

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

ב"ה
שנה ח'
גליון ה (מז)
סיון - תמוז תשנ"ג

קובץ בית אהרן וישראל

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

קובץ בית אהרן וישראל

המערכת והמו"ל:
מכון בית אהרן וישראל
שע"י מוסדות קארלין סטאלין
"בית אהרן וישראל"
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

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

- 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 או"ח "סטאלין קארלין" - ירושלים
-
- כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים
-
- כולל אברכים ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - ירושלים



כל הזכויות שמורות
הודפס בדפוס המכון

התוכן

		גנוזות
עמוד		בענין ריבית על ידי עכו"ם
ה	רבי יצחק פראנציץ זלה"ה סרבני קושטא (-שפ-)	ביאור שיטות הראשונים בסוגיא דכבר (חולין ק"י ע"ב) (המשך)
ט	רבי דניאל פרוסטיץ זצ"ל ראב"ד פרשבורג (תק"ם-תר"ז)	נוסח כתובת פקח שנשא חרשת
יג	רבי רפאל יוסף חזן זלה"ה בעל "חקרי לב" (תק"א-תקפ"א)	
שפתי ישנים		
סז	רבי יצחק סבולמן זצ"ל קארלין-ספאלין, ראש הדבנים דיפרויט	בענין מתכפר עושה תמורה והתפשטות
חידושי תורה		
כט	הגאון הרב חיים ברוך וואלפין שליט"א ראש ישיבת קארלין ספאלין ניו יארק	בדין תוך כדי דיבור בעדות
לב	הרב נחום יואל מאשינסקי ר"ם בהלכה בישיבת קארלין ספאלין ירושת"ו	בדין מכשש שכוכשין בו כגדים
לט	הרה"ג ר' אשר זעליג ווייס ראש ישיבת רוזין ב"ב מח"ס מנחת אשר	גדר מלאכת מחשבת
מב	שלמה זלמן סרבילו ישיבת קארלין ספאלין ירושת"ו	בענין שליחותא דאחים ושליחותא דצרה
נב	אברהם יהושע העשיל בלייך קארלין ספאלין ירושת"ו	בענין נשפך הדם על הרצפה
בירורי הלכה		
נז	הרה"ג ר' ברוך שמעון סלומן שליט"א רב העיר פתח תקוה	בענין חצי שיעור בשבת
סא	הרה"ג ר' חיים שמרלד ראש כולל גור, מח"ס דרכי הלכה	בענין כשרות מי הכנת והמזביל הארצי בפסח
סז	יחיאל פוסיג כולל ללימוד אור"ח קארלין ספאלין ירושת"ו	בדין חיוב מזוזה בכתי החסידים
ע	יוסף רייזמאן כולל להוראה קארלין ספאלין ניו יארק	בענין איסור עשיית אהל בשבת
עו	יוחנן בר"ם בריוול כולל ללימוד יו"ד קארלין ספאלין ירושת"ו	בירור מקיף בענין נצוק חיבור באיסורין ובשר בחלב (א)

הערות וביאורים בשולחן ערוך

אורח חיים:
הערות והארות בהלכות קידוש (המשך)
פז יחיאל גולדהבר
קארלין ספאלין ירושת'ו

יורה דעה:
הלכות ריבית סימן קס"ג - קס"ה
צה כולל ללימוד יו"ד קארלין ספאלין ירושת'ו

אבן העזר:
בענין קנין הבעל בגט של איסורי הנאה
צח בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת'ו

חושן משפט:
נתינת עודף בכסף מזויף
קב בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת'ו

לשון חכמים

בריך שמה וגרסותיו
קה הרב יצחק עקיבא ס"ץ
"אוצרנו" ירושת'ו

קיג

הערות

בענין תנאי באכילת אפיקומן - הגאון הרב משה שפרנבוך, מח"ס מועדים וזמנים ועוד, חבר ביד"צ העדה החרדית ירושת'ו / מקום הדלקת נר חנוכה - הגאון הרב בנימין וילבר, מח"ס אז נדברו ועוד, ב"ב / בענין פסקי הספרדים בכמה הלכות ביו"ד - הרה"ג ר' סאיר מאווי, ר"מ כסא רחמים, ב"ב / הערות שונות - הרה"ג ר' שמואל הכהן רוזובסקי, ראש ישיבת הכהנים, ירושלים העתיקה / בבירור נוסח הקדיש - הרה"ג ר' שמואל אליעזר שטרן, דומ"ץ זכרון מאיר, ב"ב / בענין מכירת בליעות חמץ - הרב יצחק שפיצר, ר"מ מחנה אברהם, ב"ב / דברים המעכבים בקדיש וברהמ"ז - הרב יחיאל בן סאיר, ירושת'ו / על שנת הסתלקותו של הרה"ק רבי ישראל מפולוצק זיע"א - הרב יעקב יוסף ראזענבלום, סקווירא / בענין ברכת המפיל - אשר ברנשטיין, ב"ב / בענין קלי הבישול לבליעת איסור - שלמה זלמן מרק, ביתר / בענין קבלת שבת - שלמה זלמן שמעיה, ירושת'ו / הנ"ל / בענין תנאי באכילת אפיקומן - מנחם מנדל גיינר, ירושת'ו / בענין הנ"ל - הרב צבי אלימלך וואלפסאן, ירושת'ו / בנוסח הקדיש - יהושע שור, ירושת'ו / על פזמון צור משלו אכלנו - אשר זלצמן, ירושת'ו / בנוסח ותחוינה עינינו - אריאל אביני, רעננה

ספונות

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

כתבי קודש

מרוך רבי אהרן הגדול זיע"א
וחבורת החסידים בקארלין
א. ראשי החסידות בליטא
ב. מרוך רבי אהרן הגדול וקשריו עם רבי דוד פורקס ביאנובה
קנא אברהם אביש שור

גנוזות

רבי יצחק פראנציון זלה"ה

מרבני קושטא

נולד בשאלוניקי במאה הרביעית, למד תורה מפי הגאון רבי יצחק בארקי זלה"ה ומפי הגאון רבי חיים שבתי המהרח"ש זלה"ה שהיה מתלמידיו המובהקים, אח"כ עבר לקושטא, ובשנת ת"ה מצאנוהו גמנה ככר בין הדיינים המצויינים בקושטא, כמוזכר בשו"ת פני משה להגאון רבי משה בנבונת זלה"ה ח"א סו' ל"ב והיא שאלה משנת ת"ה, וז"ל בסוף התשובה: "... ושמעתי מפי החכם השלם הדיין המצויין כמהר"ר יצחק פראנסיס גר"ו שבהיותו בעיר מולדתו שלוניקי יע"א ראה..."

הגרחיד"א זלה"ה בשם הגדולים מע"ג בערכו מזכירו ומציון לשו"ת פני משה ח"ב, שם בסו' מ"ח פסק דינו משנת ת"ו שגשלה אל הגאון בעל "פני משה" זלה"ה המתחיל תשובתו: "אחרי רואי הדת נתנה מאת החכם השלם הדיין המצויין עצום ורב הפוסק גר"ו, מה יענו עוד שפתי, כי עמו עז וקושיה בהלכתא גברואתא עמיקתא ומסתרתא...", ובסו' מ"ט פסק דינו משנת ת"ח וכותב עליו בזה"ל: "הנה שפתי אתי שפת יתר, ומותר האדם ממראה עיני הרואות מראות אלדים הדת נתנה מאת החכם השלם המאור הגדול הדיין המצויין יושב בשמים יצחק...", ושם סו' ע"ו מובא פסק דינו של רבינו זלה"ה משנת תט"ו בהיתר עגונה שהחירה ע"פ עדות אשה שהעידה על בעלה שמת אף שלא הזכירה שם אביו כיון שהזכירה שמו והנהגתו ואומנתו ושם עירו ומה גם שהזכירה שם אשתו ושם אביה, על ספק זה חתמו אחריו הגאון מהר"ש הלוי זלה"ה בזה"ל: "... כללא דמילתא בנד' האשה הזאת מותרת להגשא לכל גבר די תצבא כאשר ספק הרב אריא דבי עילאי וכו' ולאפושי גברא חתמתי שמי...", והגאון בעל "פני משה" זלה"ה מוסיף חתימתו וכותב: "צדיק הראשון החכם השלם הדיין המצויין סיני ועוקר הרים יושב בשמים יצחק הפוסק גר"ו וצדיק דינו... וכמ"ש החכם השלם הפוסק המעתיק הרים אלוף התורה ולאפושי גברא חתמתי..."

גלב"ע בין שנת תט"ו שכתב פס"ר הג"ל לשנת חל"ב שאז נגמרה הדפסת ספר "פני משה" ח"ב שנזכר בו בברכת "זלה"ה.

בספריית סיגסניט מס' 180 ישנה תשובה ממנו בכתב ידו, וכן ישנו שם מס' 159 הסכמה על ספק הגאון רבי משה נ' שאנגי זלה"ה.

תשובה זו שנכתבה ע"י סופרו וחתם עליה בחתי"ק הנדפסת עתה לראשונה היא מתוך קובץ תשובות של חכמי טורקיה מאותה תקופה הנמצא באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מס' 578.

בענין רבית על ידי עבו"ם

שאלה

ראובן נשאר חייב לשמעון חתנו מאתים זהובים מקונמאנטי שפסק ליתן לו וכשתבעם ממנו שמעון אמר לו ראובן אני אתן כל כך מעות בשבילך לגוי ואתן לך רבית מהגוי כל כך למאה ובהמשך הזמן היה פורע לו רבית ויד גוי לא נראה באמצע כלל וגם פרע לו את הקרן עתה תובע ראובן משמעון תן לי הרבית קצוצה שלקחתה ממני שאני לא נתתי לגוי בשבילך מאומה ולפי שבזמן שהוא לא נמצאו מעות כדי לפרעך הוצרכתי לומר לך כדברים האלה אבל מעולם לא נתתי לגוי מאומה בשבילך כו' ושמעון משיב לו איני מאמינך שלא נתת מעות לגוי בשבילי עתה יורנו מורנו ורבינו אם יוכל ראובן להוציא מיד שמעון הרבית שנתן לו על הכל יבא דברו הטוב בעמ' ושכרו כפול מן השמים אכ"ר.

תשובה

להפצרת השואל הוכרחת ליצאת ממחיצתי ולהשיב בקצרה ריש מילין ואומר רביון דידוע הוא חומר איסור רבית עד היכן הוא מגיע כאלו כופר כו' לכן ראוי לכל ירא שמים להתרחק מיניה ומאבזריה סחור סחור לא יקרב אף כי נדון כזה כי יש בו איסור רבית קצוצה ויוצאה בדינין וכמו שאכתוב להלן בע"ה והנה מתוך דברי ראובן השואל ושמעון המשיב נראה להם דאם אמת היו הדברים שנתן ראובן המעות לגוי והיה לוקח הרבית מן הגוי ונתנו לשמעון אין כאן איסור רבית ועד כאן לא פליגי אלא דראובן טוען שלא נתנם לגוי והוא דיהיב ליה רבית ושמעון טוען שנתנם לגוי ומן הגוי הוא שלקח רבית וכיון שכן הן לו יהי כדברי שמעון עדיין איסור רבית רביע עליה דכיון דראובן היה חייב לחתנו ואינו נפטר מחיובו במה שנתנם לגוי נמצא דראובן הוא הנותן הרבית לשמעון חתנו ואפי' היה שמעון ממעמיד לראובן אצל הגוי והיה אומר לו מה שאתה חייב לי תנהו לגוי זה והפטר ממני עדיין היה איסור ברב"ב² עד שיקח שמעון מיד ראובן והוא יתנם לגוי

1 גרסין בגמ' (ב"מ סא) אמר רבא למה לי דכתב רחמנא יציאת מצרים ברבית וכו' אמר הקב"ה אני הוא שבהנחתי במצרים בין טפה של ככור לטיפה שאינה של ככור אני הוא שעתיד ליפרע ממי שתולה מעותיו בככור וזמלה אותם לישראל ברבית, ושם בדף עא. תניא אמר רבי יוסי בא וראה סמיות עיניהם של מלוי ברבית וכו', והם מביאין עדים ולבלו וקולמוס ודיו וכותבין וחותמין פלוני זה כפר באלקי ישראל.

2 ע"ש בסוגיא ובראשונים, והתם איירי כשישראל חייב לנכרי ברבית ואל"ה הנכרי תנם לחברך ישראל שני ברבית דבכה"ג דקדקו התוס' והראשונים שם מהגמ' שבדואי מיפטר מ"מ איכא איסור בדבר דמיחזי כרבית ע"ש, ואולם כשא"ל הנכרי ואיפטר נחלקו הראשונים בזה אי איכא איסור עיין רשכ"א וריטב"א שם, ועיין ע"ז במחנ"א שלוחין סכ"ב. ורבינו דימה דין זה גם בנדונו שישראל חייב לישראל ואל"ה המלוה תנם לנכרי ברבית ואיפטר דיש איסור בדבר, ואף דודאי נפטר מחיובו כמבואר בש"ע תר"מ קכ"א ס"א וע"ש בש"ך סק"ד ובקצוה"ח ונתיי"מ אי צריך לומר ואיפטר או לא אבל כשאומר ואיפטר כודאי מיפטר מ"מ סובר רבינו דאיכא איסור בדבר דגם בזה מיחזי כרבית, והיינו כדעת הראשונים בב"מ דאף כשא"ל ואיפטר ג"כ איכא איסור, דכמו דהתם מיחזי כאילו הישראל שני נותן הרבית עבור הישראל ראשון ה"נ מיחזי כאילו הנכרי הלזה השני נותן עבור הישראל הלזה הראשון נמצא שבא רבית מהישראל הלזה הראשון ליד המלוה, ועיין בקצוה"ח שם ונתיי"מ שדנו בדמיון נדון זה לסוגיא דהתם, וע"ע בשו"ת חלקת יואב יו"ד סכ"ה, וכן פסק המחבר ביו"ד ס"י קט"ז-קט"ט סעיף א' דאיכא איסור בדבר, וע"ש ש"ך סק"ד דמ"מ בכה"ג לא הוה רבית קצוצה רק אבק רבית ואין חייב להחזירה.

וכמו שהוא מבואר³ בההיא דישאל שלוח מעות מן הגוי ברבית ובקש להחזירם לו וכו' וגוי שלוח מעות מישראל ובקש להחזירם לו וכו' דאפילו העמידו אצל הגוי ואמר לו תנם לישראל זה והפטר לא מהני וכו' כל שכן בנדון דידן דלא עמדו יחרו שלשתן ולא אמר שמעון לראובן תנם לגוי והפטר וא"כ עדיין החיוב מוטל עליו וכל מאי דיהיב לשמעון הוי רבית גמור.

אמנם מאי דאיכא (למירע) [למידק] אי הוי רבית קצוצה ויוצאה בריינים⁴ או אי הוי אבק רבית ואינה יוצאה בדיינים והנה במחלוקת היא שנויה דלהרמב"ם ז"ל ולרבתיא כל שלא פסק בשעת הלואה אינו אלא אבק רבית כן כתב בפרק ששי מהלכות מלוה שהורו רבותיו שהמלוה לחבירו ולאחר זמן תבע חובו ואמר לו הלואה דור בחצרי עד שאפרע לך חובך הרי זה אבק רבית לפי שלא קצץ בשעת הלואה עד כאן והראב"ד ז"ל השיגו דלא יפה הורו אלא הוא רבית קצוצה וכו' וגם הטור ז"ל כתב משם רש"י ז"ל דלא כהרמב"ם ז"ל⁵ נמצא דנדון דידן לפי סברת הרמב"ם ורבתיא ז"ל הוי אבק רבית ולהראב"ד ורש"י והטור ונמוקי יוסף ז"ל הוי רבית קצוצה ועדיין צריכין אנו למודעי אם יכול שמעון לומר קים לי כהרמב"ם ורבתיא ז"ל דהוי אבק רבית ואינה יוצאה בדיינים או דילמא כיון דהוי מלתא דאיסורא לא מצי למימר קים לי.

והנה תורתו של מוהרשד"ם זלה"ה האיר אל עבר פנינו שכתב סי' ס"ב ל"ד וז"ל והיה אפשר לעלות על הרעת שיהיה יכול לומר שמעון כיון דאיכא פלוגתא דרבנותא אע"ג דרובא דרבנותא סבירא להו דיוצאה בדיינים מיהא כיון דאיכא מקצת מן הגדולים דסברי דאינה יוצאה בדיינים לא מפקינן מיניה דיאמר המוחזק קים לי כהני רבנותא דסברי דהוי אבק רבית ואינה יוצאה בדיינים.

אמנם נראה בעיני דאע"ג דהאי דינא אמרינן בדינא דממונא היינו בענינא אחרינא דאינו נוגע לאיסור אבל בענין נדון דידן דפלוגתא הוי באיסורא דאי הוי איסורא דאורייתא כולי עלמא מודו דמפקינן מיניה נמצא שהמחלוקת גורם שהוא ספק איסור אורייתא וספקא דאיסורא דאורייתא לחומרא ולאו כ"כ [-כל כמיניה] דשמעון שיאמר קים לי כפלוגי דרובא בענין ממונא לחוד אמרינן הכי לא (בעינן) [בענין] איסורא עד כאן לשונו והביא רמב"ם מרן מהור"ק זלה"ה ואף כי לכאורה אינה מכרעת דאותו נדון של מהור"ק זלה"ה הוא איסורא לבד בענין ציצית אם יכול לומר קים לי כפלוגי דפטור מציצית וכו' אבל היכא דאיכא דררא דממונא אף דאיכא איסורא אפשר דיודה מהורי"ק זלה"ה דיכול לומר קים לי עם כל זה מי הוא שיבא אחרי המלך מרן מהרשד"ם זלה"ה את אשר כבר הורהו ראין לומר קים לי בנדון כזה. גם מהרר"י הלוי זלה"ה בתשובותיו סי' נ"ב ונ"ג האריך למעניתו והכריח דכברי מוהרשד"ם ראין לומר קים לי כהרמב"ם ורבתיא זלה"ה כיון שיש איסור רבית בדבר יע"ש ואין להטריח הקולמוס לכתוב דברים המה בכתובים באופן כי מדברי מוהרשד"ם אין לזוז מהם וכהא סלקינא וכהא נחתנינא דחייב

3 כ"מ דף ע"א ע"ב.

4 כרפסק המחבר בסי' קס"א סעיף ה', ושם בסעיף ב' בדין אבק רבית.

5 המחבר בסי' קס"ז סעיף ב' הביא ב' הדיעות, ולפי הכלל היכא דכותב המחבר י"א וי"א בדאורייתא נקטינן להחמיר. (עיין כללי אור"ה בהקדמה לשו"ע יו"ד אות ב' ד') וכן כתב הש"ך ס"ק ח' דכן הסכמת רוב הפוסקים להחמיר דלא כהרמב"ם.

שמעון להחזיר כל מה שלקח בתורת רבית ויסיר מעליו⁶ את העון החמור הזה ואין לומר דכיון רחיב זה שהיה חייב ראובן לשמעון אינו שום הלואה שהלוה לו אלא הם מן המדורים שנדר לתת לו ואם כן אין כאן איסור רבית וכמו שכתב הרשב"א ו"ל הביא דבריו מרן מוהריק"א בס"י (תע"ח) [קע"ז] וז"ל באשה שנתחייבה לפרוע לחתנה גדונית בתה לזמן פלוני ואם תעכב מלפרוע תוסיף לו על סך הגדונית על כל עשרים דינר מהם ששה פשטים בכל חדש דשרי וכו' הא למה זה דומה למי שנתן מתנה לחברו ואומר לו אני מוסיף לך וכו' וא"כ נדון דירן הוי דכותיה ואין כאן איסור רבית דהחילוק מבואר דהתם בשעת קצבה אמרה אתן כך וכך ואם לא אתן לזמן פלוני אתן כך וכך וכו' א"כ מותר דהכל מתנה כו' אבל בנ"ד דלא קאמר בשעת הקצבה אלא לאחר זמן שכבר הגיע זמן חיובו בהא יודע הרשב"א דהוי אגרי נטר כו' באופן שחייב שמעון להחזיר הרבית⁷ הנראה לעניות דעתי כתבתי הדל יצחק פראנציץ

6 עיין בסוגית הגמ' ב"מ דף ע"ב ע"א וברש"י ותוס' ובמהרש"א אי מתקן הלאו בחזרת המעות.
7 הבי"ה הביא דברי הרשב"א בס"ס קט"א, ופסק כן בס"י קע"ז סעיף ט"ו, וכן פסק הרמ"א בס"י קע"ז סעיף ו' וע"ש בס"י ס"ק ט', ושם מבואר דדוקא אם מתחייב בעת כתיבת התנאים לחתן מותר, כיון דעד אותו פעם אין שום חיוב עליו ואי בעי לא יחייב ליה מידי וזה גם הרבית בכלל המתנה ההיא.

א

יוסיף לו על סך הנמטא על כל שאנס דענן ואם אגרי
 פשטים בכל חדש דשרי וכו' הא למה זה דומה למי שנתן
 מתנה לחברו ואומר לו אני מוסיף לך וכו' וא"כ נדון דירן
 הוי דכותיה ואין כאן איסור רבית דהחילוק מבואר דהתם
 בשעת קצבה אמרה אתן כך וכך ואם לא אתן לזמן פלוני
 אתן כך וכך וכו' א"כ מותר דהכל מתנה כו' אבל בנ"ד
 דלא קאמר בשעת הקצבה אלא לאחר זמן שכבר הגיע
 זמן חיובו בהא יודע הרשב"א דהוי אגרי נטר כו' באופן
 שחייב שמעון להחזיר הרבית הנראה לעניות דעתי כתבתי
 הדל יצחק פראנציץ

רבי דניאל פרוסמיץ זצ"ל

ראב"ד פרעשבורג

ביאור שימות הראשונים בסוגיא דכבד (חולין דף ק"י ע"ב)

(המשך)

מ"ש הרשב"א בחי' ובת"ה דף ע"ד ע"א לשיטתו דהאיבעיא היא אי מהני מליחה בשלימה ופשט ליה מדרקירו לן קניא בקופיה ואכלנא ואיירי שידעו שהיה הכבד שלם א"ו דמהני מליחה אפי' בשלימה א"כ מה מקשה לעיל מיניה לשיטת ר"ת, ולמה לא תירץ כמ"ש תוס' ד"ה כבדא בתירוץ השני.

הרשב"א בתה"א כתב למה דמקשה הש"ס ודלמא פי קנה וכו' הא אכתי הרם יוצא דרך רפני הכבד לקדרה וכו' והאריך שם ותוכן דבריו, דא"ל דהאיבעיא דאכתי הי' אם מליחה מהני לסמפונות הכבד אבל לבשר הכבד גופיה מהני, ואם כן פריך הש"ס שפיר ודלמא פי קנה חוץ ושופכין הסמפונות דרך שם, ובבשר הכבד אין בו דם כלל, דבודאי כבר יצא כולו במליחה, זה אינו דע"כ לא היה האיבעיא לענין דם הסמפונות דאל"כ מה פריך הש"ס דלמא מיחלט הוי חליט ליה מעיקרא, דלא מהני לענין דם הסמפונות כמ"ש הראב"ד, דאף שלא פי' הוי כפי', ואף ר"ה ור"ג הוציאו הסמפונות לאחר הבשול ע"כ ולכאורה ד"ק צריכין עיני' דהא לפי מה שעלה על דעתו דהאיבעיא הי' אם מליחה מהני להוציא דם הסמפונות, א"כ כי פשט ר' זריקא מההוא דקריבו לן קניא בקופיה ואכלנא ע"כ צ"ל דכוונתו דקריבו לן הכבד עם כל הסמפונות בתוכו, וא"כ למה לא יאסרו הסמפונות לכל הריאה והכבד, א"ו דבמליחה יצא כל דם הסמפונות, ולפ"ז א"כ שפיר פריך הש"ס דלמא מיחלט הוי חליט ליה מעיקרא, וחליטה מהני אפי' לדם הסמפונות לצמותי כרי שלא יוכל לפרוש ולאסור אחרים, וכדמוכח מהראב"ד גופיה מדקאמר דר"ג ור"ה השליכו הסמפונות לאחר הבשול, אלא ודאי צ"ל דם"ל להרשב"א כיון דע"כ לפי פי' זה הפשיטות הי' דקריבו קניא בקופיה עם הסמפונות ואפ"ה קאמר ואכלנא משמע שאכלו כולו כמו שהעלתה על השלחן ולא השליכו לאחר הבשול, א"כ פריך הרשב"א שפיר בכעין זה למה מהני חליטה, אבל לפ"ז אפי' לפירושו שפירש דהאיבעיא היא לענין דם שבבשר הכבד אי מהני מליחה או לא, עדיין קשה דהא לפי סברתו דואכלנא משמע כמו שהיתה בהעלאתה על השלחן, א"כ ע"כ צ"ל דמיירי שנטלו הסמפונות קודם הבשול, ולפ"ז לא נקראת שלימה למפשט האיבעיא דמהני מליחה בשלימה ממש, ועוד א"כ הדרא קושייתו לדוכתיה מה מקשה הש"ס ודלמא פי קנה וכו' הא יוצא מרפני הכבד לקדרה, ומה שתירץ כיון דמשכח מקום לצאת אינו יוצא אלא דרך שם, היינו דוקא בשלימה ממש, אבל בקרוע וחתוכה שנטלו הסמפונות א"כ אדרבה מסתבר יותר שיוצא הדם לקדרה בכמה מקומות, דאין בכבדא סמפונות לשפוך הדם דרך קנה הגדול, מיהו זה יש לדחות רי"ל דהקושיא היא דלמא היתה שלימה בשעת הבשול, אבל הקושיא הראשונה קשה א"כ דע"כ מיירי שנטלו הסמפונות קודם העלאתה על השלחן, ולזאת פריך ר"ג שפיר דלמא מיחלט הוי חליט להו מעיקרא, א"כ מה פשיט ליה דמליחה מהני בשלימה, דלמא הכבד לא היה שלם אפי' בבשול כיון דר' זריקא ע"כ לא ידע מעשה הבשול אל מעשה אכילה, דאל"כ לא מקשה רב אשי מידי והבן.

ולזאת נראה לי דכוונת הרשב"א כמה דמקשה א"כ מה פריך הש"ס דלמא מיחלט הוי חליט וכו' הוא, דאם נפרש האיבעיא אם מליחה מהני להוציא דם הסמפונות אבל לבשר הכבד בודאי מהני, א"כ קשה מה דפשיט ליה מדקריבו לן קניא בקופיה, דס"ל להרשב"א מסברא דהלב והריאה ובשר הכבד בודאי הוא ס' נגד דם הסמפונות הוא, ול"ש בו איסור דבוק, כיון דכולו דבוק הוא, ובל"ה [-ובלאו הכי] לא ס"ל להרשב"א איסור דבוק ופליג על רש"י, עיין בתה"א דף ע"ו ע"ב, אלא ודאי צ"ל דפשט ליה מההיא דאכלנא והיינו שאכלו הכבד שלם עם כל הסמפונות, ולמה הא הסמפונות גופייהו ודאי אסורין אפי' בדאיכא ס' כנגדן, וכמו דקיי"ל לענין בשר שלא נמלח שנתבשל בס', ואף להחלוקין שם מודים הכא, עיין בס' ס"מ, א"כ כתב הרשב"א שפיר דאם כן מה פריך הש"ס דלמא מיחלט הוי חליט וכו' דעדיין קשה למה אכלו הסמפונות, א"ו דהאיבעיא היא לענין דם שבבשר הכבד, והשיב לו מדקריבו לן קניא בקופיה ואכלנא והיתה שלימה, א"ו דמליחה מהני לכהפ"ח לבשר הכבד, ולסמפונות הכבד י"ל דבאמת השליכו לאחר הבשול, ובתוך הבשול אין אוסרת מטעם ס' כמ"ש, והשתא פריך הש"ס שפיר דלמא מיחלט וכו' ובאמת שהסירו הסמפונות בתוך אכילה כמו שצ"ל בל"ה, והש"ס פריך שפיר ודלמא פי קנה וכו' וכמ"ש הרשב"א ודר"ק.

אבל אי קשיא לי הא קשיא לי דלשימת הרשב"א דהאיבעיא היא אם מליחה מהני בשלימה ומשום דם שבבשר הכבד דוקא, א"כ מה פשט ליה מר' אמי כיון דהיתה שלימה, הא אכתי אסורה משום דם הסמפונות, כיון דמיירי שבשלו שלם, ואף אם תדחוק דר"ס הי' סבר למפשט אפי' נגד דם הסמפונות מהני מליחה אפי' בשלימה מ"מ קשה ממה שהשיב אביי דהתם ה"ט משום אידי דטרודה, והרשב"א דחק עצמו דמליחה הי' בשביל גזירה אטו בשול בשר אחר בלא מליחה, והא אכתי הכבד אסורה משום דם הסמפונות הנבלעין בתוך בשר הכבד בזזה מודאי לא שייך אידי דטרודה, ואף אם תדחוק דס"ל להרשב"א רבוה שייך נמי אידי דטרודה, א"כ מה פריך ר"ס לאביי ממתניתין דתנן אוסרת, דלמא מיירי משום דם הסמפונות דלא יוצא מחמת מליחה כשהיא שלימה, אבל הדרם שבבשר הכבד יוצא מחמת מליחה אפי' בשלימה, ונ"מ אם הוציאו הסמפונות לאחר המליחה, מותר לבשל בשר הכבד, וא"ת א"כ למה קתני אינה נאסרת הא בל"ה אסורה משום הסמפונות שבתוכו זה אינו כיון דקאמרת דגם כגון זה שייך אידי דטרודה, א"כ יוכל להוציא הסמפונות לאחר הבשול.

וא"ל דמשמע ליה מתניתין סתמא אפי' כשהוציא הסמפונות קודם הבשול אוסרת הכבד, מדקתני סתמא ולא מפליג, וכמ"ש הראשונים לענין שלוקה, זה אינו דהא הרשב"א מקשה בתה"א ובחי' דלמא מיירי מתניתין בלא נמלחה ותירץ א"כ מק"ל [-מאי קמשמע לן], ולפי הנ"ל שפיר קמ"ל דהכבד אוסרת אפי' במליחה ומשום דם הסמפונות, ואי ס"ל להקשות מסתמא א"כ לא מקשה מידי דלמא איירי בלתי מליחה וצ"ע. ואפשר ליישבו בדוחק עצום דלישנא דהכבד אוסרת משמע אפי' הכבד גופיה ואפי' כשהוציאו הסמפונות קודם הבשול, וכגון שהיתה שלימה בשעת מליחה, ובמליחה ל"נ מטעם כבכ"פ או משום אידי דטרודה, וצ"ע.

מ"ש הרשב"א בתה"א ובחי' בשם בעל ה"ג אם לא קרעו קודמו לאחר בשולו ומותרת, לכאורה קשה כשלמא לדעת החוס' שכתבו משם בעל ה"ג קרעו לאחר צלי שפיר דהתם שייך כבכ"פ, אבל כבשול לא שייך זה, א"כ אכתי נאסרה בשר הכבד מדם הסמפונות,

ולפי מ"ש לעיל דאף בפנים ס"ל להרשב"א שייך אידי דמרודה אתי שפיר.

מ"ש הר"ז הלוי ומביאו הרשב"א כחי' לדחות פי' רש"י דכבדא אפי' לצלי בעי קריעה מדמרימר דמשוי כחל וכבדא, והוא פסק בכחלא ל"ב קריעה בצלי מלבד מה שדחה הרשב"א לק"מ לשיטת רש"י דס"ל בהדיא וכן פי' רש"י ע"ב ד"ה קפי דכחל נמי בעי קריעה אפי' לצלי וק"ל.

ממ"ש הרשב"א בחי' ובתה"א להוכיח בר"ה דאמר אמאי עבדיחו הכי ומשמע דלא אסר להו השתא, אלא למדו מכאן ולהכא דע"כ אינו אסור בדיעבד, ומשום דפולטת ואינו בולעת, והרשב"א גופיה ס"ל דדם הכנוס בסמפונות דם הוא, א"כ מוכח דשייך אידי דמרודה אפי' בדם הסמפונות הנבלעים בבשר הכבד גופיה, ושעמא דהרמב"ם יש לומר משום דס"ל לא שייך אידי דמרודה בפנים, וכן מוכח מתום דס"ל הכי, מרכתבו בשם בעל ה"ג אם לא קרעו קורעו לאחר צלי ומותר ולא חיישינן דלמא חזר ונבלע משום דכבכ"פ, ומשמע אבל אם לא קרעו עד אחר הבשול דלא שייך כבכ"פ אסורה הכבד, ולא אמרינן אידי דמרודה, א"כ יש לומר דהרמב"ם מיירי בכבדא שלימה, והתנאים פליגי בכבדא שנמלו הסמפונות מתוכו, אבל מ"מ קשיא לשיטת הרמב"ם למה לא הביא הרין בנמלו הסמפונות קודם הבשול.

רבי רפאל יוסף חזן זלה"ה

בעל "חקרי לב"

נולד באומיר בשנת תק"א לאביו הגאון רבי חיים יוסף חזן זלה"ה מהרבנים דשם, נצר למשפחת רבנים גדולים ומפורסמים, אביו היה בן הגאון רבי דוד חזן זלה"ה בעמח"ס "חווה דוד", בן הגאון רבי חיים חזן זלה"ה בעמח"ס "שנות חיים", בן הגאון רבי יוסף חזן זלה"ה בעמח"ס "עין יוסף" ו"עין יהוסף", מגדולי תלמידי המהרי"ט זלה"ה.

בהיותו בן כ"ט שנים נתקבל לחבר בבית הדין, בשנת תק"ן גבחר ע"י רבני העיר לר"מ ומו"ץ יחד עם הגאון רבי יצחק מאיי זלה"ה בעל "שרשי היים" ועוד. בשנת תקע"ג עלה לא"י והתיישב בעיה"ק חברון ונתמנה שם לרב, ובחדש אייר תקע"ה בא לירושלים לפי הזמנת רבני העיר ומינוהו לרב אב"ד וראשון לציון, וז"ל ספר "המעלות לשלמה": "ושמעתי מפי מגידי אמת מבני ציון היקרים שאחר פטירת הרב כמוהר"י קוראל ז"ל הלכו חו"ר ופקידי ומשגיחי עיה"ק ציון ת"ו לחברון ת"ו והביאוהו משם בכבוד גדול ובשמחה רבה והמליכוהו עליהם לראש לאב"ד ולמ"ץ".

גלב"ע בירושלים ביום כ"ג חשון תקס"א, ונספד כהלכה כפי המובא בספר "מערכי לב" (דרושינו, קל"ג קל"ו), ובספר "תהלה לדוד" (ח"ב דרוש י"ב), ובספר "מראה הגדול" (ח"ב).

בניו היו הגאונים רבי אליהו רחמים זלה"ה מרבני אומיר בעמח"ס ארח משפט על חז"מ, חלק מתשובותיו נדפסו בקובצי באו"י כרכים א' ב' ו', והגאון רבי אליעזר זלה"ה מרבני ירושלים בעמח"ס "עמודי ארום", על היראים, והגאון רבי יצחק זלה"ה, והגאון רבי חיים דוד זלה"ה מרבני אומיר ולבסוף ימיו הראשלי"צ ורב ואב"ד ירושת"ו בעמח"ס "נדיב לב", וכן בתו הגאון המפורסם רבי חיים פאלאגי זלה"ה אב"ד אומיר.

חיבר ספרו הגדול והמפורסם "חקרי לב" שמונה חלקים, "מערכי לב" דרושים ב' חלקים, "קונטרס הזכרונות" נדפס בסוף ספר "שרי לב" לבנו הגרנ"ד זלה"ה.

על נוסח כתובה שכותב סיקח בנושא חרשת נחלקו הסוסקים, כיון דמדינא לית לה כתובה בלא שהבעל רוצה מעצמו להתחייב לה, בנחלת שבעה כתב דבעינן גם בלשון ב"ד ומהרי"ט אלגאזי כתב רק בלשון ב"ד היינו: נחנא ב"ד דחתימי לתמא כד אתו וכו', ובספר "שבט בנימין" להגאון רבי בנימין פונטריומולי זלה"ה בסי' עד"ר מבנו הגאון רבי חייא זלה"ה העתיק נוסח הכתובה שכתב הגאון רבי חיים מודעי זלה"ה אב"ד אומיר שכתב תחילה בלשון עדים ואח"כ למטה בלשון ב"ד דחיובי החתן בלשון עדים וזכויות החתן בלשון ב"ד, וכתב שם בסי' רע"ו דמהר"ח מודעי זלה"ה בהיותו דיין דאיסור והיתר במתא רבתי קושטא יע"א בא לידו שטר כתובה דחרשת שנישאת לסיקח והיתה כתובה ככל שאר הכתובות בלי ב"ד וקרא לחזן והעבירו מאומנותו וקרע את הכתובה הגו' וכתב אחרת כפי נוסחו וכו' ע"ש.

נוסח שטר הכתובה אשר לפנינו הנדפס עתה הוא מתוך קובץ נוסחי שטרות ומוכרת גטין בכת"י אשר העתיק הגאון רבי חיים משה הכהן זלה"ה מרבני אומיר מכת"י הגאון בעל "חקרי לב" זלה"ה, נוסח זה כתב הגאון זלה"ה על יסוד הנוסח של מהר"ח מודעי זלה"ה בשינויים והוספות מסויימים, השינויים הכוללים צוייגו בהערות, נמתב באוצר מן כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 33.

נוסח כתובת פיקח שנשא חרשת

נוסח כתובת חרשת הועתק מכתבי הקדש
של הרב הגדול במוהר"ר יוסף חזן זלה"ה

בכך וכך כשבת עד מסתפקא. קדמנא סהדי דחתימין לתתא חתח"פ¹ פ' הפקח רמו לה
לבתולתא כלתא דא מ' פ' פ' בת פ' החרשת שאינה שומעת ואינה מדברת דתיהוי ליה לאנתו
כתקנתא דרבנן² ורמות ליה כלתא דא³ דציביאת למיהוי ליה לאנתו כתקנתא דרבנן⁴,
והודענא ליה לחתנא דא הפקח דמדינא לית לה עילויה כתובה ומוזוני, ברם צכי איהו
ברעות נפשיה וחייב את עצמו למפלח ולאוקיר ולוון ולפרנס ולכלכל ולמיכסי ית אנתתיה
החרשת הנז' בהלכת גוברין יאודאין דפלחין ומוקרין וזנין ומפרנסין ומכלכלין ומכסין ית
נשיהון הפקחות בקושטא. וקבל עליו ח"ד [חתן דגן] ברעות נפשיה למיהב לה מהר
כתולתא כסף זווי מאתן דחזו לכל בתולת פקחת ולמיהב לה מזונה וכסותה וספוקה
ולמנדע יתה כארח כל ארעא, ואורי ח"ד דדא היא הנדוניא דהנעלת ליה כלתא דא
החרשת הנז' מבית אביה ואמה כמעות מדודים בעין וכו'⁵ עד ס"ה וכו' ורצה ח"ד והעלם
על עצמו וכו' וכך אמר לנא ח"ד וכו' ככל מה שכותבין בכל הכתובות, וקבל עליו ח"ד
שלא ישא אשה אחרת עליה וכו' עד ברשות ב"ד והתנו ביניהם שריין גביית הכתובה יהיה
גידון כדון כל הכתובות הפקחות דנהיגי בישראל וכפי מנהגי ותיקוני עירונו זאת, וקנינא
מיד ח"ד קנו"ש במדל"ב [קנין גמור ושלם כמנא דכשר למיקניא ביה] וגם נש"ח בת"כ
[נשבע שבעה חמורה בתקיעת כף] עד" המב"ה וע"ד הג"ב לקיים כהנז"ל והכל שור"ב
[שריר ובריר] וקיים, ולא יכתוב לדעת הכלה.⁶

- 1 עיין בשבט בנימין (פונטימולי, סאלוניקי הקפ"ד) שם בסי' ער"ה מכן המתבר הגאון רבי חייא זלה"ה
שביאר בג' דרכים למה מחיל בשלשון: "קדמנא סהדי דחתימין לתתא" כדרך שכותבין בכתובות יבמין
וזרש, ולא בכתובות הפקחין שמתחיל: אמר החתן, אף שהחתן דגן פקח הוא. א. דכיון דהכתובה לא אלים
כשאר הכתובות כיון שאינו מחוייב בה, ועברין כשאר שטרות שמתחייב הפקח לקטן ע"י אחר וכותבין
לפנינו עדים החתומין מטה וכו'. ב. דבשאר כתובות מתחילים אמר החתן שהוא מוסב על הקדושין (ע"ש
בסי' ע"ד) משא"כ בחרשת שאין לה יד לזכות בקדושה והנישואין נגמרו ע"י כתובה זו צריכין לאלומי
הכתובה ולמיכתב בשאר שטרות. ג. לפי מה שביאר בסי' ע"ד דבשאר כתובות לא כתבין כשטרות משום
דאלין כנתני ב"ד וגם דניקנין באמירה, אבל בחרשת ליכא להני טעמי, ע"ש.
- 2 עיין במתלת שבעה בנט חרשת שכתב לכתוב כדת משה וישראל, ובשבט בנימין שם לפל בארוכה לקיים
נוסח זה לכתוב כתקנתא דרבנן, וע"ש מה שמביא מתשר' הרשב"א דשייך לשון כדת משה וישראל גם על
קדושי קטנה, ומה שחילק מדבריו לגידון דירן ע"ש.
- 3 ע"ש בסי' ע"ד שהוסף בנוסח הכתובה "קדם בי דינא" והיינו שהבי"ד ראו אין שהחרשת רמזה שהיא
רצה להנשא לו, גם הוסיף בנט חרשת שכתב תיבות דציביאת למיהוי ליה לאינתו: "במה שהרכינה ראשה ופשתה ידה
וקבלה קדושה מיד החתן הנז'" ובנוסח רבינו ליתא לכל הגיל, וע"ש בסי' רי"פ שהוסיף זאת עפ"י נוסח
מהיר"א וביאר דבריו בארוכה ע"ש.
- 4 חזר וכתב גם ברמיות הכלה "כתקנתא דרבנן" ומשמע דבעינן הסכמתה שיודעת שאינה מקודשת דאורייתא
אלא מתקנתא ומסכמת לקדושיין כאילו, ובנוסח מהר"ח מרדכי ז"ל ליתא ליבות אלו.
- 5 שם הוסיף כאן: "יושעבעד לה ע"י בי"ד על כל הנז' כתחו"ל" ורבינו לא כתבה.
- 6 כוונתו על מ"ש בנוסח לעיל "שלא ישא אשה אחרת עליה וכו'" דבפקחת הסיום הוא "כי אם מדעתה" וכאן
לא יכתוב כך דבחרשת לא שייך דעת, וע"ש בנוסח מהר"ח מרדכי שכתב "כי אם מצרונה" דרצון שייך גם
בחרשת, וע"ש בסי' רע"ו שהאר"ן בזה, ובשם הרב בירך יצחק די פאס ז"ל הביא שכיון שזה לזכותה חשיב
כדעתה, וע"ש שדחה דבריו.

אנן ב"ד דחתימין לתתא בכח המסור בדינו מן הדין⁷ דאנן אבוהון דחרשין בתר דחוינן את כל מאי דאחייב החתן הפקח הנו"ל לכלתיה החרשת הנו"ל וזכינן אנן בעד החרשת הנו"ל בכל מאי דכתב ונתחייב לה החתן הפקח הנו"ל בשטר כתובתא דנא, גם אנן נמי מוזכינן ליה לחתן הנו"ל דליהוי איהו זכאי במעשי ידיה ובמציאתה ובפירותיה ובירושתה ככל בנות ישראל הפקחות הנשואות דזכו חתנייהו בהני ארבעה מילי ועבדינן הכי משום תקנתא דחרשת דכלא"ה לא הוה קיימא מלתא⁸, והשתא אם תפטר החרשת הנו"ל בחיי החתן הנו"ל וישאר לו ממנה זרע שיחיה שלשים יום אחר פטירתה זכינן ליה להחתן הנו"ל בכל ירושתה ואם לא ישאר לו ממנה זרע שיחיה ל' יום אחר פטירתה מוזכינן ליה להחתן הנו"ל במחצית המרורים והנדוניה שהכניסה לו ומחייבינן ליה להחזיר המחצית האחר ליורשי החרשת הנו"ל ממשפחת בית אביה וכסוניין דעלמא, וכל דין תנאי הכתובה ודין ההשבון הכל יהיה כתקוני והסכמות עירנו יע"א ולתקפא איסר באנו על החתום ביום פ' הנו"ל מש' הנו"ל וקיים.

7 בנוסח הגנת ורדים ומהר"ח מודעי ומהר"ט אלגאזי כתבו: "המסור בדינו מדינא דאורייתא", ועיי"ש בס' רע"ט דיש שפקקו בזה כיון שכל נשואי חרשת היא מדוכנן ואיך שייך לכתוב מדינא דאורייתא, ויישב שם נוסחחם כיון דהפקר ב"ד הפקר והכח המסור בידם הוא מדאורייתא, אולם רבינו הכריע לכתוב "המסור בדינו מן הדין".

8 תיבות אלן "ועבדינן הכי וכו' קיימא מלתא" ליתא בנוסח מהר"ח מודעי, ורבינו הוסיפם מצמו.

שפת ישינים

הרה"ג רבי יצחק סטולמן זצ"ל

ראש הרבנים בעיר דיטרויט
ובסוף ימיו בעיה"ק ירושלים

הנה"ח רבי יצחק סטולמן זצ"ל נולד בשנת תרס"ג בעיירה רובלה הנמצאת בין סטאלין לדויד הורדאק, לאביו הרה"ח ר' אריה ליב מחסידי מרן "אור ישראל" מסטאלין זצוק"ל.

בצעירותו למד בישיבת סלבודקא ולאחר מכן בשנתגלה בכשרונותיו העילויים נסע לראדין ושמש כמחנך ומדריך לתלמידים בישיבת החפץ-חיים.

בתקופת מלחמת העולם הראשונה נסע למאזר - יורעביטש בהסכמת וברכת מרן "אור ישראל" זי"ע כדי להקים שם ישיבה והצליח מאד במשימתו. ישיבה זו היתה לשם ולתפארת והוא נשא בעול קיומה בהיותו ראש הישיבה ומנהלה.

בנוסף לניהול הישיבה הוכתר גם כרב בעיר אזוריטש שם נהל עדתו בתבונה והיה אהוב על הכל, אולם לאחר שנצל כנס מידי הכולשביקים שבקשו את נפשו, החליט לעזוב את אירופה ונסע לארה"ב שם הקדימו אביו והכין לו מקום להרבצת תורה.

בהקדמה לספרו "מנחת יצחק" הוא כותב: ... וכאשר יצאה הגזירה ברוסיה שלא לחנך נערים כתורה וכשנוכחים כי אין עתיד ליהדות שמה נאלצתי ברצון טוב לעזוב את הקהילה. ים הדמעות ששפכה העדה בהסרדי ממנה לא ימחה ממני לעד, אמנם יד ה' היתה להצילני מה"שואה" והלואי שבעל הגם יכיר בנסו...

בהגיעו לדיטרויט התקשר בקשר אמיץ לכ"ק מרן אדמו"ר רבי יעקב חיים מסטאלין זצוק"ל שנהל את עדת חסידי קארלין סטולין בארה"ב, ופעל רבות ללמד בני ישראל תורה, ובמשך הזמן הוכתר כרב בית הכנסת "בית אהרן לישראל" - סטולין קרלין בדיטרויט, ולאחר מכן כראש הרבנים בעיר דיטרויט כולה.

עם הסתלקותו של מרן רבי יעקב חיים זצוק"ל נקשר בלב ונפש למרן הרה"ק רבי יוחנן מסטאלין קארלין זי"ע, ובעת ביקורו של מרן בדיטרויט היה מבקרו בהיותו מכבדו ומוקירו.

בתחילת שנות תש"ב עלה לארץ הקודש להשתקע בה, והיה מבאי בית מדרשינו בירושלים בשכונת קטמון, ובמרכזינו "היכל רבינו יוחנן" ביומא דפגרא, ועשה רבות למען מוסדותינו הק' בירושלים.

נפטר ביום י"ח טבת תש"מ והובא למנוחת עולמים בירושלים ת"ו.

חבר ספר "מנחת יצחק" ד' חלקים על התורה, ובסוף חלק ראשון כתב "חידושי תורה" שמהם אנו מביאים כאן.

בענין מתכפר עושה תמורה והתפשטות

א. תמורה דף י' ע"א בעי רמי בר חמא מקדיש עושה תמורה או מתכפר עושה תמורה. אמר רבא, אם כן מצינו ציבור ושותפין עושין תמורה, כגון דשוו שליח לאקדושי? ועי' רש"י ד"ה א"כ וכו', בהשתא הוי מקדיש יחיד וקרינא ביה קרבן יחיד, אי בתר דידיה אזלינן, ואנן תנן בשילהי פרקין (דף יג.), הצבור והשותפין אין עושין תמורה, אלא בתר מתכפר אזלינן, הלכך אין קרבנו עושה תמורה, הואיל ורבים מתכפרין בו, ולא קרינא ביה קרבן יחיד וכו', עיי"ש.

הקשה על זה גאון אחד (מובא בספר דבר אברהם) מהא דאיתא שם (דף ז':) בתום, ד"ה שאין זכין בחייהן, ואם תאמר ואי זכין בהם בחייהן היכי מימר, למאן דאמר כגמרא בתר מתכפר אזלינן? וי"ל דר"ל אף בתר מתכפר, ולא לאפוקי בעלים אתי, עכ"ל. ולפי זה שאף מתכפר עושה תמורה, א"כ הדרא קושית הגמ' לדוכתא: מצינו ושותפין עושין תמורה?

עוד הוסיף הרב אברהם להקשות מהא דאיתא ביומא (דף ג'): וז"ל הגמ' שם: בעי רבי אלעזר, לדברי האומר פר ויהכ"פ קרבן יחיד, עושה תמורה או אינו עושה תמורה. מאי קמיבעי ליה? אי בתר מקדיש אזלינן אי בתר מתכפר אזלינן, פשיטא, דבתר מתכפר אזלינן, ד"א דאבהו א"ר יוחנן המקדיש מוסיף והמתכפר עושה תמורה וכו'. לעולם בתר מתכפר וכו' והכי קמיבעיא ליה, אחיו הכהנים כקביעותא מתכפרי, או דילמא בקופיא מתכפרי וכו' עכ"ל הגמ' שם. ולפי סברת התוס' בתמורה, אף בתר מתכפר, ולא לאפוקי בעלים, אם כן יעשה המקדיש הכה"ג תמורה, לפי שהוא יחיד, ויחיד עושה תמורה?

אולם עיקר הסברא שאם מקדיש עושה תמורה, ומכיון שהמקדיש הוא יחיד או עושה תמורה אף במקום שהקרבן הוא של צבור ושל שותפין, אינו מובן כלל, דהרי שלוחו של אדם כמותו, ואנו דנים בשותפין, בכמה דוכתי, לענין פסח שבעינן "ושחטו אותו כל ערת בני" ועכ"ז מהני על ידי שליח, משום שאנו מחשבין למעשה השליח כאילו הם בעצמם עשאוהו, ואם אין תמורה מהני בצבור ושותפין, כיצד יהני התמורה על ידי שליח, אף אם השליח היה המקדיש בעבורם?

וע"כ הוכיח מזה הגאון הנ"ל, לבאר את הגמ' דשוו שליח לקדושי, כגון שהפריש השליח משלו בעד הצבור, שלא כתורת שליחות, וע"כ השליח המקדיש עושה תמורה ככה"ג.

ויצא לו מזה לתמוה על המחנה אפרים (הל' שלוחין, סי' ז') שכתב שם שלסברת מקדיש עושה תמורה לא בעינן שהשליח יהא בעלים כלל, ואפילו אי לא היתה מעולם של המקדיש, עכ"ז יכול השליח המקדיש להמיר. גם ישב בזה את את הקושיא שמקשים על המהרי"ש שכתב (ח"א סי' קצו) שלא מהני שליחות להקדש, מטעם מילי לא מימסרי לשליח. והכא קאמרה הגמ' להדיא כגון דשוו שליח להקדיש, הרי שמהני שליחות להקדש? אבל לפי ביאורו ככוונת הגמ' דשוו שליח להקדיש, שלא מטעם שליחות קאיתנין התם, אלא שהשליח הפריש משלו בעד הצבור, וע"כ הוי המקדיש יחיד, כמילא לא קשה על

המהרי"ט הנ"ל, שבאמת אין שליחות להקדש, אלא שהחם מיירי שלא הפריש בתורת שליחות, כי אם משלו בעד הצבור. (ואין הס' דבר אברהם תחת ידי עכשיו לעיני בו).

ולענ"ד קשה מאד לכאור את הגמ' דשנו שליח, שלא בתורת שליחות, כי אם שהפריש משלו, דרא כי הלשון לא משמע הכי, ועוד מצינו להדיא בהרמב"ם שפסק שמתכפר עושה תמורה, ואין המקדיש עושה תמורה כלל, שלא כסברת התוס' שאף מתכפר קאמר, וז"ל הרמב"ם בה' תמורה, פ"א, הל"ד: המתכפר הוא שעושה תמורה אבל לא המקדיש, כיצד הקדיש בהמה שיתכפר בה חבירו וכו' אותו הנזיר הוא שעושה בהן תמורה, אבל לא זה שהקדיש לפי שאינן שלו, עכ"ל. ולפ"ז הדרא קושיית התוס' תמורה, דלעיל, על הרמב"ם, ואי זכין בהן בחייהן היכי ממיר, למ"ד בגמ' בחד מתכפר אולינן? וכן משמע מפירש"י ביומא (ג:) הנ"ל, ובעוד מקומות שאי מתכפר עושה תמורה, דוקא מתכפר קאמרינן, ולא המקדיש, לפי שאינה שלו, עיי"ש.

אבל באמת ג"ל שצדקו דברי המחנה אפרים דלעיל, שלסברת מקדיש עושה תמורה לא בעינן שיהי' השליח בעלים על הקרבן, ואף אם לא היתה מעולם של המקדיש, יכול המקדיש להמיר, מטעם שאם מקדיש עושה תמורה לא בעינן לבעלות בתמורה, ונבאר את הסברא להלן, בעה"ש.

ומה שאמרה הגמ' דשנו שליח לאקדושי מיירי שפיר שהשליח הקדיש את קרבן הצבור. אולם מה שאמרו בתוס' דר"ל אף בחד מתכפר, ולא לאפוקי בעלים אתי, לא כווננו מעולם לומר כי אם מתכפר עושה תמורה הכוונה שגם המקדיש עושה תמורה. כי ברור שאם מתכפר עושה תמורה הוא שבעינן שהממיר יהיה בעלים בהקרבן, ולא יוכל מעתה המקדיש להמיר, והוא כפירש"י שם ובהרמב"ם דלעיל. כי כוונת התוס' היא לא לרבות מקדיש לתמורה, אלא בעלים, וכן הוא דיוק הלשון שם: ולא לאפוקי בעלים אתי, ולא אמר לאפוקי "מקדיש" אתי. כלומר, שאם "מתכפר עושה תמורה" הוא לא בשביל שהוא מתכפר בהקרבן ע"כ יכול להמיר בו, כי אם רק מפני שהמתכפר יש לו בעלות בהקרבן, וכל מי שהוא בעלים בהקרבן, מאיזה טעם שיהא, אם אף איננו מתכפר בהקרבן, יכול להמיר. ועל כן בכהנים, אילו היו זוכים בהקרבן מחיים, היו ממירים בו, אע"פ שאינם מתכפרים בו, מצד הבעלות שיש להם בהקרבן. וזוהי כוונת התוס' לעיל באמרו, "ולאו לאפוקי בעלים אתי", שמי שהוא בעלים בהקרבן, כגון שיש לו בו צד זכות, אם אף איננו מתכפר בו, יכול להמיר, אבל זה ברור שמי שהוא מקדישו של הקרבן, אבל אין לו זכות עכשיו בו לא יוכל להמיר. כי עכ"פ בעינן שיהא בעלים בהקרבן.

ובמילא לפ"ז נסתר כל היסוד שעליו דנו ורבו בקושיות. כי גם התוס' סברי להו, שרק בעלין ממירים, ולא מקדיש. וזה כדעת הרמב"ם ג"כ. ולפ"ז אי מקדיש עושה תמורה לא בעינן לבעלות כלל בתמורה. ומה שאמרה הגמ' כגון דשנו שליח לאקדושי הכוונה בודאי, כדעת המ"א דלעיל, אף כשהשליח הקדיש משלהם בתורת שליחות.

אולם בנוגע להקושיא על המהרי"ט הנ"ל, שאין שליחות בהקדש מטעם מילי, כבר רבו עליו המתמיהים. ולולא דמסתפינא הייתי אומר שכל עיקר הקושיא ליתא. כי ידוע מה שאמרו בגדר "אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט" הוא לא שבטלו את דיני ההדיוט בהקדש, שבהקדש דוקא באמירה נקנה ולא במסירה, אלא שבהקדש מהני אף אמירה, ולא לאפוקי מסירה בהקדש אתו. וכן אמרו (קדושין כט.), לא יהא כח הדיוט תמור

מהקדש, עיי"ש. ובמילא חקרו בזה לענין שאלה בהקדש, היכא שיש מסירה ג"כ, ואכ"מ להאריך בזה.

ומכיון שכל עיקר הסברא שלא מהני שליחות בהקדש, לדעת המהרי"ט הוא מטעם מילי לא מימסרא לשליח, הנה כל זה שייך כשנעשה שליח להקדיש ע"י אמירה, בזה נאמר שלא מהני השליחות, אבל אם עושה שליח למסור את הקרבן להקדש, ע"י קנין של הדיוט, הרי בזה לא יגרע כח ההקדש משל הדיוט, ובמילא תהני השליחות, כי השליחות היתה על מעשה, ולא על דברים, ולפי זה אפשר לומר שבכ"מ שמצינו בש"ס שליחות להקדש מיירינן שם, שהשליחות לא היתה לאמירה, כי אם למעשה, ושליחות למעשה נהונה אף בהקדש.

אולם יהי' לנו לבאר עכשיו סברת אי מקדיש עושה תמורה, שהשליח ממיר אף שאינה שלו כי אם של המתכפר.

ב. והנה כתבו התוס' (קדושין כט.) בד"ה משכו במאתים וכו'. וא"ת תיפוק ליה מטעם דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, וכיון דמשכו במאתים אינו יכול לחזור בו?

וי"ל כיון דבטעות היה כמו הכא, שלא היה סבור שישתנה השער, לא הוי כמסירה להדיוט, עיי"ש. ודברי התוס' קשים להולמם. דמ"ג, אם נאמר שמה "שלא היה סבור שישתנה השער" נחשב כטעות, ואם כן אף במשך במאתים ולא הספיק לפדותו עד שעמד במנה יתבטל הקנין מטעם טעות? ומ"ש שדוקא לענין האמירה נדונו כטעות?

ונציע את תורף הסוגיא שם, וז"ל: משכו במנה ולא הספיק לפדותו עד שעמד במאתים נותן מאתים, מאי טעמא ונתן הכסף וגם לו, משכו במאתים ולא הספיק לפדותו עד שעמד במנה נותן מאתים, מאי טעמא לא יהא כח הדיוט חמור מהקדש. פדאו במאתים ולא הספיק למושכו עד שעמד במנה נותן מאתים, מ"ס ונתן הכסף וקם לו, פדאו במנה ולא הספיק למושכו עד שעמד במאתים מה שפרה פדוי, ואין נותן אלא מנה וכו' אטו הדיוט לאו כמי שפרע קאי, עכ"ל הגמ'.

ואינו מובן הגדר של "לא יהא כח הדיוט חמור בהקדש" כאן, דהא מצינו בכמה מקומות לענין הקדש, שאין הכי נמי, שהדיוט חמור מן ההקדש, כמו לענין אונאה וביטול מקח בהקדש, ושמירה בהקדש, ועוד כאלה. ואם נאמר שבאמת הנה הקנין חל בהקדש בשעת המשיכה כמו בהדיוט, וע"כ אמרו לא יהא כח הדיוט חמור וכו', אלא שיש חידוש בהקדש שחייב ליתן שיעור הכסף כפי ששווה בשעת הפדוי, אע"פ שמשך מקודם, וע"כ אם משכו במנה ולא הספיק וכו' במאתים נותן מאתים, זה לא יתכן, כי הרמב"ם פסק בפירוש, בהל' ערכין פ"ז הל' י"ב, ש"בנתינת הכסף הוא שלו", עיי"ש, ומשנה להדיא שהחידוש מן הקרא של ונתן הכסף וקם לו הוא, שהקנין להקדש לא נעשה אלא בשעת נתינת הכסף, וא"כ אינו מובן מדוע במשכו במשכו במאתים וכו' נותן מאתים.

ובע"כ מוכרחין אנו לפרש כהרמב"ם, שהקנין בהקדש הוא גם בשעת נתינת הכסף, ולא שמשמעות הקרא של ונתן הכסף וקם לו הוא רק לחייבו כשיעור ששווה או, מטעם גזרת הכתוב בהקדש לחוד. כי לכאורה קשה, כיצד אנו מרכיב מונתן הכסף וגו' שחייב ליתן כפי ששווה בשעת הנתינה, הא מהאי קרא גופא מרבה שם בקדושין (יא:), שמהני אף בפתות משויה, וז"ל הגמ' שם: והרי הקדש רכתיב ונתן הכסף וקם לו, ואמר שמואל הקדש שוה מנה שחללו על שוה פרוטה מחולל? (ועי' ברש"י שם, בד"ה שחללו וכו' דאין אונאה

להקדש וכו') ומשני, התם נמי כסף כסף יליף ממעשר, עיי"ש. ואל תשיבנו, כי התם מדיקת הנמ' רק לענין שלא בעינן "כסף צורי" בפדיון הקדש, כי הרי ממילא שמעינן מזה, שלא בעינן לשויה.

ועוד קשה לי, שאם נדרוש למשמעות הקרא ונתן הכסף וגו' לענין חיוב לשלם להקדש כנגד השינוי לחור, אבל לא שהקנין נעשה בשעת הנתינה, כיצד נחלק בין לכתחילה לדיעבד (עי' תמורה כז: ועוד) שבדיעבד מהני אף בפחות משויה, כשמואל? כי ממ"נ, אם הוא דין שחייב לשלם להקדש כפי השינוי, א"כ אף בדיעבד חייב להשלים להקדש? ובכלל איך שייך לומר "לכתחילה ודיעבד" בדאורייתא? (ואף שמצינו ששנה הכתוב לעכב בקדשים, הוא רק בעבודת הקדשים, ולא הקנינים).

אבל באמת נ"ל שגילוי הקרא ונתן הכסף וקם לו הוא לא לחייבו לשלם כפי שששוה בעת נתינת המעות, כי אם שנתנית הכסף הוא חלק מהקנין הנעשה בחפץ של הקדש. ועל כן צריך לשלם כפי ששוה בשעת הנתינה. ובמילא ידעינן לחלק בין לכתחילה ובין לדיעבד, מפני שאין אונאה להקדש. ובמילא לפ"ו לא קשה ממה שמרבה מהאי קרא לחילול שוה פרוטה, כי באמת לא ידעינן מהקרא כי אם שנתנית הכסף הוא חלק מהקנין. ובדיעבד שחילל על שוה פרוטה מחולל, כי הרי היה כאן נתינת הכסף. ואף שהיה פחות.

הדרן לדלעיל, מכיון שנפרש שהדין של ונתן הכסף וגו' הוא דין בקנין, יקשה לנו ביותר מה שאמרו משכו במאתים וכו' מטעם לא יהא כח הדיוט חמור, אדרבא נאמר אהכ"נ חמור והמור?

כן יש לתמוה לכאורה, כהא שפראו במנה וכו' ונתן מנה וכו' אטו הדיוט לא במי שפרע קאי, ועי' בתוס' שם. וברמב"ם מסיק שם, "ואין הקדש ראוי לקבל מי שפרע" עיי"ש. ולפ"ו, שאין הקדש שייך למי שפרע, לא היה לנו לרבות משיבה להקדש כל עיקר?

ונ"ל כי מה שאמרו אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט הוא רק זכות וקנין להקדש, ובמקום שאין קנין הדיוט מעורב בו, אז מחשבינן להאמירה לגבוה כמסירה, וההקדש קנה את החפץ ע"י אמירתו בלבד, אבל לא שנאמר שעל ידי ה"אמירה לגבוה" יקנה ההדיוט את החפץ מן ההקדש, היכא שחייב את עצמו בממון להקדש בעד חפץ של הקדש. כי בכל פדיה הנעשה על חפץ של הקדש מתהוות שתי פעולות שם. הא' הסרת הקדושה מעל חפץ ההקדש, והוא החילול, והב' הקנין שקונה ההדיוט את החפץ של ההקדש. ושאינו לן היכי שמקנה או מוסר דבר להקדש, אשר אין שם אלא צד ההקדש לחור, שההקדש צריך לקנות מן ההדיוט, ואין כאן קנינים להדיוט מן ההקדש, כי אז "אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט", אבל במקום שע"י ההחייבות לההקדש צריך שיקנה עי"ו ההדיוט את החפץ של הקדש, אז לא שייך שהאמירה תהא נחשבת כקנין לגבי הדיוט. ולכן היכא שיש קנין הדיוט מעורב, הנה האמירה להקדש לא הועילה אלא לחייבו להקדש מטעם התחייבות, אבל לא מטעם קנין, כי הרי ההדיוט לא קנה את החפץ עדיין מן ההקדש ע"י אמירתו להקדש, ובמילא אין החיוב להקדש מטעם קנין אלא מטעם ההתחייבות לחור.

ובזה מוכנים דברי התוס' לעיל (קרושין כט) שחירצו שהוי בטעות, שלא היה סבור שישתנה השער, ולא יקשה ממשכו במאתים, אמאי לא נאמר מעות בהמשיכה, וכל מעות מבטלת את הקנין. כי בשלמא במשכו במאתים וכו' שפיר חייב במאתים, מפני שהיה קנין

ע"י משיכה, לא מטעם החילול, וע"ז בודאי לא שייך לומר שבטעות היה, שלא היה יודע שהחפץ יוול אח"כ. שהרי בכל מכירה אנו דנים כמו ששנה בשעת המכירה, ולא איכפת לן מה שול אח"כ, ואין זה בכלל טעות, ולא מצינו לטעות בכה"ג, ולכן חייב במאתים, אבל אם לא משך עדיין (כקושיית התוס', תיפוק לי' מטעם אמירתו לגבוה וכו'), הנה האמירה איננה נחשבת כאן כקנין, כמו שאמרנו שאין ההדיוט קונה חפץ מן ההקדש ע"י אמירתו לגבוה, ובמילא אין לחייבו במאתים מטעם קנין, כי אם מטעם שעשה התחייבות להקדש באמירתו, וכוונת אמירתו היתה לעשות פדיה במאתים, אבל בזה שייך שפיר טעות, כי הרי לא היה בדעתו אלא על הפדיה, ובשעת הפדיה לא היתה שוה אלא מנה.

כי לו היתה האמירה כאן נחשבת כקנין, כמו במקום שאין קנין להדיוט מעורב בו, כי אז אם אף זל אח"כ חייב ליתן כפי שהיתה שוה בשעת הקנין, אבל הרי אמרנו כי אמירתו לגבוה בזה לא תוכל להיות כקנין, מפני כי א"א שעי"ז יקנה ההדיוט את החפץ, ואין כאן אלא התחייבות, וההתחייבות באה מצד שחשב לפדותו במאתים, ובזה בודאי היה בדעתו על שעת הפדיה, ואז לא היה שוה אלא מנה, ושאני לן כמו כן היכא שהיתה שומא בטעות, כבבנו של יוסף בן יעזר (ב"ב דף קל"ג, ובתוס' שם) שהתם בודאי נתכוין לוותר להקדש, א"כ שייך אמירתו לגבוה וכו' מטעם התחייבות להקדש, אבל לא מצד קנין.

ומכיון שאמרנו שישנן לשתי פעולות המחטאות בפדיה, הסרת הקדושה והקנין להדיוט, נבין לבאר את הסוגיא הנ"ל, בקדושים, כי בנוגע לחלות הסרת הקדושה מן החפץ, ע"ז השמיענו הפסוק ונתן הכסף, שהסרת הקדושה חלה דוקא עם נתינת הכסף, אבל בנוגע להקנין בהחפץ להדיוט הוא בככל חפץ של הדיוט, שתקנו בו משיכה לר"י, ולכן אף שלגבי ההקדש לא שייך מי שפרע, עכ"ז יש בו קנין משיכה מטעם ההדיוט, והסברן של הדברים יתחוויר מתוך הביאור בהסוגיא, וזה:

משכו במנה ולא הספיק וכו' אף שכבר קנה את החפץ ע"י המשיכה, אבל מכיון שהקדושה לא סרה עדיין מעל החפץ עד שיתן הכסף, מטעם ונתן הכסף וקם לו, ולכן אם עמד במאתים אח"כ, חייב במאתים, בשעת הפדיה והסרת הקדושה, ובמילא הריין של ונתן הכסף וקם לו הוא שלא מטעם גזה"כ, לחייבו במאתים, אע"פ שכבר קנה את החפץ, כי אם שמטעם העברת הקדושה צריך שיתן מאתים, כבשעת הנתינה.

אבל משכו במאתים ולא וכו', אף שבשעה שבא ליתן את הכסף, שאז היא שעת חלות הפדיה, היה די לפדותו במנה, חייב ליתן מאתים מצד פירעון המכירה, שלא מטעם הפדיה, וזהו הגדר של "לא יהא כת הדיוט חמור מן ההקדש", שבהקדש יש גם צד קנין של הדיוט, בכה"ג, מה שההדיוט קונה מן ההקדש, ולגבי ההדיוט הרי היה כאן משיכה, ובשעת המשיכה נתחייב במאתים, מצד הקנין ולא מצד החילול.

ולפ"ז הנה משמעות ונתן הכסף לא להתמיר באה, כי מ"נתן הכסף" שמעינן שעם נתינת הכסף מופרת הקדושה, ובמילא בעינן שיתן מאתים, בשעת הפדיה, אם אף היה שם קנין של הדיוט מעיקרא, ומה שאמרנו לעיל שהגדר של ונתן הכסף הוא גדר בקנין, הוא שפיר כדברינו עכשיו, יען כי בהדיוט, הקונה מן ההקדש, בעינן לשני קנינים, קנין ההדיוט מן ההקדש, וקנין הסרת הקדושה.

ובמה שאמרתי כי אמירתו לגבוה הוא דין להקדש, ולא להדיוט לקנות ע"י את ההקדש, אפשר ליישב את קושיית ה"אור שמח" על הא דאיתא בב"מ (נח), בענין שומר חנם אינו

נשבע בהקדשות, ואמר רב יוחנן שם בשקנו מידו (שאם יקלקל שמירתו ישלם, רש"י). והקשה הג"ל, למה לן קנין, ולמה לא נחייבו מטעם אמירתו לגבוה וכו'?

ולכאורה יש להעיר הא הוי מתנה על מה שכתוב בתורה, ותנאו בטלף ועי' בב"מ (צד). שם, וז"ל: ושאי הכא דמעיקרא לא שעבר נפשיה. ושם לענין מתנה שומר שכר להיות בשואל וכו' אמר שמואל בשקנו מידו, עיי"ש. אבל גם הסברא של "קנו מידו" איננה מבודדת לכאורה, מדוע אין בזה גופא משום מתנה עמשכב"ת?

ואפשר כי הגדר של "קנו מידו" הוא כמו שאיתא בתוס' (ב"ק יא.) בד"ה אין שמין וכו', וה"ט דמ"ד אף לשואל אין שמין, כיון דחייב באונסין נמצא שקנאו משעה שהוציא מיד הבעלים, והרמ"ם הוא דנתחייב כמו גנב וגזלן, עיי"ש. ועי' בתוס' (ב"מ צו:) בד"ה יול שלים, עיי"ש שכתבו שלא קנה לגמרי כמו גנב וגזלן, אבל ברור כי יש להשואל קנין בהחפץ קצת.

ולפי סברא זו, שמה שחייב באונסין הוי כאילו קנאו להחפץ משעת הוצאה מן הבעלים, אפשר לבאר כמו כן הכא, שה"קנו מידו" מועיל שהשומר משיג קנין בהחפץ, ובמילא חייב באונסין. ובמילא לא הוי בזה מתנה עמשכב"ת. כי החיוב בא מטעם שהשיג השומר קנין קצת, כמו שואל, בהחפץ. ובמילא מיושב קושיית האור שמת, שלא שייך כאן אמירתו לגבוה, כי זה אמרנו שע"י אמירה להקדש אין ההדיוט קונה בהחפץ, וכ"ז שלא קנה בהחפץ, לא יתחייב בשמירה, וע"כ אוקים דוקא כשקנו מידו. וצ"ע כי הרכה דרכים יש ליישב את זה.

ג. הנה אמרנו לעיל שהגדר של ונתן הכסף וקם לו אינו גזה"כ, אלא שהפדיה נעשית בשעת נתינת הכסף, ועכ"ז יש לחקור לכאורה בגדר החילול ופדיה מן ההקדש: אם גדר החילול הוא שמחלל עכשיו את הדבור דמעיקרא, שע"ז בא הקדושה על החפץ, ובתח הדבור הראשון הוא מעביר עכשיו את הקדושה על החפץ השני, וחילול הוא דין של הקדושה הראשונה, שמחללה עכשיו, או שנאמר שגדר החילול הוא שמחליף עכשיו דבר תחת דבר, ממיר את הקדושה מן החפץ הקדוש, ומעבירה על החפץ הנחלק להקדש.

ולכאורה היה בזה מקום לבאר את מה שאמרו (תמורה כז:) אמר עולא לא אמרו אלא בשמוי בתרי וכו', ובתוס' בד"ה לא אמרו וכו' מסיק שם בסוף, וז"ל: וצריך לומר דהכא מיירי כבעל הבית הפודה הקדש שלו, וכי האי גונא אמר שמואל דמחולל על פחות משוויו, אבל גזבר המוכר הקדש צריך שלשה או עשרה וכו' עיי"ש. כי אם יש מקום לשני הסוגים בחילול, שאמרונו לעיל, היה מקום לחלק בין בעלים לאחד. כי חילול של סוג הראשון לא שייך אלא כבעלים, שהם הקדישוהו בתחלה, וע"כ יכולים להעביר את הקדושה הראשונה עכשיו אף על שוה פרוטה בדיעבד. יען כי בעצם הפדיה לא איכפת לן על דבר השוויו, כי הרי איננו מחליף חפץ בחפץ, אלא מעביר את הקדושה הראשונה על השני. והרי יש על מה לחול הקדושה, ואחר שאינו בעלים לא יוכל לעשות חילול כזה, ובמילא אף בדיעבד אין חילולו אלא מה שמחליף עכשיו דבר תחת דבר, וע"כ בעינן לשוויה.

אולם העיר לי בזה הגאון הגדול וכו' ר' יעקב יצחק הלוי רודרמן (שלימ"א) [וצ"ל] ר"מ דשיבת נר ישראל ואב"ד בבאלמימאר, מהא דאיתא בש"מ לב"מ (דף ו.) שאפילו אחר יכול לחלל על שוה פרוטה ברשות הבעלים, ואף שלא בשליחות. והביא ראיות מעוד

מקומות, ואכ"מ. ולפ"ז בע"כ שגדר החילול הוא לא על הדבור דמעיקרא. ועכ"ז מהני אף באחר באחר בשוה פרוטה ממעם שאין אונאה להקדש.

אמנם חקירה זו אפשר להעמיסה בענין מתכפר עושה תמורה או מקדיש, בנדר דין התמורה גופא מהו: אם דין התמורה הוא חירוש בהקדושה דמעיקרא, או שהוא דין בהקדושה שישנה עכשיו בהקרבן. וההסבר הוא: אי בתר מקדיש אולינן, שכל תמורה באה מכת ההקדש שחל בראשונה על הקרבן, שמחלל את חלות הדבור דמעיקרא, ובמילא רק "מקדיש עושה תמורה", לפי שהוא הביא את הקדושה על הקרבן מעיקרא, וכן שליה להקדש, אף שאיננו קרבנו של השליח, יכול להמיר, יען כי הוא בעלים על דבורו דמעיקרא לחללו, ולא בעינן לשליחות על התמורה כלל.

או בתר מתכפר אולינן, שתמורה היא המרה בהקדושה שישנה עכשיו בהקרבן, ובמילא רק מי שיש לו בעלות בהקרבן עושה תמורה, ולא מקדיש כשהוא איננו בעליו עוד. ובמילא גם שליה לא יכול להמיר, כי כבר נסתלקה שליחותו, וגם אין לו בעלות בהקרבן, אם לא שהבעלים עשאוהו שלוח להמיר, ואז כל זמן שהבעלים יכולים להמיר שלוחא נמי משוויו, ואם אין הבעלים ממירים ממעם צבור ושותפין, הנה כל מילתא דאיהו לא מצי עביד שלוחא נמי לא מצי משוי. וע"כ אם מקדיש עושה תמורה, כי אז אם עשו שלוח להקדיש, יוכל השליח להמיר אה"כ, אף שלא בשליחות הבעלים, מפני כי תמורה הוא דין בהדבור הראשון, וכל אדם הוא בעלים על דבורו.

ד. כתב הרמב"ם בריש הל' תמורה וז"ל: כל המימר לוקה על כל בהמה וכו', ואע"פ שלא עשה מעשה. מפי השמועה למדו שכל מצות לא תעשה שאין בה מעשה אין לוקין עליה. חוץ מנשבע ומימר ומקלל וכו'. ג' לאוין אלו א"א שיהיה בהן מעשה כלל, ולוקין עליהם. ולמה לוקין על התמורה והרי לאו שבה ניתק לעשה וכו', מפני שיש בה עשה ושני לאוין וכו'. נמצאת אתה אומר שהיחיד שהמיר וכו' וא' מן השותפין שהמיר וכו' הואיל ויש לו בה שותפות הרי זה לוקה, ואין התמורה קודש, עכ"ל. ועי' בכסף משנה וב"מ שתמה מהא דאיתא בתמורה (ג:) א"ר יוחנן לתנא לא תיחני מימר דבריבורא עביד מעשה, משמע להדיא שתמורה הוא לאו שיש בו מעשה.

וג"ל כי בזה שפסק הרמב"ם שתמורה הוא לאו שאין בו מעשה, נגד סוגית הגמ' דלעיל "דבריבורא עביד מעשה" יש נפקותא לדינא, וגם זה תלוי בדין אי מקדיש אי מתכפר עושה תמורה, ונבאר מקודם סוגיא ערוכה שם (תמורה דף ב:) בעי רמי בר חמא קמן מהו שימיר וכו' או דלמא כיון דלאו בר עונשין הוא, בתמורה לא מתפיים (ועי' ברש"י שם). ואת"ל קמן עביד תמורה דהא אתי לכלל עונשין, עו"כ מהו שימיר וכו' כיון דלא אתי לכלל עונשין וכו', ת"ש תרניא קדשי עבו"ם וכו' אין עושין תמורה וכו'. קתני מיהא אין עושין תמורה? ורב"ה בהקדיש עו"כ להתכפר עו"כ לא קמיבעיא לי, כי קמיבעיא לי בהקדיש עו"כ ומתכפר ישראל, בתר מקדיש אולינן וכו' מי בעינן מתחילה ועד סוף דתיקו ברשות מאן דעביד תמורה, תיקו. ומשמע לכאורה שלא הדר מסבתו של אינו בר עונשין, שבה התחיל האיבעיא, שהרי לא אמר "אלא" הכי קא מיבעיא לי'.

ושם ברף (ג.), בגמ', וז"ל: ואין עושין תמורה, דכתיב לא יחליפנו ולא ימיר, וכתיב בריש ענין דבר אל בני ישראל וגו'. ל"א וכו' מ"ם דאיתקשא תמורת בהמה למעשר דגן, וגבי מעשר דגן כתיב את מעשר בני ישראל אשר ירימו לי', בני ישראל ולא עו"כ, עכ"ל

הנמ'. הרי מיעטה הנמ' להדיא את העו"כ מתמורה מהפסוקים, או של לישנא קמא, או של לישנא אחרינא, ולא ממעם שאין העכו"ם בר עונשין, כסברת רמב"ח לעיל.

אולם עצם הסברא שמדעכו"ם אינו בר עונשין אינו עושה תמורה, צריכה ביאור. ונ"ל ע"פ מה שאמרו שם (דף ד'): א"ל אביי, וכל לאו שניתק לעשה לא לקי, והא מימר דלאו שניתק לעשה הוא ולקי וכו' ועיי"ש ברש"י, ובתוס' ד"ה וכל וכו' דאינו מקיים העשה בידים, עיי"ש.

הנה אע"פ שאם לא היה כאן שני לאווין לא היה לוקה ממעם ניתק לעשה, אבל העשה איננה מתקיימת כאן בידים, ושאינו עשה זו משאר ניתק לעשה, כי העשה מתקיימת במילא בזה שחלה התמורה, משא"כ בשאר ניתק לעשה, שהעשה מתקיימת ע"י מעשה, כמו בהשבת הגזילה והשבת אבדה, וכהנה. ואם לא היתה חלה התמורה כי אז אף קיום עשה לא היה כאן. ואדרבא העשה סייעה לקיומה של התמורה. ובמילא מובן, שאם כל עיקר קיום התמורה הוא מצד העשה, ע"כ איננה שייכת כי אם בזה שהוא בר עונשין, ודאינתהו בעשה ישנו בקיום ומעשי תמורה. אבל בעכו"ם שאינו בר עונשין הרי כשם שאין עליו העשה, כן אין בו תמורה כל עיקר.

ובמילא י"ל כי בין הסברא של "לאו בר עונשין" ובין הקראי צריכי לן, או שסברת לאו בר עונשין הוא ביאור בגדר הקרא. כי אילו מהקרא לחד, שאין עכו"ם ממירין, הייתי אומר שלא מיעטו לעכו"ם אלא שאינו בדין להמיר, אבל ההקדש שעושה הוא אינו בגדר שלא יחול עליו תמורה אח"כ אף ע"י ישראל. כי אין התמורה שייכת להקדש דמעיקרא. אבל אי נודע ונצרך סברת לאו בר עונשין, הנה גם ההקדש שעשה העכו"ם מעיקרא היה בגדר כזה, שלא תחול עליו תמורה אח"כ כלל, אף ע"י ישראל המתכפר.

וזה חלוי בסברת חקירתנו בדין מקדיש או מתכפר עושה תמורה. כי אם מקדיש עושה תמורה הוא שממיר את הדבור דמעיקרא, והתמורה באה מצד מעשי ההקדש, א"כ בעכו"ם שאינו בר עונשין, גם הקדשו דמעיקרא הוא כזה, שאין בו כח לתמורה, ובמילא אף ישראל אינו ממיר אח"כ. אבל אי מתכפר עושה תמורה, תמורה היא המרת קדושה זו בזו, ובמילא ישראל המתכפר ממיר, ואינו ענין לעכו"ם שאינו בר עונשין. אולם הגמרא מסקת לבסוף, שאף אם אמר מתכפר עושה תמורה, עכ"ז לא בא המעשה מצד הלאו. כי מתחלה ועד סוף דתיקי ברשות מאן דעביד תמורה.

והנה אם נאמר שבתמורה, באה חלות הקדושה מצד העשה נמצא את הפתרון להרמב"ם שכתב שתמורה הוא לאו שאין בה מעשה. כי בשלמא אם הקיום בא מצד הלאו, שאם אף לא היה עשה כאן היתה חלה התמורה, כי אז היה שייך לומר ש"בדיבורא עביד מעשה". אבל אם כל עיקר קיומה של התמורה הוא מצד העשה, א"כ הוי הלאו אין בו מעשה. ואע"פ שבמילא יש מעשה מצד העשה, עכ"ז לא בא המעשה מצד הלאו. כי לולא העשה הי' אז לא היה המעשה מתקיים כל עיקר.

ולפ"ז יש נפקותא לדינא היכא שהתמורה לא תחול, אם נחשוב ל"מימר" ללאו שיש בו מעשה משום שבדבורו עביד מעשה, והוא חלות התמורה, כי אז במקום שלא חלה התמורה לא היה לוקה, כי הרי אין שם מעשה עור, שלא נתקיים דבורו. אבל אם נסבור שתמורה הוא לאו שאין בו מעשה, ממעם שהמעשה לא בא מצד הלאו, כי אז אף במקום שאין התמורה חלה, עכ"ז לוקה בעד הלאו, שהוא א' מג' לאווין שאין בהם מעשה ולוקין

עליהן. והרמב"ם פסק (נוכר לעיל) נמצאת אתה אומר וכו' וא' מן השותפין שהמיר וכו' הואיל ויש לו בה שותפות, הרי זה לוקה, ואין התמורה קודש. הרי בפירוש אמר, שאף שאין התמורה קודש, עכ"ו לוקה, וכאן הרי לא היה מעשה בודאי, כי הרי לא נתקיים דבורו, ועכ"ו לוקה. אבל לר"י שאמר לתנא לא תיתני ממיר, משום דכדבורא עביד מעשה, בע"כ יסבור שבשותפין אם עשה תמורה אינו לוקה, כי הרי לא נתקיימו מעשיו, מטעם שאין צבור ממירים, והוי לאו שאין בו מעשה כאן. וזוהי הנפקותא לדינא שהזכרנו לעיל.

ולפ"ז נ"ל שדין זה, אם תמורה הוי לאו שאין בו מעשה או לא, תליא בחקירת הגמ' אי מקדיש אי מתכפר עושה תמורה. כי אם מקדיש עושה תמורה, וכדבארנו שחלוח התמורה באה מכת הקדושה דמעיקרא, אז שפיר הוי תמורה לאו שיש בה מעשה. אבל אי מתכפר עושה תמורה הנה החלות של התמורה באה מצד העשה, ובמילא הוי לאו שאין בו מעשה. ומדפסק בר' אבהו שמתכפר עושה תמורה, נאלץ לדרוח את המימרא של לא תיתני מימר וכו'.

ה. כתב הרמב"ם בהל' ו', וז"ל: אין קדשי עכו"ם תמורה מן התורה, אבל מדברי סופרים שהעכו"ם שהמיר הרי זו תמורה, עכ"ל. ובהשגות שם: א"א שבושין יש כאן, שהעכו"ם אינו עושה תמורה כלל, לא בשלו ולא בשל ישראל וכו' עיי"ש. ועי' בכסף משנה שנדחק בישובו של הרמב"ם, ועי' בל"מ שם.

