' ס' הביא בשם חמיו הגאון זצ"ל לגנוזם, והמחבר צוק"ל [הדברי חיים] כ' ש"ל דע טעמו כי בוודאי דבצי שריפה, וצ"ל פשוט דטעמו או דמספקא ל"י אי כהרמב"ם הני"ל או כפרשי' והש"ך דידוק כמין לע"ז, או אפשר דמספקא ל"י דרילמא הגירסא בהשגות הראב"ד בפ"ג מתשובה כמ"ש הבעל העקרים מאמר א' פ"ב הביאו הכ"מ שם דאיכא לימיר דאינו מין לפעמים ומספיקא אין רשאים לאבדן, זהו מה שני"ל טעם הגאון [בעל "ברוך טעם"] זצ"ל שלא כ' לשרופם אלא לגנוזם וכנ"ל". - [על דעתו של המהר"ם שיק, כי שוד דברים בזה ואכמ"ל ועיין עוד בליקוטי שו"ת חת"ס" ש"ל ע"י הר' ישראל שטערין (לוגנון תשכ"ה) פ"ב ודר"ק], ובשו"ת "האלף לך שלמה" (לבוש תר"ע) להגאון רבי שלמה קלוגר זצ"ל ויר"ד סי' רנ"ז כתוב וז"ל: "שאלה, מראשי קהלה אחת בקצת אנשים שעשו להם תחורה ללמוד בחבור תלמוד לשון עברי - [מחבור, כן זאב שרי"ן] ובחבורי ר' משה דעסיר, וחורה אף קצת והחורמו אותם ולקתו את החיבורים ושרפו אותם באש ושמר פניהם בי לומר הדין עם מי, והנה אם אמנם השרפת היה אפשר למותר ע"פ הדין אך אין להעשיהם כזה... כיון שבא לכלל כעס בא לכלל טעות, ומכ"ש באנשים הדייטים בודוונו ומחמה כי הציקים

והנה מתחילה כאשר ראיתי המכשלה הזאת יוצאת מתחת ידי הרשע והמין הזה נשבר לבי ונכמס רוחי ויהיה למים כרוגג הנמס מפני אש כי אלה ביין שגו ובשכר תעו, ודבר ה' בזה להפנים ספר קטן אחד יכתוב בו פירוש על הפסוק הוכח תוכיח את עמיתך⁷ דלא קאי על תוכחת המוסר, דמאי איכפת ליה אם יחטא חברו, וכל איש בשירותו לבו ילך, והאריך שם בשטותו, כל רואיו ילעיגו לו, אבל לשטותו כמעט אורו עיני כיון שכפר בערכות אם כן לא יהיה חלק בו והוא כחטאו ימות.

הדור אתם ראו כמה יש להתרחק מהם לכל ישלחו ח"ו בפה יוקשים, אל תאבו ואל תשמעו לו, הביטו וראו כי כל ספרים שלהם טובב שרוצים לעשות תיקונים והנהגות לתלמידי חכמים האיך יתנהגו בדרכי עולם, אוי לאותו בושה אוי לאותו כלימה! איך

רוחם עשו כן, ועל גוף הכעס ודאי יפה עשו...". בהמשך תשובתו הוא מרחיב בדבריו, מה מצאו עוד במגדלסון וכתב בדו"ח: "... פוק חזי מאי עמא דבר... וכיון דרוב העולם מרננין אחריי ודאי כן הוא, ומיש דהרי הוא תלמיד הגאון בעל קרבן העדה ותלמיד יעב"ץ, הנה מצינו באחיה השילוני שהי' תלמידו ירבעם בן נבט... ואח"כ ב"כ"ב דברכות בפסוק אין פרץ וכי' ואין צוהה ברחובותינו שלא תהא בנוג, כן או תלמיד שמקדיח תבשילו ברכים, הרי שהורצו להתפלל על הדבר...". בהמשך הוא כותב "... ועוד צאו וראו מי המה תלמידיו וכל העוסקים בחיבוריו כולם רשעים, וכל שוגג בחיבוריו לא יחכם, ואין אוחזין בחיבוריו רק הקלי שבקלים העוברים על כל התורה, ולא ראיתי איש ישר הולך שיהיה עוסק בחיבוריו ודבריו, וכל ירא שמים בורח ממנו כבורח מן הנחש ועקרב הא חדא, והשנית הנה אני לא עיינתי בדבריו מעולם ולא ידעתי שמן פטול בדבריו, אך את זה ידעתי כי הרע לעשות אשר תרגם תנין על לשון דייטש, אשר אל כדת והנה חטא והתביא את הרכים, כי מזה פתחי המספוח הישנה בהמבורג להתפלל על דייטש, והטא הרבים תלוי בו...". בהמשך דבריו כותב עוד על עצם תירגומו את התורה שלא כדיון עשה, וכן על לימוד הדקדוק... שוראי ללמוד הדקדוק... ראו ללמוד אך כעת שהם אחוז בו, ראוי להתרחק מהם כמטחוי קשת... כי ראוי בעינינו שלימוד הדקדוק מביא לידי התעסקות רק במקרא, והמקרא מביא לידי תרגום אשכנזי, והתרגום אשכנזי מביא לידי אפיקורוסות... ודאי הוצעו גורם להתרחק מתיבותיהם החדים מאד, ועליו להחזיר ב"כ"ש ופוסקים..., ועיין עוד שם. ובשו"ת "מהרש"ג" ח"ב (ירושלים תשכ"א) להגאון רבי שלמה גרינפנדר וצ"ל אב"ד בידסנטמיחאלי סי' קט"ז שאלה ב' דו"ל: "ואשר שאל עוד באחד שיש לו חומשים מתורגמים בל"א ויש עליהן ביאור בגופן שלהן, והביאור הנ"ל נראה מפורש שהוא מאפיקורוס אם יש לשרפם, לדעתי עדיין טפי לוגזים היינו לקבור בקרקע להשימם באיזה תיבה כמבואר ביו"ד סי' ר"פ דעל שריפה יש מ"מ עדיין משום שריפת השמות הנדפסים בהחומש, וכמדומה לי שכ"כ בשו"ת ד"ח שיש לו קבלה מחותנו הגאון רבי"פ וצ"ל, ובפטרט שלא נוכל להחליט שהוא אפיקורוס או"י משנה הוא, [ובספר "כוכבי יצחק" הנ"ל כותב ע"ז "... תמוה שלא ידע כלל מהפולמוס והשם רע אשר יצא עליו עוד בחיי הרשע..."] וגם העכו"ם המדפיס מעשה קוף ושלא עבד, כי מזה פתחי רק לוגזים", ובשו"ת "לבושי מרדכי" (טולטשטאב-אודרפסט תרע"ז-פ"ד) להגאון רבי מרדכי לייב ווינקלער וצ"ל אב"ד דק"ק מאד, מהד"ת יור"ד סי' קכ"ה אות ב' מלמד זכות על אלה שעיינו ב"ביאור", וז"ל: "נפשנו בשאלתו ע"ד התנין אשר התרגומים מפי המשכילים, והנה ודאי שומר נפשו ירחק מזה, ועכשיו אכשור דרא בזה, כי מקדמת דנא לא היה שכית פירושי הראשונים כמו רמב"ן ואב"ע ורשב"ם והם הביאו אותן, ע"כ ה"י גם מגדולים שעיינו בהם, ובה"ז אשר מכל טוב ערכו ושלחו צפרנן של ראשונים, ל"ל לעיין בדבריהם אשר גדולי הצדיקים הזהירו לזה וד"ל", וע"פ בשו"ת "מנחת יצחק" חלק ט' (ירושלים תשמ"ח) סי' ק"ב על הדפסת חומשים עם תיקון סופרים הנדפס בחומשי רמ"ד. מנדלסון מבאר ומתרגם את הפסוק הנ"ל ביוקרא י"ט י"ז, "לא תשנא את אחיך בלבבך הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא" - לאמר, "אחת יכול להוכיח את עמיתך, שמנע את הוא העלוב אותך קודם" והטא בו בשני דברים א. במה שכתב אתה יכול, ולא פירש אתה חייב כמצות תורה"ק, ב. שמפרש הפסוק שמצות תוכיח היא אך על בין אדם לחברו כדוגמת שהעלוב אותך ולא מפרש כדברי חז"ל שהתורה מצוה להוכיח אף על מצות שבין אדם למקום וזה כלל הערכות, היסוד לכל התורה, וע"ז יצא נגדו הגה"ק בעל הפלאה בתקופתו, גם בהקדמה שכתב מגדלסון לספר "תשועת ישראל" כתב כמובן שהרבנים לא יגדו ויחרימו את העם בסדרם מדרך ה', וע"ז יצא חוצץ נגדו הגאון הנוכחי, ראה ע"ז במאמרי קובץ באר"י גליון מ"ה ובהערה 14 שם. יש לציין המובא ב"כרני פונקטור" הנ"ל שבהוצאת החומש עם הביאור באופןאנך חקס"ת ושאר ההוצאות שלאחר זה שולב בגוף התרגום הנ"ל "עיין למטה בביאור" כאלו ביקש מגדלסון להקדים כאן פני המשאית עליו. [ועיין ברמב"ן עז"ת ובספר "פנים יפות" לבעל הפלאה ע"ז בפסוק זה, ודק"ק].

יבוא קל שבקלים בזוי ומבוזה ריק מכל הכמה אשר לא ידע בצורתא דשמעתא ויעשה
הנהגה לת"ח עם ה' נטוריו עולם האיך יתנהגו.

שועלים מחבלים כרמים וכרמינו סמדר, כי תפס בתינוקות של בית רבן להדריכם
בדרך ה' לדרך מינות וכתב שלא ולמדו בתורת ה' עד שידעו כל לשונות של עכ"ם על
בוריין... ואותו רשע על עסקיו לבטלם מבית הספר, והנה המין והאפיקורס הוא הביא
בספרו אלה מינות רחוקה לרברבו חז"ל דברי קדושים שאמרו: כל ת"ח שאין בו דיעה,
גבלה טובה הימנו. והוא לא ידע ולא הבין בחשיבה יהלך ואין לו חלק באלקי ישראל והוא
מהפך דברי אל חי לשמותו.

כאמור לעיל המשיך הגה"ק בעל הפלאה ז"ע בפעולותיו במערכה זו⁸, ושובע ימים לאחר
שדרש ברבים בקהילתו - שלח מכתב לשי"ב הגאון רבי דוד טעביל זצ"ל אבי"ד ליסא אודות
וויזל ושאר המשכילים, אם כי לא מזכירם בשמו.