והאיר ד' את עיני כנסקו של הרמב"ם בה' תרומות, פ"ד הל' ט"ג, וז"ל: העכו"ם שהפריש תרומה משלו, דין תורה שאינה תרומה לפי שאינן חייבין, ומדבריהן גזרו שתהיה תרומתו תרומה וכו' ובדקדקין את העכו"ם וכו'. ומקורו מפ"ג במשניות תרומות, וז"ל: העכו"ם והכותי תרומתן תרומה ומעשרותן מעשר והקדשן הקדש וכו' עכ"ל. ובדרכ"ו להרמב"ם מסיק שהדבר ברור דתרומה דרבנן היא, ולא מן התורה לפי שלא נצטוו, עיי"ש.

ולפ"ז נ"ל, כי דין תמורת עכו"ם מדיני סופרים תליא בהנך שני הלשונות בתמורה (ג.) וז"ל הגמ' שם: ואין עושין תמורה, דכתיב לא יחליפנו ולא ימיר, וכתיב בריש ענין דבר אל בני ישראל וכו'. ל"א ואין עושין תמורה מ"מ דאיתקשא תמורת בהמה למעשר בהמה, ומעשר בהמה למעשר דגן, וגבי מעשר דגן כתיב את מעשר בני אשר ירימו לך בני ישראל ולא עו"כ, עכ"ל הגמ'. כי ללישנא קמא שחמורה בעכו"ם נתמעטה מדבר אל בני עזשנין, ע"כ אין בהם תמורה אף מדברי סופרים, כי מאין לנו לחדש דברי סופרים מעצמנו. אבל ללישנא אחרינא שילוף תמורה בעכו"ם ממעשר בהמה ודגן, וע"כ לא גרע תמורה בעכו"ם מד"ם ממעשר ותרומה. וכשם שבתרומה מעשר והקדש בעלמא תרומתן תרומה וכו' מדברי סופרים, כן הדין בתמורה שאיתא בעכו"ם מד"ם, כי מאי שנא מעשר מתמורה. וברור לי בע"ה כי זון מקורו של הרמב"ם.

ו. איתא בתמורה (דף י.). א"ר יוסי והלא במקדשין האומר רגלה של זו עולה כולה עולה, אף כשיאמר רגלה של זו תחת זו תהא כולה תמורה תחתיה, עיי"ש. ומשמע שם שלרבי יהודה לא נאמר פשמה קדושה ככולה כל עיקר בתמורה, אף כשהקדיש אבר שהנשמה תלויה בו. ועיי"ש בריש"י בד"ה הכא במאי עסקינן וכו'.

ולפי מה שבארנו שע"כ הוי תמורה לאו שאין בו מעשה מפני כי הקדושה בתמורה באה, שלא מצד הדבור אלא מצד הדין של עונש העשה וחלוחה, יהיה מקום להבין כיצד

נאמר "פשטה קדושה בכולה" כל עיקר, בתמורה, לר' יוסי, כי אם כל עיקר החלות של התמורה באה מצד העשה, איך נאמר התפשטות על כולה?

אולם דבר זה גופא, גדר ההתפשטות של הקדושה, ג"ל שבמחלוקת שנוי בין ר' יוסי ור' יהודה. כי זה גופא יש להסתפק, מהו הגדר של התפשטות בקדושה. אם נאמר שהתפשטות הוא דין בדבור ההקדש, שדבריו נתפשט כאילו הקדיש את כולה, וזהו חידוש הקרא של "יהיה קודש" לרבות את כולה, או שהתפשטות הוא חידוש בהקדושה, שהקדושה שחלה על אבר אחד מתפשטת בכולה. ובמילא לפ"ו נסביר שר' יוסי סבר שגדר ההתפשטות הוא חידוש בהקדושה גופא שהיא מתפשטת. ובמילא אף בתמורה, אם שהקדושה לא באה מצד דבורו, מכיון שחלה הקדושה על אבר אחד, מתפשטת בכולה. אבל לר"י הוא גדר ההתפשטות בהרבור, כאילו הקדיש את כולה, ובמילא שייך התפשטות בתחילת קדושה, אבל לא בתמורה, יען כי שם הקדושה באה שלא ע"י כח דבורו, אלא ע"י דין העשה כדברנו לעיל.

ובזה ג"ל ליישב מה שמקשים על הרמב"ם שפסק בפט"ו מהל' מעה"ק, הל' ב', וז"ל: האומר ידה של זו עולה וכו' האומר לבה של זו עולה, הואיל ודבר שהנשמה תלויה בו הוא כולה עולה. הקדיש אבר אחד מן העוף הרי זה ספק אם נתקדש כולו או לא נתקדש עכ"ל. ועי' בכסף משנה, שמכירי שהספק אם נתקדש כולו בעוף הוא בדבר שהנשמה תלויה בו, עיי"ש.

וכרש"י שם (בסוגיין דלעיל) בד"ה בעוף מהו, לר' יוסי קא בעי לה, הקדיש רגל עוף וכו' עיי"ש. משמע שלר' יהודה אין מקום להסתפק בעוף. והרמב"ם פסק כר' יהודה בדבר שהנשמה תלויה בו, וגם פסק בעוף, ספק אם נתקדש. ועי' שם בהגהות.

ועיין באבני מלואים (סימן ל"א, ס"ק י"ח) שמיישב שבדבר שהנשמה תלויה בו לאו מקרא יליף אלא מסברא, כיון דאקדיש דבר שהנשמה תלויה בו לאו מקרא יליף אלא מסברא, כיון דאקדיש דבר שהנשמה תלויה בו ממילא פשטו בכולה, לדעת רש"י ותוס', ולפ"ו כל האיכעיא דרכא בעוף מהו הוא רק בדבר שאין הנשמה תלויה בו. אבל להרמב"ם בע"כ שיש איזה מקרא לרבות לר' יהודה התפשטות בדבר שהנשמה תלויה בו, ובמילא אף בעוף יש להסתפק, אם נתקדש כולה. ובוזה יישב את מה שמקשים על הרמב"ם שפסק באומר התקדיש חציך בפרומה וכו' ספק קדושין, והרי מוכח מהתוס' (קדושין ז): בד"ה חציך וכו' ואת' אמאי לא יועיל והא לא אמר לעיל דלא פשטו קידושין בכולה, אלא משום דאיכא דעת אחרת וכו', אבל אם היינו יודעין שהיא מתרצית בכולה פשטו קידושין בכולה, והכא גלי דעתה שמתרצה בכולה? וי"ל דאי הוי מיירי דאמר לה בלשון קידושין אין ה"ג וכו', והכא איירי דאמר לה הרי את מאורסת לי וכו', עיי"ש.

ולפ"ו היה להרמב"ם לחלק בין לישנא דמקודשת למאורסת, שבמקודשת מהני אף באומר חציך ממעם פשטו קידושין בכולה? אולם אם הרמב"ם פסק בעוף ספק, א"כ גם באשה יש ספק קדושין, ועי' שם, ובסוף דבריו כתב שמלשון תוס' שזכרנו משמע דגם באבר שהנשמה תלויה בו גמי מקרא יליף, ולפ"ו הדרה הקושיא לרובתא.

אבל לפי מה שבארנו לעיל, אפשר כי אין מחלוקת בין הרמב"ם לרש"י ותוס'. ונקדים את הסוגיא בתמורה שם, וז"ל: ת"ר יכול האומר רגלה של זו עולה תהא כולה עולה, ת"ל כל אשר יתן ממנו לד' יהיה קדש, ממנו לד' ולא כולו לד' וכו' דבריו ר"מ ור"י. ר' יוסי

ור"ש אומרים מנין לאומר רגלה של זו עולה שכולה עולה, שנא' כל אשר יתן ממנו לר' וכו', יהיה קודש לרבות את כולה. ושם: אמר רב חסדא מודה ר"י בדבר שעושה אותה מרפה, רבא אמר בדבר שעושה אותה נבלה, ורב ששת אמר בדבר שהיא מתה. וע"ז מסיק לבסוף: בעי רבא בעוף מהו? בהמה אמר רחמנא והא לאו בהמה היא, או דלמא קרבן אמר רחמנא והאי קרבן הוא, תיקו. ובוה פירש"י "לר' יוסי קא בעי לה וכו'", ועיי"ש בתוס' ד"ה רב חסדא וכו' וזו מן הסוגיות הפוכות שבש"ס וכו', עכ"ל.

וג"ל כי מחלוקתם של רב חסדא, רבא ורב ששת בדברי ר' יהודה, היא בסברת גדר ההתפשטות לר' יהודה. שבאמת בין לר' יוסי בין לר' יהודה דין התפשטות מקרא ילפינן, ולא מסברא. אולם אם נאמר שהתפשטות הוא דין בדבור, שהדבור של קדושה נתפשט שכאילו עמד והקדיש את הכל, או לא שייך לספוקי בעוף מהו כל עיקר. כי כשם שישנה להתפשטות בבהמה, מטעם הפשטת הדבור, כן הוא הדין בעוף. אבל אם חידוש ההתפשטות הוא בהקדושה שבהקרבן, שהקדושה נתפשטה בכלול, יש מקום להסתפק בעוף מהו דינו, כי שמא בהמה אמר רחמנא, שמא מתפשטת הקדושה רק בבהמה, אבל לא בעוף.

ובזה נחלקו רבא ורב ששת, דלעיל. שרבא סובר שגם לר' יהודה דין ההתפשטות הוא בדבור, ובמילא אף כשהקדיש אבר בדבר שעושה אותה נבלה נפשמה הקדושה בכלולה. אבל רב ששת סובר שגם לר' יהודה דין ההתפשטות הוא כמו לר' יוסי, בהקדושה ולא בהדבור, וע"כ אם הקדיש אבר שמתה בו, או נפשמת הקדושה בכלולה לר' יהודה דוקא. אבל לר' יוסי התפשטות הוא דין בקדושה.

ולפ"ז הגה רבא שסובר לעיל שלר' יהודה דין ההתפשטות הוא בהדבור, ובמילא אין להסתפק בעוף מהו, כדאמרנו לעיל. וע"כ יפה פירש"י שדוקא לר' יוסי קא מיבעיא ליה, והוא כי רבא למעמיה לא מצי למיבעיא אליבא דר' יהודה, כי הרי איהו מפרש שר' יהודה מודה בדבר שנעשה בו נבלה, והוא מטעם שהתפשטות הוא דין בדבור, ובמילא אין להסתפק בעוף מהו, כי בודאי שבעוף נמי יש התפשטות. אולם לר' יוסי שפיר יש למיבעיא בעוף מהו, כי ר' יוסי סובר שהתפשטות הוא דין בקדושה ולא בדבור, ושייך לחקור מהו דינו בעוף, אם בהמה אמר רחמנא או קרבן אמר רחמנא. אבל לרב ששת שאמר מודה ר' יהודה בדבר שמתה בו, וסובר שסברת ר' יהודה היא מטעם התפשטות בקדושה, ובמילא לדיריה שפיר יש למיבעיא אף לר' יהודה, בעוף מהו. ומדהרמב"ם פסק כרב ששת, ע"כ פסק כמו כן בתיקו בעוף.

ולפ"ז לא קשה מהא דקדושין דף ז'. דלעיל, שפריך נפשמו קידושי בכלולה, והא אף בעוף נסתפק מהו דינו. כי התם קיימינן אליבא דרבא, והוא סובר אליבא דר' יהודה שההתפשטות הוא בדבור, ולר' יהודה אין ספק "בעוף מהו", וע"כ פריך שפיר "וניפשמו לה קידושי בכלולה".

וכל זה הוא אליבא דרבא, אבל לרב ששת הרי יש מקום להסתפק בעוף מהו אף לר' יהודה, ובמילא מיושב מה שהרמב"ם פסק מקודשת בחצייד בפרופה וכו', לעיל, כי כשם שיש ספק בעוף כן יש להסתפק באשה, אם שייך התפשטות כל עיקר.

וכשהצעתיו את הדברים האלה לפני ידידי הגאון וכו' ר' יעקב יצחק הלוי הנ"ל, אמר לי מה שכתב בספרו הנחמד, בעבודת הלוי סימן ט' וי"ב לחלק בין עוף לבהמה. דבבהמה יש בה תרתי קדושה וקרבן, היינו תיכף בשעה שהקדיש חלה קדושה שהיא שייכת לנבזה, ואח"כ בשחיטה הסכים מוסיף עליה קדושת קרבן. ובעוף שאין בה כלי שרת, יש לומר דתיכף בשעה שהקדיש חלה עלה קדושת קרבן, ולכן לא שייך פדיון, דאין פדיון אלא בקדושה ולא בקרבן. וכזה יישב את שיטת הרמב"ם בפ"ד מהל' איסורי מזבח בענין אתנן, וכן סוגית הש"ס מעילה י"ב.

ולפ"ז כיון דשאני עוף מבהמה, דבעוף תיכף חל קדושת קרבן, ובבהמה מתחילה חלה עליה קדושה שיש לה פדיון, משא"כ בעוף דכל עיקר שיש עליה הוא קרבן, ולכן בעי הש"ס כתמורה, בהא דאמרינן פשטה קדושה ככולה אם הוא מחמת קדושת קרבן, ואז שייך ג"כ בעוף. או שנאמר שהתפשטות באה מחמת הקדושה, היינו קדושת פה, וזה שייך רק בבהמה וכו'.

ובזה מיושבת קושית הא"מ על התוס' קדושין הנ"ל, דאיך שייך פשטה קדושה באשה, הא אפילו בעוף בעי הש"ס אי מהני. אולם לפי דבריו בעיית הש"ס משום דבעוף העיקר הוא קרבן, ולא קדושה, וע"כ קמיבעי שמא אין התפשטות בקרבן, משא"כ באשה דהוה כמו קדושה יש גדר התפשטות, אם אף בעוף הוא ספק. ע"כ בס"ד.

בריך רחמנא דסייען.



חידושי תורה

הרב חיים ברוך וואלפין

בדין תוך כדי דבור בעדות

ונמצא דעיקר חלות הגדת עדות עדים חלה רק לאחר כדי דיבור, ולהכי כל שנפסלו בזמן זה לעדות [וכגון הכא שהוזמן] בטלה עדותן, וזהו שאמר ר' יוסי דמאתר שעל עדות הטביחה הוזמו למפרע ונמצא שהיו עדי שקר בעת אמירתה, והיא היתה בתוך כדי דיבור לעדות הגניבה ומש"ה נפסלת גם עדות הגניבה, שעדיין לא נגמרה ולא הושלמה מכיון שעוד לא כלה הזמן של כדי דיבור.

ועל פי זה נסתפק שם בעדים שהעידו ותכ"ד לעדותן מתו או נשתטו דלא תועיל עדותן.

והקשה האחיעזר (ח"ב סימן כ"ה אות ג') דאדרבה לפי דעת העמודי אור היה לנו לומר שמאחר ועדות הטביחה כמו כן אינה נשלמת אלא לאחר כדי דיבור ואז כבר חלף עבר התכ"ד של עדות הגניבה ומדוע נפסלים גם על עדות הגניבה. ותירץ דכוננת העמודי אור דבתוך כדי דיבור שהעיד העד עדותו מיתלי תלי וקאי ורק לאחר שעובר הזמן של תכ"ד ואנו רואים שלא חל שום שנוי וחזרה מעצם העדות חלה ההגדה למפרע משעת ההגדה, ועל כן שניא היא עדות הטביחה שלא חל בה שום שנוי מלבד ההזמה ולפיכך היא חלה למפרע משעת ההגדה וגם העדים נפסלים משעת הגדת העדות שהיא הגדת שקר, אך משום זה גופא נמצא שבעדות הגניבה חל שנוי בתכ"ד שהרי בתכ"ד להגדת עדות

איתא בב"ק (עג.) היו שנים מעדיין אותו שגנב והן עצמן מעדיין אותו שטבח והוזמו על הגניבה, עדות שכתלה במקצתה בטלה כולה, הוזמו על הטביחה - הוא משלם תשלומי כפל והן משלמין תשלומי שלשה, אמר ר' יוסי בד"א בשתי עדויות, אבל עדות אחת עדות שכתלה במקצתה בטלה כולה.

והעמידו בגמ' דהך בשתי עדויות היינו בעדות אחת כעין שתי עדויות ומאי נינהו כת אחת כזה אחר זה אבל בעדות אחת ככת אחת לא ונחלקו באם תוך כדי דיבור חשוב כדיבור, דרבנן סברי דתוך כדי דיבור לאו כדיבור דמי ולהכי הוה ליה שתי עדויות ומשום מה שהוזמו על הטביחה אף דס"ל כאביי דעד זומם למפרע הוא נפסל מ"מ משעת דיבור אחרון נפסלו ולא משעת דיבור הראשון, ואילו ר' יוסי סובר דתוך כדי דיבור כדיבור דמי וכחד עדות הוי והרי פסולין היו באותה שעה, ולהכי נפסלת גם עדות הגניבה.

ומכאן למד העמודי אור (סימן צ"ט) יסוד גדול לדינא דתוך כדי דיבור האמור בעדים, דלפי שהעדים יכולים לחזור בהן בתוך כדי דיבור ובשעור זמן זה לא הוה בכלל חוזרים ומגידים והיינו טעמא דלא גמרו והחליטו בדעתם לומר את עדותם עד לאחר כדי דיבור ולפיכך לא מתברר אמתת דבריהם ולא נגמרת עדותם אלא בשעה שעבר זמן זה של כדי דבור ולא חזרו בהם מעדותם,

הגניבה נפסלו בתור עדי זוממין ולכן מתבטלת עדות הגניבה למפרע.

והוסיף האחיעזר להקשות על העמודי אור מאותה סוגיא עצמה דקעסיק בה דאיתא שם לעיל מינה אמתניתין דגנב על פי שנים וטבח ומכר על פיהם ונמצאו זוממין משלמין את הכל, ומסקינן דלא מצי איירי שהוזמו על הטביחה תחילה דא"כ כי הוזמו לבסוף גם על הגניבה איגלאי מילתא למפרע דכי אסיהדו אטביחה פסולין הוּוּ ולא משלמי אטביחה, אלא משכחת לה שהעידו בבת אמת והוזמו, ופרש"י דכיון דהעידו בבת אחת ליכא למימר בשעת עדות טביחה פסולין הוּוּ אפילו אי אמרת דלמפרע הוא נפסל משום דתוך כדי דיבור הוי, ואי נימא כעמודי אור שעדות העדים חלה רק לאחר עבור הכדי דיבור א"כ נמצא שקודם עבור הזמן של תכ"ד של הטביחה כבר חלה עדות הגניבה ומכיון שהוזמו עליה נפסלו למפרע מאותה שעה, וק"ו הוא אם לדעת העמודי אור כשנפסלין ע"י עבירה שעשו תכ"ד לעדות מתבטלת העדות כ"ש בזה שעבירת עדות שקר של עדות הגניבה קדמה לעדות הטביחה ודאי שיפסלו ותבטל עדות הטביחה.

ולכן נוקט האחיעזר שלא כעמודי אור אלא לעולם לא חל פסול העדים מחמת הזמתן אלא לאחר כדי דיבור שאז נגמרת וחלה העדות ולפיכך אם הוזמו תחילה על הגניבה שפיר מתחייבים כשהוזמו גם על הגניבה דכיון שהעידוהו בתוך כדי דיבור לא נפסלו עדיין אלא לאחר כדי דיבור, ומה שנתבאר בכרייתא אליבא דר' יוסי שמחמת שסובר שתכ"ד כדיבור דמי מכי אתזמו אטביחה בטלה נמי עדות הגניבה אין זה מחמת שבטול העדות מחמת הזמה חל גם על עדות הגניבה לפי שנשלמה בתכ"ד לעדות הטביחה וכסברת העמודי אור, אלא הטעם הוא דמשום דבטלה מקצת העדות והוא מה שהעידו על הטביחה בטלה נמי מקצתה האחר - והיא עדות הגניבה - מדין עדות שבטלה המקצתה בטלה כולה.

הראנו לדעת שנחלקו העמודי אור והאחיעזר בביאור הדין של תכ"ד כדיבור האמור בעדות, לדעת העמודי אור הוא שיעור לגמר העדות, ואילו לאחיעזר כבר נגמרה העדות בשעה שהעידוהו אלא דיש להם זמן לחזור בהם מעדותן.

[ב] האחרונים האריכו לדון ביסוד דין נאמנות של הפה שאסר אם יסודו הוא משום מיגו או דין נאמנות מחודש, והבית יעקב בכתובות (כב.) למד מדברי התוס' בכ"ק (עב: ד"ה איך) שכתבו דהא דעדים זוממין חידוש הוא שנאמנים האחרונים ולא אמרינן דיאמנו האחרונים מדינא במיגו דאי בעו הוּוּ פסלי לקמאי בגזלנותא משום דמי האי מיגו למיגו במקום עדים שהרי יש עדים כנגד האי מיגו להכחישם, והמשיכו וכתבו דהא דעדים החתומים על השטר ואמרו קטנים היינו נאמנים כל שאין כתב ידם יוצא ממקום אחר אינו משום מיגו אלא מפני שאין השטר מתקיים אלא על פיהם והפה שאסר הוא הפה שהתיר. ומבואר בדבריהם להדיא שאף במקום שמיגו לא מהני ומשום דהוי מיגו במקום עדים אפ"ה פה שאסר מהני והיינו דהיא נאמנות בפני"ע ולא משום מיגו.

והקשה בבית יעקב דלפ"ז קשה מדוע סברה הגמ' בכתובות לומר שדין הפה שאסר נלמד מקרא דאת בתי, והלא כשם שמיגו ירעינן מסברא ובלא קרא, כך היה לנו לומר דפה שאסר דעדיף מינייה נדע מסברא ולא איצטריך קרא, ותיריך דבפרט אתד עדיף מיגו מפה שאסר, דלגבי מיגו בשעה שטוען טענה זו כבר אז היה יכול לטעון טענה אחרת דאלימא טפי משא"כ בהפה שאסר, וכגון באשה שאומרת גרושה אני שבשעה זו הרי עדיין אין לה מיגו לפי שאינה יכולה לחזור בה מאמירתה זו אפילו בתכ"ד בלא שתתן אמתלא לדבריה והוי כמיגו למפרע, והא דנאמנת הוא רק מטעם שהפה שאסר הוא הפה שהתיר ולהכי צריך קרא. וצריך ביאור איך יכלכלו הראשונים הסוברים שהפה שאסר הוא נאמנות מיגו וכן נקט המחנה אפרים בדעת התוס' לראיית בעקב

וכיסוד זה שמעתי ממו"ר הרב אליהו חזן זצ"ל לדעת המהרש"א הדין של תוך כדי דיבור כדיבור דמי מועיל לסלק רק את החסרון של כיון שהגיד, שמאחר ומגיד את עדותו האחרת בתוך כדי דיבור לא מיקרי חוזר ומגיד, אך כל שישנה סיבה אחרת שאין נאמן בהגדתו לא מועיל מה שמעיד זאת בתכ"ד, וכונתו דהכא שבאה להעיד ולהוציא מאיתחזק איסורא אינה נאמנת כעד אחד לפי שהוי דבר שבערוה ולהכי אין יכולה לחזור ולהגיד אפילו בתוך כדי דיבור אא"כ נתנה אמתלא לדבריה.

ג] האחיעזר הוסיף להקשות על העמודי אור דלדבריו אם יקדיש אדם דבר וכי יוכל ליהנות ממנו בתוך שיעור הזמן של כדי דיבור מאחר שלא חל ההקדש עד לאחר הכדי דיבור, וכן אם קנה ראובן חפץ ומכרו בתכ"ד לשמעון וכי לא תחול מכירתו מאחר שמכרו בזמן שעוד לא נגמר וחל קניינו ובעלותו.

והנראה דהעמודי אור סובר דבקניינים הגדר של תוך כדי דיבור הוא משום דחשוב בזמן אחד וכמו שלמד הגר"ש שקופ זצ"ל מההיא דנדרים (פו). שמי שקרע על חולה שיש לו בתוך ביתו משום שכמדומה לו שמת ובתוך כדי דיבור נודע לו שאכן מת יצא ידי קריעה דזהו משום שכל הנעשה בתוך הזמן של כדי דיבור חשוב כנעשה בזמן ההווה וכדכתב הר"ן וכמאן דקרע השתא דמי, ולפי"ז כל שהקדיש או שקנה חפץ חשוב הכל כנעשה בזמן אחד ולפיכך אסור לו ליהנות ממה שהקדיש וכן שפיר חלה המכירה שתזר ומכר לחבירו, ורק בעדות מחדש העמודי אור שהוא משום שלא נגמרה העדות עד לאחר כדי דיבור ודו"ק.

הג"ל דאין להאמין בפה שאסר מטעם מיגו ומשום דהוי מיגו למפרע דבעיקר צריך תלמוד מאי דפשיטא ליה למהרש"א דאין האשה שאומרת גרושה אני יכולה לחזור אפילו בתוך כדי דיבור ומאי שנא משאר עדים שיכולים לחזור בהם בתכ"ד.

והנראה דלפי מה שנחלקו העמודי אור והאחיעזר בביאור הדין של תוך כדי דיבור בעדות ניחא, דהראשונים הסוברים שהפה שאסר הוא מדין מיגו סוברים כסברת העמודי אור דלעולם לא נגמרת העדות אלא לאחר עבור הזמן של כדי דיבור ונמצא כשאומרת אשת איש אני עוד לא נגמרת עדותה ואמירתה אלא לאחר כדי דיבור וכל שיכולה עתה לשנות הגדתה מיקרי שעתה ממש יש לה מיגו ולפיכך אין זה מיגו למפרע.

אכן הבית יעקב טומך על המהרש"א הסובר דבלא האמתלא אין האשה יכולה לחזור אפילו בתוך כדי דיבור, וזהו משום דס"ל כאחיעזר דהעדות נגמרת מיד עם הגדתה אלא שרשאין הם לחזור בהם מעדותם ולהעיד עדות אחרת, ועל כן זה שייך דוקא בעדים שיכולים להעיד כל עדות משא"כ באשה שנאמנת לומר רק שהיא אסורה והיא אשת איש, אבל לעקור עדותה ולומר שגרושה אני אינה נאמנת דמאחר דאיתחזק איסורא ובאה לסתור דבריה שוב אינה נאמנת להתיר ולפיכך אף בתוך כדי דיבור אינה נאמנת אא"כ יש לה אמתלא, ועפ"י זה סובר המהרש"א דמכיון שעדות העדים נגמרת עם אמירתה על כן אין להאמינם משום שיכולים היו לחזור בהם דזה הוי כמיגו למפרע.

הרב יואל נחום מאשינסקי

בדין מכבש שכובשין בו בגדים*

במסכת שבת (דף קמ"א ע"א) תנן מכבש של בעלי בתים מתירין אבל לא כובשין ושל כוכשין לא יגע בו ר' יהודה אומר אם היה מותר מער"ש מתיר את כולו ושומטו.

מכבש של בעה"ב

הרמב"ם (בפכ"ו מהל' שבת הל' י"ב) פסק דמכבש של בעלי בתים מתירין אבל לא כובשין.

וכן פסק הטור (בסי' ש"ב) והביאו המשנה ברורה (בס"ק כ'), אולם בשו"ע (סעי' ד') כתב רק דמתירין אותו ליטול ממנו בגדים לצורך השבת ולא כתב דשבת אסור לכבוש כדאיחא במתני' וכמ"ש הרמב"ם והטור, וכן בשו"ע הרב השמיט הדין דאין כובשין.

והנה הטעם דאסור לכבוש פרש"י במתני' משום "דהיינו צורך חול" וכ"כ הטור אחריו "שזהו לצורך חול", ובאמת צ"ב בדין זה למה לא יהא אסור משום תיקון מנא וכמ"ש המחבר בסעיף הקודם בדיני קיפול בגדים דמותר לקפל רק בגדים חדשים שלא נתכבסו (ובתנאים המפורטים שם) אבל ישנים אסור בכל אופן, ומכבש פ"י שכובשין בו בגדים אחר הכביסה כמש"כ הרמ"א, ועוד יוצא לנו נפ"מ לדינא לפי"ז דלפרש"י והטור מותר לכבוש לצורך השבת ואם היה אסור משום תיקון מנא היה אסור אפילו לצורך שבת, (העירני תחתן המו"מ יוחנן בר"ג רובינשטיין נ"י והיא הערה נפלאה).

וחפשתי בספרי הראשונים והאחרונים עד שהגעתי לספר חידושי הר"מ קזים (גאון) קדמון תלמיד הרמ"ע מפאנו, יצא לאור מכת"י (לאחרונה) עמ"ס שבת, ומצאתי שם שחקשה קושיא זו על פרש"י ומטיק דהאיסור הוא משום תיקון הבגדים ולא גרע מקיפול בגדים דאסור אפילו לצורך שבת ודלא כפרש"י, ומסיים שם דכן משמע

מהרמב"ם שסתם כזה וכתב דמתירין ולא כובשין ולא כתב דלצורך שבת מותר [אמנם המ"מ כתב על הרמב"ם דאסור משום דצורך חול הוא וכפרש"י], ולפי דרכו אפ"ל למה השמיט המחבר והשו"ע הרב את הדין דאסור לכבוש, דמאחר שבסעיף הקודם כבר כתב דאסור לקפל בגדים ישנים ובכלל זה האיסור לכבוש תחת המכבש דלא גרע מקיפול בגדים ישנים, דמכבש הוא כלי שכובשין בו בגדים אחר הכביסה והיינו בבגדים ישנים.

וכ"כ בשפת אמת וז"ל: פ"י רש"י שהיא לצורך חול, וצ"ע דא"כ דלצורך שבת מותר הר"ל למיתני הכי בהדיא כמו במציעין את המטות דלעיל (ק"ג). ויותר היה נראה דכובשין הוי תיקוני מנא ואסור [אפילו לצורך שבת]. ואפשר דרש"י הבין פ"י דמתני' דמיד כשמחיר ולוקח הבגד הצריך לו אסור לכבוש על הבגדים הנשארים במכבש, ובכה"ג נראה דלא מיחסר משום תיקון מנא כיון דגם מקודם היו מתוקנים כך בעודן מונחין תחת המכבש והתיר ע"ד לחזור ולכבוש מיד, ולכן הוצרך רש"י לפרש הטעם משום דהיא לצורך חול, אבל להניח לכתחילה הבגד במכבש מודה רש"י דאפילו לצורך שבת אסור.

ובחידושי הרש"ש כתב: פרש"י דהיינו צורך חול מאי פסקא הא תנן לעיל (ק"ג) מקפלין אה"כ ופרש"י כדי לחזור וללבוש בו כיום והוא מהגמרא שם ולולי פירושו הנל"פ הטעם שמה יתקע וכו', עכ"ל.

ודברי השפ"א לא מתרצים קושיתו על דברי רש"י דעכ"ז עדיין צ"ב למה לא אשמעינן תנא דמתני' דבאופן שהם מונחין

(*) שיעור בישיבתנו הק' במסגרת "מפעל הלכה שע"י קרן תורת חיים", נכתב ע"י הוב' טוביה מנחם עהרענרין

אח"כ לא מהני רק קיפול ע"י מה שמפשיטין אותו מקמטיו בחוזק וזה שייך רק בשני ב"א דכל אחד מושך לצדו בחוזק ועי"ז לא יתקמטו אח"כ, אבל אם אדם אחד מקפל אינו יכול לפושטו ולמשוך לכל צד בחוזק וזה לא מועיל שלא יתקמטו אח"כ, [או י"ל דאה"נ דאין טעם לחלק בבגדים שאין מקומטים בין אדם אחד לשני ב"א רק חז"ל לא חילקו בזה בין בגדים מקומטים - דאו יש הסבר בדבר וכמ"ש השו"ע הרב - לבגדים שאין מקומטים, וכן משמע קצת ממה שלא הביא המ"ב טעם דחילקו בין אדם אחד לשני ב"א רק בבגדים מקומטים (ס"ק י"ד) ולא הזכיר בזה בגדים שעדיין לא מקומטים כמו שביאר בס"ק י"ב הנ"ל, וע"ע במ"ש לקמן בזה].

ובאמת דרברים אלו כ"כ הבי"ח (בס' ש"ב ד"ה שאין הקיפול וכו') וכתב דכן מפורש בדברי רש"י, וז"ל: אבל בחדשים הוי טעמא לפי שהחדשים קשים מעליהן ואין ממהרין לקמטו ואין צורך לתקנם בקיפול כל כך אבל ישנים דהיינו שנתכבסו דכיון שנתרככו מכיבוסן [ומתקמטים כשאינן מקופלים והקיפול מתקנן שלא יתקמטו] ה"ל תיקון מנא ואסור, וכל זה מפורש בפ"י רש"י [נראה דכוונתו עמ"ש רש"י (בדף קי"ג ע"א) במתני' בד"ה מקפלין וכו': בגדים כשפושטן מקפלין מפני שמתרככין מכיבוסם ומתקמטין כשאינם מקופלין], ולכן כתב רבינו כאן [לענין קיפול בגדים] דחדשים היינו כל זמן שלא נתכבסו דאם נתכבסו מתרככין מכיבוסן ומתקמטין דפ"י אבל לעיל גבי נייעור כתב בסתם ודוקא בחדתי משמע אפילו נתכבסו דמ"מ כיון שלא נשתמשו בה כ"כ ועדיין מקרי חדתי הנייעור מיפיה אותה וה"ל ליבונן וכבוסו, וכן נראה מדברי הרמב"ם (דסוכר לענין נייעור כהטור אבל לא לענין קיפול וכמ"ש לקמן) הביאו הבי"ח, עכ"ל.

אולם השו"ע הרב שסובר דהאיסור הוא רק בבגדים מקומטים יצטרך לומר דדברי רש"י הנ"ל הוא רק בפירוש מתני', ומתני'

כבר תחת המכבש מותר לכבושן לצורך שבת, וצ"ל דמ"ש בדברי רש"י הוא רק לומר דאף לדברי רש"י אסור לכבוש לצורך שבת אבל אה"נ דקושייתו עמ"ש רש"י אין מתורץ בדבריו, ועוד דעכ"פ הטור לא כתב כן וז"ל: אבל לא כובשין "ליתנם" בתוכו שזהו לצורך חול, ומבואר מדבריו דמיירי שנותן הבגד במכבש בשבת ועכ"ז לא אסר רק משום דלצורך חול הוא אבל לא משום תקון מנא והדרא קושיא לדוכתא למה לא אסר משום תיקון מנא.

לכן נלע"ד לפרש בעוהשי"ת דברי רש"י בדרך אחרת, דהנה יש לדרקדק בשינוי הלשונות בשו"ע הרב ז"ל ובמ"ב, דהשו"ע הרב (בסעי' ח') כתב: מותר לקפל הבגדים קודם לבישתן "כדי שיתפשטו מקמטיהם" והיו מהורדים עליו כשילבישם, ואח"כ (בסעי' ט') כתב: לא התירו לקפל אפילו לצורך שבת אלא באדם אחד אבל שנים לא יקפלו בגד אחד מפני שכששנים מקפלין "הן מפשיטים קמטיו" (בידיהם מקיפולם) ונראין כמתקנין כלים בשבת (משא"כ כשאחד מקפל מתפשטים הקמטים מעליהן), עכ"ל ומבואר מדבריו דהאיסור של קיפול בגדים בשבת הוא רק בבגדים שכבר נתקמטו ואסור לקפלין דעי"ז נפשטין הקמטין וחשיב כתיקון מנא, ומשו"ה בשנים אסור דכששנים מקפלין וכל אחד מושך לצדו "הן מפשיטין קמטיו בידיהם", "משא"כ כשאחד מקפל מתפשטים הקמטים מעליהן" לאחר זמן מכת מה שקפלין ואין זה תיקון בגדים, אבל כשפלין הבגד מתפשטים הקמטים לאתרו והוה תיקון בידים.

אבל במשנה ברורה (ס"ק י"ג) כתב "דאם אין מקפלין רגילים שמתקמטין", ונראה מדבריו דס"ל דחז"ל אסרו לקפל אפילו בגדים שאינם מקומטים דע"י הקיפול ימנע מלהתקמט וזה נחשב תיקון, ובאופן כזה מיירי סוגית הגמ' ופסק השו"ע וכ"ש בבגדים המקומטים כבר, ומה דמחלקינן בין שני ב"א לאדם אחד צריכים לפרש דבקיפול שעושה כדי שיועיל שלא יתקמטו

מיירי באופן שמכין משבת לחול וכמו שרואים בהמשך המשנה ג"כ מיירי מהכנה משבת לחול דהנן התם מציעין אתי המטות מליילי שבת לשבת אבל לא משבת למוצאי שבת, ובכח"ג לכו"ע אסור אפי' כשהבגדים עדיין אינם מקומטים כיון שהוא צורך חול, ולפי"ז אין דברי רש"י סותרים לדבריו דמתיר בבגדים שאין מקומטים אם לצורך שבת הוא, (כן שמעתי מת"ח אחד).

ולכאורה יש הכרח לומר כן במתני', דאל"כ קשה דבמתני' תנן דמקפלין כלים בשבת והיינו בבגדים שכבר נתכבסו וכפוש"י, ובגמ' מבואר דבגדים ישנים אסור לקפלן, אלא צ"ל כמ"ש דמתני' מיירי בבגדים שעדיין לא מקומטים ואינם אסורין רק משום שהוא לצורך חול וזכה אין חילוק בין חדשים לישנים כיון שאינם מקומטים (ומותר לשיטתו), אבל הגמ' מיירי בבגדים מקומטים וזוהי יש איסור בישנים, ולפי"ז יוקשה על שיטת הב"ח והמ"ב מדברי רש"י במתני', ויש לתרץ ולומר דרש"י אין מכוין לומר דבגדו"ד מותר כשנתכבסו רק רצה לפרש סדר הכביסה והקיפול בימים ההם, וע"ז קאמר בגמ' דכסדר הרגיל דהיינו בגדים ישנים (וכפירוש"י) אסור ורק בחדשים מותר בשבת. ובאמת יש לומר דלק"מ דאפ"ל דרש"י חולק בזה על הטור וסובר דגם לענין קיפול הבגדים אמרינן דחדשה נקרא כ"ז שעדיין היא בחידושה ואפילו נתכבסו וכמו לענין ניעור הבגד מן הטל שעליה ולא כשיטת הטור וכמו שביאר הכ"ח דברי, וכן משמע מהרמב"ם (פכ"ב הל' כ"ב) שכתב סתם חדשה ולא כתב כמ"ש הטור שעדיין לא נתכבסה, וא"כ לק"מ דאפשר להיות חדשה אע"פ שנתכבסה.

והרב ז"ל בנה יסודו מדברי רש"י שכתב אהא דאמרינן בגמ' דמותו לקפל רק ע"י אדם אחד אבל לא ע"י שני ב"א, וז"ל: כשמקפלין אותן מפשטין קמטיהו ונראה כמתקנין. הרי לנו בפירוש דרש"י כתב דכל איסור הקיפול הוא בבגדים מקומטים, ומשו"ה אסור בשני ב"א דבכח"ג מתפשטים הקמטים, וכן צ"ל

כמ"ש רש"י בהמשך דברי הגמ' דמתקנין בין בגדים חדשים לישנים וז"ל: ישנים קיפולן מתקנין יותר מן החדשים שהחדשים קשיין מאליהן ואין ממהרין לקמוט, והיינו שאפילו כבר נקמטו לא נחשב כ"כ קלקול דמעצמן יתפשטו מפני שקשיין הן משא"כ ישנים שכבר נתרכו ע"י כיבוסן ונתקמטו הוי הקיפול תיקון חשוב, והב"ח והמ"ב יצטרכו לדחוק ולפרש דרש"י ר"ל דכיון "דכשמקפלין אותן מפשטין מקמטיהם ונראה כמתקנין" הלכך אף באינם מקומטים אסור כיון דגם אז מועיל הקיפול שלא יתקמטו ובכלל תיקון מנא הוא וכמש"כ לעיל, (וכוזה יתורץ ג"כ המ"ב בס"ק י"ד שעמדנו ע"ז לעיל, ומ"מ כמש"כ לעיל מסתבר יותר דבשלמא בדברי רש"י אפ"ל כמש"כ אבל המ"ב מדבר למעשה ואם כדברינו הול"ל בפירוש מה הטעם בבגדים שאין מקומטים, ואף לפמש"כ לעיל ק"ק וצ"ב).

ובכ"ז לא יתורץ דברי הלבושי שרד שכתב עמ"ש המחבר (בס"ג) דאחד מתנאי הקיפול הוא ללבשם בו ביום, וז"ל: דאם אין מקפלין מתרכיין מכיבוס ומתקמטין, (אגב, מכאן רואים בפירוש דסובר כשיטת הב"ח והמ"ב וכמש"כ בדבריהם), דלכאורה צ"ב דהא המחבר כתב אח"כ "ובחדשים שעדיין לא נתכבסו" וא"כ איך שייך לומר ביאורו דמתרכיין מכיבוס ומתקמטין, וצ"ל דאה"ג דמדובר לפני הכביסה וכשיטת המחבר דסובר כהטור (דהא הלבושי שרד מסובר דברי המחבר וא"א לומר דחולק עליו וסובר כשיטת רש"י וכדברינו לעיל), רק אפשר לחדש דמה שפושטן לפני הכביסה כשעדיין אינם מקומטים מועיל שלא יתקמטו אחר הכביסה אף בבגדים חדשים, דמהכיבוס עצמו מתרכב הבגד וכל כמה שלא יהיה הבגד מקומט לפני הכיבוס זה יהיה פתוח מרוכב ומקומט אחר הכביסה כמובן, ולכן אף בבגדים חדשים מועיל הקיפול לפני הכביסה וזהו כוונת דבריו דכיון שמתרכיין מכיבוסן אסור לקפלו לפני הכביסה.

ולפי מה שביארנו בשיטת הרב ז"ל אפשר ליישב דברי רש"י (בדף קמ"א) במתני' דמכבש שעמדנו ע"ז בתחילת דברינו, דמתני' מיירי באופן שהבגדים עדיין לא נתקמטו ונותנן במכבש לצורך מחר כדי שלא יתקמטו ובהנה"ג לא אסרו אלא משום שהוא לצורך מחר, וכמש"כ לעיל לשיטתו בבבאור דברי רש"י במתני' דמקפלין (בדף קי"ג), אבל המהר"ם קזיס והרש"ש והשפ"א שהקשו על פרש"י ולא תירצו כן סברו דהפי' במתני' דמקפלין בגדים הוא בפשטות ולא כמש"כ לפי שו"ע הרב דמיירי בעניני הכנה משבת לחול, לכן למדו גם במתני' דמכבש בפשטות ולכן הקשו על פרש"י ולא תירצו כמש"כ לפי השו"ע הרב ז"ל.

ולדברינו בדברי רש"י מיושב קושיית הרש"ש וקושיית השפ"א על פרש"י במתני' דמכבש, דיש לומר דבאופן שלא נתקמטו די במה שמקפלו בידיים אם לצורך שבת הוא וא"צ מכבש לזה, ואם כובשו במכבש נראה לומר הדהו טיחא יתירא ובוראי כוונתו לצורך חול ואסור משום הכנה, [ויש לדייק כן מלשון הטור שכתב "שהו" לצורך חול, וכן משמע קצת מלשון רש"י שכתב "דהיינו" צורך חול, ולא כתבו "משום" דלצורך חול הוא ור"ל דמעצם מעשיו שכוּבשו במכבש מוכח דצורך חול הוא וכמש"כ] והן הן דברי רש"י שכתב דהטעם דאסרינן במכבש הוא משום דלצורך חול הוא, ומתורץ בזה קושיית הרש"ש שהקשה על פרש"י מאי פסקא דלצורך חול הוא כובש, וכן מתורץ בזה בפשטות קושיית השפת אמת על פרש"י, דכיון דמוכח ממה שכוּבש הבגדים דלצורך חול הוא כובשו אין כאן מקום לתנא דמתני' למימר דלצורך שבת מותר לכבוש, דלצורך שבת אין צריכים לכבוש במכבש וכמש"כ.

אך קשה על כל דברינו (בשיטת המ"ב, ובשיטת הרב ז"ל בדברי רש"י דמיירי באופן שמכין משבת לחול ובהנה"ג אסור אפילו בבגדים מקומטים) ממה שפסק המחבר בסי' שכ"א סעי' י"א דמותר להשקות הירקות

התלושים כדי שלא יכמוש, וכתב ע"ז המג"א (בס"ק י"ג) דהטעם דהתירו הוא משום דירקות הללו ראוים לאכילה בשבת וכמו שהתירו לטלטלו, ובמג"א ס"ק ו' כתב: ונראה דאסור להדיח בשר שחול יום ג' להיות בשבת כדי שלא יאסר לבישול דכיון שאינו רוצה לאכלו בו ביום אסור להדיחו כמש"כ בסי' שכ"ג ס"ז (ט"ס וצ"ל ס"ו, שם מיירי לענין הרתת כלים דאסור שלא לצורך השבת) וסי' שכ"ג (לענין קיפול בגדים דאחד מהתנאים הוא ללבשם בו ביום) וכ"ה רפ"ו דפסחים וכו', ומצאתי כתוב שגאון אחד התיר כמש"כ ס"א גבי ירקות דכיון דראוים לאכילה כיומן מותר להשקותן כדרך שמותר לטלטלן, ול"נ דאסור דמתקן הבשר שמתרכן וכמש"ל בשם הר"ן אבל גבי ירקות אינו מתקן כלום ועוד דלפמ"ש סי' ש"ח סל"א רבשו אסור לטלטלה א"כ ה"ה דאסור ליתן מים עליו ועוד דאפילו הכנה בעלמא אסור לצורך חול כגון להביא יין למצאי שבת וכ"ש כה"ג ול"ד לירקות דאפשר דאכיל מיניהו ביומיה משא"כ בבשר דמוכח מילתא דצורך חול הוא לכן אין להקל, עכ"ל. ולפי"ז קשה למה אסור בבגדים שאינם מקומטים דלכאורה ל"ש מירקות כיון דראוים ללבשם בשבת, ואינו מתקן כלום לפני שנתקמטו, ואינו מוקצה דליאסר לטלטלה, ואפשר דילבישם בשבת ולמה לא התירו כמו שהתירו להשקות הירק בשבת.

אבל לפמ"ש"כ בספר תהלה לדוד לק"מ, דהקשה שם על המג"א דלא תירץ כלום מ"ש ירקות מהדחת כלים דאסרינן שלא לצורך השבת בסי' שכ"ג וכמו שציינן המג"א בעצמו בתחילת דבריו דדמי להדחת בשר [וה"ה לענין קיפול הבגדים שציינו המג"א, וצ"ב למה לא הביא התהלה"ד גם זה], ותירץ דדברי המג"א עשירים הם במק"א, דבהל' יו"ט (סו"ס ת"ק) כתב המג"א דהטעם דהתירו בירקות לפי שאינו נוגע בו ביינו רק שופץ מים עליהם, וא"כ מוכן למה לא חילק בין ירקות להדחת כלים וקיפול

נראה מדבריו פרק כ"ו מהלכות שבת שהשמיט סברת רבי יהודה.

ונראה דלהטור היה הגי' במתני' בדברי ר' יהודה "והוא מכיר כליו כליו שבו שומטן" וכמ"ש דדוקא אם מכיר את כליו שומטן, ולא כמ"ש בב"י "מתיר את כליו" או כמ"ש בכל הספרים שלפנינו "מתיר את כולו", ואח"כ מצאתי דבא"ר ובתתם סופר כ"כ, ועין ברמב"ם (פכ"ו הל' י"ב) הוצאת פרנקל במגיד משנה שם שהביא לשון המשנה כן, ואפשר דהטעם הוא משום דהטור סובר דבלא"ה טירחא יתירא הוא ולכן לא התירו רק אם מכיר את כליו ואינו טירחא להוציא מכל הבגדים, או י"ל דהאיסור הוא משום בורר וכמ"ש בספר שביית השבת בשם ספר הזכרונות (בהל' בורר) דאפי' אם הוציא בשעת ברירתו מה שאינו צריך לו ג"כ עובר אאיסור בורר, ויש חולקים ע"ז עיי"ש.

אמנם המחבר השמיט סברת ר' יהודה וכתב בסתמא ושל אומן אסור ולא סיים אבל אם היה מותר וכו' כמ"ש הטור, וכתב המג"א ע"ז (בסיק ז') דאם היה מותר מע"ש אסור לשמוט כליה (נראה דצ"ל כליו או כולה) גזירה שמא יבא להתירו והרמב"ם פ"י משום שהוא מוקצה מחמת חסרון כיס ואסור לטלטלו, ומקור דבריו הוא במ"מ (כמו שצוין בס"ד) וז"ל: ושל כובסין לא יגע בו פירש רבינו ז"ל מפני שהוא מוקצה מחמת חסרון כיס וכן נ"ל עיקר, ולא כדברי רש"י ז"ל שפ"י מפני שהוא רוצה לתקן הבגדים ותוחכו בחזקה ומדק והתרה שלו דומה לסתירה, ואם כדבריו קשה לי למה נחלק ת"ק על ר' יהודה באם היה מותר מע"ש ודאי משמע דפליגי, ואפשר לדבריו דת"ק גזר דאי שרית ליה ליטול כלים במותר יבא להתירו, עכ"ל. מבואר מזה דלא כדברי הכ"י שכתב בתחילת דבריו (לדברי רש"י והטור) דר"י רק מוסיף ואינו חולק על ת"ק והלכך פסק הטור גם כדברי ר' יהודה.

וכתב הפמ"ג דמדברי המ"מ נלמד שבמוקצה מחמת חס"כ אין צד היתר לטול אפילו כלאחר יד ולצורך דבר

הבגדים כמו שחילק בין ירוקת להדחת בשר, דבשלמא הדחת בשר אפשר לדמותו לירקות דשניהם אינו עושה בידים ולכך הוצרך לחלק ביניהם דבלא"ה יש להתיר בהדחת בשר כמו דמותר להשקות הירקות, אבל הדחת כלים וקיפול בגדים דבידים ממש הוא עושה אין להתיר דל"ד כלל לירקות, עכת"ד. ולפי"ז לק"מ דלהשקות הירקות מותר רק משום דאינו נוגע בו בידים משא"כ בקיפול הבגדים, ולכן יש לאסור אפילו בגדים שאינם מקומטים, ואע"פ שאינו מתקן וכמ"ש המג"א גבי ירוקת מ"מ בידים מונע ההפסד ואסור.

ועוד נלע"ד לחלק בין ירוקת לבגדים, דבירקות מתקן יותר מקפול הבגדים והדחת כלים דאם לא ישקה הירקות בשבת יפסיד הירקות לגמרי משא"כ בהדחת כלים וקיפול הבגדים דאפשר לעשותם אחר השבת ולא יפסיד כלום עי"ז, ולכן בירקות התירו משום שלא יפסיד אבל בקיפול בגדים והדחת כלים לא התירו (ועיין בפמ"ג מש"כ על המג"א). ואע"ג דבהדחת כלים יש להתיר משום ג' טעמים הנ"ל וכמ"ש בתהל"ד ולא דמי להדחת בשר מ"מ כתב המג"א בתחילת דבריו דיש לדמות הדחת בשר להדחת כלים משום דכ"ש הוא, ופשוט.

מבבש של כובסין

כתב הטור ושל אומן אפילו להתירו אסור מפני שהוא עשוי לחקן הבגדים ותחוב בחזקה והתרתו דומה לסתירה אבל אם היה מותר והוא מכיר כליו שבו שומטן מתוכו, וכתב ע"ז הב"י וז"ל: ומש"כ אבל אם היה מותר וכו' שם במשנה ר' יהודה אומר אם היה מותר מע"ש מתיר את כליו ושומטן ומשמע לרבינו דת"ק לא פליג אהא דרבי יהודה דכיון שהוא מותר מע"ש לא מחזי כסתירה וכן כתב רבינו ירוחם בחי"ג דכיון שהוא מותר מע"ש לא מחזי כסתירה אבל הרמב"ם בפירושו המשנה דכתב ואין הלכה כרבי יהודה נראה דס"ל דרבי יהודה לאפלוגי את"ק אתי ולא קיי"ל כוותיה וכן

איסור סתירה כמה שמתיר המכבש, וכן מבואר בפירוש בא"ר עיי"ש. ועוד דלפי הגי' במ"מ (רמב"ם הוצאת פרנקל, ובא"ר ג"כ מביא דברי המ"מ כך) דר' יהודה אומר אם היה מותר מע"ש ומכיר את כליו שומטן נמצא דר"י מתיר ככה"ג אם היה מותר לגמרי ות"ק חולק ע"ז וסובר דאפילו אם היה מותר לגמרי ומכיר את כליו אסור לשומטן ודלא כדברי הגרע"א, דאין לומר דהמ"מ ג"כ סובר דר"י מתיר במותר קצת ורק ע"ז חולק הת"ק אם היה מותר לגמרי כו"ע מודים דמותר לשומטן, דהא כל דברי הגרע"א בנויים על גירסתו במתני' "מתיר את כולו" דמשמע דכבר היה מותר קצת וכמבואר בדבריו, אבל לפי גי' המ"מ דאינו גורס כלל "מתיר את כולו" בודאי מיירי מתני' דפליגי בה ת"ק ור"י במותר לגמרי ודלא כמ"ש הגרע"א, דכן משמע הלשון "אם היה מותר" כפשטות, ולפי"ז מופרך מעיקרא מה שחידש הגרע"א דאם היה המכבש מותר לגמרי אפשר לשומטו לגמרי, וכן מה שחולק על הפמ"ג וסובר דמוקצה מחמת חס"כ מותר לטלטל כלאח"י לצורך דבר המותר, וע"כ צ"ל כהפמ"ג דאסור.

ועיין בספר תהלה לדוד שהקשה על שיטת הפמ"ג מהא דתנן במסכת שבת (דף מ"ט ע"א) דאם הטמין בגיזי צמר (שהוא מוקצה מחמת חס"כ וכמ"ש הגמ"א בס"י ש"ח) ורוצה ליטול את הקדירה נוטל הכסוי והצמר נופלות מאלהן והיינו כלאח"י, הרי בפירוש דאפילו במוקצה מחמת חס"כ מותר לטלטל כלאח"י לצורך דבר המותר ודלא כשיטת הפמ"ג, ולכן גורס התהל"ד במתני' "מתיר את כולו" ומבאר דר"י סובר דאינו מוקצה ות"ק סובר דהוה מוקצה ולכן אסור להתירו אבל כלאח"י מותר לכו"ע וכמ"ש הגרע"א וכמו שביארנו בדבריו, עכת"ד, ולפמ"ש"כ דקשה על דברי הגרע"א וצ"ל כהפמ"ג קשה קושיית התהל"ד, ואפשר ליישב דהא כל דברי הרמב"ם והמ"מ הם בדברי הת"ק אבל ר"י חולק ע"ז, וכן כתב דאפ"ל דטעמא דר"י הוא משום דסובר

המותר, דאל"כ לא היה אסור במכבש להוציא הבגדים מתוכו בשבת כיון שאין מטלטלו אלא כלאח"י ולצורך דבר המותר, וכמ"ש המחצית השקל עמ"ש המג"א דאסור משום מוקצה דע"י שישמט כליו ע"כ יענע המכבש המוקצה, וכ"ז הוא דברי הת"ק במתני' ור"י חולק ע"ז (לפי דברי המ"מ), ולפי"ז צ"ל דסברת ר' יהודה הוא משום דסובר דשייך לשמוט הבגדים בלי שינענע את המכבש, או י"ל דר"י חולק על דברי ת"ק וסובר דאפילו במוקצה מחמת חס"כ מותר בטלטול כלאח"י לצורך דבר המותר, [מהפמ"ג נראה גורס במתני' "כליו" וכגי' הב"י והמג"א].

אולם בהגהות הגרע"א כתב על המג"א וז"ל: ואפילו היה מותר מע"ש (כ"כ המג"א), היינו דאם מותר קצת בע"ש דס"ל לר"י במתניתין דמתני' "כולו" ושומטו בזה ס"ל לת"ק דאסור דגזרינן שמא לא יחא מותר כלל מע"ש ויבוא להתירו בשבת אבל אם היה מותר מע"ש בענין דיכול לשומטו בלי התרה כלל בזה באמת שרי דבזה לא גזרינן ומה"ט מתפרש ג"כ טעמא דהרמב"ם משום מוקצה דאילו בשומטו מה טלטול מוקצה יש כאן דאף אם עי"ז יענע המכבש מ"מ הוי טלטול כלאחר יד לצורך דבר המותר כנלע"ד, עכ"ל. מבואר מדבריו דהיה לו הגי' במתני' "מתיר את כולו" והלכך חידש דמיירי שהיה המכבש מותר קצת בע"ש וע"ז חולק הת"ק אבל אם היה מותר לגמרי בע"ש מותר לשומטן לכו"ע, וכן מפרש בדברי הרמב"ם וחולק על הפמ"ג שסובר דבמוקצה מחמת חס"כ אסור לטלטל כלאח"י אפילו לצורך דבר המותר, וסובר שמותר לטלטלו.

ולפי"ז צ"ל דהרמב"ם דמפרש טעמא דת"ק משום מוקצה מפרש טעמא דר' יהודה משום דר"י סובר דאין המכבש מוקצה אבל אם לא היה מותר כלל אסור אפילו לר"י משום דהתרתו דומה לסתירה וכפרש"י, וזה קשה לומר דהמע"ש במ"מ (דהוא מקורו של המג"א שעליו כותב הגרע"א) יראה דס"ל דלשיטת הרמב"ם אין שום צורך לומר די

וכמש"כ הפמ"ג לפי שיטת הרמב"ם ולכן סובר כפרש"י ומתיר במוקצה מחמת חס"כ בכה"ג וכמו שפסק בריש סי' רנ"ט, ועיין בשו"ע הרב שגם לא הביא בכלל דברי הרמב"ם דהמכבש הוה מוקצה, ולפי"ז נמצא דכל מש"כ בשיטות הגרע"א והפמ"ג אינו נוגע להלכה למעשה לפי שכ"ז הוא רק בדברי הרמב"ם ולא בדברי רש"י והמחבר סובר כפרש"י. אך על הפמ"ג עדיין קשה דהא הוא סובר להלכה למעשה דמוקצה מחמת חס"כ אסור לטלטל כלאח"י לצורך דבר המותר, ובסי' רנ"ט פסקינן דמותר בכה"ג.

דמותר לטלטל מוקצה מחמת חס"כ כלאח"י לצורך דבר המותר, וא"כ אפ"ל דמתני' דמכבש כרבנן דסברי דאסור לטלטל בכה"ג ולכן פסקינן כמתני' דמכבש, אבל מתני' דגיזי צמר כר"י הוא ולא פסקינן כותיה, ודפשתי כרמב"ם ולא מצאתי שהביא משנה זו ואקוה שכוונתי לאמיחיות הדברים.

והמחבר שפסק כמתני' דגיזי צמר בריש סי' רנ"ט לא ס"ל כהרמב"ם רק כפרש"י דסובר במכבש משום דדומה לסתירה וכמ"ש בשו"ע, ואפ"ל דלא ס"ל כהרמב"ם משום דלא ניחא ליה למימר דמוקצה מחמת חס"כ אסור לטלטל כלאח"י לצורך דבר המותר

הרב אשר זליג זוייס

בגדר מלאכת מחשבת

כמבואר בכריתות י"ט ע"ב ובסנהדרין ס"ב ע"ב, ד) היכא דלא אתעבידא מחשבתו כגון בנתכזין לזרוק לצד זה וזרק לצד אחר או נתכזין לזרוק ארבע וזרק שמונה פטור משום דלא הוי מלאכת מחשבת כמבואר בשבת צ"ז ע"ב ובהוסי' שם ע"ב ע"ב ביארו דפטור משום מלאכת מחשבת, ובאבנ"ז או"ח סי' ר"ב אות ו' הביא בשם האור זרוע (ח"א גיטין סי' תשט"ו) דאם התכזין לכתוב אותיות בדיני פטור אם כתב ללא זיון כיון דלא איתעבידא מחשבתו וכ"כ הרשב"א בשבת דף ק"ד ע"א עי"ש, (ועי"ש דלשי' התוס' זה פטור מתעסק בשבת וברשי" פי' שם בענין אחר), כל אלו הם פטורי שבת משום חסרון בשלימות כונת האדם או משום שלא נתקיימה מחשבתו, אך מלבד אלו מצינו בעוד שבעה דברים שפטורים בשבת משום דלא הוי מלאכת מחשבת.

ה) מקלקל פטור משום דלא הוי מ"מ כמבואר בחגיגה י' ע"ב, ומה שכתב הקרית ספר בפ"א משבת דמקלקל לא הוי מלאכת מחשבת משום דמסתמא אין לו כונה גמורה דחוק לכאורה דמה ענין קלקול אצל כונה ואטו החופר גומא לצורך עפרה בבית דהוי מקלקל כמבואר בדה ע"ג ע"ב אינו מתכזין, אלא נראה דעצם הקלקול הוא חסרון במלאכת מחשבת כמו שיתבאר לקמן. ו) פטור כלאחר יד בשבת דהוי משום דלא הוי מ"מ, כ"כ הב"ש והחלקת מחוקק באהע"ז סי' קכ"ג, ועיין באגלי טל בפתיחה אות ג' והארכתי בזה במק"א.

ז) מלאכה שאינה מתקיימת דפטור עליו כמבואר בשבת ק"ב ע"ב (והראשונים נחלקו בביאור דברי המשנה שם במלאכה המתקיימת) כתב בשו"ת אבני נזר או"ח סי' ר"ט דפטור משום דלא הוי מלאכת מחשבת.

הנה ירוע דילפינן מלאכות שבת ממלאכות המשכן ומלבד עצם מנין המלאכות ומהותן ילפינן עוד ממלאכת המשכן דאין האדם חייב במלאכות שבת אלא במלאכת מחשבת כעין מלאכות המשכן כמבואר בכמה מקומות בש"ס.

ושיגרת ההבנה בגדר זה דמלאכת מחשבת הוא דבעינן שיתכונן האדם למלאכה בעשותו אותה דאם אינו מתכזין לה פטור דמלאכת מחשבת הוי לשון מחשבה וכונה.

אך נראה דאין פירושו זה מספיק בביאור ענין מלאכת מחשבת שהוא ענין רחב מאוד, אלא עיקר פירושו מלאכת מחשבת הוא מלאכת אומנות וכדמתרגס באונקלוס (שמות ל"ה ליג) "עניבדת אומנין" וכך פי' רשי"י בביצה י"ג ע"ב, וכיארז הדבר דמלאכת מחשבת הוי מלאכת אומנות וחשיבות ולא מלאכת הדיוט בעלמא, ובפירושו זה מתבארים הרבה סוגיות בש"ס וראשונים. דהנה מצינו י"א דינים דילפינן ממלאכת מחשבת שבהם פטור במלאכות שבת ורק בארבעה מהם יש חסרון בכונת האדם ושלימות רצונו, [ומלבד הני י"א דינים דילפי' לפוטרין ממלאכת מחשבת מצינו עוד ברי' מקומות דמלאכת מחשבת הוי סיבה לחיוב ולא רק לפטור], ונפרטם: א) דבר שאין מתכזין פטור בשבת משום דלא הוי מלאכת מחשבת ואפילו לר' יהודה דשא"מ חייב בכל החורה, מ"מ בשבת פטור משום דלא הוי מלאכת מחשבת, כ"כ התוס' בשבת מ"א ע"ב וכיומא ל"ד ע"ב. ב) מלאכה שאינה צריכה לגופה פטורה בשבת משום דלא הוי מלאכת מחשבת כמ"ש התוס' בשבת ע"ה ע"א (אך בתוס' שם כיומא משמע דאין פטור משאצ"ל"ג משום מלאכת מחשבת דאין להאריך בדבריהם ואכ"מ). ג) מתעסק פטור בשבת משום דלא הוי מחשבת

מלאכת מחשבת כיון שבלא"ה היה נקרא ע"ש.

וצריך ביאור, איך ילפינן גדרים שונים ומשונים בתכלית זמ"ז ככל הני דיני הנ"ל מקרא דמלאכת מחשבת, אלא נראה כמבואר לעיל דמלאכת מחשבת הוי מלאכת אומנות דהיינו שעושה האדם בדרך אומנות וחשיבות וקבעו חז"ל בדע"ק דיש כמה וכמה מאפיינים של מלאכת מחשבת דבעינן שיעשה את המלאכה בכונה שלימה וגם שתהי' בעצם מלאכה חשובה ובכל הני אופנים דלעיל אין זה עיבדת אומנין וממילא לא הוי מלאכת מחשבת.

ולפי יסוד זה דמלאכת מחשבת הוי דין בעצם המלאכה ולא רק בכונת האדם דבעי' מלאכת אומנות, פשוט להבין מה שמצינו דילפי' ממלאכת מחשבת לא רק דינים וגדרים במלאכות אלא כל גדר ושם "מלאכה" בשבת נגדר ע"י מלאכת מחשבת כמבואר בבבלי י"ג ע"ב דהעמדת ערימה ופיקוס לא הוי מלאכה בשבת דלא הוי ממ ועיי"ש בר"ח כביאור הדבר וכן מצינו בתו"כ פר' אחרי מות פרק ז' דקניבת ירק והדחת כלים והצעת המטה לא הוי מלאכה דאינם מלאכת מחשבת ורו"ק בזה.

(ומתוך כל זה יש לדחות את דברי הגר"ח בפ"א מהל' שבת שכתב דפטור דשא"מ בשבת אינו כשחסר לו רצון וכונה אלא כשחסר לו יריעה ומחשבה דוה כל גדר מלאכת מחשבת כדחזינן דמתעסק פטור משום דלא הוי מ"מ, אך לפי כל הנ"ל הרי דמלאכת מחשבת יש בה פטור לדינים שונים שאינם דומים זל"ז ופשוט לפי"ו דמ"מ פוטרת חסרון כונה ורצון וגם חסרון בידיעה כמו מתעסק וז"פ).

אך נראה לכאורה דמלבד הגדרת היסוד דמלאכת מחשבת שהוא מלאכת אומנות כנ"ל, מתפרשת גדר מלאכת מחשבת אף לכונת "מחשבה" דהרי מצינו בכ"מ דבמה דאתעבידת מחשבתו הוא מתחייב אף שלא היה ראוי לחייב על מעשה זו במקום אחר,

(ח) העושה מלאכה בשבת בפחות מכשיעור כתב הרשב"ם בב"ב נ"ה ע"ב דלא הוי מלאכת מחשבת, (ובמק"א דנתי שיש מקור לר"ז בזבחים מ"ז ע"א, ועיין במנחת אשר לב"ב סי' ל' מה שכתבתי לפי דבריו בענין חצי שיעור בשבת). ט) והנה בשבת צ"ג ע"ב מבואר דהמוציא אוכלין פחות מכשיעור ככלי פטור אף על הכלי משום דהכלי טפל לאוכלין, וקשה לכאורה למה יפטור המוציא טפל דסו"ס הוציא כלי ונתכוין להוציאה ומהי"ת לפוטרו משום דהכלי טפל לדבר אחר, ונראה דגם זה אינו בכלל מלאכת מחשבת דהוצאת הטפל אינו מלאכה חשובה, וכך מפורש בקרית ספר פי"ח מהל' שבת, ועיין עוד בדף י"א ע"ב בר"ת דאצולי טינוף פטור לפי ההו"א משום דאין זה מלאכת מחשבת ע"ש, י) והנה בדף ע"ד ע"א מבואר דמותר לברור לאלתר (אוכל מתוך פסולת ביד) וביאורו היתר זה כתב הרשב"א בתשובה והביאו הכינת יוסף בסי' שכ"א דכיון דהוי דרך אכילה מותר וכן לענין טוחן דלא אסרה תורה לאכול מאכלו בחתיכות קטנות או גדולות ונראה דכל שהוא בדרך אכילה לא הוי מלאכת מחשבת וכך מבואר בדברי הר"ח לקמן ע"ד ע"ב "דלאו מלאכת מחשבת היא דלא קא מכוון במלאכה אלא לאכילה בלבד" הרי דגם היתר זה דבורר לאלתר ילפינן ממלאכת מחשבת. ובפמ"ג בסי' ש"ט במש"ו ס"ק א' כתב עוד דאם בירר ע"מ לאכול לאלתר ואח"כ נמלך והניח ללאחר זמן אינו חייב דמלאכת מחשבת אסרה תורה ואף דבמציאות הדברים נמצא שביירר להניח כיון דבשעת הברירה הוי דעתו לאכול לאלתר אין זה מלאכת מחשבת דלפי מחשבתו וכונתו לא היה בזה מלאכת אומנות ועיין מש"כ בזה בשעה"צ ריש סי' שיי"ט. י"א) כתב ע"ג כתב כתבו הרמב"ן והריטב"א בתי' אחד בגיטין י"ט ע"א דראוי הוי להתחייב כיון שהכתב העליון מוחק את התחתון ומעתה הוא נקרא רק מחמת העליון אך פטור משום דלא הוי

מצינו דמלאכת מחשבת הוי סיבה לחיוב ולא רק לפטור.

ויעיין עוד ברמב"ן שבת ד' ע"ב בביאור גדר מחשבתו משוי' ל' מקום דיסודו כמה שמקום זה חשוב לענין דבר אחר שהוא מתכוין לעשות בו מלבד עצם ההנחה כגון אוכל רק והשתין וכדו' ומיגו דמקום זה חשוב לאותו ענין הוי נמי כדע"ד לענין ההנחה והוי מלאכת מחשבת, ומשמע מדבריו דמשום דמלאכת מחשבת אסרה תורה מהני החשבתו להחשיב את המקום כאילו יש בו דע"ד ע"ש היטב.

ובשבת צ"א ע"א כתב הרשב"א דאף דמבואר במנחות נ"ד ע"א דפחות מכזית שתפח אין דינו ככזית מ"מ בשבת הוי פחות מכגורגרת שתפח כגורגרת כיון שבעיני בנ"א חשוב הוא ונראה כגורגרת וכ"כ הריטב"א שם והוסיף דבשבת אולא תורה בתו מה דחשיב בעיני בנ"א ואפשר דגם זה מיוסד על גדר מלאכת מחשבת, ועיין ברשב"א ב"ק י"ז ע"ב שהקשה בהמבואר שם דאכילה ע"י הרחק הוי אכילה דלמה לא הוי אכילה לענין שיעורי הוצאת מאכל בהמה כמבואר בשבת ע"ו ע"ב ותירץ דבשבת בעינן אכילה חשובה לקבוע שיעורו ובתוס' הרא"ש בשבת שם כתב דבשיעור שאינו חשוב לא הוי מלאכת מחשבת, ומבואר מכ"ז דבשבת תלוי השיעור בחשיבות בעיני בנ"א בין לקולא ובין לתומרא דבתפחה יש כזה תומרא ובאכילה יש בכך קולא ודו"ק בכ"ז.

ואפשר דגם זה דבשבת חייב בכל ענין שנעשה מחשבתו אף שעצם המעשה אינו מעשה גמור נובע מעיקר גדר מלאכת מחשבת שהיא מלאכת אומנות דעיקר מלאכת האומן הוא בכשרון מחשבתו ולא בעצם מלאכת ידיו ולפיכך חייב בנעשה מחשבתו ודו"ק.

ובכה"ג הוי מלאכת מחשבת גורם חיוב ולא גורם פטור, וכבר ביארתי באריכות במנחת אשר לב"ק סי' ל"ה ולקמן בסי' נ"ו את שיטת רש"י בב"ק סי' ע"א לגבי הזורה ורוח מסייעתו דחייב בשבת משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה אף דבניזקין פטור ככה"ג דיסוד הדבר הוא דכיון דנעשה מחשבתו חייב הוא בשבת אף שבעצם המעשה אינו אלא גורם, וכך מבואר גם בדברי הר"ח לקמן ק"ב ע"ב "דכיון דמשוי' אורחא אפי' לרוח מצויה ללכות ומחשב לכן אסור בשבת דהיינו מלאכת מחשבת" הרי דעצם מה שנעשית מחשבת היא סיבה מחייבת אף דהוי גורם ולגבי ניזקין אינו חייב ככה"ג, ושם הבאתי את דברי הראשונים הנ"ל כיסוד לשיטת האבן העזר בסי' שכ"ח בדרכיים דמים יש איסור תורה דטחינה ושלא כשי' המג"א בסי' רנ"ב שכתב דאינו אסור אלא מדרבנן ע"ש, עכ"פ מבואר דמלאכת מחשבת הוי גם גורם חיוב, וע"כ דחז"ל פירשו גדר מלאכת מחשבת דכיון דנעשה מחשבתו חייב.

ועוד מצינו דמלאכת מחשבת הוי סיבה לחיוב בחולין ח' ע"א בתוס' שביארו דאף דמותו לשחוט בסכין של עבודה זרה דהפטירו מרובה על הנאתו מ"מ בשבת הוי מתקן כמה שהוציאו מירי אבמ"ה דאף תיקון פורתא חשיב לגבי מלאכת שבת כיון דנעשית מחשבתו ומלאכת מחשבת אסרה תורה, ומוכח מכל זה דמלבד מה דמלאכת מחשבת הוי מלאכת אומנות, מתפרש גדר זה אף לענין המחשבה דמלאכת שבת תלוי' במחשבת האדם וכמו דפטור הוא כשלא נעשית מחשבתו כמו"כ הוי מה דנעשית מחשבתו גורם חיוב, ודו"ק בכ"ז.

ועיין עוד בקריית ספר פ"ז משבת דזומר וצריך לעצים חייב רק במתכוין להצמיח דמלאכת מחשבת אסרה תורה, הרי דגם בזה

שלמה ולמן טרבילו

בענין שליחותא דאחים ושליחותא דצרה

לכל האחים בכל הצרות משום א"א, סגי לומר שבין הוא ובין האחים אינן חייבין לא על החלוצה כרת משום א"א ולא על הצרה כרת משום א"א.

וכתבו לתרץ שר"י הוצרך לטעמא דשליחותא לחייב אחים והצרות בלאו, דמצד הסברא דכיון שהותרה בשעת נפילה שוב א"א ליאסר בה משום אשת אח היה צריך להיות מותר לגמרי דמלן לאסור, ומאיסור א"א הרי הותר ואינו חוזר וניעור, אלא משום שליחותא איכא לאו דלא יבנה על האחים ועל הצרות, וממילא אסור לאחים לקדש הצרות והחלוצה, ועוד כ' לתרץ באופנים אחרים, ויעויין קובץ הערות סי' ד' אות ט'.

ויש להקשות אם סוף כל סוף נקטינן סברא דאיהו שליחותא דאחים קעביד ואיהו שליחותא דצרה קעבדה אי כדמי ואי כדמי, מ"מ השתא בטעמא דשליחותא גרידא תסגי לן, דכיון דאיהו שליחותא דאחים קעביד כאילו חלצו כל האחים, ושליחותא דצרה קעבדה כאילו חלצו לכל הצרות, וממילא כשם שר"ל החולץ והחלוצה אינם בכרת אלא בלאו כמ"כ לר"י לכל האחים וכל הצרות שכולם הם חולצים וחלוצות הדין כן שאינם בכרת אלא בלאו. [היה מקום לתרץ שר"י פליג אר"ל ברתת, א. שר"ל סובר שהוא אין חייב על החלוצה כרת והאחים חייבים על החלוצה כרת ועל הצרה בין הוא ובין האחים חייבין על הצרה כרת. ב. שר"ל סובר שמ"מ הסברא אפי' חולץ וחלוצה בכרת וכמ"ש החוס' ולא יבנה דקאי אחולץ וחלוצה מנתקו מכרת בלאו. ור"י פליג וסובר שמצד הסברא הוא דאמרינן שאינם בכרת ולא משום ניתוק הכתוב, דמי איכא מידי דמעיקרא וכו', דכיון שהותרה בשעת נפילה שוב א"א ליאסר בה משום א"א, וע"כ הוצרך ר"י לטעמא דמי איכא מידי וכו', ולא

בגמ' יבמות דף י' ע"ב. אתמר החולץ ליבמתו וחזר וקדשה אמר ר"ל הוא אין חייב על החלוצה כרת והאחין חייבין על החלוצה כרת ועל הצרה בין הוא ובין האחין חייבין על הצרה כרת, ור"י אמר בין הוא ובין אחין אינן חייבין לא על החלוצה כרת ולא על הצרה כרת, מ"ט דר"ל אמר קרא אשר לא יבנה כיון שלא בנה שוב לא יבנה איהו הוא דקאי בלא יבנה אבל אחין כדקיימי קיימי, ועלה דידה הוא דקאי בלא יבנה הא צרה כדקיימא קיימא, ור"י מי איכא מידי דמעיקרא אי בעי האי חליץ ואי בעי האי חליץ אי בעי להאי חליץ ואי בעי להאי חליץ והשתא קאי עלה בכרת אלא איהו שליחותא דאחים קעביד ואיהו שליחותא דצרה קעבדה.

וכ' הרשב"א בדמ"א ע"א, בד"ה ומתוך וז"ל וטעמא דמילתא משום דכיון דבשעת נפילה הותרה לו שוב א"א ליאסר בה משום א"א וכדקיי"ל החולץ ליבמתו בין הוא ובין אחים אין חייבין לא על החלוצה כרת ולא על הצרה כרת, ומהאי טעמא אמר ר"י בפ"ק דמי איכא מידי דמעיקרא הותרה לו והשתא קאי עלה באיסור אשת אח בכרת, וה"נ כיון דבשעת נפילה הותרה שוב א"א ליאסר בה באיסור א"א ע"כ. הרי שהרשב"א פ"י בטעמא דר"י שסובר בין הוא ובין האחים בלאו, משום דכיון שהותרה בשעת נפילה לכל האחים ועל כל הצרות, וכמ"ש ר"י בפ"ק מי איכא מידי דאי בעי האי חליץ וכו' ואי בעי להאי חליץ וכו'. א"כ שוב א"א ליאסר כל האחים בכל הצרות משום א"א בכרת, ומה"ט הקשה ר"י על ר"ל.

והקשו האחרונים לפמ"ש הרשב"א למה הוצרך ר"י לטעמא דאיהו שליחותא דאחים קעביד ואיהו שליחותא דצרה קעבדה הלא מטעמא הנ"ל דכיון שהותרה לכל האחים בכל הצרות בשעת נפילה שוב א"א ליאסר

הו"א שמונת לגמרי ואין בה שום איסור לקדשה, ומשום טעמא דשליחותא הוא דקאי כולוהו בלאו. [וכמ"ש המהרש"א במהדורא בתרא בתוס' ד"ה איהו, והערול"ג בדי"א בתוד"ה ח"א בעשה יעו"ש דברייהם] א"כ מה שיין לומר דמי איכא מידי וכו' הוא הכרת למ"ש טעמא דשליחותא הלא מ"ש ר"י טעמא דשליחותא לאסור בלאו גם עתה אינו משום הכרח מטעמא דמי איכא מידי וכו' אלא מטעמא דנפשיה קאמר ליה לטעמא דשליחותא למיקם עליה בלאו ולא תהא מותרת לגמרי.

עוד כ' הרשב"א בדמ"ד ע"א גבי ונחלוץ לחדא ונייבם לחדא אמר קרא אשר לא יבנה כיון שלא בנה שוב לא יבנה, [מובא בקובה"ע מקונטרס אחרון, ומובא דברים אלו גם ברמב"ן על אחר שם] וז"ל בתוד"ה ועוד דא"כ צרה לא קיימא אלא בלאו דומיא דחלוצה עצמה ותיקשי לך לר"ל דמחייב על צרה כרת, והרמב"ם נר"ו חיר' וכו' [דרק לאפוקי שלא נאמר שמצוה לייבם האחרת אתא]. [מיעוטה מכיון שלא בנה שוב לא יבנה ולא למימרא דלר"ל ליכא בצרת חלוצה "אלא משום לא יבנה" אלא דודאי אפי' לר"ל "מיעוטה הוא שלא יבנה אחר שלא בנה" וכיון שכן מוקמינן לה אדינא כאילו לא הותרה לייבום והו"ל א"א שלא במקום מצוה אבל חלוצה מקום מצוה היא ודאי ופרח מינה איסור א"א לגמרי מסברא כיון שעלתה עמו לחלוץ או לייבם עכ"ל. וקשה ממנ"פ אם ר"ל אינו סובר מטעמא דאיהו שליחותא דאחים קעביד ואיהו שליחותא דצרה קעבדה איך קאי הכתוב דכיון שלא בנה שוב לא יבנה ג"כ על האחים ועל הצרות ואם סובר דכיון שלא בנה שוב לא יבנה קאי ג"כ אאחים ואצרות מ"ש פליג אר"ל וסובר שרק החלוץ קאי על החלוצה בלאו וכמ"ש בגמ' דאיהו קאי בכיון שלא בנה שוב לא יבנה והלא כיון שלא בנה שוב לא יבנה לא קאי רק על החלוץ והחלוצה אלא גם על שאר האחין והצרות ומ"ש איהו משאר האחין והצרות, ואיך אפשר לומר שרק לגבי לומר

סגי בטעמא דשליחותא גרידא, דאי משום טעמא דשליחותא הו"א דלר"י שבין הוא ובין האחים אינן חייבים לא על החלוצה כרת ולא על הצרה כרת היינו טעמא משום שהכתוב נתקם מכרת ללאו. דכיון דאיהו שליחותא דאחים קעביד ואיהו שליחותא דצרה קעבדה א"כ כל האחים חולצים הם וכל הצרות חלוצות הן, נמצא שקרא דלא יבנה קאי אכל האחים וכל הצרות ולהכי מנתק הכתוב כל האחים וכל הצרות מכרת ללאו, לכך הוסיף ר"י טעמא דמי איכא מידי וכו' לומר שלא משום שנתקם הכתוב מכרת ללאו הוא אלא מצד הסברא הוא שאינם בכרת והיינו טעמא דכיון שהותרה בשעת נפילה שוב א"א ליאסר בה משום א"א, ובטעמא דמי איכא מידי וכו' גרידא נמי לא סגי כמ"ש האחרונים כנ"ל שצריך ללאו, ומט"ה אמר ר"י טעמא דמי איכא מידי וכו' וטעמא דשליחותא, אולם זה אינו שהרי הרשב"א סובר שבם ר"ל סובר שמה שהחלוץ והחלוצה אינם בכרת אלא בלאו היינו טעמא שהסברא אומר כן ולא משום שהכתוב נתקו מכרת ללאו כמ"ש התוס' שכי"כ להדיא בדמ"ד ע"א בתוד"ה. [קטע זו מובא בקובה"ע מקונטרס אחרון. יעויין להלן] וא"כ למה הוצרך ר"י לב' טעמים ולא סגי בטעמא דשליחותא, דלר"י כולם חולצים וחלוצות הם וכשם שלר"ל הסברא נותנת שחולץ וחלוצה אינם בכרת אלא בלאו ה"נ לר"י הסברא נותנת שכל האחים שהם חולצים וכל הצרות שהם חלוצות אינם בכרת אלא בלאו, וא"כ הדרא קושיתנו לדוכתא אם ע"כ צריך ר"י לטעמא דשליחותא משום הלאו כמ"ש האחרונים למה הוצרך עוד לטעמא דמי איכא מידי וכו' ולא סגי בטעמא דשליחותא].

וא"א לתרוץ שמי איכא מידי וכו' הוא הכרח למ"ש שליחותא דאחים קעביד ואיהו שליחותא דצרה קעבדה כמ"ש כמה מהאחרונים, דלפמ"ש דטעמא דשליחותא הוצרך לר"י משום הלאו דאי משום טעמא דמי איכא מידי וכו' דכיון שהותרה בשעת נפילה שוב א"א ליאסר בה משום א"א גרידא

אלא ביאורו, דמצות חליצה ויבום הוא לא כמצות לולב וכדו' שהמצוה אינו אלא על הנוטל הלולב גרידא, אלא המצוה הוא "שמהבית דאחים" יתקיים חליצה או יבום "בבית אחיו" וכשאחד מייבם או חולץ מקיים המצוה שיש על האחים בבית אחיו וא"כ שפיר נמצא כשאחד מייבם או חולץ שכאילו כל האחים חולצים לכל הצרות.

אבל הרשב"א והריטב"א ועוד פ"י אחרת בסברא דשליחותא דודאי לא אמרינן שמשום שליחותא דאחים ודצרות נעשה כאילו חלצו וייבמו כל האחים לכל הצרות אלא מי שייבם או חלץ הוא המייבם או החולץ והשאר לא ייבמו ולא חלצו, אלא ה"פ דהנה כשאחד מייבם או חולץ לאחד מהם הדין הוא כמבואר בדף מ"ד ע"א שמעתה א"א [או עכ"פ אין מצוה כמבואר להלן] לאחד מן האחים לבנות או לחלוץ לא' מהצרות דיילפינן שאינו בונה שני בתים ואינו חולץ שני בתים ואינו מייבם והדר חולץ או להיפך, א"כ בזה שאחד מייבם או חולץ נעשה חלות דין אשר לא בנה על כל האחים ועל כל הצרות שמקודם השאחד ייבם או חלץ היה עדיין אפשרות לכל האחין לייבם או לחלוץ וכמו"כ היה אפשרות לייבם או לחלוץ אחת משאר הצרות ומשייבם או חלץ א' מהאחים מעתה א"א לשאר האחים לייבם או לחלוץ לכל הצרות ומעכשיו הוא דאיקרו אשר לא בנה, ונמצא שהמייבם או החולץ הביא החלות דין דאשר לא בנה על האחים שהם לא בנו וכמו"כ כמה שכנה או חלץ לזו נעשה חלות דין דאשר לא בנה על הצרות, ואע"פ שכ"א מעצמו הוא דקאי באשר לא בנה שהוא מעצמו לא בנה, מ"מ כשלא ייבם או חלץ א' מהאחים אע"פ שמגלים דעתם שאינם רוצים לייבם כל זמן שלא עשו חליצה אפשר להם לבנות דאין בזה משום חזרו ומגיד ולא קאי באשר לא בנה, ואלא כשאחד מהאחים ייבם או חלץ הוא דקאי עכשיו כולו באשר לא בנה, ולפ"ז מ"ש ר"י טעמא דשליחותא דאחים ודצרות לאו דין שליחות

אם כיון שלא בנה וכו' אמרינן רק בחליצה או אפי' ביבום, כמאירי במש"כ על דברי הרשב"א אלו, וכתוס' מהר"ם ור"פ, ומהר"ח אור זרוע סי' קס"ד] מ"מ משמע מדברי הרשב"א אלו, שהרשב"א סובר שהאחים לא בנו הבית הא' שבנה המייבם ולכן שונה אחים מהייבם והאחים קאי בלא יבנה והמייבם אינו בלא יבנה כמשנ"ת, הרי לך שהרשב"א סובר ג"כ דלא אמרינן כיון דאיך שליחותא דאחים קעביד כאילו בנאוהו כל האחים ולפ"ז נשמע ג"כ שע"כ מ"ש גבי החולץ ליבמתו כשיטת ר"י טעמא דשליחותא דאחים ודצרה אין פירושו שמשום שליחותא נעשה כאילו חלצו כל האחים לכל הצרות דא"כ מ"ש דלגבי יבום לא אמרינן כן, אלא פ"י שם פירושא אחרינא וכמ"ש לעיל וצ"ב מה פירושו בטעמא דשליחותא דאחים ודצרה. (ובעצם קושיית הרשב"א על פירש"י יש לתרץ כמ"ש הריטב"א לתרץ שרש"י ז"ל נשמר מזה ופ"י דכיון דשליחותא דכולהו עבד כאילו בנאוהו כל האחים וא"כ כל האחים כמייבם עצמו הם, ואם במייבם עצמו אפשר שרש"י סובר שאינו בלא יבנה דכיון שלא בנה לא אמרינן על בית זה אלא אם לא בנה כלל, ה"ה באחים שלא שייך לומר בהם כיון שלא בנה שוב לא יבנה דבית א' הרי בנו א"כ אינו לא בנה כלל, ולא בנה בית זה לא אמרינן. (ופשוט).

והנראה בזה, דודאי רש"י פ"י בסברא דשליחותא דמשום שאיהו שליחותא דאחים קעביד כאילו חלצו כל האחים ומשום שאיהו שליחותא דצרה קעבדה כאילו חלצו לכל הצרות והאחים והצרות לר"י הם כחולץ וחלוצה לר"ל. וכמ"ש הריטב"א שרש"י ז"ל נשמר מזה ופ"י דכיון דאיך שליחותא דכולהו עבד כאילו בנאוהו כל האחים (ויעייין בפ"י) ר"א מן ההר מ"ש בטעמא דר"י בסוגיא דהחולץ ליבמתו ומ"ש בסוגיא דהבא על יבמה) והביאור בזה מבררן ביה מדרשא לבאר דודאי לאו דין שליחות ממש הוא דארבבה אין שליחות למצות חליצה,

שע"י שהמייבם והחולץ לקחו האפשרות של האחים מלייבם וכן ע"י שנתייבמה או נחלצה היא נלקח ממילא האפשרות מלייבם הצרות מהשתא קאי כולהו בשוב לא יבנה, וא"כ ע"כ לא סגי לר"י בטעמא דשליחותא דמנא ליה לר"י שהאחים והצרות אינם בכרת כר"ל, ולכך הוצרך ר"י לומר טעמא דמי איכא מידי וכו' שבוה מפרך שיטת ר"ל דס"ל לר"י דכיון שהותרה בשעת נפילה שוב א"א ליאסר בה משום א"א, וא"כ האחים והצרות ע"כ שאינם בכרת ודלא כר"ל, ובטעמא דמי איכא מידי וכו' גרידא לא סגי דמנלן שהאחים והצרות אסורים בזה לכה"פ בלאו, או אינו שיהיו מותרים לגמרי לקדש אחת מן הצרות, ע"ז קאמר ר"י טעמא דשליחותא, ופי' השליחות הוא דמ"ש התורה כיון שלא בנה שוב לא יבנה שיש איסור לאו אין פירושו דוקא במי שעשה מעשה שלא לבנות מעשה חליצה, אלא אף באלו שהיה להם האפשרות לבנות ועכשיו נדחית מהם האפשרות וא"א להם לבנות עוד נמי קאי עלייהו ככיון שלא בנה שוב לא יבנה וכמשנ"ת.

וכמו"כ מתיישב עכשיו מה שהקשו הרשב"א והריטב"א על פירש"י בהבא על יבמה, ולא ניתא להו בפירש"י שנשמר מקושייתם כמ"ש כאילו בנאוהו כל האחים כמ"ש הריטב"א, דודאי רש"י בעצמו נשמר מזה שהרי רש"י מפרש טעמא דשליחותא שנעשה כאילו חלצו וייבמו כל האחים, אבל הריטב"א והרשב"א פי' בטעמא דשליחותא שהיא הגדרה לבאר שהאחים והצרות קאי כולהו בלאו דכיון שלא בנה שוב לא יבנה אבל מעשה יבום והחליצה לא עשה רק א' מהם לאחת מהם, וע"כ שפיר הקשו על רש"י שאפי' לר"י שסובר מטעמא דשליחותא מ"מ קשה איך קאי האחים כעשה רבית א' הוא בונה ואינו בונה שני בתים, הלא הם לא בנו אפי' בית אחד, ואלא הו"ל לאחים להיות בלאו דלא יבנה וכמשנ"ת לעיל.

ומה שהקשינו מ"ש הרשב"א כדף מ"ד שאף ר"ל סובר דכיון שלא בנה שוב לא יבנה

ממש הוא וכמ"ש לעיל מה שמכרדן ביה מדרשא לבאר בשי' רש"י] אלא ר"י בא לומר שהאחים והצרות קאי כולהו בלאו דשוב לא יבנה משום שכשהאחד ייבם או חלץ נעשה ממילא אשר לא בנה באחים ובצרות אע"פ שלא עשו האחים והצרות מעשה אשר לא בנה כגון מעשה חליצה שעושה מעשה שלא בנה בה. דאיסור לאו דכיון שלא בנה שוב לא יבנה אין פירושו דוקא באי שעשה מעשה חליצה אשר לא בנה, אלא אפי' כל מי שלא בנה במציאות [דהיינו שאינו יכול לבנות עוד דאם עדיין יכול לבנות לא אפשר למיקרי אשר לא בנה שבידו לבנות]. אע"פ שנעשה ממילא ע"י מעשה א' מהאחים שייבם או חלץ לאחת מהם ג"כ נכלל בכיון שלא בנה שוב לא יבנה, והגדיר יסוד זה, כדבריו שאמר אלא איהו שליחותא דאחים קעביד רבמה שהוא ייבם או חלץ עשה שעל כל האחים יחול מעתה דין דכיון שלא בנה שוב לא יבנה דמשייבם או חלץ א' שוב א"א לא' מהאחים לייבם או לחלוץ כמבואר בדמ"ד ע"א, ואיהו שליחותא דצרה קעבדה דמשנעשה מעשה ייבם או חליצה באחת מהם חל על שאר הצרות דין דכיון שלא בנה שוב לא יבנה דמשייבמו או חלצו לא' מהם שוב א"א לייבם שאר הצרות.

(ויעויין חידושי ר' נחום פרצוביץ וצ"ל שיצא לאחרונה (תשנ"ג) שמרמו ליסוד זה).

ועתה נבוא לבאר מה שהקשינו, מ"ש דכיון דסוף דבר צריך ר"י לטעמא דשליחותא למה הוצרך ר"י גם לטעמא דמי איכא מידי וכו' ולא סגי בטעמא דשליחותא גרידא [לשי' הרשב"א] דכיון דשליחותא דאחים וצרות עברו כאילו חלצו כל האחים לכל הצרות וכשם שר"ל החולץ והחליצה קאי עלייהו בלאו ולא בכרת הי"נ לר"י שכל האחים הם חולצים וכל הצרות חלוצות שקאי עלייהו בלאו ולא בכרת, ולפמשנ"ת מיושב, דטעמא דשליחותא לשי' הרשב"א הוא לא שנעשה כאילו חלצו כל האחים לכל הצרות דודאי רק א' מהם ייבם או חלץ, ולא מועיל רק לענין לאו גרידא

וא"ת אם כיון שלא בנה שוב לא יבנה קאי
 אחים וצרות א"כ ע"כ אינם באיסור אשת
 אח בכרת שא"ת שהם אסורים בכרת למה
 קאסר רחמנא בלאו והלא ממילא אסורים
 משום אשת אח בכרת, באמת זה קושית
 הראשונים בדמ"ד כנ"ל, ומתרגים שר"ל
 מוקים לה שמ"ש תורה כיון שלא בנה שוב
 לא יבנה גם על האחים והצרות אתא לאפוקי
 שלא נאמר שמצוה לייבם השניה ותו לא
 מייתר קרא, כמבואר שם ב', ויעויין חזו"א
 ס"י קס"א, והאחייעזר ס"י ב', ויעויין חזו"א
 קל"א ס"ק ט', בביאור מחלוקת ר"ל ור"י,
 שר"ל פליג וסובר שאע"פ שהותרה בשעת
 נפילה מ"מ אפשר שתיאסר אח"כ משום א"א
 בכרת, ויש לדייק כן ממ"ש הרשב"א בדמ"א
 בזה"ל וכדקיי"ל החולץ ליבמתו בין הוא
 ובין אחים אין חייבין לא על החלוצה כרת
 ולא על הצרה כרת ומה"ט אמר ר"י בפק
 דמי איכא מידי וכו' משמע מלשונו שרק
 לר"י הדין כן דאם הותרה בשעת נפילה שוב
 א"א שתיאסר משום א"א, אבל ר"ל פליג
 וסובר שאע"פ שהותרה בשעת נפילה אפשר
 שתיאסר אח"כ משום א"א, ברם מבדרן ביה
 מדרשא לפרש שר"ל לא פליג בזה ומודה
 דאם הותרה בשעת נפילה שוב א"א שתיאסר
 בה משום א"א ואלא סובר כמ"ש בירושלמי
 שנעקרה זיקה למפרע מהאחים והצרות א"כ
 נתגלה שמעולם לא הותרו ומדייקים מלשון
 הרשב"א שכ' וכיון שכן מוקמינן לה אדינא
 כאלו לא הותרה לייבום יעו"ש. ור"י
 סובר שלא אמרינן נעקרה זיקה למפרע
 וכולם הותרו ושוב א"א ככולם שיאסרו עוד
 משום אשת אח, ויעויין קרן אורה שפי"ן כן
 מעצמו ולא בדברי הרשב"א, מ"מ למה
 שנוגע לענייננו אין נפק"מ והוא הדין והוא
 הסברא ואכמ"ל).

אמנם כ"ז לח"י ראשון שכ' הרשב"א
 והרמב"ן אבל לח"י ב' שכתבו רז"ל ואי"ל
 דהשחא מפרש ואזיל הוא אבל כיון דמסיק
 כל העולה ליבום וכו' תו לא צריכין להך
 דרשא דכיון שאין שתייהן מתייבמות אחת
 פוטרת את חברתה אפי' מחליצה בין ביבום

קאי אחים ואצרות ככל הדינים, ובגמרינן
 משמע דאם אמרת דכיון שלא בנה שוב לא
 יבנה קאי אצרות ע"כ שסובר מטעמא דאיהו
 שליחותא דאחים קעביד ואיהי שליחותא
 דצרה קעבדה [דאלי"כ איך קאי כיון שלא
 בנה וכו' אחים ואצרות] ואם ר"ל סובר
 מטעמא דשליחותא מ"ט פליג אר"י וסובר
 שאחים וצרות בכרת והלא האחים והצרות
 חולצים וחלוצות הם ומ"ש אחים וצרות
 מחולץ וחלוצה, וכסברת ר"י, ולפמשנת
 דטעמא דשליחותא לא מהני שיהא כאילו
 חלצו וייבמו כל האחים לכל הצרות אלא
 לומר שהאחים והצרות כולוהו קאי בלאו, לא
 קשה מידי, שר"י סובר מי איכא מידי וכו',
 דכיון שהותרה בשעת נפילה שוב א"א
 ליאסר בה משום א"א, א"כ כל האחים
 והצרות מכיון שהותרו בשעת נפילה שוב
 א"א שיאסרו בה משום א"א, ובאמת היו
 צריכים להיות מותרים לכתחילה, ואלא ע"ז
 קאמר ר"י טעמא דשליחותא לומר שמ"מ
 בלאו קאי עלייהו וכיון שלא בנה שוב לא
 יבנה [וכיון שלא בנה אינו דוקא במי שעשה
 מעשה חליצה שלא לבנות אלא אף במי
 שנדחה ממנו האפשרות וא"ל לו לבנות עוד]
 אבל ר"ל שאינו סובר מטעמא דמי איכא
 מידי וכו' ואע"פ שהותרה בשעת נפילה
 אפשר שתיאסר אח"כ משום א"א בכרת,
 ואלא בחולץ וחלוצה גרידא ש"סברא [ולא
 ניתוק כפי' התוס', כנ"ל] לומר שמי שקיים
 המצוה בפועל יאה נותר בו איסור א"א א"כ
 השתא אפי' אם כיון שלא בנה שוב לא יבנה
 קאי גם על האחים והצרות מ"מ מאי מהני לן
 ומה איכפת לן, בשלמא החולץ והחלוצה
 מכיון שהסברא נותנת שיהיו מותרים משום
 א"א, שפיר אתא קרא דכיון שלא בנה וכו'
 וקאסר עלה בלאו אבל באחים וצרות
 שהסברא נותנת שהם באיסור א"א בכרת
 מה מוסיף הלאו כיון שלא בנה שוב לא יבנה
 והלא ממילא אסורים משום איסור אשת אח
 בכרת, ולפ"ז מ"ש תורה כיון שלא בנה שוב
 לא יבנה לא הוהירו כלל בכי האי גונא
 דממילא הם אסורים משום אשת אח בכרת,

וחלוצה דכיון שלא בנה פירושו מי שעשה מעשה שלא לבנות והוצרכו לפלוג בהכי ולא סגי במה שחולקים אם מסברא פטרינן רק בחולץ וחלוצה או אפי' באחים וצרות, משום קושית הרשב"א דאם כיון שלא בנה קאי גם על האחים והצרות א"כ מגלה לנו קרא שאינם בכרת אלא בלאו, וממש"כ הרשב"א כזה"ל "והדר מייתר קרא" ללאו דחלוצה וכו' אין להוכיח שמפרש כפי' התוס' דנתקן הכתוב וע"כ כ' דמייתר קרא שצריך שיהא מיותר וכמ"ש התוס', דאפשר דנקט האמת שהקרא מיותר ונפקינן מיניה ללאו דחלוצה. וצ"ב.

וראיה לדברינו דהנה הרשב"א בדמ"א הקשה דהיכא דהותרה ונאסרה אע"פ שא"א שתיאסר משום אשת אח, מ"מ תיאסר משום כיון שלא בנה (שהיה כמצב שלא היה באפשרות לבנות כשקידש את אחותה) שוב לא יבנה ואיך אמרת תחזור להיתרא הראשון, עכתו"ד וא"ת שהרשב"א מפרש בטעמא דשליחותא כפי' רש"י שנעשה כאילו חלצו וייבמו כל האחים לכל הצרות ולכך קאי כולהו בלאו דכולם חולצים וחלוצות הם, מאי מקשה דתיאסר משום כיון שלא בנה שוב לא יבנה, והלא כשקידש את אחותה לא עשה שום מעשה ביבמה עצמה שלא לבנות אלא ממילא ע"י שקידש את אחותה נעשית היבמה אחות אשה-ערוה, וא"א לו לבנותה עוד, וליכא בזה משום דכיון שלא בנה שוב לא יבנה, דכיון שלא בנה פירושו דוקא היכא שעשה מעשה חליצה שלא לבנות ורק באחים וצרות משום טעמא דשליחותא כאילו כל האחים עשו מעשה שלא לבנות, משא"כ כשקידש את אחותה, אלא ש"מ שהרשב"א לא מפרש בטעמא דשליחותא כפי' רש"י, ופליג וסובר שאע"פ שלא נעשה כאילו חלצו וייבמו כל האחים לכל הצרות מ"מ קאי כולהו בלאו דלא יבנה, דפי' הכתוב הוא ג"כ על מי שנדחית ממנו האפשרות ממילא וא"א לו לבנות עוד, וזו ראייה מוכחת.

ולמשנ"ת יוטעם המשך דברי הרשב"א שכ' לתוין דלא אמרינן כיון שלא בנה שוב

בין בחליצה דידה והדר מייתר קרא דכיון שלא בנה שוב לא יבנה ללאו דחלוצה וצרה לר"ל כדקיימא קיימא עכ"ל, ולפי תי' זה לר"ל לאו דכיון שלא בנה שוב לא יבנה לא קאי רק אחלוצה ולא אצרה כלל [אפי' לא לאפוקי שאין מצוה בשתייהן דמכל שעולה ליבום וכו' נפקא לן שאין מצוה בשתייהן] ורק ר"י סובר דקאי אצרה ג"כ, ברם יש לעיין אם לתי' מפרש הרשב"א כמ"ש התודה"ה איהו, דכו"ע מודו שמסברא הו"ל לאוקמי בכרת ואלא הכתוב דכיון שלא בנה מנתקו מכרת ללאו ובזה פליגי ר"ל ור"י ר"ל סובר דכיון שלא בנה שוב לא יבנה קאי רק אחולץ וחלוצה, דכיון שלא בנה פירושו דוקא במי שעשה מעשה חליצה שלא לבנות והוא דקאי בשוב לא יבנה אבל אם לא עשה מעשה שלא לבנות אלא ממילא נדחית ממנו האפשרות ע"י מעשה אחיו שייבם או חלץ וא"א לו עכשיו לבנות עוד לא קאי בשוב לא יבנה, וא"כ רק בחולץ וחלוצה נתקם הכתוב מכרת ללאו ואחים וצרות כדקיימי קיימי, ור"י סובר דכיון שלא בנה שוב לא יבנה קאי גם באחים ואצרות דכיון שלא בנה פירושו אף במי שנדחית ממנו האפשרות ממילא וא"א לו לבנות עוד וא"כ הכתוב נתק מכרת ללאו לכל האחין וכל הצרות וכולהו קאי בלאו, א"כ לתי' זה מש"כ הרשב"א בתי' א' שר"ל פוטר בחולץ וחלוצה מכרת מסברא וכן מש"כ בדמ"א שר"י פוטר באחים וצרות מסברא דכיון שהותרה וכו' אינו אלא לתי' א', אבל לתי' ב' הרי מסברא להיפך דכו"ע מודו דקאי בכרת ואלא משום שנתקם מכרת ללאו הוא דאמרינן שאינם בכרת אלא לאו, וזה לא מסתבר, ואולי צ"ל שאף לתי' ב' סובר שמסברא אינם בכרת אלא בלאו ור"ל פוטר בחולץ וחלוצה מסברא ור"י פוטר באחים וצרות מסברא וכנ"ל לתי' א', ואלא בעוד פליגי אם קרא דכיון שלא בנה שוב לא יבנה קאי באחים וצרות ג"כ דפירושו כיון שלא בנה שא"א לו לבנות עוד אע"פ שלא עשה מעשה שלא לבנות וכן הוא ש"י ר"י, ור"ל פליג וסובר דלא קאי רק אחולץ

להיתרה הראשון לכך הוצרך הרשב"א להוכיח שר"י סובר מתה אשתו מותר ביבמתו דתחזור להיתרה הראשון והרי ר"י הוא בעל המימרא דכיון שלא בנה שוב לא יבנה קאי אחיים וצרות דהיינו שסובר דקאי אף במי שנדחה ממילא ממנו האפשרות ואינו יכול לבנות עוד ולא רק במי שעשה מעשה שלא לבנות ומ"מ סובר דתחזור להיתרה הראשון, וא"כ ש"מ דלאו בכל הנדחות אנו אומרים כיון שלא בנה שוב לא יבנה אלא בנדחות מחמת מעשה בגופו של בית.

וכשנעיין היטיב בסוגיית הגמ', תמצא הדברים מפורשים, דהנה אמרינן בגמ' אתמר הבא על יבמה וחזר ובא הוא או א' מן האחים על צרתה חד אמר בעשה וחד אמר בכרת מ"ד בעשה כר"י ומ"ד בכרת כר"ל, וש"י וגו' רש"י מבאר כמשנ"ל לעיל שרש"י גורס חד אמר בעשה דבית א' הוא בונה ואינו בונה שני בתים ולאו הבא מכלל עשה עשה, וכל האחים קאי עליהו בעשה לר"י יוחנן, שהרי ר"י סובר לעיל גבי החולץ ליבמתו טעמא דשליחותא דאחים קעביד ה"נ גבי יבוס אמרינן שליחותא דאחים קעביד וכאילו בנאוהו כל האחים וכמ"ש הריטב"א וכ"א קאי בעשה דבית א' הוא בונה ואינו בונה שני בתים, ומ"ד בכרת כר"ל שאינו סובר מטעמא דשליחותא וע"כ המייבם גופא קאי בעשה וכמ"ש רש"י דלא גרסי' הוא דלגבי המייבם ע"כ הכתוב אומר בית א' הוא בונה ואינו בונה שני בתים אבל האחים שלא ייבמו לא שייך לומר אצלם בית א' הוא בונה וכו' קאי עליהו בכרת כדאמרת לעיל בהחולץ ליבמתו שהחולץ והחלוצה דקאי בלא יבנה קאי עליהו בלאו ולא בכרת ואחים וצרות דלא קאי בלא יבנה כדקיימא קיימא באיסור א"א בכרת.

וגי' ר"ח הוא חד אמר בלאו, וז"ל התוס', ואמר ר"ת דגרסי' חד אמר בלאו וכן פיר"ח, דכשייבם אחת קאי אצרה בלא יבנה דקרנא בצרה כיון שלא בנאה שוב לא יבנה אותה וכן האחים עלה קיימא עלה בלאו לר"י, ע"כ. וקשה מה שייך ל"א דלא יבנה על

לא יבנה אלא כשנעשה באותו בית מעשה שדוחה אותה בחליצה או שיבם לאחת מהם דקאי אצרה בלא יבנה הא בשנדחת יבמה ממילא בקידושי אחותה לא, והביא ראייה לדבריו וז"ל, וכדאמר בירושלמי על הא מתני' דגרסי' התם לא אמרן אלא שמתה יבמתו אבל מתה אשתו אסור ביבמתו אמר ר' יוחנן זו דברי ר"א אבל דברי חכמים במתה אשתו מותר ביבמתו וכו' ובגמרינן נמי משמע ודאי דר"י גופיה הכי אית ליה כרב וכו' ומינה דלאו בכל הנדחות אנו אומרים כיון שלא בנה שוב לא יבנה אלא בנדחת מחמת מעשה בגופו של בית כדאמרן, ע"כ. וצ"ב למה הוצרך הרשב"א להוכיח שר"י סובר מתה אשתו מותר ביבמתו דהותרה ונאסרה והותרה תחזור להיתרה הראשון מהא דירושלמי ומגמרינן, ורק אחרי שמוכח שר"י סובר כן אז ש"מ דלאו בכל הנדחות אנו אומרים כיון שלא בנה וכו' וכי לא מצי להוכיח תירוצו מרב גופיה בגמרינן וממ"ש חכמים בירושלמי שמתה אשתו מותר ביבמתו דהותרה ונאסרה והותרה תחזור להיתרה הראשון, וא"ת שאף בנדחת ממילא מחמת קידושי אחותה קאי בלא יבנה איך קאמרי שמוותר ביבמתו והלא אסור משום לא יבנה וא"כ תשמע מינה דלאו בכל הנדחות אנו אומרים כיון שלא בנה וכו' וקושיתו היא תירוצו. ומאי אולמא מה שר"י סובר תחזור להיתרה הראשון ממה שרב וחכמים סברי תחזור להיתרה הראשון. ולמשנ"ל יערב לחץ נועם דברי הרשב"א, דמהא דרב בגמרינן וחכמים בירושלמי שסוברים תחזור להיתרה הראשון ליכא להוכיח ששאני היכא שנעשה מעשה באותו בית שדוחה בחליצה או ביבוס מאם נדחת ממילא ע"י קידושי אחותה דאפשר ש"מ"ש תחזור להתירה הראשון ולא חששו ללאו דלא יבנה הוא משום שסוברים דלאו דלא יבנה לא קאי אלא במי שעשה מעשה שלא לבנות (וכמו לפי האמת לפירש"י) וא"כ כאן שלא עשה מעשה שלא לבנות אלא נדחת ממילא ע"י קידושי אחותה לא קאי עלה בלא יבנה, וע"כ תחזור

האחין וקדשה וגרסי' חד אמר בלאו דכתי' אשר לא יבנה כיון שלא בנה שוב לא יבנה ואתי לנתוקי מכרת ללאו. וה"ג מ"ד בלאו כר"י דאמר לעיל דאף על הצרה נמי בלאו כמו בדידה וא"כ דרשינן כיון שלא בנה הצרה שוב לא יבנה וכיון שבא על יבמתו שוב לא יבנה הצרה, ומ"ד בכרת כר"ל דלא אמרי' צרתה כמותה ולא דרשינן לא יבנה גבי צרה רק בדידה וא"כ איכא כרת דא"א וכו' ומ"ד בכרת כר"ל כדפרי' דסבר דלא מיירי מן הצרה, עוד פי' ר"ם מ"ד בכרת כר"ל משום שיש לו לעשות פטור דצרה בביאת חברתה כמו פטור דצרה בחליצת חברתה וכו' יעו"ש. הרי לך להדיא שאע"פ שהתוס' ישנים פי' במחלוקת דר"י ור"ל גבי יבום שחולקים אם כיון שלא בנה שוב לא יבנה קאי רק במי שעשה מעשה שלא לבנות או אף במי שנדחית ממנו האפשרות ממילא וא"א לו לבנות עוד, שהרי ע"כ הוצרך לתי' ב' פי' ר"ם לתרץ מה דמרגא להו לפלוגתא דר"ל ור"י בחולץ ומנ"ל דפליגי בהך דרשא וכמ"ש התוס' הרא"ש לתרץ כנ"ל, מ"מ לתי' א' סובר דמחלוקת ר"ל ור"י בהחולץ דמי ממש למחלוקת ר"ל ור"י בהבא על יבמה, וכשם שבהבא על יבמה ע"כ חולקים אם כיון שלא בנה שוב לא יבנה קאי רק במי שעשה מעשה שלא לבנות או אפי' במי שנדחית ממנו האפשרות וא"א לו לבנות עוד וכמ"ש, כמו"כ חולקים גבי החולץ ליבמתו בזה וכמ"ש התוס' ישנים בארוכה לבאר הדמיון. וז"ל מ"ד בלאו כר"י דאמר לעיל דאף על הצרה נמי בלאו כמו בדידה א"כ דרשינן כיון שלא בנה הצרה שוב לא יבנה וכיון שבא על יבמתו שוב לא יבנה הצרה, ומ"ד בכרת כר"ל דלא אמרינן צרתה כמותה ולא דרשינן לא יבנה גבי צרה רק בדידה וא"כ איכא כרת דא"א עכ"ל. א"כ הרי לנו להדיא שהתוס' ישנים מפרש לפי' א' במחלוקת ר"ל ור"י גבי החולץ ליבמתו שר"י סובר דכיון שלא בנה שוב לא יבנה קאי גם במי שלא עשה מעשה שלא לבנות אלא נדחית ממנו האפשרות ממילא ע"י מעשה אחר וא"א לו לבנות עוד,

האחים ועל הצרות לר"י, בשלמא לעיל גבי חולץ כיון דסבר ר"י דשליחותא דאחים קעביד ושליחותא דצרה קעברא נעשה כאילו תלצו כל האחים לכל הצרות ושפיר קאי כולהו בכיון שלא בנה שוב לא יבנה שכ"א עשה על כל אחת מעשה שלא לבנותה ולהכי שוב לא יבנה אותה, אבל הכא גבי יבום, אדרבה אם אמרת שליחותא דאחים ודצרה מה שייך כיון שלא בנה הלא כן בנו כל האחים לכל הצרות, ובאמת בקושיא זו נתחבטו רבותינו הראשונים. וז"ל תוס' הרא"ש וקשיא לי דלפי' ר"ת נמי וכו' ואת"ל דלא דריש לא יבנה על הצרה מנ"ל דר"י דריש לה ופליגי בהך דרשא. ע"כ פי' דמהכא שמעינן פלוגתא חדשה דר"ל ור"י אם לא יבנה קאי אצרה.

ביאור המחלוקת, דהנה זה שא' מהאחים ייבם לאחת נדחית האפשרות מהאחים ומהצרות לייבם וא"א לבנות עוד. ר"י סובר דכיון שלא בנה שוב לא יבנה לא קאי רק במי שעשה מעשה שלא לבנות אלא אף במי שנדחית ממנו האפשרות וא"א לו לבנות עוד, וע"כ הכא שא' מהאחים בא על היבמה הרי נדחית האפשרות למייבם ולאחים מהצרות לייבםם א"כ קאי כולהו ככיון שלא בנה שוב לא יבנה והלאו מנתקו מכרת ללאו לשי' התוס', ור"ל סובר דכיון שלא בנה שוב לא יבנה לא קאי אלא במי שעשה מעשה שלא לבנות וכמו"כ המייבם לא עשה מעשה בצרה שלא לבנותה אלא שנדחית האפשרות מהם ממילא, לא קאי בלאו אלא בכרת, והקשה התוס' הרא"ש מנ"ל דר"י דריש כיון שלא בנה אצרות ופליגי בהך דרשא. ותי' וז"ל י"ל דמסתבר למימר דפליגי בהכי דר"ל בעי לאשוויי צרה בין שנפטרה בחליצת חברתה ובין שנפטרה בביאת חברתה וכן ר"י קא משוי להו עכ"ל, ויש לפלפל בזה ואכמ"ל. (ויעויין תוס' מהר"ם ור"פ. ובשנת מהר"ח אור זרוע סי' קס"ד).

אולם תוס' ישנים כ' וז"ל ונראה לפרש דודאי גרסי' הכא שפיר ובא הוא או א' מן

לעיל גבי החולץ ליבמתו, שאע"פ שלא עשה מעשה שלא לבנות אלא נדחית ממנו האפשרות וא"א לו לבנות עוד.

ולפמ"ש הרשב"א בתי' א' בדמ"ד ע"א, שר"ל סובר ג"כ דכיון שלא בנה שוב לא יבנה קאי על האחים והצרות ופירושו אפי' במי שנדחית ממנו האפשרות וא"א לו לבנות עוד, ור"ל ור"י פליגי בסכרא דכיון שהותרה בשעת נפילה אם אפשר שתיאסר אח"כ משום א"א כמשנת' לעיל (לפי' הב"מ והאחיעזר), לפי"ז פי' הסוגיא דהבא על יבמה הוא על דרך זה. ר"י שסובר דכיון שהותרה א"א ליאסר בה משום א"א, ה"נ בהבא על יבמה שכולם הותרו ושוב א"א שיאסרו משום א"א ע"כ אינם בכרת אלא בלאו משום כיון שלא בנה, ור"ל שסובר דאע"פ שהותרה בשעת נפילה מ"מ אפשר שיאסרו משום א"א ורק מי שעשה ועל מי שנעשה חליצה ויבום מסכרא אמרינן שאינה בכרת אלא בלאו ה"נ בהבא על יבמה שהאחים והצרות שלא עשו מעשה יבום אע"פ שהותרו בשעת נפילה מ"מ עכשיו נאסרו משום א"א והבא אפי' המייבם קאי בכרת על הצרה שלא עשה בצרה שום מעשה בשלמא בחולץ שעשה בחלוצה מעשה לכך קאי על החלוצה בלאו ולא בכרת ושפיר גרסי' ובא "הוא" או א' מן האחין.

הרי לפנינו סוגיא ערוכה ומחלוקת מפורשת בראשונים. כמשנת', שי' רש"י וסייעתו דטעמא דשליחותא הוא שנעשה כאילו חלצו וייבמו כל האחים לכל הצרות ולכך כולם בלאו, ושי' הרשב"א וסייעתו טעמא דשליחותא אינו שנעשה כאילו חלצו וייבמו וכו' דודאי רק א' מהם חלץ וייבם, ואלא כיון שלא בנה שוב לא יבנה פירושו אף במי שנדחית ממנו האפשרות ממילא ע"י מעשה א' מן האחים וא"א לו לבנות עוד, ולא רק במי שעשה מעשה שלא לבנות, והגדירו בשליחותא שהחולץ הוא שליח מהאחים שמעתה לא יוכל א' מהם לבנות עוד ותיקום להו בכיון שלא בנה.

וע"כ האחים והצרות נמי בלאו ולא בכרת שהכתוב נתקם מכרת ללאו, ור"ל סובר דכיון שלא בנה שוב לא יבנה לא קאי אלא במי שעשה מעשה שלא לבנות עוד וע"כ החולץ והחלוצה שעשו מעשה שלא לבנות עוד קאי בלאו ולא יבנה ונתקם מכרת ללאו גרידא והאחים והצרות שלא עשו מעשה שלא לבנות אלא נדחית מהם האפשרות וא"א להם לבנות עוד לא איירי בהו קרא דכיון שלא בנה וכו' וא"כ איכא כרת דא"א, והם הם הדברים כמ"ש לעיל, שלש' הרשב"א טעמא דשליחותא גבי החולץ ליבמתו אינו שנעשה כאילו חלצו וייבמו כל האחים דודאי רק א' חלץ וייבם, אלא הלאו קאי לכולהו דכיון שלא בנה קאי גם במי שנדחית ממנו האפשרות לבנות וא"א לו לבנות עוד.

וכן מדוייק מ"ש התוס' כחובות דף ל' ע"א ד"ה אי ור"ל לכך נדאה לר"ת דגרסי' חד אמר בלאו וכו' וכן פיר"ח דהיינו לאו שחלץ לאחת דאמר קרא אשר לא יבנה כיון שלא בנה שוב לא יבנה אחרת ה"נ כיון שבנה שום יבמה לא יבנה אחרת עכ"ל. הרי שהתוס' פירשו שמחלוקת ר"ל ור"י גבי הבא על יבמה דמי ממש למחלוקתם גבי החולץ ליבמתו וכמ"ש התוס' ישנים בפי' א', וה"פ, דהיכא שחלץ לאחת איכא לאו משום שר"י מפרש הכתוב כיון שלא בנה לא יבנה "אחרת" דהיינו אע"פ שבאחרת לא עשה מעשה שלא לבנות מ"מ כיון שנדחית ממנו האפשרות מלבנות האחרת, קאי עלה ג"כ בלא יבנה, ה"נ אמרינן כיון שבנה שום יבמה לא יבנה אחרת דהיינו מכיון שבנה שום יבמה נדחית האפשרות מלבנות אחרת וקאי עלה בשוב לא יבנה אותה, דלר"י לא בעינן שעשה מעשה בה שלא לבנותה.

וכן מדוייק מלשון הרשב"א בדף י"א שכלל צרת כנוסתו וצרת חלוצתו כאחת יעו"ש. וכן מ"ש בקושיות על רש"י בזה"ל ועוד דלפירושו לא גרסי' ובא הוא או א' מן האחין דלגבי אחין ודאי קאי בלא יבנה לר"י "ולאו איכא כדאיתא בשמעתין" עכ"ל, שמשמע שמצינו לאו ולא יבנה ככה"ג

אברהם יהושע העשיל בליך

בענין נשפך הדם על הרצפה

אינו קשור כלל לדינא דקיבל מקצתו ונשפך מקצתו על הארץ, ומשום דגם כשמקבל את כל הדם אסור לקבל דם העור ודם התמצית, ומדוע כללו הרמב"ם הכא בהר"י. והנה הגר"ח בספרו (ה' מעשה"ק פי"ג הי"ג) הקשה על הרמב"ם דכתב דקומץ שחלקו אינו קדוש וחזור ומקדש, ואילו בדם כתב דכל הזבחים שקיבל דמם פחות מכדי הזייה לא נתקדש הדם, ולא כתב דיחזור ויקדש, ומשמע דכדם לא מהני שיחזור ויקדש, ומשום דלקבלה שניה חשוב הכלי שרת הראשון כנשפך הדם דלית ליה תקנתא כיון דלא נתקדש הדם בו, וא"כ קשה מאי שנא קומץ דדם, והלא קומץ דם יליף בין לענין נשפך בין לענין שצריך לקבלו כשיעור, ומאי שנא דבקומץ מהני חזרתן לכלי אחד ובדם לא מהני, ותירץ הגר"ח וז"ל "והנה יסוד הדין מה דנשפך פסול ולא מהני מה שיחזור ויקבל אח"כ בכלי שרת מבואר בזבחים דף כ"ה דילפינן לה מקרא דולקח מדם הפר, דם מהפר יקבלנו, וכיון דנשפך חו לא הוי קבלה מהפר, וא"כ צ"ע במאי דילפינן מיניה למנחות דנשפך הקומץ פסול, והלא בקומץ ליכא מקום מסויים מהיכן שיקבלנו, וצ"ל דהא מיהא, ילפינן שלא יהיה הקומץ במקום אחר קודם קבלה, ורק שיקובל תיכף בכלי המקבולו והמקדשו, ואע"ג דבקומץ ליכא דינא מאין שתהא נעשית הקבלה מ"מ הא מיהא ילפינן קומץ דדם שיהא תיכף אחר קמיצה קבלה, ולא יהיה הקומץ במקום אחר בינתיים, וע"כ כשנתפור פסול, עכ"ד עיי"ש, וכוונתו דנהי דכפר איכא דינא במסויים דצריך שיקבל הדם מהפר גופא ודין זה אין שייך במנחה מ"מ ילפינן דגם במנחה בעינן אותו מעשה כמעשה הנעשה בדם הפר, והיינו דצריך להניח הקומץ מידו לכלי בלא שום דבר המפסיק, אבל אין זה משום דצריך שיתקבל הקומץ מהיד שנקמץ בו הקומץ,

שינוי בזבחים כ"ה: נשפך הדם על הרצפה ואספו פסול, ובגמ' תנו רבנן ולקח הכהן המשיח מדם הפר, מדם הנפש ולא מדם העור ולא מדם התמצית, מדם הפר דם מהפר יקבלנו, דאי סלקא דעתך מדם הפר כדכתיב מדם ואפילו מקצת דם, והאמר רב יהודה אמר רב וכו' אלא מדם הפר, דם מהפר יקבלנו, וקסבר גורעין ומוסיפין ודורשין, ע"כ לשון הגמרא, והרמב"ם בפירוש המשניות הביא דרשה זו בהאי לישנא: נשפך על הרצפה ואספו פסול ר"ל אם שחת מצואר הזבח על הארץ, מפני שצוה ה' שתהא קבלת הדם מצואר הזבח שנאמר וכו', ואין ר"ל מקצת הדם לפי שכבר צוה לקבל כל הדם וכו' אלא ר"ל מה שזכרנו דם מהפר יקבלנו מדם הפר ולא מדם העור ולא מדם התמצית, ע"כ. ויש להעיר מפני מה המשך הרמב"ם והביא שם את סוף הברייתא מדם הפר ולא מדם וכו' דלכאורה היא הלכה אחרת שאינה קשורה לדין של נשפך דם על הרצפה שהרמב"ם מפרשו הכא.

וביר החזקה (פ"א מהל' פסולי המוקדשין הלכה ו') כתב הרמב"ם: נשפך מקצת הדם מצואר בהמה על הארץ ולא אספו וקיבל מקצתו מצואר בהמה הרי זה כשר, ובלבד שיהיה זה הדם שנתקבל דם הנפש ולא דם התמצית ולא דם העור, ע"כ. ולכאורה דברי הרמב"ם צריכין עיון, דאיתא בפסחים דף ס"ח [וכ"ה בזבחים דף ע"ט] דמדאורייתא אסור לערב את דם התמצית בדם הנפש כדכתיב מדם הפר ולא מדם הפר ודבר אחר, והדם המעורב בדם התמצית אסור מדרבנן לזרקו על המזבח, והיכא דרוב הדם שבמזרק הוא דם התמצית אסור לזרקו מדאורייתא ונוסף על זה, דאיתא בראב"ד בתו"כ דדם העור היינו הדם היוצא מתתיבת העור כתחילת שחיטה, ונמצא א"כ דדין זה דצריך שיקבל רק דם הנפש ולא דם העור

ואיך משום דאסור שיהא הקומץ במקום אחר קודם קבלתו ככלי, ולכאורה קשה מי הכריחו לומר כן, ומאחר דילפינן קומץ דמנחה מדם שפיר נוכל לומר דילפינן ממנו כל הדין דבפר, והיינו דצריכה הקבלה להעשות ממקום השחיטה והקמיצה בלי שום הפסק, וצריך להתקבל מהיד שנקמץ בו הקומץ, ומי יימר דכל עיקר הך דינא אינו אלא משום האיסור שיהא הקומץ במקום אחר קודם קבלתו, וודאי יותר טוב היה לנו לומר דילפינן לקומץ אותו דין ככפר החטאת ממש, וצ"ב.

והנראה מבואר מכל זה, דדינא דצריך שיקבלנו מהפר הנלמד מקרא דדם מהפר, היא הגדרה וקביעת שם על דם הפר, שכל שלא קיבלו מהפר וכגון שנשפך על הרצפה ואספו, לא מיקרי דם הפר אלא דם הרצפה, ואין זה פסלות בדם, אלא דבאופן זה דלא קיבלו מהפר לא מיקרי כלל דם הפר, (דבמילים אלו גילתה לן התורה איזה דם חייב לקבל, וגם האופן שחייב לקבלו וכ"ז נכלל בדם הפר, וכל דלא קיבל באופן זה לא מיקרי דם הפר) דקבלת דם הפר מיקרי רק כשמקבלו מהפר, ובלא זה פקע ממנו שם דם הפר לגמרי, דהדם שהתכוונה תורה בכתיבה דם הפר הוא רק דם שנתקבל מצואר הפר גופא בלא שום מפסיק.

והנראה מבואר מכל זה, דדינא דצריך שיקבלנו מהפר הנלמד מקרא דדם מהפר, היא הגדרה וקביעת שם על דם הפר, שכל שלא קיבלו מהפר וכגון שנשפך על הרצפה ואספו, לא מיקרי דם הפר אלא דם הרצפה, ואין זה פסלות בדם, אלא דבאופן זה דלא קיבלו מהפר לא מיקרי כלל דם הפר, (דבמילים אלו גילתה לן התורה איזה דם חייב לקבל, וגם האופן שחייב לקבלו וכ"ז נכלל בדם הפר, וכל דלא קיבל באופן זה לא מיקרי דם הפר) דקבלת דם הפר מיקרי רק כשמקבלו מהפר, ובלא זה פקע ממנו שם דם הפר לגמרי, דהדם שהתכוונה תורה בכתיבה דם הפר הוא רק דם שנתקבל מצואר הפר גופא בלא שום מפסיק.

ועפ"י זה מוכנים היטב דברי הרמב"ם בפינה"ש שכתב על הדין שנשפך מהרצפה ואספו את הדרשא דם מהפר יקבלנו דם הפר ולא דם וכו' דקמ"ל דבלא קבלה מהפר אינו נקרא דם הפר כלל.

ויעויין בכס"מ בהלכות פסולי המוקדשין על דין הרמב"ם הנ"ל שכתב דבנשפך מקצת הדם על הארץ וקיבל מקצתו כשר, אע"ג דאמרינן דהשוחט צריך שיקבל כל דמו של פר, היינו דוקא בשלא נשפך דם הפר על הארץ קודם קבלה, אבל אם נשפך מקצת הדם מצואר לארץ, הדם הנשאר היינו כל דם הפר, והיינו דתנן נשפך על הרצפה ואספו פסול, הא אם לא אספו לא נפסל הזבת. דמקבל דם הנשאר בצואר כשר עכ"ל, ולכאורה תמוה

וכי משום דנשפך על הרצפה כבר לא יקרא דם הפר ולא יחייב לקבל גם הדם הנשפך ואיתו המקצת שמקבלו נחשב לו כמקבל כל דם הפר, אולם למה שבארנו דכיון דנשפך הדם על הרצפה שוב לא הוי דם זה דם הפר, אלא מיקרי דם הרצפה לכל דיני קבלה, כיון שכבר א"א לקבלו מהפר וא"כ לענין זה כבר לא איקרי דם הפר כלל ונמצא שבמה שמקבל את המקצת הנשאר מקבל את כל דמו של פר, ותו לא חייב לקבל גם את הדם שעל הרצפה, וזהו מ"ש"כ הכסף משנה דההיא דצריך שיקבל כל דם היוצא ממנו ממש, הוא דוקא כשלא נשפך דם הפר על הארץ קודם קבלה, וזה מיקרי כל דם הפר שחייב לקבל כולו אבל אם נשפך מקצת הדם מהצואר לארץ, דאז לא מיקרי דם הפר אלא מה שנשאר בצואר הבהמה ועל זה כלבד יש עוד קבלה, ולפיכך כל זמן שלא אסף הדם ועירבו בדם הפר ה"ז כשר, אבל אם אספו ועירבם יחד הא הוי זה דם שנתערב בו דם שאינו ראוי כלל לקבלה וזריקה, וע"כ הוא פסול לזרוק.

ולפי"ז נראה מה דהביא הרמב"ם בהל' פסולי המוקדשין בסוף ההלכה את הדין של הפר ולא דם התמצית וכו', דזהו כנתינת טעם למש"כ הרמב"ם בתחילת ההלכה דאם נשפך מקצת הדם על הרצפה כשר, ללמדנו שאף שלא קיבל כל הדם אפ"ה כשר ומשום דהדם שעל הרצפה לא מיקרי דם הפר וכמו דם הרצפה, דהא לא הוי דם מהפר וכמו שכתבנו, ונחשב כמי שקיבל את כל דם הפר, וכמבואר בדברי הכסף משנה ז"ל.

ועפ"ז שפיר מוכנים דברי הגר"ח ז"ל במש"כ דבקומץ ליכא דין מסויים מאין שיקבלנו כדאיכא בדם הפר, דהא בדם הפר דמצוותו לקבלה מצואר הפר אינו אלא כדי שיקרא דם הפר, ואם לא קיבלו מהצואר אינו דם הפר, וע"כ אין זה שייך כלל למנחה, דלא שייך בה שום ענין דקומץ היד, דלא בעינן שיהא הקומץ קומץ של היד כלל, ורק כפר דצריך לזרוק דם הפר שפיר בעינן קבלה מהפר, ומשום הכא צ"ל דודאי במנחה הפסול הוא משום ענין אחר, והוא שלא יהיה במקום

לאשמועינן דכדס סכין נמי לא נקרא דם הפר כיון דעכ"פ אינו דם מהפר, וק"ל.

ועפ"ז יובן גם מש"כ רש"י על האי דרשא דמדם הפר ולא מדם הפר ודבר אחר, וכתב רש"י דבר אחר סכין, ולכאורה תמוה דאף דדרשינן דרשא זו הכא לסכין, אבל מהיכא תיתי לומר דכל הררשה אתא למעט דוקא דם סכין, ולדברינו יבוא על נכון דרק בסכין הוא דס"ד דיתכשר בנתערוב דמו בתוך דם נפש הפר, וכסברת הגר"ח בקומץ, וע"ז הוא דאתי קרא להשמיענו דלא לערב דמו בדם הפר.

השתא דאתינא להכי יש ליישב דלא יסתרו ב' תירוצי התוס' להדרי דלפי משנת נמצאו תרווייהו תלויים בשרשם בסברא אחת, והוא דבעינן דם הפר, ובלא קיבל מהפר לא מיקרי דם הפר, וא"כ משו"ה בסכין גרע דמיקרי קבלה בפסול וברצפה לא מיקרי קבלה בפסול, דכבר אינו מקבל דם הפר, ובתירוצם השני של התוס' המשיכו עם זו הסברא עצמה, לומר דברצפה גרע טפי, דהא ברצפה בטל ממנו שם דם הפר, כיון שלא קיבלה מהפר, משא"כ בסכין הו"א דליכא חסרון זה, כיון דמקום הכשרו הוא וכמש"כ הגר"ח ביד הכהן, ולא מפסיק בקבלת הדם, ודו"ק.

ובפי' הרא"ש (תמיד לא) כתב שלפיכך קורע הלב ומוציא את דמו, לפי כשהשה גונחת בשעת שחיטה מושכת את הדם מבית השחיטה, והוא דם הקורש הנמצא בלב והו"ל כדס שנשפך ולא נתקבל בכלי, ע"כ. ולכאורה אי נימא דעיקר הפסול בנשפך על הרצפה הוא משום פסול דחל על הדם כשנשפך על הרצפה, אין שום הכנה לדברי הרא"ש ז"ל, אבל לדברינו דדם הנשפך על הרצפה לא מיקרי דם הפר לענין קבלה, וכבר א"א לקדשו, דגם שפיר שייך לדמותו לדם הנמצא בלב דם הוא לא מיקרי דם הפר לענין זה. ותרווייהו משום דאינם דם הפר, וכנ"ל.

ועי' בחי' הגרי"ז דבתחילת דבריו רצה לצרד כעיקר הדין דנשפך פסול דהוא משום

אחר קודם קבלת הכלי, וזוה נתיישבו כל הדקדוקים.

(ב) ועי' בתוס' ר"ה גורעין ומוסיפין ודורשין, דהקשו אמאי צריך לטעמא דגורעין ומוסיפין ודורשין כדי לפסול דם הרצפה מאחר דכבר ידעינן דדם הסכין אסור מקרא אחרינא, וא"כ כ"ש דדם הרצפה אסור ותירצו דהו"א דדם הסכין גרע דהו"ל קבלה בפסול, ע"כ. והגם רבמחתינן איירי בנשפך על הרצפה ואספו, וא"כ סוף סוף הלא אוספו לכלי, ולכאורה גם זה קבלת הדם בפסול הוא, ומה"ת לחלק ולומר דבקבלה בכלי פסול מיקרי קבלה בפסול יותר מקבלה בכלי הכשר באופן פסול. י"ל ע"פ דרכינו דבשעה שמקבלו בכלי מעל הרצפה פסול משום דאינו דם הפר וע"כ לא נחשב לקבלת הדם כלל, דקבלת דם הפר היא רק כשמקבלו מהצואר ואם לא נתקבל מהצואר לא מיקרי קבלה בפסול אלא דאינו קבלת דם הפר כלל, משא"כ בסכין דקבלה בפסול הוא ומשו"ה הוה אמינא דגרע.

עוד תירצו שם בתוס' דהא דבעינן האי דרשה דגורעין ומוסיפין ודורשין, משום דאי לאו טעמא דגורעין ומוסיפין ודורשין הו"א דמדם הפר ולא מדם הפר ודבר אחר אחי למעוטי שעל הרצפה אבל דסכין שפיר דמי, ע"כ. ולכאורה צ"ב דהשתא דבעינן דם מהפר דוקא, מאי אולמיה דסכין יותר מהרצפה, וכן הקשה בחי' הגרי"ז עמ"ס זבחים, ולדברינו יובן שפיר, דהא דבעינן דוקא מהפר הוא רק כדי שיקרא דם הפר, ועי' בחי' רבינו זח"ל הנ"ל דכתב וז"ל דהרי הא מיהא דבידו של כהן הוא מקום הכשרו של קומץ להיות כיון דבעי"כ הוא שם משעת קמיצה, ע"כ.

ולפי"ז י"ל דאי הוה אמרינן דדם מהפר דוקא ודאי לא היה אפשר לחלק בין דרצפה לבסכין כיון דסוף סוף תרווייהו אינם מהפר, אבל לדברינו דבנפסק בהקבלה לא מיקרי שוב דם הפר, י"ל בסכין הו"א דלא יקרא מפסיק בקבלתו ועדיין יקרא דם הפר ולא דם הסכין, כיון דבע"כ הדם הוא על הסכין משעת שחיטה, וע"ז איצטרך עוד קרא

מוכח כדברינו, דאי תימא דמשום חלות פסול נשפך נגעו ביה למה לי קרא לעכב, הא נאמר דנפסל בנשפך, א"ו מוכח כמו שנתבאר לן מדברי פיהמ"ש, והא גופא אתא לאשמעינן שרין דם מהפר הוא תנאי המעכב בכל השם דדם הפר, ולא רק דהוא מצוה בקבלתו.

ועפ"י דרכנו נתבאר לן הא דבעי מיניה ר"א מר' יוחנן, היה מקבל ונפתחו שולי המזרק עד שלא הגיע דם לאויר המזרק מהו, אויר שאין סופו לנוח כמונח דמי או לא כמונח דמי, ופירש"י אויר שאין סופו לנוח כגון האי שעתידים שוליו ליפול עד שלא ינוח דם לתוכו. כמונח דמי והוי ליה כמי שנתקבל בכלי ונשפך דכשר לאוספו, או לא כמונח דמי והוי ליה כנשפך מן הצואר לרצפה דפסול, עכ"ל, ולבאורה טעון הסבר דמשום דהיה באויר כלי ודמי כמונח כבר לא יפסל דהא ודאי לא נתקדש הדם עיי"ז, דבעינן השתמשות הכלי בדרך שירות לקדש הדם, וא"כ מעולם לא נעשה בו קידוש דקבלה, ורק לגבי הדם הוא דאמרינן דאויר כלי ככלי, וכן הובא בחי' הגרי"ז עמ"ס זבחים דכדי שיתקיים בו מעשה קבלה והקידוש צריך הנחה בתוכו ממש כדרך חשישו, ולא מהני אויר כלי לקבלה, וא"כ צל"ד אמאי כבר לא יפסל משום נשפך, אמנם גם זה מובן לדרכינו, דהא כל שנתקבל הדם מצואר הפר, דם הפר הוא, דזהו הפירוש דדם הפר, דם שנתקבל מצואר הפר, והא לגבי גוף הדם כבר איקרי נתקבל בכלי, א"כ הא נתקבל דם זה מהפר בכלי הגם שלא נתקדש, וא"כ הלא זה מהני שלא יקרא שוב נשפך מן הצואר, דתו לא יופקע מיניה שם דם הפר, וז"ב.

דהוי חלות דין כגוף הדם, דאם הדם אינו במקומו הראוי לקידוש, חל עליו דין שאין ראוי עוד לקידוש, אמנם ברש"י ד"ה מהפר יקבלנו כתב וז"ל שאם נשפך מן הצואר על הרצפה ואספו פסול, שהרי לא נתקבל מהפר, עכ"ל. הרי דמשמע להדיא מדברי רש"י דלא כהגרי"ז דהא רש"י ז"ל כתב פסול שהרי לא נתקבל מהפר ולא דהפסול הוא משום דהיה במקום אחר דאינו ראוי לקדשו. ודברי רש"י יותר נראים כדברינו דהא דפסול הוא משום דלא נתקבל מהפר אלא מעל הרצפה, וא"כ שוב לא מיקרי דם הפר.

והגרי"ז הקשה על סברתו שכתב דהוי חלות דין בהדם, מהספרי דדריש קרא מיוחד להכשיר נשפך אחר קבלה, והלא כיון דכל הפסול דנשפך אינו כ"א פסול לקידוש, וכיון דכבר נתקבל ונתקדש בכלי איך יתכן שיפסל דלא יתקדש עוד. ובאמת י"ל דאכן לדרכו א"א להבין דרשת הספרי, דלא יתכן בשום אופן שיחול פסול על הדם לאחר קבלתו בכלי, אבל לדרכנו אתי שפיר, דהו"א דהא דלא מיקרי דם הפר כנאסף מעל הרצפה הוא אפילו לאחר שנתקבל בכלי, דהא לא כתיב אלא דם מהפר, וא"כ הו"א דלעולם צריך להיות כלי מהפר כדי ליקרא דם הפר, ועי"ז קמ"ל קרא דכיון דנתקבל הדם מהפר כבר חל עליו שם דם הפר, דהא דם זה הוא דם שנתקבל מהפר, והלא זהו פי' דם הפר, וא"כ לא יפסל בשפיכה אח"כ, דהא סו"ס דם זה נתקבל מהפר, ולא יופקע ממנו שם דם הפר, וכשר.

והא דהקשה הגרי"ז מהא דהביא בתו"כ עוד קרא לפסול דם נשפך, דאמאי בעינן ב' קראי ולכאורה זה יקשה לדברינו, אולם יעויין בראב"ד שם בתו"כ שכבר הקשה כן, ות"י דחד למצוה וחד לעיכובא, ואדרכה מזה



בירורי הלכה

הרב ברוך שמעון סלומון

לעיני חותני הרחי"ג החסיד ר' ברוך כ"ר שמחה מנדלבוים זצ"ל
נכד הגה"צ רבי ברוך מנדלבוים זצ"ל גאב"ד טאראנו
מחשוכי זקני חסידו קארלין סטאלין

בענין חצי שיעור בהוצאה ושאר מלאכות

והנה בב"ב (נ"ה ע"ב) שנינו הוציא חצי גרוגרת לרשות הרבים והניחה, והוציא חצי גרוגרת אחרת כהעלם אחד חייב וכו'. וכתב הרשב"ם במסכת שבת תנן המוציא אוכלין חייב בגרוגרת, דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, ולא חשיבה הוצאת דבר מאכל פחות מכגרוגרת. ונראה מדברי הרשב"ם, דגבי איסורי שבת חצי שיעור, לא הוי מלאכת מחשבת וחסר בעצם המלאכה, ולפי"ז אין דין חצי שיעור אסור מהתורה, גבי מלאכת שבת משום דלא הוי עלה שם מלאכה כלל כיון דלא הוי מלאכת מחשבת, וזה דלא כרש"י דכתב שהאופה חצי שיעור בשבת אסור, מדין חצי שיעור אסור מהתורה המבואר במסכת יומא.

(ב) והנה בשבת (פ' ע"א) ואמר רבא הוציא חצי גרוגרת אחת והניחה, וחזר והוציא חצי גרוגרת אחרת והניחה ראשונה נעשית כמי שקלטה כלב או שנשרפה ופטור, ואמאי הא מנחה, הכי קאמר, ואם קדם והגביה ראשונה קודם הנחת שני נעשית ראשונה כמו שקלטה כלב או שנשרפה ופטור.

ונסתפק הפרי מגדים בשאר מלאכות שלא במלאכת הוצאה, מה הדין כגון שאפה חצי

(א) שבת (ג' ע"א) ברש"י ד"ה פטורי דאתי בהו לדידי חיוב חטאת [גבי הוצאה דעני ובעה"ב דמתניתין] כגון עקירות שהן תחלת המלאכה דאיכא למגזר דילמא גמר לה, אבל הנחות לא מצי למיתי לדידי חיוב חטאת. דהא ליכא עקירה לגבי האי.

מבואר ברש"י דעקירה בלא הנחה הוי רק גזירה, וליכא בזה שום איסור מדאורייתא והנה רש"י לקמן (ע"ד ע"א) כתב, בד"ה וכי מותר לאפות פחות מכשיעור. וז"ל נהי דחיוב חטאת ליכא, איסורא מיהא איכא, דקיימא לן חצי שיעור אסור מן התורה בפרק בתרא דיומא וכו'.

והיינו דלדעת רש"י גם באיסורי שבת נאמר דין חצי איסור מהתורה, והקשה הרש"ש אמאי בעקירה בלי הנחה לא אסרינן לה מדין חצי שיעור, ותירצו באחרונים. דעקירה בלא הנחה הוי חצי מלאכה, וחסר בעצם המלאכה מה שא"כ באופה חצי שיעור התם הוי אפי' גמורה ורק שאין שיעור באפי' זו בזה אמרינן חצי שיעור אסור מהתורה. ולפי זה אי איכא עקירה והנחה, ורק בדבר שהוציא איכא חצי שיעור, הוי דינו כמו באופה ויהא אסור מהתורה.

והיינו דבכל האיסורין בעינן שיעור בעצם הדבר, וכשתפחה הרי אין בו שיעור משא"כ במלאכת הוצאה דחזינן דאזלינן בתר דעתו דידו, לכן גם בתפחה חשיב ל"י כגרוגרת והוי שיעור.

ויש לעיין אי הרשב"א קאמר לה רק במלאכה הוצאה, או גם בשאר מלאכת שבת. כגון אופה ומבשל היכא דהוי גרוגרת ע"י שתפחה.

ג) והנה קיימא לן דהוצאה הוי "מלאכה גרועה" ונתבאר במקום אחר דגריעותא דמלאכת הוצאה היא, או משום דשנוי רשות החפץ אינו מלאכה גמורה כעצם החפץ, או מפני שהנושא משארת בשבת אי לא הוי מוציא מרשות לרשות לא הוי כלל שם מלאכה על נשיאת המשא, ולפי זה נראה דבכל המלאכות כגון מבשל וקוצר, שם מלאכה הוי בכל שהוא, שהרי גם בכל שהוא יש מלאכת בישול וקצירה ורק בעינן שיעור לעונשין, שבפחות מכשיעור אינו נענש. אבל במלאכת הוצאה יש לומר דכל דלא הוי כשיעור מלאכה, חסר בעצם שם מלאכת הוצאה, והשיעור במלאכת הוצאה הוא מעצם המלאכה, ולא הוי מלאכת הוצאה, עד שקעביד כשיעור הוצאה.

והנה הרמב"ם בהלכות שבת (פ"ב ה"ט) כתב, אין המוציא מרשות לרשות חייב עד שיוציא כשיעור המועיל, ובשאר מלאכות כגון באופה כתב הרמב"ם האופה כגרוגרת חייב וכן ב"שתוחן" כתב הסוחר כגרוגרת חייב. ואילו גבי מוציא, שינה הרמב"ם לשונו וכתב, אין המוציא מרשות לרשות חייב עד שיוציא כשיעור המועיל.

ונראה דהן הן הדברים דגבי שאר מלאכות שם מלאכה הוי אפילו בכל שהוא ורק לגבי חיוב נאמר הלכות שיעורין, משא"כ במלאכת הוצאה, דשאני מלאכת הוצאה דלא הוי שם מלאכה כלל עד שיוציא כשיעור המועיל, והיינו דהשיעור הוא מעצם מעשה ההוצאה וכמו שנתבאר.

שיעור, ועד שלא אפה את החצי שיעור השני נאכל החצי הראשון וצ"ב מאי שנא מלאכת הוצאה משאר מלאכות.

והנה במנחות (נ"ד ע"א) שנינו, [גבי שיעור פיגול נותר וטמא] אמר רבה כל היכא דמעיקרא הוה ב"י והשתא לית ב"י הא לית ב"י, וכל היכא דמעיקרא לא הוה ב"י והשתא אית ב"י, מדרבנן. והיינו אם מלכתחילה לא הוי כשיעור ואח"כ טפחה ועמדה על כשיעור הוי רק מדרבנן.

והקשו התוס'. תימא דכריש המצניע בעי רב הוציא חצי גרוגרת לזריעה, [דשעורא בכ"ש] ותפחה ונמלך עלי' לאכילה [עמדה על גרוגרת דאיכא שיעור לאכילה] מהו. מאי קא מבעיא ל"י, הא כיון דאילו תפחה ונמלך עלי' לאכילה פטור דליכא שיעורא בשעת הנחה, ומשום דתפחה לא מחייב טפי, דהא אפילו עבד עקירה והנחה בחדא מחשבה אפילו לבתר דתפחה פטור, דלכמות שהן משערינן מדאורייתא. והיינו דבפיגול נותר וטמא חזינן דמה דתפחה אינו מוסיף על השיעור, וא"כ אמאי גבי הוצאה חשבינן תפחה, להשלמת השיעור.

והרשב"א בשבת כתב לתרין ז"ל ולי נראה דאינו דומה שיעור הוצאת שבת לשאר האיסורים דאילו פגול נותר וטמא וחלב לא חייבה תורה בהם אלא כשיעור אכילה דהיינו כזית, והרי אין בו כזית, וכיון שכן כל שאין בו כזית באמת, אע"פ שתפח ונראה ככזית, הרי אין בו כזית, ולא נהנה גרונו בכזית, אבל הוצאת שבת כחשיבותא תליא מילתא, וכל שדרך הבריות להחשיב ולהצניע חייבין עליו בהוצאתו, וע"כ אין שיעור הוצאה אחד לכל הדברים, אלא כל אחד ואחד לפי מה שהוא חשוב, עד שהעלו הענין שאפילו מה שאינו חשוב לכל ואין מצניעין כמוהו, והצניעו המצניעו חייב, וכיון שכן אף פחות מגרוגרת שתפחה ונראה כגרוגרת מחשיבין אותה ומצניעין כמוהו ולפיכך חייב כנ"ל.

שנאמר במלאכה זו, כגון האופה לרפואה פחות מכגורגרת, אף שאחשבי' לאפי' זו משום דליכא שיעור, אינו חייב על אפי' זו.

וזה כמו שנתבאר, דשיעור ההוצאה הוא בעצם מעשה ההוצאה ואינו מדין שיעורים הנאמר בכל התורה כולה "אלא דביעור זה הוא דחשיב למלאכת הוצאה" וא"כ ה"ה והוא הטעם גם לחומרא אף דליכא שיעור, ורק אחשבי' למלאכה כגון המצניע למלאכה תו חשיבה הוצאה זו למלאכת הוצאה שהרי אחשבי' להוצאה זו.

והנה הגמרא בעירובין (צ' ע"א) גבי שיעורין שנאמר למשה בסניני שנינו, תאנה כגורגרת להוצאת שבת, ויש לדקדק אמאי נקטה הברייתא גרוגרת, להוצאה דווקא, הרי יש עוד מלאכות שבת ששיעורן כגורגרת כגון קוצר, ומבשל, ולפי מה שנתבאר אתי התנא לאשמועינן גרוגרת להוצאת שבת, היינו דרך כשיש שיעור גרוגרת שם הוצאת שבת על מלאכה זו, מה שאין כן קוצר ומבשל שם המלאכה אינו תלוי בשיעור, ורק לגבי עונש הוא דבעינן שיעור גרוגרת.

(ה) והנה על הא דשנינו בב"ב (ג"ה ע"ב) הוציא חצי גרוגרת לרשות הרבים והניחה וחרו והוציא חצי גרוגרת בשני העלמות פטור. כתב היד רמ"ה שהוא משום דיש ידיעה לחצי שיעור, ונעשה חצי הגרוגרת הראשונה כמי שאכלה כלב, ולכן אינה מצטרפת החצי גרוגרת השני. והקשו על היד רמ"ה הרי הא דיש ידיעה לחצי שיעור, הוא דין בכל התורה, ומאי שיאטי' דהיד רמ"ה לומר דפטור, משום דנעשה הגרוגרת הראשונה כמי שאכלה כלב והשני אינה מצטרפת. ולפי מה שנתבאר, הרי הבא במלאכת הוצאה עסקינן, והרי נתבאר שהשיעור במלאכת הוצאה הוא מעצם המלאכה דכל שאין שיעור לא הוי מלאכת הוצאה כלל, וזה שכתב הרמ"ה, דהוי כמי שאכלה כלב, דכיון דהוציא חצי גרוגרת, ונודע לו הרי אין כאן מלאכה כלל ואין מצטרפת החצי גרוגרת השני. ועיין במאירי

ולפ"ז נראה הא דכתב הרשב"ם דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, ולא חשיבא הוצאת דבר מאכל פחות מכגורגרת, זה במלאכת הוצאה דוקא וכמו שנתבאר, דכיון דהוצאה מלאכה גרועה היא, ואשר על כן בפחות מכשיעור, לא חשיבה מלאכת הוצאה כלל, משא"כ באופה ומבשל שפיר יכול הרשב"ם לסבור, דגם חצי שיעור אסור מהתורה, ואין כלל חסרון במלאכת מחשבת.

(ד) והנה במתניתין (צ"ג ע"ב) המוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי פטור אף על הכלי שהכלי טפלה לו, את החי במטה פטור אף על המטה שהמטה טפלה לו.

וכתב הרמב"ם בהלכות שבת (פי"ח הכ"ח) המוציא פחות מכשיעור אע"פ שהוציא בכלי פטור, שהכלי טפלה לו ואין כוונתו להוצאת הכלי אלא להוצאת מה שבתוכו, והרי אין בו כשיעור. ונראה מלשון הרמב"ם דהא דפטור היכא שהכלי טפלה לו הוא משום דאינו מתכוון וזה צריך ביאור שהרי כאן הוי פסיק רישא, וצריך להיות חייב גם באינו מתכוון וגם יש לציין דדין "טפלה" לא מצאנו אלא במלאכת הוצאה, ואי משום אינו מתכוון אתינן עלה, מאי שנא שאר מלאכות, ממלאכת הוצאה.

ונראה דהיכא דהכלי טפלה לו, ואינו מתכוון לכלי פטור הוא משום דחסר בעצם מלאכת ההוצאה דכל חשיבות מלאכת הוצאה הוא רק כשמתכוון להוציא, "וכשהכלי טפל אין כאן חשיבות מלאכה", ולא הוי מלאכת הוצאה כלל, משא"כ בכל מלאכות, אף היכא דאינו מתכוון, כגון גורר מיטה ועושה חריץ לא בטל מיני' שם מלאכה דאין חסרון במלאכה עצמה, והא דפטור אינו אלא משום דין אינו מתכוון, וכזה בעינן דלא ליהוי פסיק רישא.

ובמתניתין (צ' ע"ב) המצניע לזרע ולדוגמא ולרפואה והוציא בשבת חייב בכ"ש. וכתב רש"י דהא אחשבי'.

וכתב הפנ"י דזהו דוקא במלאכת הוצאה אבל בשאר מלאכות אינו חייב אלא כשיעור

שיעור בהוצאה לא הוי הוצאה כלל עד שיושלם השיעור.

כלל הדברים דין השיעור שנאמר בהוצאה, הוא מעצם המלאכה וכל שאין כשיעור לא הוי הוצאה כלל, משא"כ בשאר מלאכות אין שם המלאכה תלוי בשיעור, ודין השיעור נאמר רק לגבי התיוב. ויש בזה חומרא וקולא, דלפי הרשב"א היכא דהוי הוצאה פחות מגרוגרת ותפחה הוי מלאכת הוצאה, שהרי הוי שיעור חשוב, ואינו תלוי בדבר עצמו, וכן במצינע בכל שהוא, והוציא לרפואה הוי חשיבה מלאכת הוצאה, וזהו החומרא שיש במלאכת הוצאה. ומזה הטעם גופא, דכל שהוא פחות משיעור, לא הוי מלאכת הוצאה, יש "קולות" במלאכת הוצאה כגון דין טפילה, שהרי אינו מתכוון להוצאה, וחסר בעצם המלאכה, וכן במוציא חצי שיעור ונשרפה, יש לומר דדוקא במלאכת הוצאה הוא דפטור, משום דלא גמרה המלאכה עד דאיכא כשיעור, משא"כ באופה חצי שיעור ונשרפה, אם יאפה עוד חצי שיעור יש לומר שיהא חייב, שהרי מלאכת אפי' נחשבת גם כפחות משיעור, ולכי גמר לאפות כשיעור שפיר הוי שיעור גמור ודו"ק.

בשבת (ג' ע"א) גבי עקירה והנחה כשהיתה לו ידיעה באמצע.

והנה על הא דאמר רבא (שבת פ' ע"א) הוציא חצי גרוגרת אחת והניחה וחזר והוציא חצי גרוגרת אחרת והניחה ראשונה נעשה כמי שקלטה כלב או שנשרפה ופטור, ראמאי הא מנחה, הכי קאמר, ואם קדם והגבי' ראשונה קודם הנחת שני' נעשית ראשונה כמי שקלטה כלב או שנשרפה ופטור.

וכתב רש"י כמי שקלטה כלב. דתנן לקמן הזורק וקלטה כלב פטור דלא הוי הנחה מכוחו, והכא נמי כי גמרה הוצאה, בטלה להנחה קמיינתא והויא כמאן דליחא. והדברים צריכין ביאור. הרי בקלטה כלב אין הנחה מכוחו משא"כ בהוציא מפחות משיעור הרי הוי הנחה מכוחו, ורק השיעור חסר כאן, ולפי מה שנתבאר הן הן הדברים דכל שאין כאן שיעור הוצאה לא הוי הוצאה כלל והוי כאילו לא הניח אלא עד שיגמור ויניח את החצי השני, וזה שדייק רש"י וכתב "והכא נמי כי גמרה הוצאה", בטלה לה להנחה, והיינו דכתב "הוצאה", דייקא, ולא כתב "שיעור הוצאה", והיינו לומר דכל שאין

הרב חיים שמרלר

בענין כשרות מי הבינרת ומי המוביל הארצי בפסח

כשסילקו את עצם האיסור אז אם לא פלט טעמו דהיינו שלא נתבשל בו רק היה צונן ולא היה כבוש מעל"ע אז ההיתר לא נאסר ואם נתבשל בו וכו' באופן מדרכי הבישול שאמרו חו"ל שנפלט טעמו צריך שיעור ביטול נגד הפליטה כל דבר כפי הלכותיו בלח, ביבש, במינו, בשאינו מינו כמבואר ביור"ד סי' ק"ט.

גם בחמץ שאוסר במשהו גבי חיטה שנמצאת בתרנגולת מבואר בסי' תס"ז סי' א' ודאי נחמצה אוסרת כל התרנגולת ובסי"ב דוקא אם נתבשל עמה וכן בתמ"ז סי' א' אם חיממו התרנגולת עם החיטה בפסח בעוד שהחיטה בתוכו חוזרת ליתן טעם בתרנגולת בפסח והוי במשהו, ואמנם אם מצאו חיטה בתרנגולת צוננת בפסח ולא הוחם התרנגולת בפסח עם החיטה הרי סגי להסיר החיטה ולא נאסרה התרנגולת, הרי שגם באלו שנאסרים במשהו הכוונה או לגוף איסור משהו שמעורב בתערובת או עכ"פ טעם משהו.

והנה בחשש החמץ שבנהרות יש ב' חששות, א. שעירבו שם דבר לח כמו שכו, ב. זורקין לתוכו חתיכות חמץ לצורך דיג וכדו', והנה בלח בלח דלא בעינן כלל בישול כיון שהוא מתערב ונבלל עם ההיתר ובכל ביטול לח בלח היכא דבעי ששים זה אפי' בלא בישול כמבואר ביור"ד סי' ק"ט ויעו"ש בט"ז.

וממילא לגבי חמץ דאוסר במשהו הרי שהשכר אוסר את כל המים, ואמנם בדבר יבש שהטילו לנהר דאו כרי שיפלוט טעמו צריך בישול או כבישה והנה לכאורה יל"ע דהרי החמץ מונח בנהרות ובכנרת למעלה מכ"ד שעות וממילא נאסרו המים מכת פליטת טעם המשהו, דהרי בסי' תמ"ז מבואר להדיא דלגבי איסור משהו אין שום נפק"מ

כידוע דיש רבים וטובים שהנהיגו בכיתם להכין למשך כל ימות הפסח חבית מים שנמשכו מהנהרות קודם פסח כדי שלא יצטרכו לשחות ממי הנהר בפסח שמה הטילו לתוכו חמץ והרי אוסר במשהו, ובא"י חלק גדול מהישובים והעיירות מרוים צמאונם מהמוביל הארצי המושך מימיו מן הכינרת, והנה מילתנו אמורה רק בנוגע לעצם אגם הכינרת דלשם ודאי מטילין חמץ בפסח כידוע אמנם בתעלות המים ומאגרי המים הפזורים לאורך דרכו של המוביל והם גלויים, מ"מ אין זה ודאי שזרקו לשם חמץ כי עפ"ר יש שמירה וגידור סביב המקומות האלו ואין יד כל אדם שולטת בו ועכ"פ לא גרע מספק משהו דהקילו בו כמבואר בסי' תמ"ז סי' ה' וע"ש ביה"ל סו"ס ד', ומ"מ יש לנו טעמים הרכה לזה שרובא דעלמא לא הקפידו על כך והשתמשו במים כרגיל וכן שמעתי שהרה"ק מבעלז וגיבאר"ק טשיבין זי"ע לא נהגו בחומרא זו.

בסי' תמ"ז פסק המחבר דחמץ בפסח אוסר תערובתו במשהו בין במינו בין שלא במינו ואפי' בהנאה, והטעם יעו"ש בט"ז ומג"א אי משום דלא בדילי מיניה ולכן גזרו או משום דחמור כ"כ שיש כרת באכילתו או לשיטת הרמב"ם משום דהוי דבר שיש לו מתירין דלא בטיל, וע"ש במג"א סק"ה דמשמע שם דכרת ולא בדילי מיניה הוי שני טעמים נפרדים. ובכל הדברים ששיעורן במשהו הכוונה דאין להם ביטול ועי' בש"ך סי' ק"ט סק"ב גבי דבר חשוב דאינו בטל היינו אפי' בכמה אלפים אינו בטל.

והנה בתערובת איסור והיתר יש שני ענינים, א'. דעצם האיסור מעורב בהיתר דאו גם אם לא פלט טעמו אם אין שיעור ביטול בהיתר נגד האיסור הרי שאסור לאכלו דאכן החשש שמה יפגע בעצם האיסור ואין צריך שיתבשל בו או יהיה כבוש מעל"ע, ב.

אמנם הנה בפר"ח בתס"ז (בסקי"ב קרוב לתחילתו) כתב בדפוסות חמץ אף אם לא נשרית במים מעל"ע אסורים המים לפי שהפוסה מתפררת פירוין דקין בתכלית ונמסין במים וכו'. ואפי' סינון לא מהני ומש"כ ב"י (הג"ל) דמהני סינון זה בחמץ שאינו ידוע אבל בחמץ ידוע לא מהני סינון.

וכ"מ דעת הח"י בסי' תמ"ז סקי"ז דמירי התם לגבי סינון קודם פסח והביא שם פלוגתא אם מועיל סינון קודם פסח והסכים שם לדעת הכ"ח והמג"א בשם הש"ך דמועיל והטעם דאפי' אם דעת הט"ז דלא מהני סינון דחיישינן דגם בסינון היטב נכנס מעט חמץ, מ"מ כיון שהוא דק כ"כ ומתערב א"כ הוא לח בלח דאינו חוזר ונייעור יעו"ש, והנה כ"ז איירי לענין ערב פסח דאו בפסח גידון רק מדין חוזר ונייעור אחר שנתבטל קודם פסח, אמנם בפסח דאם נאמר דהחשש הוא שנימח כ"כ עד שנעשה כלח בלח ומתערב במים ממש פשוט דלא מהני סינון דלא עדיף מלח גמור שנתערב במים דלא מהני סינון, ואמנם במחה"ש סקי"ג משמע בדעת מג"א דכשליכא ענין דנתינת טעם מועיל סינון גם בפסח וכן משמע בשועה"ר סי' המ"ז סכ"ד דהתיר בסינון בתוך הספה בשעת הדחק אם מצא פירוין ע"ג המסגרת דיש לסמוך על האומרים שחמץ בפסח אינו אוסר בפחות ממעל"ע, ומשמע דבני"ד דליכא כלל ענין דנתינת טעם דלא שייך כבוש בכנרת כמו שיבואר לקמן ולא היה שום פליטת טעם דאו כל החשש שמא יפגע בגוף החמץ ובוה יועיל סינון, וכ"מ דעתו בסי' תס"ז סמ"ג, ובוה צל"ע מה שכתב כשעה"צ סי' תס"ז, ס"ק קי"א שציין דעת הר"ב כדעת הפר"ח, אך יעו"ש דאפשר כוונתו רק להפרי"ח והח"א.

(ג) ובהיותי בזה ראיתי רפסב 4 יהושע (סי' ה' ושם כתב להגאון בעל חור"ד ז"ל, ושונה הדבר בפסקים סי' תקנ"ו) דכתב האיך כל העיירות היושבים אצל הנהרות הגדולים וכו' שזואבים מים מן הנהרות הרי עומדים על שפת הנהרות רתיים וכדו' שמפזרים

בין בישול לכבישה, וגם ככבישה שיעורו במשהו.

אלא דבפת"ש יור"ד סי' ט"ט סק"ג הביא דבתשובת שם יעקב כתב דהא דכבוש כמבושל זה דוקא כנשתהה במים אחידים מעל"ע אבל אם שהה כ"ג שעות בכלי אחד ואח"כ נתנוהו לכלי אחר לשעה אחרונה לא מיקרי כבוש, ולפי דברי מסיק שם דבמי נהר נמי לא הוי כבוש כיון דהמים מתחלפין, ועוד יותר כתב בעיקרי הד"ט סי' ז' דאם נענע הכלי שבו המים בתוך המעל"ע לא מיקרי כבוש כמבושל, ועי' מש"כ בזה בתשורת ש"י סי' רמ"ג ובשו"ת ר"ש אייגר סי' כ"א ומה שדן בדברי הפרמ"ג לסמוך בהפ"מ בהיה כבוש כ"ד שעות אך שלא ברציפות דלא מיקרי כבוש יעו"ש ובשו"ת צור יעקב סי' ק"י ומהרש"ם ח"א סי' קפ"ו ובפליתי סי' ק"ה סק"א, ולפי"ז פשוט דהכנרת לא נאסר מדין כבוש כיון שמתנועע כל הזמן ואכמ"ל בכל זה ולאלי דסוברים דגם כנהר שייך כבוש ובפרט אם המים לא מתחלפים רק שהמים מתנועעים כל הזמן א"כ גם אם נאמר דמועיל סינון בלחם מ"מ זה דוקא כשהלחם לא שהה במים מעל"ע אבל כששהה כ"ד שעות במים הרי שנתן החמץ טעם משהו שוב אוסר במשהו.

(ב) והנה בזה שנתבאר לן דלא אמרינן כבוש כה"ג א"כ זה כוורו דהכנרת וכל הנהרות לא נאסרו מחמת פליטת טעם החמץ ונשאר לנו א"כ לברר שני פרטים, א' בגוף החמץ שבנהר, ב' בדברים לחים שנתערב בנהר דבוה אין צריך פליטת טעם. ומעתה לחשש דגוף החמץ ממש לכאורה אם מניח מסגנת שאינו מניח הפירורים מלהיכנס שפיר קעביה, דכ"כ ב"י בסו"ס תס"ז בשם מהר"י מולין והביאו האגור שיש לזיהר למי שמשתמש מבארות בפסח שאין נזהרין מהם כל השנה ובפרט מבארות של עו"ג שיש לחוש שמא יש חמץ בבור, שיש לסנן המים בבגד נקי ככל פעם ששואב ע"ש, הרי שמהני לסנן במסגנת.

איירי בע"ז מז. במה שדן הגמ' במשתחוה למעיינן אם אסר מימיו דינבעו אח"כ וכתב שם הריטב"א ד"ה לא צריכא בתוך הדברים, ומכאן נ"ל דהא דתנן לקמן מים במשהו דוקא שנתערבו בתלושין אבל מחוברים אינם נאסרים יעו"ש, אמנם במהרש"ם הכי"א בשם ספר אפריון ויוסף אומץ דה"ה לגבי חמץ בפסח י"ל כן דמים מחוברים אינם נאסרים במשהו וע"ש.

והנה בעניננו יל"ע בזה שהמים נמשכין ע"י המוביל הארצי לתוך מאגרי מים נוספים אם דינם משעת ההמשכה כתלושין או כמחוברין ונפק"מ אם צריך לחשוש לחמץ משהו שבמאגרים אלו. וע"ע במהרש"ם ח"ב סי' פ"א אם יש לדון היתר בהג"ל מטעם מים של רבים ובכה"ג כתב הריטב"א בשם הראב"ד דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו יעו"ש ובני"ד הכינת אינו הפקר דהם בבעלות ממשלתית אך מ"מ יש לכל אדם רשות להשתמש בו וצ"ב מה גדרו.

(ה) עוד נלע"ד להביא ראיה דבכה"ג אפשר דלא גזרו חז"ל חמץ במשהו, מהא דנחלקו בדין חוזר וניעור והובא דבריהם בסי' תמ"ז בכ"י דיש אומרים דחמץ שנתבטל קודם פסח ונתבטל בששים מ"מ בפסח חוזר וניעור ואוסר במשהו, ואע"פ שהכרעת השו"ע דאינו חוזר וניעור והכרעת רמ"א בלח דאינו חוזר וניעור, מ"מ אם נאמר דגם בכה"ג גזרו חז"ל על איסור משהו יש לשאול לדעת הסוברים חנו"ע האין ישנו מים מהנהרות בפסח הרי דבר ידוע הוא ששופכין שם חמץ לח ויבש במשך כל השנה וא"כ כמעט כל המימות חוזרין ונאסרין בפסח גם אותן שישאב קודם פסח דלגבי חמץ לח לא מהני מה שיטננו כדלעיל. ועוד פרפרת, לשיטה זו דחונ"ג א"כ האין יפודנס לדבריהם מה שאמרו במתני' ריש של שעה ובגמ' פסחים כת. לדלעת חכמים סגי בהטלת או פירור החמץ לנהר הרי גורם בכך לאסור את כל הנהר לימרת הפסח (לשיטה זו דחונ"ג וניעור) והאין אמרו חכמים שלח לתקלה, ועל כרחינו צ"ל דס"ל דחז"ל לא גזרו איסור

חמץ לתוך הנהרות, ושם דן בדעת הסוברים דחמץ אוסר בצונן במשהו א"כ האין לוקחים ממים אלו בפסח, ולכן חידש שם דהא דגזרו חז"ל לאסור במשהו זה דוקא היכא שיכול לבוא לידי נתינת טעם, אבל במקום כמו נהר שבשום אופן לא יוכל לבוא לידי נתינת טעם ומכל שכן בצונן דאי אפשר לבוא לידי כבישה (כוונתו בנהר שמימיו מתחלפים וכמ"ש לעיל במוסגר), ואמנם אם נמצא לחם בפרט לחם העשוי לפרר דאז יש חשש דכל שאיבה ושאיבה יש בו פירוויין דקין בזה נראה שם דנדחק כאם אפשר להתיר ע"י שהעכו"ם ישאוב ולא ילכו לשם ישראלים ולא יבדקו אח"ז, אבל דחה מכת דעת הרשב"א שהובא ביור"ד סי' פ"ד ס"ח דברבר שמצוי תולעים צריך לבדוק אחריו וכמו בדיקת הריאה, וה"נ כיון שמצוי שזורקין לשם החמץ צריך לבדוק אחריו.

היוצא לנו מדבריו דאם מדובר בחיטים שלימים וכדו' שאפשר לסננם בזה אין שום חשש כיון דהמים לא נאסרו מכת כבישה רמימו מתחלפים, ואם יש חשש של חמץ מפורר משמע מדבריו דאם אין חשש דבכל שאיבה ושאיבה יש פירורים וכמו במימי הכנרת דהוא גדול וכן בחשש של לח גמור כמו שכר דאז יש להתיר מכת דאינו אוסר במשהו אם אין יכול לידי נתינת טעם, וכל מה שהתיר רק ע"י הדחק איירי כשיש חשש דבכל שאיבה ושאיבה ימצא פירודין, ואמנם ממהלך דבריו שם משמע דרק בצירוף עוד טעמים התיר.