8 נציין בזה, שגם חבירי - הצדיקים הקדושים תלמידי הרב המגיד ממעזריטש ז"ע, יצאו גם הם נגד מנדלסון
וביאורו, ונפרט כמה מהם [לא אציין בזה את כל דברי הצדיקים שהלכו לאור דרך החסידות כדורות
מאחרים יותר שדברו בנושא זה, כי רבים הם, וכידוע היחה דרך החסידות תרים מנן כפני המשכילים
המורסים בכרם בית ה' ואכמ"ל, אלא אציין את דברי הצדיקים שחיו בתקופת הפולמוס בשעתו]. הרה"ק רבי
ר' אלימלך מליזענסק ז"ע אמר "... כי בעת אשר גבר הסטי"א ורמ"ד בא לעולם, את זה לעומת זה שלחו
לעולם את מרן הגה"ק מרחי"ד ז"ל ואמר בזה"ל שם באיטליא יש צדיק אחד גדול אשר ע"י חיבוריו
הטהורים מבטל כל ספרי המינות ומי יתן והי' לבכס של ישראל לשקוד על דלתי ספרי החי"ד"א לא יזיוו
אותם כלום מאמנתם...". - (ספר אהל אלימלך (פרמישלא תרע"ז) אות רפ"א ועיין עוד שם אות רצ"ה). וכן
נודע שהאחים הקדושים - הרה"ק רבי ר' אלימלך מליזענסק ז"ע ואחיו הרה"ק רבי ר' זושא מאגניפולי ז"ע
ברעתם היה לנסוע למדינת אשכנז לעירו הלבכות לדרך ה' ותורתו אך השטן עמר לנגדם, [לע"ע נעלם ממני
במקום אחד ושם כבר נודע שמו ויעשו לו כבוד גדול ויהי' לעת סעודת הצהרים ויאמר להבכה"ב אשר
התאכסן אצלו - היום יש לי סיום, ולבכה"ב הי' עגמ"נ שלא ידע מזה כעתו שהיה מכין סעודה לספר ויאמר:
שלמה... ובעה"ב עמד... ומתמה הלא לא שמע שום זכר מסיום מסכת, בתוך כך התחיל הרה"ק לספר ויאמר:
זה לפני חודש ימים הייתי במקום אחד ובקשתי מהבכה"ב בעל האכסניה שיתן לי ספר לעיין בו ונתן לי,
ואשר תפתחי עיניתי בו מעט וראיתי שזהו ספר מספרי רמ"ד וסגרתיו אחרת ולא עיינתי בו יותר - ושמעתי
ע"ז ב"ק מכרות ואומרת יען שהי' ספר הנ"ל שכתבתה מין בירי אקבל עונש ששלשים ימים לא יקובלו
חפילתי - והיום נשלמו ונסתיימו השלשים יום וחפילתי נתקבלה בעי"י. ע"כ צויתי להוסיף איוהו מאכל
לשמתח הסיים" - (מובא בתולדות הקדושת לוי שנערך ע"י צ. א. קאליש ונרפס בסוף ספר "קדושת לוי"
הוצאת מונקאטש תרצ"ט עמ' ק"ב ע"א, כן מובא סיפור זה בספר "שערי נגימה" לר' נתן נטע הכהן (וורשא
תרס"א) עמ' 73, ובספר "דור דעה" לקמלהו (בילגורי תרצ"ג) עמ' קמ"ה). ובספר דור דעה" הנ"ל כתוב עוד
שם, בעת שהתחילה האפיקורסות לתדור גם אל מדינתו "... אז שלח הרה"ק בע"ס קדושת לוי אל הערים
הקרובות ועליכאו, קאצק, ראדוין, ליקוב, להכרזו ולהודיע שם בשמו: הגני מכרזו ומודיע לידע ולהודיע כי
יש ה' בעולם... כן מובא עוד שם ע"א בא בר"ה אל שלחנו זה השלחן לפני ה', נפתח ואמר היום דנו את
"הדעסויער" ליוכל גיהנום כמה הוא יוכל חמשים שנה וכמה הוא שנה שס"ה ימים וכמה הוא יומר של
הקב"ה אלף שנה, ליוכל כיו"ב דנו אותו לגיהנום" - בהקשר לזה אציין את דברי הרה"ק בעל בני יששכר
ז"ע המובא בהקדמה לשו"ת "חכצלת השרון" ח"א לרבי דוד מנחם מאניש באב"ד מטרנפול זצ"ל
(בילגורי תרצ"א) זצ"ל "ושמעתי מאיש אחד זקן ואיש חם וישר שסיפרי לי מה שאזוני שמעו מהרב הקדוש
מהרצ"א זצ"ל מדינאב בהיותו אצלו בכחותו על ש"ק וכשעת הסעודה שלישית אמר תורה בהתלהבות
מאד על הלומדים חכמותיהם ולשונותיהם והתחיל לדבר מראש המשכילים מעניעלזאחן שחפך את מדינת
אשכנז למינות וגמורל התלהבות עמד על רגליו ואמר בזה"ל רבש"ע יוכל להיות שאותו הרשע כבר סבל
על כל עוונותיו ועתה מגיע לו ג"ע על שהי' פריממע-דושא (שאמרו עליו בפועל היה מקיים כל המצות) אנו
מבקשים אותך שבכל מקום שהוא עכשיו תוריד אותו משם לשאלו תחתית יען שהחטיא את הרבים והיפך
הרבה מישראל לאפיקורסים וכופרים" וכו' עיין שם.

מכתב זה בא כתשובה למכתב שלח רבה של ליסא להגה"ק בעל הפלאה זי"ע, אודות נושא זה כנראה מלשוננו במכתב "... הנה ברך לקחתי ולו אשיבנה...".

יש לציין המובא בספר "סיפורים נפלאים" י"ל ע"י הרב החסיד ר' שמואל הורוויץ ז"ל (ירושלים תרצ"ה) אודות הרה"ק רבי נחמן מברסלב זי"ע והתנהגותו עם המשכילים שדרו באומן, [יש לציין שהיו באומן ג' אפיקורסים גדולים מאוד, והם היו חשובים וקרובים למלכות... כי היו חכמים גדולים ונדודו לשם בכל ארץ רוסיה וגם בשאר ארצות... מובא בס' "הגיל"]. א"ה האפיקורסים הגי"ל היו תלמידיו של וויזל כמצוטט על הרק, ומכאן אנו רואים מי היו תלמידיו של וויזל אשר היו מראשי האפיקורסים בדודו, וראה עוד בספר הגי"ל על ג' אפיקורסים אלו באריכות, ואכ"ל], אשר בשנת תקס"ב שבת הרה"ק רבי נחמן מברסלב זי"ע בעיר אומן "ויחשבוהו לחכם גדול ויבקשו ממנו שיסאר באומין ויארם להם כשישאלו לו הספר "יין לבנון" וכו' ונסע לברסלב והיה שם ח' שנים וכליל שבת שהיתה השריפה [בשנת תקפ"ז] ואחר רבינו"ל "שיין שוין" כמובא ב"ימי מהרנ"ת" וביום א' בא מהם שליח מיוחד עם הספר הגי"ל [יין לבנון] ושםבקשים אויח שיבוא לאומין וכן היה כמובא ב"ימי מהרנ"ת". עוד מובא שם "... ובחזיתל ביאת רבינו"ל לאומין חשבו אותו לחכם אבל לא כרכם "וויזעל" ואח"כ חשבוהו שהוא חכם כמוהו ואח"כ כשנכנסו לדעת שהוא יותר חכם ממנו והיה להם מרבה הגי"ל [ויזל] ולא ידעו תירוץ והלכו אודות זה לרבינו"ל לשאלו ממנו ותיקף כשנכנסו לביתו הקשה רבינו"ל זאת הקושיא וענה להם תירוץ נכון ונתפלאו מאוד ונשקו את רגלי רבינו"ל ואמרו לו מילא את אנתו יודעים שאח"כ יותר חכם מוויזעל שהוא לא ידע תירוץ ואח"כ יודעים תירוץ, אבל מאיפה ידעתם המחשבה שלנו ענה להם הבכיר להם שזה מחמת חכמה, כי מי שיש לו מח נקי וך יכול להכיר המחשבה ע"י השרות ונתקבל אצלם אבל אח"כ כשיצאו ממנו החפלא עוד יותר ואמרו: אונתו חכמים כמונו יכול להתעות כ"כ, הלא זה אי אפשר בשכל אנושי בשום אופן וכו'"]

(ועיין עוד שם בספר הגי"ל באריכות איך שקירב הרה"ק מברסלב זי"ע את המשכילים ההם לדרך ה' ולבסוף מתו ממחמת תשובה. וראה עוד ב"האל רחל" (ני יארק תש"מ) לר' חיים ליברמן ז"ל חלק א' עמ' 69, אולם מה שצוין לעיל מספר "סיפורים נפלאים" לא מצוין שם. וראה עוד בס' פעה"א (ברוקלין תשל"ח) סי' שפ"ה, שפ"ו, חתק"ב, א' אך אין לדברים המובאים שם מקור מוסמך ולכן לא ציטטתי דבריו. וכן העיד הרב החסיד ר' לוי יצחק בענדער ז"ל מזקני חשובי חסידו ברסלב, - שמעתי פרט זה מהרב נחמן בורשטיין זי"ו ששמעו ממנו. ועיין עוד בסדרת הספרים "אוצר יראת שמים" (ירושלים תשמ"ג) ובשער הספר "ההלוקט מפרסי" והוא וכן מפי זקני החסידים ונרפס בהסכמת זקני חסידו ברסלב שליט"א חלק ה' עמ' ל' חלק ט' עמ' צ', אך גם שם אין הדברים מדויקים, והעיקר כשמוכא בס' "סיפורים נפלאים", ועיין עוד בס' "שית שרפי קורש" (ירושלים תשמ"ח) חלק א' אות תקפ"ח [ובשער השני "אבניה ברזל" ערוך מחדש בהגהה מדויקת עם חיקויים והשלמות רבות מפי זקני אנ"ש שליט"א] שכתוב שם בזה"ל: "... ויבקשו ממנו שיסאר באומן והראו לו את הספר "יין לבנון" שחיבר רבם נתלי וויזל (סיפורים נפלאים)". א"ה כאן מובא קצת בסגנון אחר מהמובא בסיפורים נפלאים אשר ציינתי לעיל וצ"ב). כן יש לציין המובא בקונטרס "קגאת ה' באת" אשר סובב והולך על המשכילים וכן נגד חכמת הפילוסופיה [עיין בספר "נוה צדיקים" (בני ברק תשכ"ט) להר"ג ר' נתן צבי קעניג שליט"א שכתוב בערכו שהקונטרס הגי"ל נכתב בסכריבות שבת מ"ה ונרפס לראשונה ביאס חר"י"ב בהעלם עם המחבר, ובשניה בצפת תרפ"ו, ובשער הספר כתב המו"ל ר' שלמה קאולער ז"ל שההה"ק ר' אש צץ המטה זי"ע חיברו, אולם בספר "נוה צדיקים" (בני ברק תשכ"ט) שואלי חיברו הרב הגאון ר' נחמן אבי"ד ושערהין ז"ל, ויש בזה צדדים לכאן ולכאן, ומידי ספק לא יצאו עיין שם], ובקונטרס זה מוזכר את וויזל ומגולסין ואת המערה שלחמו בהם גדולי ישראל, ואצטט בזה כמה קטנים מדבריו, אות ג' זה לא כמה שיש בעודי בימי נעורים, שמעתי שמענו לא טובה, אבותי רבותי הגאונים הצדיקים המפורסמים ספרו לי, אשר צץ המטה ערף הודון במדינת אשכנז ופריסין והסמוכים, ואנשי אנושי רשע בני בליעל חכמים המה להר"ג ולהטיב אל ידעו ונתקשרו בקשר של רשעים בעיר מלכות פריסיין שמה בערלין, ואם כי רב המקום בינינו לבינינו אנשי המערב, אך הבאישו ריחם כל כך עד אשר עלתה צחנתם ועלה באשם למרחוק עד אשר הגיע לאזינו... שהכת הרעה הזאת פרקו מעליהם עול התורה והמצות ולא די להם בזה כי אם חטאו והחטיאו את הרבים ורצו וז"ו להטעות את כל ישראל, ובראשם ה"י ראשי התנין הדוברי חלקלקות שמם יהי נח: יעקב מן העולם מד"ע [משה דעסיוער ז"ל] ונה"י... לבטלם מיינה של תורה... רק ללמד לשונות העמים ולשון עבר ולהרבות בחכמת הדקדוק וגם זה היה רק לפנים ועיקר כוננתם... רק להמשיכם לדרכי המקוריים הכנונים בתורת משה והעיקר בחזרה בשע"פ... ואם בכמה כתביהם הסתירו מצפון לבם הרע... כאלו חפצים בונקת ישראל אך דעת לבנון נקל כי כולם מלאים מרמות ותוך... ואנכי בעניי הייתי אז צעיר לימים ואבותי ורב תי הקדושים נ"ע שמעו מרחוק ע"י השלוחי דרחמנא מאה"ק לכל הארצות

לו את דרשתו הארוכה אשר דרש בשבת הגדול בגנותו של וויזל, כלשון הגה"ק בעל הפלאה ז"ע במכתבו "... מה נמלצו לחכי אמרותיו מדבש... ותתענג נפשי בדברי טעם היקרים... על צערו בחבורי שוא ומינות הנדפסים כאשר דובר ידידי ש"ב הגאון ברשפי גחלת אהבת השם ותורתו לנקום בריתו כמ"ש הלא משנאיך ה' אשנא וגו'...". וע"ז עונה לו הגה"ק בעל הפלאה ז"ע במכתבו וז"ל "... וכבר דרשתי רבים בבהכ"נ הגדולה שבקהלתינו לפרסם קלון דברי שוא ושהם מטמאים בביאה צא טמא תאמר לו לא יבוא אל בית ישראל...". ומוסיף עוד "ונספ" ע"ז ועשינו כרוז בכל בתי כנסיות ישנה וחדשה בחרופי ובגדופי הספרי מינות ההם וכיוצא בהם ועשינו בהם כמה גדרים האפשרי להרחיקם מעל גבול ישראל ועוד ידינו נטויה לרדוף להוסיף לפרסם החנפים...".

מהמשך מכתבו של הגה"ק בעל הפלאה ז"ע נראה, שרבה של ליסא שח את לבו לפניו, על מעשיהם של המשכילים בכתיבתם כתבי פלסטר נגדו, ובמסירתם עליו לשלטונות, וע"ז עונה לו הגה"ק בעל הפלאה ז"ע כלשונו "... אמנם אל יצער רומכ"ת ידידי נ"י כי עם ה' קדושים וכל דברי הפסולים ההם מבוזים בעיניהם ללעג ולקלט... ודברי בורות... אינם עושים פירות... ואי ליקרא דרבנן חיש כבר אחז"ל הכל לפי המבייש, כ"ש האי דבטומאה דייש...". ומסיים את מכתבו "... ודבר אלקיננו יקום לעולם ואתו וכל עוסקי תורתנו חק' החיים והשלום...".

וכה כתב הגה"ק בעל הפלאה ז"ע לרבה של ליסא, הנדפס בספר "לב העיברי" חלק ב'¹⁰:

ב"ה יום ג' ו' תמוז תקמ"ל פ"פ רמ"ן יע"א:

הנה כרך לקחתי ולו אשיבנה, משמי מעונה, שלום יענה, לאבן בוחן, אבן פינה, חכמתו בחוץ תרונה, תהי כפתו רעננה, ובצל ה' יתלונה, ה"ה כבוד ש"ב ואוה"ז הרב הגאון המפ' בתורת [בתורה] ובחסידות, לו עשר ידות, במראה ובחידות, איש חמודות, חרוף ובקי ומושלם במעלות ומדות, נ"י ע"ה פ"ה כק"ש מוהר"ר מעביל נרו יהל ויצ"ן נזרו על ראשו, ויזנה שביב אשו עד יכונן ה' למרום מקדשו.

מה נמלצו לחכי אמרותיו מדבש ונופת, כמים פנים אל פנים אהבה עזה וחיבה יתירה מוסיפות, ותתענג כדשן נפשי בדברי נועם היקרים, גלילי זהב כספירים מעולפת, אך בזאת אדם נתפס על צערו, בחבורי שוא ומינות הנדפסים, כאשר דיבר ידידי ש"ב הגאון, ברשפי גחלת אהבת השם ותורתו, לנקום בריתו, כמ"ש הלא משנאיך ה' אשנא וגו'.

9 על מעשים אלו של המשכילים, ראה במאמרי קובץ באו"י גליון מ"ה, ובהערות 21, 20, אולם פנייתו של הגר"ט מליסא להגה"ק בעל הפלאה ז"ע היתה לפני כתיבת הכתב פלסטר ע"י הגוי קראנץ שנדפסה ב"ב תמוז ומכתב שכתבו של הגה"ק בעל הפלאה ז"ע נושא תאריך ו' תמוז. (עיי' שם במאמרו). כן אציין שוויזל לא מזכיר כלל את הגה"ק בעל הפלאה ז"ע שהיה מלומדיו, וראה גע"ז במאמרי קובץ באו"י גליון מ"ג הערה 283.

10 הגאון ר' עקיבא יוסף שלוינגר זצ"ל, שהרפס לראשונה את המכתב, מצטט את לשון ספר "שם הגדולים החדש" שמזכיר אגרת זו [ראה להלן הערה 12] ולאח"כ כותב בזה"ל "והגיע לידנו גוף המכתב אשר כתב הרב הגאון בעל הפלאה ז"ל על רמ"ד וחברו הירץ וויזל ז"ל המכתב. ולאחר המכתב הוא כותב בזה"ל "העתק מכתב זה הגיע ליידינו על ידי [נכד] הגאון רשכב"ה בעל הפלאה ז"ל ה"ה הרב הגאון הגדול המפורסם כקש"ת רבי צבי הירש איש הורוויץ בעמ"ח ספר "לקוטי צבי" ו"שארי צבי" אור תורתו וזוה"כ ק"ק בראד יע"א. וז"ל: גוף הקיום על אמתתו האגרת הקודש הנ"ל, העתקתי מגוף האגרת קודש א"ז הגאון האמיתי רשכב"ה הקדוש איש אלקים בעה"מ הפלאה זלה"ה את באות שהיה תחום בו חתמתו הקדושה וכתבו בלשונו שהיה נמצא בה אצל א' מארזביו אשר כער בקרבו כאש לכלות הקוצים מכרם ה' צבאות ואני מעיד שיצאו מפי קודש קדשים א"ז וצלה"ה בלי הוספה וגרעון את א' מכתב הקדוש: בראדי יום ג' ר"ח סיון בתרי"ו ישועה לפי"ק, חק' צבי הירש איש הורוויץ".

וכבר דרשתי ברבים בכהכ"נ הגדולה שבקהלתינו, לפרסם קלון דברי שוא, ושהם מסמאים כביאה, צא ממא האמר לו, לא יבא אל בית ישראל, ונוסף על זה עשינו כרוז¹¹ בכל בתי כנסיות ישנה וחדשה בחרופי ובגדופי הספרי מינות ההם וכיוצא בהם, ועשינו בהם כמה נדרים האפשרי להרחיקם מעל גבול ישראל, ועוד ירינו נטויה לדרוף להוסיף לפרסם החנפים.

אמנם אל יעצר רומכ"ת ירידי ג"ו, כי עם ה' קדושים, וכל דברי הפסולים ההם מבוזים בעיניהם ללעג ולקלם, ולא ישקלו בפלם, כנף הנניס נעלם, ונגלה לעין כל כחו וזודנו ומדרו, אשר היה טמון בחובו ויצא סודו, ושברו בצדו, ותחת כבודו בא אידו, המאתו נוערת וטומאתו בוקעת, מתוך אפיקורסתו נקרעת, וזרחת בו צרעת, ודברי בורות, אשכלות מרורות, אינם עושים פירות, מובסים מגורות, ואי יקרא דרבנן חי"ש, כבר אמרו חכמינו ז"ל הכל לפי המבייש, כ"ש האי דבטומאה דייש, ואך קנה רצון, ומלא פיהו חצץ, מידי דהוי אעצין, יבש חציר ציץ, ודבר אלקינו יקום לעולם, ואתו וכל עוסקי תורתינו הק' החיים והשלוים.

ומידי דברי בו זכור אוכרנו וכו', עד¹² ומחמת כי אפפוני חבילי טרדין במילי דצבורא ובמילי דשמיא אמלא כפי קוצר, והיה בזה שלום רב, כנפש א"נ ש"ב ד"ש וטובתו

כ"ד הק' פנחס הלוי איש הורוויץ

11 כרוז זה לא הגיע לירינו, ואולי כרוז זה הוא המוזכר במכתב הגרד"ט שיף זצ"ל לאחיו ר' מאיר מפרנקפורט אשר כותב לו בזה"ל "... באם אפשר לשלוח העתק מכרוז שמה, יהי נוח לי לקבלו..." (ראה במאמרי שם הערה 32), אולם יש לציין שבמכתב זה אינו מוזכר את פעולותיו של הגה"ק בעל הפלאה וי"ע במערכה זו. בהקשר זה אציין כרוז אחר - שלא מעין הכרוז הנזכר כאן - היוצא מקהילת פרוסטיץ אשר במרדואיה, שהוכרז בשב"ק פ' פנחס (כ"ד תמוז) תקמ"ב. הכרוז נדפס לראשונה מפנקס קהילת פרוסטיץ במקורו בבידש, ולאחמ"כ נדפס בשניה בתרגום ללה"ב ב"מקורות לחולדות החינוך בישראל" (תל אביב תרפ"ה) ח"א עמ' רמ"ו וז"ל הכרוז.

ל'וברון כרוז שהוכרו בש"ק פ' פנחס תקסב"ל.

(דף ת"ן ע"ב): בהיות שכבר נודע כשער בת רבים איך הבורא יתברך שמו הפה לב המלכות קיסר יר"ה עלינו לטובה להטיב עמנו בכל מילי מטיב בכלל ובפרט בזה שיסר ב"ים נורמלי בכדי שהילדים שאינם בגדר הלמוד ירדעו לכל הפחות טוב דרך ארץ, כתיבה, קריאה, חשבון וכיוצא בזה... על כן מחויבים ההורים לעורר את ילדיהם בכל תוקף שיבקרו את בתי"ם ולא יבטלו את זמנם כמו שעשו עד עתה שהרבה נערים פרקו מעליהם עול תורה והסתובבו בשוקים וברחובות וזה נגר חוקי אלקים ואדם.

ובכן אנו מחויבים את האבות שישלחו את הבנים בומן הקבוע לביה"ם הנורמלי והעובדים על זה יענשו בעונש הקצוב לפי החוק. אולם גם האותם הילדים הנושאים בעול תורה והם בגדר הלמוד יביאו לצירים אלה תועלת: וכבר אמר התנא (אבות פ"ב ב'): יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, אך כדי שזמן למוד התורה לא יתמעט ע"י זה מצאו אלוףי הקהל חקון דבר, והוא, שהאבות והמלמדים מחויבים להביא את הילדים לבית הכנסת לזמן תפילת שחרית ושם יתפללו עם הצבור, ומכתי הכנסת ילכו ישר אל החדר למען יעסקו כלמדם ותיכף בלי שום עיבו ולשום ילד אל יורשה כלל וכלל ללכת אחר התפילה הביתה כדי לאכול פת שחרית כי התורים מחויבים לשלח את ארוחת ילדיהם אל החדר, כה"ה וכל יקום ולהי ירוע שישניחו ע"י בהשגחה פרשית, גם זאת לדעת שהלמורים בביה"ם הנורמלי התחילו ביום ר' פ' פנחס כ"א תמוז תקמב"ל.

ומהכרוז הנ"ל אנו רואים שהיהודים הוצרכו להכנע לפקדת הסבלנות של הקיסר יוזף השני בדבר בתי"ם, [ראה ע"י במאמרי קובץ באר"י גליון מ"ג], אולם חבלו תחבולות שלא יתמעט זמן לימוד התורה ע"י זה והשתדלו לבחור את הרע במיעוטו.

12 בקטע זה אנו רואים בעליל שחסר עוד נושא במכתב ומשום מה הושמט, [וכבר הערתי ע"י במאמרי קובץ באר"י גליון מ"ד הערה 5 ע"ש, ועתה אוסיף עוד כמה פרטים], והנה בספר "שם הגדולים החדש" (וראש"י תרכ"א) לר' אהרן וואלדן מוזכר לראשונה מכתב זה בערך בעל הפלאה, וז"ל: "... ונבדו ירידי הרב... צבי הירש הלוי... בתוך מכתביו ששלח וז"ל וגם יש אצלי מכתב שכתב [בעל הפלאה] להגאון הר' דוד טעבלי

דעתו של הגאון רבי אלעזר פלעקלש זצ"ל, דעתם של רבני איטליא אודות וויזל, ופסקו של הגאון רבי ישמעאל הכהן זלדה"ה בעל שו"ת "זרע אמת" ורשימת גדולי ישראל שציטטו מדברי וויזל בגליון הבא בעז"ה.