ומ"מ יש לנו צד היתר אחד דבמימי הכנרת דברור שאי אפשר לבוא לידי נתינת טעם מכל החמץ הנזרק שם ובכה"ג אין אוסר במשהו והן אמת דבריו הם חידוש כיון דגם כתבית גדולה שנפל שם פירור חמץ לא יכול לבוא לידי נתינת טעם וא"כ מה השיעור.

(ד) והנה עוד טעם להיתר מתבאר ממש"כ בשו"ת מהרש"ם ח"ו ח"ד דכתב בשם שו"ת כנסת יחזקאל סי' קס"ד אות י' סק"ח דדעת הריטב"א והרמב"ן דמים מחוברים אינם נאסרים במשהו, והנה הראשונים הללו

להחמיר בכה"ג אסור, כמ"ש רמ"א, ובה
י"ל דלגבי דבר נחנין כמו שתיית מים הנוגע
לרוב ישיבי א"י השותים ממאגרי הכנרת גם
לדעת רמ"א מותר.

והנה הא דאיחא בס"ס תמ"ז דבעינן
דווקא בנפסל קודם זמן איסורו צל"ע אם
היינו דווקא לענין חיוב ביעור דכשנפסל
לאחר זמן איסורו כבר נתחייב בביעור אמנם
לענין אם אסור תערובתו אין נפק"מ וגם
בנפגם בתוך הפסח ס"ל להמחבר דמותר,
דהרי בנטל"פ קודם פסח לכו"ע מותר
כמשנת"ב בס"י תמ"ז ס"ב.

ודבר זה צל"ע בכל דבר פגום שנפל
לתערובת ובתערובת קטנה נרגש טעם לפגם
ובתערובת גדולה אינו נרגש לפגם אם
בתערובת הגדולה תזוד ואוסר ולפי"ז יוצא
כשנפל לתערובת קטנה היה מותר ואם יוסף
עליו עד שלא יהא נרגש טעמו יחזור
לאיסור, ויש לדון עפ"י דברי החו"ד ס"י
ק"ג ביאורים סק"א דבנסרח גוף האיסור פקע
ממנו שם האיסור ואפי" תיקנו בדברים
המתבלים כיון דפרח ממנו שם האיסור
ונעשה כעפרא וע"ש מה שהשיג על הפליתי
ובשו"ת מהרשם ח"ג ס"י ל"ה וברברי אליהו
להגאון אמו"ר שליט"א פסחים ס"י י"א,
ובמקו"ח ס"י תמ"ב סק"ב וע"ע כמנתח אשר
פסחים ס"י ל"ח ואכמ"ל בכל זה, ועכ"פ כאן
בני"ד דאע"פ שהחמץ נעשה פגום מ"מ הרי
המים לא נפגמו מהחמץ ורו"ק בכל זה,
ובמה שכתב בח"י ס"י תמ"ב סק"ט דבחמץ
שנפסל מאכילת כלב שנפל לתוך תבשיל
בטל ברוב כיון דבכה"ג לא שייך לומר
אחשביה והוי דומיא דריו משכר שעורים
ע"ש שו"ע ס"י ובמג"א סקט"ו, ולא דמי
למש"ב במג"א תמ"ב סק"ד וכן מוכח ברמ"א
סו"ס תס"ז דחיישינן שיפרק החמץ מהקלפים
או מהצעפים לתוך תבשיל דהתם איירי
בנפסל רק מאכילת אדם, אבל בנפסל
מאכילת כלב מותר לאכילה, ועכ"פ בחמץ
בנהרות צריך לדעת המציאות אם נפסלו
לגמרי מאכילת כלב דאז מותרים המים
בשתיה כמ"ש הח"י.

משהו דחמץ בנהרות, וזה ברור דלהסוכרים
חו"ג זה גם בלח, דכן משמע בכ"י תמ"ז דרק
לשיטת תרוה"ד יש לחלק בין לח ליבש,
יעו"ש. וביותר יש לעורר מזה דהרי גם
במוצא חמץ ביו"ט דן המג"א ס"י תמ"ז
סק"ב אם יכול להטילו לים ע"י עכור"ם
יעו"ש ולא רמז דעכ"פ לא יטילנו לנהר
ששותים ממנו והרי עפ"י היו נוהגים
לשאוב מים מנהרות, וזה ראייה גם
להכרעת ההלכה דאינו חוזר וניעור דהרי
בפסח קאי.

(ו) עוד יש צידוד היתר בכל הנ"ל דהנה
בס"י תמ"ס ס"י כתב המחבר דנותן טעם
לפגם מותר גם בפסח וטעם הדבר דכיון
שפגום נפקע משם אוכל לגמרי ולכן גרע
טפי מחמץ ראוי לאכילה שהוא במשהו ואפי"
חמץ בעין שנפגם ונפסל מאכילת כלב יש
דיעות דמותר באכילה אף דפסקינן בס"ס
תמ"ב דאמרינן אחשביה ואסור באכילה, מ"מ
איירי בגוף החמץ אבל בתערובת פסק
השו"ע דמותר נטל"פ, והנה בס"י תמ"ב
ס"ד גבי התריא"קה מתבאר דרק בחמץ בעין
בעינן נפסל מאכילת כלב אבל בתערובת סגי
בנפסל מאכילת אדם יעו"ש פרמ"ג וכ"מ
בחזו"א והבאתי דבריהם בס"י תמ"ב, וא"כ
י"ל דהך חמץ הנזרק לכנרת הרי החושש נותן
דברט בחמץ הנפרך ונמס כמו לחם ועוגות
דחתוך כמה שעות הרי מתמסמס ונפגם וא"כ
אפי" שיש חשש בפירור משהו שאינו ניכר
בתוך המים מ"מ אפשר דנותן טעם לפגם,
ולהדיא כתב בב"י קרוב לסוף ס"י תמ"ז
וכתב רבינו יחיאל בככר לחם חמץ שנפל
לבור ואין בו כדי ליתן טעם במימי הבור יש
להסתפק אם מימי הבור מותרים וכי' וחיטה
שהחמיצה שנפלה לבאר דבודאי נותן טעם
אך לא ידעינן אם נותן טעם לפגם או לשבח
ומסתמא נותן טעם לפגם יעו"ש.

וכל זה לא מיבעי לדעת מרן הב"י דס"ל
נטל"פ בנפסל מותר אלא אפי" לדעת רמ"א
דנטל"פ בפסח אסור מ"מ זה רק כשהחמץ
הפגום יותר ממהו אבל כשהוא רק משהו
או יורד דרגא ורק במקום שיש מנהג

לחביות שעל הגגות או המאגרים העירוניים ונפגמים וכמ"ש הבי" הנ"ל בחיטים אמנם לגבי שאר דברים לא, אך זה צל"ע אם לא נחשב רק כספק לגבי חשש שזרקו חמץ שלא נפגם.

והיתר זה יהיה רק בדברים שנפסלים ונפגמים וכמ"ש הבי" הנ"ל בחיטים אמנם לגבי שאר דברים לא, אך זה צל"ע אם לא נחשב רק כספק לגבי חשש שזרקו חמץ שלא נפגם.

(ז) עוד נ"ל מה שיש לדון בזה בהנה הפר"ח בריש תמ"ז ציין שיטת הט"ו יור"ד סי' צ"ב סקט"ז דתערובת שנאסר מחמת משהו אם נפל ממנו לתערובת שניה אין התערובת השניה נאסרת במשהו דתרי משהו לא אמרינן, אמנם היתר זה יהיה רק בדבר יבש אבל בדבר לח אין להקל כ"כ הפר"ח וכ"מ במשב"ז ביור"ד שם, ובכל אופן הנה במאגרי המים כידוע דהמים נמשכין בצינורות לעבר מאגרים נוספים ומשם הלאה, ולכאורה הוי כשני תערובת דנידון כתרי משהו דמתיר עכ"פ ביבש.

אלא דהנה במג"א תמ"ז סק"ג ציין לתשו' הרשב"א דכתב בחבית יין שנפל לתוכו פת וסילקו הפת דחיישינן לפירורין כמבואר ברמ"א שם ס"ד, אם לקח יין מאותו חבית ועירבו ביין אחר נאסר כולו, ובפרמ"ג שם מעורר דאין למ"ד דתרי משהו שרי, הכא שאני שמא נתערב פירור ביין הבי" יעו"ש. והנה י"ל דכל כה"ג דחיישינן לפירור דקה מן הרקה ממילא גדרו כלח שבזה לכו"ע לא אמרינן היתר דתרי משהו, וא"כ הנה בני"ד כבר מילתנו אמורה לעיל בריש דברינו כי זה ברור דאין מימי הכנרת נאסרים מחמת פליטת טעם דהרי לא היה בישול וגם כבוש כה"ג לאו כבוש הוא כמשנ"ת לעיל וכל החשש הוא על תערובת משהו חמץ ממש פירור דק מן הרק דאין מועיל בזה סינון כמ"ש בשם הפר"ח בסי' תס"ז וא"כ גם בחמץ יבש לא יאה היתר דתרי משהו וכ"ש בדברים לחים ממש.

והן אמת דבעודי בזה יש לשדות נרגא באם ני"ד הוי כתרי משהו, דהנה בדרך כלל הוי תרי משהו כשעירבו מהתערובת הראשונה לתערובת שניה, משא"כ בני"ד דהמים מחוכרים אם ע"י המוביל ואם ע"י צינורות ומאגרים זה לזה החל מהכנרת ועד

(ח) עוד מה שיש לצרף לכל הנ"ל הוא שיטת השאלות, ולדעת הר"ן שהובא בב"י ריש תמ"ז גם דעת ר"ת והר"ז בשיטה זו קיימי דחמץ בפסח אינו במשהו אלא בששים ואף כי הילכתא דחמץ במשהו מ"מ הא בב"י סו"ס תס"ז ד"ה מעשה ונמצאת כתב דכל כה"ג סמכינן אשאלות דחמץ בס', וכ"כ במג"א סי' תס"ז סק"ג דביש עוד צד להתיר סמכינן על שיטת השאלות, אלא דבב"י ריש תמ"ז כתב דדוקא אם עוד הרבה צדדים להקל מצרפין דעתו אבל ביש רק צד אחד לא, וכ"מ במשנה ברורה ריש תמ"ז, ועכ"פ בני"ד דיש הרבה צדדים להקל וגם הוי צורך גדול ושעת הדחק בכה"ג וודאי מצרפין שיטת השאלות דחמץ בפסח בששים.

(ט) ובסדרי הדברים הביאו לפני מה שנדפס בשני קובצים בנוגע לענינו (א) בספר קולץ של סופרים האריך בקונטרס בענינים אלו באריכות נפלאה, ונגע בהרבה מדברינו ושם אות כד דן בדבר החדש הדיות ושמים במים חומר כלור וטבעו להשמיד כל גורם זר נמצא דאפי' כשיש משהו חמץ הרי שהכלור שורפו ומכלהו והביא שם דעת הגר"בצ"א שאול שליט"א דס"ל דהוי כדין אפשר לסוחטו דאסור כמבואר ביור"ד סי' ק"ו ואף שבלח כלל כתב בשו"ע שם דלא אמרינן אפשר לסוחטו אסור משום דהטעם מתערב בשוה אולם בדבר שנאסר במשהו י"ל דתמיד משהו נשאר, ואמנם הביא דעת הנוכ"י בהגהותיו בחולין דף ק' דבאיסור משהו אמרינן אפשר לסוחטו מותר, ומ"מ בני"ד צל"ע אם הוי כאפשר לסוחטו דאפשר דאין הכלור מכלה ממש עד לכליין משהו יעו"ש.

נדחת וזרמת מהצפון אל הדרום, גם שאיבת המים ע"י המוביל מהוה גורם להגדלת זרימת מים מהירדן מהפינה צפון מזרחית. של הכינרת וממילא החמץ הצף למעלה נמשך ע"י הלחץ מאיזור השאיבה, יעו"ש.

ובקשר לדברי ר' משה הדרשן יש לציין שיטת הרשב"א שבת מב. בזה שלא אסרו במים משום בישול בכלי שני והא עינינו רואות דמערכין מים צוננים בכ"ש והם רותחים, וכתב דמה שנתחממו זה מפאת תערובתן עם החמץ ולא שנתחממו גוף המים הצוננים).

לאור האמור נמצאנו למידים דהנה מי שיכול ובידו להכין מים מערב פסח לשתייה ולבישול הנה מה טוב והוא חומרא דיש בו הרבה טעם וריח, אמנם מכל הצירופים שנתבאר לעיל נראה דיש מקום נרחב להקל בזה ובזה נבוא לידי לימוד זכות להמוני בית ישראל דלא נהגו בזה.

ואלו שנוהגים להכין מים לצורך הפסח, יכולים להכינם עד השקיעה כיון דאיסור משהו בחמץ הוא רק בפסח גופא ולא בערב פסח אפי' אחר זמן איסור ככתמ"ז ס"ב.

והן אמת דאי משום הא יש לדון אם הוי כספק משהו דיעויין בביה"ל סי' תמ"ז ס"ד ד"ה שמא דמשמע דבספק משהו בפסח מקילין ומחמירין רק במקום שהוי קרוב לודאי, וצל"ע אם בכה"ג שמניחין כלור ועפ"י רוב פועל פעולת הכליון רק שאפשר שנסארים פירוים אם נחשב מעתה רק כספק משהו.

(י) ותכירו בקובץ תורני מוריה ניסן תש"ן פורסם מאמר מהרב רייכמן שליט"א ושם דן להתיר מכיון דהשאיבה ע"י המוביל הארצי נעשה בעומק מימי הכינרת (עומק של כעשרה מטרים) והחמץ הנזרק לשם צף בדרך כלל למעלה ואילו לחשוש לחיטים וכדומה חמץ קשה שדרכו לצלול לעומק ביאר דמצויים שם המון דגים שונים המוכנים לבלוע כל פירור שתגיע לשם. (עוד כתב שם דאיזור השאיבה הנמצא בצד צפון מערב הכנרת הינו בחזקת שמור מן החמץ שם אין הטלת חמץ, ודן שם בדברי הראב"ד כשם ר' משה הדרשן והביאו הריטב"א מכות ד. דאין מים המלוחים מתערבים עם המים המתוקים ומברר שם דע"י הזרמת המים מהירדן ומהפשרת השלגים מי השכבה העליונה של הכינרת

יהואל מויסיג

ברין חיוב מזווה "בבתי החסידים"

ודירתך וחייב במזווה אף שהמקום קדוש, ורק כשהשכינה שרויה בתוכה ולא הדיוט לא הוי ביתך ופטור ממזווה, ולפי שהן של קודש היינו לפי שהן לה' השוכן בתוכם.

ומכאן נראה לי לחדש ולומר שבתי החסידים אף שעומדים לתפילה וללמוד בהם חייבים מדינא במזווה והקובעם יברך על קביעתם, וזהו עפ"י מש"כ הרה"ג ר' שמואל רוזנבוים שליט"א בקובץ באו"י (שנה ב' קובץ ג') בזה הלשון:

ונראה לומר דאף אלו הסוכרים שבת המדרש פטור ממזווה יודו הם דבתי מדרשות דידן וכפרט החסידישע שולן שהם חייבים במזווה ובכרכה וכמו שיתבאר לקמן.

וחשבתי לדמות דין זה להא דידוע האיסור של שיחת חולין ואכילה ושתייה בבית הכנסת ובבית המדרש המובא בשו"ע אר"ח סימן קנ"א.

ולא רק שאין העולם נוהרים בזה אלא אדרבה כל האדמור"ים עושים סעודות בבית מדרשם.

וצריך עיון גדול על מה סמכו צדיקי הדורות וחסידיהם להקל באיסור המפורש בש"ס וכן בזה"ק בכמה מקומות מאריך בגודל הפגם של שיהיה כטילה בבתי כנסיות וחומר העונש העובר על זה ומצינו כתוב שהאר"י ז"ל היה נוהר מלדבר בבית הכנסת אפילו בדברי מוסר פן ימשך לדברי חול, ואם כן אנו מה נענה בתריה וכל ספרי הקדמונים מלאים אזהרות מענין קדושת בית הכנסת ובית המדרש וחומר הפגם מי שמבזה בית הכנסת וביהמ"ד בשיחה באכילה ושתייה והמג"א הביא בריש סימן קנ"א בשם הסמ"ק דבעון קלות ראש בבתי כנסיות נהפכים הבתי כנסיות לבתי עכו"ם ח"ו, אם כן צריך ביאור על מה סמכו החסידים ואנשי מעשה

התוס' במנחות (לג. ד"ה והא) עמדו על המחלוקת שיש בין הבבלי לירושלמי בחיובן של בתי כנסיות ובתי מדרשות במזווה, דבעוד שבסוגית הבבלי ביומא (י"א): מבואר דבית הכנסת של כרכים פטור ממזווה כל שאין בו בית דירה, ורק בית הכנסת של כפרים שדרים בו האורחים [וכדכתבו הרמב"ם פרק ו' ממזווה והטוש"ע סימן רפ"ו] או בית הכנסת של כרכים שיש בו בית דירה לחזן הכנסת חייבים במזווה, ואילו בירושלמי במגילה (פרק ג' הי"ב) מבואר דבבית מדרשו של רבי תנינא היתה מזווה הנתונה כנגד כתפיו של האדם ומשמע דס"ל דבית המדרש חייב במזווה.

אך התוס' ביומא (י"א: ד"ה שאין) העמידו את הירושלמי דהיה בית מדרשו של רבי תנינא ולא של הרבים ולפיכך חייב היה במזווה. הטור (סימן רפ"ו) הביא עוד בשם המהר"ם מרוטנברג שקבע מזווה כפתח בית מדרשו והעיד שקודם שקבע בו מזווה היתה רוח רעה מבעתתו בעת שהיה ישן בו שינת צהרים, וכן הביא הב"י בשם המהר"ם שירא אלקים יצא את כולם וכל שכן בדבר שאין בו חסרון כיס הרבה אבל לא יברך על קביעותה, ושתי דיעות אלו נקבעו בשולחן ערוך (סימן רפ"ו סעיף י') והכריע המחבר הנכון לחוש לדעת המחמירים ולקבוע מזווה אך לא יברך עליה.

ונהנה סברת הפוסקים בית המדרש ממזווה מבוארת בגמ' ביומא הנ"ל דזהו משום שאינו עשוי לדירה לא מיקרי ביתך אך הרמב"ם נתן טעם לפי שהן של קודש.

אכן החתם סופר (שו"ת יו"ד סימן רפ"א) נקט שאף לדעת הרמב"ם אין סיבת הפטור מחמת שהמקום קדוש אלא דס"ל דביתך היינו דירת תול והדיוט ולא דירת גבוה, ולהכי כל שהדיוט גר בו מיקרי ביתך

חביריו ואנ"ש וכמבואר בשו"ת של הרב"ז (וידוע שאדמו"ר הזקן בעל הבית אהרן צוה לחזור על דברי הרב"ז ז"ל אלו).

ולפי זה נראה לומר דבתי מדרשות דירן ובפרט חסידישע שולן יתחייבו כמוזוה ואפילו בברכה וכמו שיתבאר דאפילו לשיטת הפוסקים שיובאו לקמן הפוסקים ממוזוה בבית המדרש הוא מתרי טעמי או לשיטת הרמב"ם מטעם לפי שהן של קודש, ועוד טעם דאינו לדירה ומתרי הטעמי בתי מדרשות דירן יהיה חייב לטעם הרמב"ם לפי שהן של קודש אנו שאוכלים ושותים ונחים בבתי המדרש ואם כן אצלינו אינו רק לקודש והוא מוקדש על תנאי לכל התשמישים של המתפללים והלומדים וכמו שנוהגים למעשה כך ואם כן גם לענין מזוזה יתחייב לקבוע מזוזה בברכה וגם לטעם השני דאינו עומד לדירה ולפי הנ"ל בדברי חיים דבתי מדרשות דירן עומדים גם לתשמישי דירה דהיינו לאכילה ושת"י ושניה ולכל התשמישים של האדם, והוי כאילו נבנה על תנאי. ויש דיעות בראשונים דגם בבנינו מהניא ליה תנאי האור זרוע סימן שפ"ח וראבי"ה סימן תק"ט ומאירי והג"א ורש"י ומרדכי (עיין ב"י סוף דף קכ"ט); ועוד ובביאור הלכה ד"ה אבל, מכריע להקל כמותם על כל פנים בשעת הדחק דאו חזי לאיצטרופי שיטת הרמב"ן והר"ן והרשב"א דמקילים דאפילו בישובן מהני תנאי אם הוא מרוחק דווקא.

ואם כן יוצא דינא דבתי מדרשות דירן חייב כמוזוה לכולי עלמא אפילו לשיטת הפוסקים המוכב בשו"ע בסעיף י'.

ועוד ראייה נראה להביא מהרמב"ם הלכות מזוזה פ"ו הלכה ו' ומהטור בסימן רפ"ז שהביאו דבית הכנסת של כפרים חייב כמוזוה מפני שדרים בה אורחים אם כן ה"ה בתי מדרשות דירן שנבנים על תנאי להשתמש בהם לכל התשמישים וגם אפילו אם יצטרכו אורחים וכדומה ללון בהם וכו' וכנ"ל כתשובת דברי חיים אם כן יתחייבו כמוזוה וכמו בתי כנסת של כפרים.

להקל בוה, (על כל פנים באופן שאין מפריע להתפללים או להלומדים שם בבתי מדרשם).

ומבאר שם הנ"ל לצדד להיתירא על פי מה שכתב הדברי חיים בשאלות ותשובות (חושן משפט חלק ב' סימן ל"ב) דבתי מדרשות של צדיקים אין להם תומרא של בית הכנסת ובית המדרש המבואר בגמרא, ומשום הכי מותר להשתמש בהם אף דברים שלא מועיל בהם תנאי, ונימוקו של הדברי חיים הוא על פי סברתו ששטיבל של חסידים הוא מיוחד לבית וועד של חסידים ולא נקרא עליה מעולם קדושת בית הכנסת [ובהרבה מקומות קוראים לבתי כנסיות ובתי מדרשות של חסידים בשם בתי החסידים] שהאדמו"ר וטובי הקהל והגבאים מיתרים הבית המדרש לכל תשמישיהם ולא רק למקום תורה ותפלה עכת"ד (וגם שמעת שהאדמו"ר מסטמר זצוק"ל שכבנה בית מדרשו בירושלים ת"ו אמר בפירושו שכונה את זה שכל דיכפין יוכל לישון שינת קבע בלילה ולא יעכבו אותו מזה ובתנאי זה בונה אותו).

ולפי זה לא חל על בתי מדרשות של חסידים איסור של אכילה ושתיה וכו' ומותר לכל תשמישיהם. ועיין בדברי הרה"ג ר' שמואל רוזנבוים שליט"א שמאריך בענין זה אע"פ שבתי מדרשות דירן לא נתקדשו בתי מדרשות בכל אופן נקרא דמתפלל במקום מוקדש ומתקבלים שם התפילות ואין צריכים ללכת לבתי כנסיות אחרים דנתקדשו רק לשם בית הכנסת, ומביא ראייה מדברי הריטב"א בחידושו למסכת מגילה בענין מכירת רחובה של עיר דאין בה קדושה ומותר למוכרן ואין צריך להעלות הדמים, ועל זה כותב הריטב"א דרך לגבי מכירה יש לומר דאין קדושה ברחוב אבל הוא עצמו קדושה יש בו אפילו לרבנן (דקימ"ל כוותייהו) משום שהוא מוזמן ומעותד לתפילה הלכן אסור לנהוג בו בזיון בעודו עומד לענינו ולפי זה כל שכן בשטיבלאך שלנו שיש להם קדושה ואין צריכים ללכת להתפלל במקום אחר דיש ענין להתפלל בין

מיקרי ביתך, וביחוד למה שלמד בספר חובת הדר (להגרי"י בלויא שליט"א) מדברי הרמב"ם בהלכה ד' שמחייב במזוזה את בית העצים ובית התבן כל שהנשים מתקשטות שם, שמכאן למדנו שכל מקום המשמש לגוף האדם ולהנאתו מיקרי ביתך אף שאינו משמש לדירה וא"כ בתי החסידים שאנו אוכלים ושותים בהם ואף עושים בהם שאר תשמישים הנצרכים בודאי מיקרי ביתך וחייבים במזוזה מדינא.

וכן מצאתי בספר פתחי שערים שמביא בשם הר"י קמינצקי זצ"ל ש"שטיבל" חייב במזוזה בכרכה מטעם שעומד גם לשאר תשמישים.

ובשאלות ותשובות של מהרש"ם (ח"ה סימן ס"א) כתב דאף דבית המדרש קדושתו חמורה מבתי הכנסת מכל מקום לצורך אורחים יש לומר דבית המדרש קיל טפי וכו' ובפרט מה שנקרא "קהל הויז" ידוע דמתחילה נעשה כאופן שילינו בו אורחים שכן המנהג בכל תפוצות ישראל עכ"ל המהרש"ם ואם כן רואים דבתי מדרש שלנו נעשים עבור שילינו בו אורחים שכן המנהג בכל תפוצות ישראל ואם כן גם לענין חיוב מזוזה יש חיוב לעשות מזוזה בכרכה.

ואפילו לרמב"ם עצמו שפוטר בית המדרש ממזוזה מ"מ לפי מה שהורה לנו החת"ס בתשובה הנ"ל דכל שההדיוט דר שם

יוסף רייזמאן

בענין איסור עשיית אוהל בשבת

יונה ורשב"א ז"ל (עכ"ל הר"ן). וכן מובא במג"א ושו"ע הרב הנ"ל. ולכאורה דבריו צריכין ביאור דהא לשיטת התוס' ושאר הראשונים בשבת (קכ"ה:): דאיסור עשיית אוהל ארעי הוא דוקא בעשיית גג, אבל עשיית מחיצות מותרת חוץ ממחיצה המתרת דאסור לעשותה, ודלא כרש"י דמתיר אפי' עשיית מחיצה המתרת, וא"כ במטה דידן דאיירי בה הר"ן שלא עשה שום גג להמטה בשבת וע"י פריסת הסדין עושה רק מחיצות, א"כ אין בזה שייכות לאיסור עשיית אוהל ולמה הוצרך הר"ן למצוא טעם כדי להתירו, ואפי' אם נאמר דמיירי דעשה בשבת מתחילה את הגג למטה ואח"כ פרס עליו הסדין דנמצא דעשה בין גג ובין מחיצות שבוה שפיר יש איסור על עשיית אוהל וכדאיתא במס' ביצה (דף ל"ב:), וכדכתב המ"ב (סקי"ז) שהכלל לענין אוהל עראי הוא שלא אסרו בעושה את הגג לחוד אם לא שעושהו כדי להגן מפני החמה והגשמים וכיו"ב וכן אסרו בעושה הגג עם המחיצות שתחתיו (ובענין שיהא ג"כ צריך לאותו אויר המוקף בהגג והמחיצות), ולכן כאן במטה שעשה בשבת הגג והמחיצות (וגם משתמש באויר שתחת המטה כדאיתא בר"ן) שפיר יש בה משום איסור עשיית אוהל, מ"מ קשה דהיה לו להר"ן להתירו מטעם הא דאיתא במס' ביצה (שם) א"ר יהודה האי מדורתא מלמעלה למטה שרי מלמטה למעלה אסור, וכן ביעתא וכן קדידה וכן פוריא וכן חביתא, ופירש"י ותוס' שם הטעם, דמלמטה למעלה דרך בנין הוא ולכן אסרוהו חז"ל, מה שאין כן מלמעלה למטה, והובא דין זה בטור ומחבר סעיף ג', וא"כ פריסת סדין על המטה מותרת משום דהוי מלמעלה למטה. וכעין קושיא זו הקשה השפת אמת על פירש"י הנ"ל בכליל חתנים דנחתא מפוריא טפת, ובאמת דבריו של רש"י אפשר

א. איתא במס' שבת קל"ח: ואמר שמואל משום ר' חייא כילת חתנים מותר לנטותה ומותר לפורקה א"ר ששת בריה דר' אידי לא אמרן אלא שאין בגגה טפח אבל יש בגגה טפח אסורה, וכי אין בגגה טפח נמי לא אמרן אלא שאין בפתות מג' סמוך לגגה טפח אבל יש בפתות מג' סמוך לגגה טפח אסור, ולא אמרן אלא שאין בשיפועה טפח אבל יש בשיפועה טפח שפועי אהלים כאהלים דמי, ולא אמרן אלא דלא נחית מפוריא טפח אבל נחית מפוריא טפח אסור, ופירש"י אבל נחתא מפוריא טפח ההוא טפח היה קיר לאהל והמטה נעשית לו גג (ע"כ).

והמג"א בס"י שט"ו (סקי"ז) הביא דין זה וכתב: כיון שהכילה פרוסה לצל הו"ל מטה העשויה כעין גג באמצע כילה. ופי' במחצית השקל דדוקא בכליל חתנים דנטה לצל וגג אע"ג דלמעלה אין בו שיעור גג מ"מ בצירוף המטה שבאמצע הכילה שרחבה טפח והמחיצות משולשלת שם אוהל עליו, ומשמע מדבריו דע"י המטה שרחבה טפח נותנין שם אוהל על הכילה. וכן משמע בשו"ע הרב סעיף י"ח שכתב: והוא שלא תהא משולשלת למטה מן המטה טפח מפני שהכילה עשויה להגן מן החמה או מדבר אחר ויש שם אוהל עליה אלא שאין לה גג וכיון שהיא משולשלת למטה מן המטה טפח הרי המטה נעשית גג לקיר טפח שסביב המטה ואע"פ שהמטה אינה עשויה להגן ואין שם אוהל עליה מ"מ כיון שיש שם אוהל על קיר טפח זה שהוא מכלל הכילה העשויה להגן הרי יש כאן אוהל עם גג.

הר"ן הביא גמרא הנ"ל וכתב עלה: ודאמרינן בגמ' דאי נחתא מפוריא טפח אסורה, היינו טעמא לפי שהכילה פרוסה לצל אבל מטה דידן אע"ג דנחתא סדינין מפוריא טפח כיון דפריסת סדינין ע"ג מטה ליכא משום אוהל לית לן בה. וכן כתב הר'

אסרוהו משום דמאהיל על עצמו ומגין מפני החמה או הזבובים וכיוצא בזה כדאיתא בסי' ש"א סעי' מ'. וזה שכתב הר"ן ההיתר במטה דכיון דפריסת סדין על המטה ליכא משום אוהל ל"ל בה אף בהמחיצות היורד מן הסדין בצדדין, זהו רק לחלק בינו לכילה להדגיש דאין כאן אוהל גמור להגן על מה שתחתיו וכנ"ל, אבל בשורביב לגלימיה טפח דבאמת נעשה להאהיל על מה שתחתיו, שפיר אסרוהו, ומהו קושיתו וכן הק' על הט"ז בקו"א הנ"ל.

ונ"ל לומר בזה עפ"י דאיתא בחי' הרשב"א דף קל"ח על הא דאיתא בגמ' דאסור לתלות משמרת בשבת ויו"ט, וז"ל אם אין כלי תחתיו, להאהיל עליו לישתרי דה"ל כהוא דאמרינן בביצה בקררה ומדורתא מלמעלה למטה שרי וכו'. משמרת אסור לפי שדרכה בכך שתחילה תולין אותה ואח"כ נותנין כלי תחתיה וכו' עכ"ל וחזונו מדברי הרשב"א דהא דהתיר הגמ' מלמעלה למטה הוא דוקא אם הוא שינוי מדרכו הרגיל, אבל במשמרת וכיוצא בו דדרכן הוא מלמעלה למטה, אסור, וכן הוא ג"כ בחי' הריטב"א החדשות, ועפ"י זה תי' המשנה ברורה את דברי החיי אדם (שהביא המ"ב בס"ק מ"ח) דטיש קעסטיל שנשמט כולה מן השולחן אם יש טפח בעומק חללה אסור להחזירה שעושה אוהל, ובשעה"צ סקני"ו כתב דבס' קש"ע דחה קצת את דבריו דהרי הוא בכלל ממעלה למטה דלא אסור חז"ל, ואפשר דהח"א ס"ל דדוקא ממעלה למטה מפני שהוא דרך שינוי כמו שפירש"י שם ביצה ל"ג משא"כ בזה, (ע"כ). ובאמת מרש"י אין כ"כ רא' דרש"י כתב דההיתר הוא שלא יעשנו כסדר בנין, ואינו רא' לאסור באופן שדבר שעושה הוא דרכו בכך, כיון דמ"מ אין דרך בנין בכך, אבל בחי' הרשב"א והריטב"א איתא בהדיא חילוק זה, ומתורץ בדבריהם דברי הח"א, וא"כ ה"ה בענינינו בדברי הט"ז י"ל כזה, דמייירי באמת כציוור שהניח בשבת קרשי המטה על רגלים שאינם דפים מחוברין ואין

לתרץ עפ"י ביאורן של המח"ש וש"ע הרב הנ"ל דבכילת חתנים יש דין חדש שאסרוהו תו"ל משום עצם הכילה שנעשית לשם אוהל גמור להגן על מה שתחתיו ורק מפני שאין לו גג טפח וחסר לו "דין אוהל" ובצירוף המטה שיש לו גג טפח אסרוהו חז"ל משום עצם הכילה, אבל מה שהתיר הר"ן במטה דידן כיון דפריסת הסדין על המטה ליכא משום אוהל ה"ה מה דנחית מפוריא בצדדין אין לו שם מחיצות, ע"ז קשה קרשית השפ"א הא מלמעלה למטה הוא, ושנו"ע הרב בסי' ש"א סעי' מ"ח בקו"א תי' ע"ז דכוונת הר"ן לומר דאם בפריסת הסדין על המטה היה נעשה אוהל וכמו בפריסת הכילה, היה או אסור בפריסתו משום מה דנחית מפוריא טפח וכמו בכילה, והיינו דהר"ן מדגיש החילוק שבין כילה לסתם פריסת סדין על מטה, דאינם דומין זה לזה ולכן מותר.

הט"ז בסק"א הביא ג"כ דבריהם של רש"י והר"ן הנ"ל, והק' מהא דאיתא בפי' תולין דף קל"ח: אלא מצעה שורביב לגלימיה טפח ה"נ דמחייב (פי' הניח טלית על ראשו כדרך שהוא מתעטף והרחיקה להלן מראשו טפח) שהובא בסי' ש"א סעי' מ' דלפי' ר"ת אף למסקנת הגמ' האיסור הוא משום אוהל היכא דמיהרק דהיינו שאינו נכפף, דלמה לא נימא גם שם כיון דהטלית שמכסה בו ראשו אין בו משום אוהל ה"נ בחלק היצא להלן מראשו כמו הכא בסדין על מטה דידן שאין במה שבצדדין משום מחיצות האוהל כיון דלמעלה אין בו משום אוהל. ולכאורה דבריו תמוהין מאד, דהאין דימה הא דשרביב לגלימיה טפח לפריסת סדין על מטה, הא עיקר ההיתר במטה שלנו הוא משום דאין עיקרו נעשה להגן על מה שתחתיו רק להשתמש עליו, ומשום זה אינו אסור רק כשעושה גם המחיצות בשבת ודוקא מלמטה למעלה, וכאן דהגג כבר נעשה קודם שבת או אפי' אם עשהו בשבת אבל הוא מלמעלה למטה, מקודם הגג ואח"כ פריסת הסדין עליו דהיינו המחיצות, מותר וכנ"ל, אבל בהא דשרביב לגלימיה טפח

להם דין מחיצות דאיתא במחבר סעיף ג' דמותו לעשותו בשבת, ובג"ל, ועכשיו הוא בא לפרוס סדין עליו והסדין תלוי לצדדי המטה ג"כ והם נעשים מחיצות להמטה דעכשיו אפשר להשתמש תחתיו כדאיתא בט"ז סק"ד, ובודאי הדרך הוא מקודם להעמיד המטה ואח"כ לפרוס עליו הסדין, א"כ הוא לא שינה באופן עשיית הדבר, ואע"פ שעשאו באופן מלמעלה למטה היה צריך להיות אסור כיון דדרכו הוא לעשותו כן. ובאמת ו"ל דזה הביאור בדברי רש"י מה שפי' האיסור בכילה אם נחתא מפריא טפח דכתב, "ההוא טפח הוה קיר לאוהל והמטה נעשית לו גג", דעכשיו יש על קרשי המטה המונחים על המטה שם גג כיון דעשה לו מחיצות סביביו דהיינו צדדי הכילה דנחית מפריא טפח, ומיירי ג"כ דוקא שהניח בשבת קרשי המטה על המטה דהיינו שעשה הגג בשבת וצ"ל דלא הזכירו הגמ' מחמת פשיטותו דבלאו הכי לא שייך שם גג ואוהל, ואע"פ שהוא מלמעלה למטה אסור דרך הוא להעמיד המטה מקודם ואח"כ לפרוס הכילה עליו, ולפי זה אין אנו צריכין לחדש דין חדש להסביר איסור הכילה כמו שחידשו המחמ"ש ושו"ע הרב, והרב שו"ע או"ל לשיטתיה דגם בזה מותר ממעלה למטה וכמו שהק' בקו"א על הט"ז, ולכן הוצרך להסבירו בדין חדש, וכן ס"ל להקש"ע וכמו שהק' על הח"א הג"ל, ויש להסביר המחלוקת דהם ס"ל כיון דדרך בנין הוא מלמטה למעלה וכל אלו הדברים אסרו משום גזירת בנין ואוהל קבוע, א"כ כל שעושהו שלא כדרך בנין, דהיינו מלמעלה למטה, מותר, אפי' אם הוא דרכו של הדבר שעושהו עכשיו, והרשב"א והריטב"א ס"ל דבעי' שינוי כמה שעושה עכשיו.

נחזור לעניינינו, דפריסת סדין על המטה (שאינן לה מחיצות ועשה הגג בשבת) היה צריך להיות אסור דהסדין נעשית מחיצה לגג המטה, ואע"פ שהוא מלמעלה למטה, כן הוא דרכו, ובאמת כתב הריטב"א דיש שהיו רוצין לאסור פריסת סדין על המטה כמו

דאסור פריסת הכילה, וע"ז כתב הר"ן בשם הר"ר יונה והרשב"א דמותו, "כיון דפריסת סדינין ע"ג מטה ליכא משום אוהל" א"כ לא חיישינן כמה דנחית מינה בצדדי הפוריא, וההסבר בזה עפ"י מה דכתב המג"א בס"ק י"ח על דין הרמב"ם שהביאו המחבר בסעיף י"ב הנוטה פרוכת וכיוצא בה צריך ליוזרו שלא יעשה אוהל בשעה שנוטה, והק' ע"ז המג"א מהא דאיתא בגמ' דאם שרביב בגלימיה טפח דמותו כ"ז דלא מהדק ולא הוי אוהל, ולמה אסור בפרוכת, ות"י המג"א דשאני פרוכת דמכוין לעשות מחיצה מה שאין כן החם בגלימא, והכוונה בזה דאם מכוין לעשות מחיצה א"כ אם יכפיל לרחבו טפח יהא נקרא עליו שם גג דהא גג הוא מחיצה ההולך למעלה על גבי דבר והוא התכוין לעשות מחיצה, מה שאין כן בגלימא דלא התכוין לעשות מחיצה, וה"ה כאן בסדין על המטה דהוא לא התכוין לעשות מחיצה או גג להמטה רק לפרוס סדין עליו כדי לשכב עליו וכדומה, רק מחמת גדלו הוא יורד ממילא על צדדי המטה ונעשה מחיצה להמטה, ולכן אין עליו שם מחיצה ומותר, מה שאין כן בכילה דכוונתו בפריסת הכילה הוא לעשות מחיצה ורק כיון דאין לו גג רחב טפח אין לו דין אוהל, אבל אם נחית מפריא טפח אז יש להמטה מחיצות על ידו ואסור, וי"ל דכן למד הט"ז בדברי רש"י והר"ן הג"ל, ולכן שפיר הק' על דין דשרביב לגלימיה טפח דאסור היכא דהוא מהדק ולפי' ר"ת האיסור הוא משום אוהל, דלמה לא נימא גם שם כיון דחלק הגלימא שמכסה בו ראשו אין בו משום אוהל ה"נ בחלק היוצא להלן מראשו, וכמו הכא בסדין שאין בו משום מחיצות האוהל כיון דלמעלה אין בו משום אוהל, דיסוד הדבר הוא דאם אין כוונתו לעשות מחיצה אין על השיריים הנעשים מחיצה או גג שם מחיצה או גג, דהטפל בטל להעיקר, וע"ז ת"י הט"ז דארתו חלק היוצא להלן מראשו הוא שלא כסדר המתעטפים ע"כ אינו נגדר אחר החלק שעל ראשו וחשוב אוהל, מה שאין כן בסדין דדרך

דאפי' בצריך לאויר שתחתיו כמו במטה יהא מותר כיון דקיי"ל כהר"ן בשם ה"ר יונה והרשב"א ז"ל ולא סבירא לן כמו היש שהיו רוצין לאסור משום כיון דהמחיצות הם שיירי מה שמונח על השולחן והמטה ואין בהם משום גג, א"כ גם בשיריים אין בהם משום מחיצות, וכנ"ל, ולכן מותר.

ועפ"ז יש להבין דברי המחבר בסעי' ד' דכתב מטה שהיא מסורגת (פי' נארגת) בחבלים אם יש בין חבל לחבל ג' טפחים אסור לפרוס עליהם סדין משום דעביד אהלא, והק' עליו בס' קצות החושן ס' ק"כ סק"ב דלמה אסור, הא עשיית מטה אינו אסור רק במעמיד ג"כ מחיצות תחתיו בשבת וכאן מיירי כשהיו המחיצות מע"ש וכמ"ש בסוף סעי' זה דאם היה עליה כר מע"ש מותר לפרוס הסדין בשבת (משום דמוסיף על אוהל ארעי מותר), אלמא דמיירי במטה העשויה ועומדת מע"ש, ובאמת כתב המשנה ברורה בס"ק כ"ד דלפי המבואר לעיל בסעי' ג' ע"כ מיירי האכ בשיש לה מחיצות המגיעות לארץ אבל במטה שלנו מותר בכל גווני, ובשער הציון ס"ק ל"א הוסיף דגם מיירי שהעמיד המטה בשבת במקום שהוא עתה שם דאם היתה עומדת שם מבעוד יום הרי נעשו המחיצות מבעו"י ולית בה איסור דעשיית אוהל. אבל הק' עליו הקצוה"ש הנ"ל דאם כוונת המחבר לאסור דוקא בציור כזה היה לו לפרשו ולא לישתק מיניה, ונשאר בצ"ע. אבל לפי דברי הנ"ל עולין שפיר דברי המחבר, דהא כאן מיירי שאין לה גג רק היא מסורגת בחבלים שיש ביניהם ג' טפחים דלא אמרי' לבוד ואין לה דין גג, ופריסת הסדין על המטה עושה גג להמטה, א"כ במה שיוורד מן הסדין לצדדין הוא עושה מחיצות ג"כ, דהא הם שיירי הגג, דהא כל טעמו של הר"ן להתיר פריסת סדין הוא משום דאין בפריסת הסדין על המטה משום אוהל (גג), וכנ"ל, אבל כאן דיש בו משום עשיית גג, שפיר יש במה שיוורד לצדדין משום עשיית מחיצות, ושפיר אסור המחבר.

פריסתו הוא כך שיוצא חלק ממנו בצדדי המטה ע"כ נגדר אחר החלק המכסה את המטה.

ועכשיו נוכל לבאר ג"כ בטוב טעם ודעת את דברי הט"ז בסק"ז שכתב: שרי לפרוס מפה על השולחן וקצות המפה תלויות למטה מן השולחן מכל צד דאין בזה משום אוהל כיון דא"צ לאויר שתחת השולחן ועוד כיון שמה שמונח על השולחן אין בו אוהל מותר גם היוצא ממנו וכמ"ש בסמוך לענין סדין היוצא חוץ למטה וכו' ושמעתי מי שמחמיר בזה והוא מפריז על מדותיו (עכ"ל), ולכאורה דבריו גם כאן תמוהין, דכפריסת מפה על השולחן אינו עושה שום גג להשולחן, דגג השולחן כבר עשוי, וא"כ איזה נדנוד דעשיית אוהל יש כאן דבעי למימר ב' טעמים למה כאן אין איסור, ואפי' אם נאמר דהניח גג השולחן על ד' רגלים בשבת ואח"כ פרס הסדין עליו, דשפיר יש כאן עשיית גג ומחיצות, הא הוי מלמעלה למטה דמותר וכנ"ל, וכמו דהקשינו כל זה במטה דידן המובא בר"ן, אבל לפי דברינו נוכל להבין שפיר דבריו של הט"ז, דהא כתבנו לעיל דבחי' הריטב"א (החדשות) איתא דיש שהיו רוצין לאסור פריסת סדין על המטה כמו דאסור פריסת הכילה, והיינו ודאי באופן דעשה גג המטה ג"כ בשבת, וס"ל דפריסת הסדין שפיר יש בו משום עשיית מחיצות להמטה וכיון דהוא כדרכו אסור אע"פ שהוא מלמעלה למטה, וכנ"ל, ולכן י"ל דאותו ששמע הט"ז דהחמיר בפריסת סדין על השולחן, הלך כשיטת אותם שהיו רוצים לאסור שבריטב"א, ולכן כתב הט"ז מקודם דאפי' לדידהו שרי בשולחן דא"צ לאויר שתחת השולחן ולא מיקרי אוהל וכמו דאיתא במחבר סעי' ז' לענין ספרים מה שאין כן במטה דצריך לאויר שתחתיו בנתינת סנדלים וכיוצא בהן כדאיתא בהדיא בר"ן ריש פ' תולין בשם הרשב"א והובא ג"כ בט"ז סק"ד, ולכן אסור לפרוס סדין על המטה, אבל לפרוס על השולחן גם הם יתירו, ואח"כ כתב הט"ז,

ואולי אפשר לומר עוד דלפי מה שתי"ב
 ה"ב"ח על קושית התוס' במס' ביצה דף ל"ג.
 דלמה אסר הגמ' במס' שבת דף קל"ט:
 לשטוח בגד ע"ג כובא (חבית) לכסותו כולו
 משום אוהל, הלא המחיצות כבר עשויות,
 ות"י ה"ב"ח דמירי שמביא החבית ומטלטל
 אותה ממקום זה למקום אחר ומעמיד אותה
 שם ואח"כ שוטח הבגד עליו דמיקרי עשיית
 מחיצות וגג עליה ואסור, ולכן לפי ה"ב"ח
 אסור לטלטל מחיצות העשויות ומחוכרות
 כבר ולהעמידם במקום חדש ולהניח אח"כ
 קרשי המטה עליהם דמיקרי עשיית אוהל
 וכדאיתא בס' תהלה לדוד אות ה' וס' קצות
 החושן ס' ק"ב ס"ק י"ב. א"כ י"ל באיסור
 דפריסת כילת חתננים ג"כ להיפך דגם אם
 לא הניח הקרשים על המטה בשבת רק
 העמיד המטה שיש עליה כבר הקרשים על
 גבו מע"ש ממקום למקום ג"כ מיקרי כאילו
 עשה הגג עכשיו בשבת כיון שעד עכשיו לא
 היה במקום זה גופא, ואח"כ כשעושה
 המחיצות ע"י פריסת הכילה נגמר שם
 אוהל עליו ואסור והגמ' מירי בציור כזה
 ואין להקשות ע"ז מהא דכתב המג"א בסק"ח
 דשרי להעמיד החופה בשבת (וכמו שביאר
 שעה"צ ס"ק ל"ד דמירי כשהיתה החופה
 קשורה בכלונסות מע"ש) דהא עביד וקאי
 מבעו"י אלא שפושטו ומיישבו עכשיו ודמי
 לכסא טרסקל דאיתא במס' שבת דף קל"ח
 דמותר לפותחו בשבת, וא"כ גם במטה שיש
 לו גג כבר מע"ש אפי' אם מיישבו במקום
 אחר אינו נקרא עשיית גג, דשאני התם
 בחופה וכסא טרסקל דכבר נגמר מעשה
 עשיית האוהל כולו מע"ש ובשבת לא הוסיף
 בעשייתו מירי, אבל כאן במטה דאין לו שם
 אוהל בלי מחיצות דהא גג המטה לא נעשה
 להגן על מה שתחתיו רק להשתמש בו על
 גביו, א"כ כמה שמעמידו כאן ועושה לו
 מחיצות מיקרי עשיית גג ומחיצות בשבת
 ואסור כמו בשטיחת בגד ע"ג חבית.

אסור להחזירה משום שעושה אוהל, והק'
 עליו בס' קצוה"ש ס"י ק"כ ס"ק כ"א, דהלא
 השולחן הוא גגו של הטיש קעסטיל והוא
 נשאר במקומו רק נשמט הקעסטיל ממנו,
 א"כ למה יהא אסור להחזירו, הא בהחזרתו
 אינו עושה שום גג ואין כאן איסור עשיית
 אוהל, ואולי אפשר לתרצו עפ"י דברי הט"ז
 בס"ק י"א שתי"י קושית התוס' במס' ביצה
 הנ"ל דלמה אסור לשטוח בגד ע"ג כל
 החבית משום אוהל הלא המחיצות כבר
 עשויות, ות"י הט"ז דאין המחיצות נקראות
 עשויות כבר רק אם יוכל להשתמש בהם,
 וכיון דיש משקה בחבית, כל שאין עליו
 כיסוי אין ראוי להשתמש בו כלל כי יפול בו
 דבר מלמעלה (ורבר יבש אין ראוי להשתמש
 בו כיון שיש בו כבר משקה), אלא צריך
 לכסותו ואז כשהוא מכסהו הוי כעושה
 מחיצות ג"כ והוי כעשה הכל בשבת ואסור
 משום אוהל. א"כ ה"ה כאן י"ל להיפך, דכיון
 דאין להשולחן שם גג על מה שתחתיו אם
 אין בו הטיש קעסטיל (כיון דאין להשולחן
 עצמו מחיצות), א"כ בשעה שמיניח בו הטיש
 קעסטיל הוי כעושה אז הגג ג"ג ושפיר יש
 לאוסרו משום אוהל, והא דאיתא בח"י
 הרשב"א מס' שבת דף קל"ח גבי שמירת
 דאסור להלותו בשבת משום אוהל, דאם הגג
 כבר עשוי בהיתר מותר להעמיד הכלי
 (דהיינו המחיצות) תחתיה, ולכאורה יש
 הוכחה משם דלא כהח"א, וכן הק' בס'
 קצוה"ש הנ"ל, אבל יש לתרץ דהרשב"א
 הולך בשיטתו דחולק על תוס' ושאר
 ראשונים וס"ל דלא בעי' מחיצות כדי
 שיחול עליו שם אוהל, רק בעי'
 שמשתמשין באייר תחתיו, ואסור אז
 לעשות אפי' גג לחוריה בלי מחיצות ולכן
 במשמרת שהגג כבר עשוי בהיתר א"כ כבר
 עשוי הכל בהיתר והוי כמו כסא טרסקל
 דמותר. ואין שום איסור בעשיית המחיצות
 בשבת דלדידיה המחיצות לא מעלה ולא
 מוריד, אבל לדידן דפוסקין כתוס' דבעי' גג
 ומחיצות, אפשר לומר דהח"א ס"ל דאם ע"י
 עשיית המחיצות יורד על השולחן שם גג,

ואולי אפשר להוסיף עוד, דהובא לעיל
 דברי החיי אדם דטי"ש קעסטל שנשמט
 כולה מן השולחן אם יש טפח בעומק חללה

איכפת לן כזה דנקרא עליו שם גג ע"י עשיית המחיצות כיון שעב"פ שינה בעשיית הדבר, מה שאין כן בהטיש קעסטיל.

וא"כ לפי זה י"ל להח"א בגמ' דכילה חתנים דאפי' אם המטה כבר יש לו קרשיו עליו דהיינו גגו, וכבר מונח במקומו, אבל כיון דאין עליו שם גג בלי מחיצות דאין ראוי להשתמש תחתיו, א"כ בשעה שפורס הכילה עליו וסביביו ונחית מפוריא טפח דעושה כזה מחיצות להמטה, הוי כעושה להמטה אז הגג ג"כ, וזה אינו שינוי מדרך הרגיל דכן דרכו להניח תחילה המטה ואח"כ לפרוס עליו הכילה, ולכן אסרוהו, ואולי זהו מקורו של הח"א, דס"ל מדלא הזכיר הגמ' שם שום דבר בענין עשיית גג המטה, ואעפ"כ למדו הראשונים דהאיסור הוא משום גג המטה וכדפירש"י הנ"ל, ע"כ ס"ל דאסור אעפ"כ וכנ"ל.

אסור אפי' עשיית מחיצות לחוד. והא דכתבו הפוסקים דאין איסור לעשות מחיצה תוך ממחיצה המתרת וכמו דפסק המחבר בסעי' א', היינו מחיצה דאינה עושה שם עשיית גג, אבל אם נעשה על ידה שם גג על מה שמלמעלה, שפיר אסור לעשותה משום אוהל, ולכן אסר הח"א להחזיר הטיש קעסטיל ואל תתמה מפוריא וחביתא וכו' דהתיר הגמ' לעשותן מלמעלה למטה, הא לפי דברינו קודם שעשה המחיצות לא נקרא על גג המטה וכו' שם גג דאינו ראוי עדיין להשתמש תחתיו ורק ע"י עשיית המחיצות יורד על גגן שם גג והוי כעושה הגג והמחיצות ביחד ולא הוי מלמעלה למטה, דהא כבר אמרנו דס"ל להח"א (והט"ז והרשב"א) דההיתר של מלמעלה למטה הוא משום שמשנה מדרך הרגיל של עשיית אותו דבר שעושה עכשיו, ולכן לא

יוחנן בר"ם בריוול

בירור מקיף בענין נצוק באיסורין ובשר וחלב

נחלקו האחרונים אי אמרי' באיסורין נצוק חבור כאופן שאינו צונן בצונן כגון: צונן לתוך חם; כשתתאה גבר אם נאסר העליון / חם לתוך צונן; אם הצונן מפליט חזרה להחם ההיתר / חם לתוך חם; אם יש היתר לכתחילה שהעליון אין מקבל זיעה, או יש איסור כדיעבד כששניהן חמין קל יותר ליבלע טעם, ורק ביי"צ מחלוקת הראשונים אם נצוק חבור צונן בצונן. והרכה דברים נאמרו בזה הן במישור והן בעקיפין כי זה נוגע לכמה ענינים.

השופך שמן מכלי כשר קר לתוך נר דולק של חלב מה נאסר כדיעבד ומה אסור לכתחילה

(א) מקורו במכשירין פ"ה מ"י לגבי טומאה המערה מחם לחם מצונן לצונן ומחם לצונן טהור מצונן לחם טמא, רש"א אף המערה מחם לחם וכוחו של תחתון יפה משל עליון טמא, ביאור הדבר אם התחתון הוא טמא וכשמערה מכלי טהור נצוק לתוך לא הוי חבור לטמא מה שבעליון ודווקא בצונן לחם טמא ופי' הר"מ לפי שעמוד המשקה אשר יקרא נצוק יתחמם בהיות קצוה בכלי החם ויעלה ההבל עם הנצוק מתוך כלי החם הטמא ויתחם המשקה אשר בכלי העליון וע"כ שב טמא שההבל החם מחבר ביניהם, וסברת ר"ש דאף כששניהן חמין וכוחו של תחתון הוא יותר חם מן העליון כגון שהתחתון עומד על האש ג"כ טמא העליון שמן הטמא הזה שהוא יותר חם יעלה הבל ורתת עם הנצוק, ומסיים הר"מ ואין הלכה כר"ש שכששניהן חמין ואע"פ שהתחתון יותר חם מן העליון לא יראה לו פעולה ברורה במשקה אשר שופך ממנו, הפמ"ג בסי' ק"ה משבצות ו' מקשה על דברי הר"מ לח"ק אחתי ההבל עולה דלמד הפי' דיש הבל אלא שאין לו יחס דזהו לא יראה לו פעולה ברורה, אבל בפי' הרא"ש בסוגריים בשם הר"מ הוא מבואר היטב הואיל ושניהם חמים לא יעלה הבל שיש בו ממשות דאיירי דטריד למיפלט הבל כעת הנצוק לא מרשה לעלות ההבל של התחתון או ששורפו או שנשאר למטה, בשו"ת בית שלמה סי' קס"ב יישב כן הדברים מסברא דנפשיה ומוזה למד המרדכי חולין פכ"ה דין תשט"ו מצאתי דאסור לשפוך מכלי כשר שיש בו שומן כשר לתוך נר דולק וכו' חלב או שומן עכ"ם דתנן במכשירין וכו' רש"א אף המערה מחם לחם כחו של תחתון יפה משל עליון, אלמא דכו"ע צונן לתוך חם טמא והי"ה לאיסור והיתר.

(ב) התוי"ט מבאר דגירסת המרדכי בר"ש היא כוחו של תחתון גדול משל עליון ולא וכוחו וגם לא גרס טמא והארכתי בזה בספרי בתורת האשם כלל כ"ג דין ו' ודבר גדול ביאר לנו התוי"ט בדברים האלו.

דהא"ה העתיק דברי המרדכי ונתן טעם לזה דתתאה גבר ומחברו כנצוק וסיים דאף המרדכי לא אסר אלא לכתחילה מדנקט אסור לשפוך ולא אמר טריפה וכן פסק הרמ"א וסיים וכדיעבד אין לחוש והט"ו בסי' ק"ה סק"ו נקט טעם האו"ה והש"ן נקט לפי שההבל עולה מהנר למעלה וכו' וכל גדולי האחרונים מפלפלים בזה אם הם ב' טעמים או זה טעם אחד.

התרוה"ד בפסקים סי' ק"ג בדין המרדכי בשם מהרי"ל כי דניל שאין שייך נצוק בשאר איסורין אלא לגבי יי"צ וכן לענין טומאה וטהרה ומשום דהני מילי תולין כנגיעה ולא בני"ט אבל שאר איסורין דלא תלו אלא בני"ט אין נצוק אסור בהן וגדולה מזו אמרי' גבי כ"מ חם מקצתו חם כולו ואעפ"כ פסקו רבותינו דל"א מוליך בליעתו דבכולו וק"ו אפי' כ"מ דחבור גמור הוא יותר מן הקלות דמשקין אפ"ה אינו מוליך בליעה מצד זה לצד זה וכ"ש האי

ובתורת האשם הנ"ל מביא דברי מהרש"ל פג"ה שהעתיק כל דברי המרדכי ומסיק דלאו משום נצוק חס הוא דאוסר אלא משום כח חס שגובר על העליון והוי כמו חס לתוך חס אף שיש לפקפק בדבר ואילו ראה מהרא"י הטעם היה מספיק בעיניו.

ומסביר התורת האשם דמה שיצא מהכלי ונשפך לתוך הנר מהיכי תיתי שלא יהא לו דין תתאיגבר וליכא מאן דליסק אדעתיה שלא יהא לו דין תתאי גבר ואם קלט אחד מן הנצוק בוודאי אסור אלא להשאלה היא מה שנשאר בכלי העליון ובזוה"ס דמהרא"י ומהר"ל דאסור משום נצוק וע"ז מכאור המהרש"ל דהוא ג"כ כמו חס לתוך חס, ומשמע דמהרש"ל רוצה לאסור בדיעבד אף מה שנשאר בכלי העליון, אמנם המהרש"ל עצמו מסיים ויש לפקפק בדבר וזה הולך על הכלי העליון ובאמת משום זה כתב האו"ה ובדיעבד אין לחוש דהמרדכי ג"כ לא אסר מה שבכלי העליון בדיעבד ולאפוקי מסברת מהרש"ל במרדכי דאף דיעבד אסור מה שנשאר בכלי העליון והמהרא"י ס"ד במרדכי דאסר בדיעבד לזה הקשה דלא שייך נצוק אלא הוא מדין אסור לבטל את אסור לכתחילה.

וראיתו בכנפי יונה שמקשה על האו"ה איך התיר בדיעבד הא לא גרע מחתיכה עבה שכמה שהיא גדולה כולע עד למעלה ואומר דעיקר כהמהרש"ל דאוסר בזוה גם בדיעבד ומבאר דאפשר דאף האו"ה דמתיר בדיעבד איירי שהתחתון הוא קר אף שהוא דולק מ"מ השומן הטריפה אינה יד סולדת בה להכי התיר בדיעבד אבל אם התחתון הוא חס מאד יאסר גם העליון ומביא ראיה מהמשנה דאיירי בחומו רב דההכל שלו יעלה למעלה בכלי ויחמם המשקה אשר למעלה ולהכי מקשה על האו"ה הא דוגמא דמתני' ולמה הקיל בדיעבד, חזינן מהמהרש"ל ומכנפי יונה דאמרי' גם בעליון תתאה גבר אבל בתרוה"ד בוודאי א"א לאומרו וכן באו"ה אפשר לכאר כהתרוה"ד.

ועינין ביד יהודה דמחלק בין טעם הט"ז דהוא משום תתאה גבר לטעם הש"ך שהוא משום הבל המובא בר"ש ובר"מ פ"ז מטומ"א ולפי"ד הר"מ בפ"י המשנה והתרוה"ד והאו"ה והט"ז סוכרים דהוא משום תתאה גבר שנתחמם הנצוק ולהכי כתב בשניהם חמין לא יראה לו פעולה ברורה משא"כ הר"ש והרמב"ם חזר בו בפ"ז דהוא רק משום ההבל כתמרות עשן שהוא עולה למעלה ומגיע עד הכלי העליון יעו"ש.

ולפי"ז גם דברי התורת האשם במרדכי סובב על דרך זה דהוא למד גם דהוא משום תתאה גבר להכי הגירסא שלו בדברי ר"ש כוחו של תחתון גדול משל עליון אפי' כשאינו מוסיף הבל וע"ז חולק הת"ק אבל כשהתחתון הוא חס והעליון הוא צונן לכו"ע טמא מדין תתאה גבר אמנם הפמ"ג למד דטעם הש"ך וטעם הט"ז חדא הם דהכל הולך רק משום הבל והיכי דתתאה גבר א"כ נתחמם הנצוק ויש בכח ההבל החס לעלות למעלה משא"כ אי היה הנצוק קר לא היה בכח ההבל לעלות להכי הקשה בלא יראה פעולה ברורה אכתי ההבל עולה והתי' הוא כדלעיל.

איברא דמתני' כלל כ"ג אות י"ב ביאר דהתרוה"ד ג"כ סובר דנצוק חבור המובא בסוגיא דע"ז לגבי י"ג והיה קשה לתרוה"ד איך אפשר לאסור משום נצוק חבור בדיעבד הא כ"ש מכ"מ אלא הוא רק לכתחילה וכן האו"ה והט"ז דנקטו נצוק חבור ותתאה גבר הוא מאותו הטעם משא"כ לפי הטעם הש"ך דהוא משום הבל העולה למעלה מקרוו במכשירין משנה זו וכן מבואר בחק יוסף תנ"א אות נ"ה, ובשו"ע הרב תנ"א סעיף נ"ט דהמקור לזה הוא נצוק חבור דיי"ע ויבואר להלן. וע"ז חולק הפמ"ג דהכל הוא טעם אחד ומקורו במכשירין.

והכר"ו עוד הוסיף דלפי טעם הט"ז דנצוק חבור הוא בין שניהם צוננין ובין שניהם חמין אסור דוגמת י"ג משא"כ לטעם הש"ך דההבל עולה למעלה הוי דווקא כשהעליון הוא צונן אבל לא כששניהן חמין והפמ"ג הקשה דלמה כתב המרדכי נר דולק וכן הט"ז תתאה גבר.

ג) ביארנו דברי התורה האשם דמה שיצא מהכלי אף שלא הגיע לכלי לא ס"ד דלא לאסור דאף לתרוה"ד אסור בדיעבד משום תתאה גבר אולם החו"ד סי' צ"א סק"ו למד ברעת מהר"י דדבר לח לא מקרי תבור ואם עירה דבר לח צונן על איסור רותח אינו נאסר כל הקילות רק מה שנגע בהאיסור וראיה מהג"ה ק"ה דאסור לשפוך וכדיעבד אין לחוש דלמד ג"כ על מה שיצא מהכלי אם קלטו אחר לא נאסר ודבריו צ"ע וצדקו דברי המהרש"ל והתורה האשם ברעת מהר"י, בהקדים דברי הגרע"א בסי' ק"ה על הא דאומר הרמ"א איסור שהניחו בכלי היתר או להיפך אמר"י ביה ג"כ תתאה גבר, מבאר, אם הניח כלי קר על איסור חם ל"א כתתאה גבר ויאסר כל הכלי מהמאכל איסור או שיאסר המאכל מהכלי אם הכלי הוא איסור דהא אפי' בכף שתחבו לקדרה משערים רק נגד מה שתחב וגם לא נבלע ככולו (ומציין עיין משבצות צ"ד אות א) דלפי דעת המ"א דבולע ככולו אי"כ גם הכא הכלי בולע ככולו אלא שלא מפליט, חזינן מיניה דכלי לא נתבטל לחתיכה דאף שחתיכה חמה אין מחממת הכלי, ובחו"ד בסי' צ"ב ס"ק כ"א כ"ד כ"ו הדברים מבוארים יותר דמקשה על הש"ך ל"ב דאם החלב הנשפך על הכירה הוא חם שאצל האש והעמידו עליו קדירה צוננת הכל אסור אפי' התבשיל מתמה דאם החלב אינו מכסה כל עובי השוליים בוודאי התבשיל מותר דאפי' אם היה תוחב הקדירה במקצת בקדירה עם חלב העומדת על האש אין נאסרת כולה, ואם החלב מכסה ומגיע עד התבשיל אם היא חתיכות למעלה מזה ואין יוצא מחתיכה לאחרת בלא רוטב, והמים שבתוכה אין לה דין רוטב כ"ז שהוא צונן ע"כ, חזינן מדבריו אף שנאסר מקצת רוטב ומפליט ומבליע, למעלה מזה הוי כצונן דהכלי מחזיק מעמד מה שלמעלה מהחלב לא רק על עצמו גם על הרוטב.

וזו ברור דלא כתב החו"ד הדברים האלו לפי דעת המ"א רבחס מקצתו מבליע ככולו רק שאינו מפליט ככולו (ולפי"ד בחו"ד צ"א סק"ה יש לעיין בדבר דחתיכה על חתיכה לא מקרי רותח אלא בולע ומפליט ואף שהקדירה כבר בולע כולו לפי המ"א מ"מ אינו מפליט להתחיתות הנמצאות בצדדיו אי"כ אפשר גם להמ"א הקדירה נאסרה דחם כולו וחתיכות אין בולע מחתיכה שתחתיה כ"ז שהיא עדיין אין יס"ב להחשב רותח דאין חתיכה מתבטלת לחתיכה השניה ליחשב כגוש א' דהא אין יוצא בלא רוטב).

וכן בסי' צ"ב ס"ח פסק השו"ע מחבת של חלב שנתנו ככירה תחת קדירה של בשר הזיעה עולה ונבלע בקדירה ואוסרתה ובעיני ס' בתבשיל נגד כל החלב שבמחבת מקשה החו"ד סק"ו לפי מה שביאר בסק"ד דסומך נקרא תתאה למה יצטרך בקדירת בשר נגד כל החלב הא איירי בצוננת מדאצריך ליד סולדת בויעה דאם היא רותחת סובר המרא"י דא"צ יד סולדת בזיעה בפסקים ק"ג שהזכרתי, וא"כ הקדירה סומכת לזיעה אף שהמחבת של חלב רותחת והוא למטה לא היא אלא כעירוי ומבליע כ"ק ועובי הקדירה הרבה יותר מקליפה אף שהזיעה באה עליו על השוליים לא נקרא תתאה שהוא הנסמך לקדירה והקדירה הסומך הוא התתאה, ומתרץ שאיירי שהזיעה מסובבת כל הקדירה עד למעלה והוא רותח עד שיד"ס בכל הקדירה הוי כאילו כולו בתוך הרוטב וגם בכף עד מקום שמגיע הזיעה ויד סולדת בזיעה מבליע ואינו מפליט.

וצ"ע בדבריו דאומר ואינו מפלט דסותר מרישא לסיפא דבקדירה שמסובבת בזיעה ואוסרים התבשיל הוא ג"כ שמפליט הקדירה הזיעה להתבשיל, והתירוץ הוא לגבי התבשיל נקרא שהתבשיל בולע כיון דהקדירה תתאה והוא רותח והתבשיל נמצא בתוכה אבל להפליט מהכלי חזרה מהכף לקדירה נשאר על הכף תתאה לגבי מפליט אף שכבר בולע וצ"ע, החו"ד מיישב כן לגבי כיסוי צוננת דמפליט דהכל נעשה קדירה אחת.

ד) ובדברים אלו יאירו לנו דברי התורה"ד אשר ממימו לקחו אותו הדין, דאה"נ מה שיצא מחוץ לכלי והוא מחובר נצוק הוא חבור והוי גוש א' בזה כ"ע מודי דתתאה גבר ונאסר והוי כחתיכה בתוך כלי דלית בזה דפנות המקררות אותו, וצדקו בזה תורת האשם דלא כהתורה, השאלה היא מה שנשאר בתוך הכלי העליון דהכלי עד שלא נעשה יס"ב בכל הכלי יש לו דין תתאה גבר לא להגרר אחרי התחתון אפי' על המשקין שבו ובדין המרדכי לא היה יס"ב בכל הכלי דהיי אברהם מסכיר דברי הרמ"א ובדיעבד אין לחוש לפי הפ"ח דמקלי קלי לאיסורא וליכא הרבה זיעה אבל באופן שיהא הרבה זיעה עד שכל הכלי יסובב בזיעה יהא אסור אף בדיעבד וזהו הק"ו של התורה"ד ומה כף שהוא מחובר יותר מקילוח דמשקין אין מועיל להבליע בכולו כ"ש במשקין אף שנאמר נצוק חבור מ"מ בכלי העליון לא נבלע דיש לו דפנות מקררות ואה"נ לגבי טומאה הוי נגיעה כשמגיע לכלי העליון ונפסק וכ"ש בשומן שסולד אחוריה ונבלע בכלי מקצת מה שנאסר ונטמא וע"ז התירוש מהא"ה וכן המנחת יעקב בדעת התורה"ד דאה"נ אין אסור אלא לכתחילה בכלי שלמעלה דכיון דעכ"פ צריך לבטל מקצת הנגיעה וכ"ש כשסולדת אחוריה ונתערב מהטריפה בשומן הכשר וקיי"ל אין מבטלין איסור לכתחילה ואה"נ המהרש"ל רצה על הכלי העלון לומר ג"כ חס לתוך חס וג"כ מפפק בדבר ואפשר לבאר ע"פ דברי המג"א דח"מ ח"כ והוי ג"כ על הכלי העליון אבל במהרא"י אאל"כ דאינו סובר מבליע בכולו ומה שמהרש"ל רוצה לומר כן בדעת התורה"ד צ"ע (ובתורת האשם מתחיל לשאול על המהרש"ל איך הוא מתאימו במהרא"י וחסר שם תיבות כי נאבד ולענ"ד זה כוונתו) ואפשר שגם המג"א יודה הכא שלא מבליע בכולו ומה שנשאר בכלי העליון אין איסור דע"כ לא קאמר המג"א ח"מ ח"כ להבליע היכא דמקצת הכלי תחוב בקדירה ועל אותו מקצת הוא מפליט וגם מבליע ואיתרע ביה דין תתאה גבר למקצתו איתרע לכולו עכ"פ להבליע אבל בנדוד"ד הכלי שלמעלה לא נתחמם כלל וא"כ אף שהמשקין מחוברין ונתחמם מקצת מהמשקין אבל הכלי לא נתחמם כלל מקרר להמשקין כדברי התורה"ד סקכ"א.

ה) ומצאתי סייעתא לדברי משו"ת משיב דבר להנצי"ב ח"כ סי' כ"ג שמקשה על התורה"ד איזה חילוק יש בין חיבור דאוכל לחיבור דמשקה ומבאר מסבא דנפשיה דרק מהכלי העליון לא נאסר דהוי רק נגיעה דעד שמגיע למעלה כבר יורד חזרה למטה ורק בטומאה ודן בזה דאף שהמג"א סובר מבליע בכולו מ"מ בזה קיי"ל כמהרא"י ואומר דהתורה"ד נתן דוגמא מה שאמר דקלוח המשקין ח"כ דאה"נ דהוי רק נגיעה לענין טומאה, ולענ"ד המהרש"ל למד בזה ג"כ כהמג"א והוי חס לתוך חס אפי' להכלי העליון, ואפשר דהמג"א יודה ג"כ וזה הפקפוק של המהרש"ל וגם מצאתי עוד בהגהות רחבת ידיים על ספר חמו"ד מביא בשם שו"ת רד"ם שהוא מבאר ג"כ דברי התורה"ד מפני שהכלי העליון הוא צונן להכי לא נאסר שהקילוח הוא צונן אבל אם היה גם הכלי העליון חם יאסר גם העליון ורוצה לומר דגם הש"ך יודה בזה וכן דעת הפני"ו וההש"ב משה ויבאר לקמן.

ולפי הנ"ל יצא לנו הדין ההלכה בציוור הא' ששופך שמן קר לתוך שמן טריפה מה שיצא מהכלי העליון אף שעדיין לא הגיע להכלי התחתון נאסר בדיעבד מדין נצוק חיבור ותתאה גבר, ומה שנשאר בכל העליון אסור רק לשפוך לכתחילה דהוי מבטל איסור לכתחילה דבוודאי יש ס' נגד הקליפה ואפשר שגם נגד הקליפה ל"צ דמה שיוצא מאוגני הכלי זו קליפתה אם לא סולד אחוריה אמנם לאותן שסוכרים נצוק אינו חיבור אלא שההבל עולה למעלה תלוי לאסור בדיעבד עד מקום שיד סולדת בזיעה בנצוק.

בענין הכלי העליון עצמו אי מצריכין הגעלה לכתחילה דלכאורה הניחא להשמן הנשאר דהוי פסידא לא אסור בדיעבד אבל הכלי דיש לו תקנה בהגעלה אם הוא כ"מ למה לא נצריך לכתחילה הגעלה מחומרא אף דנתבטל בסי' דוגמא לזה אותן שאוסרים להשתמש בפסח מה

שנצוק חם בכלי לפני הפסח ככלי חמץ כדיבואר לקמן וק"ו דהכא הוא תתאה גבר לא מצאתי עדיין מי שמצריך הגעלה לתחתילה, ויש להתיישב בדבר.

[במאמר המוסגר נספתקתי לפי הגרע"א והחוו"ד דחלב רותח למטה וקדירה צוננת עליה לא בולע הקדירה דהוי תתאה גבר על הקדירה מה יהא להיפך קדירה עליונה חמה וחלב למטה צונן החלב בוודאי לא נאסר מה עם קדירה הרותחת אם מבליע, החוו"ד עצמו מביא ראייה מרמ"א סי' צ"ב ס"ז דאין בולע מדקראו כלי שני והתימא הניחא לרמ"א וש"ך דבין בכלי ובין בחתיכה אמרי' תתאה גבר מוכן הרבר שאף שהקדירה עליונה רותחת מ"מ תתאה החלב מקררו משא"כ להתוו"ד דאם עליונה צוננת אין נאסר אפי' החלב רק כעירוי משום דיש דין תתיה לעליונה למה כשהיא רותחת נתבטל היחוס שלה כלפי עצמה איזה יחסן הוא כלי דבכל גוונא אין בולע אלא חם בחם וצ"ג].

**בחמץ בפסח אם הכלי העליון הוא קר והחמץ בבלי התחתון הוא חם
אם נאסר מה שבבלי העליון אפי' בדיעבד בדין חמץ בפסח במשהו**

(א) בשו"ת מנחת יצחק ח"ה סי' פ"א דן בכהאי גוונא דנכרי האוכל חמץ בפסח ומערה מן המים לתוך החמץ בין חמין ובין צונן אם נאסר המים מדין נצוק להשכן היהודי היכי דיש להם דוד מרכזי למים חמין ע"פ דברי היד יהודה דכתב דאף דרמ"א כתב ובדיעבד אין לחוש מ"מ בחמץ בפסח נ"ל להחמיר בדיעבד, והסברא הפשוטה היא לפי דרכי דהא עד הברו למעלה בוודאי נאסר ולא רק משום חמץ במשהו אלא תתאה גבר ובכלי העליון נגיעה איתא דלהכי בטומאה וי"נ נאסר ונטמא למעלה אלא בהיתר לאיסור כשהוא בני"ט אמרי' אף דאסור לתחתילה לעשות כן מ"מ בדיעבד נתבטל ויש ס' אבל בחמץ בפסח במשהו ולא נתבטל, ומכ"ש להמחיש"ל והמג"א וכנפי יונה דאף בכל נ"ט צריכים לאסור בדיעבד כ"ש בחמץ בפסח דהוא משהו צריך לאסור בדיעבד ולא רק משום חומרא, וא"כ למה כתב היד יהודה רק נ"ל להחמיר בדיעבד, לפי הבנתי היד יהודה חולק על המוסכם הזה שכל הנצוק שיצא מכלי העליון נאסר בדיעבד להכי בק"ה הקשה על הכנפי יונה האיסור בדיעבד ובר"מ כפי' המשנה רצה היד יהודה לבאר דהוא משום תתאה גבר עולה ההבל ומדייק דבריו דמתחמם בהיות קצהו בכלי החם ויעלה ההכל עם הנצוק דמשמע דכשמתחמם בכלי להכי עולה הבל, ולאסור בדיעבד מצריכין שיהא נראה הזיעה בכלי העליון ובוה הוא חולק על הכנפי' אבל מביא הלשון בר"מ בפסקיו מפני שעשן החמין עולין כתמרות עשן ומתערב עם הנצוק, א"כ אין סובר היד היהודה תתאה גבר לאסורו כל הקילוח וכן כפי' צ"ה כשמקשה על הפנ"י ויובא להלן מקשה הא עירוי אין אוסר אלא כ"ק ואע"פ שהפנ"י אמרו בתתאה גבר ונאסר כל המים עכ"ז מקשה שמעינן שאינו סובר הדין של תתאה גבר בנצוק לאסור כל שיצא מהכלי העליון ואעפ"כ כשמגיע לחמץ בפסח אומר דנ"ל להחמיר בדיעבד דכמו בטומאה עשן החמין עולין כתמרות עשן ומטמא משום נגיעה כ"כ הדין הוא לגבי פסח שהוא חמץ במשהו ונגיעה איתא אפי' בכלי העליון להכי נ"ל להחמיר בדיעבד, ומכ"ש הדין כן להפנ"י ההשיב משה הכנפי יונה וכו' וכו' דנאסר בדיעבד לא רק משום חומרא.

(ב) והנה הגאון בעל מנח"ז ז"ל הולך בדיעה דהכל טעם א' ול"א נצוק חבור דלא כהמנחת יעקב ומחפש דרכים להתיר באריכות נפלאה א. דהתרוה"ד סובר דאין לרמות איסורים לטומאה וכן ביש"ש אף דאמר אף שאמר דהוי כחם לתוך חם אין פירושו בנצוק אלא בתערובות דבנצוק גרע חם בחם ואעפ"כ כתב דיש לפקפק בדבר דמ"מ יש לחלק בין איסור לטומאה וכן הוא סברת הרמ"א, ב. דבחמץ הרבה פעמים זיעת אוכלין ויש נדון באחורונים אם זיעת אוכלין כמוהו דרוקא לגבי משקין ג. דכשיוצאין המים כמעין המתגבר קשה המציאות שיתחממו ע"י החמץ המים אבל בתחתלו בלע עד שנתקרר. ד. אפי' אם נאמר משם זיעה

העולה על הקנים נאסרו הקנים ואח"כ יאסר המים שבקנים מ"מ כתב הערוך השלחן בס"י צ"ב דלא שייך דאיסור זיעה אלא במקום מוקף סביב ולא מקום גלוי, ה. היד יהודה דאומר נ"ל להחמיר ג"כ לא פשיטא ליה לומר להחמיר ומדבריו התה"ד משמע דאף לחמץ בפסח אין מוליך בליעתו ככולו ואף באיסור משהו אין איסור ובמקום שמחת יו"ט סמכנין ע"ז. ו. אם בוודאי השתמשו בחמץ אין להקל נגד דעת היד יהודה אבל מ"מ דהוי ספק אם השתמשו בחמץ באופן האסור י"ל דאחזוקי איסורא לא מחזקינן ומביא עוד צד היכא דנתבטל קודם ברשותו של נכרי יעו"ש. ומסיים דהמדקדקים יכינו מים מיוחדים כמנהג ירושלים וישתמשו בין לשתייה ובין להרחה.

ג. ובאמת אף שלהלכה למעשה כח דהתיירא עדיף מ"מ בחמץ בפסח החמירו לחומרות יותר דחוקות מן הדעת אף בדיעבד ומכ"ש בזה דיש הוכחות לאסרו, א. מה שמבאר דהתורה"ד ויש"ש ורמ"א דלא אסרו בדיעבד הוא משום שיש לחלק בין איסור לטומאה וע"כ לפי סברתו צ"ל דבטומאה עולה הבל ובאיסור לא נאמר שעולה יעויין בתורת האשם שמקשה למה לא הקשו הגאונים בפשיטות דאיסורא מטומאה לא מדמינן ומתה"ד דהשע"ר סי' נ"ד ובהג"י ש"ד סי' נ"ז בשם מהר"ש דיליף איסור מטומאה והוקשה לו להמרא"י הא אין למדין איסור מטומאה והשיב דדוקא טומאה דיליף מקרא כגון דה"י טמא וודאי ול"א העמד דבר על חזקתו מזה לא ילפינן איסור לכ' ברה"י אסור אבל שאר טומאות דלא ילפינן מסוטה ותליא בסברא מדמינן בזה לאיסורא, והראיה מסי' צב ס"ח דין המחבת למרו הרא"ש ממשנה דמכשירין מויעת מרחץ כמתוך ולא אמרו בזה איסור מטומאה לא ילפינן, וא"כ אף אם אמרי' נצוק א"ח אכתי עולה ההבל מהאיסור דלכן בטומאה נטמא מה שבכלי העליון ואף שהתורה"ד התייר הוא משם דאין נ"ט בנצוק לאסור העליון ומ"מ בחמץ בפסח מיד משהו לא יצאנו ומכ"ש לדעת הסוברים דכל הנצוק עד הברז נאסר אף בדיעבד מדין תחאה גבר והמהירש"ל וכנפ"י והמג"א רוצים לאסור גם מה שבכלי העליון צדקו דברי היד היהודה דבחמץ בפסח נ"ל להחמיר דאסור אף בדיעבד מכלי העליון. ב. מה שמביא בשם הערוך השולחן שזיעה הוי רק כמוקף סביב ולא כשמתפשט בצדדין והברז הוא פתוח אין עולה הזיעה עליו אין ראייה מדבריו דהעה"ש מדבר בתנורים שלנו שא' סמוך לחברתה ל"א שהולך זיעה מקדרה זו לקדרה זו דיש להזיעה מקום להתפשט בצדדיו אי מגיע להקדירה הסמוכה אבל קדירה א' למעלה מן השני אף שיש מקום להתפשט הזיעה הא ג"כ עולה על הקדירה מהיכי חיתי לא לאסרו וכ"כ על הברז הא ע"ז עולה ומגיע אף שהולך מזה והלאה למעלה ואף אם נאמר שדבריו שאומר מוקף סביב הוא בדווקא יש פוסקים שחולקים עליו הכנפ"י שרוצה לאסור בדיעבד כששופך מכלי לאיסור היד אברהם דאומר דרק בנר מיקילי קלי לאיסורא אבל בשאר איסורי"ב ויס"ב למעלה יא אסור בדיעבד אף דהוי מקום פתוח והמנח"י מסתמך על שו"ת הב"ח דמביא דמהרא"ש היה אפשר לדייק דרק במוקף סביב אבל התורה"ד והרמ"א בוודאי אין סוברין כן וההוכחה מחולין בשר לייבש דרק משום דאין יס"ב מותר משא"כ אי יס"ב היה אסור אף שהוא פתוח ולבסוף מסיים הב"ח אחרי דבסי' ק"ח משמע דמותר במקום גלוי יש לסמוך ע"ז היכא דהוי ספק אם יס"ב דיהא מותר, ג. מצדד להיות משום דזיעת אוכלית הוי רק מדרבנן כמה פוסקים אבל זה רק אם הוא אוכל יבש כגון לחם וכדומה משא"כ בדבר שיש בו רוטב הרוטב מעלה הטעם ובדרך כלל אין מבשלין בקדירה חמץ בלא רוטב ואפי"ם אם נאמר שהחמץ שתחתיו הוא יבש בלי רוטב מ"מ כשנחנצוק הוא משקה מביא הנצוק הטעם והוי כזיעת משקין והראיה ממקור דברי הפמ"ג דמסתפק בזיעת אוכלין והוא מהמשתא משה חזי"ד סי' ד' מבאר דבסי' ק"ה הא הוי חלב או שומן טריפה זיעת אוכלין ולמה נאסר לשפוך מכלי הכשר עליו ומתרחץ קצוין לגרום במדרכי וברמ"א אסור לשפוך שמן כשר על נר דולק ויש בו חלב או שומן טריפה (והגירסא שלנו היא שומן כשר) והפמ"ג באר"ח תמ"ז משבצ"ז סק"ט

אומר והוא פלא וחדוש בעיני חזינן מיניה דאף אם למטה הוי זיעת אוכלין מ"מ המשקה ששופך עלי מוציאו מזיעת אוכלין.

(ד) ומבואר בזה שיש רק ספק א' אם הנכרי הוסיף מים לתוך חמץ, דממ"ג אם המים עדיין קרים וכדרך כל דוד שמתחילתו זורם המים קרים שנצטננו בתוך הצנורות הוי צונן לתוך חם וכל הנצוק נאסר מדין תתאה גבר ובצנור למעלה בלע כ"ש, ואפי' אם כבר המים חמין והוי חם לתוך חם אף דהחק יעקב והשו"ע הרב החירו בדיעבד זה דווקא אם השתמש בכלי שהכשיר קודם הפסח ואף דהוי חם לתוך חם כמבואר להלן מ"מ נהגו לכתחילה שלא להשתמש בכלי משא"כ הכא דהוי בפסח וגם הנדון הוא לא רק על הצנורות אלא על המים ולדוגמא יעויין בספר הגע"כ פ"ג ה"ט דאפי' הכלי שעירה בפסח חם לתוך צונן יאסר בדיעבד וכן בסידור פסח כהלכתו דאפי' ה"ט יודה בחמץ בעין אף שהוא צונן למטה ומערה חם דנאסר הכלי העליון (אף דשני הדברים אין מוסכמים אצלי) צ"ע למעשה דמנהג העולם שאין חוששין לזה.

כשמוסיפין שמן קר בעת מינון כשר אי מותר אח"כ להשתמש בשמן הנשאר עם חלב

(א) במשנה הלכות ח"ט ס"י קנ"ח דן בהאי שאלה לפי מה שמבואר בס"י ק"ה דמכשר לאיסור אסור לשפוך אם זה גם בהיתר דלהוסיף בוודאי מותר דאין כאן איסור לכתחילה דהא אפשר להשתמש בשמן הנשאר לבשר ולפרווה השאלה היא אחרי ההוספה אם השמן שלמעלה לא נעשה בשרי שיאסר להשתמש ממנו עם חלב וכן השאלה להיפך מחלב כשמשגמים וכדומה להשתמש אח"כ לבשר והגאון שליט"א באותה תשובה הולך בדרך אחידה דהכל הוא משום הבל ותלוי אם הוא יד סולדת למעלה או לא ומסביר דהא דאסורין משמן כשר לטריפה הוי ג"כ רק נגיעה ורק באיסור הוא דאסורין לערות מכלי כשר אבל בהיתר אין איסור, ועוד מצדד להתיר דרך כלל נפסק הקילוח באמצע ובזה כבר לא שייך נצוק ועוד כמה צדדים להתיר, ולפי הביאור למעלה דיש הסוכרים דתתאה גבר ונצוק חיבור והנצוק עד הכלי העליונה בוודאי נעשה בשרי אפי' בדיעבד כגון שקלט א' מזה וצירפו לחלב יצטרכו לבטלו (בכמה נדון במיוחד לזה) אעפ"כ להתרוה"ד ואו"ה ורמ"א הכלי העליונה מותרת להשתמש עם חלב אפי' כשהיה נצוק ולא נפסק הקילוח והיה יד סולדת בזיעה מ"מ כשמגיע לכלי העליון והוא קר מקרר להמשקה לפי דברי החו"ד והתורות האשם זולתי אם יסובב כל הבקבוק שמן בזיעה והוא יד סולדת בזיעה בבקבוק השמן בזה יאסר השמן לחלבי וזה דווקא לדעת החו"ד דאומר דבשעת בישול ל"א דהוי ג"ט ב"נ משא"כ להתולקים והחוש יגיד שלא מגיע יד סולדת בזיעה להכלי העליון ואף אם מגיע קצת דהוי נגיעה וקצת על הבקבוק נתבטל בשאר ויש ס' כנגדו ובהיתר בהיתר כשנתבטל בס' מותר לכל הדיעות ואין חומרא להחמיר בו דבעיקרי הד"ט הבר"ח ה"א מביא לגבי סוכר ויין שמערכין בו חלב ויבוטל אח"כ בס' וכן רר"ת פ"ו סקכ"ה בשם שעה"מ פרשת משפטים שכתב שראה לרבו האר"י הק' שאכלו עם הבשר ומסיים בשם המח"ב שאין מקום להחמיר אפי' ע"ד נסתר כיון שהעידו על האר"י הק' שהיה אוכלו עם הבשר (יעויין שם ד"ח ע"ז וכן בס"י צ"ז דר"ת ופמ"ג) אמנם בנידון דידן אם להמהרש"ל והמג"א וכנפי יונה יתא אסור אם מגיע יד סולדת בזיעה לכלי העליון בלא סכוב הבקבוק יש לצרף הצירופים דנפסק הקילוח אבל כשלא נפסק הקילוח ובפרט להמהרש"ל דמשמע דהוי חם לתוך חם בלא יד סולדת בזיעה היה מקום להחמיר אבל כבר כתב המשיב דבר הנ"ל דבזה קיי"ל כמהר"א דאפי' דחם מקצתו לא בולע כנולד וק"ו מאיסור כ"ש בהיתר והיתר ובפרט שיש סברא לומר שהמג"א יודה הכא כדלעיל

ויפה כתב הגאון שליט"א אם אינם נביאים הם בני נביאים הם ויאכלו עניים וישבעו והמחמיר שיערה ממקום שאין יס"ב ויפסק הקילות תע"ב כמו שמסיים בסוף התשובה.

ב) אמנם מה שנתקשה על דברי התורה"ד בפסקים דמדמה טומאה וטהרה ליי"ג דנאסר בנצוק חבור והוקשה לו הניחא ביי"ג אמר רב הונא קיי"ל נצוק חבור ונחלקו הראשונים אי דחו לאותה מימרא ור"ת כתב להתיר ורש"י ורי"ף ור"מ להחמיר והרא"ש בהפ"מ מתיר אבל בטומאה הא קיי"ל הנצוק והקטפרס אינו חיבור לא לטומאה ולא לטהרה וא"כ איך מדמה התורה"ד ב' הדברים ביחד ורצה לכאר ע"פ דעת הגר"א והרש"ש דרק לענין הכשר לא אבל טומאה יש חיבור והקשה ע"ז דבר"מ מפורש דאפי' על השרץ אינו חיבור ות"י דהוא את"ל דנצוק חיבור יעו"ש כבר קדמו היד יהודה בקושיא הזאת ולפי הביאור הארוך שמבאר דעת הט"ז והאו"ה דהתתאה גבר מחמם לנצוק א"כ גם התורה"ד סובר כן אלא ביי"ג וטומאה דתלוי בנגיעה אמרי' שהנצוק נתחמם כ"כ עד שהגיע למעלה ונטמא אבל באיסורין אין אוסרין בדיעבד למעלה עד שראוין שהזיע הכלי העליון מיושב היטב הקושיא דהבא איירי כשתתאה גבר ובזה כו"ע סברי דנצוק חיבור לענין יי"ג וטומאה ומוכן הדבר דבסי' ר"ה פסק התורה"ד דבהפ"מ מתירין ביי"ג דל"א בצונן נצוק חיבור והכא סתם, דאם התחתון הוא חם כו"ע יודו דנצוק חיבור לענין יי"ג אפי' בהפ"מ דהגיע משהו לכלי העליון אבל לאיסורין אין אוסרין למעלה עד שאנו רואין שמוזע העליון יעו"ש.

המערה מכלי בשר מאכל חם לתוך כלי חלב קר ושניהם נקיים אם נאסרו הקערה תחתונה, המאכל, הכלי העליון

א) בסי' צ"ה ס"ג כתב רמ"א ואם עירה מכלי ראשון של בשר על כלי חלב דינו ככלי ראשון, והוי הדין כדלעיל מיניה דיש אוסרין קערות של בשר שהודחו ביורה חולבת אפי' שניהם נקיים, ולא ביאר הרמ"א מה שמצבו של כלי החלב התחתון אם דווקא כשהוא חם או אף כשהוא קר וכיון שלא פירש בדווקא שהוא חם אמרי' בין בקר ובין בחם.

מקשה הט"ז סקי"ג הא הוי נ"ט ב"ג וכן הש"ך סק"ה כיון דהרבה פוסקים מתירין נתבשל והרמ"א מתיר בדיעבד והא דאוסרין בקערות שהודחו ביחד דנפגשים הטעמים ביחד בלא אמצעות המים ובעירוני א"א לעולם שיפגש הטעמים ביחד ולכן הוי נ"ט ב"ג ושכן דעת האו"ה דבעירוני מותר ובת"ח כתב דכל דבריו נ"ל הלכה אלא כמדומה לי שלא נהגו להקל ככה"ג ואם הוא הפ"מ או לעת הצורך יש לסמוך עליו ומביא בשם המשאת בנימין שכל המחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהין, חולק הש"ך על פסק הרמ"א.

אמנם הט"ז מקיימו דהכא הוי ג"כ נפגשו הטעמים ביחד דכיון דהוי נצוק ולא נפסק הקילות דומה לזה אנו חושבים קילות העירוני כאילו הוא בכלי "שמערה ממנו" וע"כ אוסר את הכלי "שהוא מערה עליו" ואם הכלי שהוא מערה עליו אב"י לא נאסר דל"ג מקערות שהודחו ואי מהם אינו בן יומא.

ב) מלשון הט"ז משמע דלא נאסר רק הכלי התחתון אף דלא שייך האיסור רק בשאנו מדמין שכל טעם החלב שלמטה עלה למעלה בכלי העליון להכי לא הוי נטב"ג שנפגשו הטעמים ביחד אעפ"כ אין נאסר אלא התחתון וכן כתב הפמ"ג עט"ז שכתב דנצוק חיבור וכו' ואף לרמ"א לא נאסר אלא כלי תחתון ולכאורה הוא תמוה מאיפוא נולד האיסור לתחתון אם לא נאסר העליון.

ובש"ך סקי"ה משמע עוד יותר דאף לרמ"א לא נאסר המאכל רק הכלי התחתון דו"ל ודוחק לומר דכאן ל"ק אלא דהמאכל מותר לערותו בכלי שלהן אבל הכלי אסור וע"ז מקשה הפמ"ג

בשפ"ד סק"ה לא ידענא מאין הרגלים לומר כן והלא כל עצמו של איסור זה כתב הט"ז נצוק חיבור איך הוא מתיר המאכל ולענין דינא בהפסד ולעת הצורך אין להחמיר.

וכן בסי' צ"ד ס"ט פסק המחבר דכשלו דבש במחבת של בשר בת יומא והריקוהו חס בקערה חולבת בת יומא מותר דהוי נטב"נ מקשה הש"ך דלמה לא חלק הרמ"א בע"כ צ"ל דלא שרי אלא הרבש דאפי' מאן דאסר דגים שנתבשלו לאכלן עם כותח הא שרי לאכלן בכלי של חלב אבל הקערה אסור לדעת הרמ"א דאוסר מכלי של בשר לחלב וכו' ומתוך או דאיירי במשקה מע"ד העשוי מדבש דלכו"ע נטל"פ או דצירף הפסוקים דמתירין נתבשלו וכן הפוסקים דשמנונית בדבש הוי נטל"פ שרי לדעת הרמ"א אף הקערה, אנו רואים מהש"ך דאף דהדבש מותר לאכול אבל הכלי נאסרה וזה צריך ביאור איך יתכן שהכלי נאסר כדיעבד והמאכל האוסרו נשאר מותר הפמ"ג בסי' צ"ה שפ"ד ד' מבאר דאפי' לדעת המחבר דמתיר בהורקה הוי דווקא כדיעבד אבל לכתחילה אסור "דנצוק ע"י עירוי חיבור", וכדיעבד מותר דלא גרע מקערות שהורחו ביחד אם הם נקיים דמותרים שניהם והמרדכי היה סובר משום נצוק חיבור לאסור הכלי והמאכל אלא מתיר דהוי נטל"פ והב"י א"צ לזה דאפי' אם היה לשבח הוי נטב"נ.

וראיתי שהמנחת יעקב מקשה על הט"ז הא מה שאוסרים משום נצוק חיבור הוא רק לכתחילה כבסי' ק"ה אבל לאסור כדיעבד משום נצוק ל"א ומסכים להש"ך, וזה יהא תירוץ גם על האו"ה המובא בש"ך סק"ה שהתיר בעירוי והא הוא כתב הטעם דנצוק חיבור ותתאה גבר דהתם הוי רק לכתחילה אבל לאסור כדיעבד משום נצוק ל"א, וצ"ע דמוכח מהט"ז הכא כמהנח"י בק"ה דהא הוי חס לתוך צונן, ומצאתי בחמודי דינאל הבור"ח אות ב' מתוך דעת הט"ז דורדאי הט"ז לא אסר מדינא דא"כ היה צריך ליאסר גם הכלי לעילוי אלא כיון שהנצוק מחברם דומה כאילו התחתון הוא בעליון ומבאר דלפי הט"ז יהא אסור גם המאכל ולפי הש"ך ברמ"א המאכל נשאר מותר והכלי התחתון נאסר כדיעבד ומסיק דאם עברה לינת לילה יש לסמוך על הש"ך ולהתיר.

ג) והנלע"ד לבאר במה נחלקו הש"ך והט"ז ברמ"א אם נאסר המאכל או לא דבשו"ת פנ"י חיו"ד סי' כ"ד (זקנו של הפנ"י מחידושים ורבו של הש"ך) נשאל בכגון זו ומקשה על רמ"א דאוסר הא איירי שהתחתון קר ואפי' אם נאמר שהמים בלעו כדי קליפה מכלי החלב מדין עירוי הא כתב רמ"א בסי' צ"א וכן בסוף סי' צ"ג דאם א"א לקלפו שרי אפי' המאכל א"כ אפי' אם היה שומן בשר עצמו היה מותר כ"ש בזה שאין במים אלא טעם שני ש"ב פשיטא שלא נאסרו המים וא"כ אפי' חזרו ונבלעו בכלי לא נאסר הכלי ומביא ראיה מהמחבר ס"ס צ"ד שהתיר בדבש שהוריקוהו לכלי חולבת מטעם נטב"נ.

עוד מקשה סתירה מהאו"ה דבכלל ל"ד סק"י"ח מתיר אם היורה חולבת שמערה ממנו היא נקיה והכלי של בשר שלמטה אפי' מלוכלך מותר דהוי נטב"נ דטעם החלב לא חשיב טעם כדיעבד וכו' וזה הסעיף הביא הש"ך והת"ת בשם האו"ה שהתיר אבל בסעיף כ"ג באותו סימן מחלק האו"ה בין אותן שנצוק עליהן דאסור כדיעבד דז"ל וכן אם שופך מים רותחין מיוורה ש"ח ב"י לתוך כלי ש"ב ב"י ואח"כ שם בהן קערות ש"ב או ש"ח ב"י או שהיו כבר שם "ונצוק" של העירוי עצמו אינו נוגע לקערות אלא לכלי אע"פ שאותו הכלי נאסר אפי' כדיעבד מטעם עירוי ככלי ראשון "ונאסרין המים מטעם בור"ח" מ"מ הקערות מותרים דלגביהם הוי המים ככלי שני ואינו מבשל, ומתוך הפנ"י או דבסכ"ג איירי האו"ה שהכלי שמערה ממנו הוא מלוכלך בזה ל"ה נטב"נ דהוי טעם הבא מן הממש עוד תי' דהארוך מסתפק אי דבר הצריך קליפה וא"א לקלפו אי מצרכינן ס' כדעת הריב"א או מותר לגמרי כדעת ר"ת ובכלל נ"ש כתב דיש להתיר, ובכלל ל"ז ברוטב שעירי לתוך קערה חולבת אסור עד ס'

כסברת הריב"א לכן כסי"ח שמתיר עירוי דהוי נטב"ג דאזיל לטעמיה דדבר לח כשא"א בקליפה מותר והכי הוי רק קליפה ובסכ"ג דאסר הכלי שנצוק עליו את"ל קאמר אפי' תאמר שהכלי שנצוק עליו נאסר בדיעבד כדעת הריב"א דצריך ס' אעפ"כ לא נאסרו האחרות שלא נצוק עליהן ולכן בת"ח כיון שפסק שאין להתיר כר"ת דל"ס' ורק במקום הצורך כ"כ בעירוי אפי' כששניהם נקיים נמי צריך לאסור התחתונה ובמקום הפסד ולצורך מותר דפסקי' כר"ת דמותר בלא ס'.

אבל מקשה על הרמ"א הא כיון שפסק בצ"א ובצ"ג רמותר בלא קליפה ומשמע אפי' שלא בהפסד דפסק כר"ת איך הוא פסק בצ"ה דנאסר הא א"א לקלפו ומותר ועד למה לא התיר במקום הפסד בסי' צ"ה אפי' אם היה פוסק כהריב"א שלא במקום הפסד ורוצה לידחק ברמ"א דאירי שמערה רוטב ש"ב ממש וב"י פ"י מעכשיו ב"י וזה דוחק גדול והט"ז והש"ך שמקשים הא הוי נטב"ג לא למרו כן ויעייין חו"ד צ"ה סק"י שבגלל קושיא זאת נטה מטעם הט"ז ונתן טעם אחר.

ד) ובאלו הדברים נתיישב בטוב טעם ודעת דברי הט"ז והש"ך דתלמידו הש"ך מתרץ קושייתו על הרמ"א, דהנה בסי' צ"א ט"ז סק"ז מביא ראיות להוכיח דצריך לפסוק כהריב"א דבעי ס' דהרמ"א סותר עצמו והאור"ה לא' מן הראיות הוא מ"ש רמ"א כסי' צ"ה ס"ג והוא מהאור"ה דאם עירו מכלי ראשון של בשר על כלי של חלב אוסר כולו ואע"ג דאין עירוי אוסר יותר מכ"ק מ"מ אוסר כולו במקום שא"א לקלוף ובוזה מוכיח הט"ז דבין בחלב ובין בכלי נאסר עד ס' כשא"א לקלוף והייתי משתומם הש"ך והתו"ח מביאים בסי' צ"ה דהאור"ה מתיר עירוי מטעם נטב"ג והט"ז בונה דברי הרמ"א מהאור"ה ובוזה נתיישב דאה"נ האור"ה בסי"ח ואמר דעירוי לא אוסר משם דאזיל לדעת ר"ת אבל בסכ"ג אומר מה שנצוק נאסר בדיעבד כיון דא"א לקלפו ובוזה גם המאכל נאסר כיון דא"א לקלפו, ולפי הט"ז סותר הרמ"א פסקיו, א"כ הט"ז לשיטתו, והש"ך שם סק"ח מתרץ דברי הרמ"א דיש חילוק בין דבש הנבלל לכלי שא"א לקלפו וניכר הקליפה דכשנתערב הקליפה דומיא דחלב מותר וא"צ קליפה להכי בצ"א וצ"ג דאירי במאכל שא"א לקלפו שנתערב מותר בלא קליפה ובסי' צ"ח דאירי בכלי והוי ניכר הקליפה אלא שא"א לקלפו בזה נאסר ולפי"ז בסי' צ"ה כשאוטרים משם דא"א לקלפו המאכל שנתערב הקליפה מותר, הכלי שנשאר הקליפה אלא שא"א לקלפו בזה נאסר בדיעבד כשליכא ס' כדעת הריב"א אבל בהפ"מ או לעת הצורך מותר דכן פסק התו"ח לגבי שיטת הריב"א דבהפ"מ פסקינן כר"ת וכן פסק הפנ"י שם דמקום הפסד ועת הצורך יש להתיר והש"ך תלמידו הלך אתו כמעט עד הסוף.

ה) לסיכוס! אפי' להט"ז דאוסר בדיעבד גם המאכל וכן הכלי התחתונה כיון דליכא ס' ובוזה כל העירוי נאסר קליפה א"א במציאות שיהא ס' אעפ"כ הכלי העליון לא נאסר אף שבלעדיו לא נעשה האיסור מ"מ בזה סומך אר"ת דמתיר כשא"א לקלפו או דעצם העירוי שיווד זו הוי קליפתה דהא עירוי אין מוציא מהכלי התחתונה רק קליפה וכשמבלע מהכלי התחתון להכלי העליון לא נבלע רק קליפה מקליפה שיצא להכי אף שהמאכל עצמו נאסר דא"א לקלפו מ"מ הכלי העליון נשאר מותר (ושמור כלל זה דעת הט"ז אף שלמטה נאסר בדיעבד ורק מדין צנוק מ"מ למעלה מותר) ומכ"ש להש"ך בדעת הרמ"א דאף דכלי התחתונה נאסרה בדיעבד כיון דא"א לקלפו המאכל נשאר בהתירו וא"כ גם הכלי העליון נשאר בהתירו, ב. הפמ"ג הזכיר ב' פעמים משב' בסק"ג וש"ד סק"ה דטעם הט"ז דנצוק חיבור ולפי דבריו בסי' ק"ה דגם הט"ז סובר דנצוק אין חיבור אלא דההכל עולה למעלה איך יפרנס הכא הדבר, התחתון הוא קר ונאמר שהכל היוצא מקליפה לעלות למעלה שממנו יבנה האיסור הא הוי כ"ש מחם לחם ומה חם שיש לו הבל אין מרשה לו החם לעלות כ"ש כשהוא קר לא ירשה לו החם

לעלות ההבל של הקליפה אלא ע"כ הכא הוי הטעם בט"ז רק משום נצוק חיבור וא"כ למה כסי' ק"ה כתב דהם טעם א'. וזו ראייה להמנחי' כלל כ"ג.

ולפי"ז היה אפשר לבאר מה שהשי"ך חולק על הרמ"א דאינו סובר נצוק חיבור ולכן ההבל אינו עולה ולא נעשה איסור הוי נטב"נ.

ו) בהיות כן הנני תמה על דברי שו"ת מקור ברוך (הובא דבריו דרכ"ת סי' קה סק"א) בדבר שנעשה לאנשים היתר לשפוך מים ורתחין מכ"ר כשירה אל כלי טריפה שרוחצין בהם ידים ורגלים דלכאורה נראה דאסור לעשות כן לכתחילה מטעם נצוק חיבור או משום דההבל עולה מכלי הטריפה לכלי הכשירה ומבאר דתלוי במחלוקת האו"ה והט"ז דרק משום תתאה גבר מותר הכא לכתחילה אבל להשי"ך דסובר שהוא משום הבל שעולה אין לנו עדיין הוכחה להתיר לכתחילה ומסיים שישגיח שיערה מרחוק שלא יהא יס"ד בזיעה שיכול לעלות לשם ולא יכנסו בספק איסור לכתחילה.

(הגם שאין הספר תתי' אין להק' בלי ראייה מבפנים) מ"מ אנו רואים מדבריו דטעם הט"ז והשי"ך מחולקים ודבריו בט"ז מובנים דגם בכו"ח אף דהאיסור נולד מהעליון וכן המאכל אסור אעפ"כ העליון נשאר מותר, אבל מה שכתב דלהשי"ך יהא אסור תמוה איזה הבל יש מכלי קר שמוציא קליפה שיעלה בהבל לכלי העליון, דכל הטעם שאוסר רק קליפה אדמיקר ליה בלע ומפליט קליפה א"כ נתקד ואינו עולה, ועוד מה ראייה מביא מסי' ק"ה התם אין השאלה לגבי הכלי אם יהא מותר להשמש בו אח"כ השאלה היא לגבי השמן הנשאר אם נאסר כמבואר והוא מחדש דין דגם האיסור הוא על הכלי אפי' כששופך כל השמן שבכלי הכשר אסור לכתחילה דהכלי ג"כ בולע ולכאורה זה אינו כיון שהכלי הוי קר ולא נתחמם ולא הוי יד סולדת בזיעה שם לא נאסר.

ז) נחזור לענייננו דבין האו"ה ובין הט"ז ובין הרמ"א דסוברים נצוק חיבור אוסרין הכלי התחתון וכן מצאתי להמהרא"י בהגש"ד דשאלתו מהר"ש אם הודחו ביחד איך לעשות והשיב לו אם הוי כ"ר נאסרו הבל וכו' רק שלא ישפכו מכ"ר על הקערות וזה מיקרי נמי כ"ר והיה לו דין מחבת לכן יזהר שישפכו קודם המים בכלי גדול ואח"כ ישימו הקערות וכו' נמצא דדעת התרוה"ד כהאו"ה והט"ז דניצוק חיבור והוא סובר ג"כ כהריב"א דצריך סי' ואעפ"כ אין נאסר רק התחתון.

אמנם ראיתי בהגהות רחבת ידים שמביא משו"ת רד"ם סי' כ"ז דלהכי השי"ך בסק"ה מתיר כידוע דהשי"ך היה תלמיד הפנ"י ועל הרוב כותב דבריו כשיטת רבו הפנ"י ולכן מתיר כיון דהוי צונן, וע"ז כותב הרחבת ידים דאפשר לומר ל"פ הט"ז והשי"ך דהט"ז מיירי בשניהם חמין להכי אוסר התחתון וגם בזה יודה השי"ך, והשי"ך מיירי כשהתחתון צונן לא נאסר וגם בזה יודה הט"ז.

ולפי המבואר לעיל ב' הדברים אינם מ"ש הרד"ם דהשי"ך בצונן מתיר מפני הפנ"י ביארתי דלפי השי"ך היה צריך עכ"פ לאסור הכלי וגם ע"ז הקשה אם לא שנפסוק שגם השי"ך שמתיר הוא רק בהפסד ולעת הצורך דהתם גם הפנ"י מתיר ולכאורה מדהביא השי"ך דברי המשא"ב לבסוף דאינו אלא מן המתמיהין משמע שחולק לגמרי (והספר רד"ם את"י לעיין בו).

מ"ש הרח"י דהט"ז מיירי בשניהם חמין יהא קשה למה לא נאסר רק התחתון וגם הוכחת הט"ז כסי' צ"א מדברי הרמ"א שאסר רק משום שא"א לקלפו ונאסר כדיעבד אנו רואין דאיירי דווקא גם כשהכלי התחתון צונן, ועוד, אם התחתון חם למה התיר האו"ה כלים האחרים ברמ"א עצמו, אפשר לאמרו דאיירי דב' הכלים חמין.

הערות וביאורים בשו"ע

יחיאל גולדהבר

הערות והארות בהלכות קידוש (המשך)

על ספר שמירת שבת כהלכתה ח"ב

[ב] הנה רעק"א הזכיר רק בקידוש דיו"ט לנשים, אולם לגבי שמחה לא חידש דבר, שהרי הוא עצמו העיר מד' הלח"מ בה' מעה"ק שמוכח שם בדברי הרמב"ם שפוסק כר"ז שאשה חייבת בשמחה [וזהו ראיית השאג"א]. אלא רעק"א גר"נ בהפוסקים שנחלקו בזה, וסר"ד הוא שתענית ביו"ט יש לדרן איסורו מתרי טעמא. א. מטעם חיוב עונג, וב. מטעם חיוב שמחה. והנה מצד חיוב עונג ביו"ט נשים מותרות להתענות דאינם בחיובא דעונג אמנם מצד חיוב שמחה אי אסורים למתענות תלוי במח' הראשונים אי נשים חייבות בשמחה וכנ"ל, אבל בחיוב אכילת פת הן פטורות עכת"ד כמבואר היטב בהשמטות [וראה היטב בהקדמה לשו"ת רעק"א בד"ה עוד אחת נדבר ודו"ק, ואפילו הא דפטר בהתשובה בפנים נשים מאכילת פת, מרהיטת הלשון שבהשמטה אינו נראה כך - וכבר דנו כו"כ אח' בדברי הרע"א].

[ג] השאג"א אינו חולק ע"ד רעק"א, חדא: דלא זכר השאג"א דבר ולא חצי דבר בענין קידוש אלא כל הסימן דן בנידון אי נשים מחוייבות בשמחה ביו"ט. והשאג"א לאו יחידאה הוא אלא כן דעת רוב האחרונים. ראה שאג"א [ס"י טו], וכ"נ דעת שו"ת תורת רפאל [סריס צב], שו"ת זכרון יוסף - שטיינהרט [ס"י י ד"ה ונ"ל], שו"ת שאילת

אי נשים מחוייבות בקידוש ביו"ט

פרק מז סעיף ו: אחד האנשים ואחד הנשים חייבים בקידוש בכניסת היום בין בשבת ובין ביו"ט (כו), וכן חייבים בקידוש כיום.

הערה (כו) עיין שו"ת רע"א ס"א א ובהשמטות שם, דרוב נשי דידן מחמירות לעצמן וזהירות לקיים רוב מ"ע שהז"ג כגון... קידוש ביו"ט והוה כקיבלו עליהו. ועיין שאג"א ס"י טו התולק ע"ד הרע"א, שגם הנשים חייבות במצות שמחה ואסורות להתאבל... וכ"ה בארחות חיים ס"י קפ"ח ס"ק ג ובספר בן איש חי, שנה שניה פר' בראשית סע' יא, ועיין גם פתחי חשובה ס"י תקכט סע' ב, דפשיטא ליה דחייבות בקידוש ביו"ט, וכ"ה בשו"ע הרב ס"י רעא סע' ה. ושמעתי מהגרש"ז אויערבך שליט"א דאם כדברי רע"א, יחכן שיש לאסור לנשים ספרדיות שנוהגות על פי הב"י ואינן מברכות על מ"ע שהז"ג, שלא יקדשו בעצמן ביו"ט, עכ"ל.

יש להעיר כמה נקודות בד' השש"כ.

[א] מה שהעיר השאג"א ע"ד שהם חייבות בשמחת יו"ט, הרע"א בהשמטות שם, כבר עמד ע"כ במה שציין להרמב"ם הל' מעשה הקרבנות עיי"ש (וכ"כ שו"ת זכרון יוסף אורח ס"י י דף יג, ודברי מלביאל חו"ס ס"י ד).

שחייב הקידוש שלהן ביו"ט הוא מדאורייתא, וכן הביא הלח"מ שם ג"י כזו ברמב"ם וכל מצויע שהוא מזמן לזמן, ואינה תדירה נשים פטורות חוץ מקידוש יום השבת ויו"ט, ואע"פ שהלח"מ לא סבירא ליה ג"י הנ"ל - היינו משום נקט כשיטת המ"מ דקידוש יו"ט מדרבנן, ע"כ אאפ"ל שהחיוב הוא כמו שבת, אולם גם הוא יודה שהן חייבות בקידוש מדרבנן, וכ"כ בספר בארות המים (שאנג"י) ע"ד הרמב"ם כדעת הקרית ספר, וראה ברכת הנצי"ב - מכילתא פ' יתרו דף ב. שהסביר ג"י זאת.

וכמו"כ יש לדייק שהמהר"ם מרוטנבורג - אע"פ שהיה מתענה בר"ה היה מקדש לבני בית, קידושא רבה מטעם שהקידוש הוא דאורייתא - תשב"ץ קטן אות תקסג. ויש לציין משי"כ האבודרהם [דפרי" עמ' כה]: ויש ז' מצות עשה שה"ג נשים חייבות בהן ואלו הן שמחה והקהל וקידוש היום וכו' ולא דייק קידוש יום השבת וראה שם להלן ודו"ק.

ואנכי חזון הרבתי לדברי מרן בכ"מ [פ"א הי"י מה' ברכות] הביא משי"כ הרמ"כ וז"ל נראה מדבריו (דהרמב"ם) שהמקדש בבית אחד [אולי צ"ל אחר] להוציא הנשים אינו מברך שהחינו, ומנהגנו לברך וכן ראוי לעשות דכיון דחובה היא לאשה לברך אותה ברכה... עכ"ל [הרמ"ך] ומ"ש וכן ראוי לעשות וכו' דבר פשוט הוא גם רבינו יסבור כן, עכ"ל הכ"מ. הרי דמפורש ברור מללו דבריו דב"ק הרמ"כ והכ"מ: שנשים חייבות בקידוש דיו"ט - דאז מברכין שהחינו. וכל זה דלא כד' רעק"א. (ולהעיר שהגהת הרמ"כ נדפס ברמב"ם ד' וינציה רפ"ד הנ"ל בהערה - שהג"י שם שהנשים חייבות בקידוש דיו"ט ודו"ק).

ה] וממילא משי"כ השש"כ כאן בשם הגאון רש"א שליט"א שלפי ד' הבי" שנשים אינם מברכות על מ"ע שה"ג, יתכן שיש לאסור לנשים ספרדיות לקדש בעצמן.

שמואל - קארלין [ס"י יא], שו"ת דברי מלכיאל [ח"ו ס"י ד], שו"ת מקור ברוך - גינבורג [ח"ב ס"י לה] והביא שם מכתב מהג"ר יצחק יעקב מפאנויועו אליו, שג"כ דעתו כך שנשים חייבות בשמחת יו"ט, ויו"ט קובע למעשר, וכתב שם שבספרו ח"א ס"י ה כתב עוד נגד רעק"א, ואינו תח"י, וכ"כ בשע"ת [סו"ס תקכט] וכ"כ בכלי חמדה פ' ויקהל [אות א ד"ה ואין], תורת אביגדור [ס"י תקכט], שו"ת לחם שערים [לרבי יחיאל מיכל תומר אב"ד טרעסטינא, ס"י ט], ולאחר חיפוש מצאתי שכ"כ מפורש רעק"א בתשו' [מהדו"ת סו"ס קנג] שנשים מחוייבות בשמחת יו"ט, וחדאי נפשאי.

ושנית: שהשאג"א לא זכר בכלל את תשו' רעק"א וג"כ לא היה יכול להזכירו שהרי תשו' רעק"א נדפס לראשונה (בלי ההשמטות) בורשא תקצ"ה והשאג"א נפטר בתקמ"ה (וספרו נדפס בתקש"ז).

ד] שוב אשוב לנידון דידן, בנידון נשים בקידוש דיו"ט, בעל השש"כ הביא רק את דברי רעק"א, ויש להעיר שהרמ"כ לא יחידאה הוא שהרי כמו"כ כתבו בתיבת גומא פ' נצבים אות ב', והמנ"ח [מצוה לא] לשיטת הפוסקים דקידוש יו"ט הוא מדרבנן.

אולם היה לו להביא שכמה ראשונים כתבו מפורש שהן חייבות בקידוש יו"ט, ה"ה: הראב"ה ברכות ס"י סא "ובקידוש היום של יו"ט אע"ג דלא כתיב בהו זכור ושמור א"ל דאתי בהיקשא דר"י דכתיב אלה תעשו לה' כמועדיכם וכו' וקידוש יו"ט וכו' וראה עוד משי"כ במס' פסחים ס"י תקח שכתב כן. - ד' הראב"ה צויינו בבני ציון [רע"א סוף ס"ק ב] ומשמע מדבריו שהן מחוייבות מה"ת.

וכ"כ הקרית ספר [פ"י ב ה"ג מע"ז אזהרה נג] על משי"כ הרמב"ם דנשים חייבות בקידוש היום וכו' ויום טוב נמי כי האי גזונא - הרי דמפורש בד' [לדעת הרמב"ם]

* [ומצאתי ג"י זאת: ברמב"ם דפוס שני ד' וינציה רפ"ד, ולאחריו וינציה ש"י - יושטיניאן, וינציה ש"י - מהר"ם פאדאוה, וכמו"כ בכ"כ כתי' קדומים של משנה תורה: אוכ"ס 57-A, ששון 13-10, ברלין 7-A ועוד].

על דברי רעק"א מד' השו"ע הרב והישוע"י, ותיירץ בעל שבט הלוי שא"א ללמוד משבת ליו"ט, ושצריכים לימוד מיוחד ליו"ט, ולענין חזרה במסתפקת אי עשתה קידוש, הוא ספיא דרבנן ואינה צריכה לחזור ולקדש עיי"ש, ובכ"ז נפלאו דבריו אחרי הגלות נגלות להקת חבל ראשונים ואחרונים, שמחייבות קידוש לנשים ביו"ט.

וכשהצעתני את כל הנ"ל לפני הגאון ר' ישראל י. פישר שליט"א [י"א באייר השתא] וענה שפשוט הוא שהן חייבות בקידוש ביו"ט כמו אנשים. ומעיקר הדין יכולות הן להוציא יד"ח לאנשים.

פרק מז סעיף ט: כוס של ברכה צריך שיהא בה לפחות רביעית הלוג יין... יש נוהגים על - פי מנהג ירושלים עתיק לקחת כוס המכילה 86 ס"ל יין... אחרים מחמירים ולוקחים כוס המכילה 137 ס"ל... במה דברים אמורים? בקידוש של הלילה וכן בהבדלה שכיון שעיקר חיובם הוא מן התורה, יש להחמיר ולצאת ידי כל הדעות, וכן גם לגבי הקידוש והבדלה של יו"ט, שהרי השו"ע את דינם לקידוש והבדלה של שבת (מד)

הע' (מד) סי' רע"א במ"ב סוס"ק ב.

הנה דברי השש"כ מיוסדים על דברי הביאור"ל שדן בנידון מהלוקת האחרונים בנוגע להשיעורים וסיים שבמצוות דאורייתא יש להחמיר משא"כ במצוות דרבנן אפשר להקל ולכן קידוש של לילה שעיקרו מה"ת ג"כ נכון לחוש לכתחילה לדעת המחמירים.

אולם מה שבעל שש"כ מביא מדברי המ"ב שה"ה בקידוש דיו"ט אינם נכונים שהרי המ"ב בסוס"ק ב הביא דברי המ"א שאע"פ שקידוש יו"ט דרבנן מ"מ יש לו כל דין קידוש של שבת, ופשוט הוא שכוננת המ"א הוא לכל הדינים של קידוש כגון הדינים של הכוס והיין, והטעימה וכדומה, אולם השיעור של היין, מהיכי תיתי? וכשהצעתני הנ"ל לפני הגאון ר' שלמה

והשתא דדברי רעק"א צ"ע אי"ב דברי הגרשז"א הבנויים מדבריו אינו לדינא. והצעתני את הנ"ל לפני הגאון ר' שלמה זלמן אויערבוכן שליט"א והסכים לדברי. שמדברי מרן מלכא בכ"מ, מפורש שדעתו שנשים חייבות בקידוש יו"ט ודלא כרעק"א.

[ו] שרובם ככולם של האחרונים חלקו ע"ד רעק"א: ה"ה - יד אליהו, פסקים [סי' יז אות ב]. שו"ת שאילות שמואל [סי' יא], שו"ת דברי מלכיאל [חיו סי' ד], שו"ת התעורות תשובה [ח"א סוס"ב], שו"ת אור יצחק - צאצקעס [א"ח סי' ג - והביא שם שכן הסכים הגרי"ל מבריסק], שו"ת מקור ברוך [ח"ב סי' לה].

וכ"כ בפשיטות בשו"ת דברי שמואל (ארדטי) [סי' ז] שנשים מחייבות בקידוש שבת יו"ט מדאורייתא, וכ"כ בישוע"י [סי' תיו סוס"ק א], ושו"ת תורת רפאל [סי' כא].

ולאחר כ"ז תמוה לי מש"כ בשו"ת אג"מ [א"ח ח"ד סי' ק] שנשאל אי נשים חייבות בקידוש יו"ט והשיב מדעת עצמו שלכאורה הוקש יו"ט לשבת - ולא ציין להראשונים והאחרונים הנ"ל, וסיים: וגם יש ראייה מהא דחייבות בקידוש של ליל פסח שהוא אחר מד' כוסות, ודוחק לומר שמשונה קידוש זו משאר קידוש דיו"ט ולכן איש שכבר קידש יכול לקדש בשביל נשים, ואסור לאשה לאכול לפני קידוש יו"ט עכ"ל. ונוראות נפלאתי שלא מצינו שנשים מחייבות קידוש דליל פסח, ואפילו אם יאמר האומר עפ"י מש"כ התוס' סוכה [לה. ד"ה מי' שאע"ג דבהלל של ליל פסח משמע בפסחים קח: דמחיבי בד' כוסות, ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות, אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה. וכ"כ בטוש"ע [תעב. יד.] שנשים חייבות בד' כוסות ובכל המצוות הנהוגות באותו לילה, ונימא שה"ה קידוש (אם כי אינו מוכרח) אולם כ"ז דייקא בפסח, ומה ענין קידוש דפסח לשאר יו"ט, וצע"ג.

כמ"כ צ"ע מש"כ בשו"ת שבט הלוי [ח"ו סי' סא] שנשאל ע"י הרד"ג ר' משה ש. קליין

וכ"ד ר"ת תוס' עירובין עט: ד"ה אם, יומא פ. ד"ה הגני ועוד, ספר הישר חידושים סי' שג, המנהיג הל' שבת סי' יח, תורייד פסחים [קו]. רא"ש [שם]. חי' ר' דוד בונפיד [שם] ספר הבתים הל' קידוש [שער ב' אות ו]. אבודרהם [דפרי עמ' קנט].

[ב] מש"כ בשש"כ בשם הר"ן; הובא במ"א - שבארם גדול ישנה יותר אולם עד רביעית, כ"כ בתוס' [יומא פ.], והמנהיג הנ"ל, ותוס' ר"ד הנ"ל, ואוה"מ שער קידוש נתיב א. לעומ' במהר"ם חלאה פסחים [קו]. כתב: ואולם בקידוש השיעור מלא לוגמיו לכולם לפי מדת אדם בינוני.

[ג] דעת הגאונים שמלא לוגמיו הוא רביעית ממש ה"ה רב נוטראי גאון - ואם לא טעם רביעית לא יצא, הובא בריצ"ג עמ' ז, והעתים עמ' 204, רב צמח גאון [שם ושם] ובשבולי הלקט סי' עד, רב האי גאון ומר רב כהן, הובאו בריצ"ג [שם]. רבי עמרם גאון בסידורו מהד' גולדשמידט עמ' 61, וריצ"ג [שם] והעתים עמ' 190, מחזור וויטרי הל' פסח סי' גז מגליון כתי"י וכן הוא לפי תי"ב בתוס' שבת [ע"ה: ד"ה ויעמוד] עיי"ש וראה נוספת שבת [רעא. לו]. שביאר היטב שיטת תוס', ובס' מנורה הטהורה [קנה"מ ס"ק כ"ד] כתב שיש להחמיר ולשתות רביעית.

ובשו"ת תורת רפאל [סי' ט] דן בדברי הגאונים ותירץ כל הקושיות שהקשו נגדם ויישר כל ההדורים ובירר דחיק את דעתם. ודעתו שבכל כוס של ברכה ישתו לכתחילה רביעית. כמ"כ נתברר שם עוד שיטה של תוס' שמלא לוגמיו היינו יותר מרביעית.

[ד] שיטת הראב"ה הל' פסחים סי' תקי"ט, והל' תענית סי' תתצ"א: ששיעורו הוא חצי רביעית או פחות ויערער סביב גרונו וילך טעם היין בכל לוגמא עיי"ש ובב"י סו"ס רע"א כתב שכי"ה במרדכי ישן סוף יומא, אולם סיים: ואין בדברים אלו כדאי לדחות דבריהם.

זלמן איזערבוך שליט"א, (ו' ניסן השתא) השיב דפשיטא כדברי; וא"צ להחמיר בהשיעור דקידוש דיריט, עכ"ד וכ"ז לדעת המ"א וסייעתו, דקידוש יר"ט הוא מדרבנן אולם כבר ביארנו [קובץ בא"י גליון מד עמ' צא] דדעת רוב הראשונים דקידוש יר"ט מה"ת.

שיעור שתיית מלא לוגמיו

פרק מח סעיף ט: על המקדש לשתות מכוס של קידוש שיעור "כמלא לוגמיו" הגדול לפי גדלו והקטן לפי (גב) קטנו ודי בשיעור זה גם אם הכוס היא גדולה מאד וכל שלא שתה שיעור זה לא יצא ידי מצוה כתיקנה, וצריך לחזור ולשתות כמלא לוגמיו.

הערה (גב) סי' תריב סעי' ט, ועיין רעא סעיף יג ובמ"ב ס"ק סה, דבעינן שיעור חשוב שחתיישב דעתו, ועיין ר"ן פסחים כב. ב. דמ"מ בגדול לא בעי לשתות טפי מרביעית (מ"ב ס"ק ס"ח), דכיון שכוליה כוס כרביעית סגי א"א דנבעי דנטעום מידי יותר מרביעית ע"ש.

הנה בדיני ושיעור "מלא לוגמיו" יש אריכ"ד בר"א ואציין רק את המ"מ להשיטות (הואיל ויש כו"כ חידושי דינים בזה).

[א] ההלכה הרווחת היא ששיעור מלא לוגמיו הוא פחות מרביעית וכמוש"כ המחבר בשו"ע סעיף יג (ובשו"ת רעק"א ר"ס קגד העיר שלכאורה ד' השו"ע סתרי אהרדי שכאן בהל' שבת כתב רובו של רביעית ובהל' יו"כ כתב דהוי מעט פחות מרביעית) ומקורו הראשון שמצאתי הוא רבי שמואל הנגיד הובא בספר העתים עמ' 204, וריצ"ג ח"א עמ' ז, והם חולקים על הגאונים שטוברים שהוא רביעית (ראה להלן) ונימוקם עמם שכן אם מלא לוגמיו הוא רביעית מדוע לא קבעו שיעור שתייה ביו"כ רביעית בכל השיעורים, ועוד כבר נמנו כל שעורי רביעית בנוזר לח. ולא הוזכר קידוש יו"כ. וראה טור סימן רעא.

וברכת המוציא רוצין לברך בעצמן בשעת אכילה עושין איסור דעושין כביש דס"ל דמברך על היום ואח"כ על היין ואנן קי"ל כבי"ה דמברך על היין ואח"כ על היום והעושה כבי"ש במקום ב"ה עביד איסורא אבל אם מקדש על היין יכולין לבוין לצאת ידי קידוש ושלא ישתו היין דאז אם שותין אח"כ יכולין לברך על היין דבשלמא בפת שמחויב לאכול אחר הקידוש דאין קידוש אלא במ"ס המסובין מחויבין לאכול מן הפת א"כ שמכוין לצאת ידי"ח קידוש בשעת שמברך המקדש יוצא ממילא גם על האכילה בברכה זו משא"כ בין שאין חובה על המסובין לשתות יין...

הרי דרבירי דה"ח ברור מללו לחלק בין קידוש על פת ליין שדווקא בפת עושה כב"ש ולא בין, שהלא בין הרי א"צ השומע לשתות משא"כ בפת הרי אכילתו המשך הקידוש ולכן עושה כב"ש. לעומ"ז כשמקדש על יין אין לעשות כן משום דגורם ברכה שא"צ, ומה שמחלק בעל שש"כ שהדה"ח מורה שאם כוונתו לשתות בשעת קידוש - ה"ה כמי שמקדש אפת, תמוהין וראיה לזכר שהרי היה לדה"ח לכתוב חידושו כשמקדש על יין גופא ולחלק בין שעת קידוש לשאהריו ודו"ק.

איברא דבישויע"י [ריש סימן רעא] פקפק בדיו"א אפי' במקדש על יין, וישב מנהג הנשים שמברכות הואיל ואינם מתפללות ערבית עיי"ש, ועוד יותר מזה מצאתי בשולחן הטהור (קאמרנא) [ריג. א.] שכתב בליל שבת כשבעה"ב מוציא את האורחים בקידוש, יש להם לצאת גם ברכת בפה"ג, דאם מברך אח"כ בפה"ג עושה כב"ש עיי"ש, והוא תנא דמסייע להרב שש"כ.

אולם מנהג העולם אינו כן וכדלהלן (וכמ"כ צלי"ע בר' הדה"ח כשמקדש על פת הרי השומע א"צ לאכול דייקא פת, ואפ"ל במיני תרגימא וכו' ודו"ק כמ"כ אפי' מקדש על יין ש' דהוי ברכה שא"צ הלא הוכרע מכל האח' דאף במקום שאפשר לצאת ע"י שמיעת הברכה מ"מ אם אינו רוצה לצאת,

שיעור שתיית המסובין

סעיף יא מצוה מן המוכרח שגם כל אחד מן המסובים יטעם מעט יין מכוס הקידוש, ואין שיעור לטעמים זאת (סח) הערה (סח) מב ס"ק עא.

מקור הדין הוא המ"מ פ' כט מהל' שבת סוף ה"ז שכתב: ומד' הגאונים נראה שאין כל בני התבורה צריכין מלא לוגמיו, הובא בב"י סו"ס רע"א ומשם לכל הפוסקים. וב"כ בערך לחם [קצה.].

ויש לציין שדעת הלבוש [רעא. יר. וקצ. ד.] שיטעמו כל המסובין כ"א מלא לוגמיו. שיהא בו כדי ליהנות, וכמה אחרונים תמהו ע"ד, ראה כה"ח ס"ק פב; אולם במטה יהודה [רעא. א.] חיוק את דעת הלבוש.

ומצאתי שכבר הקדימו חד מקמאי בעל אוהל מועד [שער קידוש נתיב א] שכתב כן, והוא חידוש.

אי השומעין סבוכים בפה"ג

פרק מח סעיף יג: המסובים גם יכוונו לצאת בברכת הגפן של המקדש, כדי שלא יצטרכו לברך על היין שהם (עט) ישתו (פ) אבל גם אלה המברכים לעצמם יש להם על מי לסמוך (פא).

הערה (עט) רע"א במ"ב ס"ק בשם דה"ח, דמהפכין סדר הקידוש, וע"ש כה"ח סע' ב, שמחלק בין פת ליין, וי"ל דהיינו דוקא בשותה מן היין שלא בזמן קידוש, אבל אם רצונו לשתות מן היין בשעת קידוש, גם הוא מודה, ע"ש, דמ"ש ממקדש על הפת, וע"ש, דאם יודע שישתה מן היין והוא אינו מכוון לצאת, הנה כגורם ברכת שאינה צריכה, ועיין תהל"ד ס"י רע"א סק יז, דאינו אלא משום ברוב עם, ועיין גם דעת תורה שם סע' ב ד"ה וברין.

הא לך לשון הדה"ח [דיני קידוש על היין אות ב] אם מקדש על הפת להוציא גם השומעים צריכין השומעים שיכוונו לצאת גם בברכת המוציא דאם לא יכוונו לברכת המוציא רק יכוונו לצאת רק בקידוש היום

ויברך כפה"ג קודם ואח"כ קידוש, עכ"ל, ועיין תהל"ד סי' רע"א ס"ק טז ו-יז, ואין להבריר ברור, דאף דשומע כעונה, אבל קדימת תדיר ומקודש לא מצאנו אלא במעשה ודיבור, ולא כמחשבת, ע"ש, דמ"מ ראוי לחוש לדברי הרה"ח לכתחילה, ועיין לעיל הערה כו.

הנה ראינו שכן היה המנהג בהרבה מקומות, שכ"א בירך הגפן אחרי קידוש, ויש להוסיף שכבר כתב כן בספר "אשל אברהם" להג"מ רבי אברהם ברודא [דף מ"ח ע"א] שנהגים קצת בני אדם שיושבים אצל בע"ב ומברכים על כוסות שלפניהם, (העירנו ידידי הרב בנימין ש, המבורגר) ובברכות הבית [שער מו אות כו] הביא כן בשם הזכור לאברהם (הספרדי) וכתב שיכוון שלא לצאת ברכת הגפן מהמקדש (ולע"ע לא מצאתי בוכל"א) וכן הוא מנהג חסידים, וטעמא בעי למה בירכו חסידים אנשי מעשה ברכה שהיא לכאורה א"צ.

ו"ל שהרי "מנהג חסידים" לקדש מעומד [וכ"ד המבי"ם, ודעת האר"י, וכן כתב במקור חיים רע"א. ש"כ"ה עפ"י נגלה ונסתר, וכן נהג החכ"צ סידור עמודי שמים, ובמוק"צ רע"א] והנה ידוע משי"ב הרב בשולחנו [קס"ז, יז]. שדייקא בברכת הנהנין צריכים לקבוע יחד להיותם נחשבים כגוף א' והקביעות מעבב, לצאת ידי"ח אפי' בדיעבד (ובעל ששי"ב [בפרק נה סעיף יט] התעלם לגמרי מדעה זו, דעת הר"ב בשולחנו הערוך - שהקביעות מעבב אפי' בדיעבד וכדעת המ"א בשם הרא"ש [קסו. כת]. וכן דעת הפרי"ח [שם], והסתמך לגמרי על דעת המ"ב והגרי"א). משא"כ ברכת המצות כל המחוייב בדבר מוציא את הכירו בלא קביעות, והנה ידוע מה שחקרו האם שבברכת הגפן שבקידוש יש ב' חלקים א' של מצוה וא' של נהנין, וע"כ אפ"ל שהחלק של המצוה יצאו משא"כ חלק הנהנין לא יצאו ע"כ צריכים לברך, וראה באלף למטה הנסמן לעיל, ולאח"ז מצאתי שב"כ הבית מאיר [סי' רצו] לגבי הבדלה, למה בכוס של הבדלה רגיל המבריל לשנות כולו ואין משקה ממנו

אין בזה משום גורם ברכה שא"צ - ראה סימן ה סעי' ד לעינן ברכות השחר, סי' ח סעי' ה - ציצית, קסו, תרי"ט סעי' ה - שהחיינו ליל ירכב, ואריכ"ד ברכ"י [רצה. ה]. תרי"ח (סופר) [ריג. ה].

ומצאתי בשו"ת הדיר [סי' ז] שהקשה כמה תמיהות ע"ד הרה"ח ובתרי"ד כתב ע"כ מנהג העולם שריר וקיים לברך ברכת היין בעצמו וכן אני נוהג כשאני יוצא לפרקים באיזהו מקומן של שבחים בקידושא רבה אני מברך ברכת היין בעצמי. עיי"ש עוד כמה חידושי דינים וכמ"כ בשו"ת עמק הלכה [אור"ח סי' כג] השיג על הרה"ח וחיזק את המנהג שמברכין ברכת היין וברכת המוציא אין כאן בית מיחוש ויפה עושים...

הערה (פ) ומ"מ נראה דודאי דיצאו ידי"ח קידוש, תהל"ד סי' רע"א ס"ק טז, וראה גם בהערה הבאה.

הנה דברי התהל"ד מוטב על משי"ב בשו"ע הרב סי' תעג. ו. שהמהפך את הסדר כבי"ש לא יצא ועי"ז הק' התהל"ד הלא בנשפך וכד"ל צריך לברך הגפן אחרי ברכת קידוש והילך בין מי ששכח והפך את הסדר לכתחילה לבין מי שעשה כסדרן אלא באונסו צריך לתקן.

אח"ז כ"ז יש להעיר משי"ב בעל ששי"ב בפרק מ"ז הע' קצא שחילק בין לכתחילה לבדיעבד עיי"ש ולא ציין להפוסקים שדנו בדי"ח: ה"ה השו"ע הרב הג"ל שדעתו שהא מעבב, ודעת הנוספת שבת [רצה. ב]. שאינו מעבב כלל והובגדי ישע [שם] כתב דרק אם מכוון לעשות כבי"ש אזי מעבב הוא אפי' בדיעבד, וכנ"ל דעת התהל"ד - ראה תהל"ד [רע"א. טו. רחצ. א. רצט. ד].

הערה (פא) עיין מ"ט א"י סי' תרכה באלף למטה סוס"ק ע, שהמנהג שכ"א מברך לעצמו, ועיין שו"ת מלמד להועיל אור"ח סי' כד, תורת שבת סי' רעז הע' ד, קצוה"ש סי' עט כבדה"ש ס"ק יט, ושמעתי מהגרש"ז אויערבך שליט"א, שהעושיין כן יכוונו שזו סחם ברכת הנהנין, ואילו ידי חובת הקידוש יצאו ממי שעשה ככ"ה

לכ"ב - משום דדין בעי הסיבה לפטור את חבירו ואנו נהגין לעמוד וביה שכיוונתי לדעתו הרמה.

וכן מצאתי בספר קונטרס התשובות [ווארשה תרפ"ג] לרבי ישראל יצחק מו"צ בפראג (ומו"צ דהארמור מראדומין, ובעמ"ח טהרת ישראל) סי' ז' שכתב: נשאלתי מצדיק אחד על מה שנהגין לצאת קידוש שחרית מאחר ומברכין אח"כ לעצמן ברכת בפה"ג... ונ"ל לתרץ ע"פ מש"כ בא"א (בוטשאטש) לגבי לחם משנה... ולפי זה גם בני"ד יוצא בהקידוש מה שצריך על הכוס אף שברכת הנהגין מברך לעצמו... ואין מהרהרין אחר המנהג. וראה עוד בנפש חיה (מרגליות) [רע"א.ו.] שנתן טעם לשבח על מה שנהגין הנשים לברך הגפן אחר המקדש.

וזה דלא כהדרך שכתב התפארת שמואל פ"ו דברכות ס"ק יח "והנה נהגו לעמוד מאחר שנהגו כולם לקבץ סמוך להמברך הוי כעין הסיבה וכו' ובפרט בעה"ב שב"ב כולם נגררין אחריו" ... וראה שו"ת משנה שכיר סי' נה.

ותבט עיני בשורי, ובקדש חזיתיה מקור למנהג חסידים שכאו"א מקדש בפני"ע, ואינם יוצאין ע"י שומע כעונה, מדברי הה"מ [ה"ל שאלה ופקדון פ"ד ה"ה] שכתב טעם להא דת"ח אינו יוצא הבדלה בביה"כ "שהיו שומעין מאחרין ויוצאין, וזה שהוא תלמיד חכם רוצה לברך הוא בעצמו עכ"ל.

דברי הה"מ הובא בפרישה חו"מ [סי' רצא] וכו"כ בקיצור בסמ"ע [שם ס"ק כז] וציין שם לעיין הטעם בפרישה, ואחרי כ"ז: ע"ג שהמ"א בסי' רצו הביא את דברי הסמ"ע וסיים "ולא ידעתי למה", דהרי הה"מ פירש את טעמו. ולאחר החפשיה חזיתיה שכבר הקשה כן על המג"א במעיין החכמה [בי"מ מד.]. הרי דחוינן דכבר - אדם גדול ובקי הרי הוא הה"מ - כלשון הרב"ז בתשו' [סי' א' תת.]. ובסימן א' תעו כתב הרד"ב - אין בכל הראשונים מי שהוא בקי בלשון הרמב"ם - יותר מבעל מ"מ ד"ל ע"ש - סובר שיש ענין וטעם

שכ"א יברך לעצמו ולא יצא בביה"כ (שהיה ברוב עם). ואכמ"ל.

ומה שכתב בש"כ בשם הגרשז"א שהעושים כן יכוונו שוו סתם ברכת הנהגין... יש לחקור אי אפילו אם כיון לצאת ברכת הנהגין וכשמברך אח"כ אי הוה ברכה שא"צ?

מצאתי שדן בזה הצ"ח [ברכות כא.]. דמי שהסתפק אי בירך ברכה אי לאו אי יכול לכוון לצאת את הברכה מחבירו ותלה די"ז בכמה פלוגתא דרבוחא ומסיים אך כיון שהתוס' עצמה הכריעו שגדול המנהג אי"כ שפיר דמי לעשות כן. לעומ' מרהיטת לשון רעק"א בתשו' סי' ז' ד"ה אולם משמע דהוי ברכה לבטלה.

אי ברכת בפה"ג מעכבת בקידוש

פרק מח סעיף יד: אם אינו יכול לשחות יין כמלוא לוגמיו תוך הזמן שקבעו חז"ל וכו' לא יצא ידי קידוש (צ"ה).

הערה (צד) אם המקדש שכת ולא בירך ברכת "הגפן", יכול גם אחר לברך ברכת "הגפן" ולשחות והמקדש יצא ידי קידוש, והוא שכוון עכ"פ לברכת הקידוש של המקדש.

ואם כבר שתי ונוצר אח"כ שלא בירך ברכת הגפן, ידועים ד' הח"צ סי' קסח דלא מיקרי מברך על הכוס אלא כשאותו שאומר עליו הברכה מברך עליו בפה"ג. הובא באח' סרס קצ. הרי דבריכת היין מושך שייך לעיקר מצות כוס של ברכה, ואשר ע"כ אם לא בירך לא קיים המצוה, אולם בשר"ע הרב [רעב קונ"א ס"ק ב] חולק ע"ד הח"צ וס"ל דאין כוס של ברכה תלוי כלל בהגפן. ובאמת כתלה"ד [רע"א. ית.] תלה שאלה דידן בהמח' הח"צ והגר"ז, ובשו"ת אמרי ישר [קע"ג] פסק דלא יצא.

אך י"א דהטעימה עיקר ולא הברכה - שו"ת חלקי' [ח"ב סי' קמז]. אג"מ [ח"ג סי' מה.]. ומנחת שלמה [סר"ס ית.] וסיים שם: סוף דבר נראה שהעושה קדוש לעצמו וגם עבור

המחבר. וכ"כ בשכנה"ג, והובא בפמ"ג [א"א כד.] שבטעימה פורתא סגי, וראה א"ר ס"ק לג. וכ"כ בשו"ת תשב"ץ [ח"ד טור ג' סי' לב] בתשו"ר אברהם טאוה, וראה שם ח"ג סי' סה. וכן האריך בניד"ז בפחד יצחק אות ק' עמוד קנ, ודעתו שמי שקשה לו שתיית יין סגי לו בטעימת כ"ש - צויין בעיקרי הד"ט [א"ח סי' יג אות כה]. וכ"כ דעת שו"ת סמא דהוי (לר' חיים יעקב, תלמיד ר' חיים אלפנדרוי) סימן ז. וכן דעת הבית מדרש [יו"ד רס"ה] והאריך להוכיח שההלכה כדעת רש"י ולבוש, ודלא כהמ"א. וכ"כ בבית ישראל (להמגיד מקאונץ זי"ע) [פסחים קו:] בדעת המחבר ששיטתו כשיטת רש"י, וממילא נפל קושית המג"א על המחבר. וכ"כ במנורה הטהורה [רעא. ז.] בדעת המחבר. וכ"כ הערוה"ש סעיף לז-ה והביא כו"כ ראיות שמלא לוגמיו אינו מעכב, וראה עוד העמק שאלה [נד. ד.] וכ"כ בשו"ת אור לציון [ח"ב פ"ב סעיף ז.].

עוד יש לציין מה שחידש הלבוש [רעא. יז.] שאע"פ ששיטתו ששיעור מלא לוגמיו אינו מעכב, אולם דעתו שמי שלא שתה מלא לוגמיו הרי ברכתו בפה"ג לבטלה; ונימוקו עמו שברכה זו לא ברכת הנהנין גרידא היא, אלא ברכה כדי להנות, ליתובי דעתא עיי"ש, וראה בגדי ישע סעיף י"ג ותוספת שבת ס"ק לג שחזיקו את דבריו - ודלא כהע"ש שחולק על הלבוש - וסיימו שזה לא יעלה בקנה אחד עם ד' הריטב"א ששתיית כמה מסובין מצטרפין לשיעור.

אחרים וטעה וברך על היין שהכל, שאין השומעים צריכים לחזור ולברך בפה"ג... ומיד כששמעו שהתחיל המברך לומר שהכל אפשר שאינם צריכים לחוש לזה שברכת המברך תבא לבטלה וצריכים תיכף לבוין שאין בדעתם לצאת בברכתו.

אי טעימת מלא לוגמיו מעכבת

הע' (צה"י) סי' רעא כמ"כ סוס"ק סח.

אה"נ שכן דעת רוב הפוסקים שהטעימה מעכבת ושכן נראה דעת הגאונים. וכ"כ בספר העתים [עמ' 185] ובריו"ג ח"א [עמ' ז.]. והבי"ו הביא שכ"ד הכלבו [סי' לא] וכ"פ הפוסקים מג"א [ס"ק לב] א"ר [ס"ק לד.]. ט"ז [ס"ק יט.]. שו"ע הרב [קצ. ב. רעא. כה] וכן כתבו מטה יהודה - עיי"א, ומא"מ בדעת המחבר.

אולם כו"כ פוסקים נקטו ששתיית מלא לוגמיו אינה מעכבת, ובטעימה בעלמא סגי, ועוד י"א שאפילו אם לא טעם כלל יצא יד"ח.

ונתחיל בדעת רש"י עירובין מ: ד"ה ליתבי. שכתבו כמה אחרונים בדעתו שהשתיה אינה מעכבת - שו"ת אמרי יוסף סי' קעג, אגרות משה ח"ג סי' מה, אולם בשו"ע הרב [קצ. ד.] מפורש שאפילו לדעת רש"י - היינו לשאר כוס של ברכה, ולא לקידוש שמצריך שתייה - וראה תהלי"ד שם. וכן דעת הראב"ן עירובין מ. הובא במג"א סי' תרכ"א ס"ק ג.

וכן מפורש דעת הלבוש סעיף יז שהשתיה אינה מעכבת כלל ושכ"ה דעת

כולל ללימוד יו"ד קארלין סטאלין ירושת"ו

הערות וביאורים בשולחן ערוך יורה דעה

הלכות ריבית סימן קסג

סעיף א הג"ה ונאמן המוכר לומר שיש לו וא"צ ראייה לדבריו, בהגר"א ס"ק ה כתב דאין לו נאמנות אלא למ"ד דסגי כשיש לו כל שהו, משום דהוי בידו לעשות כהיתר שאם יאמר שאין לו יכול המלוה להקנות לו משהו, אבל לפי מה דקיימא לן בשו"ע דבעי יש לו כולו א"כ אינו כ"כ קל בידו שיהיה לו כ"כ חטין, וכמו שמצינו גבי פרוזבול שאין המלוה נאמן לומר פרוזבול היה לי ואבד אלא משום שבידו לכתוב ע"ש ובס' קסב ס"ק יא, אבל הב"י והרמ"א כתבו שהלוה נאמן אע"פ שפסקו דצריך שיהיה לו דמי כולו.

ונראה לתרץ דהב"י ורמ"א ס"ל דשאני פרוזבול שבא להוציא ממון מיד הלוה משו"ה לא נאמן אלא כשהוא בידו, משא"כ הכא ששאלו לפני שמלוהו ומצד החיוב ממון יש כאן הודאת בעל דין (של הלוה), וכל החשש מכח שאסור לעשות מעשה הלוה, ולענין זה הוי ככל איסורים שבתורה דעד אחד נאמן באיסורים ואפילו אם קשה להשיגו מ"מ מיקרי קצת בידו ועד אחד נאמן, וצ"ב מהו ההוכחה שמביא הגר"א מפרוזבול לנר"ד וצ"ע.

סימן קסה

המלוה את חבירו על המטבע והוסיפו על משקלו כזו, וה"ה למלוה על המטבע ופתחו ממנו, בענין פיתוח מטבע השקל בא"י בזמנינו, אי חשוב כנפחת המטבע שהדין הוא דכשהפירות מתייקרים שמשלם יותר כדי להשלים הערך של שעת ההלוואה.

הנה בשו"ע מידי בפחתו ממשקל כסף וזהב שיש בהמטבע, והיינו שהמלכות מוציא מטבע חדש שמשקל הכסף וזהב שבו פחות ממטבע הישן, וכזה הוא דאמרינן

דכשחייב לשלם ממטבע החדש, מורדין שאם הפירות נתייקרו צריך להשלים כשיעור משקל המטבע הישן, משא"כ בזמנינו שהמטבע הישן נשאר ולא פיתח ממשקל הכסף וזהב, ואינו אלא שהמטבע הישן הוזל, ולכאורה פשוט דדינו שנותן מטבע הישן וא"צ להשלים כלום וכמפורש שם ברמ"א ובשו"ע סק"ו, שאם רק הוזל המטבע ע"י גזירת המלכות ג"כ דינו כהוזל כיון שהמטבע עדיין יוצא ככתחילה, וגם בשו"ת חת"ס (ח"מ סי' סה) מבואר כדברי החו"ד.

אכן המהרשד"ם (ח"מ ס' עד) וגם בחזו"א (יו"ד ס' עד אות ח) חילקו בין הוזל המטבע ע"פ גזירת המלכות, לבין הוזל בגלל שאינו חריף כ"כ, ועפ"ז חילק בבבית יהודה (פ"כ הערה יח יט) בין פיתוח רשמי דהוי הוזל ע"פ המלכות (שבוה אפשר להקל יותר) לבין פיתוח בשוק החפשי, שההוזלה מאת שאין כ"כ ביקוש, אבל לא נתבאר בדבריהם מאי נפק"מ אם הוזל ע"י הממשלה או ע"י ביקוש, דלכאורה גם אחר הפיתוח של הממשלה, מעכשיו אין כ"כ ביקוש, ומאי נפק"מ מי היה הגורם שלא יהיה כ"כ ביקוש.

ונראה לפרש ובהקדם צריך לבאר אין שייך מציאות שהמלכות יוריד ערך המעות, ונראה דמיירי דבאמת גם מתחילה לא היה בהמטבע כ"כ כסף כפי ערך שיווי המעות, אלא בני המדינה הוכרחו לסחור בו בגלל גזירת המלכות שגזר על בני מדינתו שיתייקו אותו כמטבע חשוב בכך וכך, ועכשיו נתבטל גזירה ההוא (או שנתבטל קצת והורד ערכו לפחות מעט ממה שהיה קודם). ובגלל זה יוצא בפחות ממה שהיה קודם.

ומעכשיו שפיר מוכן הנפק"מ בין פיתוח של גזירת המלכות, דאז מתחילה היה שיווי המטבע מורכב משני גורמים, א' שיווי הכסף

המלכות שאוסר לסחור בו, והיינו נמי כנפסל המטבע הנ"ל.]

וכל זה כשהמלכות גזר שיוזיל, אבל אם הוזל מכה שלא חריף כ"כ, שאז לא נשתנה שום מצב בגוף המטבע, אלא שכני אדם אינם להוטים כ"כ אחר מטבע ההוא, לא חשוב כנפחת גוף המטבע.

ואע"פ שהחת"ס שם (ס' סד וס' עה) חולק על הגר"מ בענט (והמהרשד"ם) וס"ל דכ"ז שהמטבע יוצא אע"פ שהוזל ע"י גזירת המלכות ולא נותנים רק 20, מ"מ מחזיר לו מטבע הישן אפילו כתב לפרוע במטבע, (וטעמו משום שלא הלוהו הכסף שיש באוצר המלך אלא גוף השטר התחייבות, ולא חל שום שינוי בעצם התחייבות המלך אלא בקיום ההתחייבות, ודינו כהוזל משם שגם עכשיו מחזיר לו שטר שהמלך נתחייב בעת ההוא ליתן 100) מ"מ י"ל דמורה דחשוב שהמטבע הוזל ולא שהפירות נתייקרו, ומה שאמר שמחזיר כמותו מטבע וא"צ להשלים זהו בגלל שגם זה מיקרי כמותו מטבע שהלוהו אע"פ שהוזל, ודוקא במטבע שלא יוצא כלל ואין עליו שם מטבע בה והוא שמחזיר מטבע היוצא, וכ"כ בתו"ד כאן ס' קסה ס"ק א, דחשוב כהלוואת סכ"ס חטי"ן "הוזל" שמחזיר סאה חטי"ן, אבל אם קוצץ לו דמים, צריך ליתן שויו בין אם נתייקר (שאו פוחת) ובין אם יוזל (שמוסיף להשלים כשוויין), וכמו קוצץ דמים לחלוטין בשו"ע סימן קסב, ע"ע בד"ס ס' קסה ס"ק ט"ו (ועמ"ד ס"ק סב וסכ).

כרם אין ראייה שגם להחת"ס וחו"ד מותר להלוות מעות ולקצוץ לשוויין, ד"ל דלא חשוב הוזל המטבע, אלא אמרינן בכל מקום דמטבע עומד במקומו ופירי הוא דאייקך וזול כמבואר בגמ' ר"פ הוהב, ולא כתב החו"ד דחשוב כהוזל המטבע אלא דוקא כשיש שני מטבעות ורק אחד מהם נפסל, דאז בע"כ שמטבע א' הוזל והשני נשאר, משא"כ כשכל המטבעות של כסף הוזלו, אבל מ"מ מיסתבר דברי הגר"מ בענט וחזו"א דחשוב כנפחת המטבע, ואע"פ שהחת"ס

וזהב שיש בהמטבע, ב' מכה שיש עליו גזירת המלכות לקבלו בכך וכך, ועכשיו שהמטבע נשאר בלי גזירת המלכות הרי זה מטבע מסוג אחר וכפסלו צורתו ונהי שלא נפסלה לגמרי (כיון שיש בו קצת כסף וזהב או שהמלכות עדיין השאירו בו קצת שויות). מ"מ אותו שויות שבא ע"י גזירת המלכות נתבטלה לגמרי, והוי כמטבע שנפסלה צורתו, (משא"כ כשהוזל המטבע בלי גזירת המלכות רק משום שאין כ"כ ביקוש, נמצא שהמטבע עומד לגמרי במקומו בלי שום שינוי, ורק הוזל, ובוה לכו"ע אין דינו כנפחת).

ובאמת שכבר הוזכר סברא כעין זו בשו"ת חת"ס (חו" ס' סה) בשטרות באנקאטן, והיינו שטר שהמלכות נתחייב מאה מטבע כסף, ושוב אח"כ גזרו שלא יתנו עבור שטר ההוא אלא תומש (היינו עשרים מטבע כסף). והגר"מ בענט כתב דהוי כנפחת המטבע, וסברת הדבר, משום שמתחילה הלוהו שטר שמחייב לשלם מאה ועכשיו מחזיר שטר שמחייב לשלם עשרים, ואינו כמותו מטבע שהלוהו תחילה.

וכד נעיינ שפיר נראה דגם בכל פחות שגזרה הממשלה הוי כעין באנקאטן הנ"ל אלא דרשם היה התחייבות של המלך שהוא ישלם מאה מכיסו, משא"כ כאן יש גזירת המלך על כל סוחר ובעל חנות שהם חייבים לשלם מאה תמורתו, ומי שלא יכבד הכסף כערך מאה מתחייב ראשו למלכות, ונמצא דבשניהם עיקר בסיס שיווי הכסף הוא התחייבות (או על המלך או על בני מדינתו) ועכשיו נתבטלה, ועמש"כ להלן שגם בזמנינו הוי דומה כע"ז, [הגה עוד שייך דרך שני להפחית המטבע, שמתחילה היה שוה מאה כפי ערך הכסף ועכשיו גזרה המלכות דאסור להחשיבו כמאה אלא כעשרים, ונמצא דעכשיו נולד בו פגם, דהוי כסף עם גזירת המלכות האוסר להשתמש בו כמאה אלא כעשרים, ושוה פחות ממטבע שהיה תחילה בלי גזירת

ונראה דאפילו למש"כ החזו"א בסי' ער
 דנחשב כנפחת המטבע, מ"מ אינו נוגע לנו
 בזמנינו, דדוקא בזמנם שעיקר בסיס המטבע
 היה התחייבות הממשלה וכשירד בגלל אי
 אימון ה"ט חשששו שמה הממשלה לא יפרע
 ושטר שלא פורעים לא שוה כלום, לכן גם
 כשיש סיכון לזה ג"כ נשתנה עיקר מרכיב
 הכסף שעד עכשיו היה חוב בטוח ומעכשיו
 הוא חוב עם סיכון משו"ה הרי כנפחת,
 משא"כ בזמנינו שגוף המטבע בנוי על בסיס
 של כלכלה, וכשנפחת המטבע היינו משום
 שאין כ"כ ביקוש בהכסף (כגון ששער הרבית
 יורד, או מטעם אחר לא רוצים להשקיע
 במדינה זו) אבל לא נשתנה שום דבר בגוף
 המרכיב של המטבע משו"ה לכ"ע דינו
 כהזול המטבע, מלבד במדינות שהממשלה
 קובע מחיר המטבע ע"י גזירה שלהם או ע"י
 סובסידיא, שמסבסדים את מטבע המדינה
 וכמש"כ לעיל.

והנה נתבאר למעלה מהאחרונים איך לרון
 בפיחות השקל בזמנינו בא"י אם דינו כנפחת
 המטבע כהזול או שהפירות נתייקרו וערך
 המטבע עומד במקומו, אבל יש עוד סברא
 גדולה להתיר להלוות או למכור סחורה צמוד
 לדולר, מאחר שבארץ ישראל השקל נפחת
 יום ויהאנשים לא נותנים אימון למטבע
 השקל, ולא קובעים בו למדוד הערך האמיתי,
 וקובעים על פי מחיר הדולר ולכן יש מקום
 גדול לומר שזה גופא נחשב כטיבעא, וכבר
 הארכנו בזה לעיל ריש סימן קסב, וע"ע
 בקיצור דיני רבית המצויים פרק ג.

"שם" במה דברים אמורים כשהוסיפו
 עליו עד חמישיתו, בט"ז וש"ך הביא מש"כ
 הר"ש לבאר השיעור חומש, משום שאם
 ירצה להתיק מטבע הישן ולעשות ממנו
 מטבע חדש יעלה לו חמישיתו לשכר הצורך,
 וקשה לי דבתוס' בכורות (דף נ:): סוף ד"ה
 דמזדבנא מביא בשם הריב"ן דשכר הצורך
 למטבע כסף הוא אחד מכ"ה ולא אחד
 מחמש, ואפילו אי נימא דפליגי, מ"מ צ"ע
 איך אפשר שהמתלוקת יהיה רחוק כ"כ
 ביניהם.

חולק וס"ל דעדיין חשוב מטבע היוצא, מ"מ
 לכאורה פשוט שגם הוא מודה דחשוב כהזול
 המטבע ולא שהפירות נתייקרו.

אבל כל זה כשנפחת ע"י גזירת המלכות
 וכמש"כ לעיל, אבל כשהזול בגלל שאין כ"כ
 ביקוש או שאין כ"כ אימון בחוזק הממשלה
 או כבר כתב החזו"א (ס' עב אות ח. ט)
 דמחשבינן שהמטבע עומד במקומו ורק
 פירות הוא דאייקר וזול, וע"ש בברית
 יהודה שביאר דלפ"ז אסור לקצוץ דמים
 לערך המעות, דהוי כקצוץ לפירי מסוים
 דאסור.

והנה בזמנינו בארצות הגדולות כגון
 ארצה"ב ואנגליה וכו' שם אין פיחות
 רשמי, וכשרוצים להעלות מחיר המטבע
 מעלים מחיר הרבית וע"י זה יש יותר ביקוש
 והמתיר עולה, וכשרוצים להוריד ערך
 המטבע מורידים מחיר הרבית או בדרך
 אחר, אבל בא"י או ברוסיא מצוי שהממשלה
 קובע מחיר המטבע אע"פ שאינו שוה כ"כ,
 והם מבטיחים לתת כיסוי, ונמצא שמחיר
 המטבע לא נקבע ע"י הביקוש ושיווי בעיני
 ההמון אלא ע"י פעולת המלכות וכשנפחת
 המטבע היינו משם שמפחיתים פעולותיהם,
 וזהו כעין נפחת המטבע ע"י גזירת הממשלה
 הנ"ל, וכ"ש כשהממשלה מדפיס עוד שטרות
 דזה הוי כדוגמת שו"ת חת"ס הנ"ל, שהרי
 ידוע שבכל מדינה יש ערך מסוים של שיווי
 הכלכלה ועפ"ז יכולים להדפיס כך וכך
 מטבעות ושטרות, וכשמוספים להדפיס עוד
 שטרות מתחלק כל הערך של השטרות עם
 השטרות החדשות, ונמצא דעד עכשיו היה
 שיווי כל שטר כמו חלק א' מכך וכך ועכשיו
 הוא כמו חצי חלק משיעור הנ"ל, וכהכרזה
 שלא יקבל כיסוי המלא רק שיחלקו השויות
 שלו עם עוד שטר שהממשלה תדפיס.

והנה יש סתירה בדברי החזו"א בדין הזול
 המטבע ע"י אימון בהממשלה דבסי' עב
 ס"ק ח כתב דדינו כהזול המטבע ובסי' עד
 סק"ה ד"ה ענין המטבעות כתב שגם כשהזול
 המטבע בגלל אי אימון הר"ז נחשב כנפחת
 המטבע, וכבר ציינו שם לעילין בסי' עב.

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת'ו

הערות וביאורים בשולחן ערוך אבן העזר

ברין קנין הבעל בגט של איסורי הנאה

שימת הרשב"א בגט של אה"נ

להנות ע"כ הוא לגביה כעפרא בעלמא וכ"ה בכל אה"נ וכמפורש ברשב"א בכל הני דוכתא. וא"כ א"א ליישב אליבא דהרשב"א מה שהקשה מגט שכי על אה"נ דכשר, כדרכו של הערך ש"י. [וחוץ מזה הר"ן שם בא לחלוק על הרשב"א ול"ע בכיארור פלוגתתם ועי' בזה בית הלוי ח"א סי' מ"ה].

טו. אך באמת הרשב"א בעצמו כבר האריך בזה בשו"ת סי' תר"ג שמביא שם דברי הירושלמי פ"ק דקידושין דשטר קידושין וגט אשה שכי על אה"נ דאורייתא לא מהני, ועל איסור מדבריהם מהני, וכי' ע"ז הרשב"א דאע"ג דבבלי איתמר סתם גט שכתבו על אה"נ כשר ולא חילקו בין איסור דאורייתא לאיסור מדרבנן מ"מ כיון דפירשו בירו' דהיינו דוקא באיסור דרבנן, נקטינן כוותיה, ואפי' את"ל דהבבלי חולק אירושלמי וקסבר ל"ש איסור תורה ול"ש איסור מדרבנן אפ"ה בקידושין לא מצינו בבבלי שיהא כשר ע"ש ומבואר דהרשב"א י"ל ספק בכיארור הדין דגט שכי על אה"נ אם גט וקידושין שוין ומיירי רק באה"נ דרבנן או גם מדאורי' כשר בגט ובקידושין פסול.

ובכיארור דברי הרשב"א כי' בגט מקושר [להר"יט אלגזי כסי' ב'] דהסברא לוי' דבאה"נ מדאורייתא לא הוה גט הוא משום דבעינן ונתן לשון מתנה ואה"נ לאו ממון דבעל הוא ולית ליה זכיה דהפקר הוא וכעפרא בעלמא ומגזה"כ דונתן בעינן מידי דאית ביה ממון. [עיי"ש ד"ה אמנם וד"ה ועוד יש לדון] והסברא לחלק בין גט לקידושין היא דבגט בענין ונתן והגם שהוא לשון מתנה דהיינו דבעינן נתינה גמורה שלא יהא להבעל שום זכות בהגט וכדאמרי' דהר"י"ג והנייר שלי אינה מגורשת דלא כרות גיטא הוא [והיינו כשיטת הרמב"ם המובא לעיל

יד. והנה מעכ"ת הביא דברי הערך ש"י בסימן קכ"ד. ופתח דבריו איני מבין. מה שכתב בשיטת הרשב"א, דכי' דהרשב"א סותר א"ע דכפ"ג דסוכה כי' דאה"נ חשוב לכם ובשו"ת תשמ"ז כי' דבאוסר א"ע מנכסיו א"י בלולבו דלא חשיב לכם דאסור בהנאה, וכי' לחלק ע"פ הר"ן נדרים פ"ה. דבשעה שאוסר נכסיו ע"ע הפקירו וכל שזכה אחר ממנו הוה כזוכה מן ההפקר, וכי' ע"ז הע"ש דדוקא באיסור קונם הוה הפקר דברשותו הי' לפני הקונם וע"כ יכול להפקירו ולכן אי"ז לכם משא"כ שאר אה"נ שהתורה אסרתה בהנאה הו"ל כבר אינה ברשותו וכמ"ש הקצות סימן ת"ו וכל שאינו ברשותו א"י להפקירו כמ"ש הקצות שם ולכן שפיר הוה לכם. ולכן כי' לדינא דלפי הרשב"א והר"ן הא דקי"ל גט שכתבו על אה"נ כשר היינו רק אה"נ שאסרה התורה או חז"ל דבעינן שהגט יהא שלו ובאה"נ שאסרה התורה הוה שלו משא"כ איסור שאסרה ע"ע בקונם דאינו שלו א"י לגרש בו עכ"ד.

ולכא"ו דבריו תמוהים, ראשית כל דידיע דחידושי הרשב"א סוכה אינם מהרשב"א אלא מהריטב"א, [עי' שד"ח ח"ו בשם כמה פוסקים] ואין שום ראייה דהרשב"א ס"ל דאה"נ הוה לכם ומ"ש ראי' משו"ת תשמ"ז דדוקא באוסר על עצמו בקונם לא הוה לכם דעשאר הפקר גמור, הלא הרשב"א תכ"ד בסימן תשמ"ז כי' דהמודר הנאה מחבירו אינו יוצא בלולבו דלא הוה לכם וכשאר איסורי הנאה ומדמה ליה לעולה וכ"ה באריכות בת"ד סי' ר"ב ע"ש דהאוסר על חבירו לא הוה לכם כשאר אה"נ, וכמ"ב בחי' נדרים מ"ז. ובאוסר על חבירו לא שייך לוי' דהפקירו לגמרי אלא ע"כ משום דאסור הוא וא"י

[והנה הערך ש"י כ' מדעת עצמו דהר"ן מיירי דוקא באיסור דאסר ע"ע דאו הוה הפקר גמור משא"כ סתם אה"ג, ובאמת מוכח כן מדברי הר"ן דרף מז. דאה"ג שאחרים אסרו עליו שפיר הוה שלו, וכ"כ המתנאי [זכיה מפקר י"ד] והבית הלוי [ח"א מ"ח]].

ח. מיהו נראה דגם לפי הר"ן שפיר יכול הבעל לכתוב על אה"ג דקונם דליה, דכל דברי הר"ן היינו באופן, שהוא אסר א"ע מנכסיו ובא אחר וזכה בו דתו לא מהני שאלה ידידיה להפקיע זכית הווכים דעל הפקר לא מהני שאלה דהשאלה מהני רק להחיר האיסור ולא להפקיע ההפקר. וכ"ז דוקא כשבא אחר וזכה אבל כל זמן שלא זכה בהם אחרים ובא הוא בעצמו לזכות בהם, לא מיבעיא כששואל על נדרו דודאי נפקע בין האיסור קונם ובין ההפקר ע"י זכותו מן ההפקר. אלא א"ה אם זכה בעצמו בלי שאלה קודם שזכה בהם אחרים נהי דעדיין יש עליו איסור להנות, אך מ"מ זכה מן ההפקר, דהרי יש זכיה באה"ג כדמשמע מהרמב"ם לצנין חמץ וכמ"ש הריב"ש [המוכא בקצות סי' תו].

ומ"ש הקצוה"ח דאה"ג הוה אינו ברשותו ולא שייך בהם הקנאה מרמב"ם ואיש כי יקנה את ביתו מה ביתו ברשותו, הקצות כ"כ רק דא"י להקנות, אבל מודה הוא דיכול לקנות וכמדויק מלשונו שם שכ' דאפי' להריב"ש [דס"ל דיכול לקנות] מ"מ א"י להקנות, וכן מדוייק מלשונו בסי' ר' לשיטת הריב"ש [תלמיד הר"ן] וכן הוא מפורש במשובב נתיבות [סי' ס"ז סק"א], וכ"כ הנוב"י [או"ח סי' י"ט ד"ה ואמנם] בתחלת דבריו מיהו אח"כ חזר מזה. מהני בשו"ת בריית אברהם [סימן כ"ו סק"ב] הביא שגם הפו"ח חילק בין מקנה לזוכה ושם בס"ק ד' הביא מסקנת דברי הנוב"י הנ"ל ותולק עליו. (ולכאו' יש להסמיכו אקרא דאיש כי יקדיש ביתו אמקנה קאי להוציאו מרשותו להכניסו לרשות אחרת ולא קאי אקונה). ומ"ש הקצוה"ח סי' ר' דליכא זכיה באה"ג ודלא כהריב"ש שם קאי בדעת הרשב"א עי"ש ובדעת הרשב"א כ"כ

סקס"ח, מיהו צע"ק דלכאו' הרי"ט אלגזי סותר א"ע למ"ש בסימן י"ג המוכא לעיל שם דאין ונתן לשון מתנה לכל] והגם דממון הפקר הוא מ"מ כל שלא נשאר להבעל שום זכות בגוויה שפיר הוה ונתן עכ"ד.