מליטא שכבר דרש ברבים שלא ללמד תנ"ך עם דייטש וגם ביקש שם מעמו שיכתוב להגאון מפונא שיבקש מחותנו גאון בעל נוב"י שאל יצער להרב הקדוש מו"ה יחיאל מיכל זצ"ל מולאטשוב וויזל כי אחי הגאון החסיד מו"ה שמעלקי זצ"ל מניקלשבורג העיר עליו שכל כוונותיו לשם שמים, לכן אל יבטל אותו צדיק מעבודתו ע"כ לשון הרב הנזכר... - ונראה שרבי יוסף עקיבא יוסף שלוינגר זצ"ל קיבל את המכתב מנכד בעל הפלאה בשלימותו כמו שאכן מעיד נכדו, הרב הנ"ל, "ואני מעיד שיצאו מפי... אא"ו וצלה"ה בלי הרספה ונרעון אות א' מכתב הקדוש", (ראה לעיל הערה 10). אולם הגרע"י שלוינגר הוא זה שהשמיט קטע זה מפני אי רצונו להביע בדפוס נושא המחלוקת על דרך החסידות, ולפי מכתב זה הנושא תאריך ר' תמוז תקמ"ב נראה שהרה"ק המגיד מולאטשוב וי"ע היה עדיין בחיים חיותו שע"ו סובב המכתב שלא יצערותו ולא יבטלוהו מעבודתו הק', והנה על שנת פטירתו של הרה"ק מולאטשוב וי"ע נחלקו הדעות אם בשנת תקמ"א 135, הערות 3, 4, 5, ובכל המצוין שם - ולאחר כירור כל הגירסאות, קובע הנ"ל את שנת פטירתו לכ"ה אלול תקמ"א, [ע"ש שמביא מדברי הרה"ק רבי יוסף יצחק מליובאוויטש וי"ע כענין זה]. ולפי מכתב זה נראה שפועליו וויזל שהיה כאמור בשנת תקמ"ב, ולא מצאתי מי שיעיר ע"ז, וכבר הערתי בקובץ באו"י שם, אודות גירסת אחרת בפרט זה שבמכתב, המובא בהקדמת ספר "נפש דוד" (פערמישלא תרל"ח) להגרד"ט מליסא, וכה כותב המו"ל, "וראיתי בספר שם הגדולים החדש שב' כי כאשר חלק הה"ג הנוב"י על ס' תולדות יעקב יוסף ורצה לגזור בחסם שישרפו הספר, כתבו הרה"ק רבי שמעלקי ואחיו בעל הפלאה אל אא"ו ובקשו ממנו שהוא ישתיק מחלוקת וכתב אא"ו מכתב להרב נוב"י לאמר אל תתגרה בתלמידי הבעש"ט ותלמידי המגיד ממעוטיש, הגם שאין דרכיהם דרכנו מ"מ כונתם רצויה לשמים והנח להם, והנוב"י נשא פנים לאא"ו ושתק". וכבר הערנו שם שדבר זה שהנ"ל ראה בספר הנ"ל, לא נמצא בשם הגדולים החדש ועוד אוסיף בזה שספר "תולדות יעקב יוסף" נדפס לראשונה בשנת תק"מ (קאריץ) והרה"ק רבי ר' שמעלקא מניקלשבורג זי"ע נפטר לב"ע בא' אייר תקל"ח, לכן מפאת כל הנ"ל נראה שגירסת זאת בטעות יסודה, אם כי הסיפור עם שריפת הס' הק' "תולדות יעקב יוסף" נכונה היא וקשורה גם בהרה"ק המגיד מולאטשוב זי"ע, עיין ע"ז בס' חופעות הרי"ם הנ"ל. [באן איצין שבספר "שמן הטוב" (פיצטרקוב תרס"ה) בחלק הסיפורים עמ' מ"ג ועמ' מ"ז ע"ב מצוטטים שני הגרסאות הנ"ל, מבלי לציין דבר, ובס' חופעות הרי"ם הנ"ל עמוד 80 נזרה מלציין את הגירסה השניה בשלמותה - אם כי מצטט ממנה, וכאמור גירסת זאת בטעות יסודה].

(והרב יוסף ירוחם פישל הגר הי"ו במכתבו אלי, ציין לי המובא בקובץ "נחלת צבי" (שבט תשנ"ב) גליון ו' עמ' צו, מכתב מהרה"ק רבי משה ליב מסאטוב וי"ע, כי "אשח הרב המגיד הקדוש איש אלהי מ' יחיאל מיכל... ביקשה ממנו לכתוב אליו מליצה עבור נכדה הילד ישראל ש' להתאמץ בכל יכולתו שלא ללמוד אצלו כתב ולשון טייטש, וממש היתה בוכה לפני... לעשות זאת למען המגיד זיל"ו).

תיקון טעות

בגליון הקודם במדור ספונות הערה 20 נפל טעות, ונזכר "מופנה לדניאל יפה", וצ"ל "מופנה לאיציק יפה" כנראה מהמשך המכתב.

כתבי קודש

אברהם אביש שור

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

פרק ד

הנקודות בחילוקי השיטות בין מרן הרש"ק זיע"א לבין הרה"ק בעל התניא והשו"ע זיע"א מתומצנות בסיפור העובדה שגרמה לנטישתו של מרן הרש"ק זיע"א את רייסין: "הרה"ק מוהר"ש זצ"ל מקארלין, ביקש לקבוע דירתו בעיר בייעשינקאוויץ, (פלך וויטעבסק), ורצה הסכם על זה מהרב מלאדי [בעה"ת והשו"ע זיע"א], והשיב הרב שהוא מסכים, אך על אלו הג' תנאים, א) שלא להשפיל הלומדים, ב) שלא להשפיל פרומקייט טבעית, ג) שלא יאמר שהצדיק צריך לישא את הצאן. ועל ב' דברים הראשונים הסכים, אך על דבר הג' לא הסכים וקבע משכן קדשו בלאדמיר". אם כי אין אנו יודעים עד כמה מדויק סיפור זה, בפרט שיש לפקפק על דיוקו של הקטע "כי רצה הסכם על זה מהרב מלאדי", בעוד שמסתבר הוא, כי חסידי רייסין הם שרצו את הסכמתו של הרה"ק הרמ"מ מוויטעבסק זיע"א, שכפי שהוכחנו בפרקים דלעיל, הרי שאף לאחר שעלה לאה"ק עדיין היתה בידו שרביט ההנהגה על עדת החסידים ברייסין, ולאחר הפצרתם הוא אשר בחר להם את מנהיגם. - ברם, נראה כי יש יסוד אמת לחילוקי השיטות ביניהם כפי שהם מתומצתים בג' התנאים, כשם שיש גרעין של אמת בסיפור כולו, לאחר שכבר הצבענו על הנסיגות של חסידי רייסין להביא אליהם את מרן הרש"ק זיע"א, כדי שישתקע ברייסין ושיקבל עליו את הנהגת החסידים.

ב' התנאים הראשונים שהועלו, ושעליהם התבקש מרן הרש"ק זיע"א לוותר, "שלא להשפיל את הלומדים" ו"שלא להשפיל פרומקייט טבעית", - עוסקים בגישתם השונה של תלמידי המגיד זיע"א כלפי אלו שניהלו מלחמת חרמה בחסידות, ולמעשה מהוים הם איפוא נושא אחד, ואינו כתנאי השלישי העוסק בגופי השיטות בחסידות, נושא עקרוני שעליו לא היה מוכן מרן הרש"ק זיע"א לוותר בשום אופן.

אפשר להוכיח על גישות שונות ודיעות מנוגדות בענין זה בין מרן הרש"ק זיע"א לבין הרה"ק הרמ"מ מוויטעבסק זיע"א והרה"ק בעל התניא והשו"ע זיע"א, ובעוד שעמדתו של

1 שמע שלמה דף ח ע"א בשם ספר הדרת קודש. וכמעט בנוסח זהה בבית רבי דף סד ע"ב, כפי אשר שמע מאחד הרבנים מבני רבינו [הצמח צדק] נ"ע".

מרן הרש"ק זיע"א היתה ביחס של ביטול נגד המתנגדים, הרי עמדתם של הרה"ק הרמ"מ מוויטעבעסק זיע"א והרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א היתה מתונה יחסית.

"לומדים" ובאדיש מדוברת: "לאמד'ווכעס" - כך כינו באותה תקופה את אלו שלחמו בחסידות. יתכן כי כינוי זה, שרווח אצל חסידי קרלין, נדבק לאלו שניהלו מלחמת חרמה בחסידים, בגלל האיצטלא של "לומדים" שבהם התעטפו, ואולי גם בגין גוף סמכותי ושיפוטי שעמד מעל בתי הדינים בשם "אסיפת הלומדים", שכמוהו היה בקארלין ובפיניסק², ושכנראה עמד מאחורי הרדיפות נגד החסידים.

עמדתו החריפה של מרן הרש"ק זיע"א נגד ה"לומדים" - מקורה מהתייחסות דומה של רבו מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א, שבעבודתו הק' להחזרת העם בתשובה נתקל בהתנגדות עזה, - שכותב³, במכתבו היחיד ששרד מכתביו, לשאר בשרו אשר נתקרב לעדת החסידים, ובו הוא מדריכו בנתיבות החסידות, הריהו מתייחס לאלו שמנהלים מלחמת חרמה נגד החסידים וכותב בין היתר דברים אלו: "נעלם מהם מאמר חז"ל כל המתלוצץ תחלתו יסורין וסופו כליה ח"ו, ובפרט המתלוצץ ח"ו ממי שרוצה לילך בדרך הטוב אשר מהראוי היה להחזיקו כמו שעשו חז"ל הקילו בכמה דינים מפני תקנת השבים בכדי לחזק ידם לעבודת הבורא...", וכי כל ענין ההתנגדות היא עבודתו של היצר המתלבש בפי "הלומדים". "תועבת היצה"ר אשר מלוּבש בפי זקן וכסיל המלוּבש בפי לומדים כסילים לעבודת הבורא שדרכם לקצץ רגלי המביאים דורן נפשם בנפש חפיצה ושיפילה לו ית'...".

לא נשאר הרבה בידינו בכתב מתגובתו הק' של מרן הרש"ק זיע"א על רדיפות המתנגדים, כשם שכמעט לא נודעו תגובתם של החסידים בכלל. עובדה היא שבעוד וכתביהם וחרמיהם של המתנגדים לחסידות נדפסו בשעתו ושרדו עד היום הזה, הרי שמעט הוא התייעוד על תגובות החסידים, ומלמדת יותר מכל על החסידים שהיו מהנעלבים ואינם עולבים. אותם שמועות בכתב ובעל-פה של מרן הרש"ק זיע"א מצביעות על יחס של ביטול לכתביהם וחרמיהם. כפי שמסר מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א "בשם רבו הרה"צ [הרש"ק] מקארלין שאמר בעת שיצאו הכתבים ממדינת ליטא על הצדדים⁴, והגה כתוב בהם כמה דברים ואמר שכולם שקר, רק מה שכתבו שכל ימיהם כחגים⁵ זהו אמת, כדאמרינן כל הזובח יצרו כאילו הקריב תודה וכל המקריב תודה היה יום הקרבן שלו יו"ט, וב"ה אני זובח בכל יום את יצירי, ומשום הכי כל ימי אצלי כחגים...".⁶

2 "אסיפת הלומדים" נזכרת במו"מ הלכתי בענין כשרותו של גט, באגרותיו של הגאון רבי חיים ב"ר פרץ הכהן רבה של פינסק אל הגאון רבי עקיבא איגר זצ"ל, מובא בספר פינסק, עמ' 282-283 ע"ד ד"ר מרדכי נרב המסכם: "לומדים אנו [מאגרות הניל] על קיומו של גוף שיפוטי גבוה יותר העומד מעל בתי-הדינים של פינסק וקארלין, היא "אסיפת הלומדים" הניל, היושבת בתפקיד כאילו של בית-דין, שומעת עדויות, מאשרת את פסקי-הדין של הרב ובית-דינו ומצווה על השמש להכריז ולהודיע עליו ברבים. אין לדעת כיצד נוסד הגוף הזה, והדבר הוא בבחינת חידוש גדול, שכן לא ידוע לנו על קיומו של גוף כזה במקומות אחרים...".

3 ספר"ק בית אהרן דף קמ"ז ע"א. וראה על כך בהרחבה במאמר "על דרכי כתיבת והדפסת ספר"ק בית אהרן" פרק ט קובץ באו"י כת עמ' קלט.

4 נראה כי הכונה אל הקונטרס "ומיר עריצים וחרכות צורים" שנדפס בשנת תקל"ב, באלעקסנדין הסמוכה לברודי, וכולל שכעה כתבים וחרמים מכתבי המתנגדים.