הרי לנו דשיטת הרשב"א הוא או דבכל איסורי הנאה מדאו' אינה מגורשת בין שאסרה התורה ובין שאסר ע"ע מדלא חילק ועוד דא"כ הו"ל לחלק כן ליישב הירושלמי מהבבלי, או דבכל אה"ג מגורשת אפי' מדאו' ואפי' איסור קונם.

טו. ובשו"ע סימן ל"ב כ' הרמ"א דהמקדש בשטר של אה"ג י"א שהוא פסול ויש מכשירים. ועי"ש בח"מ וב"ש דכוונת הרמ"א לשיטת הירושלמי בשו"ת הרשב"א הנ"ל וכ' בשו"ת הרשב"א ס"ל דפסול דאה"ג מדאורייתא, וכ"פ הח"מ והב"ש שם ובס"ס כ"ח לתומרא ובסימן קכ"ד לענין גט סתם הרמ"א דבכל גווני כשר, וא"כ צ"ע דאם חיי' לשיטת הרשב"א בקידושין צ"ל דה"ה בגיטין, ועי"כ צ"ל דק"ל כמהלך הב' ברשב"א לחלק בין גיטין לקידושין וכ"כ הב"ש ס"ס כ"ח ועי"כ צ"ל משום דבקידושין צריך בעלות על השטר ובאה"ג אין שייך בעלות לא מצד הבעל ולא מצד האשה [משא"כ בגט א"צ שיהא שלו משום ונתן, ולכאו' מוכח דק"ל כחילוק זה דהרשב"א וכסברת הרי"ט אלגזי הנ"ל ואין צריך הגט להיות שלו וגם הפקר מהני. [ועי' ביאור הגר"א סי' כ"ח סק"ג נ"ט ויל"ע].

בשיטת הר"ן נדרים פ"ה דאה"ג דקונם הוה הפקר

יז. עוד מבואר מדברי הערך ש"י הנ"ל [סי' ק"ד] דעי"פ המבואר ברין [נדרים פ"ה] דאיסור קונם שאסר על עצמו, הוה הפקר גמור ויכולים אחרים לזכות ולא מהני שאלה להפקיע זכותם. וכ' דלפי"ז אפי' אם נאמר דמותו לכתוב על כל אה"ג היינו משום דעדיין שלו הוא משא"כ באיסור קונם שאסרן ע"ע כיון דהפקר הוא, תו לא הוה שלו וא"י לכתוב עליהן גט דאין כאן ונתן.

לעיל ס"ק ט"ו, ומלשון המשובכ סי' ס"ו משמע דס"ל לדינא כהריב"ש.

יט. ונראה יותר דאפי' לא נתכוון לחזור ולקנות מן ההפקר אלא נטלו לכתוב עליו הגט, תו הוה שלו, והוא ע"פ דברי הגתיבות סי' ער"ה דהפקר דאה"נ אינו כשאר הפקר אלא כיאוש דכיון שכל אדם יכול ליטלו באין מורה אייאשושי מייאש נפשיה מיניה וכיאוש חשוב ולא הפקר וביאוש בעינן דוקא דאתי ליד זוכה וכל כמה דלא אתי ליד זוכה כרשות בעלים קא משא"כ סתם הפקר דלא בר לרשות אחר כבר יצא מרשותו עכ"ד ועיי"ש דכ"כ בדעת הר"ן דנדרים הג"ל וכ' לעיל גם הכרית אברהם ס"ל סברא זו.

ולפי"ז המורר הנאה מנכסיו, כל זמן שלא זכה בהם אחרים עדיין שלו הם, גם לדעת הר"ן ושפיר יכול לכתוב עליו הגט אפי' אם הוה יאוש וגם חלק היאוש לכאוי' פקע כיון דנתכוון להשתמש בו לגרש ואפי' אם לא נפקע חלק היאוש מ"מ הוה שלו עכ"פ לגרש בו.

ועוד יל"ע דמהני כתיבת הבעל על קלף דאה"נ אפי' לא נתכוון לקנותו ועיי"ש ע"פ המבואר באה"ע ר"ס ק"כ דכתיבת הגט הוה שינוי וקנין בגזילה. ועי' דברי מלכאל [תא סי' פ'] שכתב דשינוי הוה קנין בכל התורה ולא רק בגזילה עיי"ש שכ"כ לענין קנין הבעל בגט. והגם דאי"ז כ"כ פשוט דשינוי הוה קנין בכל התורה, עי' שיטה מקובצת ב"מ ע"ה: בשם כמה ראשונים דלא מהני, ובתו רבינו פ"ח שם משמע דמהני [ועי' ג"כ ר"ח ב"ק כ"ב: בשם הגר"נ פרצוביץ ז"ל], מ"מ מצינו כמה פוסקים דחוששים דכל סופר יש לו קנין בהגט משום אומן קונה בשבח כלי עי' פ"ת ר"ס ק"כ ועי' קצוה"ח סי' ש"ו סק"ד פלוג' אם אומן קונה הוא קנין בגוף הכלי או רק נגד השבח כעין משכון נגד שכרו. ועי' בקונטרס הנדפס בסוף שו"ת ריב"ש דא"צ כוונת קנין על קנין דאומן, א"כ בזה גופא שהבעל כחב הגט על קלף שאסר ע"ע בקונם אפי' נאמר דהפקר הוא. חוזר וזוכה אפי' בלי כוונת קנין ואפי' להר"ן,

דשמה מהני קנין קטן כזו דלהוה שלו דלין דונתן אם בעינן קנין.

ועוד דיש חולקים על הר"ן בזה דהא דהרשב"א שמביא הר"ן שם חולק ע"ד הר"ן וס"ל דאין חילוק בין קונם שאסר ע"ע לשאר אה"נ עיי"ש. ועוד דבשו"ת הרשב"א ח"ד סי' ר"ב מביא תשובה בשם אחד מיוחד שבחכמי הדור שמודה לכל דברי הרשב"א בתשובה שם דכל אה"נ לא הוה לכם. אבל המורר הנאה מנכסיו שפיר הוה לכם, מטעם הואיל אי' בעי מתשיל עליה והגם שהרשב"א שם חולק עליו ולא ס"ל סברת אי' מיבעי למיתשיל בקונם מ"מ בסיומן תריב משמע דאינו כ"כ פשוט לחלוק. ועוד דבשו"ת דרבו"ז סי' קב"ט [מובא בגט מקושר סי' ב' ד"ה והנה ראיתין] כ' דמ"ש הרשב"א דלא"ה הואיל דבעי למיתשיל, חולקים עליו אבות העולם הר"ף ומי"ו ועיי"ש בגמ"ש שכ' שאין ראייה מראשונים הג"ל מ"מ כ' דהר"ן בעצמו ס"ל סברא זו באיסור קונם [עכ"פ בקונם של אחרים עליו] גם במחנ"א [סי' ד' דזכיה מהפקר] נתקשה בזה בדברי הרשב"א, ועי' ג"כ בשערי תשובה [אור"ח סי' תרמ"ט סק"ב] מביא בשם השער אפרים, ועי' ברית אברהם סי' כ"ז ס"ק י"ג.

ועי' מחנ"א שם דר"ל דאיסור הנאה דקונם יותר קל משאר אה"נ מדאחרים יכולים להנות וע"ע הגי' חכמת שלמה לסי' תרמ"ט, שר"ל דגם להרשב"א דשאר אה"נ לא הוה לכם מ"מ איסור הנאה דקונם שאסר ע"ע הוה שלו.

ועי' ברית אברהם שם ס"ק י"ד שהוכיח מעירובין דבעינן שהעירוב יהא שלו ואעפ"כ ס"ל הרמב"ם דמערכין מאה"נ, וכ' דעי"כ גם להרשב"א כל הטעם דאינו שלו דא"י להנות, משא"כ כשנטלו לעבר בו כבר זכה מריש לו צורך והנאה בו, ולפי"ז ה"ה בכתיבת הגט, וכ"כ לעיל [סק"ד] דהוה גם סברת המהר"ם שיק, וסברא זו שייך גם באיסור הנאה דקונם וכמפורש בב"א שם ולפי"ז גם הר"ן יודה.

דהוה שלו. [ואפי' לא הוה שלו לכמה פוסקים מהני כנ"ל].

ובשאר אה"נ להסוכרים דאה"נ הוה שלו פשיטא דמהני, ולמ"ד דאינו שלו משמע מהתו"ג והב"מ דלא הי' מהני [מיהו הם סוכרים דהוה שלו וכנ"ל ס"ק י"ג ואין מקום להסתפק] מיהו מסברת הברית אברהם ומהר"ם שייק ומשמעות הגר"ח דכיון דרוצה לגרש בו תו הוה שלו, ולפי הנתיבות כל אה"נ אינו אלא בגדר יאוש והוה שלו [וכ"כ גם להרשב"א והר"ן דקונם ועי' לעיל ססק"ה] וגם יש פוסקים דא"צ שלו כלל בגט [וכנ"ל סק י"ב] א"כ יל"ע טובא במקום עיגון אם יש מקום להחמיר.

ובזה ניחא, דמצינו דלפני כתיבת נתינת הגט שואלים להבעל אם נשבע שלא ליתן גט, ומתירים כל מיני שבועות ואיסורים ומבטלים כל המודעות המבטלים הגט, ולא מצינו ששואלים לו אם אסר ע"ע נכסיו בקונם - המבטל ג"כ הגט אם בעינן שיהא שלו.

וכל זה הוא אם נאמר דהר"ן ס"ל דבעינן שהגט יהא קנוי להבעלים מדין דונתן ולא מהני מן ההפקר, אבל אם נאמר דגם הר"ן ס"ל דא"צ שיהא שלו, או פשיטא דבלי כל הנ"ל גם להר"ן מהני בכתבו על איסורי הנאה דקונם ע"ע ועי' ג"כ ר"ן גיטין כ'. דמשמע דס"ל כרמב"ן הנ"ל ס"ק י"א ועי' ג"כ לשון הר"ן שם דמ"ש בגמ' גט שכתבו על אה"נ כשר כ' הר"ן בזה"ל בכל איסורי הנאה מיהו בדבר הצריך כיעור לא למ"ד כל העומד לשרוף, ומשמע דחוץ מזה בכל אה"נ בלי יוצא מן הכלל הוה גט.

העולה לנו מכל הנ"ל, דהאוסר נכסיו ע"ע, דאפילו לפי שיטת הר"ן דשאר אה"נ הוה שלו מ"מ באיסור קונם ע"ע הוה הפקר ותו אינו שלו, מ"מ כשנוטל הבעל הקלף קודם שזכה בו אחרים וכותב עליו הגט לכאור' חוזר וקונה הקלף ותו הוה שלו ולא מבעיא אם שאל על נדרו אלא אפי' בלי שאלה, ולא מיבעיא אם נתכוון לקנות אלא אפי' לא נתכוון לקנות יש כמה צדדים לומר

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת'ו

הערות וביאורים בשו"ע חשן משפט

נתינת עורף בשטר כסף מזויף

שאלה

עצמן] אין ב"ד מוציאין ממנו, ורק דחייב לצאת י"ש כמו גבי איסורא בע"א שמעיד שזינתה אשתו דבמאמינו חייב מיד'ש להוציאה אך אין ב"ד כופין אותו, ומשום דאין דבשב"ע פחות משנים, וע"ש שביאר הענין דהוי בגדר רובא ואין הולכין כממון אתה"ר, והוכיח מכמה מקומות דהיכי דליכא חזקה ממון באמת אזלינן בתר נאמנות דיליה, יעו"ש.

וע' ג"כ באמרי בינה (עדות סו"ס כ"ט) שהעלה דגם בממון איכא עכ"פ חייב לצי"ש במאמינו, והביא שי"ס דרק באיסורא החמירו כזה, וע"ש שהכית דאין לחלק. [וע"ע חכמת שלמה סי' ע"ה ס"ט וסי' רח"צ].

ובנח"י שם (ענף ט') הביא דברי הגרע"א הנ"ל דמבואר דבמאמינו מוציאין ממנו ממון, ומשמע דב"ד פוסקין לו כן, וכתב לבאר דודאי אם אינו רוצה לשלם אף שמאמינו [אם משום שנתן אמתלא דאפשר שטעה או ששיקר הפעם, או אף בלא שום אמתלא] אין ב"ד כופין אותו לשלם, דאין ב"ד מוציאין רק ע"פ ביאור מבורר, אבל אם מאמינו ורוצה לסמוך על נאמנותו רק דבא לימלך איך הוא הדין שנמצא בו בדיל, אומרים לו דאע"ג דהוא נתאנה אין לו להנות אחרים יעיי"ש שהאר"ך בטו"ט.

ונראה דיסוד הדברים הוא כעין מש"כ בתומים הו"ד בפ"ת סי' ע"ה סק"ו בתופס ע"פ אומדנא שהעלה שם דאם אין מבורר דבריו לב"ד ודאי יכול לתפוס אם הדבר נראה לו ברור, אבל אם יברר לפני ב"ד שתפס ע"פ אומדנא מוציאין ממנו, ומשום דאין הב"ד דנין אלא ע"פ דבר ברור, ע"ש, וכן מבואר מדברי השב"י שבפ"ת שם, דאף דב"ד אין דנין ע"פ אומדנות מ"מ הבע"ד

מעשה באחד שנכנס לחנות וקנה איזה דברים וכשבא לשלם אמר להמוכר שיש לו שטר של מאתיים שי"ח, והכין לו המוכר העורף המגיע לו והניחו על השולחן, ואח"כ נתן לו הקונה השטר של מאתיים ולקח העורף מהשולחן, ומיד אח"כ הלך להבנק וכשבא להפקיד שטר מאה שי"ח שקיבל מהמוכר הכיר בו הפקיד שהשטר מזויף והחרימו כפי החוק, וחזר הקונה אל המוכר בטענה שנתן לו עורף בשטר מזויף, וענה לו המוכר שילך לשאול לרב מה דינו, ואם יאמר לו שחייב ליתן לו שטר אחר יעשה כדבריו, ונשאלה השאלה אם חייב באמת לשלם לו שטר אחר.

תשובה

הנה נדון דידן הוא לכאורה הלכה מפורשת בשו"ע בכעין נדון זה, והוא בסי' רל"ב סעי' ל"ב בהג"ה, וז"ל:

וכ"ש בדבר שלא פרע בו הקונה כלל, וכגון שמכר לו טבעת בחזקה זהב ואח"כ שברו הלוקח ונמצא בו בדיל שחייב להחזיר מעותיו, אע"ג שגם המוכר נתאנה בו, ואם אינו מאמינו שנמצא בו בדיל נשבע שא"י מזה ונפטר (מרדכי ס"פ המפקיד ופי' הספינה) ע"כ. ומפורש יוצא דדוקא באינו מאמינו נשבע ונפטר הא מאמינו חייב להחזיר מעותיו.

ויעויין בתל יצחק (סי' ע"ה סק"ה) שהעמיק והרחיב בענין זה כדרכו בקודש, באריכות ובקיאות נפלאה, והביא מהשער משפט (סי' ל"ג סוסק"א) בנתבע שטוען א"י ואשה וקרוב מסייעים לדברי התובע והנתבע דעתו סומכת על דברי העד ומאמינו, והעלה דחייב לשלם, והנח"י שם האריך להוכיח דאף במאמין [לדברי העד או לדברי התובע

הכותב כביאור השיטות בטר"ט, והעולה משום דעת כמה פוסקים להלכה ובראשם הפנים מאירות והתומים דגבי מכר כששילם דמי היכר ונולד ספק זיוף בדמי המכר או בחפץ הנמכר א"א להוציא מהטוען שמא, אך דעת כמה פוסקים דגם במכר כשנולד ספק אם נתן תמורה בדבר מזויף דינו כספק פרעון, ע"ש.

והנה בתשו' חת"ס (ח"מ סי' קפ"ז) דן בשנים שהחליפו ביניהם שטרי כסף ונולד אח"כ ספק אם הגיע לא' מהם שטרו של חבירו או שנאבד כשהניחו חבירו על השולחן, והעולה מדבריו שאם ברור שהניח השטר על השולחן קודם שקבל מחבירו שטר שלו ונולד ספק אם נאבד מהשולחן או שלקחו האחר, פטור מליתן לו, דדמי לא"י אם נתחייבתי, ע"ש, ונתבארו דבריו היטיב באבן המשפט שם אות ט' וי'.

וחכם א' רצה לרמות נידונינו לדברי החת"ס, דה"נ הרי כיון שהמוכר הניח העודף על השולחן ואח"כ קיבל השטר מהקונה, חשיב הספק שנולד כספק חיוב ולא כספק פרעון, ופטור המוכר.

אמנם לענ"ד אין הדמיון ברור, והוא דיש להסביר דברי החת"ס דבאמת בכל מקח או חליפין כשנולד ספק זיוף וכיו"ב הרי שאם הספק שנותן לתשובה ופרעון הוי כספק פרעון, אלא דיש לדון בכל כיו"ב מהו דברי הגורם החיוב ומה ניתן לפרעון, וס"ל להחת"ס דגבי החלפת שטרות הרי שאם א' מהם הניח שטרו ע"ג השולחן אף שעדיין לא נקנה להשני והוא באחריות הראשון, מ"מ כשהשני נתן לו שטרו נתנו בתורת פרעון ותמורת שטר שהונח על השולחן, ולא ניתן בתורת דבר שישגורם חיוב, וממילא הוי כנולד ספק בדבר המחייב והוי כא"י א"נ.

ומעתה נלענ"ד דאין זה שייך לנידונינו, שהרי לא בא להחליף אצלו שטרות אלא שבא לשלם בשטר גדול ולקבל עודף, ויש לדון מהו גדר תנינת עודף, ולענ"ד נראה דבוה ליתא לכללא דהחת"ס ואף שהניח

לעצמו יכול לתפוס ע"פ אומדנות ברורות שיש לו, יעוי"ש.

וזהו הטעם גם להיפך כשהנתבע מאמין להתובע דזהו גם בגדר אומדנא, וכמוש"כ הנח"י שם (ענף ד') דכיון שאדם זה מוחזק לו לנאמן הרי יש לו אומדנא שהוא נכון, ולכן אף דאין ב"ד מוציאין עפ"ז מ"מ לצי"ש חייב, [ואינו ממדת חסידות בעלמא, רק חיוב גמור, אלא דאין ב"ד מוציאין ממנו], וכמו"כ אם בא לימלך מה דינו אין הב"ד אומרים לו שאינו חייב מן הדין כיון שהוא רק אומדנא אלא אומרים לו שתמא כיון שאתה מאמינו צריך אתה לשלם וכמבאר בדברי הרמ"א.

ועכ"פ גם בנודינו כפי הנראה הרי שהמוכר מאמין להלוקח, ואינו מסתפק בגופא דעובדא, ורק ביקש שיברר מה הדין בעובדא כזאת, [ומשום דבנ"א טועים וסוברים דכיון דגם הוא דבאנה ולא פשע כלום אינו חייב להחזיר], ובכה"ג הרי דינו מפורש בשו"ע שאומרים לו שחייב לשלם.

ואמנם למעשה צריך לשאול פי המוכר ולשמוע ממנו דברים ברורים, כי אולי יאמר באמת שאינו מאמינו וחושש שמא קיבלו מאחר, אך עכ"פ כפי הנשמע מפי הלוקח הרי שאין להמוכר ספק בגופא דעובדא והרי האמינו גם לברר אצל רב מה דינו ויעשה על פיו, ובכה"ג לכא' אומרים לו שחייב לשלם הכל.

ואם יתברר שבאמת אין המוכר מאמינו, וטוען אולי לא קבלת שטר מזויף זה ממנו, יש לברר מה דינו, וכידוע נחלקו בדין זה הט"ז והש"ך, דהט"ז (סו"ס ע"ה) העלה במי שפרע חובו ואח"כ טוען המלוה שמצא בין השטרות שטר פרוע והלוה טוען שאינו יודע אם נכון הוא, דהלוה פטור כדין ברי ושמא באיני יודע אם נתחייבתי, ולא דמי לא"י אם פרעתין כיון שכבר הוחזק בפרעון, ודעת הש"ך (סי' רל"ב סקט"ו) בשם מהרשד"ם דגם בכה"ג דמי לספק פרעון דחייב בברי ושמא, והפוסקים האריכו טובא בדין זה, וראה באבן המשפט (סי' ט"ו) שהאר"ך

החח"ס דאף שלא נקנה לו חשיב כפרעון נראה דאין לך אלא חידושו בסתם חליפין ולא בנתינת עודף.

ואם כי לא ברירא האי סברא נראה לכאור דעכ"פ מידי ספק לא יצא ודינו ככל ספק מטבעות מזויפות בפרעון חוב או מכר שכתבו האחרונים לעשות פשרה בזה, וכמובא באבן המשפט שם מהערוך השולחן והאמרי אש, וא"כ גם בנד"ד יש לעשות בזה פשרה.

אך כ"ז אם יתברר שאין המוכר מאמינו, אבל לפי הנראה כעת שהמוכר מאמין לו הרי שיש להשיב לו שע"פ דין כיון שנתן לו שטר מזויף עליו מוטל לשלם לו שטר אחר במקומו.

העודף על השולחן הוי בגדר פרעון ולא בגדר דברי המחייב, דרוקא בחליפין שאין לברר מהו הפרעון ס"ל להתת"ס לכלל הנ"ל אבל נתינת עודף הוא לעולם בגדר נתינת תמורה של העודף שקיבל יותר ממה שחייב לו, ואף דאם כבר נתן לידו העודף י"ל אולי דחשיב כספק חיוב [ואף בזה מסתברא דחשיב כספק פרעון, ראין להחשיב נתינת העודף כדבר הגורם חיוב, שהרי לא בא הלוקח ליטול מעות כדי להתחייב כנגדן, אלא נתינת העודף הוא לעולם בתורת פרעון, ואף אם הקדים ונתן העודף הוי כהקדים הפרעון קודם החיוב, ודמי להא דהש"ך סי' ע"ה סקכ"ז בפרעון שקודם ההלוואה, וצ"ע]. מ"מ בנתן רק על השולחן רבזה חידש

לשון חכמים

הרב יצחק סין

ברייך שמייה וגרסותיו

ברייך שמייה שאומרים כיום ברוב קהלות ישראל¹ בהוצאת ספר תורה אינו בסדורים קדומים, ומתסדרים הראשונים (אם לא הראשון) המביאו הוא מה"ר שבתאי סופר מפרעמישלא (כ"י בית דין לונדון). נכתב בערך בשנת שע"ז, היוצא לאור ע"י ישיבת נר ישראל בלטימור ארה"ב) וכתבו בצד ובאותיות קטנות וז"ל:

"בוזרה פרשת ויקהל דף צ"ג ע"א בדפוס גדול (קרימונה, שי"ח-ש"כ) ובדף ר"ו ע"א בדפוס קטן (מנטובה, שי"ח-ש"כ) כתוב וז"ל אמר רבי שמעון כד מפקין ס"ת בצבורא למקרא ביה מפתחין (מתפתחין, ד' מנטובה) תרעי שמאי דרחמין ומעוררין את האהבה לעילא ואיבעי ליה לבר נש לימא הכי וכו'".

ובהמשך מביא שם הנוסח במאה ואחת עשרה תיבות.

בספר יסוד יוסף לדרשן מה"ר יוסף ב"ר שלמה מפון (פפד"א תל"ט) הובא מהגהת מהר"ם פאפרש אשר בגליון זוהר שלו הדנוסחא ק"ל תיבות², וכתב שהוא תקון קרי. בספר אורחות חיים למה"ר חיים באכנער (קראקא תי"ד)³ לתלמיד מהרש"ם הנ"ל בשער כתוב "גם נמצא בו ברייך שמייה וכו' ברכה מעולה מזוהר הרקיע מזהירים, דברי המבאר ויכריס מכשול הריב, למלאות ח"י תיבות אשר בו נחסרים וכו'". במפתח בראש הספר כתוב שהוא בסי' פד, אבל בספר עצמו לא הודפס סימן ההוא. וכוונתו ברורה ל"ח תיבות שזוּספו בספר דרך אמת לרבי' משה ב"ר מרדכי זכות (ויניציא ת"י)⁴.

¹ כיום ברוב קהלות. הספרדים רק בשבת (וכ"ה בסדור השלי"ה ד"ר) ואשכנזים גם בחול (וכ"ה בסדר הי"ם) וכבר האריכו בזה האחרונים. וז"ל סדור עבודת ישראל עמ' 122 (המעיד על הנהוג בימיו) "אינו בסדור ספרדיים גם בסדורי רפ"ה ורפ"ז גם בכ"י וכל ס"י אינו, והאחרונים העתיקוהו מזוהר (ויקהל עמ' שס"ט) ע"פ האר"י ז"ל (נגיד ומצוה דף ל', ב'. נ"ו, ב') ויען כי בהרבה קהלות אשכנז אין אומרים אותו לא אאריך בפירושו".

² ק"ל תיבות. בתיקון החטא סעי' ג ז"ל (כולל גם מה שבסוגריים), ז"ל במהדורא ההיא "להיות נוהר לומר בשעת הוצאת ס"ת התפילה ברייך שמייה, אך קיבלתי מן ש"ב האלוף התורני המקובל הא-להי[נ], האי תנא ירושלמי היא, כמהור"ר מייארל פאפרש זצ"ל כשלמדתי אצלו בק"ק קראקא העתקתי ממנו הגהות על זוהר ובתוסכס הגהיה על זהר ויקהל ושם הנוסח' ק"ל תיבין (ועיין בסדר סדר הי"ם) ונדפס בסדר הקטנים יתיעת כל למדן לעצמו והוא תיקון קרי מה שהוציא אה"ר בק"ל שנים שמשם כת לילית להכשיל בנו אדם בהוצאת ז"ל, עכ"ל. מש"כ "ושם הנוסח' ק"ל תיבין", משמע שהנוסח שם היה ק"ל, ולא שכתב שהם ק"ל תיבין. ומש"כ שהוא תיקון קרי הוא מדברי היסוד יוסף. בדקתי כמה כ"י מהעתקות הגהות רבי' חיים ויטל לזוהר וביניהם אחד מהעתקת מהר"ם פאפרש, ולא מצאתי דבר על ברייך שמייה. * אוסף מחלמס, ספריל"א.

³ ל"ח"מ ב"ר מרדכי זכות. (התחילו המקובל כמהר"ר יוסף חמיץ עד דף ל"ג וגמרו הרמ"ז). ז"ל שם בעמ' עט "ה"א זה הדרך י"סכון אור הגהותיו תיקון סופרים... אך את זה אודיע ליודעי, כי בכל ספר בראשית ומן ויקרא ואילך בכל מכל כל הוא מהגהות האר"י בלי ספק, אמנם בקצת ספר

מקור נוסח מהרש"ם דפוסי זוהר קרימונה ומנטובה עם תיקונים קלים (לובלין שפ"ג-ד מבוסס על דפי קרימונה עם שינויים ממנטובה). מהדורות זולצבך (תמ"ד) בסוגריים מספר דרך אמת, אמשטרדם (תע"ה) בהגה או בגליון או בתחתית העמוד מד"א הנ"ל, וקושטא (תצ"ו) בפנים (שם לא צוין מקור התוספת) מספר דרך אמת והגהות רבי חיים ויטל ועוד⁴, כמעט זהים מלבד שמונה תיבות דהלן, ובלקט תפלות ב"תפלה לדוד"⁵ (קושטא רצ"ה)? (רצ"ח?) הלקוח מזהר כ"י אשר היה בירושלים, קרוב יותר במיספור תיבות למנטובה והדומים לו, והוא היחידי בין המקורות שהוא מנוקד.

דהלן נוסח מהרש"ם. ככ"י מתגים להראות נגינה מלעיל ומלרע, סימני רפה מעל לאותיות בג"ד כפ"ת שאין בהן דגש, כמבואר בתקוני זוהר⁶ סוף תיקונא חמישאה.

ברשימה דהלן המיספור עם חצי רבוע הוא לתיבות המובאות כאן. המיספור השני בסוגר עגול הוא לנוסח מהרש"ם. ותוך קווים באלכסון לתוספת מדרך אמת להמ"ו אשר העתיקו דפוסי הנ"ל, ועם כוכב תוספת הנמצאת רק בקושטא. חילופי הגרסא מדפוסי זוהר ותפלה לדוד קיבלתי מידידי הרה"ג הרב אליעזר ויספיש שליט"א, מהדיר סדור מגיד צדק לתלמיד הגר"א. לנוסח המלא של דפוס קושטא תצ"ו ראה בסדור הנ"ל עמ' כג-שכד⁷.

שמות לבי בספק ספקא מתהפך אם מגיית האר"י רודה הדבש או אם קצהו מהגהות הקדמוני הגם שברוב מסכימי במקומי אחרי לדע' הרב ז"ל. ועוד שם 'על כן זאת העצה היעוצה מאתי לכל משכיל... ומדי עברו בקריאת זוהר יתקן המעוות בכתב ידו בגליון ואל ישכן באהלו עולה'.

⁴ ועוד. ז"ל המדפיס שם בשער "הוגה מזהר מזהר"ו עצמו, ומשאר ספרי זוהר, כמוזכר בהקדמת המדפיס וכו'. ז"ל בהקדמה "וכה עני ה' ואינה לידי האי ספר הזוהר די אשכנז באמתחאה תורה מונח בקר"ן זו"ת אשר הובא מארס צובה מוגהה אות באות תיבה בתיבה מזהר מהד"ח"ו זלה"ה אשר היתה באמנה תוך ארס דמשק ואתו וכדומה לו חבירו תלמיד האר"י ז"ל ה"ה הרב המקובל הא-להי" כמהר"ר "יודה משען זלה"ה עליו אין להוסיף לא יערכנו זה פרום. ושלחו אלי ממש ה"ה החכם השלם הדיין המצויין עצום ורב כמהר"ר מרדכי אצבאן נר"ו הנה שכרו אתו מיד ה' כפלים. ועל רזא דנא עדיי בחותמתי זכין הטיבו אשר דברו גורי האריאל זלה"ה רבנן תקיפי דארעא והמה בכתובים" עדות המתקיימת על פי המקובל הא-להי" משה מזרחי זלה"ה ויהי באמרו בכתב ידו תוך ספר זוהר הבא משם, זה לשונו, הגהתי ספר הזוהר הלו משנת השע"ח עד שנת השצ"ג ליצירה מזהר מהר"ח זלה"ה ומזהר מזהר"י משען נר"ו הנו'. גם נמצא אתנו זוהר מהרב המקובל הא-להי" ישראל בנימין זלה"ה אשר יצק מים על ידי האריאל זלה"ה מה שסתם כאן פירש כאן והיה לנו עינים. ואף גם זאת כאן נמצאו וכאן היו כמה זוהרי דוקני מרבנן תקיפי מה המה מהר"ם דלונזאנו זלה"ה ומהרב אברהם גאלנטי זלה"ה ומן חכמי ירושלים זלה"ה ומלבד מה שראינו כל הנמצא בדרך אמת ואברהם אתנו חתנים. ואקרא"א כה שבעה שבע ילין בעמקא על הלכה ולשאר לן כל ספק ספיקא כי זה עלה על כל אשר היו לפני כמה מעלות טובות מועילות הנראה לעינים".

⁵ תפלה לדוד. בריטיש מוזיאם, ראה אודותיו במאמרו של ר' יצחק יודלב ק"ס תשמ"ו-מ"ז עמ' 929.

⁶ תיקוני זוהר, ז"ל שם, רפה איהו לעילא מאתונו⁸ ועליה אתמר דומות על ראשי החיה רקיע כעין הקרח הנורא נטוי על ראשיהם מלמעלה, נטוי דא איהו רפה נטוי על ראשי חיון דאינון יוק"ק ד' אתוון ודאי. דגש איהו מלגאו דאתוון כגוונא דא י'הו"ה, רפה מלבר כגוונא דא י'ק"ו"ק ואינון כמתג ורסן לאותיות ובהן והחיות רצוא ושוב, רצוא בדגש ושוב ברפה.

⁷ וראה גם מאמרו המאסף של הרב אייזיק שלומביץ ב"עדות" (שע"י העדה החרדית) תשמ"ט גליון ו' אד"ב.

⁸ שנימים קדמונים היו נוהגים על הרפה לעשות למעלה קו כרוחב על האות והשמיטוהו אחרונים שכן העדר הדגש יכר, נאור הגר"א שס. וע"ש דמתג והוא כדמות וז"ל. ועיין בהקדמה כללית למזהר"ם פרק ה דקדקא תני על המדפיס השמיטו הרפה.

נוסח בריך שמיא שבסדר מה"ר שבתאי סופר מפרעמישלא וזאר נוסחאות

20	11	(ולא מטויי)	20	11	בְּרִיךְ
21	12	(לנא)	21	12	שְׁמִיָּה
22	13	(מטוב)	22	13	דְּמָרָא
23	14	(נהורדך)	23	14	עֲלֵמָא
24	15	וּלְקַבְלָא	24	15	בְּרִיךְ
25	16	צְלוֹתְנָא	25	16	כְּתָרְךָ
26	17	בְּרַחְמֵי	26	17	וְאַתְרְךָ
27	18	יְהָא	27	18	יְהָא
28	19	רַעְוָא	28	19	רַעְוַתְךָ
29	20	קְדָמְךָ	29	20	עָם
30	21	דְּתוֹרֵיךָ	30	21	עַמְךָ
31	22	לָךְ	31	22	יִשְׂרָאֵל
32	23	תְּיִין	32	23	לְעָלְמָם
33	24	בְּטִיבוֹ	33	24	וּפְוִרְקוֹ
34	25	וְלֵהֲוָא	34	25	יְמִינְךָ
35	26	אַנָּא	35	26	אַחֲזִי
36	27	[עברך]	36	27	לְעַמְךָ
37	28	פְּקִידָא	37	28	בְּבֵית
38	29	כְּגוֹ	38	29	מִקְדְּשֶׁךָ

חילופי גרסא בבריך שמיא (זוהר קרימונה= קריי; מטובה= מני; קושטא= קוי; דרך אמת= ד"א; סדר היום= סה"י; לויית חן= ליח; תפלה לדוד= ת"ל). לא הבאנו כאן חילופים מתוך סדורים. תפלה לדוד הוא המקור היחידי המנוקד. המספר בחצי רבוע הוא מספר התיבה בבריך שמיא לדעיל.

- [2] יהא שמיא. סדר היום.
 [3] דְּמָרָא. ת"ל, (בלתי מנוקד) ליח מני קוי; דמרי. רעיא"י.
 [4] קריי וסה"י.
 [5] עֲלֵמָא. ת"ל.
 [8] יְהִי. ת"ל, ליח.
 [13] לְעָלְמָם. ת"ל.
 [17] לְעַמְךָ. ת"ל.
 [18] בבנין בית. סה"י.
 [19] מִקְדְּשֶׁךָ. ת"ל.
 [24] וּלְקַבְלָא. ת"ל; וקבל. סה"י.
 [27] יְהִי. ת"ל, ליח.
 [27-28] י"ד. סה"י (למטה 115-116 כתוב מלא "יהא רעיא"י).
 [31] לְנָא. ת"ל וסה"י.
 [32] תְּיִין. ת"ל.
 [33] בְּטִיבוֹ. וקשה להבחין אם ב' ראשונה דגושה ת"ל.
 [34] ולי. בכל המקורות.
 [36] עֲבָרְךָ. ת"ל וקושטא; פלוגי עברך עני ורך. סה"י.
 [37] פְּקִידָא. (קשה להבחין אם הפי דגושה) ת"ל.

כָּלֵא	[56]	[61]
אֶתְ	[57]	[62]
הוּא	[58]	[63]
דְּשִׁלוֹט	[59]	[64]
עַל-	[60]	[65]
מִלְכֵינָא	[61]	[66]
וּמְלִכּוֹתָא	[62]	[67]
דִּיקְדֵּי	[63]	[68]
הִיאִי	[64]	[69]
אָנָא	[65]	[70]
עֲבָדָא	[66]	[71]
דְּקוֹדֶשָׁא	[67]	[72]
בְּרִיָּה	[68]	[73]
הוּא	[69]	[74]
דְּסַגִּידָנָא	[70]	[75]
קַמִּיָּה	[71]	[76]
159 (מקמיה)	[77]	[77]
161 (דיקר)	[78]	[78]
171 (אוריתיה)	[79]	[79]
181 (בכל)	[80]	[80]
191 (עידן)	[81]	[81]
101 (ועידן)	[82]	[82]

עֲדִיקֵינָא	[34]	[39]
לְמִרְחָם	[35]	[40]
עָלִי	[36]	[41]
וּלְמַטָּר	[37]	[42]
יְתִי	[38]	[43]
וְיֵת	[39]	[44]
כָּל-	[40]	[45]
דִּי	[41]	[46]
לִי	[42]	[47]
וְדִי	[43]	[48]
לְעַמְדָּה	[44]	[49]
יִשְׂרָאֵל	[45]	[50]
אֶתְ	[46]	[51]
הוּא	[47]	[52]
וְוֹן	[48]	[53]
לְכֵלָא	[49]	[54]
וּמְפָרְנִים	[50]	[55]
לְכֵלָא	[51]	[56]
אֶתְ	[52]	[57]
הוּא	[53]	[58]
שְׁלִיט	[54]	[59]
עַל-	[55]	[60]

[57] אָנָת. ת"ל (וכן כותבים בגט, ע"י סג"ק מהר"ם מרגלית ס"י מו).
 [59-63] חסר בת"ל.
 [60-61] לכלא. ל"ח.
 [61] כולא. סה"י.
 [69] הוא. סה"י.
 [70] אָנָא הוא. ת"ל.
 [72] דְּקוֹדֶשָׁא. מני; דְּקוֹדֶשָׁא. ת"ל (בשאר המקורות בר"ת).
 [75] דְּסַגִּידָנָא. ת"ל; דְּסַגִּידָנָא. סה"י.
 [77-83] וְקַמִּיָּה אוריתיה לא. סה"י.

[40] לְמִרְחָם. ת"ל; למרחמי. סה"י.
 [42] וּלְמַטָּר. ת"ל; ולמיטר. סה"י שני"ט.
 [46-47] דִּילִי. בכל המקורות תיבה אחת.
 [48] וְיֵת כָּל דִּי. סה"י שס"ה, בשני"ט שבמקום "די לעמד" "דיל עמד".
 [48-49] וְדִלְעַמְדָּה. ת"ל.
 [51] אָנָת. ת"ל.
 [53] וְוֹן. ת"ל.
 [54] לְכֵלָא. ת"ל וסה"י.
 [55] אֶתְ הוּא מְפָרְנִים. סה"י.
 [56] לְכֵלָא. ת"ל וסה"י.

אָנָא	(91)	[107]	לָא	(72)	[83]
רְחִינְיַן	(92)	[108]	עַל-	(73)	[84]
וּלְשִׁמּוּהַ	(93)	[109]	אָנְשׁ	(74)	[85]
קְדִישָׁא	(94)	[110]	רְחִיעָנָא	(75)	[86]
יְקִירָא	(95)	[111]	וּלְאָ	(76)	[87]
אָנָא	(96)	[112]	עַל-	(77)	[88]
אֵימֶר	(97)	[113]	בְּר	(78)	[89]
תּוֹשְׁבֵהוּ	(98)	[114]	אָ-לְהִינְ	(79)	[90]
יְהָא	(99)	[115]	וּ111 (סמיקנא)		[91]
רְעוּא	(100)	[116]	אָלָא	(80)	[92]
קְדָמָךְ	(101)	[117]	בָּא-לְהָא	(81)	[93]
ו16 (דתפתח)		[118]	דְשִׁמְיָא	(82)	[94]
ו17 (לבי)		[119]	דְהוּא	(83)	[95]
ו18 (באוריתך)		[120]	אָ-לְהַ	(84)	[96]
ו2 (ותיהב)		[121]	קְשׁוּט	(85)	[97]
ו3 (לי)		[122]	ו12 (ואוריתיה)		[98]
ו4 (בנין)		[123]	ו13 (קשוט)		[99]
ו5 (דכרין)		[124]	ו14 (ונביאודהי)		[100]
ו6 (דעבדין)		[125]	ו15 (קשוט)		[101]
ו7 (רעותך)		[126]	ו16 (ומסגו)	(86)	[102]
דְתַשְׁלִים	(102)	[127]	לְמַעְבַּד	(87)	[103]
מִשְׁאֲלוֹן	(103)	[128]	טְבוּן	(88)	[104]
דְלִבְיָא	(104)	[129]	וּקְשׁוּט	(89)	[105]
וּלְבָא	(105)	[130]	בֵּיהַ	(90)	[106]

- 85 אַיְנִשׁ. תִּיל ד'א; אַיְנִשׁ. מִנְי וְקָרִי; אַיְנִשׁ. סה"י
 וְקָרִי (בסג"ק מהר"י מרגלית ס"י מט הגה א בלי י"ד,
 ע"ש וברכת המים לר' מיכל ר' יוזפס ס"י קמג).
 93 בָּא-לְהַ. תִּיל.
 94 שְׁמִיָּא. תִּיל.
 95 דִּי הוּא. תִּיל.
 96 אָ-לְהַא. תִּיל וסה"י.
 103 לְמַעְבַּד. תִּיל.
 104 טְבוּנָא. תִּיל; טבוון סגיאן. סה"י.
 110-111 יְקָרָא קְדִישָׁא. תִּיל וסה"י.

- 113 אֵימֶר. תִּיל; אמר. סה"י.
 114 תּוֹשְׁבֵהוּ. תִּיל.
 115 יְהִי. תִּיל.
 117 קוּדְמָךְ. סה"י.
 127 דְתַמְלִי. תִּיל; דתשלום. קרי; ותשלום. (בויו
 ולא דל"ת), כל המקורות המוסיפות 118-120.
 129 לְבִי. תִּיל.
 130-132 וְדַעְמָךְ. תִּיל.
 133 בֵּית יִשְׂרָאֵל. סה"י.
 135 לַחֲיִים. סה"י; בת"ל התיבה חסרה.

110	[135]	וְלַתְּיִן (110)	דִּקְלֵ-	[131]	(106)
111	[136]	וְלַשְׁלֹם; (111)	עֲמִיקָה	[132]	(107)
118	[137]	אָמֵן * 118	יִשְׂרָאֵל	[133]	(108)
			לְטֵב	[134]	(109)

מיספור התיבות

מהמבואר להלן מיספור תיבות בריך שמיא הוא:

- 111 תיבות בסדור מהרש"ס.
- 104 בתפלה לדוד.
- 109 בלויית חן.
- 110 בנוסח זוהר מנטובה, קרימונה, ולובלין.
- 124 בנוסח סדר היום, מהדורת שניט ושס"ה (כדפ' דידן דילי שתי תיבות ס"ה 125).
- 128 לפי דרך אמת לרמ"ז.
- 129 לפי מהר"ר חיים באכנער (אם הוא בנוי על נוסח מהרש"ס), ועוד כמה סדורים.
- 129 בנוסח השני בסדור השל"ה.
- 130 בנוסח הראשון בסדור השל"ה.
- 136 בנוסח זוהר קושטא (וכן הועתק בדפוסי זוהר דידן עם כמה תיקונים).

זוה חשבונם.

סדר מהרש"ס 111.

בכל המקורות שתי תיבות שבסדור מהרש"ס חוברו לאחת (46-47 די לוי= דילי). וא"כ לנוסח קרימונה מנטובה ולובלין יש בהן 110 תיבות. בסוף ספר לויית חן* (מנטובה שי"ז) במקום "על כלא" (60-61) תיבה אחת "לכלא", כלומר 109 תיבות. מתוך 110 הנ"ל בתפלה לדוד חסרות שמונה תיבות (אולי מחמת דילוג, 59-63, 130-131, 135), ושתי תיבות חוברו (48-49 ודי לעמך= ודלעמך) ס"ה 9 חסרות. אבל יש תוספת של 3 תיבות, 36 תיבת עבדך (הנמצאת גם בקושטא וסדר היום), 70 במקום "אנא" "אנא הוא" 955 במקום "דהוא" "די הוא", כלומר פחות 6, ס"ה 104 תיבות. ברשימה לדעיל 18 תיבות המוקפות (...), נמצאות בזולצבך בסוגר, ובאמסטרדם בהגה ובקושטא בפנים, (וחסרות בשאר המקורות חוץ מ77 מ79 הנמצאות בסדר היום). כלומר ס"ה 128 (ומקורם דרך אמת לרמ"ז).

באורחות חיים הנ"ל (אם תוספת הי"ח תיבות היא על נוסח מהרש"ס) ישנן 129 תיבות. בספר סדר היום 124 תיבות, וביניהן שתיים (78-79) הנמצאות בדרך אמת לרמ"ז ותבה אחת (36) הנמצאת בתפלה לדוד וקושטא, מלבד תוספת עוד תיבות אשר אינן במקורות אחרים (ראה לעיל בחילופי גרסא).

בספר יסוד יוסף כתוב "קיל תיבין" (אין שם נוסח, ראה לעיל בהערה). בקושטא ישנן 8 תיבות נוספות (הקפנו אותם לעיל בסוגר מרובע), 7 הנמצאות רק בקושטא - "ותיהב לי בנין דכרין דעבדין רעותך" (120-126) ותיבת "אמך" שבסוף (137) - ואחת תיבת "עבדך" (36) הנמצאת גם בתפלה לדוד ובסדר היום, אבל תיבת דילי תיבה אחת, כלומר בקושטא ס"ה 136. דפוסי זהר דידן כמו בקושטא.

* לויית חן. כללי דקדוק לר' עמנואל בכמ"ר יקותיאל איש בינונטו שהוא אחד המניחים לזוהר דפ' מנטובה. לויית חן הודפס לפני הזוהר.

ולכאורה היות ותיבת עבדך (36) נמצאת בשלש מקורות שונות (תפלה לדוד, סדר היום, וקושטא) מסתבר שהיא שייכת לנוסח בריך שמיא. רק יש לדון אם לנהוג כפי גרסת דרך אמת (128) ולחלק דיילי לשתי תיבות כמהרש"ס, וסה"כ 130 (וכדברי יסוד יוסף) או להוסיף עוד תיבות משאר מקורות.

סדורים

בסדור השל"ה (דפ' ראשון אמ"ד תע"ז) בריך שמיא נמצא בקה"ת לשבת⁹, ושם יש שתי נוסחאות. בראשון כתוב "ואח"כ¹⁰ אומרים בריך שמיא ויש בו ק"ל תיבות והוא תיקון קרי". ואין בה תוספת 8 תיבות של קושטא (וראה להלן במה שיש במקום בר א-להין), אבל "די ליי" (46-47), "ודי לעמך" (48-49), "די לך" (68) בשתי תיבות, ס"ה 130. וכנ"ל מקורו מהר"ם פאפרש הנ"ל. בנוסח השני כתוב "זה הנוסח העתקתי מסידור האר"י ז"ל וכו'" ¹¹. ובו קצת שינוי תיבות, ובה שתי תיבות מתוך 8 שבקושטא - תיבת "עבדך" (36) ותיבת "אמן" (137). "דיילי" (46-47) תיבת אחת, "ודי לעמך" (48-49) שתי תיבות, וכן "די לך" (68). "לכלוא" (54) חסרה, ובמקום תיבות "את הוא" (62-63) תיבת "ומאריה", וסה"כ 129.

בסדר שפה ברורה לרורה (שנת תקצ"ב) אמנם "די ליי" בשתי תיבות אבל "ודלעמך" ו"דיילי" תיבה אחת ואין בו 8 תיבות שבקושטא, וס"ה 129 תיבות. בשאר סדורים ישנם נוסחאות לכאן ולכאן, ויש אשר בהם גם תוספת 8 תיבות של קושטא. מלבד המיספור, יש הבדלים בנוסחאות ובניקודן (ראה להלן כמה שינויים).

בסדור של"ה (תע"ז) יש טעות דפוס במקום מה שב90-89 "בר א-להין" (שפירושו מלאכים כמבואר בסדור מהרש"ס שם) כתוב "מלכא דשמיא", והרבה מרננים אחרי נוסח ההוא די שבו משום הירוק ח"ו. וברור דצ"ל מלואכא או מלואכניא דשמיא, וכן הוא בקיצור השל"ה היום¹² (עמ' קלז מהדור י-ם) "מלאכיא עילאיי".

⁹ לשבת. ולא בקה"ת חזול (ויש בזה חילוקי דעות). בפירוש השל"ה שם אין רמז לאמירתו. בספר השל"ה בעניני קריאת התורה לא מצאתיו.

¹⁰ ואח"כ. אחר ברוך שנתן תורה וכו'.

¹¹ וכו'. ועוד שם "ואומרים אותו בלחש וש"צ אומר גדלו לה' אתי, והאר"י ורר"ש לא ה' אומרו כי אם בשבת וי"ט".

¹² בקיצור של"ה לר' יחיאל מיכל אפשטיין דפוס ראשון (פירדא תנ"ג, בעמ' עא מהד' י-ם) כתוב בענין תיקון קרי "להיות נוהר לומר בשעת הוצאת ספר תורה בריך שמיא", (והוא כדברי יסוד יוסף הנ"ל), ובהל' ס"ת כתוב רק "ש ליהר לומר בריך שמיא כאשר נדפס בסידורים בשעת הוצאת ס"ת". ואין שם נוסח בריך שמיא (ראה להלן בסדור של ר' מיכל). וכן במהדורא הרביעית עם מהדורא בתרא (ואלקווי תפ"ה), אבל במהדורא השני (אמ"ד תס"א) הודפס (כנ"ל ע"י המביא לדפוס) 222 תיבות (חסרות 77-82, 121-126, 137). במהדורא השלישית (ברלין תע"ה) עם מהדורא בתרא שינו הנוסח קצת ובמקום "בר א-להין" (ע"י מקור חיים לחו"י ס"י קלד מה שהק' על תיבות אלו) נמצא "מלאכיא עילאיי" "ודי ליי" בשתי תיבות. בדפוסים היום הוסיפו תיבות "ומקמי" דיקר אורייתא" (77-79), ס"ה 126. בסדור "תפלה ישרה" (אמ"ד תצ"ד) לר' מיכל בעל קיצור של"ה הנ"ל נמצא בריך שמיא בקה"ת חזול, והוא 1066 תיבות, ובסוגריים עוד 7 תיבות ס"ה 113.

נוסח תפלה לדוד (רצ"ה? רצ"ח?)

כשמוציאין ספר תורה יאמר

71	ולא	36	למירחם	1	ברוך
72	על-	37	עלי	2	שמייה
73	בר	38	ולמטר	3	דמארי
74	א-להין	39	יתי	4	עלמא
75	אלא	40	זית	5	ברוך
76	בא-לה	41	כל-	6	בתרין
77	שמיא	42	דילי	7	ואתרה.
78	די (תיבה לחוד דלא כשאר דפוסים)	43	ודלעמך	8	יהי
79	הוא	44	ישראל	9	רעותך
80	א-להא	45	אנת	10	עם
81	קשוט	46	הוא	11	עמך
82	ומסגין	47	ון	12	ישראל
83	למעבד	48	לכולא	13	לעלם
84	טבואן	49	ומפרגם	14	וסורקן
85	וקשוט	50	לכולא	15	ימינה
86	ביה	51	אנת	16	אחוי
87	אנא	52	הוא	17	לעמך
88	רחיין	53	דשליט	18	בבית
89	ולשמיה	54	על-	19	מקדשך
90	יקרא	55	מלביא	20	ולקבלא
91	קדישא	56	ומלכותא	21	צלותנא
92	אנא	57	דילך	22	ברחמי.
93	אימר	58	היא.	23	יהי
94	תושבתי	59	אנא	24	רעוא
95	יהי	60	הוא (אינו בשאר דפוסים)	25	קדמך
96	רעוא	61	עבדא	26	דתוריך
97	קדמך	62	דקודשא	27	לנא
98	דתמלי	63	ברוך	28	חיי
99	משאלין	64	הוא	29	בטיבו
100	לבי.	65	דסגידנא	30	ולי
101	ודלעמך	66	קמיה	31	אנא
102	ישראל	67	לא	32	עבדך (אינו במנט' וקרי')
103	לטיב	68	על-	33	פקיד
104	ולשלם:	69	אינש	34	פגו
		70	רחיצנא	35	צריקנא.

הערות

בענין תנאי באכילת אפיקומן

עמ"ש המופלג וכו' הרב אלימלך וואלפסאן שליט"א.

קבלתי דבריו מה שמעיר על דברינו במועדים וזמנים (ח"ז סי' קפח) ואין אני מוצא בהם הכרח. בעיקר דבריו בביאור האבני נזר, לפרש שהמצוה דמצה נמשכת כל זמן שיש מצוה, תמוהין, שאינו דומה כלל ללולב שיש עוד מעשה המצוה דנטילה, אבל כאן כבר גמר לאכול ופשיטא שאין קיום בשעה שאין אפילו הנאת מעיו, ואפי' יש, הדבר פשוט שאין כאן עוד קיום המ"ע.

ומה שדחה הקושיא שאפשר כגו"א שמה"ת עד עלוה"ש ומדרכנן עד חצות, ודחה שבתנאי מתכוון עד חצות מה"ת או מדרכנן, ונראה שכוזה לא פעל כלל, שחזו"ל להחמיר באו עד חצות ולא להקל דאין צריך טעם מחצות, ותהיה בתנאי, לא מועיל.

ומה שמביא דספיקא דרבנן היא, אם נסמך דספיקא דרבנן לא צריך שום תנאי, שלמ"ד עד חצות, מותר לאח"כ, דספיקא דרבנן היא (וביותר כמדומני שרוב הפוסקים ס"ל עד עלוה"ש ואנו חוששין כדאורייתא להפוסקים עד חצות ולא נוכל להקל כדבריהם אף בדרכנן).

ואני עטוף כעת בטירדות ולא אוכל להאריך עוד, והי' יעזור שנוכה לכוון לאמיתה של תורה ולעשות תמיד רצונו ית"ש. והנני מצפה בכליון לישועת ה' ורחמים מרובים.

משה שמרנבוך

בענין הדלקת נר חנוכה בחוץ

זה בקשר למה שכתבתי בקובץ שבט-אדר מענין הדלקת נר חנוכה בחוץ "שלא פסק השו"ע כן כהלכתא למשיחא" זה אמת ויציב, גם לאחר שהאריך כזה הרב א. אייזנבאך שליט"א בחוברת ניטן-אייר, ומש"כ: ברם כידוע הרבה פעמים נוקט השו"ע כלשון הרמב"ם שהוא מטבע לשון הכרייתא והגמרא אף שהאידינא אין נוהגים כן.

ואלח"ה אין יוכל כל לשון הטור שגם כן כתב דנוהגים להדליק בחוץ אף דהטור היה בחו"ל ושם וודאי לא נהגו להדליק בחוץ. חידוש שמענא שהב"י נמשך אחר לשון הרמב"ם, שאף פעם לא שמעתי את זה. ובאמת כאן מפורש שנמשך אחר לשון הטור ולא אחר לשון הרמב"ם, והטור נמשך אחרי לשון הגמרא, ולא כתב דנוהגים, אלא הטור כתב אחרי כן בסימן תרע"ג בסופו מענין שיעור הדלקה, וז"ל: ונראה שאף לדידן צריך לרדקדק בשיעור שאע"פ שמדליקין בפנים כיון שמדליקין בפתח הבית והוא פתוח יש הכירא לעוכרים ושבים, ע"כ. וכן במקום שקשור עם הדלקת חוץ הדלקה בפתח הבית הוי כמדליק בחוץ ועיין בבי"ח בסוף סי' תרע"א בשם הרבינו ירוחם שכן היה המנהג בזמנו.

הנה בזמנם לא נתבטל עיקר הדלקה של חוץ כנראה שהם ס"ל שזה יותר טוב מהדלקה בחלון, ומה דמביא הנ"ל, מבעל "סדר היום" שהדליק בבית ממש גם לא על החלון, אין האמת כן אלא שהדליק סמוך לפתח, וכמנהג הטור.

ובנוגע למרן הבי' עצמו היאך התנהג, מדלא הזכיר כלל המנהג של הטור, לכן לפי השערתי שהדליק בחוץ ממש ואינו ראייה מבעל סדר היום שלא היה בצפת ממש אלא בכפר סמוך לצפת שקראו "עין יתרו" וגם לא היה ממש בתקופה של הבי' עצמו.

והמעניין שידוע שרמ"א היה מקפיד מאוד על מנהגים [ועיין בסי' תרצ"ז דכתב "ואין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו כי לא לתנם הוקבעו" ועיי"ש באחרו' וביה"ל] והמנהג להדליק בבית היינו בפנים ממש, אע"כ בהל' חנוכה כתוב בשני מקומות שראוי להתנהג כמנהג הטור, ולבטל המנהג של הדלקה בפנים ממש, בסי' תרע"א סעיף ד' כתב רמ"א "מיהא בזמן הזה שכולנו מדליקין בפנים וכו' ומ"מ המנהג להדליק בטפח הסמוך לפתח" ר"ל המנהג הנכון להתנהג כך דאל"ה סותר דעת עצמו, כ"כ הביה"ל, ובאמ"ד שם (בשם אחרונים) ס"ק ל"ח כתב: "ומ"מ אם יש חלון הסמוך לרה"ר נכון יותר שיניחנו שם כדי שיהיה היכר יותר לבני רשוה"ר ויתפרסם הנס".

וגם בגי' תרע"ב סעיף ב' כתב רמ"א י"א שבזמן הזה שמדליקין בפנים א"צ ליותר להדליק קודם שתכלה רגל מן השוק, ומ"מ טוב ליותר גם כזה"ד". וכתב הביה"ל: "שאע"פ שמדליקין בפנים כיון שמדליקין בפתח הבית והוא פתוח יש הכירא לעוכרים ושבים (טור)" צריכים לפרש דבריו כנ"ל שר"ל שיש להתנהג כן.

ועתה נחבונן הרמ"א שהוא אבי של המנהגים מבקש שבהדלקת נר חנוכה ישתנה המנהג מהדלקה בפנים להדלקה על יד הולת ואנו מתעקשים להדליק דוקא בפנים ממש שלא יראה החוצה.

ומה שכתוב הגי'ל: וכן מוכח שלא נמצא בכל ספרי הפוסקים שמנהג ארצה"ק להדליק בחוץ וכו' הדברים תמוהים ביותר, ומה רוצה שיהא כתוב בספרי הפוסקים, וכי לא מספיק מה שידוע ומפורסם זה קרוב למאתיים שנה שקהילה קדושה היו מדליקים בחוץ ממש כתקנת חז"ל ואחריהם נהגים גדולי עולם כמו החזון איש ונרדב מבריסק וכו' וכי זה לא עדיף מכל פירוטמת כספריים, ומה שמדמה למצות תכלת המרחק ביניהם כרחוק שמים מארץ.

וכונתי במאמרים לא היתה לקבוע סטטיסטיקה מי הם הרוב, רצוני רק שלא ישתכח תקנת חז"ל, כמו שקרה שאחד הרבנים המפורסמים בא למסקנא שהמדליק בחוץ מברך לבטלה, ונתקבל ספר של הרב בנימין שצורנסקי שליט"א ששלח לי ספר שחיבר אביו זצ"ל, שמנהג הדלקה בחוץ זה היה המנהג בזמן חז"ל!!!

ובנוגע היאך התנהג מרן הכ"י עצמו עדיין לבי מהסס, ומה שלא הזכיר כלל ממנהג הטור ושאר מנהגים זה לא דאיה דלפעמים הוא סמך על מה שכתב בב"י, לכן היה מסתבר דנהג כהטור, וכמו דמבואר בספר סדר היום, ובג"ל, אבל זה ברור שהתורה לא תהא מוחלפת גם מה שנוגע למצוה דרבנן, דלא כתב זה כהלכתא למשיחא, וכבר נתבאר מפורש שחור על לבן מגדולי הפוסקים אשר מפייהם אנו חיים דגם הדלקה בפנים על יד הולת מקורו מדין הדלקה בחוץ או כמו שהזכיר המג"א מהדלקה ע"ג חלון, רק פליגי כמה עדיף, שהדלקה בפנים בפתח הדלת מתקיימת עוד מצות להכנס בין ב' המצוות והדלקה למטה מ', אבל סוף סוף מתקיימת תקנת חז"ל ברובם שמצוה להדליק בחוץ אלא שלא בכל המקומות אפשר לקיים את זה מפני הגנבים ומפני הגויים, לכן עשו פשרה להדליק לכל הפחות בפנים שיש היכר גם לחוץ, ובמ"א ועוד אחרונים הקפידו יותר על הדלקה בחוץ וס"ל דהדלקה ע"ג חלון עדיף מהדלקת בפנים מהדלת.

בנימין יהושע זילבר

בענין פסקי הספרדים בכמה הלכות ביו"ד הנרפס בגליון מ"ו

א. בדין טעימת ענו"ם, הדבר פשוט אצל כל מורי הוראה בזמננו לשער כששים ולא סמכין אקפילא כלל, וכן דאיחי בחז"ל.

ב. בדין חתיכה הראויה להתכבד פשוט שהלכה כדעת הסתם נגד י"א וכן בכל מקום.

או יש חולקים ולדעת הגאון ר' משה שתרונ זצ"ל בשו"ת ישיב משה (ח"א סי' ש"ה) גם בהפסד מועט נקטינן להתיר כסברת הסתם, ולא הביא מרן דעת הי"א רק לחלוק כבוד לאותה דיעה או לומר דהרוצה להחמיר יחמיר ע"ש ואכמ"ל.

ג. בדין כחוש ושמן, כמדומה שראיתי בתשובה כ"י להרב הראשי של ג'רבא והה"ג ר' חנינא בוגיד סערון שליט"א שתופס כדעת מרן, אבל אם הפרי"ה אוסר בוודאי לא נוכל לסמור להקל נגדו כידוע

שהיה בעל כחא דהיתרא עצום כמ"ש בסי' ילקוט יוסף ח"א עמוד קל"ה משם החח"ס ע"ש. ובדרך כלל הלכה נקטינן כהפ"ח שכל דבריו סלת נקיה כמ"ש בשיב משה ח"א סי' ל"ד ע"ש.

ד. לענין תערובת בביצים נוהגים תמיד לשים אפר כשמכשלים ביצים כדי שלא ייאסרו בתערובת משום נותן טעם לפגם כמ"ש הבא"ח שנה ב' סוף פרשת בהר אות י"ב עש"ב. ובזמננו בלא"ה יש להתיר התערובת דרובא דרובא הם ספנא מארעא כידוע, וע' בשו"ת יביע אומר ואגרות משה ומנחת יצחק, ואכמ"ל

בכבוד רב, נאמן ס"מ

הערות שונות

א

זכחים דף כ"ו ע"ב: אמר שמואל פסול בשר אבל בעלים מתכפרים וכו' אלמא אקסבר שלא במקומו במקומו דמי, ע"כ.

ובפי' המשניות להרמב"ם כתב: והנתנין בחוץ הם הקרבנות שזורקין דמן וכו' והנתנין בפנים הוא שזורקין דמן על מזבח הפנימי או אל מבית קודש הקדשים. וכו'. וכן פסק הרמב"ם בפ"ב מהל' פסוה"מ ה"י י' שלא במקומו כמקומו דמי.

ועיין בחזו"א שם שכתב דדברי הרמב"ם הם על מתן קרנות ודוקא כפר משיח ופר העלם אבל ביוה"כ לא, (כלומר דביוה"כ כשעושה הזאות דפנים בחוץ לאו כמקומו דמי) דכתיב חוקה עכ"ל. ולכאורה צ"ע שבפי' המשניות כותב הר"מ מפורש דגם עבודת קה"ק אמרינן כמקומו דמי וצ"ע.

ועיין בתו"י שמביא דברי הרמב"ם בפ"י המשניות בלי שום הערה. וכן בתפארת ישראל.

עיין בליקוטי הלכות שכותב בדוקא על המתנות של מזבח הפנימי אומר הרמב"ם דלאו מקומו - דהיינו על מזבח החיצון - כמקומו דמי. אבל ההזאות של פרוכת לא, דהא לא עדיף ממזבח הפנימי, וכיון דהזאות של פרוכת שעשה על מזבח הפנימי פסול, א"כ על מזבח החיצון ודאי פסול.

וברמב"ם פ"ב מפסוה"מ ה"י"ד: וכן פר ושעיר של יוה"כ שדמן נכנס וכו', וכן גם הזאות שבקה"ק והוציאן להיכל והיזה מקצת הזיות והוציאן חוץ להיכל וחזרו והכניסן להיכל אינו גומר הזיות, וכו', שכיון שיצא הדם חוץ למקומו נפסל עכ"ל.

ובמקדש דוד הקשה ע"ז דהא הרמב"ם פוסק דלאו מקומו כמקומו דמי וממילא אפילו אם זרק ההזאות של היכל בעזרה כשר וא"כ למה הוי יצא הדם כציוור של הרמב"ם, הא כמקומו דמי ולא יצא חוץ למקומו.

ולפי דברי הליקוטי הלכות אפשר ליישב דהא דהרמב"ם פוסק לאו מקומו כמקומו דמי הוא דוקא ההזאות של מזבח הפנימי אבל לא של הפרוכת כנ"ל, וא"כ אפשר לומר דהכא דהרמב"ם פוסל פסול יוצא איירי כשהיזה מקצת ההזאות על הפרוכת ויצא לעזרה, או לא יכול לגמור את ההזאות על הפרוכת, מפני שהדם נפסל ביציאה.

ונלפענ"ד דאפילו אם נאמר שהרמב"ם הכא מדבר כשהתחיל להזות את ההזאות של מזבח הפנימי יוצא הדם לחוץ גם נפסל ביוצא אע"פ שלאו מקומו כמקומו דמי. כיון שהרמב"ם פוסק כשמואל דנתן את הניתנים בפנים בחוץ או להיפך פסול הכשר והבעלים מתכפרים. וא"כ אפילו שהרמב"ם פוסק שלאו מקומו כמקומו דמי הוא רק לענין דיצבד שאם היזה נתכפרו בעליהם אבל הכשר פסול, וא"כ ה"נ גבי יוה"כ שאם התחיל להזות על המזבח הפנימי והדם יצא לחוץ, הדם נפסל לגבי האימורים ואפילו אם יכניסם בחזרה לא ימשיך בהזאות כיון דאין מביאים קדשים לבית הפסול, משום דלגבי האימורים נפסל הדם ביוצא. ואה"נ אם גמר את כל ההזאות יהא כשר הקרבן, אך לא האימורים.

והנה יש לשאול אם גם על שבע ההזאות שנותנים ביוה"כ על טהרו של מזבח הפנימי אמרינן לאו מקומו כמקומו דמי, כי יתכן שכיון שעל מזבח החיצון לא שייך כלל הזאות על טהרו לא אמרינן כשהזה על טהרו של מזבח החיצון שכמקומו דמי. כיון שזה סוג אחר של זריקה. אם נאמר שגם על זה

אמרינן לאו מקומו כמקומו דמי שפיר מתורץ דברי הרמב"ם כדשינינן לעיל. אך אם לא אמרינן בזה כמקומו דמי אז יהא מיושב דברי הרמב"ם בפסולי המוקדשים דפסול יוצא וזהו פסול גמור אפילו לגבי הכשר הקרבן כיון דהרמב"ם פוסק ביה"כ דצריך להיות על הסדר אפילו על עבודות ההיכל כדכתיב חוקה. וכיון שיצא הדם באמצע ד' ההזאות על קרנות המזבח אינו יכול להיות אח"כ את שבע ההזאות על טהרו של המזבח ונפסל לגמרי. ומתורץ קושית המקדש דוד, כיון דע"ז לא אמרינן כמקומו דמי.

אך דברי הרמב"ם בפ"י המשניות לא יובן לכאור' עתה. דשם כותב דגם על עבודת קה"ק אמרינן לאו מקומו כמקומו דמי. וע"ז נצטרך לומר בשני דרכים כדלהלן:

א. דברי הלח"מ בפ"ה מהלכות עבודת יוה"כ הל"א: וז"ל: לכן אפשר לומר דגרסינן בדברי רבינו ז"ל כל עבודות שעובר בבגדי לבן לפניו מן ההיכל, והוי כדברי רש"י שעל עבודות ההיכל לא נאמר חוקה שמוכרח להיות על הסדר.

ב. דברי ר"ח הלוי בחידושו (הלכות עבודת יוה"כ שם) וז"ל: ונראה דרעת הרמב"ם דהיכל גופיה דינו חלוק. והזאות שעל הפרוכת שהוא מן המזבח הפנימי ולפנים דינן כפנים דחוקה כתיב בהו וסידרן מעכב אף לר"י. וההזאות המזבח עצמו דינן כחורץ. עכ"ל.

ולפי הנ"ל אפשר לומר דאיירי בעשה את שבע ההזאות קודם שהיזה ד' על הקרנות - ואז הרי לא מעכב הסדר - וכשיצא באמצע ד' הזאות לא נפסל הקרבן. אבל הבשר - דהיינו האימורים - נפסלו, ולכן לא יעשנה לתחילה. משום דאין מביאים קדשים לבית הפסול. כן נראה לפענ"ד.

ב

זבחים דף ר' ע"א: איבעיא להו כיפרו על מה שבאו או לא כיפרו, ורש"י כותב ע"ז בזה"ל: קדשים שנזבחו שלא לשמן וכו' וצריך להביא אחר מיהו מיבעיא ליה אם כפרו על החטא שהופרשו עליו ונפקא מיניה שלא ידאג מן היסורים בינתיים, עכ"ל.

הרי מבואר ברש"י דשאלת הגמ' היא איך יחכן שאע"פ שצריך להביא עוד קרבן ע"ז החטא, מ"מ הקרבן הזה כיפר "קצח" דהיינו להגן מן היסורים שלא יבואו עליו.

ובהמשך דברי הגמ', אמר רב ששת וכו' מסתברא דלא כיפרו דאי ס"ד כיפרו שני למה הוא בא עכ"ל, לכאורה הביאור הוא דלא שייך להביא ב' קרבנות על חטא אחד. ואין מושג של כפרה במקצת ולא דמי לאשם תלוי דמביא שתי קרבנות כיון דהתם מביא שני קרבנות שאינן רומים זו לזו, דעל ספק חטא מביא אשם תלוי וכשיודע לו שחטא מביא חטאת, אבל להביא שתי קרבנות זהים על חטא אחד לא יתכן.

ולפי"ז יש לשאול על דברי הכ"מ ברמב"ם הלכות שגגות פ"ב ה"ד שכתב בזה"ל: ומה שק"ל להראב"ד אפשר ליישבו בחטאת שמביא ראשונה מכפר קצת ולכשיודע לו חטאו ויביא חטאת אחרת תגמר הכפרה עכ"ל. הרי דדברים אלו הם לכאורה ממש ההו"א דגמ', ובמסקנא אמרינן דלא שייך שתי קרבנות א' להתחיל הכפרה והשניה לגמרה. וא"כ דברי הכ"מ צ"ע.

ג

רמב"ם פ"ד מהל' מחוסרי כפרה ב': ומקבלין שני כהנים את דמו (של אשם מצורע) אחד מקבל בכלי וכו' ואחד בידו הימנית ומערה לידו השמאלית ומזה באצבעו הימנית, ואם שינה וקבל בשמאל תחילה פסול, עכ"ל. וברמב"ם פ"ג מהל' פרה אדומה הל"ב: ומקבל הדם בשמאלו ומזה באצבעו הימנית וכו', עכ"ל.

ובתוספתא נגעים פרק בתרא, וכן תוספתא פ"ג דפרה כתבו זה שקיבל בכלי מקבל בימין וזה שקיבל ביד מקבל בשמאל הן גבי פרה אדומה והן גבי מצורע, וזהו שלא כדברי הרמב"ם שחילק בין פרה אדומה למצורע, ובכ"מ מביא דברי הר"י קורקוס שנדחק בפירושה ליישב את דברי הרמב"ם כדברי התוספתא.

וכדי להבין את דברי התוספתא שאם שינה וקיבל בימין פסול, אע"ג דבכל העבודות הרי צריך לעשותן בימין וא"כ זה לכאורה פליאה למה יפסול הימין הכא.

ונלע"ד כהוספה למה שכתבנו בקובץ בית אהרן וישראל (גליון ל') גבי עבודת כה"ג ביוה"כ שלוקח את המחטה בימינו והכף בשמאלו אע"פ שבדרך כלל עבודה בשמאל פסול, משום שדרך האדם הוא כשלווקח שני דברים בשתי ידיו הדרך הוא שהכר הכבד לוקח בימין והקל בשמאל ולכן גם ביוה"כ לוקח המחטה שהיא כבידה בימין והכף הקל לוקח בשמאל עיי"ש בקובץ (גליון ל').

וא"כ ה"נ כיון שדרך האדם כשמכניס דבר נזול ביד וצריך להשימו בשמאלו לוקח ביד שמאל ואין הדרך של כנ"א לקחת בימין ולהכניסו בשמאל, ועוד יש להוסיף שלא מצינו שיעבדו בכיהמ"ק עבודה מיותרת שלא צריכים ולא מיקל על עבודה.

וכנידון כשהכהן עומד ע"י הפר והוא צריך דם בידו השמאלית למה לו לקחת בימין ולהעביר לשמאל בזמן שיכול לקחת בשמאלו ישר מהפר, ולכן סבר התוספתא שאם שינה ולקח בימין והכניסו לשמאל שהוא פסול, כנלפע"ד הסבר בדברי התוספתא.

ד

רמב"ם פ"ו מהלכות בית הכחירה ה' ט"ו: וז"ל לפיכך מקריבין הקרבנות כולן אע"פ שאין בית בנוי עב"ל.

א. יש להבין כוונת הרמב"ם שהוסיף על דברי הגמרא המילים "כולן אע"פ שאין בית בנוי" המילים האלו אין בגמרא והרמב"ם בדרך כלל מביא את לשון הגמרא.

ב. בהא דכתב הרמב"ם שאפשר להקריב את כל הקרבנות כולן משמע אפילו חטאות הפנימיות בכלל, צריכין להבין איך אפשר להקריב בפנים אע"פ שאין היכל בנוי הא אפילו אם רק נפתחה תקרה של היכל אמרינן בגמ' (דבחים מ' ע"א) שלא היה מזה, רש"י נפתחה תקרה של היכל "תו לאו אהל הוא" וא"כ ק"ו כשאין בכלל בית איך אפשר להזות. ולפי מה שכתבנו בקובץ בית אהרן וישראל גליון מ"א דברייעבד אפשר לכסות את ההיכל עם יריעות. והבאנו שם ראיות ברורות לזה. אפשר לפי"ו להבין את דברי הרמב"ם שאע"פ שאין בית בנוי אפשר להקריב את כל הקרבנות "כולן" כולל חטאות הפנימיות, וזהו ע"י שיעשה את האהל מועד כיריעות ויכול להזות את הדם אע"פ "שארין בית בנוי", ולכן דייק הרמב"ם שיכול להקריב את הקרבנות "כולן" דהיינו אפילו חטאות הפנימיות ע"י שיעשה את האהל מועד עם התקרה כיריעות וכמו שביארנו שבדיעבד זה כשר.

ג. בגמ' (דבחים מ' ע"א) נפתחה תקרה של היכל אומר שם רש"י נפתחה תקרת עלייתו וגגו תו לאו אוהל הוא. לכאורה משמע מרש"י שאם נפתחה רק התקרה לבד אינו מעכב הזאה אלא דרוקא אם נפתחה גם עלייתו של היכל (ולפי"ו יש לשאול אם החסרון בתקרה צריך להיות מול החסרון בעליה, או אפילו אם אינם מכוונים זה כנגד זה ג"כ אינו נקרא אהל כיון דאפשר לכנס שם מי גשמים וכדו' שאין לו שם אהל) וצ"ע.

ד. בליקוטי הלכות לח"ח ז"ל דף כ"ד כותב בתורת קדשים וז"ל: "אם נפתחה תקרת עלייתו של היכל. עב"ל."

וכמדומני שלא יתכן שאם נפתחה העליה לבד מעכב ההזאה, דהא התקרה קיימת ועומדת במלואה, וכנראה שנפל טעות בדפוס וצ"ל תקרת ועלייתו של היכל, וזהו כדברי רש"י ששיניהם נפתחו או מעכב ההזאה, ודו"ק.

יש לציין שהרמב"ם ה' יוה"כ פ"ה ה' כ"ג נפתחה תקרה של היכל לא היה מזה ולא מזכיר המילה עליית אפשר להגיד שהרמב"ם סובר שאם נפתח רק התקרה זה כבר חסרון באהל מועד או שסובר גם כמו רש"י שרק אם נפתח גם עלייתו כמו רש"י אלא כדרכו מביא את לשון הגמרא וצ"ע.

ה

ליקוטי הלכות פסחים כ"ג ע"א בזבח תודה וז"ל: ואגב אכתוב מה דקשה לי מאד בדברי רש"י דכתב שם דכמה דאפשר לאהדורי אחזי טמא חבירו להמנותו עמו כגון לטמא אחד בשרץ ור"ל בפסה ראשון כדי שישאר על פסחו שני עב"ל רש"י.

וקשה דמי ישמע לנו לטמא עצמו בידיים ולבטל מצות פסח כדי שייטיב בזה לחבירו על פסח שני, וכי אימרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירו וכו'.

וקשה לי על לשונו דמי ישמע לו וכו' הלא הקושיא יותר חזק אם חבירו יסכים שיטמאו אותו יהיה חייב "כרת" עיין רמב"ם פ"ה ה"ד: טמא שיכול ליטהר בפסח ראשון הרי זה מויד לפיכך אם לא עשה השני אפילו בשגגה חייב כרת, ואם יטמא את עצמו או ברשותו באופן שכבר לא יכול ליטהר ג"כ לכאורה יהיה חייב כרת אפילו שלא יעשה את השני אפילו בשגגה או מי ישמע לו לעבור על איסור כרת.

ולולא דמסטיפנא הייתי מפרש דברי רש"י שיטמא אותו בעל כרחו או בלא ידעתו באופן שלא יהיה לו זמן להטרה, אבל נשאלת השאלה אם דבר זה מותר לגרום שהשני לא יכול לעשות את הקרבן פסח בזמנו כבדי שהוא יוכל לעשות את הפסח שני יותר מהודר, אני חושב שלא, וע"ל רש"י שאומר כגון לטמא אחד בשרץ, וצ"ג.

ו

בענין מזבח שנעקר ממקומו

(הסבר על מ"ב בגליון מ"ה)

גמרא זבחים נ"ט ע"א מזבח שנעקר מקטירין קטורת במקומו. וכן הוא ברמב"ם פ"ג תומ"ו ה"א ל"ב. והנה טעם הדבר שאפשר להקטיר קטורת על הריצפה והמזבח אינו מעכב לא מופיע ברמב"ם ולא בגמ', ובאמת גבי שולחן אמרינן דאם אין שולחן אין לחם הפנים, וכן גבי מנורה אם אין מנורה לא מדליקין נרות וא"כ יש לשאול למה הקטרת קטורת שונה שאפשר להקטיר אפילו אם אין מזבח.

ויותר תמוה הוא על תוס' דף נ"ט ע"ב וכן בתוס' ס"א ע"א ומחדשים שגם במזבח החיצון אם נעקר מקטירין במקומו את האימורין וקומץ המנחה, ותוס' לא מביא מקור לחידוש זה, (אגב ראיתי מי שכותב שוודאי היה להם איזה לימוד או קבלה לזה, אך התמיה היא גדולה למה לא גילו לנו לימוד או קבלה זו).

ע"כ נראה לי שהתוס' מוכיח דבר זה מהגמ' כדלקמן:

זבחים נ"ט ע"א אמר רב מזבח שנפגם כל הקדשים שנשחטו שם פסולים וכו' ושואלת הגמ' והאמר ר' יודא אמר רב מזבח שנעקר מקטירין במקומו ומשני כדאמר רבא מודה היה ר' יהודה בדמים ה"נ מודה רב בדמים, בפשטות היה אפשר לומר שהגמרא אויל הכי לפי שיטת ר' יהודה ששלמה המלך קידש את כל הרצפה להקטרה והחידוש של רב הוא שהרצפה מקודשת אפילו כשהמזבח פגום, אבל לפי דברי תוס' נ"ט ע"ב שאין סברא לומר שלפי ר' יהודה הריצפה מקודשת אפילו היכא שהמזבח פגום, וא"כ לומר תוס' שכמ"כ גבי מודה רב בדמים שהאימורים אפשר להקטיר על מזבח אע"פ שהוא פגום, ומזה לומר התוס' שיש קדושת מקום גם במזבח החיצון להקטיר אימורין, זה נראה לי לפענ"ד.

אבל הרמב"ם לא פוסק כר' יהודה וזה פשוט משום דר' יוסי ור' יהודה הלכה כר' יוסי ומהגמ' לכאורה משמע שר' יוסי סובר דלא קידש העזרה להקטרה כדאמרינן מאי קידש להעמיד בו מזבח וכדפירש רש"י קידשו לשם עזרה להעמיד בו מזבח אבנים, ולפי פשוטו של ר' יוסי קידש להעמיד בו מזבח אבל לא קדושת מקום שיהא אפשר להקטיר במקומו קומץ או אימורין, והגמ' מודה רב בדמים לפי שיטת הרמב"ם אולי הגמ' לשיטת ר' יהודה כנ"ל ולפי החידוש של רב הוא שהריצפה מקודשת אע"פ שאין מזבח או שהמזבח פגום כפשוטו, והסברא של התוס' (נ"ט ע"ב) דלא מסתבר דלישירי רבי יהודא בבעיה שהמזבח פגום אינו סובר הרמב"ם ובאמת דברי התוס' צריכים ביאור [ואפשר להסבירן] אבל הרמב"ם לא סבר סברא זו.

והשתא דאחינא להכי אפשר לומר דהרמב"ם כיון דאין לו מקור על קדושת מקום המזבח להקטרה אימורין ומנחה - לשיטת ר' יוסי - סובר הרמב"ם שאסור להקטיר אימורין ומנחה כשהמזבח פגום, [ואין ללמוד מזבח החיצון ממזבח הפנימי כיון שיש הרבה דברים שהם שונים זה מזה כגון כבש, יסוד, סוכב, וכן פגימה לא מצינו שפוסל במזבח הפנימי].

ולפי זה מוכן הדיוק של הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"ב הל"ד: ושלשה נביאים וכו' ואחד העיר להם שמקריבים על המזבח הזה כל הקרבנות אע"פ שאין בית, וכוה שינה הרמב"ם את לשון הגמרא שהוסיף עליהם "על המזבח הזה" ולפי דברינו אפשר שהרמב"ם מדגיש בזה שרק על המזבח אפשר להקטיר כנ"ל ולא על מקום המזבח כשאין מזבח, כנלפע"ד.

תיקוני מעות

בקובץ גליון ד' (מ"ו) בדף קכ"ח סעיף ב' שורה ג' במקום ולכן עדיף לבטל השבות וכו' צ"ל ולכן יכול לבטל השבות וגר'.

ושם באות ג': ולטלטל אבוקות בפח שמן אסור משום חשש איסור דאורייתא דשמא יטה, וצ"ל דמכבה ומבעיר (ע"י תפארת ישראל שבת פ"ג מ"ו).

שמואל הכהן רוזובסקי

ראש ישיבת הכהנים

ירושלים העתיקה תובכ"א

בבירור נוסח הקדיש

כבוד חברי המערכת קובץ "בית אהרן וישראל" ברצוני להביע את הערכת העמוקה על הגליונות המרהיבים היוצאים מתחת ידכם, יצירות מפוארות המתקבלות כברכה ובהוקרה בקרב שוחרי תורה והלכה.

ועתה ברצוני להעיר בדברי הגר"א אזכר שליט"א בגליון האחרון בנידון הנוסח באמירת "קדיש", שהחריע על מנהג העולם שאין מקפידים להפסיק בין תיבת "די-ברא" לתיבת "כרעותיה", ולפי דעתו תיבה זו ד"כרעותיה" קאי על "יתגדל ויתקדש שמייה רבא", ולא על בריאת העולם, וטעמו הוא "דלא ברא ה' את העולם כרצונו הראשון, שרצה לברוא במדת הדין וראה שאין העולם מתקיים ושייתף מדת הרחמים, א"כ איך יאמר שברא כרצונו, הלא לא ברא כרצונו הראשון", עכ"ל.

והנה האמת הוא שכך מבואר להדיא בדברי רבינו הגר"א ב"דייקים בנוסחי התפלה והברכות מהגאון ר"א ז"ל", שנספח למהדורות השו"ע או"ח סוף ח"א, דכתב שם וזה לשונו: "כרעותיה, הכ"ף רגושה, דקאי על "יתגדל ויתקדש" ולא על תיבת "דברא", וראה מנוסח "על הכל יתגדל וכו' כרצונו וכרצון יראיו וכו'", והו"ד בסידור עבודת ישראל וכן בערוך השולחן או"ח סי' נ"ו ס"א, עיי"ש.

אמנם לקוטטא דמילתא המעיין בדברי רבותינו הראשונים והקדמונים מפרשי התפלה יראה בעליל שמנהגם של ישראל מיוסד על יסודות מוצקים ואדני פו. והנה זה לשונו של רבינו האבודרהם בסדר שחרית של חול: "בעלמא דברא כרעותיה, לפי שכשברא את העולם הזה לא היה שם עדיין עם מי יהיה נמלך, כי עדיין לא נבראו המלאכים עד יום שני, אבל כשרצה לברוא את האדם נמלך עם המלאכים, הרי חזינן להדיא לפני דעתו מתייחס ענין הרצון אל בריאת העולם שהיה תלוי אך ורק כרצונו של הכורא בלבד ולא נמלך כלל עם המלאכים.