5 בכתב ג': "...וזה וזה לא נתקיימה בידם, זולתי קול המצפצפים והמהגים, כל ימיהם כחגים בהלל והודאות, כריעות והשתחויות...". בכתב ד', מכתבם של קהילת וילנא אל הגאון רבי אברהם קצילבונן רבה של בריסק: "...כל ימיהם כחגים, מתקדשים ומטהרים אל הגנות...". בכתב ה', איגרת קהל וילנא לראשי הקהילות והרבינים: "...מעיד לפני בהוצאות ופיזור סעודות, וכל ימיהם כחגים ומועדים...".

6 בספר"ק בית אהרן, מהדורת כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, ירושלים חשל"ז. במלואים עמ' 328.

שרדו כמה סיפורים הקשורים לתגובתו הק' אליהם, והמשותף בהם הוא התיחסותו אליהם בביטול.⁷ כמו כן היה מבטל מבין אלו את בעלי המרה-שחורה שהתעטפו באדרת של צדקות ואילו בקרבם מקננת העצבות.⁸

בגישה זו נקטו אחדים מהצדיקים בליטא וברייסיין שאליהם היה מופנה חוד החנית של מלחמת ההתנגדות לחסידות. כך היתה עמדתם של הרה"ק רבי חיים זיסקא מהמדורא זיע"א, ושל הרה"ק רבי אברהם מקאליסק זיע"א.¹⁰ וכנראה כי כך גם נקטו עוד מתלמידי

7 "פ"א בא להקארלינער [מ"ן הרש"ק זיע"א] וצ"ל אברך אחד שהי' למדן גדול, אמר לו הקארלינער זצוקללה"ה: יונגער מאן, דרא עמסט נאך איבער מיט דיין תורה, אז מיזאל נעמען דיין תורה און אייס-מישן מיט קליינע [מרטן-] וואלטן מיינע הינער נישט גיוואלט עסיך" (כתבי הרב החסיד ר' מאיר ברנשטיין ז"ל הי"ד, נודפס ב"שמע שלמה השלם" ירושלים תשמ"ו, כרך ב עמ' 118, מפי הרה"ח ר"א הוזמן). "שמעתי מאדמו"ר [הרה"ק הרי"ם מקאוניץ זיע"א] שהבארדיטשובער [הרה"ק מארדיטשוב זיע"א], בעת שהיה רב בפנסק, שלח פעם אחת, אחר למדן אחד שהיה מתנגד, ושמו שמחה, שהיה דר בפנסק, ובא אליו בלילה... וצוה להתנגד הנזכר, שיאמר לפניו אלפס, וכן עשה, וכשגמר... קרא לו הברייטשובער הקדוש, ואמר לו, דע כי תורה בלא החילו ורחימו לא די שאינה מתקנת, אלא גם מקלקלת, וחרה מאד לר' שמחה... ויבא באישון לילה, אל שלחן הקארלינער [מ"ן הרש"ק זיע"א]... בסעודה שלישיית, פתח הקארלינער את פיו הקדוש, ואמר בקול, בשלמא מה ששוחין בפורים, משום נס גדול שנעשה בו, אבל מה זה ששוחין בשמחת תורה, אך התיירץ הוא, כששומעין שמחת תורה [התורה של שמחה] נעשה לא טוב על הלב, ולכך שוחין... וכששמע ר' שמחה הנזכר את הדברים, וידע שאליו מגיעין הדברים, ואף שהיה דאה הקארלינער בביאתו לשם... ראה ר' שמחה אבר הברייטשובער הקדוש והקארלינער הקדוש, שניהם מתנבאין בסגנון אחד... נעשה מקרב לחסידים, ונסע אל המגיד הגדול למעזריטש... (ספרן של צדיקים, מערכת מ"ן הרש"ק זיע"א, אות ה). "בעיר פנסק הי' אחד מהמנגדים שלמד בספר הוזה"ק, ולא הבין דבר אחד, והתיישב בדעתו לכנוס להרה"ק ר' שלמה נ"ע מקארלין... ואמר לו הרה"ק, הלא אתה מתנגד, לא אומר לך הוזה"ק עד שתקבל בשמי את הנושא מוילנא כן אשר אומר אליך. האיש נבהל ששמעו והלך לו. ואחר כך יגע האיש צד על דברי הוזה"ק ולא ידע, והתיישב שילך להרה"ק ויקיים דברו... וא"ל הרה"ק תקלל אותו בשמי שמיצאי חלציו יהיו חסידים..." (בית רבי, חלק ג, דף קכח ע"א).

ברם, מעבר לכך היה מזהיר מ"ן הרש"ק זיע"א לא לפגוע חלילה באלה שניהלו את המערכה נגד החסידים. ודיקו החסידים הן מוסרים מפיו על הרב החסיד רבי בערקא שוחט ז"ל, ששמע מחותנו הרב החסיד רבי אפרים ז"ל (עליו ראה בקובץ באו"י כז עמ' קמח), שהיה מתלמידי מ"ן הרש"ק זיע"א, והתגורר בעיירה שחלק מתושביה התנגדו בחריפות לחסידים, ודרפוסו עד חרמה. בצד להם פנו במכתב אל מ"ן הרש"ק זיע"א שסיר מהם מצוקה זו, והוסיפו בבקשתם כי שונאיהם ינחלו מפלה, אך תשובתו של מ"ן הרש"ק זיע"א הי"ד אליהם התממה מלבוא, ובכואם ע"י רש-השנה למ"ן הרש"ק זיע"א נאמרו: "זמיר איז גרינגער צו רעדן, כשהרגישו החסידים בני העיירה שמ"ן הרש"ק זיע"א הי"ד מרחק אותם, פנו אליו שיחזן אותם, גוף בהם מ"ן זיע"א הי"ד, והזכיר את אשר ביקשו במכתבם ששונאיהם ינחלו מפלה, ואמר אליהם: "האם פרעה אני, האם סנתריב אני?, האין עלה בידעתכם כי אנקום חלילה כאחד מישראל?."

8 "פ"א היה אצל הקדוש [מ"ן הרש"ק זיע"א] אחר פרומער כעל מזה-שחורה, ושבת אצלו, ובכל מאכל שהביאו אל השולחן היה הקדוש אומר, גיט דעם פרומען קוגעל, וכי וכדומה. וחשב הפרומער שהוא לשבח, והשיב אין בין גאר נישט אויף פרום, ואמר לו הקדוש, דו פאר שטייט נישט אונזער לשון, מיר רופען מר"ש פרום, ווייל מר"ש איז דער פארעם פון אלע עבודת רי"ם" (כתבי קודש להר"מ מידנר זצ"ל, טטנסי, בני-ברק, חו"ש, עמ' ט אות ק). כל כך סלד מעצבות עד כי פעם אמר: "מיר איז גרינגער צו רעדן מיטן גרעסטן בעל תאוה ווי מיט אמרה-שחורה" (שם אות קה) ו"לא היה חפץ ליגע במלבושים של הבעל מר"ש" (שם, אות ק). וראה בספר"ק "בית אהרן" עמ' קנו, במילין דרבנן, אות ט: "פרום איז פאלש."

9 ראה במכתב קדשו, שבראש ספרו הק': "חיים וחסד", ושם הוא מתייחס ללוחמים בחסידות באותה מטבע שהם טבעו: "...אהובי אשר כנפשי, אל תלכו בדרך אתם ואל תשמעו לעצמם, כי הם דברים כמלהמם, ויהו חצים להפריד האלוף אלוף של עולם, ועליהם נאמר (תהלים עח) ויכל בהבל ימיהם, שעושים כל ימיהם כחצים וכמועדים הרוג בקר ושוחט צאן, כי אומרים שבודאי לא עליהם נאמר ע"ה אסור מלאכול בשר, מחמת שהם שולמדים בכל יום שורה או שתיים, ולדעתיהם הם הם העה"א גמורין..."

10 הרה"ק רבי אברהם נ"ע קאליסקער הי' איש נלבב מאד, ובכואו מעצבותיו אף "קיבוץ אברכים" אשר למד אתם מתורת רבו מורנו המגיד נ"ע, ויסדר להם סדר עבודה בתהלהבות התפלה ובביטול מהות עצמם...

מרון בעש"ט זיע"א והמגיד ממעזריטש זיע"א¹¹ לעומתם היתה להרה"ק רבי מנחם מנדל מוויטעפסק זיע"א¹² והרה"ק בעל התניא והשו"ע זיע"א¹³ גישה אחרת ושונה.¹⁴

היחוס בין הצדיקים זיע"א בנושא זה החל עוד בחיים חיותו של מרון המגיד ממעזריטש זיע"א, ושיאו הגיע בקיץ תקל"ב, לאחר שהוכרזו החרמים על עדת החסידים מיד אחר חג הפסח שבאותה שנה. הצדיקים שצידדו בגישה מתונה, ראו בתגובה של "השפלת הלומדים" "כעין סיבה או גורם אל המחלוקת דשנת תקל"ב"¹⁵. וכדברי הרה"ק בעל התניא

להשפיל את עצמם ולבוזת א"צ... להתלבש בלבושי אנשים פשוטים, ובעת התפלה לרקוד ולצעוק... וכל עבודתם ה'י' להלהיב הלבבות בעיני יראת שמים, אבער מיט ווילדיקייט, והיות מתכוונים לפגוע בכבודם של הלומדים המתנגדים, לבזותם ולהשפילם, ולהראות גסותם ושותם... (הרה"ק הרייז' מליובאוויטש זיע"א, "התמים" חוב' ב עמ' סכ-סג).

11 "סיפר הגאון רבי אברהם מטאטשוב, שהריב ר' בער המגיד הקדוש ממעזריטש צוקל"ה ה'י' מגנה הלומדים... (שמע שלמה, ח"ב, דף ז, בשם ספר שיח שרפי קודש). וראה בספה"ק "דגל מתנה אפרים" על פי ויקרא, בשמו של הרה"ק רבי יעקב יוסף מפולנא זיע"א בעל ה"תולדות": "עוד ירמו א' זעירא ע"ד ששמעתי אומרים בשם ר' יוסף מ"מ דק"ק פולנא זללה"ה, שאמר על מה שאמרים העולם שהלומדים לעונען יא, והחסידים לעונען גיט, שהאמת שהלומדים כל מה שלומדים יותר הם גדולים מוכיחים, שכבר למדו הרבה כל הצורך, והחסידים כל מה שלומדים יותר הם יותר קטנים בעצמם וזהו כל מגמתם שלומדים א"ע להיות קטנים ושפלים בעצמם, והוא שרימו א' זעירא, אלף לשון לימוד, זעירא להקטין עצמן..."

12 בשולי אגרותו לחסידיו רייסין משנת תקמ"ד (לקוטי אמרים, ח"ב מכתב ר), לאחר שהם קובלים לפניו על קשיי הפונטה, חל תקופה זו ראה שלא להלוצץ מבני אדם עוזבי תורה ח"ו... ובכך הוא גם הרלה את מצוקת פרנסתם: מאיסורא באתי להזהירכם כיהודה ועוד לקרא במאמר הכתוב (ישעי' כח) ועתה אל תתלוצצו פן יחזקו מ"סוטים ח"ו, והוא שלא להלוצץ מבני אדם עוזבי תורה ח"ו... ובכך הוא גם הרלה את מצוקת פרנסתם: "ומילתא דפיטא ול וברור בשכלי כהגלות נגלות אחד הדברים הידועים, לי שהוא סיבת הירידה והשפלות... והוא מפריש עצמו מע הכלל להיות הוא פרטי, ובכל השפעות כללות ישראל אין לו חלק עמהם... ולשומע יזעזע ותבוא עליו שפע ברכה..." וראה כי כוונתו הק' בזה נגד ביווי המתנגדים לחסידות.

13 במכתבו משנת תקנ"ט, לאחר שחרורו ממאסר, (אגרות קודש, לבעה"ת והשו"ע זיע"א, סי' מא) הוא מזהיר את החסידים: "וגם לרבות שאר ח"ח וכל לומדי תורה... אף שאינם מסייע"מ [מסייעת מרחמינו], וחלילה ליתן בהם שום שמע דפי ח"ו, לא כריבור ולא במעשה רבא או ווטא ח"ו... אי זלאת הנני מטיל גודא רבא על כל מי ישימע מסיעע דבר מה סרה על אחד מהלומדים או היראים שאינם מסייע"מ, אפילו בדרך שחוק ובריחוחא, מחוייב להודיע לי במכתב, בכדי שאודיע איך להתנהג עמו להתרחק מעל גבוליו... ובאגרת אחרת (שם, סי' פה) הוא מתריע שוב: "הנה לא טובה השמועה אשר שמעה אוני, קול ענות אנכי שומע, מצעירי הצאן אשר שמעו במרום קולם, ויקומו לעצק ושחו בשמים פיהם...לשפון בוז וקלון על כל חופשי התורה... אשר אינם מהאנשים השלמים אתנו... וכל אשר לא ישמע לדברי אלה עלי להרחיק מקעלי בכל יראה וימצא בבבולינו..."

14 גישתם המתונה של הרה"ק הרמ"מ מוויטעפסק והרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א מוצאים את ביטויים בסיונם להפגש עם הגרי"א מוויילנא וצ"ל, כעדותו של הרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א באגרת שכתב לימים (בשנת תקנ"ז, מובא באגרות קודש, לבעה"ת והשו"ע זיע"א, סי' לד) לאנשי שלומ בווילנא: "הנה מראשית כשנת הרענו והלכנו אל הגאון החסיד נ"י לביתו להתוכח עמו ולהסיר תלונותיו מעלינו, בחיותי שם עם הרב החסיד המנוח מוהר"ר מענדל... וזלה"ה וסגר הרלת פעמיים... על נסיון זה, שנערך ביטום נסע הרה"ק הרמ"מ מוויטעפסק לארץ הקודש, מעיד הרה"ק הרמ"מ זיע"א באגרותיו (גנוי נסחרות, תרפ"ד, סי' פו, פח) שחונכם בצדק אבהת ובקשת שלום עם המתנגדים לחסידים, שנשלחו תו לרבני וואהלין ליטא ורייסין, והן לחכמי ווילנא סמוך לעליהו: "... והנה היא דרכי מראש מקדמי ארץ ישראל הייתי חושק ומתארה גם כן לייחד ולאחרות..." "... והנה אחת עדי ישראל וסערי במרומים, אשר בחיותי במחנם הקדוש, רצוני וחפצי היה להיות נקי מה ומישראל, והלכתי ליתן אמחאל לכל הדברים והאמת, ולא אסתייעא מילתא... לחכמי ווילנא שאליהם מיועד אחת ובקשת שלום עם מתאר שבחים מופלגים, ואף מרמז כי היא שולח אלך ז' להגרי"א וצ"ל: "ואודייהם עליהם, הרבנים הגאונים, חיצים שנונים לוהטי תרב המחפכת בים התלמוד... וגבוה מאד וגבוה על גבהים שר התורה, כעין הקרת הנורא..."

באגרתו¹⁶ ששלח לימים אל הרה"ק הר"א מקאליסק זיע"א, שבו הוא קובל על הנהגה זו של "להתלוץ מכל הלומדים ולבזותם בכל מיני בזיונות... וגם להתהפך תמיד בראש המטה ורגל למעלה (שקורין קוליעין זין) בשווקים וברחובות... ובחורף תקל"ב, אחר הויכוח שהי' בשקלאב, לא מצא מרענה על זה ועל כו"ב, וכתבו חכמי ק"ק שקלאב להודיע להגאון המנוח דווילנא, עד שהכניסו בלבו לדון דין מורדין ח"ו, וכדין אפיקורס מבזה ת"ח... וכתבו כן מווילנא לבראד והדפיסו שם קונטרס זמיר עריצים בקיץ הנ"ל [תקל"ב]...".

בהמשך הוא מספר על מה שקרה באותה שעה ברובנה, מקום מגוריו של המגיד ממעזריטש זיע"א: "...והיתה מזה [מהחרמים והרפסתם בוהלין] צרה גדולה לכל הצדיקים דוואלין, ולא יכלו לישב בבתיהם, ונאספו כולם לק"ק ראוונא בעת ההיא לרבינו הגדול נ"ע לטכס עצה...". תיאור יותנ מפורט, נמצא בסיפור הדברים כפי שנמסרו בשמו של הרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א¹⁷. בסיפור שולט אי דיוק, כפי הידוע הרי המגיד הגדול התגורר באותה תקופה ברובנה ולא במעזריטש¹⁸ כמובא בסיפור, יש שהעירו¹⁹ כי הסיפור על

16 מאלול תקס"ה, מובא באגרות קודש, לבעה"ת והשו"ע זיע"א, סי' נא.

17 "בית רבי" דף ד-ה, לפי דברי הרב שמואל קראוס שי' (להלן בהערה) העתיקו מקונטרס "תולדות אדמ"ר הזקן נ"ע". חזר ונדפס ב"שמע שלמה", "אהל אלימלך" ו"שמן הטוב": "הנה בעת היותי במעזריטש... היה על שבת אחד תפיסה תלמידים", ובתוכם היו מרן הרש"ק זיע"א והרה"ק מבארדיטשוב זיע"א, "ובחורף כן הגיע מכתב מפינסק לעשרת רבי לוי יצחק, כי כת המנגדים מצירים ומציקים מאד לבני בית של הרב הנ"ל, ולכל החסידים אשר שמה, עד כי כשל כח הסבל... ויגמר בדעת כולם כי יקראו את המכתב בפני מוריניו [המגיד ממעזריטש זיע"א] בעת ישיבו על שלחן שבח... אבל רבינו לא ענה דבר... והיה למרצאי שיק, נתייעצו הרבנים, אולי כוונת רבינו כי מעצמינו נשתדל לעשות איזה ענין... ויעמדו הרבנים למנין, ויחסר להם עור אחד ולמשלום עשרת, והם רצו לעשות דבר הנצרך במנין דייקא, ולא יצאו תולה להודיע ויחסר לדבר הזה, כי אנכי צעיר לימים, וגם אולי לא אסכים... וימציא הרה"ק ר' שמואל שמעלקי המצאה... כי המה יבואו לשאול השאלה ממני וישלחו את הרב ר' זוסיא לשאול מאיתי, ואנכי עניתי להם מותר, וישלחו לקרוא אותי להצטרף עמהם, ועשינו מה שעשינו... ובשעה שלישית אחר חצות הלכנו כלנו להסאליע של רבינו, וישכנו כולם לנחם שם... וישנו כולם, אך אנכי לא הייתי יכול לישן אז... ובחורף כן שמעתי... והנה רבינו יצא, ונר בידו, והסתכל בפני, אמר בלשון תימה, רבש"ע יהודי הקטן הזה, השוכב על כר הקטן הזה, יהי רבי בכל מדינת רייסין, ולקולו הקיצו כל הרבנים... ויגש רבינו אלינו ויאמר לנו: בני מה עשיחס ויאמרו לו הרבנים, כשל כח הסבל מאתנו, לטכול כל העניינים האלה, וע"כ עשינו כר"כ, ויען לנו רבינו, הסכלתם עשו בזה הענין, כי לא יאמרו ח"ו לא רבנתי עצמי בזה, ידעתי כי היא סכנה, אך הוא דבר האבד כבר, כי הפסדתם את הראש שלכם, אבל זאת יצא שכרכם, כי מעתה ועד עולם, כאשר יהי מריבה מכת החסידות והמנגדים, תהי' יד החסידים תמיד על העליונה. וכן הי' בעה"ת בשנה ההיא נגנו אור צח ומצותצת, כי רבינו הקדוש שבך לנו החיים והוא עלה למנוחות...".

18 על סדר מקום מגוריו של מן המגיד ממעזריטש זיע"א ראה בקובץ באר"י לו עמ' קסו בהערה 5.

19 ראה על כך במאמרו המצויין של הרב שמואל קראוס שי' ב"כפר הבר"ד גיליון 502, כ"ז כסלו תשנ"ב, עמ' 26-32. מה גם כי המקור הראשון לסיפור הוא בעל "שבחי הרב" שמקוריותו מטלטל בספק, ברם, העיריני הרב פישל הגר שליט"א כי יתכן ואכן הרה"ק רבי לוי יצחק מבארדיטשוב זיע"א נתקבל כרב בפינסק בשנת תקל"א (בהערה שם הי"ב ת"ש ס), באותה שעה שרבה של פינסק הגאון רבי רפאל מהמבורג זכ"ל נערד מפינסק, ושהו רבני הרה"ק בעל "תפארת אי"ש" זיע"א, ונרשם בכתבי הנמצא והנעדר לכאן "שפתי צדיקים עמ' קלט בהערה 19) עד אשר חזר לפינסק באמצע קיץ תקל"ב - מקביל להדחתו של הרה"ק ולוי"י מסך הרבנות בפינסק כפי המסופר, ועבר לזעליחוב עד אשר נתקבל שוב לכהן כרבה של פינסק בשנת תקל"ה. יש סימוכין להשערה זו, בעובדה שנמסרה על-ידי הרה"ק רבי נתום מרדכי פולוב מנובומוינסק זיע"א מה שמשע"א ושהו רבני הרה"ק בעל "תפארת אי"ש" זיע"א, ונרשם בכתבי הנמצא והנעדר לכאן "שפתי צדיקים עמ' שעי" מרכו אוהב ישראל" (סיפור זה נדפס גם ב"ביתני חסד ואמת" - ספר השנה של חברה קדישא בת"א, תשמ"ז עמ' 164), על מאורע שקרה בפינסק שבה השתתפו הרה"ק מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א והרה"ק רבי צבי הירש בן הכעשי"ש זיע"א יחד עם הרה"ק רבי לוי יצחק זיע"א. והרי מרן הר"א הגדול נסתלק בניסן תקל"ב, ומאכן כי הרה"ק רבי לוי יצחק זיע"א שהה בפינסק לפני תאריך זה.

הדחתו של הרה"ק רבי לוי יצחק מבארדיטשוב זיע"א מפינסק, בחיי המגיד ממעזריטש זיע"א אינה נכונה, כי הרי רבנותו בפינסק החלה מאוחר יותר, דהיינו בשנת תקל"ה, ומכך נימקח כי הסיפור כולו אינו אמת, ברם, סיפור זה מבוסס בעיקרו על גרעין אמת והוא על אסיפה של תלמידי המגיד ממעזריטש זיע"א שהתקיימה בשנת תקל"ב, בביתו של המגיד ושבה דנו על דרכי התגובה נגד גל ההתנגדות, כשבאים לידי ביטוי חילוקי הדעות ביניהם, מצד אחד עמדתם החריפה של תלמידי המגיד זיע"א, וממולם עמדתו המתונה של הרה"ק בעל התניא והשו"ע זיע"א. חילוקי דעות אלו חוזרים ונשנים גם בסיפור ביקורו של מרן הרש"ק זיע"א אצל הרה"ק בעל התניא והשו"ע זיע"א כפי שנמסרו על-ידי הרה"ק רבי יוסף יצחק מליובאוויטש זיע"א.²⁰

התנאי השלישי עוסק בגופי השיטות בחסידות, נושא עקרוני שעליו לא היה מוכן מרן הרש"ק זיע"א לוותר בשום אופן, והוא: "שלא יאמר שהצדיק צריך לישא את הצאן". אכן חלוקות הן השיטות בנושא זה, בין חסידות חב"ד שאמרה כי הצדיק "מנהיג" את החסידים, לבין חסידות קרלין שביטאה בכך את גישת החסידות בכללותה שדגלה כי הצדיק "נושא" את החסידים.

ההבדל הבולט בין שני השיטות בדרכי עבודת ה' הוא: כשהצדיק מנהיג את החסידים, הרי החסידים חייבים להגיע בכוחות עצמם להתעוררות על-ידי התבוננות שבאה מעיסוק בידיעת אלקות - כפי שהצדיק מדריכם בהנהגתו הק', וכדברי הרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א שבמקנה לשואלים על דרך החב"ד בחסידות השיב²¹: "הנה כתיב וידעת היום והשבות אל לבבך, שבידעת כתיב היום, ובוהשבות אל לבבך לא כתיב היום, והיינו כי בדעת צריכים להיות מוכן עכשיו לידע איך שצריך להיות אהבה ויראה, ואיך שיהיה כל מיני התבוננות, וזהו כל מלאכתנו עתה להשפיע דעת בהעם, ולא יה' חסר רק והשבות אל לבבך, שזה יה' על-ידי משיח צדקנו בב"א... וזהו מלאכה קלה להמשיך מהמוח אל הלב... אבל אותן שאינם עוסקים כעת בידיעות אלקות יהי' משיח צריך להתחיל מהם מא"ב...".