וביותר מבוארים הדברים היטב בפירושו התפלות והברכות לרבינו יהודה ב"ר יקר, רבו של הרמב"ן, בפירושו לנוסח הקדיש וז"ל: "בעלמא דברא כרעותיה, וכן אומר ב"על הכל יתגדל" שאומרים קודם קריאת ספר תורה ואומר שם: בעולמות שברא כרצונו וכרצון כל יראיו וכרצון כל עמו בית ישראל, וכן במעריב אומר: כרצונו בורא יום ולילה, לפי שכשברא עולמו נמלך בנפשותם של צדיקים כראמרינן בבראשית ובה, אבל גן עדן שזהו העולם הבא נברא קודם שנברא העולם כראמרינן בבדרים ובפסחים, לכך אמר כרעותיה בקדיש וכרצונו ב"על הכל", בשביל גן עדן שהוא העולם הבא, ואומר "כרצון כל יראיו" בשביל עולם זה, שנמלך בנפשותם של צדיקים כשברא עולם זה", יעויין שם עוד בדבריו.

[ובאמת בעל אבודרהם כתב באופן אחר לפרש נוסח ד"על הכל" וכדבריו ב"סדר שחרית של חול" - דלפי דעתו אומרים "על הכל" אף בימי החול ודלא כמנהגינו, ויעויין בספר ליומטי מהרי"ח בזה -

וזה לשונו: "בעולמות שברא העולם הזה והעולם הבא כרצונו פירשנוהו בקריש, וכרצון יראוי וכרצון כל עמו בית ישראל תגלה ותראה מלכותו עלינו במהרה כרצון יראוי וכו', כלומר ויהי רצון מלפניו שתגלה מלכותו עלינו במהרה כרצון יראוי וכרצון כל עמו בית ישראל". ובענין מה שאומרים בתפלת ערבית: כרצונו בורא יום ולילה, מבואר מדברי בעל האבודרהם ב"סדר תפלת ערבית, דחיבת "כרצונו" קאי אדלעיל מינה וכדבריו: "ברקיע כרצונו, על שם: יהי מאורות ברקיע השמים, ואמר "כרצונו" כי אין חכם בעולם שידע למה נסדרו על הסדר הזה ועל התכונה הזאת", וכה"ד הראב"ן בפירושו לסדר התפלה, ויעויין גם כסידור היעב"ץ שכתב כן בפשיטות].

וכן מפורש נמי להדיא בפירושו של רבינו הרוקח על סדר התפלה, הנדפס מחדש שכתב שם בפירושו הקדיש: "שם י-ה הגדול יתגדל ויתקדש בעולם שברא כרצונו וזהו בעלמא דברא כרעותיה כי בשם י-ה ברא עולמו... ועתה אנו מבקשים שיתגדל ויתקדש שמו הגדול בעולם אשר ברא כרצונו", והכי משמע נמי מסידור המיוחס לרבי שלמה מגרמייזא, בפירוש נוסח הקדיש עיי"ש.

ועוד מצאתי בפירושו הקדיש לרבי יוסף גיקטיליא - בעל ספר שערי אורה, רבו של רבי יצחק דמן עכו - בעל ספר מאירת עינים, שהובא בכת"י פריז 769 (עמ' 237), שכתב בתוך דבריו: "בעלמא דברא כרעותיה, כלומר, שבאותו זמן כשיהיה השם שלם והכסא שלם יהיה העולם נברא כרצונו וישבו לאיתנו, ויהיו כל העולם משתדלים לדעת את ה' וההשגה יהיה באחרית הימים גדולה ומעולה יותר מכל הזמנים כולם, ויהיו הלבבות רחבים לקבל ידיעת השם ית' על השלימות כמים לים מכסים, כמו שכתוב (יחזקאל לו, כו): והסירתי את לב האבן מבשרכם ורוח חדש אתן בקרבכם וגו', וזהו: בעלמא דברא כרעותיה", ומבואר נמי מדבריו דפשיטא ליה דהאי "כרעותיה" קאי על בריאת העולם, אלא דממשמעות לשונו נראה דקאי על הבריאה דלעתיד בעולם התיקון, שאז תהיה הבריאה מתוקנת כרצונו, ודו"ק [ועיין היטב בספר הפרס לרש"י (עהרנרייך) עמ' שכ"ג - שכ"ה].

היוצא מדברינו בזה הוא דדעת רבותינו הראשונים הנ"ל היא דלא כשיטת רבינו הגר"א, ולפי דעתם קאי תיבת "כרעותיה" אדסמך ליה ולא אלפני פניו, ופירושו הוא: בעולם שברא כרצונו וכפי שנתבאר לעיל בדברינו, והמנהג שנהגו בו תפוצות ישראל יסודתו בהררי קודש.

בברכת התורה

שמואל אליעזר שפרן

בענין מכירת בליעות חמץ

לכבוד מערכת קובץ "בית אהרן וישראל", רוב שלומים וברכות!

כת"ר הגר"ר זלמן נחמיה גולדברג שליט"א העיר בתוך מאמרו הגדול בענין מכירת חמץ הבלוע בכלים (גליון מ"ו) - דאין הקנין יכול לחול על הבליעות שכ"ה "דבר שאין בו ממש" ומשום"כ יתבטל הקנין כולו מדין "קני את וחמור" ונמצאת חומרא זו מביאה לידי קלקול עתה"ד.

הנה על חלות הקנין ע"ד שאב"מ, י"ל עפ"י המבוי"ט (ח"א סי' שכ"ט) הסובר דאגב קרקע יחול קנין אף על דבשאב"מ.

ועל הטענה של "קני את וחמור" (שע"כ לא תספיק דעת המבי"ט, שהרי הוא יחידאה בדעתו זו, וכפי שכבר השיג עליו המהר"ם אלשיך סי' פ"ז) - ממנה ניצלנו כבר עפ"י משיב דיבורי מלכיאלי" (ח"ד, סי' כ"ד, אות ע"ח) בנוסח שטר מכירה שלו, לכתוב דאף אם בכל איזה מהדברים לא יחול קנין כ"ש, אעפ"כ לא יתבטל בשאר הדברים שעליהם יכול הוא לחול, וזאת משום החשש של "קני את וחמור" לדעה אחת, וכ"כ כתוב באחד השטרות שבימינו אנו.

ב. בגליון הנ"ל השיב הרש"ז שמעיה שליט"א עמש"כ מדבריו הח"י עולה דס"ל דאף כיס שאין דרך להכניס בו חמץ - חייב בבדיקה. דאינו כן, דדבריו הח"י לא נאמרו אלא בשדרך להכניס בו חמץ, ע"כ.

בסידור "עבודת ישראל" כתוב וז"ל: כרעותיה כרצונו, ופה סוף המאמר, ומן וימליך מלכותיה מתחיל מאמר שני, וע"כ יש להפסיק ביניהם, ומי שקורא כרעותיה וימליך מלכותה בהמשך אחד תועה הוא, והנה לפי הפירוש המורגל תיבת כרעותה נמשכת אל די ברא, ר"ל ברא את העולם כרצונו, אבל ראיתי בשם הגאון ר"א מוולנא זצ"ל, כי תיבת כרעותה חוזרת למעלה על יתגדל ויתקדש, וז"ל שמו הגדול יתגדל ויתקדש כרצונו בעולם אשר ברא, וראייתו ממה שנמצא כן גם בנוסח על הכל יתגדל ויתקדש כרצונו וכרצון יראיו וכו', ושם בהכרת חוזרת כרצונו על יתגדל עכ"ל. ובסידור ויולנא כתב בזה, בעלמא דברא כרעותיה, בעולם שברא כרצונו, ולדעה זו הכי"ף של "כרעותיה" רפה, ולדעת הגר"א ז"ל, הכי"ף בדגש, כי מלת כרעותיה מוסב אדלמעלה דקאי על יתגדל ויתקדש, ולא על תיבת דברא, וראיה מנוסח על הכל יתגדל וכו' כרצונו וכרצון יראיו (דיוקים מנוסח התפלה להגר"א ז"ל, אור"ח סוף סי' רמ"א).

ומה שכתב דלא ברא ה' את העולם כרצונו הראשון, אף שהדברים עמוקים ונסתרים מבינתי הדל, כבר כ' בזה האוה"ח בריש פ' בראשית וז"ל: נשכיל לדעת איך יוצדק בהאדון ב"ה ראש וסוף במחשבתו, שבתחילה חשב בדין וחזר לשתף וכו', לא שחזר בו ממחשבה ראשונה ח"ו אלא שיעשה המשפט שברא רחמים וכו', נמצאת אומר שלא חזר ממחשבתו כי לא מצינו שקדם במחשבת ה' שלא להתנהג במשפט בסדר זה שיהיה נפרע ברחמים וכו' עיי"ש, ובכן כל מה שכתב הרב הג"ל בנידון, הוא רק לפי הכרעת הגר"א ז"ל, ועלמא לא נהיג כוותיה.

בהערה ג' כ' וז"ל, בברהמ"ז מסיימים בונה ברחמיו ירושלים אמן וכו', ויותר טוב כמו שראיתי לאחד מן הקדמונים שכתב לסיים האמן בלחש מפני שיש בזה ולזול לברכה רביעית של הטוב והמטיב וכו', ולכן אין לומר האמן בקול רם עכ"ל.

הנני להעיר, שזו גמ' מפורשת בברכות מ"ה, רב אשי עני ליה בלחישא כי היכי דלא נולולו בהטוב והמטיב עיי"ש, ומובא ברוש"ע אור"ח סי' קפ"ח סעיף ב', ועיי' שם ברמ"א דכשמברך בזימון נוהגים לאומרו בקול רם עיי"ש, ובעיי"ש במ"ב ס"ק ב'.

בהערה ד' כ' וז"ל, גם ידוע מנהג א"י ע"פ הגר"א לסיים בונה ירושלים בלי תיבת ברחמיו וכו', וכן הלשון בגמרא ברכת בונה ירושלים, בלי ברחמיו עכ"ל.

הנני להעיר, שאין זה מנהג אר"י, אלא שתי נוסחאות שהוזכרו כבר בראשונים, הטור, מחזור ויטרי, אור זרוע, אבודרהם, כל בו, אורחות חיים, והגר"א ז"ל, אין גורסים "ברחמיו", ואילו המרדכי בשם מהר"ם, הרמב"ם, הרמ"א, והב"ח, גורסים "ברחמיו", (עי' בב"י סי' קפ"ח ובב"ח שם) וכן כ' המ"ב בס"י קפ"ח ס"ק י"א, משום דכתיב שבתי לירושלים ברחמים וכו' עיי"ש.

בהערה ו' כ' וז"ל: מה שנדפס בתוך הזמירות לליל שבת הזמר צור משלו אכלנו, יש לנוע מפני שהוא כנגד ה"ב ברכות של ברהמ"ז וכו', למ"ד מצות אין צריכות כונה הרי יצא הזמר ברהמ"ז ותו איך יברך אח"כ ברהמ"ז וכו', דשמא הלכה שא"צ כונה והו"ל ברכות לבטלה וכו', ובאמת הגר"א כתב כן שלא לזמרו וכו', וכש"כ בימות החורף שאין אוכלים בסעודה ג' כדי שביעה וכו' דאז ברהמ"ז דרבנן ודברבנן קיי"ל שא"צ כונה, בודאי יש לחוש שלא תהא ברכתו לבטלה וכו' עכ"ל.

הנני להעיר, אין שום הוה אמינא לומר שמי שמכוון בעת זמירת הזמר היקר והקדמון הזה לצאת ידי ברהמ"ז, שיצא ידי ברהמ"ז, ובלי שום ספק חייב לברך שוב ברהמ"ז, שהרי לא הזכיר כלל ברכה בשם ומלכות, וכן לא הזכיר ברית ותורה בברכת הארץ, וכן לא הזכיר מלכות בית דוד בבונה ירושלים, (ובשבת ויז"ל לא הזכיר מעין קדושת היום), וכנראה שהפייטן דייק בזה להשמיטם בכדי שלא יצאו בזה ידי ברהמ"ז.

ומה שכ' "ובאמת הגר"א כתב כן שלא לזמרו", יש טעות "באמת" זו, אלא תלמידו הגר"ח מוואלווין ז"ל נהג שלא לאומרו, (ויש משקל רב משמעות בזה, ואין לייחס את הנהגות הגר"ח ישירות להנהגת הגר"א) כמובא ב"שאלות" (הנהגות ומעשיות מהגר"ח) בס"י ק"ל, ובשיח אליהו מנכד הגר"א כ' העטם מפני שיוצא בו ידי חובת ברהמ"ז דאורייתא, בשם הגאון ר' אשר הכהן תלמידי הגר"ח, וכונתו בזה שמדאורייתא אין ז"ן לומר דוק נוסח הברכה, ומטבע הברכות חכמים תקנוהו, עיי' ברכות מ"ט. משה תקן לישראל ברכת ה"ן יהושע תקן להם ברכת הארץ דוד ושלמה תקנו בונה ירושלים וכו'.

וממילא כשאומר הזמר הלז כבר יצא ידי חובת דאורייתא, וברכתו שוב בברכה"ז יהיה רק דרבנן, וזה נגד תקנת חכמים שתקנו לצאת דוקא במטבע שהם תקנו בברכות. (וכבר ידוע מחלוקת הראשונים אם ע"י ביטול של דרבנן אינו יוצא ג"כ ידי דאורייתא, ע"י סוכה ג. בתוס' ד"ה דאמה, ובר"ג בפ"ב סוכה על המשנה א"כ היית נוהג לא קיימת מצות סוכה, וכשר"ח מערכת המ"ם כלל ג"ט שהאריך בזה) ולפי"ז נ"ל להיפך מהכתוב הנ"ל, שכל הפקפוק של הגר"ח הוא דוקא כשאכל כדי שביעה, שאז יש מקום לחשוש שאח המ"ע דאורייתא כבר יצא לפני ברהמ"ז, משא"כ בלא אכל כדי שביעה, שחיובו רק מדרבנן והם תיקנו לברך דוקא בשם ומלכות וכו', אז לא הועיל בזמננו השייר כלום ואין בזה שום חשש כלל וכלל, ויש לציין שהריעב"ץ ז"ל הדפיס הזמר בתוך סידורו, ולא חשש לזה. ובכך הנמנע מלאומרו ודאי שאין מזניחין אותו, אולם יש למנוע מלכתוב "יש למנוע" מלאומרן וברור שהמחבר שהיה מהקדמונים לא חיברו בכדי לגנוזו, והנת להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם.

אגב, מענין לענין באותו ענין, הנני להעיר על שהרבה בני"א טועים באמירת ויברך דוד להפסיק בין תיבת "ישראל" לתיבת "אבינו", בחושבם שאבינו מוסב כלפי אבינו שבשמים, והנכון הוא שתיבת ישראל יש להסמיך לאבינו, כי ביאורו אבינו ישראל סבא ע"ה. (דוגמת יצחק וישראל אבותינו, הנאמרת ב"בוא לציון").

בברכת התורה,

י. בן מאיר - ירושת"ו

על שנת הסתלקותו של הרה"ק רבי ישראל מפולוצק זי"ע"א

אבא להעיר קצת על מה שכתב הרב א"א שור הי"ו בקובץ מ"ג עמ' קע"ד בהערה 28, בשם בית רבי על פטירת הרה"ק ר' ישראל פלוצקער זצוק"ל בין השנים תקמ"ב - תקמ"ד, שלכאורה לא שייך להקדימו לפני שנת תקמ"ג, שהרי השתתף בחתונת הרה"ק אדמו"ר המגיד מטשערנוביל זצוק"ל, (כמש"כ בכתבי ר"י שו"ב עמ' קפ"א ועוד מקורות), ולכאורה ל"ש להקדים החתונה לפני שנת תקמ"ג, שהרי המגיד מטשערנוביל נולד בשנת תק"ל, ובשנת תקמ"ג נתמלא לו י"ג שנים, א"כ אין להקדים פטירתו לפני שנת תקמ"ג.

יעקב יוסף ראזענבלום

סה סקווירא זי"ו

בענין ברכת המפיל

לכבוד מערכת הקובץ התורני הנכבד "בית אהרן וישראל", שלום וברכה.
ישר כח על הקובץ הנכבד שהנכם מו"ל, ויהי"ר שתמשיכו לזכות את הרכים באורה - זו תורה.
בקובץ מחדש כסלו-טבת חשנ"ג הובאו ד' כ"ב אדמו"ר מביאלא שליט"א בנידון גדר ברכת המפיל - אי יש חשש ברכה לבטלה כשבירך ולא ישן לבסוף.
ומצאתי מרגניתא טבא בביאור הגר"א או"ח תל"ב סעיף ב' שכ' הרמ"א דאף ונהגין להניח פתיתי חמץ במקום שימצאנו הבדוק - מ"מ אם לא נתן לא עכב.
וכ' ע"ז הגר"א בביאורו דראיה דא"צ מברכת המפיל וביאור דבריו דכשם שברכת המפיל אינה ברכת שבח על השינה כפועל, כי אם נתקנה על המצב של הליכה לישון, ה"ה ברכת בדיקת חמץ אינה על מצאת חמץ - כי אם על חיפוש החמץ.

בברכת התורה

אשר ל. בנדשטיין - בני-ברק

בדין קלי הבשול לבליעת איסור

בתזו"א או"ח סימן נ"ב סק"ח וכו' רמ"ב בשם המ"א דיש להחמיר בכל דבר שאין תחירו מבואר בג' ומיהו י"ל כיון דמים ושמן מבואר בג' שאין מתבשלין בכ"ש כדאמר מ' ב' מ"ב א' אין להחמיר רק בפת המבואר בסמ"ג ומשום שהוא כבר אפוי נוח להתבשל אבל לא בשאר דבר וכן משמע מהא דסתם ביו"ד סי' ק"ה להקל בכ"ש דיעבד ולא חילק בין בשר לפירות וירקות האסורין בכלאי כרם וערלה וטבל. עכ"ל.

וממה שלמד מדין המבואר ביו"ד סי' ק"ה מבואר דעתו דס"ל דהאי דינא דקלי הבשול שייך ג"כ בדין בליעת איסור, אלא דלא מתחליקנין התם בזה, משום דבסתם דברים חוץ מדבר אפוי לא שייך ביה קלי הבשול אף לגבי שבת.

ויוצא לכאורה דין מחדש בדבר אפוי המתבשל בכל שני מבליע נמי בכ"ש, ודלא ככמה פוסקים. והנה, בדרכי תשובה סי' ק"ה סעיף ב' הביא מתשובת מהר"ל שנשאל בענין זכוב שנפל בכלי שני אם יש להחמיר, דמכיון דרכין מבשל בכלי שני בקלי הבשול, והשיב דלא החמירו בקלי הבשול בכ"ש אלא לענין שבת. ועי"ש שהביא כן כמה פוסקים דלא החמירו בקלי הבשול לענין בליעת איסור אף בדבר אפוי, עי"ש.

ולדבריהם ליתא לראית החזו"א מיו"ד סי' ק"ה, ומיושב בזה דעת המ"א.

שלמה זלמן מרק

ביתר ת"ו

בענין קבלת שבת

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י

בגליון מ"ג כתב הגה"ח ר' אלעזר בריזל שליט"א דעתו בענין אמירת "בואי כלה" בער"ש דאין ענינו כדי לקבל השבת אלא ענינו כדי לקיים ענין "קידוש בכניסתו" דכידוע דעת הפוסקים דיוצאים יד"ח קידוש בדיבור בעלמא ולכן כדי לצאת יד"ח "קידוש בכניסתו" אמרו בואי כלה, כדי לצאת בזה יד"ח קידוש.

ותל"ת מצאתי דברים מפורשים כדברי רומע"ל שליט"א כתשובת הרשב"א ח"ד סי' רצ"ה שדן באריכות דיוצאין יד"ח קידוש בדיבור בעלמא וכזה מבאר וכותב וז"ל: וכן קידוש היום לזכור אותו בכניסתו כעין שבת וקילוס כענין מאמרם (שבת קי"ט): רבי חנינא שהיה אומר נצא ונקבל פני שבת מלכתא וכו' והיה מקלס ואומר בואי כלה בואי כלה, וכיוצא בזה בקריאת פסוקי קדושת השבת בקריאת ויכולו או ושמרו בני ישראל את השבת וכיוצא באלו, וכל אחד ואחד אומר כפי שיוזמן לו מעניני שבתו וקדושתו והזכרת קדושתו ובעל פה ובלא שום נקיטת חפץ לא כוסו ולא פתו באו הם (אנשי כנה"ג) וחקנו לכל נוסח אחד במקום סעודה ובחפץ וחקנו שיוכירו קדושתו על היין וכו' עכ"ל עי"ש, הרי להדיא דהא דאמרו נצא ונקבל פני שבת מלכתא וכו' והיה מקלס ואומר בואי כלה בואי כלה היינו כדי לקיים "קידוש שבת בכניסתו" וכעין אלו שאומרים שאר פסוקי קדושת שבת דהיינו ויכולו או ושמרו בני ישראל.

והנה בגליון מ"ה-מ"ו כותב רומע"ל שליט"א דענין קבלת שבת נובע ממצות "וכבדתו" ובגליון מ"ו מבסס דבריו ע"פ דברי הרמב"ם שכתב הלכות שבת ריש פרק ל' ארבעה דברים נאמרו בשבת שנים מן התורה ושנים מדברי סופרים וכו' ושנתפרשו ע"י הנביאים כבוד ועונג שנאמר וקראת לשבת עונג ולקדושת ד' מכובד, ושם בהלכה ב' כותב: איזהו כבוד זה שאמרו חכמים שמצוה על אדם לרחוץ פניו ידיו ורגליו בחמין בערב שבת מפני כבוד השבת ומתעטף בציצית ויושב בכובד ראש מיחל להקבלת פני השבת כמו שהוא יוצא לקראת המלך, וחכמים יוצא לקראת המלך, עכ"ל הרמב"ם ומתעטפים ואומרים בואו ונצא לקראת שבת המלך עכ"ל הרמב"ם.

ברם לענ"ד דרברי הרמב"ם שונים מרכזי הרשב"א הנ"ל, דאילו לדברי הרשב"א ענין אמירת "בואו ונצא" הוא ענין קיום מצות "קידוש בכניסתו" וכמו שאומרים שאר הפוסקים דהיינו ושמרו בני ישראל וכיו"ב, ברם לדעת הרמב"ם ענין אמירת "בואו ונצא" הוא ענין "כבוד" שמכבד את השבת בזה שמחיל ומצפה לקראת בואו, כיושב ומצפה למלך, וזהו ענין כיבוד לדמות כבוד השבת לכבוד מלך, ולכן ענין זה מחקיים רק בזה שאמרו בואו ונצא "לקראת שבת מלכתא" שמדמה השבת למלך, אך שאמרו "בואי בלה" שמדמה השבת לבלה, ולהרמב"ם אינו ענין כלל לענין "קידוש" השבת וכמו שענין רחיצה ולבישת בגדי שבת שהזכיר הרמב"ם בהלכה זו אינו ענין קידוש אלא ענין כבוד לחדו וכדברי הרמב"ם משמע להדיא בטור ובשו"ע סו"ס רס"ב שהוא ענין "כבוד" שבת.

אכן הדרנא לעיקר דברי רומע"ל שליט"א דבין מדברי הרמב"ם ובין מדברי הרשב"א הנ"ל מוכח להדיא דאין ענין אמירת בואו ונצא וכו' נובע מענין "קבלת תוספת שבת" אלא נובע או מענין "קידוש" או מענין "כבוד"

בברכת התורה

שלמה זלמן שמעיה

בענין אכילת זיתים

הנה החמורה בענינים האמורים בש"ס שהם קשים לשכחה, היא אכילת זיתים, שכן בהוריות דף יג: בסוגיא שמונו שם כל הדברים הקשים לשכחה, אמרין התם, "שהיה משכיח לימוד של שבעים שנה" שדבר זה לא אמרו על כל הדברים הקשים לשכחה, בכך תמורה למה נתפשט המנהג לאכול זיתים, המשכחים לימוד של שבעים שנה, ואיכא בזה גרידא דאיסורא דהשמר לך פן תשכח וכו', ואף המחמירים בזה הם רק חסידים ואנשי מעשה כרם עמא דכר להקל בה ממילתא דהתיירא, ויש להקפור אחר שורש המנהג, ודן נאמר בזה ענינים והגבלות שונות, כמבואר בארוכה בספר שמירת הגוף והנפש פרק ח' אך עדיין הדבר צריך תלמוד.

והנראה בזה, דהנה בהגהות יעב"ץ להוריות דף יג: מצוין, וז"ל: הרגיל בזיתים נ"ב חזין משא"כ כבושין עכ"ל, הרי חידש לך היתר דבזיתים דשכיח גבן דהם זיתים כבושים לית לך הא דמשכח תלמודו, ועיין בכף החיים סי' קנ"ז ס"ק כ"ז מש"כ בדבריו, אמנם מלבד מה שדבריו סתומים, וצריכים ביאור ותלמוד דאיזו סברא היא לחלק בין זיתים כבושים לחיים, וכן צריך תלמוד מקור דבריו להוציא חילוק זה, כבר הקשה הגר"ח קניבסקי [בספר הזכרון סוף ספרו שיח השרה] דבזמן התלמוד היו אוכלים בין זיתים כבושין ובין זיתים חיים, וא"כ הו"ל להתנא לפרושי ולבאר דבריו, דהיינו דוקא זיתים חיים אכל לא כבושין, וכן דבמאירי שם בהוריות יג: מבואר להדיא ד"זיתים מלווחים" קשים לשכחה, כן דברי היעב"ץ צריך תלמוד.

לכן נלענ"ד, דמה שסתם היעב"ץ בהגהותיו הרחיב וביאר כוונתו ודעתו בספרו מור וקציעה סוף סי' ק"ע וז"ל: ומה שאין נוהגין ליהזר מזיתים אף הגוהרין מדברים המביאים לידי שכחה, נ"ל עיקר טעמן, משום דמשמע להו, שלא נאמרו דברי הגמרא אלא באוכלן לחין חזין [וקובע סעודתו עליהן] משא"כ באלו הכבושין "שאין אוכלין אותן אלא לקינוח", וראיה לדבר שאין חשש בזיתים כבושין ר' יוחנן פ"ק דיבמות [כוונתו, ליבמות דף טו: דאמרין התם אמר ר"א בר צדוק כשהייתי לומר תורה אצל ר' יוחנן החורני ראיתי שהיה אוכל פת חריבה במלת בשני בצורת, באתי והודעתני לאבא, אמר לי הולך לו זיתים] ור' יוחנן דאכל זית מליח [ברכות לח: עכ"ל. ונראה שאין כוונתו של היעב"ץ לחלק בין זיתים "חיים" לזיתים "כבושים", דאמור מה סברת ומקור דבריו, אלא כוונתו לחלק באופן ודרך אכילתו, שאם אוכלם כשיקובע סעודתו עליהם" או משכחין הלימוד, אבל כשאינו קובע סעודתו עליהם, או כשאוכלם לקינוח בעלמא אינם משכחים הלימוד, אלא שהוא אמור וקציעה מפרש, דכשאוכלן חזין, אז הדרך לאוכלן לקבוע סעודתו עליהן ולכן משכחין הלימוד, ומשא"כ כשאוכלן כבושין אוכלן רק לקינוח בעלמא, וזהו מש"כ "שלא נאמרו דברי הגמרא אלא באוכלן לחין חיים וקובע סעודתו עליהם, משא"כ באלו הכבושין שאין אוכלין אותן אלא לקינוח" עכ"ל. הרי שתולה דבריו אם אוכלן לקבוע סעודתו עליהן, או אם אוכלן לקינוח, ולחילוק זה הביא שני הוכחות, מהא

דיבמות טו: שראה לר' יוחנן אוכל פת חריבה במלח, שלח לו זיתים הרי שלח לו זיתים, שלא לקבוע סעודתו עליהם, אלא לקינוח סעודתו, שלא יאכל פת חריבה במלח, וכן מוכיח מהא דאמרו בברכות לח: דר' יוחנן אכל זית מליח, דמשמע החם בסוגיא שלא קבע סעודתו עליהם, אלא אכלה באקראי בעלמא, שכן אכל רק זית אחד בלבד כמבואר שם בסוגיא, וכן מוכח שזהו דעתו של המור וקציעה [שאם לא כן, אלא כוונתו לחלק כפשוטו בין זיתים חיים לזיתים כבושים] אין מובן ראייתו שהביא מיבמות דף טו: שמתר לאכול "זיתים כבושין" הרי שם בסוגיא לא נזכר כלל שהיו הזיתים כבושין אלא אדרבא משמע החם להדיא. דאיירי בזיתים שלא נכבשו כלל, דאיירי החם שעדיין לא הוכשרו לקבל טומאה, ורק נמסקו יעו"ש, א"כ מה שייך להביא מהתם ראייה להתיר "זיתים כבושים" אלא מוכח להדיא שכוונתו לחלק בדרך אכילתו דאם אוכלם בדרך שקובע סעודתו עליהם, או אם אוכלם בדרך קינוח וטעם דבריו נראה פשוט, דמסתבר דהא דאמרו זיתים משכחים הלימוד רק כשקובע סעודתו עליהם דאז נחשב אכילתו ל"אכילת זיתים" אבל כשאוכלם בדרך טפל ובאקראי בעלמא לא מקרי אכילה, ולכן אינו משכח הלימוד, והרי לפי דברים אלו יצאו דברי היעב"ץ מאירים במקורם, ונהירים בטעמם.

אמנם הלכה למעשה, לא כתבתי היתר מחודש זה לאכול זיתים כשאינו קובע סעודתו עליהם, [שהוא שלא כדברי כמה אחרונים בדברי היעב"ץ] ובפרט שהמור וקציעה בעצמו אינו כותב זאת דרך פסק, אלא הרי הוא מתמיה על מנהג העולם להקל באכילתם וע"ז בא ליישב המנהג, אלא כתבתי להעיר בעלמא.

בברכת התורה

שלמה זלמן שמעיה

בענין אכילת אפיקומן

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלום וכט"ס.

בראשית דברי ברצוני לאחל לכת"ה בתור אחד המתענגים הוותיקים בקביעות בחד"ת המאירים המוכאים בקובצים היקרים שאתם זוכים להו"ל תמידין כסדרם לרוות בהן את הצמאים לדבר ה' זו הלכה יה"ר שתזכו להוסיף אורה זו תורה המאיר עיני חכמים ביתר שאת להגדיל תורה ולהאדירה כשאיפתכם הטהורה, והנני להעיר באתי כרכבה של תורה זה בונה זהו סותר עד שנתגלה האורה לאמתה של תורה ובזה החלי בעז"ה.

א. הנני להעיר בדבר אשר לפלל בחכמה בגליון מ"ה הרב וואלפסון שליט"א בטעמא דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן ורצה לחדש בהבנת דברי הרשב"ם בפסחים ק"יט ע"ב דז"ל שם בד"ה כגון ארדילאי לי "אסור לאכול כלום אחר הפסח שלא יאבד ממנו טעם הפסח ולפי שדינו ליאכל בסוף על השבע וכן כל קרבנות כדכתיב למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין עכ"ל מי כת"ה בפירושו דהטעם הוא בכל קרבן דאסור לאכול אח"ז כלום דכמו דדרך המלכים לאכול הדבר החשוב להם לבסוף כדי שישאר להם הטעם ההוא בפיהם ה"ה בקרבן שיש בו קדושה בחפצא של הקרבן וה"ה בטעם הקרבן צריך לאכול אותו לבסוף כדי שלא יידחה טעם הקרבן ע"י דברים אחרים ודפח"ח והנה עפ"י רצה כת"ה ליישב את קו' המפורסמת של הגאון הנודע רבי וועלולה בריסקעו ז"ע דלפי הרשב"ם הנ"ל דבכל הקרבנות כן א"כ במה גרע קרבן החגיגה דאינו נאכל על השבע דהרי הפסח נאכל אחריו והנה כת"ה ר"ל לפי"ד הנ"ל דאילו כאן אין כאן הריעותא של אכילת החגיגה לבסוף ע"י אכילת הפסח אח"ז דהלא שניהם קדשים הפסח והחגיגה א"כ אין כאן שום דחייה קדושה אלא אדרבה הוספת קדושה ור"ל לדמותו לר"ן בנדרים נ"ב דז"ל שם "שכל דבר שהוא דומה לחבירו אינו מחלישו ומבטלו אלא מעמידו ומחזקו ע"כ וה"ה הכא דתוה מין אחד הפסח והחגיגה א"כ אין שום ריעותא בחגיגה ע"י אכילת הפסח אח"ז ולהיפך טעם מחזק את טעם החגיגה עכתי"ח.

אולם לענ"ד צ"ע בדברי כת"ה א. הלא הראשונים בגמ' שם מסבירים בדברי שמואל דאסר לאכול אחר הפסח מיני בשר דע"ז ישכח לאכל כבר הפסח ויחזור ויאכל בחבורה אחרת עכ"פ הנוגע לנו

דמבואר שם בפי' דטעם הבשר השני מחליש את טעם הפסח עד כדי כך שישכח וכו' עיי"ש וההסבר כיון דטעם בשר מחליש מאד טעם הבשר שאכל לפניו וא"כ בנידון שלנו כשאוכל הפסח אחר החגיגה נחלש מאד טעם קדושת הקרבן תגיגה שבפיו וע"כ יש הורדת קדושה מחד גיסא הגם שמאידך גיסא נחלף בקדושה הנ"ל בקדושת הקרבן פסח וא"כ הדרא קו' הגרי"ז לדוכתיה במה גרע הקרבן חגיגה מקרבן הפסח שיתבטל טעם קדושת התגיגה שבפיו. ב. אף אם נאמר כדברי כתי"ה דאחד מתזק את השני ככה"ג כבנדרים שם קשיא כמה עדיפא הקרבן פסח על החגיגה דהרי לפי דבריו ה"ה דיוכלו לתקן היתרון שיאכל קודם הפסח ואח"כ החגיגה ואין כאן שום ריעותא וזה דאדרבה טעם החגיגה יחזק את טעם הפסח וא"כ הדרא קו' הגרי"ז לדוכתיה אף לשי' בהבנת הרשב"ם במה גרע וע"ע, אולם הנלענ"ד לתרץ בפשיטות את קושיית הגרי"ז זי"ע והוא בהקדם דהחגיגה הנ"ל שבה נאמר דנאכלת קודם הפסח בדרך ע' ע"א הוא כמבואר בגמ' שם שהפסח ייאכל על השובע, הוא כיון דכל מצוות הקרבן החגיגה הנ"ל הוא רשות דמירי כאן בחגיגת י"ד שהוא רשות וכל מצוות הקרבן הוא משום חשיבות אכילת הפסח על השובע וכפי שביאר שם המאירי במשנה באריכות במתק לשונו ונביא קצת מלשונו והובא לעניינינו וז"ל שם ב"ד. אבל חגיגה זו הנזכרת במשנתנו אינה ממין זה ואינה חובה אלא רשות והיא הנקראת חגיגת ארבעה עשר ואעפ"י שעליה נאמר בתורה וזבחת לה' אלקיך צאן ובקר, אינה מצוה לעצמה אלא כדי שיהא הפסח נאכל אכילת שובע, עיי"ש כל לשונו הוזהב באריכות ותמצא נחת דלפי"ז מתו' הקו' הנ"ל רלעולם נאמר שבכל הקרבנות יש חיוב אכילת שובע כדרך המלכים כרשב"ם הנ"ל אולם כאן א"ל דהחגיגה ייאכל לבסוף דהרי כל מצוותו הוא באופן שיאכל לפני הפסח דאז נמצא שאוכל הפסח על השובע וכפי' המאירי בגדר אכילה על השובע עיי"ש והרי רק לזה נצטוו במצוות חגיגת י"ד והרא"י בגמ' שם שמבאר דזהו הסיבה למה מקריבין החגיגה רק במועט עיי"ש וא"כ מתורץ שפיר קו' הגרי"ז הנ"ל לענ"ד.

והנה לפי הגדרת המאירי שם בדין אכילה על השובע דבעיניו ב' דברים א. שלא יאכל אכילה גסה. ב. שיהיה בעד החזקן נוגע בקרבן ג"כ שהרשב"ם בקי"ט שם לא יסתור דברי עצמו בדרך ע' ע"א בדין על השובע וז"ל "שיהו נהנין באכילתן ותיחשב להן" ולכאז' צ"ב דלפי הרשב"ם בקי"ט הטעם שלא יאבד ממנו טעם הפסח ולא משום הנ"ל אלא נ"ל ריש כאן ב' ענינים ברשב"ם בדרך ע' הנ"ל א. "שיהו נהנין באכילתן" דהיינו דבא להסביר למה תיקנו אכילת חגיגה קודם כדי שעיי"ז לא יאכל אכילה גסה וכך ינהג מאכילתו. ב. "ותיחשב להן" דהיינו שעיי"ז אכילת החגיגה קודם נמצא שבע לגמרי אחר אכילת הפסח וא"כ נחשב לו האכילה כפי שמבואר ביתר שבע ברשב"ם ס"ט ע"ב בד"ה ובמועט עיי"ש וטעם שניהם הוא כדבריו בדרך קי"ט לגבי אין מפטירין וכו' דהוא כדרך המלכים שאוכלין על השובע הדברים החשובים להן והנה בגדר אכילה על השובע נכנס גם הנ"ל וכמאירי ודו"ק ועוד יש לפלפל בדברים האמורים שם בגליון הנ"ל בענין הנידון כאן ואכמ"ל ויהיר שנוכח במהרה לאכול מן הזבחים ומן הפסחים אכ"ר.

אסיים מעין הפתיחה בכרכת התורה.

מנחם מנדל גייגר

ישיבת חתר התורה - עיה"ק ירושת"ו

תגובה על הנ"ל

מה דכבוד המעיר היו' מביא ראיה מהא דכתבו הראשונים (שם קיט: עיין ח"י הר"ן) דהטעם של הבשר השניה דאחרי הפסח מחליש טעם בשר הפסח וא"כ נימא ג"כ דטעם בשר הפסח מחליש טעם בשר החגיגה לענ"ד י"ל דאין משם ראיה דשם מיירי מאכילת עופות וגוזלות אחר הפסח (עיי"ש בחי' הר"ן) ועופות ובהמה אין טעמם שוה משא"כ חגיגה ופסח דשתייהם בשר בהמה (ועיין בערוך השולחן (י"ד סי' צ"ח ס"ק מ"ח דבאמת כן מחלקים לפי כמה פוסקים) ועוד (והוא הדין בעיקר) דה"ן כבנדרים (נב). הנ"ל הלא כותב דרבנן פליגי על ר' יהודה ורבנן סברי דמין במינו אין ראי' לילך בזה אחר דמיונו בעצם (בגשמיות) אלא הדבר תלוי בדמיונו ברוחניות עיי"ש, ולפי"ז כיון דפסח וחגיגה שניהם קדשים נחשב מין במינו ואחד מתזק השני, ומה דהקשה דלפי דברינו במה עדיפא קרבן פסח מחגיגה הלא

ויכלו לתקן להיפוך שקודם יאכלו את הפסח ואח"כ החגיגה, הנה אחרי שהביא כבוד המעיר הי"ו את דברי המאירי דחגיגה זו אינה אלא רשות לפי"ז י"ל על פי מה שכתבנו בקובץ הנ"ל (מ"ה) בטעם דברי הרמב"ם שכותב דצריך לאכול באחרונה מבשר הפסח או מהמצה (בזה"י) ואינו טועם אחריה כלום כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתן היא המצוה עכ"ד, והסברנו שם בטעם הרמב"ם דטובר בטעם דין המשנה דאין מפטירין אחר הפסח, דזה כדי לעשות חשיבות להמצוה דפסח ומצה כדי שיהא האכילה דמצוה האכילה הניכר והעקרי (ולא האכילה דרשות), ולפי"ז מובן דצריך להחשיב יותר הפסח שהוא האכילה דמצוה ולא האכילה דחגיגה שאינה אלא כרשות (ואף דחגיגה אחר ששחטו מצוה עליו לאכול כמו כל נדרים ונדבות [ועיין במנח"ח מצוה ק"ב שהאר"ק בזה] ומבואר בגמ' פסחים (קכ"א). דמברכין על החגיגה אשר קדשנו במצותיו וצוינו לאכול זבח ממ"מ לא דמי לפסח דגם עצם ההבאה דפסח חובה היא).

והנה כבוד המעיר הי"ו מעיר הרשב"ם כאן בדף ק"ט: לכאורה טותר עצמו עם דבריו בדף ע. (בד"ה על השובע) וז"ל שיהיו נהנין באכילתן ותיחשב להן עכ"ל, וכן מעיר מדברי הרשב"ם ס"ט: (ד"ה ובמועט) וז"ל כדי שיהא פסח גמר שביעתן ותיחשב להן אכילה עכ"ל, הרי כתב שם הרשב"ם טעם אחר לגמרי למה צריך שיהא הפסח נאכל על השובע ולא כמו שכתב הכא בדף ק"ט. דזה כדי שלא יאבד ממנו טעם הפסח.

ולכן נלענ"ד דהפירוש ברשב"ם הכא הוא לא כמו שכתבתי שם בקובץ (מ"ה) אלא כוונתו הכא בדף ק"ט. ג"כ כמו שכתב שם (לעיל בדף ע. ס"ט): דאכילה של גמר שביעה זה כדרך המלכים דהמלכים יש להם בריוח כדי המלך ואוכלים בריוח עד שגומרים שביעתן ומשלימים תאותם, ואכילה כזה נחשב אכילה חשובה ונהנים אח"כ שמרגישים שלימות השביעה, והרשב"ם הכא רק מוסיף דכיון דהאכילה דהפסח (ומצה) הוא דצריך להיות אכילה החשובה כדרך המלכים לכן אסור לאכול אחר הפסח מאכל אחר, דע"י מאכל אחר אח"כ, האדם מרגיש הגמר שביעה מהמאכל האחרון משום דמהמאכל האחרון נשאר טעמו בפיו וממילא מזה הוא ומרגיש הגמר שביעה אח"כ כל הזמן ולכן אסור לאכול אחר הפסח כדי שישאר טעם פסח בפיו וירגיש כל הזמן הגמר שביעה מהפסח ועי"ז נמצא דהפסח הוא אכילה חשובה באופן דלמשחה לגדולה, ולפי"ז מה דהבאתי מספר דבר שמואל להקשות מנ"ל להרשב"ם מהפסוק דלמשחה הא דלא יאבד ממנו טעם הפסח לפי דברינו עכשיו מוטבר הדיב היטב ב"ה כיון דלפי דברינו עכשיו ע"י דלא נאבד ממנו טעם הפסח עי"ז נמצא דאכילה דפסח הוא באופן דלמשחה לגדולה.

ולפי"ז כיון דבחשיבות תליא מילתא תו אי אפשר לתרץ קושיית הגרי"ז כמו שכתבתי לעיל דמשום דשני הקרבנות קדשים הם אחר מחזק השני דלפי דברינו עכשיו הדבר תלוי בטעם הפשוט דהקרבן ואם יקרבן השניה טעם אחר הוא אין כאן חשיבות להראשון כיון דכל החשיבות דגמר שביעה אינו אלא מן השניה (אף דהשניה ג"כ קדשים הוא) אולם לפי הג"ל המובא בערוך השולחן שם דלכמה פוסקים מיני בשר בהמה נחשב טעם אחד לפי"ז י"ל דהחשיבות דגמר שביעה דפסח מתייחס גם להקרבן חגיגה כיון דשניהם אותו הטעם ודמי לזית דאשון דכל קרבן דאף דהגמר שביעה לא בא אלא מכחית האחרון נחשב הכל באופן דלמשחה לגדולה.

החתום בברכה שנוכה כולנו
להגדיל תורה ולהאדירה
צבי אלימלך וואלפסאן

בענין תנאי באכילת אפיקומן

לכבוד מערכת קובץ "בית אהרן וישראל".

במה שכתבתי בקובץ מ"ה בשם האבני נור דמחדש דהאיסור דאכילה אחרי האפיקומן הוא רק בתוך זמן אכילה דאפיקומן דהיינו לפי ר' אלעזר בן עזריה עד חצות ולפי ר' עקיבא עד עלות השחר ואח"כ תו אין עוד איסור לאכול עכ"ד, ואני רציתי לחדש דאולי האיסור דאכילה הוא אפילו זמן המצוה

כל זמן שהטעם דפסח או מצה עדיין נשאר בפיו (שזה לכל היותר ר' שעות עיי"ש בדברינו), וכעת מצאתי ראייה לשיטת האבני נזר כפיט דיוצרות לשבת הגדול וז"ל: בל יטעום כלום באישונו פי' דאסור לטעום אחרי המצה כל זמן הלילה, דאישונו פי' חשכת לילה, הרי משמע דהאיסור דאכילה אחרי האפיקומן תלוי בזמן הלילה שזה הזמן דמצות אפיקומן לפי ר"ע (דכיון דהפייטן לא הזכיר שצריך לאכול האפיקומן לפני חצות מסתמא סובר כר' עקיבא).

אולם הטעם בזה אפשר דהוא על פי מה שכתבתי בשם הרמב"ם דהטעם מה דאסור לאכול אחרי האפיקומן הוא כדי לעשות חשיבות להמצוה דפסח ומצה דעיי' שנשאר טעם פסח ומצה בפיו עיי' נעשה האכילה דפסח ומצה האכילה העקרי והכוללת, לפי"ז י"ל דאחרי זמן המצה תו לא צריכים להדר במצה שזמנה עבר כבר.

וכן לפי מה שכתבתי לעיל בהערות דקובץ זה, ביאור חדש בפירוש הרשב"ם י"ל דאחרי זמן המצה תו לא צריך להדר במצה שזמנה כבר עבר (משא"כ לפי"מ שכתבתי בקובץ מ"ה לפי הרשב"ם דאין לדחות את הקדושה טעם זה שייך לכאורה גם אחרי זמן המצה).

אולם עדיין יש נפקא מינה גם בדברינו וי"ל דגם לפי הפיטס הני"ל דזמן האיסור דאכילה הוא כל הלילה כל זה בדרך כלל דעדיין נשאר טעם מצה בפיו אבל במקום דאכל המצה בתחילת הלילה ועד סוף הלילה כבר נתעבל המצה ותו לא נשאר שום טעם מצה בפיו י"ל דגם לפי הפיטס הני"ל מותר לאכול.

החוחם בברכה

צבי אלימלך וואלפסאן

באופן אמירת קדיש

בגליון מ"ו העיר הרה"ג ר' אייזיק אזכנד שליט"א כמה הערות כדיני התפילה, ובתו"ד כתב באופן אמירת קדיש, וכותב שם: "נהגו העולם לומר יתגדל ויתקדש שמייה רבא, בעלמא די ברא כרעותיה וימליך מלכותיה, וזה אינו נכון דלא ברא ה' את העולם כרצונו הראשון, שרצה לברא במדת הדין וראה שאין העולם מתקיים ושיתף מדת הרחמים כמשפ"ש בספוק א' שבתורה כידוע, א"כ איך יאמר שברא כרצונו הלא לא ברא כרצונו הראשון, אלא הפירוש הוא שיתגדל ויתקדש שמו רבא כרעותיה כלומר שרצונו שיתקדש שמו וצ"ל יתגדל ויתקדש שמייה רבא בעלמא די ברא כרעותיה, דנמשך לא על די ברא אלא על יתגדל ויתקדש שמייה רבא ולהפסיק בין ברא לכרעותיה, עכ"ד. והן אמת שהגרי"א ב"דיוקים בנוסחי התפלה מהגאון ר"א ז"ל" (שנדפסו בסוף ביאורו לשו"ע או"ח ח"א) כתב ג"כ שכרעותיה קאי איתגדל, "כרעותיה הכ"ף דגושה דקאי על יתגדל ויתקדש ולא על תיבת די ברא [והעתיקו דבריו "כעיון תפלה" הנדפס בסידור "אוצר התפלות" ובסידור "צלוחא דאברהם" להרה"ק רבי אברהם מטשעכנאו זצ"ל] ומביא שם ראייה לדבריו מתפילת "על הכל" שנתייחס לזה בהמשך, ראה להלן, ברם לאחר העיון במקורות נראה שאין לקבוע מסמרות בדבר זה ולומר על מנהגן של ישראל "זה אינו נכון" שכן מצינו לראשונים שפירשוהו באופן דכרעותיה מוסב על בעלמא די ברא, וכמו שנוהגים, ובעזר ה' אפשרט בזה מה שמצאה ידי.

ראשון לציון, רבינו יהודה ב"ר יקר ז"ל (רבו של רבינו הרמב"ם ז"ל) בספרו "פירוש התפילות והברכות" (י"ל ירושלים, תשל"ט) כותב בפירוש הקדיש (עמ' ט"ז): "... לפי שבינה ברא שני עולמים שגא' (ישעיה כו ד) כי בינה ה' צור עולמים (מנחות כח ב), בעלמא די ברא כרעותיה וכן אומר בעל הכל יתגדל שאומרים קודם קריאת ספר תורה, ואי' שם בעולמות שברא העולם הזה והעולם הבא כרצונו וכרצונו כל יראיו וכרצונו כל בית ישראל" ומבואר מדבריו דקאי א"בעלמא די ברא", וכן באבודרהם בפירוש הקדיש (עמ' סו מהדורת ירושלים תשכ"ג) כתב: "בעלמא די ברא כרעותיה, לפי שכשברא את העולם הזה לא היה שם עדיין עם מי יהיה נמלך כי עדיין לא נבראו המלאכים עד יום שני, אבל כרצונו לברוא את האדם נמלך עם המלאכים שנא' (בראשית א כו) ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו וגו' ואמר רבותינו (בר"פ פ"ח ד') שנמלך עם פמליא של מעלה [זהו "כרעותיה" שבראיית

העולם שהיה זה כרצונו שלו, שלא נמלך עם אחר זולתו], וכן מצאתי ב"סדר היום" להג"מ רבי משה ן' מכיר זלה"ה אשר כתב בכוונות על הקדיש באופן אחר, אך גם לפי דבריו נמשך "כרעותיה" על "בעלמא די ברא" (ויצויין כאן שגם בסידורי התפלה המפורשים שיצאו לאור בשנים האחרונות כולם כאחד פירושוהו באופן זה אשר כרעותיה קאי אבעלמא די ברא, ויעויין בספר "אבן יעקב" [לבעל "ציץ אליעזר"] בסימן מ"ה).

והלום ראיתי לרבי ברוך עפשטיין ז"ל בעל "תורה תמימה" בספרו "ברוך שאמר" שהוא "פירוש על תפילות השנה" בפירוש הקדיש (עמ' צב, מהדורת ירושלים תשל"ט) שכתחילת דבריו מפרש כרעותיה קאי אבעלמא ואומר סברא מדנפשיה שכרעותיה היינו הכוונה שבריאית העולם היתה שלא כבעת בריאת האדם שאז נמלך במלאכים, משא"כ כאן שעדיין לא נבראו המלאכים ובראו "כרצונו" - "כרעותיה" ולאמתו של דבר זהו פירושו וטעמו של האבודרהם שהעתקנו לעיל, והר"ב עפשטיין כותב בהלך: "... ואמנם כל זה כתבתי לפי ההרגל להבין המלה "כרעותיה" שמוסבת על הלשון "די ברא" כלומר בעולם שברא כרצונו אבל כפי שמשמע מהתפילה שאומרים בשעת הוצאת ספר תורה לקריאה בשבת ויריט מתבאר, דהלשון כרעותיה אינו מוסב כלל על בעלמא די ברא, כי אם על הלשון "יתגדל ויתקדש שמיא רבא... כרעותיה בעלמא די ברא" שכן הנוסח שם על הכל יתגדל ויתקדש וישתבח שמו של מלך מלכי המלכים הקב"ה בעולמות שברא כרצונו וכרצון יראיו וכרצון כל בית ישראל, ושם בודאי מוסב הלשון "כרצונו" על הלשון יתגדל ויתקדש שמו, יען כי לא שייך לומר מוסב על הלשון בעולמות "שברא כרצון יראיו וכרצון כל בית ישראל", והיינו שהבריאה היתה כרצון יראיו וכרצון כל בית ישראל, אם כן גם כן מוסב הלשון כרעותיה על יתגדל ויתקדש שמיא רבא...". עב"ד ובאמת שראיה זו מביא הגר"א ז"ל בדיוקים שהבאנו לעיל, ומאותה תפילה שהביא רבינו יהודה ב"ר יקר ז"ל סעד לדבריו מהא גופא למד הגר"א [והר"ב עפשטיין] דקאי איתגדל.

אכן רבינו יהודה ב"ר יקר ז"ל אינו ותיקר את פירושו על נכון וכתב שם בדבריו: "לפי שכשברא את עולמו נמלך בנפשותם של צדיקים, כדאמרינן כבראשית רבה [ח' ז, וז"ל: "עם המלך כמלאכתו ישבו, עם המלך מלכי המלכים הקב"ה ישבו נפשות של צדיקים שבהן נמלך הקב"ה וברא את העולם"]. אבל גן עדן שזה העולם הוא נברא קודם שנברא העולם כדאמרינן בנדרים (לט ב) ובפסחים (נד א), לכן אמר כרעותיה בקדיש וכרצונו בעל הכל בשביל גן עדן שהוא האולם הבא ואומר וכרצון כל יריאיו בשביל עולם זה שנמלך בנפשותם של צדיקים שכבר עולם זה ובעל הכל שאומר כרצונו ואמר כך בשביל שהזכיר העולם הבא, ואמר וכרצון כל יריאיו בשביל שהזכיר העולם הזה וזהו גן עדן שנברא בערב שבת ונמלך באדם ועם המלאכים וזהו מה רב טובך אשר צפנת ליריאיך (תהלים לב כ) לכך אומר וכרצון כל עמו [בית] ישראל יריאיו על העולם הזה שהזכיר וכרצון כל עמו בית ישראל אמר אח"כ ר"ל אם יזכר... עכ"ל. ואם כן הרי שאין שום ראיה להגר"א [ולהר"ב עפשטיין] מ"על הכל" לומר דלא קאי "כרצון יריאיו" א"בעולמות שברא", לפי ששפיר הוי כרצון יריאיו כמו שמצינו במדרש רבה שאכן נמלך בצדיקים וכמו שהביא רבינו יהודה ב"ר יקר ז"ל, ונראה שהגר"א [והר"ב עפשטיין] למדו במדרש זה שאין כוונת המדרש על בריאת העולם אלא על בריאת האדם, וכמו שפירש שם בפירוש מהרז"ו להגר"ר זאב וואלף איינהארן ז"ל מהוראדנא שנדפס במדרש על הדף, יעוי"ש.

וכנוסף לאמור לעיל יש לעיין כעצם הסברא שהעלה הרב הכותב שאין לומר שברא את העולם כרצונו, שהרי רצונו היה לברא כמדת הדין וראה שאין העולם מתקיים שיתף עמו מדת הרחמים - משום דאף אם לא עשהו ככיוול כפי שעלה במחשבה תחילה אבל לאחר ששיתף את מדת הרחמים היה זהו רצונו של הקב"ה, ושפיר יש לומר שברא את העולם כרצונו שזה היה רצונו בעת מעשה הבריאה, לברוא עולם זה, ושור"ר בדובר שלום" (מהגר"ר יצחק אליהו לנדא ז"ל מווילנא, נדפס בתוך סידור "אוצר התפילות") שמסתפק בפירוש תיבת כרעותיה וכותב שיתכן לפרש ש"כרעותיה" מוסב על יתגדל, - "ויתכן דמלת כרעותיה הוא נמשך למאמר די ברא ע"פ מאמחז"ל שברא הקב"ה עולמות והעברין, אמר דין לא הניין לי ודין הניין לי זהו די ברא כרעותיה דאמר דין הניין לי ורצוני בהן", ולפי דבריו יוצא לנו דארבא, משום כן, לאחר שרצה בעולם זה - אחר שמקודם עלה במחשבה אחרת - היה זהו רצונו והוא ברא בו והוא האו כרעותיה, דדין הניין לי, ורצונו ההואו ככיוול, אינו רצונו, ופשוט, וכיחודד לפי המבואר בספרים הק' שלא היה ח"ו שינוי הרצון, ראה בספה"ק "מאור

ושמש" (בפרשת וירא, עה"פ וישכם אברהם): "והנה איתא במדרש והובא ברש"י ז"ל בראשית ברא אלקים, בתחילה עלה במחשבה לברוא העולם במדת הרין וראו שאין העולם מתקיים שתפו מדת הרחמים למדת הרין וברא את העולם, ולהבין זאת האריך שייך שינוי רצון לפניו יתברך שמו חס ושלום, אמנם האמת כי לא נשתנה רצונו ולא ישתנה והכל היה גלוי לפניו יתברך שמו... אמנם לא נשתנה חס ושלום כלל רצונו כי כל האומר קודשא בריך הוא תרין וכו'..." עיוני"ש בדבריו הק', וכן בספה"ק "בית אהרן" למרן אדמוה"ז זי"ע מדבר מזה הענין כו"כ פעמים.

גם יש להוסיף שאף אם ננקוט כשיטת הגר"א שכרעותיה מוסב על יתגדל ויתקדש נראה שאין צריך להפסיק בין ברא לכרעותיה, שבכדי לברר דבר זה כבר כתב הגר"א שצריך לומר בכ"ף דגושה כמוכא לעיל ממש"כ הגר"א בדיוקים שבנוסחי התפילה, וכן הוא כ"מ"עשה רב", "כרעותיה הכ"ף בדגש", ודי בכך, ואין צורך בהפסקה בין ברא לכרעותיה.

לאור האמור הרי יש טעם לשבח למהגן של ישראל הנהגים לומר ברצף: בעלמא די ברא כרעותיה, והוא מיסודות איתנים רבותינו הראשונים כמלאכים זל"ה, ויתגדל ויתקדש שמיה רבא.

ביקרא דאורייתא

יצחק יהושע שור

ישיבת סטאלין קארלין - ירושת"ו

בענין פומון צור משלו אכלנו

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י שלום וכט"ס.

בקובץ האחרון (מו) כתב הרה"ג ר' אייזיק אזכנד כמה הערות בדברים המעכבין בקדיש קדושה וברכת המזון, ובהע"ס ו' כתב שיש למנוע מלומר "צור משלו אכלנו" בתוך הזמירות לליל שבת כיון שהוא נגד הג' ברכות של ברהמ"ז, והא ניחא למ"ד מצוות צריכות כוונה שפיר דלא יצא חובת ברהמ"ז כיון דלא נתכוון לשם ברהמ"ז אבל למ"ד א"צ כוונה הרי יצא בזמיר ברהמ"ז ותו איך יברך ברהמ"ז, וכתב עוד שאף שהמחבר הכריע בסי' ס' סע"ד דמצוות צריכות כוונה מ"מ הרי כתב הרע"א שם בשם הפמ"ג דזהו רק מספק לחומרא, וא"כ בנדו"ד יש להחמיר מספק ולומר דלמא מצוות א"צ כוונה וכבר יצא בהזמיר צור משלו וכו' את חיוב ברהמ"ז וכשמכרך עוד הפעם הוי ספק ברכה לבטלה, ומשום כך מסיק דמה שהמחבר של הזמיר חברו וקבעו בתוך הזמירות י"ל דזהו משום דטובך כמ"ד דמצוות צריכות כוונה, אבל לדידן דהוי רק ספק, וכמשי"כ הפמ"ג יש להחמיר שלא לומר.

(אגב כבר בסברא זו ראה כסידור המפורש השלם לר"י וינגורטן, שהביא טעם זה בשם סידור אשי ישראל, ושם העיר ג"כ מהא דאמרין דכל שלא הזכיר ברית ותורה לא יצא ידי חובת ברהמ"ז עיי"ש מש"כ בזה).

וכבר ליישב מנהג ישראל קדושים רציני להעיר בפרט אחד בעיקר הנידון, ותמיחני שהרב הג"ל לא נחית לזה דהנה כל מה שדן הג"ל הוא רק מצד הכוונה אי מכוין לברהמ"ז או לא, [ועיין המפרשים אוצר התפלות בדובר שלם, ובעינין תפלה, ובס' שלחן שבת] אולם נראה דתוכן משמעות הזמיר אינו שבת והוראה בעצם על הארץ ועל המזון רק ורשות והכנה לברהמ"ז שאומר להמטובים ברכו אמוני ברהמ"ז לצור שאכלנו משלו, ואח"כ מפרט דנודה לשמו ונהללו בפניו על המזון, וכן נברך לאלקינו על ארץ חמדה, הכל מתפרש בלשון עתיד, נודה, נהלל, נברך, ואף שיכולים להתפרש ג"כ בלשון הווה, הרי כברהמ"ז עצמו הוא אומר "נודה לך" מ"מ כאן דאחר כל פומון אומר צור משלו אכלנו ולכן ברכו אמוני לו, בלשון ציווי על העתיד, ואף בגמרא הזמיר אומר בלשון זה: ברכו אמוני שזהו ציווי על העתיד, נוכל לומר דמתפרש רק בדרך הכנה ורשות לברהמ"ז, ועוד נראה דממה שאמר בתוך הזמיר: החחמן הנקדש יתברך ויתעלה על כוס יין מלא וכו' מוכח נמי דכוונתו הרהחמן יתברך בעתיד על הכוס של ברכת המזון שהרי עכשיו אינו אומר על הכוס, ועפ"י האמור דתוכן הזמיר הוא הכנה לברהמ"ז ואינו שבת בעצם על הארץ ועל המזון נמצא דאף אי נימא דמצוות א"צ כוונה מ"מ כאן שמכיון להבין עצמו לברכת המזון הוי כמו שמכיון בהדיא שלא לצאת ידי חובת ברהמ"ז שוודאי אינו יוצא בזה.

אבל בזה עדיין אני מסתפק אם יש לסמוך ע"מ שמוכח מתוך דבורו שהזמר אינו רק רשות והכנה לברהמ"ז, ואינו יוצא חובת ברהמ"ז אף שמתכוין להודות ולשבח על הארץ ועל המזון, או דנימא דבעינן ג"כ שיחשוב להדיא שמתכווין להכין עצמו לברהמ"ז כיון שיש בתוך הזמר דברים שיכולים להתפרש ג"כ כהודאה ושבת בפני עצמם.

ביקרא דאורייתא
אשר אליעזר זלצמן
ישיבת קרלין סטולין - ירושת"ו

בנוסח ותחזינה עינינו

כבוד מערכת קובץ "בית אהרן וישראל" ה' עליהם יחיו.
לאחר מבוא השלום והברכה.

בגליון האחרון (מו) הובא מכתבו של הגר"א אוזבנד שליט"א, ובאות ד' הביא שם מה שהקשה ח"א לשיטת הגר"א שלא היה חותם בונה ברחמיו וכו', כיון שציון במשפט תפרה, וע"ז הקשה א"כ מדוע אנו אומרים ותחזינה עיננו בשוכך לציון ברחמים, ואינה קושיא, כמבואר בספר לב אליהו (בראשית, שביבי לב אות ג') שהכונה היא על ותחזינה עיננו, שאומנם השיבה לציון תהיה במשפט, אולם אנו מתפללים שתחזינה עיננו בה, וע"ז צריך רחמים.

בברכה,
אריאל אביני - רעננה

ספונות

ישראל נתן השל

דעתם של גדולי הדור במלחמתם נגד המשכיל נפתלי הירץ וויזל

(המשך)

בראות וויזל כי כלתה אליו הרעה מאת גדולי מאורי הדור אשר במדינת אשכנז ועוד, החליט בצר לו לפנות לעבר רבני איטליא' בתקוה שיעמדו לצדו ויביעו את דעתם אודות שיטתו בדרכי החינוך.

1 וויזל מתפאר בהקדמה לחוברת "עין משפט" - בזאת אשר לא ביקש תשועת אדם בפלומס זה כלשונו "... גם את פני רבני הדור מכירי ומיודעי מלפנים [-א"ה, וויזל לא מפרט מי הם רבני הדור, - מכיריו ומיודעיו, אשר לכאורה היה פונה אליהם והיו עומדים לצדו, ומאידיך גיטא על הרבנים החולקים עליו כותב וויזל מפורשות שלא ירעם, כלשונו "... החולקים עלי... מעולם לא ראיתם ואזני לא שמעו דבר תורה מפיהם או מפי כחבם..."] לא חליתי לאמר קומו והושיעוני, אין גם אחד מכל חכמי אשכנז ופולין או אחר מחכמי הספרדים שיש בידו מענין זה תמונת אות אחת כתובה מידי (לכד מכתב א' שכתבתי למכאור בין גדולי דורנו ויש דברים בגו) [-א"ה, אולי כוונתו להגאון רצ"ה אב"ד ברלין אשר רצה לגרשו מן העיר ולמנוע את הדפסת חוברתו רב טוב לבית ישראל - ראה ע"ו במאמרנו קובץ באר"י גילין מה עמי קכ ובהערותי שם.] וזה משני טעמים הא' כי אמרתי אין זה כבוד האמת לבקש לו תשועת אדם, אם אמת דברתי יריב לו כי אין עו כעזוז האמת ואם רבים קמים עליו לטוף יכריע את כולם...", וגם אודות רבני איטליא כותב וויזל: "... הנה אוהבי ורעי שבארצות איטליא... לבשו קנאה למענתי ובקשו מאת רבניהם וגדוליהם להציג בשער משפט הרבר... ואחרי כל העמל הזה... איך אשב בטל מבלי הודיע בקהל עם משפט לב החכמים האלה... וגם אליהם לא התחננתי לאמר מלטוני, אבל מאת ה' היה שנתגלגלו הדברים עד שהתעוררו החכמים האלה לשפוט... ומעשה שהיה כך היה... וויזל מפרט איך הגיע אגרות לטריאסט ושמחו בו בני הקהילה שם ולאחמ"כ כותב להם וויזל "... כשמחמתם לקראת מכתבנו כן רעשו עליו איזו רבני עמינו בארץ פולין וצריך אני לכתוב מכתב שני... ופי ידבר אליכם כי אזניכם קשובות לשמוע...", והשיבו לו בני טריאסט שלא יבהל מפני הקמים עליו וישרו דברי המכתב אף כעני רבם אב"ד טריאסט. וכאן אנו באים אל אמיתות הדברים איך שמכיל משים לב כותב וויזל את כל האמת, איך שהתחנן וביקש מאת בני ק"ק טריאסט שיכאור לעזרתו וישלחו לו פסקים מרבני איטליא אשר יעמדו לצדו, וכותב כזה"ל: "... אז כתבתי לגבירי טריאסטי וחכמי נר"ו וחליתי פניהם לאמר, עשו נא עם בית ישראל ועמדי חסד, בקשו נא את פני החכם הכולל הגאון אב"ד ורי"מ בקהלתכם הקדושה נר"ו לשפוט שפוט בענין זה וגם שלחו את המכתבים ליתר ק"ק שבארציקם והעתירו בעדי לרבני ישראל היושבים על כסא ההוראה שיפלטו דברי שני המכתבים על מאזני חכמתם [שרד מכתבו זה של וויזל אשר בו אנו רואים איך שמבקש מבני ק"ק טריאסט שיפנו לכל רבני ערי איטליא ויניציאה, ליוורנז, מנטובה, פיזא, וירונה ועוד שיכאור לעזרתו, ולא ידוע אם אמנם קיבל תשובת רבני הערים האלה בכסף הלכה פרט לראשי ישיבת ק"ק ויניציאה הנוכח להלן]... ויעשו בבירי טריאסטי נר"ו עמדי את החסד הזה ויקריבו הדבר לפני הגאון אב"ד נר"ו היישוב בקרבם וגם שלחו המכתבים אל רבני ק"ק אחרות לשאול

לא בכדי בחר וויזל לפנות לאיטליא, ראשית כל מצא וויזל מהלכים לשיטתו בקרב תושבי קהילת טריעסט שבאיטליא, אשר היו מתומכיו הנלהבים ואף פתחו ביה"ס לפי שיטתו, וכן תרגמו את אגרתו "דברי שלום ואמת" לאיטלקית, נוסף על כך המרחק הגיאוגרפי בין איטליא למקום הפולמוס - אשכנז ובפרט במקום שאין מכירים אותו הביאו לפנות אליהם, ובעיקר יש לציין את הליבראליות שהיתה קיימת שם בתקופה זו ועוד לפני כן, אשר איטליא היתה ידועה למדינה פתוחה ללימודים כלליים ואוניברסיטאות היו קיימות בה לרוב אשר היהודים לא הססו ללמוד בהם, כחכמות העולם ושפות זרות וכן חכמות חיצוניות² אשר לכן מפאת כל הנ"ל חשב וויזל למצוא בארץ זו הסכמה כללית לדרכו הפשוטית ואכן הצליח בזה כדלהלן.

רבני איטליא שנפרטם להלן הביעו את דעתם לזכותו של וויזל ותמכו בו ואף שבחוהו על שיטתו החדשה בחינוך נערי ישראל, וזאת כאמור לעיל מבלי לדעת את ההרס שיכולה שיטה זו להביא במרחק מה מאיטליא לאשכנז, אשר בה היו מאוחדים כל גדולי ישראל³ בשעתו נגד שיטה זו.

מפיהם דבר משפט, **אשריכם שומרי משפט עושי צדקות כאלה...** [ההדגשה במקור]... כן נציין עוד פרט אשר בעוד את רבני איטליא שוויזל לא הכירם כלל רק מפי כתבם, אשר עמדו לצדו, ומהם אשר לא נפרסמו כ"כ ולא ידענו מהם רק מפסקי הלכה אלו, מוכיחים וויזל בכבוד גדול אשר הקורא דבריו יחשוב שכל בני ישראל סרים למשמעתם כלשונו כשער החוברת "... שבעה משיבי טעם כלם חכמים גדולים ורבנים כוללים מורים הוראות...", ובהקדמתו "... ישישים ונשואי פנים המאורות הגדולים ורבנים כוללים... שבעה רועי ישראל הידועים בקהל ה' כי הם מעיני העדה... גדולי הדור גאונים ורבנים מובהקים... ראשי ישיבות הם, אשר בית ישראל הולכים לאורם... נשואי ישראל...", ואילו את גדולי רבני אשכנז אשר לשמעם רועד כל בית ישראל ועיניהם נשאות להורות ופסקיהם, כותב וויזל שלא ראם ולא שמע מהם ומפי כתבם דברי תורה, ומעמיט עליהם וכותב וליהם תמיד כוה"ל "שלשה רבנים יושבים על מזיץ בארץ פולין... ונוסף על כך אשר עם כל דברי וויזל בשבחם של רבני איטליא ובפרסומם כרועי ישראל בכל התפוצות, לא חשב וויזל כלל לפנות אליהם בשעה שהדפיס את ספריו הידועים "יין לבנון" "גן נעול" ו"חכמת שלמה" ולבקש מהם את הסכמתם לספריו ולהתפאר בהם, אלא פנה לעבר "שלשה רבנים אשר בארץ פולין" כלשונו של וויזל, והם הגאונים הנוביי והגור"ט מליסא אשר כל בית ישראל חיכה למצוא פיהם, ויש עוד להאריך בזה ודי בהערה זו.

2 דאח בספרי קורות הדורות למדינת איטליא על נושא זה, ואכמ"ל.
3 יש לציין דבר פלא שהגאון רבי אלעזר פלעקלש זצ"ל בעמ"ס "תשובה מאהבה" ומגדולי תלמידי הנוביי ומחברי הבי"ד מ"ש דק"ק פראג יצא אף הוא בדרכתו נגד מנדלסון [ציין בספרו "עולת חודש השני" (פראג תקמ"ז) דף י"א] וכן נגד וויזל [ציין להלן], וכשנים מאוחרות יותר מצטט כבר מדבריהם כדלהלן וצ"ב. וז"ל בספרו "עולת חודש השלישי" (פראג תקנ"ג) דרוש ט"ו, בין דבריו: "יין רבנותינו הקדושים ז"ל המה ראו בתבטתם היות שיעמדו אנשים שיאמרו שיש שתי תורות, אחת תורת השם ואחת תורת האדם הנתנת מדין" סבקי" ונימוס" ומקדמי מורעניות לנפשיות ואוסרים שיש לה לתורת האדם דין קדימה על תורת ה' וסמכו בשמות עצמן שקדם דרך ארץ לתורה בכמה דורות והאריכו בדברים כסלי' הכל הבלים... [וראה מה שצינו מדרוש זה בקובץ באר"י גליון מד עמ' קט בהערה 5 ובעמ' קנד הערה 16]. ובשנת תק"ס הוציא לאור את ספרו "אהבת דור" (פראג) נגד כת השבתאים (אשר ביגני ישב בתפיסה ג' ימים שהלשינתו השבתאים לשלטונם), ולאחר הפתיחה מביא אגרת מנהיגי וז"ל לפני המכתב, "האלקים אנה לידי דברי האגרת, מהמשורר שירי תפארת, הוא המליץ אחד מני אלף, המהולל ונודע לרבים מימי נעוריו, עם חבוריו ובאוריו אשר כתב ותתם בכתב ידו לאחד מתושבי עיר פראג, ואמרת דבריו ראויים להביאם בדפוס לחלקם בישראל, אהבי אמת יראו וישמחו וישרים יעלוון, וזה לשונו אות באות...". המכתב נושא תאריך ט"ו אלול תקנ"ב וכולל בתוכו דברים נגד חכמת הקבלה, הוזהר הק' וקבלת האריוזיל וכן הוא מעיד שם דברים בשם רבו מנעוריו רבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל בנושא זה ואכמ"ל. [ושמעתי מהרה"ח ר' אליעזר דוד פרידמן שליט"א שהנהיג אדמו"ר בעל "מנחת אלעזר" ממונקאטש ז"ע תמה מאד על הדפסת מכתב נגד הספר הנ"ל, ויש עוד דברים בזה ואכמ"ל]. והנה אודות מכתב זה היה עוד אפשר לישב שבמכתבתו נגד השבתאים הביא שייחא אפי' מחוגי המשכילים נגדה, אך ראה כספרו שירי"ת "תשובה מאהבה" (פראג תקס"ד) סימן א' ס"ק י' שמצטט מדברי וויזל וז"ל "ועיני... ובביאור התכם ר"ה וויזל

חמשה פסקי הלכה שבהם חתומים שבעה מרבני איטליא קיבל וויזל בארץ זו והדפיסם באגרתו השלישית, שיעדה לכך וקראה בשם "עין משפט" ונדפסה בט' אייר תקמ"ד בברלין.

הרבנים שהביעו דעתם בפסק הלכה והדפיסם באגרת זו הם: הגאון רבי יצחק פורמיגיני ס"ט אב"ד ור"מ דק"ק טריעטט⁵, [תאריך הפסק כ"ז תמוז תקמ"ב]. הגאון רבי שמואל ידידיה נורצי ס"ט אב"ד ור"מ דק"ק פירארא⁶, [י"ז אדר א' תקמ"ג]. ראשי הישיבה דק"ק ויניציאה - הגאון רבי שמחה קאלימאני⁷, הגאון רבי אברהם חיים קרקוביא⁸, הגאון רבי אברהם פאציפיקו⁹, [ז' כסלו תקמ"ג]. הגאון רבי חיים אברהם ישראל אב"ד ור"מ דק"ק אנקונא¹⁰, [ר"ח

שם...]. [החשובה מתאריך ט"ו אייר חקנ"ג לאחר כל הפולמוס]. ובספר "מלאכת הקודש" (פראג תקע"ב) מביא את מנדלסון כמה פעמים וצ"ב, וראה להלן הערה 26. [יש לשער שגם הגאון רבי רפאל הכהן אב"ד אה"ז זצ"ל הביע דעתו כפולמוס זה נגד וויזל כמו שיצא נגד ביאורו של מנדלסון בחריפות, אם כי לא הגיע לידיו אף סמך ממנו בנושא זה, (ראה בספרו "יושב הכהן" (אלטונא תקנ"ב) בהקדמה, ובספרו "דעת קדושים" (אלטונא תקנ"ז) דף פ"א ע"ב ופ"ב ע"א וע"ב, הכותב נגד לימוד חכמות חיצוניות) ואולי מפני עסקו עם השלטונות בשעת שהחריס אחד מקהלתו (ראה ע"ז קובץ באו"י גליון מה עמ' קכג הערה 19)] לא נשמע קולו כפולמוס זה].

4 וכה כתוב בשער האגרות "מכתב שלישי כתוב לאחינו בני ישראל בכל מקומות מושבותיהם יגן עליהם, כחריים בו משפטי אמת מפי שבעה משיכי טעם, כלם חכמים גדולים, גאוניים ורבינים כוללים, מורים הוראות בקהלות קדושות שבערי איטליאה יע"א, אשר שפטו בחכמת לבם בדבר התלונות שהלינו מקצת מאחינו בני ישראל על מתכונתו דברי שלום ואמת, קראנו שם המכתב הזה עין משפט מאת נפתלי הירץ וויזל.

5 הגאון רבי יצחק בהג"מ רבי משה פורמיגיני ס"ט אב"ד ור"מ דק"ק טריאסט, גדול בתורה ובפסק הלכה ומתשובותיו נדפסו בספר "שמע צדקה" (ויניציאה תק"ב-ג) לרבי שמשון מורפורגו זצ"ל. ובספר "פחד יצחק" (ויניציאה תק"י) לרבי יצחק לאמפרונטי זצ"ל בערך חול המועד נדפס תשובה ממנו נגד התירו הידוע של הגב"מ בגילוח חו"מ, ובספר "דרך המלך" (ליוורנו תקמ"ז) לרבי רפאל יוסף בן רבי, כן היה גדול בחסידות ועבר כמה יסורים וקיבלם באבהו, ומסופר עליו שבליל ראשון של פסח מת עליו בנו יחידו ואדולו וסגן המת בחדר והלך לשלחנו לערוך את הסדר כשאר שנים, כן שרדו מתשובותיו בהלכה, בכת"י שו"ת דיונים מרבני איטליא בכתב ידם וחתמתם.

6 על הג"מ רבי שמואל ידידיה בן הג"מ רבי אליעזר נורצי ס"ט זצ"ל שהיה אב"ד ור"מ דק"ק פירארא - לא מצאחי מתולדותיו או אם חיבה פורמיגיני ידוע לי רק פסק הלכה זה אודות וויזל.

7 הג"מ הישיש רבי שמחה בהג"מ רבי אברהם קאלימאני זצ"ל מראשי הישיבה דק"ק ויניציאה, העמיד תלמידים הרבה, והיה דרשן מפואר, ונודע למרקק ולמשורר וחבר ספרים רבים בנושאים אלו והם: "כללי הדקדוק" (ויניציאה חש"ד) ונדפס שנית בוויילנא ת"ר, ושלישית שם תרי"ב. "פרקי אבות עם תרגום איטלקי" (ויניציאה תקל"ז) ושם סק"מ. "קול שמחה" מליצה לחתונה (ויניציאה תצ"ד). "קול שמחה" או "גנות החכמה" לחתונה (ויניציאה חש"ד). "קול שמחה" שירים לחתונה (ויניציאה תקי"ח). חבור על יסודי הדת בל' איטלקי, נדפס כמה פעמים. כן נדפס ממנו "שיר זהב" בסוף ספר "תנוכת הארון" (ויניציאה תפי"ט), ועוד כמה חיבורים שנדפסו. כן שרדו בכת"י ממנו ספר "השרשים" ב' חלקים הכולל שושי לה"ק ופתרונום בל' איטלקי וספר "ערוך מלות הה"ק" ונשארו בכת"י. כן הגיה הספר שו"ת רדב"ו ח"א וח"ב אשר נדפסו בוויניציאה ועל דבר זה מזכירים אותו לשבח רבני אי"י וירושלים, נלב"ע ט"ו אב תקמ"ד.

8 הג"מ רבי אברהם חיים בהג"מ רבי מנחם קרקוביא זצ"ל מראשי הישיבה דק"ק ויניציאה, חסיד ומקובל, הגיה אתריו ברכה תשובות בהלכה וחיבורים אחרים בכת"י.

9 הג"מ רבי אברהם בהג"מ רבי יצחק פאציפיקו זצ"ל מראשי הישיבה דק"ק ויניציאה, גדול בתורה וחסיד עליון, שרדו ממנו בכת"י קיצור דעותיו ובהם חידושים נפלאים. נשארו ממנו יותר מששים קבלות לשתיטה שנתן לשו"בים, וכן פסקי הלכה, נלב"ע י"ט תמוז תקנ"ה. ושלושה רבנים אלו מראשי הישיבה דק"ק הג"ל תחמו יחד על פסק הלכה זה אודות וויזל.

10 הג"מ רבי חיים אברהם ישראל בן הגאון רבי משה ישראל זצ"ל אב"ד ור"מ דק"ק אנקונא, אביו הג"ל בעל מח"ס שו"ת "משאת משה" ב"ח (קושטא תצ"ד-ה), ומבנו הג"ל נדפסו ב' ספרים והם: "אמרות טהורות" פי' על טור וכ"י חא"ע"ז (ליוורנו תקמ"ו). "בית אברהם" ח"א חידושים על טור חו"מ ובספר "מאמר המלך" שבעה מאמרים בענין דינא דמלכותא דינא (ליוורנו תקמ"ו), ספריו אלו הם ספריו יסוד וגדולים בכמתן ובאיותן כפי אשר יעיד הסמכות של הגרש"א זלה"ה המרובה לספר בשבחיו של המחבר, וחלק ב' מספרו

אדר שני תקמ"ג]. הגאון רבי ישראל בנימין בסאן אב"ד ור"מ דק"ק ריגייר¹¹, [כ"ז אייר תקמ"ג] זל"ה.

בפסקי אלו מבררים רבני איטליא באריכות את דעתם על לימוד חכמות העולם, האם יש איסור בזה או אף חיובים ללמוד, וכן הם דנים על פרטי החכמות ומפרטים באריכות את סדרי הלימוד לילדי ישראל מקטנות עד לגדלותם.

לא נעתיק כאן את פסקי הרבנים בנושא זה ונדון בהם - איש לזה ויצרך סדרת מאמרים מיוחדת בכדי לעמוד על כל פרטי הענינים, אולם מתוך עיון בפסקי הרבנים נוכל לעמוד על אי איזה פרטים וענינים אשר יבהירו במקצת את סיבת עמדתם.

אם כי בכללות הביעו רבני איטליא את דעתם לזכותו של וויזל בשיטתו בחינוך, וזאת כנוכח לעיל שליומו חכמות העולם היתה תופעה שיגרתית בכל ערי איטליא, אולם בפרטות נראה שאין הסכמה כללית בדבריהם¹² לכל דברי וויזל באגרותיו "דברי שלום ואמת" ו"רב טוב לבית ישראל".

כן נראה שמפאת המרחק הגיאוגרפי בין איטליא לגרמניה חשבו הרבנים שהפולמוס נדון

הג"ל נשאר עדיין בכת"י, חיבר עוד ספר "חיי אברהם" שו"ת ונשאר בכת"י, וכן שרדו ממנו בכת"י פסקי יב"ד בלי איטלקי משנת תקל"ד. עד ש' תקמ"ד, הגרחד"א ז"ל מזכירו לשבח בספרו "מעגל טוב", נלב"ע ביום ב' דחג השבועות תקמ"ה.

11 הג"מ רבי ישראל בנימין בהג"מ רבי ישעיהו בסאן וצ"ל אב"ד ור"מ דק"ק ריגייר ונכדו של הג"מ רבי ישראל חזקיהו בסאן וצ"ל אב"ד דק"ק פאדובה, בספרו של אביו הג"מ ישעיה "תורת שלמים" (ויניציאה תק"א) בסופו נדפסו כמה תשובות בהלכה מבנו ר"יב הג"ל, והיה לו יד ושם בחכמות לימודיות ונכבד מאד בין הגוים, כן היה משורר גדול ונדפסו ממנו: "זינה וישועה" - שירים שונים (ויניציאה תקל"ד), "זינה ותפילה" לחוק ביהכנסיס (פיסא תקמ"א), "שירה וזמרה" - לומר מידי שנה בשנה בחברת תיקון חצות לילה (תמ"ד חש"ן -ויניציאה תקל"ד), "שירים על השמינית" - לכבוד פראנץ השלישי דוכס מודנוא עם תרגום איטלקי (ויניציאה), ובכת"י נשאר ממנו י"א ספרים מדרושיו, וס' "פרורי לחם" על ספרו של אביו, "אגלי דל" - תשובות, נלב"ע בשנת תקנ"ן למעלה מבן צ' שנים. [תולדותיהם של רבני איטליא הג"ל] ורשימת ספריהם העתקתי מס' "תולדות גדולי ישראל" (גירונדי, טריאסט תרי"ג) ו"אוצר הספרים" (בן יעקב, ווילנא תר"מ).

12 בפסקו של כמורה"ר יצחק פורמיגיני וצ"ל אנו רואים שדעתו בסדר לימוד לנערי ישראל הוא כך: בן חמש ועד עשר רק למקרא ומבן עשר עד חמשה עשר במשנה ולאזיה שעה מהיום לימוד גם כתיבה וכו', ובשולי הפסק מציר וויזל בכמה מקומות שזה תואם את שיטתו, רק שלדעתו אפשר ללמוד גיאוגרפיה והיסטוריה כבר בגיל שבע או שמונה ומסיים בזה"ל: "והרב הפוסק נר"ו סתם דבריו וידעתי שאם ירחיבם לא יחלוק עלינו..." (בפסק הבא של כמורה"ר שמואל יודיה נרצי וצ"ל אין חוספת לדברי קודמו הרב הג"ל, אלא מסתמך בעיקר על דברי הרב הג"ל, ואח"כ מודפס פסקם של ראשי הישיבה דק"ק ויניציאה, פסק זה גדול כמדתו, ובו דומה ללילה ושאר השעות יסוק בשאר החכמות, ובשולי הפסק מציר וויזל שראשי דברים משאר החכמות אפשר ללמוד כבר מבן אחד עשר ולא לתכות עד מלאות לו חמשה עשר כדברי הרב וצ"ל. ולאח"כ מובא מכתבו של כמורה"ר ישראל בנימין בסאן וצ"ל, אשר מוכיח את וויזל על כותבו דברים אשר לא כדת חכמים וכותב בזה"ל: "... אני בעניי הייתי אומר שלא יכתוב ולא ידפיס לא דבר ולא חצי דבר...", ובשולי הפסק מתנצל וויזל על זה, אך כותב דבר מעניין וויזל: "... וכבר התצללתי ע"י... ואולי מאת ה' היתה זאת וטוב כעס משחוק, טוב כעס שכעסו עלי משחוק שהיו משחקים עלי ועל מכתבי כי אילו שחוק היה נשאר בטמון ועל ידי שהביאו אש בטמון ובערה מסביב ונראה השלחבת מרחוק באו מים חיים ממעין הישועה וכותב את התבערה הן הנה דברי הנאונים שבאו במכתב זה...", ויש עוד להאריך בזה אשר וויזל סותר דברי עצמו בדבריו בשולי הפסקים שכתובה אחת למשנהו, וכותב על כל דברי הרבנים שדבריהם מתאימים לדבריו שכתב באגרותו, וכאמור לעיל אין דעת הרבנים שזה בסדר החינוך כמוכא לעיל.