ואילו במשנת חסידות קרלין שבה נאמר כי הצדיק נושא את החסידים, עיקר העבודה המוטלת עליהם היא אמונה ויראה²², ואינם צריכים לריבוי התבוננות וידיעה באלקות, כי ההתעוררות מושפעת על-ידי הצדיק הנושא את החסידים, ובאמצעותו זוכים החסידים המקושרים אליו על אף שבכוחות עצמם אינם יכולים להגיע לכך.²³ וכפי שמרן הרש"ק

20 תוכן הסיפור שמרן הרש"ק זיע"א והרה"ק רבי זאב מייטומיר זיע"א ביקרו את הרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א, כדי שיעטרף להחלטת תלמידי המגיד ממעזריטש זיע"א בדבר להשיב כחרם על רודפיהם, אך הרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א לא רצה להצטרף. הסיפור בארוכה מובא ב"לקוטי רוברים" בקטעים, בשני מקומות נפרדים. האחד בליקוטה של חלק שני (בלה"ק) עמ' 196, וחציו השני בליקוטי יד עמ' 342. ראה גם לעיל בפרק ג, קובץ באר"י עמ' קלט בהערות: 19-20.

21 בית רבי דף מר ע"א בשם "הרה"ק נכר רבינו".
22 מרן אדמו"ר זיע"א אמר: "צריך סדר היום היא הנקודה שבלב, ומה היא הנקודה? אמונה ויראה! אם יש בר הנקודה אזי הכל טוב, הן התפלה היא בטוב והן הלמוד הוא בטוב, ואיך נוטלים הנקודה? - על ידי עשות באים אל הנקודה..." (ספה"ק בית אהרן דף ד ע"ג, הריבורים במקורם באידיש בדברי אהרן עמ' כד וראה שם גם בעמ' כז: "וואס איז א סדר היום? - מיזאל זיין צו גיקומען צו אמונה ויראה! ווי אזוי קומט מען דער צו? דורך טואכטץ!...), וראה במכתבו של הרה"ק רבי אברהם מקאליסק זיע"א לחסידי רייסיץ משנת תקנ"ז: "...כלל דמילתא עיקר, האמונה והיראה הוא מקור הברכות והטוב הגנון, וכל השכליים ומקור השכליים הוא מקור הדיין וחיל, לכן שומר נפשו ירחק מהם..." (לקוטי אמרים, ח"ב, מכתב לח).

23 "פעם אמר אדמו"ר [בעל התניא והשו"ע זיע"א] רבי חייקל'ס [הרה"ק רבי חיים חייקל מהמורו זיע"א] חסידים ברענען, איז גיט זיי ברענען, נאר רבי חייקל ברענט אין זיי (מה שהחסידים של רבי חייקל ברענען באהת ה' וכדומה, הנה לא הם ברענען, - כלומר, הם בכוחותיהם שעברו עם עצמם, אלא רבי חייקל רבם ברענען בהם" (שמועות וסיפורים, ח"ב, עמ' 69).

זיע"א הי"ד היה נושא על כך משלו²⁴: "אדם מהלך עשר פרסאות ביום, אבל כשיושב על סוס טוב וחבוש ורוכב עליו אז יכול לנסוע כמה וכמה פרסאות בכל יום".

אנו מוצאים כי שני השיטות בחסידות מתומצתות על-ידי ענק הרוח בפולין שגדל על ברכי חסידות קרלין-סטולין²⁵, והקים לגיונות של צעירים עובדי ה', הרה"ק רבי קלנימוס קלמן מפיאסעצא זיע"א הי"ר בעל "חובת התלמידים", ואלו הם דברי הקי"צ²⁶: "ובזה נבין מעט גם לקוצר דעתינו, את פרשת הדרכים דרכי הקודש גם בראשית החסידות, אף שכלם ממקום קדוש אחד יהלכון מההתגלות של קדושתו הבעש"ט זצוקלל"ה...". והריהו מברא את דרך שיטת חב"ד בחסידות: "עבודת המחשבה בדרך החסידות ועבודתה, צורת דרכם, היא להשיג השגות עילאות, לא רק צירופי ויחודי השמות ואותיותיהם לבד, רק גם להרבות במחשבות מגדלות ית' שלפנים מן אותיות השמות. וכן היא גם בעבודת הלב באהבה יראה והתבטלות, ולעורר את הנפש דקדושה בכלל שתעבוד את ד' ברוח בער ולדבקה בו, אופן התעוררותם בדרך קדשם הוא ע"י המחשבה והתבוננות... מפני שהעבודה לעצמה במחשבה ודעת להעמיק בד' גדולה מאוד ובה מתקן ההתחברות וההתדבקות בו ית'... וכיון שמקום שמכך נפש דקדושה במוח הוא, ורק משם נמשכה אל הלב, לכן ע"י המחשבה שבמוח נפשו של האדם מתעוררת... וכל עבודת ד' יסודה המוח הוא... שיה' המוח שולט על הלב...".

"ועל דרך ה' של החסידות, דיוקן של עבודה בכח ובאמונה פשוטה נראה, קדושת נשמת ישראל אשר בכל איש לגלות מקרבו, והקדושה אשר עליו להמשיך ממרום, גבוה הרבה מדעת והשגת האיש גם מכחו ויכולתו, רק שד' ית' ברא את העולמות כדי שיעבדהו ... עשה הפלא הזה שנתן את רוממות העילאות הזאת בעבודתו של הישראלי, לכן רק בעבודתו, כל קודש הזה מתגלה בו, ודוקא כשעובד בכח וביגיעה ובהאוראוניא, כפי הביטוי השגורה אצל קדושי קארלין זצוקללה"ה, כי רק זו היא עבודה שלימה עבודה במס"ל לפניו ית', ועד כמה העבודה הפשוטה בכח, גדולה בדרך קדשם, יכולים לראות מזה שאמר הרה"ק בעהמ"ח ספה"ק בית אהרן, שמקנא הוא את החסידים שנוסעים עליהם לברית מילה, פשוט לפי קוצר דעתנו הוא, מפני שעבודתם הפשוטה בכח וביגיעה רבה, למצוה גדולה כזו. אף דברי הקבלה אשר דברי קדשם מלאים, כולם בעבודה הם²⁷, העיקר היא

24 ספה"ק בית אהרן דף קמו ע"א.

25 גדל והתחזק על-ידי חותנו וכן אחותו הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקוניניץ זיע"א אחיו של מרן אור ישראל מטסטאלין זיע"א. בספריו הוא מרבה לצטט את הסה"ק בית אהרן, וחלק ניכר מיסודותיו בנויים על ספר קדוש זה.

26 מכתב השערים, פרק ה, ירושלים תשכ"ו, עמ' כו ואל"ך. בהקשר יש לציין את מה שהבאנו בשמו זיע"א, (קובץ באר"י יט עמ' קכב) כי שאל לאחד מפרחי החסידים איזה ספרי חסידות הוא לומד, והלה ענהו כי הוא מעיין בספר הק' תניא, אמר לו הרה"ק: גדלות הכורא תדע מסה"ק זה, אך נתיבות לעבודת הכורא תלמד מסה"ק בית אהרן, ובעיקר מתוך האמרות הקולעות שבליקוטים שבסוף הספר.

27 ראה קובץ באר"י יט עמ' קכז, מתוך סדור בית אהרן, פיעטרקוב תרפ"ב, דף ב, תיאור על דברי התורה של מרן ארמוה"ו זיע"א: "והיה מכסה דבריו הקדושים בלבושים מפני כבוד אליקים הסתר דבר", ובספה"ק בית אהרן דף פד ע"ד: "ודיבר בזה דברים שכיסה עתיק יומין בהבלעה ובראשי פרקים...". ובעיקר היה מדגיש בסיום התורה את נתיב עבודת ה' הנלמדים ממנה, ופעם סיים דבריו הק': "עכ"פ מה אנו לדבר בזה, אין לנו חלק בנסתרות, רק עיקר השייך לעבודת הכורא צריך לידע" (ספה"ק בית אהרן דף קטו ע"ד). והיה מדגיש הרבה בסיום תורתו את "היוצא לנו מדברינו". וראה במכתבו של הרה"ק רבי אברהם מקאליסק זיע"א (משנת תקנ"ז, לקוטי אמרים ח"ב מכתב לו): "וכן ה' מנהג רבותינו, היו נשמרים ונוהרים מאוד בדבריהם שלא להשמיע לרוב החסידים, ורובם ככולם, כי אם בדרך מוסר ולהכניסם בברית אמונת חכמים, ודיבור של תורה קב ונקי, והמועט מחזיק את המרובה, והברכה מצויה באותו דיבור...".

העבודה הפשוטה, וע"י עבודת הקודש זו גם נפש הקדושה שבקרב איש הישראלי מתבערת, והיא החיות וההתלהבות להאיש בעבודה... ולא רק בענין התעוררות דרכם ז"ל לעורר בעבודה פשוטה בכח, רק גם בסוד מרע ראשית עבודת האיש, ג"כ ע"י עשי' ועבודה תהי', סוד מרע על- ידי ועשה טוב...".

חילוק השיטות באו לידי ביטוי בהשפעת הצדיקים ברייסיין, זו שנקט בה מרן הרש"ק זיע"א ה"ד ולעומתה בגישת הרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א. והעבודה הבאה, שעל אף אשר נשתמרה בסגנונות שונים²⁸, מטיבה לתאר את מה שקרה ברייסיין באותה תקופה על רקע הגישות השונות בחסידות: "פ"א נסע מהר"ש זצ"ל דרך רייסיין, ושבת בעיר אחת שהיו כולם חסידים ליובאוועטשער... וכל השבת באו כל החסידי רייסיין לשולחנו הק', ולא שמעו כל השבת מאתו שום דבור, אך בסעודה שלישית קודם ברהמ"ז, באמרו מזמור לבני קרח (תהלים פז), וסיים כל מעיני בך, אמר כל מעיני, מיין גאנצע קוועלינג, בך מיט דיר, אין דיר, והדבור הזה נשאו לבם עד כי יצאו מהגשם, ונתלהבו מדבור הזה, עד כי גם ביום מחרת לא היו יכולים לפנות לעסקם, כ"א נשאם לבם מהתלהבות אהבה ויראה, בחפיצה ודבקות מהדבור אחד ששמעו, ואחרי זאת... ספרו לפני הרב [בעה"ת והשו"ע] ז"ל, ושאלו מאתו, רבינו, הן שומעים אנחנו מאתכם תורות גדולות עמוקות עפ"י חב"ד תלי תלים, עכ"ז אין לנו להתפעלות בלב, ומהר"ש מקארלין שמענו אך שלשה תיבות פשוטים ונתלהב לבנו ביראה ודביקות עד כי נשא לבבינו למעלה ראש, ויען הרב ז"ל, אנחנו לא נוכל להשוות עצמנו להר"ש "כי מציון תצא תורה", מהציון בהלכה - מאתו תצא תורה, "ודבר ד" שיכנסו דבר ד' בלבות ישראל לדעת כי יש ד' בעולם - "מירושלים" מהצדיק שהוא בחי ירושלים, יראה שלימה, והרב הקארלינער הוא ירא ד' באמת...". גם הפירוש שנתן מרן הרש"ק זיע"א לפסוק: "כל מעיני בך" - מיין גאנצע קוועלינג, לשון מעינות הגואים, מלמד שוב על הדגש עבודת הלב, לאפוקי פשוטו של מקרא, כפי שציינו זאת המפרשים²⁹ לאותו פסוק: "כל מעיני בך" - "מלשון עיון ומחשבה".

ולא רק שהחסידיים אינם צריכים לריבוי התבוננות וידיעה באלקות, אלא אדרבה, רבוי הידיעה באלקות אם לא תפעול מדות בהתגלות הלב, הרי הוא בכלל חכמתו מרובה ממעשיו, וכפי שמרן אדמו"ר זיע"א אומר³⁰: "פון אום גיין במחשבה אליין אן עשיה האלטיין מיר גאר ניט דער פון, דאס איז ניט לאנשים כערכינו, נאר הארוואנע³¹".

הסתייגותם של רבותינו הקוה"ט זיע"א מריבוי העיסוק בידיעה באלקות, מקורם בראשית החסידות, ועל כך יש לציין את העובדה שמרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א "היה באיזה עיר, ועלה על הבימה ודרש לפני הקהל, ופתח פיו בחכמה, ואמר: וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת, ופירש לפניהם

28 שמוע שלמה חב"ד דף ח ע"ב בשם ספר הדרת קודש, ושם דף ד ע"ב בנוסח אחר, ושהעבודה היתה כשבת מרן הרש"ק זיע"א בעיר דאבידמוסלע שבין ליובאוויטש לליאזני, ומסיים המלך: "כ"ז קבלתי ממקובל גדול אחד, שהי' אצלי קודם פסח תע"ר, וכן ראיתי בכתבי הרה"ק ר' ירחמיאל משה זצ"ל מקאוניץ, וראה לעיל בפרק ב, בקובץ באו"י מד עמ' קלט בהערה 33. עובדה זו, בסגנון אחר, נמצאת בכתבי הרה"ח הר"מ ברנשטיין ז"ל כפי אשר שמעה מהגה"ח רבי חיים מנדל קיסטרומצקי ז"ל. קטע מהאמור נדפס בכרכת אהרן עמ' ט.

29 מצודת ציון שם.

30 ספה"ק בית אהרן דף קמו ע"א.

31 "עוד שמעתי מאדמו"ר הני"ל [הרה"ק ה"י] מקאוניץ זיע"א [כי להרה"ק הני"ל [מרן הר"א הגדול] פתחו לו כל השעשועים והתענוגים מכל העולמות, ליתן לו, ולא רצה, כי אם כיגיעה, נאר הרה"אניע..."] (ספרן של צדיקים, מעי' מרן הרי"א הגדול זיע"א, אות ג).

בלשון המדובר כל תיבה, וסיים: אין עוד - מער איז נישט דא צו וויסן, והלך מהבימה, וכל העם גענו בבכי...³², וכך אותו פסוק שצוין על-ידי הרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א להסמיק עליו את שיטתו בריבוי הידיעה, נדרש היה בפנים אחרות על-ידי מרן הרה"א הגדול זיע"א להסתייגות מריבוי הידיעה.

וחרדים היו מרובי הידיעה על המעשה³³, וסיפר הרה"ק רבי משה מקוברין זיע"א³⁴ כי הצדיק רבי שלמה מקארלין זצ"ל, עשה פ"א מצוה קטנה וקלה, ואמר שלא הי' עושה אותה רק שהיו מעשים מרובים מחכמתו, וכמאמר מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א³⁵: "שכל טוב לכל עושהו, ללומדיהם לא נאמר, אלא לעושיהם, כי השכל הוא טוב דוקא לעושיהם, זכה נעשית לו סם חיים, אבל לבלתי העושים השכל מגרע...". וכמו שאמר מרן אדמו"ר זיע"א³⁶: "...כשהוא חזק באמונה טוב אח"כ לשמוע בכל פעם ולהוסיף ולהבין ולעסוק בשכליים, אבל מקודם צ"ל חזק באמונה...", וסברו כי המועט מחזיק את המרובה³⁷ ואילו ריבוי השמן בנר הוא סיבה לכבותו ח"ו, והעמידוהו על אחת: צדיק באמונתו יחיה.³⁸

32 ברכת אהרן עמ' ד, שמע שלמה ח"ב דף ג ע"א, כתבי הרמ"מ ז"ל עמ' פח אות מו.
 33 ראה מכתבו של הרה"ק הרה"א מקאליסק זיע"א (משנת תקנ"ז, לקוטי אמרים ח"ב מכתב לח): "...כי התחלת הרע היא מן השכל, דמיני' דינין מחערין, ומרגלא בפומייהו דצדיקיא שיחת חולין, על פ' ובת איש כהן כי תחל לזנות, כי ההתחלה שהיא השכל ממנו נמשך הזנות, וכמה נאכדו ונתפקרו מן השכליים...".

34 שמע שלמה שם, בשם ספר שמועות טובות. וסיים הרה"ק הר"מ מקוברין זיע"א: "שאם היה בידו, היה גזנו כל ספרי הצדיקים, כי י"ז שיודעים הרבה חסידות, נעשה חכמתו מרובה ממעשיו". וראה בברכת אהרן עמ' יא, על העובדה כי "בערב שבת קודש אחר חצות היום, כשישב רבינו הרש"ק זצ"ל בביתו, וכבר היה בוער מקדושת השבת, ראה מהחלון איך שאחד מסתובב מתנות לחנות, ומבקש לפרוט ר"ב, ואינו מוצא, ודפק הרש"ק בחלון והראה לו שיכנס לביתו... ולקח הרש"ק שלחן, ועל השלחן העמיד כסא, ועלה על הכסא, ופשוט ידו על ארון גבוה שעמד שם, ולקח כמה קופסאות כסף ממצות אר"י... יורד מהשלחן ומנה את הפרוטות שחיו שם, ופרט לו ר"ב, ותוך כך כנס אחד מאנשי שלומי, והתפלל מאד, כי בשביל זה יטריח עצמו כ"כ, ושאל אותו על כך, וענה לו, מה זה חידוש, הלא זה גמילות חסד, ובשביל גמילות חסד אתה כראי כל הטרחה הזאת...".

35 ברכת אהרן עמ' לת, וראה בספה"ק בית אהרן דף ב ע"ב, לאחר שמרן הרא"ש הגדול מסיים את "סדר היום": "שהיו מעשים מרובים מחכמתו ויראת חטאנו קודם לכל דבר...".

36 ספה"ק בית אהרן, דף צא ע"א.

37 ראה מכתבו של הרה"ק מקאליסק זיע"א לחסיד רייסין (משנת תקנ"ז, לקוטי אמרים ח"ב מכתב לח): "...הנהגה אבני נרעיי בהיותנו אצל אדמו"ר הר"מ ממעזריטש נ"ע היינו מסתפקים בדיבור א' זמן רב, כיא לא באנו אלא לשמוע דיבור אחד זה דיינו, והיינו שומרים אותו בקדושה ובטהרה עד עת בא דיבור שנית", וראה בקובץ באר"י כא עמ' קמט, על שמרן אדמוה"ו זיע"א רשם דיבור "יועלכיד בריה וכי", זאת לאחר ששמע מהרב החסיד ר' הרשל מהמורא ו"ל כי בכת דיבור זה עבד את הכבוד שלש שנים.

38 ראה אגרות של הרה"ק מקאליסק זיע"א להרה"ק מבאריטשוב זיע"א (אגרות בעה"ת סי' ק): "...ראוא הכי באמיאנו בחאי' צערא כמה שנים, אמל"י כל הימים דיו איני יכול לכתוב כל הדברים יגיעים, וכמה יגיעות יגעתי עמו במכתבים שונים להעמידו על אחת "וצדיק באמונתו יחיה". ובתשובת הרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א (מאלול תקס"ה, אגרות קודש להרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א, סי' נא): "...גם מה שכתב למחר הנז"ל שכמה יגיעות יגעו במכתבים שונים להעמיניו על אחת וצדיק באמונתו יחי... והנה ביאור הפסוק וצדיק באמונתו יחי' יפג בשבת נתמו דהאי שחא, ונרמו במקצת בלתיב כל אמרים פל"ג, אבל לכפי תפיסתם מאמר זה בא חקיקו כו' (מכות כד.) כפשטא, להיות די באמונה הפשוטה כו'... אישמיטתיה מאמר דז"ל (ברכות טג.) גנבא אפום מחתרתא רחמנא קר', הוי שאף שמאמין בה' אפ"כ אינו מושל ברוחו שלא לגנוב ולא לרצוח... אלא כרי להיות יראת ה' צריך להעמיק דעתו ולהתבונן כו', וכמ"ש בלקוטי אמרים...". ובמכתבו ח"י תתק"א של הרה"ק מקאליסק זיע"א (לקוטי אמרים ח"ב מכתב מג): "...כי כן דרך האמת קבלתי מרבוה"ק נ"פ, אשר הופיע עליהם רה"ק, והוה מסרי נפשייהו על קדושת שמו ית' ללהב לבב בניי ולקשרם ולייחדם ביהוד גמור, שחיה' יראת ד' על פניהם להעמידם על אחת, באמונת צדיקים יחיו לעד ולהכניסם בכרית האמונה. וכשתחזקו בלבו האמונה קרבה אל נפשו גאלה, וידעת את ד' אלקיך תירא, יראת ד' היא אוצר, ויראתם קודמת להכמתם...".

ניטש היה איפוא הויכוח על אופן הנהגת החסידים ברייסיין, אם לפי שיטתו של מרן הרש"ק זיע"א או על-פי דרכו של הרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א. מרן הרש"ק זיע"א פנה אל חסידי רייסיין שחפצו בשיטתו הק"ץ³⁹ "ורצונם שיעשה הפצם ורצונם על ידי" "והרוצים עבודת הבורא על ידי" ⁴⁰ והביע לפניהם את רצונו הק' "שיתעלו על ידי דוקא"⁴¹, דהיינו שיתעלו בעבודת ה', לא בכוחות עצמם אלא באמצעות ו"על ידי הצדיק הנושא את הצאן"⁴².

אם כי חילוקי הדעות בין חסידי רייסיין הסתיימו לאחר שהנהגה ברייסיין עברה סופית לידי הרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א זמן קצר לאחר הסתלקותו של הרה"ק הרמ"מ מוויטעפסק זיע"א בשנת תקמ"ח, הרי הויכוח על אופן הנהגת החסידים ברייסיין לא הסתיימו, והויכוח חזר ועלה במלוא עוצמתו, מספר שנים אחר כך, בשנת תקנ"ג.⁴³ וביתר שאת לאחר שבשנת תקנ"ז נדפס ספר התניא. הודות לויכוח נשאר בכתובים, באגרותיהם של צדיקים זיע"א שדנו בנושא זה, השופכים אור על ההבדלים והשיטות השונות בחסידות המאירים לארץ ולדרים עליה עד עצם היום הזה.

39 הרה"ק רבי אורי מסטרליסק זיע"א אמר: "בשם מורו ר"ש מקרלין ז"ל, הצדיק אינו יכול לתת הארה בלב ונפש של איש ישראל עד שלוקח מאתו ההארה אשר קבל מצדיקים אחרים" (אמרי קדוש השלם, עמ' יז, אוח בח).

40 במכתב קדשו לחסידים בליעפסלע, ראה לעיל בפרק ג.

41 במכתב קדשו לחסידים בשקלאוו, ראה לעיל בפרק ג.

42 ראה בספה"ק בית אהרן דף קו ע"א, מה שאמר מרן אדמוה"ו זיע"א: "...וכפי שאומרים בשם הצדיק הק' רש"ק ז"ל, כשרוצים להעלות אדם מרפש וטיט, או צריך לירד בעצמו לתוך הרפש עד מדיגתו של חבירו...". וכן בספר דברי שלום להרה"ק רבי שלום מבראהין זיע"א.

43 באגרת הרה"ק רבי אברהם מקאליסק זיע"א אל חסידי רייסיין: "... ונדאי נכון הדבר מצם האלקים שלא לכתוב שום דבור תורה אפילו אות אחת, פן תרבה עליהם, כי רבו כמו רבו. חי ה', אשר עמדתי לפני כבוד אימורי [המגיד ממזוריטש] וצוק"ל היה מספיק לי דבור לזמן כביר, וכאו כן עתה כאלו היום נאמר, אבל כתבתי כל הנוכר להורות להם דרך צדיקים ילכו בה לטוב להם...". על תאריך האגרת ראה אגרות בעה"ת סי' נה בהערות.