בין שני צדדים הגדולים במעלה והשקולים כאחד על כף המאונים¹³ מצד אחד גדול הדור - הנודע ביהודה ושאר גדולי מאורי הדור ומצד שני וויזל וידידי... ומה גם שוויול העלים בכוונה תחילה את שמם של הרבנים החולקים עליו¹⁴.

נוסף על כך מכותלי פסקיהם נראה שרבני איטליא לא ידעו את סברת רבני אשכנז שיצאו נגד שיטתו של וויזל¹⁵, ואף סברו שרבני אשכנז אוסרים לחלוטין לימוד חכמות העולם.¹⁶

כן רבני אשכנז במכתביהם שהדפסנו לעיל לא נזקקו להסביר את עמדתם על כל פרטי תוכניתו של וויזל בחינוך, אלא כאשר ראו בדבריו מינות ואפיקורסות יצאו נגדו בתקיפות מבלי להתווכח¹⁷ על דרכו אשר יכלה לגרום הרס בגרמניה בשעתו.

על עמדתם הפשוטית של רבני איטליא אלו בפולמוס זה אנו מוצאים במכתבו של הגאון רבי ישראל משה חזן¹⁸ - נכד להגאון הנודע הראש"צ רבי רפאל יוסף חזן זלה"ה בעל "חקרי לב" רמערכי לב¹⁹ - אודות חכמות היצוניות הנדפס בספר "קנאת ציון" (אמשרטרם תר"ז) הכולל את דעת חכמי ורבני הספרדים אודות הריפורמים ובין דבריו שם דף ט"ו ע"א כתוב בוה"ל:

"ואל יעלה ברעתך קורא בקי! שלא ראיתי אגרת דברי שלום ואמת להחוקר מוהר"ן הירץ וויזל ז"ל, אשר רובצים עליה כמה רבני איטליא ז"ל, ושם ראיתי בני ענק מאשרים לימוד החכמות והלשונות - אבל אם תרדקך תבחין שלא שגבתו

13 וו"ל הגר"י פורמיגיני: "... אשר לכן אדברה נגד מלכים מאן מלכי רבנן ולא אבוש להיות כמכריע במחלוקתם... לקיים דברי חכמים... והכרעתי בין ההרים..." והגרש"י נורצי כתוב וז"ל: "... כי מצד אחד יראים אנו להכניס ראשונים בין הרים נגולים...", והגר"ח אב"ד אנקונא כתוב וז"ל: "... ראיתי מראות אלקים וזוג רבנן נאונים קדושים אשר בארץ אשכנז... הללו אמרים... והגאונים שכנגדם חולקים... ואעפ"י שאיני כדאי להכריע... כתון אריות רבנן קדישי... ובהורמוותיהוה דרבנן אני אכזיע ויתקיימו דברי כל הנאונים...".

14 ראה קובץ באר"י גליון מג עמ' קנט בהערה 28.

15 בדברי הר"י פורמיגיני כתוב וז"ל: "... ואעפ"י שסתמו דבריהם...", ובפסק רבני וייציאה כתוב בוה"ל: "... נתמלאו חימה וקצף שלשה רבני הדור... בלי חת שום טעם על זה ועל מה היתה תלונתם... והאחיל לא ידענו מאין יצא הקצף משלשת הרבנים נר"י (יען לא נודע לנו סיבת תלונתם על הרב המחבר ואגרתו הנ"ל)...", ובפסק הרב אב"ד אנקונא כתוב בוה"ל: "... ואף כי לא ראיתי דברי הרבנים החולקים...". גם הגר"י בסאן לא רצה להביע דעתו עד שיוודע לו מה טעם רבני אשכנז ושלח מכתב לוויזל אודות זה, וע"ז עונה לו וויזל וז"ל: "... להודיעך על מה חררו ורגזו, גם אנכי לא ידעתי רק ארשום לך הטענות שמצאתי בדרכת הרב האחד שבאה ליד..." (הגר"ח מליאס).

16 בפסקו של הגר"ח אב"ד אנקונא מובא בוה"ל: "... והגאונים שכנגדם חולקים עליהם החמירו בדבר הם אומרים כי תועבת ה' כל עושה אלה ועשאוים כעובדי על דח..." וכן נראה משאר הפסקים שעיקר הויכות היה האם מותר ללמוד חכמות היצוניות או לא, אולם הרואה יראה במכתבי הנובי" שהדפסנו לעיל שעיקר טענתו היתה על דברי אפיקורסות שכתב ולא הביע דעתו כלל לסדר את הסדר הראוי ללמוד עם הנעורים. ועל מכתבו השני של וויזל לא אבה אף הנובי" לצאת נגדו, אלא רק שלא יאמר מדשתכן רבנן שמע מינה דניחא להו, עיין במכתבו הנדפס בקובץ באר"י גליון מה עמ' קכג.

17 הגאון רבי ישראל משה חזן זלה"ה נולד לאביו הג"מ רבי אליעזר חזן זלה"ה באומיר בשנת תקס"ח, בהיותו בן שלש עלה עם אביו לירושלים ולמד תורה בישיבותיה ואצל זקנו הראשון לציון בעל "חקרי לב" זלה"ה, בשנת תר"ב נתמנה כחבר ביה"ד בירושלים, בשנת תר"ד יצא בשליחות לצפון אפריקא, פורטוגל, איטליא, אנגליא והולנד, אשר שם לחם נגד הריפורמה וכחב הקונטרס "קנאת ציון" (אמשרטרם תר"ז), בהיותו באיטליא נתבקש על ידו שמש כרב העיר רומא, ובשנת תר"ז נחרצה להם וכיהן ברבנות זו. בשנת תר"ז נתמנה לרב בקורפו, ובתר"ט נתמנה לרב כאלכסנדריא של מצרים עד שנת תרכ"ב, ספריו הם: שו"ת "כרך של רמ" (ליורנו תרל"ז), "נחלה לישראל" (וינא תרי"א), "קדושת יום טוב" (וינא תרט"ז) נגד רבני איטליא שרצו לבטל יום טוב שני של גלויות, ספר "חשובות הגאונים" עם הגהותיו "איי היס" (ליורנו תרכ"ט), "שארית נחלה" (אלכסנדריא תרכ"ב), "דברי שלום ואמת" (לונדון תרט"ז), "משכיל למשה" על

מגבול אשר גבלו אלו הראשונים, באיזה זמן ילמדו אותם ואיזה חכמות פרטיות השייכות לתלמוד תורתנו, והוא הפשר דבר שעשו רבני איטליא בין הרב המחבר ז"ל ובין גאוני פולין המנגדים לגמרי¹⁸, והוא אמת פשר דבר, ולא כמ"ש המחבר ז"ל בהגהותיו בכתב המהלך תחת השור"ה שבכלל דבריהם דבריו, לא היא¹⁹, שרבני איטליא ז"ל לא אמרו כי אם מנן כ' שנה ומעלה והחכמות הגדולות כרפואה ותכונה והרומה להן, ולא קורות העתים והבלים, ומנן י"א שנה, חס להו לרבנן.

ועוד אני אומר, בהרימי קולי נגד מלכים ולא אנוש, ואומר מי יגלה עפר מעיניהם, ושרים רבים מישני אדמת עפר יקיצו, ויצאו וראו כפגרי האנשים ההטאים האלה כי תולעתם לא תמות ואש זרה אשר להבה בקרבם לא תכבה להמרות עליון לעיני השמש והירח, ורמסו וטרפו דברי תורה ודברי קבלה ודברי סופרים ע"י השתקעותם בספרי העמים, ואלו ברורנו זה היו בכף מאזנים הרבנים הנזכרים ז"ל ור' נפתלי המחבר ז"ל אף עמהם, היו מכריעים לכף חובה, והמה בוכים פתח אוהל מועד כמונו היום.

אמור לי יעזרך אלקים! האם יעלה ברעת, שכל חכם מובהק שהגיע להוראה ולפרשת דרכים, ולבו פתוח בסכרא ישרה ושקול דעתו בשקל הקודש, האם אין לבו הומה עליו לידע ולהודיע כל מושכלות חכמה, אשר לא תהיה קרי"ה אשר לא שגבה ממנו ומאנשי דורו, למען יפוצו מעינותיהם תוצה ברחובות קרי"ה, ועל שפם יעטו כמעיל לחגור, לדבר צחות בכל פה ובכל לשון, זה הבל ודעה רכה למי שחושד בורות כזה באוהבי החכמה כחכמי ישראל המובהקים.

אבל מה יעשו לך חכמי ישראל שאין דורם ראוי לכך? לכן גלה עמי מבלי דעת בראות אלו השועלים מחבלים כרם ה' צבאות, ומפני שפתחו להם כפתחו של מחס ברור שלפנינו, הוא הדור הנ"ל שהתירו לפתוח בתי לימוד כיעו"ש באגרת הנ"ל, הן בעון פשתה המספחת בעורות קרשים ופרצו פרצות גדולות בבעל פרצים, וזדים קמו ועריצים מה שלא עלתה על לכן של צדיקים, ונתקיימה כל נבואת רבני פולין זצ"ל אשר התנגדו באותו דור.

(וגם שהמחבר האגרת לא הזכיר טעם תלונתם כלל, אך עיין בקונטרס זכר צדיק בעמות, כ"ח, ששם כתב בפירוש שנבאו ככל אשר אנו רואים היום בטול תפלות ומעודות, ושאר ליה מאריה למחבר קונטרס הנ"ל, אשר דבר נתק על חבל נביאים ובני נביאים צדיקים וטובים ממנו ומהמונו, ה' יכפר בעדו).

ואחרי כי נדאתה שלהבת זאת למרחקים, מה נענה אנן דועי ישראל אשר עונותנו גרמו לנו להמצא ברור מושפל כזה, האם אין אנו מוכרחים לתת שכמנו לסכול שיקראו אותנו פתאים ופראים, שאין בנו דעת ותבונה בישונו של עולם, כמו שאמר נעים זמירות ישראל מלכנו ע"ה "ונקלתי עוד מזאת", כדי שלא תשחת עמנו ונחלתנו.

ההלים (ליוורנו תר"ח), כן הביא לדפוס את "ספר העתים" לאחד מן הראשונים רבי יהודה אלברצוני ז"ל, השאר אחריו בכת"י שו"ת "חוקר לב", "נצה ישראל", "איי היים" ח"ב, ודרושים בשם "ישמת לב", בשנת תרכ"ז חור לא"י והחישב ביפו, ובתרכ"ח נסע לביירות ונפטר לב"ע והובא לקבורה סמוך לצידון בגבול א"י, [העתקי תולדותיו מינציקלופדיה לתולדות חכמי ארץ ישראל" כרך ב' (גלים, ירושלים תשל"ז)].

18 ראה לעיל הערה 15.
19 חילוק זה שמחלק בין דברי רבני איטליא לבין דברי וויזל, צריך קצת ביורר, וראה לעיל הערה 12, ופלא על הגר"מ חזן וזה"ה שלא מזכיר את פסקו של הרב בעל "זרע אמת" הנדפס לקמן.

וכ"כ באגרת דברי שלום ואמת הנ"ל גופה, בפסק של הרב של פירארא ז"ל בהוכיחו על חרם הרשב"א הידוע כתב וז"ל "זאת ועוד להרשב"א, כי כל בני דורו השחיתו התעיבו בדרשות של דופי, סבר וקבל שזה יצא להם מלמוד התנורים האלה ולכן היטב לאסור איסור" עכ"ד יעוש"ב, ואם כתב כן על דורו של הרשב"א כי השחיתו וכו', שלא היה חלילה בהם אחד מני אלף אלפים מזה, ותיכף חזרו והתודו, ומי בראש המליץ הגדול הבררשי ז"ל, ולשונו תדבר צחות כעבר לפני המלך, מה נצטרק על התם וכלה שעשו הדור הרע הזה ופנו עורף ולא פנים עד היום הזה!!

זה הוא היום שקוינו לעשות ענבים כמו שהבטיחנו החכמים הנ"ל באגרת הנ"ל, שיתרבה כבוד ישראל והאחיה והרעה, ע"י יריעת הלשונות, ותשמם בס"ף כי עשינו באושים, ונקו לאור ונמשח חשך?.

זהו השבח שהשיבחו הבנים ברעות את עצמן בגנות ופרדסים של עשבים מרים ואילני סרק, שבעבור איזה הבלים ותאות גופניות פומביות, נרגנים הפרידו אלופים בתורה והצפורן מן הבשר.

זהו המשקל והסברא ישרה וראית הנולד שלמדו מתוך אותם הספרים, להניח את הוראי וליטול את הספק, ולהוסיף באומתנו פירוד על פירותנו, ושפלות על שפלותנו, במקום אשר יאמר אל חי כלם בלב אחד, ולפור כל אלו הכחות והזמנים בכמה רברים מושכלים נאים לתקון כללות האומה, שמלבר שלא ינועו אמות ספי הרת, אלא אדרבה יתחזקו בריחי שעריה?..."

בעמדנו בסיום מאמרנו אודות דעתם של רבני איטליא בפולמוס וויזל, יש לציין פרט חשוב בענין זה, אשר גם הגאון המפורסם רבי ישמעאל הכהן זלה"ה אב"ד ור"מ דק"ק מודונא שבאיטליא²⁰ הביע דעתו על דרכו החינוכית החדשה של וויזל, הלא היא נדפסה בספרו הנודע שו"ת "זרע אמת".

הגאון רבי ישמעאל הכהן זלה"ה אב"ד ור"מ דק"ק מודונא, נולד שם לאביו הג"מ אברהם יצחק הכהן זלה"ה בשנת תפ"ד, אחיו הגדול ממנו הגאון רבי דוד הכהן זלה"ה כיהן לפניו כאב"ד במודונא - (מוזכרו לשבח הגרמדי"א זלה"ה בספרו "מעגל טוב" ליוורנו תרי"ח), ולאחר פטירתו בשנת תקמ"ב נתעטר אחיו הגאון רבי ישמעאל זלה"ה בכתר הרבנות דק"ק מודונא, והנהיג את קהילתו במסירות ובתבונה, נודע לאחד מגדולי הדור המפורסמים, פוסק ומכריע בעניני הלכה אשר פסקו נתקבלו בתפוצות ישראל, עוד בחייו זכה להוציא לאור אח ספרו המפורסם שו"ת "זרע אמת" (ליוורנו תקמ"ו) חלק א' הכולל שו"ת בעניני א"ח וחידושים על מסכתות הש"ס, וחלק ב' על יו"ד וטריפות (שם תקנ"ו), חלק ג' מספרו הנ"ל יצא לאור אחר פטירתו ע"י תלמידו (ריגיוו תקע"ה), ספריו הנ"ל הנה הנם נכסי צאן ברזל בתחום ההוראה והפסק לכלל ישראל, כן הוציא לאור עוד בחייו (ליוורנו תק"ן) פי" על הגדה של פסח "שבח פסח", ובשנת תקצ"ב (שם) נדפס ספר הכולל מדברי ודרשותיו בשם "שפת אמת", כן היה משרור וחיבר פיוטים ושירים שונים לחבורת "שומרים לבקר" לאומנם באשמורת הבוקר, וחיבר כמו כן פיוטים לרגל חנוכה ביהכ"נס במודונא ויצא לאור בקונטרס מיוחד (תקל"ב) באוצרו של כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, נמצא ג' תשובות ממנו בכתב ידו, שלפי הניגוא נתפרקו מתוך כוון נוסף מתשובותיו כת"י.

הגרמדי"א זלה"ה מכיורו לשבח בספרו "מעגל טוב" כשעבר שם בשנת תקל"ז ופלפלו בהלכה, ובספרו "חיים שאל" (ליוורנו תקנ"ב-ה) חלק א' סימן י' וי"א הדפיס את המשא ומתן בהלכה שיהיה ביניהם, ומתארו בזה"ל: הרב המאור הגדול כמותר"ר ישמעאל הכהן נר"ו... לדידי חזי לי האי פסקא דדינא תתום כתותמו של כהן גדול וצניף מלוכה דמתדין שמעתיה, המעתיק הרים ומחזירן למכתשת...", ומסיים "... התותם באהבה, נאמן בברית אכתב מעלת הרב הפוסק נר"ו, הוא אור רב נהוראי...", גם בספרו "מתחיק ברכה" (ליוורנו תקמ"ה) או"ח סי' ש"ד מוזכרו וכתוב "... ועתה החלו עולים על מזבח הדפוס שו"ת דוע אמת להרב איש כהן גדול כמותר"ר נר"ו ושם ראיתי שכינותי לדעת עליון... ה' יזכרו לטובה...", (בגנזי ביהמ"ל ג. י. נמצא

בפסק הלכה זה מברר הגאון רבי ישמעאל הכהן זלה"ה באריכות ובהרחבה את דעת תורה"ק אודות דרך החינוך לילדי ישראל מפי דברי חז"ל הקדושים ודברי הראשונים והאחרונים ז"ל²¹, כן מביע את דעתו בפרטות על שני אגרותיו של וויזל "דברי שלום ואמת" ו"רב טוב לבית ישראל" נגד דעתו של וויזל כדלהלן.

יש לציין אשר בעוד את כל דברי רבני איטליא אודות וויזל השכיל וויזל להדפיסם באגרתו המיוחדת "עין משפט", ולא עוד אלא כותב באגרת זו שכאשר יגיניו לילדיו שאר פסקי הלכה מרבנים שונים בנושא זה ידפיסם בעתיד²², - אולם פסק הלכה זה מהג"ר ישמעאל הכהן זלה"ה אשר כנראה הגיע לידי לא ראה וויזל לנכון להדפיסו באגרתו, כמובן מאיליו אשר בפסק זה מצדיק הגאון הנ"ל את התנגדותם של רבני אשכנז לוויזל, וכן מברר את דעת תורה"ק אודות סדר החינוך לתש"ב לא כפי שמבארו וויזל באגרותיו.

לפני העיון בפסק הלכתי זה, נקדים אשר גם מכותלי דברי הגר"י הכהן זלה"ה בתשובתו נראה שלא הגיע לאזניו כל תוקף התנגדותם החריפה של גדולי רבני אשכנז וכן סיבת התנגדותם לתוכניתו של וויזל - אלא הובאו לפניו שני חוברות של וויזל ע"י בני קהילת טריעסט עם דברים שבע"פ אשר יש חולקים בדבר באשכנז על חוברות אלו ושיביע דעתו על זה כלשונו, "הן היום הקריבו לפני שני כתובים הבאים כאחד... המדברים על סדר הנהגת הנערים... מעשי ידי... נפתלי הירץ מברלין... ובהיות שנחלקו הדעות בענין זה, זה אומר בכה וזה אומר בכה ע"כ נשאל נשאל מעמדי אם דעתי בסדר הזה בהסכמה עולה או עם נפשי בחלדה... ובסוף דבריו לאחר שמפרט את הסדר הראוי ללמוד עם ילדי ישראל כותב בזה"ל: "ובדרך זה גם גאוני רבני פולין יסכימו וירכיבו ראשם במודים דרבנן דהיינו שבחיייהו", כן

חליפות מכתבים ביניהם בהלכה משנת תקנ"ד, והגהותיד"א זלה"ה כותב אליו בזה"ל: "... שמעתיה מתבדן בעלמא, נודע בשוערים שמו, היינו תנא קמא, מעלת נ"י ע"ה, הרב המופלא, אב חכמה, עטרת תפארת כמורה"ר ישמעאל הכהן נר"ו ויחי עוד לנצח על האדמה כיד..."

כן פעל רבות למצן עניי ארץ ישראל וסייע בידי השדר"רים שבאו לרוב לאיטליא.

בשנת תקס"ו כשהורה הקיסר נפוליון לכנס את חכמי ישראל לרדן בעניני הדת ולראות היואפשר להשוות את מעמדם של היהודים כיתר אזרחי צרפת, ניתן לחכמי ישראל י"ב שאלות בעניני הדת, ובעיקר על התיחסות עם ישראל אל הגויים, השאלות היו מסובכות ונדרש שימת לב מיוחדת לענות ע"פ התורה ומבלי לפגוע חלילה בכבוד גמי העולם, שאלות אלו הופנו גם להגאון ר"י הכהן זלה"ה ומפאת זקנותו היותו בן פ"ב שנה נבצר ממנו לבוא לפריס וענה תשובותיו בכתב - תשובות אלו הערוכות בחכמה ודעת ובטוב טעם נמצאים בכת"י בביהמ"ל שכטר נ. י. אולם תקתם נכזבה כי נפוליון עוד הגביל את זכויות היהודים.

כאמור בגוף המאמר להלן עמד ר"י הכהן בתוקף על חומת משמר החינוך לפי המקובל מהדור דור, וע"פ דעת תורתנו הקדושה, ועל אף היותה באיטליא מבלי להכיר את וויזל הבחיין בעין שילדו היותה את כל הנאמר באגרותיו, ולא נח דעתו מדרוכו החדשה בחינוך ילדי ישראל. [ראה עוד ברכעון "צפונות" גיליון ה עמ' פג ממארו של הרב אברהם מ. וועקין הי"ו אודות הריפורמה באיטליא ותגובתו של רבי ישמעאל הכהן ע"ז בשנת תקנ"ו].

רבי ישמעאל הכהן זכה לזקנה מופלגת ונלב"ע י' סיון תקע"א (גם כשנתו הנ"ל עדיין ענה לשואלו דבר ה' זו הלכה, בחלק ג' מספרו מצאנו תשובות משנת תקס"ד ותקס"ז ותקס"ח, ותשובה אחת משנת תקס"ט), ר"י הכהן לא זכה להפקד בוש"ק ולכן הוציא לאור את ספרו וקראו בשמו "זרע אמת" כמובא בהקדמתו "... הן אני נשארת לבד... לא זכיתי ליבנות... על כן אמרת... יהיו שפתותי דובכות בקבר מפי עוללים ויונקים... ויהיו לי לישועה יותר מבנים... (העתקתי תולדותיו מ"חכמי המזרח" לר' שרגא זייד הי"ו, ירושלים תשמ"ב).

21 ראה להלן הערה 23 תמצית דבריו.

22 כלשונו בהקדמה לפסקי הלכה אלו "... וכבר שלחו לידי הפסקים שאני מוציא לאור במכתב זה, ידעתי כי עוד יבואו שירי לב ויתנו עידיהן ויצדיקו דברינו, כאשר הבטיחוני רעים אהובים אנשי אמת, ולעת יבואו לא אמנע בעז"ה לחלק גם אותם ביעקב".

נראה שפסק הלכה זה סובב אודות דרך החינוך במקומו - איטליא, ולא בא כלל לפסוק את סדר החינוך למדינת אשכנז כלשונו בסוף דבריו "... אבל גם הסדר שכתב... הנ"ל... לע"ד אינו דבר השהו לכל נפש... ע"כ אומר אני שאין לנו להניח הסדר שנהגנו פה איטליא מימי קדם...". מכאן נראה שסבר אשר לא רק באשכנז יכלה להביא שיטה זו הרס בשעתו אלא אפי' באיטליא שכאמור לעיל ההשכלה השתרשה עוד לפני כן, סבר הגר"י הכהן זלה"ה שאין להניח מללמד לנערי ישראל מכפי הסדר הנהוג מימי קדם.

אולם עם כל הדברים האמורים לעיל ובפרט עם היותו יושב במדינה אחרת הבחין הגר"י הכהן זלה"ה בעין שכלו החדה את התמורות שיחולו על בני איטליא עם דרכו הפשוט של ויזול וכותב על אגרתו הראשונה דברי שלום ואמת בזה"ל: "... והנה האמת אגיד כי בקוראי שנים שלשה דלתות מקונטרסו הא"י... עמדותי מרעיד ואשתומם כשעה חזא איך חכם שכמותו יעסוק בדברים הללו וגמתי בדעתי דיפה ערערו הגאונים רבני פולין על דבריו... ואחרי המחילה מכבוד חכמתו ומליצתו אין הדעת נוחה בדבריו כלל במה שרצה להפוך תקערה על פיה... כי אם כה נעשה עתידה תורה שתשתכח מישראל... ישתקע הדבר ולא יאמר וכל ראיותיו כלא חשיבי... גם זה רואה אני מר ממות...".

אם כי בבואו לרדן על חוברתו השניה של ויזול 'רב טוב לבית ישראל' הוא מקבל את התנצלות ויזול על דבריו הראשונים כלשונו: "... אכן אח"כ בבואי אל עין החכמה... בקונטרסו השני... ראיתי ושמחתי בו הגם שחשב לעשות סניגורן לדבריו הראשונים... וכונתו רצויה אף כי דבריו אינם רצויים במכתבו הראשון שבו נתן מקום לטעות בדבריו... ששתי כעל כל הון... בשנותו את טעמו... ובראותי... דברי החכם האחרונים ברכתי ברכת הנהנין... כי בקונטרס הב' כחכם מודה על האמת... השליך שקר ארצה...". אולם בסוף דבריו לא נחה דעתו משיטתו וכותב בזה"ל: "... אבל גם הסדר שכתב... בקונטרס הב', לע"ד אינו דבר השהו לכל נפש דלאו כל מוחא סביל דא כי אם אחד בעיר וב' ממשפחה ע"כ אני אומר שאין לנו להניח הסדר שנהגנו פה איטליא מימי קדם...".²²

וכה דברי הגאון רבי ישמעאל הכהן זלה"ה בספרו שו"ת 'זרע אמת' (ליוורנו תקנ"ז) ירד ח"ב ט"ו ק"ז:

הן היום הקריבו לפני שני כתובי' הכאים כאחד מק"ק טריאסטי הם המדברים על סדר הנהגת הנערים ללמד את בני יהודה קשת גבורים והנה הגם מעשה ידי אמן אשר העלם ואשר הביאם על מזבח הרפוס והפילוסוף והמליץ הגדול מהר"ר נפתלי הירץ מברלין נשע נעמן דבריו מתוקים מדבש ונופת צופים ויקראו בני ישראל את שמו מן ובהם מפורש אל הנערים כיצד סדר משנתם שם שם לו חוק ומשפט אל המלמדים במשמרתם.

ובהיות שנחלקו הדיעות בענין זה זה אומר ככה זה אומר ככה ע"כ נשאל נשאל מעמדי אם דעתי בסדר הזה בהסכמה עולה או אם נפשי בחלה.

ועם כי ידעתי בני' ירעתי שאין הכרעה שלישית שלי מכרעת עכ"ז הנני למלאות רצונם.

אכן טרם אענה מה שנראה לע"ד על השני קונטרסים הנ"ל אמרתי אחוה דעי קלה כמות שהיא בענין סדר לימוד נערי בני ישראל ואח"כ אבוא לרבר בקיצור נמרץ על השני קונטרסי' הנ"ל וזה החלי בעזרת צורי וגואלי...²³

²² יש לציין כי הגאון בעל נוב"י זצ"ל לא קיבל התנצלותו שכחוכרתו השניה, ראה ע"כ במכתבו להגאון אב"ד ברלין זצ"ל בקובץ באר"י גליון מה עמ' קכב.

²³ כאן מאריך הגאון ר"י הכהן בענין סדר הלימוד לנערי בני ישראל, ומפני אריכות התשובה נביא בזה רק את

ומעתה אבוא בקיצו' נמרץ לדבר על הכ' קונטרסים' שהדפיס מעלת החכם הפילוסוף המליץ הגדול הנ"ל.

והנה האמת אני כי בקוראי שנים שלשה דלהות מקונטרסו הא' הנקר' כשם דברי שלום ואמת עמדתי מרעיד ואשתומם כשעה חדא איך חכם שכמותו יעסוק בדברים הללו וגמרתו בדעתו דיפה ערערו רבני פולין על דבריו.

יען שם ראיתי בפ' א' דהניח הנחה סוכרת דתורת האדם והיינו דרכי המוסר והמדורת ודברי הימים וקורות הדרור' וצורת הארץ ומשפטי המלכים וחכמ' המדירה והמספר וחכמת התכונה והכמות הטבעיות שהם כולם תחת סוג תורת האדם קודמות בזמן לחקי האלהים וזוהו הוא שאמרו ז"ל כ"ו דורות קדמה ד"א לתורה לפי שהם לתועלת הקיבוץ המדיני ודמבלעדם אף אם ילמדו תורת אלהים אין נחת בחבורתו עם שאר בני אדם וישעל זה ארו"ל כל תלמיד חכם שאין בו דיעה נבלה טובה הימנו ועל הנקודת המרכב הזאת סובב כל הקונטרסים הראשון דצווח ככרוכי'א על שאין עם בני ישראל בארץ אשכנז משגיחים כראוי בתורת האדם מנעוהיהם בבית רכס כמ"ש שם בפ' ג' וע"כ בפ' ד' שיכת הסדר החדש ללמד את הנערים מיד לשון אשכנז צח ושילמדו חכמת המספר והמדירה ותכונת השמים וקורות העמים וצורת הארץ ועד"ו נמשך שם בפ"ה להראות כי אלו הדברים צריכים מאוד ג"כ לחקי האלקים ותורותיו. ובפ"ו יעץ לחבר ספרים חדשים באמונות ובריעו' ע"פ הפילוסופיא ושיהיו בלשון צח ונקי בלה"ק ואחר כך יעתיקום ללשון אשכנזי ופ"ז העתקה הזאת ילמדום המלמדים לתלמידיהם, ובפ"ח יעץ לבחור מורים ההעתיקה של החכם החוקר מהר"ר משה מינרס (וס"ס) [וכ"כ] בפ"ח יעץ לבחור מורים ומלמדים להרגיל את הנערים מילדותן לקרות ולהבין שתי הלשונות על בודיים ולשוש לב לחלק הנערים למחלקות ולמדרגו' ושלא יצא התינוק שלומד קריא' הלשונ' ודקדוקיהן

עיקר תמצית דבריו, בתחילה מצטט מדברי המשנה באבות פרק ה' משנה כ"ו בן חמש שנים למקרא, בן עשר שנים למשנה... בן חמש עשרה לגמרא וכו' דצריך לתת לחם לפי הטף כדוגמת מזון הגשמי, ובתחילה ללמוד היסודות המקרא ואת"ו משנה ולאחמ"כ גמרא ומצייץ מדברי המהר"ל מפראג בספרו "גור אריה" פ"ו ואתחנן אשר האריך שם לצווח ככרוכי'א נגד אותם המלמדים גמ' לתינוקות כטענות לפני המקרא וכו', כן מצייץ לדברי הרב בעל "עמודי שש", וכן מובא בהקדמת "ווי העמודים", ודברי האברבנאל בספרו "נחלת אבות", ושאר מפרשים על המשנה היא דאבות, ואין להתלות כאילן גדול הוא רבינו תם המובא בתוס' קדושין דף ל' ובע"ז דף י"ט על דברי הגמ' לעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה שליש בתלמוד, וע"ז אומר ר"ת דאין אנו נוהגים כן כהיום, מפני שהתלמוד בלול במקרא ומשנה וגמ' כמבואר בסנהדרין, היתם לא מיירי כסדר לימוד לתלמידים אלא לכל אדם לאחר שנעשה ת"ת.

ומהמשנה הזאת באבות אנו לומדים שאין ללמוד כלל עם הנערים לימודים וחכמות אחרות חוץ מתורה דהוי כלאים לתורה וצרות זו לזו, ואין להקשות עם מה שאמרו דרך ארץ קדמה לתורה וכו' דורות קדמה דרך ארץ לתורה, דדרך ארץ המדובר שם הוא הנהגה מדינית ומוסרית הצריכה לשלום הבריאות, ואין הכוונה ללימודיות וחכמות העולם כנראה מהמעשה המובא שם במדרש ויקרא רבא פ"ט ס"ג, וזה כוונת הילקוט ר"פ ויקרא כל ת"ח שאין בו דעה נבלה טובה הימנו מנלן ממה שנאמר ויקרא אל משה ואעפ"כ לא נכנס בפנים עד שקראו וכו', חזינן שידעו' הכוונה הנהגה מדינית ומוסרית ולא קאי כלל על חכמות ולימודיות (ומשנאמר שנבלה טובה הימנו, נראה שזה דרך גזומא שהמון העם תושבין כן שיתור גרוע מעם הארץ, אבל ודאי לפי האמת יפה הת"ח אפי' שאינו מדיני מע"ה מדיני ומביא ראיות לזה ואכמל"ב).

ואפי' אם הכוונה בדרך ארץ ודיעה הנהגה מוסרית ומדינית, אין ללמוד מכן שצריך ללמוד זה לפני התורה וכל מה שקדמה דרך ארץ לעולם בכ"ו דורות הוא מפני שלא היו ראויים לקבלת התורה כדברי המדרש בבראשית רבא פכ"ד ס"ה ע"ין שם, ואין להקשות אי"כ מה מוכח שהר"א מוכרח מזה שהיה כ"ו דורות קודם התורה וז"ל לא היו ראויים עדיין לקבלת התורה י"ל דמ"מ מוכח שהעולם היה יכול להקיים בלא התורה משא"כ בלא דרך ארץ אי"א דאיש את רעהו חיים בלעו, (לאח"ו הוא מאריך בדברי המשנה יפה ח"ת עם דרך ארץ, ודברי המשנה אם אין תורה אין דרך ארץ ואם אין דרך ארץ אין תורה, ואכמל"ב, ע"ין שם).

אל החדר שילמדו תורה ואמונה וקצת מוסרים עד שיבדקוהו אם השלים חוקו בחדר הראשון וכן לא יצא מחדר הב' אל החדר שילמדו בו משנה עד שהשלים חוקו בחדר הב' ואם ישפמו שאינו הגון ללמוד משנה ותלמוד טוב לו שלא ישים חלקו בהם אבל ילמדו א' מן האומניות שלבו נוסח אליו וכן ראוי לנהוג עם היוצאים מחדר משנה לחדר תלמוד ואותם מתי מספר המצליחים גם כתלמוד שקודם לזה כבר הושלמו בנמוסיות ובחכמות המה יהיו לגדולים בארץ וכו' ע"כ תוכן דבריו.

ואחרי המחילה מכבוד וחכמתו ומליצתו אין הדעת נוחה בדבריו כלל במה שרצ' להפוך הקער' על פיה ולהקרי' בזמן תורת האדם לתורת האלקים, כי אם כה נעשה עתיד' תורה שתשתכח מ ישראל אם לא יהיו כיוסף הצדיק שלמדו בגיראל ע' לשון כלילה א', אבל דרך הטבע יעברו ימי הילדות והשחרות כהבל שיש בו חטא בדקדוק הלשונות ובחכמות הטבעיות קודם לימוד התורה ורוכם ככולם יצאו נערי ישראל לפעולם ולעבודתם ולא ירעו את ה' ואת תורתו, ישתקע הדבר ולא יאמר וכל ראיותיו כלא חשיבי כמשי"ל.

והגם שפ"ח לא הזכיר הנימוסיות והחכמות קודם התורה ולא הזכיר אלא דקדוק ב' הלשונות ולימוד הספרים חדשים באמונות ובדיעות ע"פ הפילוסופיא וכו', חור והזכיר ב"ש שם כי המצליח' בתלמוד שקודם לזה כבר הושלמו בנמוסיו' ובחכמות המה יהיו לגדולים וכו', הרי דעריין בדעתו עומד להקדים אלו הדברים לתורת אלקים וזהו ודאי כונת המחב' דאל"כ היה סותר דברי עצמו שכתב בפרקים הקודמי' שגם החכמות והטבעיות נכללו כתורת האדם הקודמת בזמן לפי דעתו לתורת אלקים.

וגם הסדר הזה שכתב ללמד קוד' דקדוק לה"ק ולשון אשכנז ואח"כ ללמדם הספרים החדשים באמונות ובדיעות קודם לימוד התורה הקדושה, גם זה רוא' אני מרמזות, כי גם בדברים אלו יעברו כל ימי הנעורים דצריך עידן ועדינין ללמוד דקדוק ב' לשונות ולבחור אלהים חדשים במספרים המחוכמים ע"פ הפילוסופיא קודם שילמדו ספר התורה הניתן מפי הגבורה.

אכן אח"כ כבואי אל עין החכמה של מעלת ההכם המליץ בקונטרסו השני המכונה בשם רב טוב לבית ישראל ראיתי ושמתתי בו כי הגם שחשב לעשות סניגורין לדבריו הראשונים מ"מ שם שג"ה ופירש דלא היה כונתו שצריך ללמוד לנערים קודם התורה אלא המוסר ודרך ארץ אבל לא החכמות והטבעיות, זהו תוכן דבריו בתחילת הקונטרס הזה וכונתו רצויה אף כי דבריו אינם רצויים במכתבו הראשון שבו נתן מקום למעות בדבריו.

ויותר מזה ששתי כעל כל הון במ"ש במכתבו השני הנ"ל בשנותו את טעמו כבואו לפרש סדר הלימוד שהציע לק"ק טריאסמי שכתב זו"ל תחלת דבר אחר שלמד הנער לקרות ל' עברי ומבטא המילות כדקדוקן מלעיל ומלרע בהיותו בן ה' שנים יביאווהו לבית הספר ללמוד מקרא ולא תניחו למלמדיה' וכו' אבל ראוי שתהיה לכל א' העתקה כמיושרת כלשון צת וכו' עד וכשילמדו עד"ז שנה תמימה יחל הרב ללמדו דקדו' הל' וכו' עד ובהיותו בן ו' או ז' ומחצה יתחיל הרב ללמוד עמו כללי התורה וצריך שיחזיר לזה ספר שיהיו כתובים בו כל' צח ע"ד שאלת הרב ותשו' התלמיד וכו' עד וכשיהיה בקי וכו' פעמים בהיותו בן ז' ופעמים כבן ח' וכו' או יביאווהו לחדר שלימדים בו משנה ותלמוד ולא יצא מחדרו הא' מכל וכל אלא עוד ילמוד יום יום שעה א' או ב' המקרא בחדר שיצא ממנו ובחדר שנכנס בו ילמוד ג"כ איזה שעות משנה ותלמוד כי די לנער אם ילמוד יום יום ד' או ה' שעות וכו' עד ולאחר שכתבנו זה המעט הנוגע ללימוד התורה נזכ' עתה

לימודים אחרים הראויים ללמדם לתינוקות בבית הספר, כבר אמרנו שבהיות הלימוד על הדרך הזה די אם ילמוד הנער ב' שעות מקרא וכו' שעות משנה והתלמוד ואין 'שעו' יתנו לו למרגוע ולהשיב נפש והנשאר מן הזמן יקדישו להודיעו ענינים שצריכים ג' כ' לגופה של תורה ושיעזרוהו כשיגדל לפננתו ולעסקיו ושיכינוהו למרגו' האדם להיות מעורב עם הבריות ולדבר לפני מלכים וכו' ואלו הן ילמדו בכל יום חצי שעה לקרות ולכתוב לועז על מתכונתו וחצי שעה יניחו לפניו מפת הארץ וגלילותיה וכו' עד וכן ילמדו עמהם חצי שעה בספרי הנוסעים וכו' עד והעיקר וכו' ללמוד לנערים הם דרכי האמונה ודרכי המוסר וכו' וילמדו לנערים בהיותן בני ז' וח' כמו כללי התורה שדברנו מהן למעלה וכו' עד אלו הם הדברים שעוררתי עליהם במכתב דברי שלום וכו' ואשר אני מחוק עתה באגרת הזאת השני' אבל לימודי החכמות וכו' ענין אחר לתם וכך הענין כשגנר' בין התלמידים וכו' בני יו"ד וי"א שהגן אותו אלקים וכו' ראוי לנסות אותם בשעות הפנויות וכו' להודיעם וכו' ובהכמת המספר וכו' וכן הרין בחכמות הטבעי' וכו' עש"ב.

ובראותי אלה דברי החכם האחרונים ברכת הנהנים ברוך המקום שלא עזב חסדו ואמתו מעם אדוני בעל הקונטרסים כי בקונטרסים הב' כחכם מודה על האמת בבואו לסדר הלימוד השליך שקר ארצה ולא שמר קדימת תורת האדם וגם לא קדימת דקדוק שתי הלשונות לקרא' ספרי' חדשים לתורת אלקים, רק החכם המודה על האמת שמר ברית אבותינו ואבות אבותינו לתת כבוד לתורה בזמן ובמעלה קול שהוא עיקר ועמו מפילה ולא הזכיר ללמדו לשון לועז ומפת הארץ וספרי נוסעים וכו' וגם לא דרכי המוסר וכיוצ' אלא בהיותן הנער בשנים הראויים ללמוד משנה ותלמוד וחצי שעה לקריאת ספרי הנוסעים וכו'.

וכך חובתנו וכך יפה לנו כמ"ש הרמב"ם בפ"ב מה' ת"ת דין ב' וז"ל ויושב ומלמדן כל היום כולו וקצת מן הלילה ולא יבטלו התינוקות כלל חוץ מע"ש וי"ט בסוף הימים וכו' ע"ש ובי"ד סימן רמ"ה ס"א וי"ב וכן מוכח ממ"ש בפ"ק רב"ב דף (ד') [ח'] ע"ב ומצדיקי הרבי' ככוכבים לעולם ועד אלו מלמדי תינוקות כגון רב שמואל בר שילת דרב אשכחיה לרשב"ש דהוה קאי בניתיב א"ל שבקת להימנותך א"ל הא י"ג שני דלא הואי והשתא גמי דעתאי להתם ופירש"י שבקת להימנותך שהיית רגיל ללמד' באמונה ולישב עליהם תמיד ע"ש הרי שצריך ללמדם תורה כל היום בקטנותם ולא ישעו בדברי שקר בענייני' חצוניים אלא דנר' שהש"ס קאי לפי זמנם שאע"פ שהיו בגלות הי"ל ערים בפ"ע וגם היו מדברים וכותבים בלשון ארמי ולא היו צריכים ללמוד לשון אחר מלשונות הגוים, אבל אנו שיושבים בין האומות ואנו מפוזרים בנייהם צריכים אנו ללמד את בנינו בקטנותם לשון לעז בקריאה ובכתיבה בהוגן וכשורה כדי שיהיו מורגלין בו בקטנותם דאל"כ יקשה להם ללמוד אחר שיתגדלו וע"כ אנו מוכרחין לתת קצת זמן גם לזה כדי שכאשר יצאו לפעולתם ולעבודתם יהיו גברי בנוברין וגם מי שתורתו אומנתו הוא צריך לזה והוי בכלל משנ' יפה ח"ת עם ד"א דזהו בכלל מלאכה או סחורה.

אבל גם הסדר שכתב מעלת החכם הג"ל בקונטרסים הב' לע"ד אינו דבר השוה לכל נפש דלאו כל מוחא סביל דא כי אם אחד בעיר וב' ממשפח'.

ע"כ אני אומר שאין לנו להניח הסדר שנהגנו פה איטליא מימי קדם, דהיינו בתחילה מלמדו' לתינוקות הקריאה עם קצת כללים קלים הצריכים כדי שיקראו בדקדוק כמו כללי הנהגות נדולות וקטנות וכללי בג"ד כפ"ת וכללי הקמץ חטוף ואח"כ לקרוא מידי שבוע בשבוע הפרשה ולפתור אותו בלשון לעז נקי ואח"כ להכניסם למש' ולנמרא וללמדם הפרשה עם פירש"י שהוא המפרש הנדול וכמו חצי שעה או שעה מהיום מלמדים אותם

קצת לפי דעתם ולפי שנותם לכתוב ולקרות בלשון לעז צח וחכמת המספר לפי דעתם אבל עיקר הזמן הוא בלימוד מש' וגמ' ומעט זמן במקרא כי למשנה ותלמוד צריך יותר תלמוד ושימוש ת"ה ובהגיע תור הנער לבן י"ג ולא יצלה למלאכת שמים בלימוד או ייצא לפעולתו ולעבודתו במשא ומתן ומסתפק בקביעות עתים לתורה ואו להיות הנער שלם בדעתו מעיין באיזה חכמה חיצונית אם לכו נוטה בה ואם רוח ה' נוססה בו להיות תורתו אומנותו יכנס בעיון תוריי ויתקשם עצמו בכ"ד קישוטין ככלה וילמוד ג"כ דקדוק לשון הקדש באורך וברוחב בכל פרטיו תאיו ואולמיו וימלא כרסו בשר ויין בישרא שמנא ויינה של תורה וגם ירחיב לבו בחכמות חיצוניות אם יש לו דעת רחבה כהרמב"ם וחיבירו ובהיגיון הנערים על הדרך האמור תחכים המשנה דפ"ב דאבות יפה ת"ת עם ר"א.

ובדרך זה גם גאוני רבני פולין יסכימו וירכינו ראשם כמודים דרבנן דהיינו שבחייהו ובוה איש על מקומו יבא בשלום.
ושלום רב על רבנן ועל תלמידהון.

כד"ן ישמעאל בהן ס"ם

למרות התנגדותם ההריפה של גדולי מאורי הדור אשר את דבריהם הבאנו בסדרת מאמרים זו לא השלים וויזל עם כך, ולא נח מלהמשיך להסביר את עמדתו נגד דעתם של גדולי הדור ובכ"ב סיון תקמ"ה הדפיס חוברת רביעית אשר קראה בשם "רחובות".²⁴

חוברת זו גדולה כממותה משאר שלשת החוברות שקדמו לה וכוללת עשרים פרקים אשר בהם מרחיב ומבאר באריכות את שיטתו בחינוך ילדי ישראל ומרבה לפרש את כל דבריו הקודמים אשר הביע בחוברות הקודמות.

אולם עיקר חוברת זו ערוכה כמענה ותשובה לדברי הגר"ט מליסא זצ"ל אשר כאמור לעיל דרש נגדו ברכים בשנת תקמ"ב ודרשתו הגיע לידי וויזל ובהוברת זו מצטט ממנה וויזל קטעים רבים ומשיב עליהם כפי דרכו, ובמסגרת זו לא נאריך בדברי וויזל ובהוברתו הרביעית, אלא נציין את דברי הגאון בעל "נודע ביהודה" זצ"ל במכתבו לפרנטי ברלין בהקשר דומה הנדפס לעיל אשר כותב בוה"ל: "... ואם המין הזה חפץ להצדיק נפשו ולברך כי שלא כדת דבר הגאון מליסא נגדו, היה לו להירץ וויזל להצדיק נפשו בפני הגאון אב"ד דקהלתכם וב"ד נר"ו...".

יש לציין עוד אשר אם כי בחוברת זו מביע וויזל בסוף דבריו אכזבה על בתי הספר שנוסדו לפי צו הקיסר יורף השני, אולם אכזבתו לא באה איפה מפאת הודאתו לגדולי ישראל בדבר תוכניתו בחינוך.²⁵ אלא אדרבה מפני שלא עשו כשיטתו אשר ביקש לחדש.

24 וכה כותב בשער החוברת "מכתב רביעי כחוב גם הוא לאחינו בני ישראל, ה' יגן עליהם, הוא יפרש דברי המכתב הראשון ויורה כי אמריו צדק יחדיו, אין כהם נפתל ועקש ויוסיף לרבו עוד בענין סדר הלימוד וגדול הבנים ולפי שהקורא כי יתהלך ברחבה, גם עתה הרחיב ה' לנו על פי עדותן של תכמים וסופרים הנוכרים במכתב השלישי, על כן קראנו שם המכתב הזה רחובות מאת נפתלי הירץ וויזל.

25 וז"ל בסוף אגרותיו "... ועתה אחינו בני ישראל הביטו, אם לא כאשר דמיתו כל היתה, כי... הוכרחו לקיים הדת... והקימו ככל מקום או מדרש כמנהג המדינה, ילמדו בו נערי ישראל כן הרבנים אשר צוה עליהם הקיסר נר"ה אך צר לי לומר הוקם מצות הקיסר יר"ה ותורת ה' יעזובו, אני אמרתי בישרת לכבי שילמדו צחות לשון אשכנזי ע"י הגיון התורה... ולפי שאין המלות האשכנזיות כולן באות בתרגום זה (של מגדלסון) ילמדו שארית הלשון מספרי חכמי העמים כמו ספרי קורות הימים וספרי הנוסעים... ועז"ו פתחו עלי פיהם... ראו עתה מה הם עושים מבלים שעות רבות כיום ללמד לנערים לקרות ולכתוב לשון אשכנזי ולחשוב חשבונות וכניצא, ותורת ה' ילמדו עמהם כבראשונה בלשון מסורסת ומבולבלת כי הוגד לי שגזרו שלא ילמדו אדם בתרגום אשכנזי הנ"ל עד היות בן שלש עשרה שנה והרי זה דומה כאילו גזרו שלא ילמדו הנער

בסוף סדרת מאמרים אלו נציין אשר אם כי על תוכניתו של וויזל ופרטיה בדרכי החינוך אשר רצה לחדש יש עוד להרחיב בדברים - אולם במסגרת זו התמקדנו אך בדברי גדולי מאורי הדור.²⁶ אשר דבריהם הקדושים הם נר לרגלינו ואור לנתיבותינו.

השלמות, הוספות ותיוגים בגליונות הבאים בעזה"י.

מקרא כלל כי מאותו למוד המסורס שלומד עתה ידמה בעיניו שאין צחות ותפארת במאמרי תורה... חלול דוכרי צחות מישראל חללו... טוב מזה עשו אחינו שבק"ק טריעסט ששמתו לקראת מכתבי והלכו בדרכיו ועשו מה שעשו ביראת ה' הקימו גם הם כתי ספר כמצות המלך אבל קראה בשם תלמוד תורה ותקנו סדר למוד נאה לומדים בו שלש כתות... א' במשנה וא' בתלמוד ועם זה לומדים גם לשון אשכנז ויריעות המכתירות את האדם... סוף דבר תחת חטה יצא חוץ ותחת שעורה באשה, חמו דכרי נפתלי.

26 כאן אציין כמה מגדולי ישראל ומגדולי המחברים אשר ציטטו בספריהם מדברי וויזל בספריו השונים והן: ביאורו של תפרסמה לחורב ויקרא, יין לבנון, גן נעול, חכמת שלמה, ספר המידות, ועוד, וזאת בארץ הסכמת הנוב"י ושאר גדולי ישראל על ספריו של וויזל, וכנראה מבלי שמוע מכל הפולמוס שנתהוה על וויזל וחיבוריו, ושהוכינים חזרו בהם מהסכמתם לספריו, וכנראה כעליל בדברי הגאון הגדול רבי יוסף זכיה שטערין אב"ד שאויל זצ"ל מח"ס "זכר יהוסף" אשר כל ר' לא אינס ליה והוא אשר לחם בשעתו יחד עם חותנו הגאון רבי מרדכי יפה זצ"ל נגד המשכילים, ועכ"ז לא הגיע לאזניו שחבר פולמוס זה נגד וויזל כנראה מדבריו וז"ל: "... כי הביאור על ספר ויקרא הוא מהחכם ר"י הירץ וויזל, אשר כולו שכולה אין בו, רק לבאר עומק משטי המקרא עפ"י דרו"ל, וכבר נתנו ראשי גדולי הדור הסכמתם על ספרו יין לבנון, גן נעול, שודנס מקודם..." [ראה הלן כל דבריו במילואם], וכפרט שחזרת הגר"ד מליאס זצ"ל מהסכמתו ל"ס יין לבנון ותפרסמה לאחר יותר מכמה שנה מהפולמוס, ואך ככתב עת לזעזע (ראה קובץ באר"י גליון מד עמ' קכא הערה 13), וחזרתו המפורסם של הנוב"י מהסכמתו נתפרסמה זה עתה מכ"י המצא באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א (ראה קובץ באר"י גליון מג עמ' קסג). כן נראה לומר שהפולמוס שיצא בשעתו נגד רמ"ד העפיל על פולמוס נה"י וגרם לכך שנשתתח, וכפרט לאחר שמרן החת"ס יר"ע כתב כבאותו את דבריו המפורסמים נגד רמ"ד "ובספרי רמ"ד אל תשלחו יד", אשר זה גרם להעלות שחדש את ההתנגדות למדלנטו, ואולי ע"ז נשתכח הפולמוס נגד וויזל, עוד נראה שתנועת הריפורמה הקיצונית שהתפתחה קצת לאחמ"כ ע"י פרידלנדר וחורינר ומריעיהם ועוד אשר יצאו ברבים נגד כל דבר שבקדושה ודברו באהב ובזו נגד דת תורה"ק ומצותיה ורוסיפו חטא על פשע אשר אין כאן המקום להאריך בזה - גרם לכך שרמ"ד ונה"י נחשבו כשרים לעומתם והשתמשו בספריהם, [וראה בהקשר אחר דברי הגה"ק ממונקאטש זי"ע ב"דרכי תשובה" למקראות סימן ר"א ס"ק שכ"ח ברה"ם ועוד, ודר"ק]. וזה החלי"י: [יבחרכתב שרימה זו סייע לי הרב בנימין שלמה המבורגר הי"י - מכוון "מורשת אשכנז" - תודתי נתונה לו בזה]. הגאון רבי אלעזר שלעלש זצ"ל - מצטט מדברי וויזל ומנדלסון, זי"ע - ראה ע"ז לעיל הערה 3. הגאון מהר"ם שיי"ק זצ"ל במכתבו להרה"ג רבי עקיבא יוסף שלזינגר זצ"ל בנויים כ"ליקוטי שו"ת חת"ם סופר" (ע"י ר' ישראל שטערן, לונדון תשכ"ה) ס"י פ"ב, כותב בין דבריו וז"ל, "... והמעשה שהי' כך הי', דרכו של רבינו [מרן החת"ס זצוק"ל] בקודש בהיותו בקהלה אחת לילך בש"ק מבה"כ להרב ושם צוה על הרב דמתא לומר דבר אגדה ושוב דרש הוא והי' נזהר שלא לומר דבר שבכתב בעי"פ וביקש חומש מהסדר שקראו בו, ולי הי' ג' מיני חומשים דפוס אמסטרדם שלם והשתמשו בפירושם וזה הנתיש שבת כבה"כ שלא יעשרכו להוציא בשבת ולזאת הנתיש כבה"כ, וגם דפוס וויזן וזה הי' לאשתי הרבנית כבה"כ, ועוד אחד ע"י תרגום רמ"ד, וכשביקש מרן זצ"ל חומש והעמודים לפניו ידעו מנהגיו שאינו רואה בחומש רמ"ד ואינן ב' חומשים לא הי' בכתי' ולזאת בקשו ולא מצאו מה ליתן לו חומש ודרש בעי"פ, והי' בעיני מרן זצ"ל לחמה"ש שבכתי הרב לא הי' בנמצא חומש ואחרי הדרשה והשעשוע קצת בנויים הלך איש יקר וצדיק מו"ה הירש טירנוי זצ"ל אצלו כשי"ב כבן בית [לבית מרן זצ"ל, ושאלו רבינו] מה הי' זה עם חסרון החומשים וסיפר לו חוכן הדברים כנ"ל, וככואו לבית מרן זצ"ל לעת תפלת מנחה הוכיח אותי על שאני רואה ולומד בספר רמ"ד ואמרת לי שיש איש יקר אחד שהי' מחוץ גם אצל מרן זצ"ל לצדיק, העיד לי שגם נאון ידוע למד בהן בפרט בס' ויקרא בביאור [א"ה], אשר זה חיברו וויזל] והשיב מרן זצ"ל שבאמת לא עלתה לו כראוי בזה, ושוב אמרתי שמה טעם, ושאינו עברתי בין בתריו ולא מצאתי בו שום נדנדו אפיקורסות וחשש, והשיב לי ראה בס' דברים כפרשה פלוני תמצא, ואם אמנם בעיקר לא הי' הכרח כל כך, מ"מ מרן זצ"ל אמר ומי ישוב... עיין עוד שם [ועיין ב"לב העיכורי" ש' כסופו בקונטרס לא הי' עבריו] להגאון הג"ל ס"ק ו' שמזכיר מכתב זה אך בהעלמת שם שולחו וכתב שם שכוונתו על הפסוק בדברים ב כג, והעוים היושבים בחצרים ע"ז עתה כפתורים וגו' שכתוב בביאור שמשו רבינו בעצמו כתב על מלאי הגבורה עפ"ל, ומוסיף עוד "... (ושמעתי שכבר הרגישו האפיקורסים

שנתגלה קלון רבם בקהל והדפיסו מחדש חומש זה והגיהו שדבר זה לא כתב רמ"ז כי אם אחד מתלמידיו) "[לפלא שחתתם זיי"ע לא אמר לתלמידו המהר"ם שיק צ"ל את הפסוק שהזכיר רבו הק בעל "הפלאה" זיי"ע בדרשתו בויקרא יט יז הוכח תוכיח את עמיתך עיין ע"ז בקובץ באו"י מו עמ' קמח, קנ, ובהערה ז]. הגאון רבי נפתלי צבי יהודה בל"ן (הנצי"ב) וצ"ל בספרו על הספרי "עמק הנצי"ב" (ירושלים תשנ"א) חלק ג' פר' עקב פסקא י"ג, ב"דה מה הוא צדיק וכו' (עמוד עט) מביא פירושו של וויזל "רוח חן" על ס' "חכמת שלמה" וכותב "ובתורה..." "החכם רה"ו בחי' רוח חן י"ב י"ט... הבעל שם ממילכשטאט הצדיק רבי יצחק זעקל וצ"ל בספרו "בעל שם ממילכשטאט" (מכון ירושלים תשמ"ג) ב"קונטרס הידיעות" עמ' מא בכותבו על "דרכי לימוד התנ"ך לבחורי חמד" כותב וז"ל מפרשי תורה נביאים וכתובים א. בעלי פשט, עיין הקדמה לרבי הירץ וויזל לחומש מהר"ם דעסוי ותדעו מי המה בעלי הפשט ומי המה בעלי דרוש, ב. בעלי דרוש... ובתורת שם עמ' קד ד"ה דף צ"ה כותב, "..." עיין הביאור של רבי הירץ וויזל לספר ויקרא... עכ"ל ר"ה וויזל". הגאון רבי יודא אסאד וצ"ל בספרו "תשובות מהרי"א" (למברג תרל"ג) חלק א' כרך ב' י"ד סי' צ"ב ד"ה ואם (דף ל"ד ע"ב) בתוך תשובתו להגאון רבי דוד דייטש וצ"ל בעל "גורן דוד" אודות אכילת תרנגולי הודו, על טעול הגר"ד שאלה מעענו על גדולי ישראל שדרו בהודו, כותב ע"ז "המהרי"א וצ"ל שומבא י"ט" שבילי כותב ר"ב עמ' 241 כותב שכל ספרי וכו' ועירות שבהם אלפים מבני ישראל אלל שמענו אינה ארה... וכן במגיד חדשות מהרב מ"ה נפתלי הירץ וויזל זל"ל "מאסף" שנת תק"ן יעו"ש". הגאון רבי שמשון רפאל הירש וצ"ל בפירושו על התורה (ירושלים תשל"ח) מביא מפירושו וויזל על חו' ויקרא בכמה מקומות (ראה במפתח סוף חומש דברים, ומתארו כותאר ר' נה"ו ובפרק ג' פ' ג' כותב עליו יע"ע, וב"פני תבל" האממטרודס תרל"ב) עמ' 241 כותב שכל ספרי וכו' וויזל וכן ספרי מכת"י היו שמורשי אלל הרש"ר הירש (בל). הגאון רבי יעקב עטלינגער וצ"ל נתן את הסמכתו לספרו של וויזל "עוללות נפתלי" (המברג תר"ב) אשר בו הוא משבח ומפאר את "המשורר החוקר והמליץ הנודע לשם ולתהלה בכל מחנות העברים עד קצו ארץ כבוד מה"ו נפתלי הירץ וויזל וצ"ל... ואת כל ספריו שחיבר בארץ צייטנו לעיל, (תארוך ההסכמה כי טוב טבת ח"ו). הגאון רבי מאיר ב"ר שמשון וצ"ל בפירושו לתנ"ך בויקרא בספר הישועי "סדר המכתבת" (סעיף ה') כותב וז"ל, "... כביאור הנדרפים והגדרים הכריחנו הענין לכתוב הדברים כרוב המקומות בלשון חכמים וכשפת הפילוסופים ובעלי ההגיון, כי טבע ענינים האלה מחייב זאת להליכיהם בלשון חכמים, גם חדע כי הגם שכתב קדמוני כמה חכמים לתת הכדלים בשמות הנדרפים אשר מקצת ספריהם בידי והם ספרן גן נעול וספר ידועות בע"ס הגאון ר"ב וצ"ל ילכו ואת אלל סמכתי בזה על דברי שום אדם רק להחתי כל דבר בעצמנו...". משלי כביאורו "באור המלות" פרק א', ב' מצטט מספר הנ"ל (גן, כלל א, ט, י, י"א). הגאון רבי יוסף זכריה שטרן וצ"ל מביא מפירושו וויזל כביאורו לויקרא, ומובאים דבריו כ"שד"י חמד" - פאת השדה, כללים, מערכת א' אות ס"ט, ובאות ס"ד כותב השד"ח וז"ל, "... בנדרפס מערכה זו אות ס"ט, בלאתי דברי ידירי הגאון מההר"ש רמ"ד הגאון א' הנורא וצ"ל "זכר יוסף" יצ"ו ובמכתב ידירי הגאון מרדכי שלום [שלום מרדכי] אצ"ל כרעיוןא כתב אלי וז"ל, באות ס"ט העתיק תשובת הגאון מההר"ש שטרעין נ"י והראה רוב בקיאותו, ולפלא בעיני על שעירב פסול בקדש והביא ביאור רמב"ן [ר' משה בן נתנאל מנדלסון] עה"ת וכבר נודע מ"ש בס' עליות אליהו איך נתגלה קלונו בני רוח מינות היתה בקרבו והגאון הצדיק בעל ח"ס' ההודי בצוואתו בספרי רמ"ד על המילוטוף רמ"ד וז"ל ועוד ילכו בהנה וכתנה עכ"ד יצ"ו, והודעתי לידידי הגאון מההר"ש יצ"ו שהחנה זו והשיב לי ע"ז וז"ל, והנה ראיתי ממכתבו שהובא בשד"י חמד בכללי דינים מכתבי בענין... ואשר הביא בשם רב וגאון אחד שתמה עלי כמה שהבאתי בשם רמב"ן פ' בחוקותי שעירבתי פסול בקדש וכו' ועל זה כתב כת"י שביאור זה לא ראה ידע ממנו ומבקש להודיע תשובתי על זה אם יש לי מה להשיב, האמנם שומבן בעצמו שלא היה באפשרי לפני לצייור שיבואו דברים אלל לדרפוס אבל אחו שכבר נעשה ראיתי להודיעו, ראשונה, כי הביאור על ספר ויקרא הוא מההכס ר"ע הירץ מיויל [ש"ס וצ"ל וויזל] אשר כולו שכולה אין בו, רק לבאר עומק פשטי המקרא עפ"י דרו"ל וכבר נתנו ראש' גדולי הדור הסמכתם על ספרי יין לבון ונן גואל שנתפס מקודם, וגם אזהרת הגרמ"ס היה בלא ספק רק על הרגומו ושאר ספריו של המילוטוף רמ"ד וז"ל על ביאור ויקרא שאיינו למר"ד...". (הגרי"ם שטרען בהמשך דבריו מחמ"ד) גם על הגאון בעל "עטרת ראש" עמ"ס ברכות שג"כ מביא (דף כ') את רמ"ד, אך ראה בס' "כוכבי יצחק" (שטערנעוועל) חלק ג' סי' ט"ז שכותב שאינו ברור שכוונתו על רמ"ד, שיכול להיות שכוונתו על אדם גדול אשר איתן מושבו הי' באממטרודס ושמו כשמו הוא בעל מחבר ס' זכרון משה שנתפס באממטרודס שנת תקק"ו ל"ה משה דעסויער ז"ל ועל מחבר הי' אז ג"כ באממטרודס כעת הרפסת ספרו שמה בשנת תקק"ו. ודאה עוד בס' הנ"ל "כוכבי יצחק" מה שכותב על דברי הגרי"ו שטרען). ועיין עוד בשד"ח, כללים, מערכת ל' כלל קמ"ה בדברי הגה"ר ר' שבתי ליפשיץ וצ"ל אבי' יוליניאז שכותב לדותת את דברי הגרי"ו שטרען ז"ל. הגאון רבי ישראל ליפשיץ וצ"ל בפירושו "תפארת ישראל" על המשניות, ומזכיר וז"ל בפתיחתו למכתב נגיעס את ח' "... והחכם מ"ה הירץ וויזל ז"ל כי באור החומש עם תרגום אשכנזי...

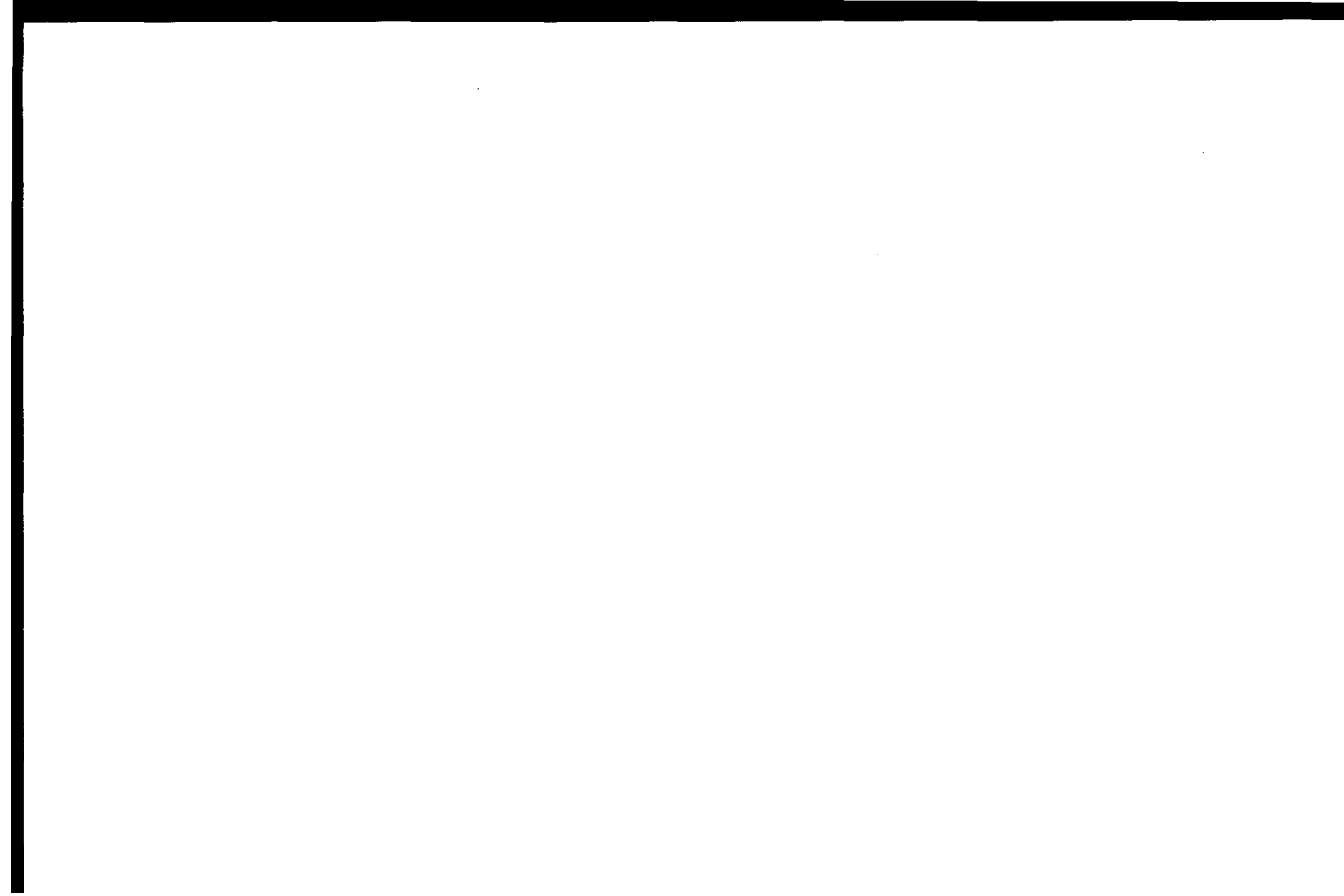
אמנם אלה הם השערות שלא שערם אבותינו כי אינם כפי קבלתנו מרבותינו הקדושים וגם בלי"א אין פשוטו של מקרא מסכים לחלומותיו ודבריו... [נראה מש"כ ע"ז ארמו"ר הגה"ק מפסינאק הי"ד וצוק"ל בספרו שו"ח "חקל יצחק" (ברוקלין תשכ"ה) ט"ז א' וז"ל, "... ראייתו בתפארת ישראל בפתחו לנגעים סוף אות ח' שכתב זאת מדעתה דנפשי ולפלא שלא ראה שר"ז מבואר בתר"כ וגם לא הוגיש מדברי רש"י והש"ס דמנחת הג"ל [הנהגה כי עיניו כיונים על אסיקי הש"ס, מ"מ אירע לו זאת, יפ"ן כי באתו הדבור הביא דברי הביאור י"מ"ש ובהדי הוצא לקי כרבא]. וראה עוד בתפא"ל על מ"מ אירע לו זאת, יפ"ן כי באתו הדבור הביא שמביא את חבורו יין לבנון וכותב ע"ז ודפח"ח, ושם באות ע"ז כותב וז"ל, "וכל פירוש משנה זו בניתי על היסוד של יין לבנון וכן עשיתי בכמה דברים במסכת זו שהנחתי דבריו ליסוד לפירושי, מדהם ערבים מאוד ואמיתיים, אבל שנית כאן ובשאר דוכתי כמה דברים כפי אשר הורני אבי שבשמים". הגאון רבי יצחק דוב הלוי באמבערער זצ"ל מווירצבורג בספרו "נחלי דבש" (פפד"מ תרכ"ז) עמ' 68 כתשובה על ששאלתו מאמר חז"ל "כל אדם שיש בו דיעה כאלו נכנה ביהמ"ק בימינו, ומדוע דוקא מי שיש בו דיעה זוכה לשכר הגדול הזה מכל מקום הלא עוד יש מעלות ומדות נשבות כחכמה וענוה ודומיהן, תשובה, תיבת דיעה כוללת מדרגות שונות בכח השכל שכאדם כמו מוסר ודרך ארץ [על ענין זה נכתב מלא דעה שביקורת רבם (סוף פרשה א') דהמדרש שם במילי דדרך ארץ לתוד מירי מעלילי הא דלא אבנא משה לפני עד שיקרא וכהו"ל אהבה"ר הירץ וויזל זצ"ל שבמ"כ טעה בפירוש דברי המדרש הזה טעות גדול!]

- (תשובה זו נדפסה ג"כ ב"שומר ציון הנאמן" (אלטאנא תר"ט) ובשניה ברוקלין תשכ"ג בכרך א' עמ' קכט טור ג' בשינוי לשון קל). הגאון רבי אברהם בנימין המכונה וואלף האמבורג זצ"ל ראש הישיבה בפירודא בספרו "שער הוקנים" (וזלצבאך תקצ"ח) חלק א' (בית אבל) דף כג כתוב וז"ל, "... וכך הניא שליח שמעתי מאדמו"ר מו"ה וואלף אלמאן ז"ל שמרו הרב נב"י חמה ע"ז וגם המליץ ר"ה וויזל נתקשה בתרגום אונקלוס... ובספרו "אלון ככות" (פירודא תקפ"ג) הכולל הספר על ר' אברהם נפתלי הירץ שיירא אב"ד מגנצא, דף מו ע"ב וז"ל, "... אמנם המליץ החכם ר' הירץ וויזל בכיאר עה"ת מישב... הגאון רבי דוד צבי האסמאן זצ"ל בספרו שו"ת "מלמד להועיל" (פפד"מ תרפ"ז) חלק ב' על יו"ד עמ' 69 כותב בין דבריו וז"ל, "... וצ"ל כ"ש הנה"ל והכתב והקבלה בביאוריהם על התורה... הגאון רבי אהרן פולד זצ"ל בספרו "בית אהרן" (פפד"מ תר"ן) בתחילת הספר מובא רשימת ספריו בדפוס וכתב"י ובעמוד XIII כתוב שם "... הערות בשם רא"פ [ר' אהרן פולד] מובא בביאור לאויענשטיין על משלי שלמה עם תרגומו האשכנזי (פפד"מ תקצ"ח) והרה"ג רא"פ הוא הראשון להמסכתו... ועי' בהסמכתו שם בתהלת ההיה"ח ר"מ מענדלסווי ורנה"ו וויזל זצ"ל... וראה בספר זכרון אבות... (בני ברק תשל"א) מהגאון רבי ברוך בענדיט גאיטיין זצ"ל מח"ס כסף נבחר וכן חידושים ושו"ת מבנו הג"מ צבי ומנכדו הגאון ר' אליהו מנחם גאיטיין אבד"ק העדעים, חלק א' סי' פ"ד, מובא שם תשובה מהגאון רבי יצחק המכונה זקיל סג"ל פאללאק ז"ל לר' אליהו מנחם הנה"ל "לענין קנית עובדן של הספרים מו"ה משה פאקש זצ"ל [תוכן הענין שר' אליהו מנחם הנה"ל השאיל לה' משה הנה"ל כמה ספרים וביניהם ספר המידות לוויזל ובטעות מכרו זה הספר עם שאר ספריו של ר' משה הנה"ל לאחר פטירתו] וז"ל רבי יצחק פאללאק הנה"ל וצ"ד השלשה ספרים אשר השאיל להמנות זצ"ל, ספר המידות מו"ה וויזל כבר נמכר לרב אחד אשר היה אז בשעת מלחמת הספרים מה... ובאמת אנתו ביצרוני יצחק הספרים ממחברים הללו, ס' גן ועול ושרי תפארת, ספרות רבתא, [כל הנה"ל מתחרם וויזל] וכוכבי יצחק וראשית חכמה מדעסליו, הכל נהתי לפאהרשטי [מתקדם] אחד שימכרם בתוך עדתם כאשר יוכל, רק מספר המדות לא ידעתי ונמכר... ונדפס שם תשובת רבי אליהו מנחם בחזרה אליו ולא מזכיר כלל אודות מה שביצרו את ספרו וויזל ומה"ל או רואים שגם ר' אליהו מנחם גאיטיין וגם הגאון ר' משה פאקש זצ"ל השתמשו בספריו וויזל. הגאון רבי אברהם זצ"ל בספרו "מלחמת ה" תנינא (פראנקפורט תרכ"כ) כותב כנ"ל. מחזור "אלה דברי הברית" (אלטאנא תקע"ט) עמ' נה וז"ל, וכל הדברים האלה [הצורך להאמין בה' ובביאת המשיח] הרחמתי הדבור גם במכתבי למקום אחי ושמה הראתי כי כלל הדברים אלה כתבו גם בזמננו החכם המפורא מוה"ר משה בר מנחם מענדלסוואן והחכם המליץ המפורא מוה"ר הירץ וויזל... הגאון רבי אברהם זצ"ל בספרו "מלחמת ה" (הנובר תקצ"ו) חלק א' עמ' 16 כותב בין דבריו זצ"ל במכתבו הנדפס בספר הירץ וויזל בביאורו לקדושים... וכן בספרו "מלחמת ה" תנינא (פראנקפורט תרכ"כ) כותב כנ"ל. מחזור ליוה"כפ מו" מ"י בידגון (מיץ תקע"ז) מוסף דף מג ע"ב מצטט מדבריו וז"ל אחי ארוז עיני כדברי הרב החכם הכולל והמליץ הישר מהור"ר נפתלי הירץ וויזל ז"ל המבאר בספר ויקרא... ואולם... מה שהחליט הרב ז"ל שם... לא אבין... הגאון רבי יהושע העליר זצ"ל בספרו "דברי יהושע" (ווילנא תרט"ז) אמר א' פרק ו' מצטט מדברי וויזל בספר המדות ומתארו "הרב החכם" הגאון רבי יעקב צבי מקעלנבורג אב"ד קעניסבערג זצ"ל בספרו "הכתב והקבלה" (לייפציג תקצ"ט) בחומש דברים פרק ט"ז פ' י"ט מצטט מדברי רנ"ו, וכן נתן את הסמכתו על חומש ויקרא עם "הביאור" (תקצ"ב). הגאון רבי יהודה ליב מרגליות זצ"ל בספרו "בית המדות" (שקלאו תקמ"ו) מצטט מדברי וויזל, עיין גם בהקדמה שכותב "כי ההקדמות

המבוארים בזה הם: מס' המידות וכו'. וראה בס' שלשה עולמות (ירושלים תרצ"ט) לר' חיים המבורגר ז"ל חלק ב' עמ' מג וז"ל בזכרונותיו "מסר אותי אבא להרב הגדול בתורה רבי לייב חפץ נקרא בשם "לייבה משח חיימ'ס על שם אביו ר' משה חיים חפץ... ר' לייב למד עמי כעיון רב ולמד עמי "מלות הגיון" הרמב"ם עם פירושו של רבי נפתלי הירץ וויזל [טעה בדבריו שפירושו זה הוא לרמ"ד] וכן בסרקי אבות בפירושו של הנוכח" - [יין לבנון]. כן יש לציין שעל הוצאת חומש ויקרא עם ה"ביאור" בפירטס תקס"ב חתם כמנוי על החומש רבי אברהם רייס זצ"ל רב בק"ק בענודיען, ובהוצאת פירטס תקפ"ד חתם כמנוי על חו' ויקרא עם הביאור רבי יוסף חיים יעזלען ענדען זצ"ל רב בק"ק פאסנהיים. בכתבי הגה"צ רבי משה זיסל זיו זצ"ל מקעלעם אשר לאחר מכן נדפסו בספרו "החכה ומוסר" (נוי יורק תשי"ז) מצטט מנה' וויזל, [שמעתי מהרה"ג ר' דוד צבי הילמן שליט"א שראה כתביו לפני הדפסתם, וכזה אביע תודתי אליו על אשר סייע בידי בכמה פרטים חשובים בהערה זו]. (וראה בהקדמת ספר "זכרו תורת משה" (ווילנא תקע"ז) להגאון בעל "חיי אדם" זצ"ל מצטט מספר המדות, ולא סיפק בידי לבדוק אם כוונתי על ס' המדות של וויזל.)

ואציין בזה עוד כמה פרטים מה שמעתי מהרה"ג ר' דוב יפה שליט"א משגיח דשיבת "כנסת חוקיה" כפר חסידים, א. אשר הר"ר מאיר קליימן ז"ל שהיה מו"ל ספרים רבים והיה שואל תמיד את מרן בעל קהלות יעקב מסיילא זצ"ל אודות איזה ספרים להו"ל ושאלו ג"כ אודות ספרי וויזל, [א"ה, אין ברור אם שאל על כל ספרי וויזל, או על ספר מיוחד ממנו] וענה לו בזה"ל, "די ספרים זענען גוט, אבער אויף עס איז יווען טענות". ב. הגה"צ רבי נתן צבי פינקל זצ"ל מסלבודקא לא אבה לעיין בספרי וויזל. ג. אולם תלמידו הרה"ג רבי דוב וזכובסקי זצ"ל משגיח דשיבת פתח תקוה היה מוסר שיחות מוסר אשר תובנס היה מספרי וויזל, [כנראה מספר המדות וראה להלן] בידיעת הסבא מסלבודקא זצ"ל ואמר לאחר בזה"ל, "דו קענען רבי מיר קויפן דעם ספר המדות". ד. הגה"צ רבי אייזיק שר זצ"ל ראש ישיבת סלבודקא המליץ לתלמידיו על ספר המדות של וויזל, [א"ה, ראיתי ספר "גן נעול" שהיה שייך להגה"צ רבי אייזיק שר זצ"ל וכתב בו הערה אחת (תוכן ההערה שדבריו נכוחים וישרים אולם בפירוש תואר חכם טעה]. ה. הגה"צ רבי אליהו לאפיאן זצ"ל משגיח דשיבת כנסת חוקיהו ביקש פעם לעיין בספר המדות בנושא שכר ועונש. ו. כמדומה לי [הגר"ד יפה שליט"א] ששמע בעצמו מפי הגה"צ רבי אהרן כהן זצ"ל משגיח דשיבת חברון שאמר "א ערליכער יוד קוקס נישט אריין אין דעם". כן אציין למה שכתב לי הרה"ג ר' מאיר מאזוז שליט"א במכתבו אלי אשר אביו הגאון רבי מצליח מאזוז הי"ד זצ"ל בעל שו"ת "איש מצליח" הגה בחיבה בספרו של וויזל "יין לבנון" על פרקי אבות אשר נדפס בהסכמת הנוכח", וזאת כמאר מבלי להעט שהנוכח' חזר בו מהסכמתו. (וראה גם בספר "עלי שור" (באר יעקב תשל"ח) חלק א' עמ' נו ובספר "גפיש ברכה" (בני ברק תשמ"ג) על חו' ויקרא, בהקדמה, שמצטטים מדבריו.) (כן יש לציין שרבי שאול לויין בנו של הגר"צ אב"ד ברלין זצ"ל כתב תוכרת בשם "כתב יושר" על פולמוס וויזל ואכמ"ל). כן אציין עוד אי אלה ספרים שמצטטים מדבריו וויזל "שדה חיים" (רעדעלהיים תר"ה) לר' מרדכי חיים זעליגסבערג ז"ל [הספר בנוי על אמונה ושאר מידות] מזכירו בתואר "החכם ר' הירץ וויזל". "דברי חיים" (פרנקפורט תרי"ט) לר' חיים בן ר' יוזפא שיטץ (שץ ומלמד בק"ק קלעפע) (הספר כולל מאמרים על הפטרות השנה) ומתארו בתוארים מופלגים וכן את ספריו שחיבר. "אגרת רשמי קשת" (הנוכח תקצ"א) לר' משה קערנער ז"ל עמ' 75.

"אורח רענן" (פרעסבורג תרכ"ב) לר' ישראל איסר טויבר ז"ל דף כד ע"ב. ספריו של ר' חיים יוסף קרא ז"ל, "מנחת שבת" עמ"ס אבות (ווילנא תרס"ה) מצטטו לרוב כמעט בכל דף מהספר, [הציטוטים הנ"ל הם מס' יין לבנון על פרקי אבות, ובדף כ' מביא מאגרותיו של וויזל "דברי שלום ואמת" על החובה והמצוה ללמוד חכמות חיצוניות עיין שם] כן בספרו "קול אומר קרא" (ווילנא תער"ג) מצטט מדבריו וויזל. ספר "בית אבות" עמ"ס אבות (ברלין תרמ"ט) לר' שלמה זלמן (הגרי"א) היה דורו של המתבר) מוזכר כמה פעמים נה"ו מפירושו ב"ן לבנון. [יש לציין שמכל הרשימה הנ"ל רבים הם המצטטים גם את רמ"ד, ונכתב ע"ז מאמר מיוחד ע"י ר' מאיר הילדסהיימר הי"ו בלועזית.



כתבי קודש

אברהם אביש שור

מרן רבי אהרן הגדול זיע"א וחבורת החסידים בקארלין

א. ראשית החסידות בליטא

ימי ראשית של הפצת משנת החסידות בחבל ארץ פולסיה וליטא - הם פרקים עלומים, מעט מאד ידוע לנו מתי כיצד ואיך תקעה החסידות יתד באיזור. כבר בתקופתו של מרן אדמוה"ו זיע"א היו חסרים ידיעות על דברי ימי ראשית החסידות¹, וככל שנקפו השנים נשכחו פרטים רבים מימי הזוהר של יסוד חבורת החסידים בקארלין על-ידי מרן רבי אהרן הגדול זיע"א שהקים שם מרכז לחסידות בפקודת רבו מרן המגיד ממעזריטש זיע"א.

יתכן כי בנוסף לשחיקת הזמן היו עוד סיבות שגרמו שפרקים חשובים אלו ייעלמו, ונובעות מהעובדה שמרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א נסתלק לב"ע צעיר לימים בשנת תקל"ב, ותקופת הנהגתו היתה בימי חיים חיותו של רבו מרן המגיד ממעזריטש זיע"א, בהשאירו אחריו את מרן הר"א הגדול יתום כבן שנים-עשר בלבד. זאת ועוד, במשך כשתי עשרות שנים, תקכ"ה-תקמ"ה², מאז יסוד החסידות בקארלין שמשה העיר כמרכז החסידות בפולסיה, ואילו במשך כחמש עשרה שנים שלאחר מכן, תקמ"ו-תקס"א³, נעזבה העיר והאיזור כולו ע"י מרן הרש"ק זיע"א בשעה שהרחיק נודד והשתקע בלודמיר שבואהלין, ולא ישב בה אף אחד מהצדיקים המפורסמים עד אשר מרן הר"א הגדול מסטאלין זיע"א חזר אליה מגלותו ממקום מגוריו בזעליחוב שבפולין. נראה כי צירופם של עובדות אלו יצרה מהסתם חללים ברציפות העברת השמועות והמסורות.

מועטות המה הידיעות על השפעתה של החסידות בליטא בימי מרן הבעש"ט זיע"א, עם

1 כפי שמשמע ממה שאמר מרן אדמוה"ו זיע"א כי אין לו בקבלה האם היה מרן הר"א הגדול זיע"א אצל מרן הבעש"ט זיע"א. על כך בקובץ באו"י כב עמ' קלח, בהערה 23, וראה להלן בסוף הפרק.

2 התאריך הראשון המתייחס לפעולתיו של מרן הר"א הגדול זיע"א בעבודתו הק' להפצת מעינות החסידות בקארלין קשור עם עלותו של הגאון רבי רפאל הכהן על כס הרבנות בפינסק, שהיה בשנת תקכ"ה. ראה קובץ באו"י כג עמ' קיט בהערה 1, ובהשלמה בקובץ באו"י מ עמ' קנב. חאריק זה מתאים ליברי הרה"ק הרייז' מליובאוויטש זיע"א על שנת תקכ"ה כשנת הקמת מרכז לחסידות בקארלין ע"י מרן הר"א הגדול זיע"א והמובאים בקובץ באו"י כב עמ' קלח בהערה 25.

3 שנת תקמ"ו משוערת כשנת השתקעותו של מרן הרש"ק זיע"א בלודמיר לאחר שעזב את ביתו בקארלין, ראה על כך בקובץ באו"י לח עמ' קעד בהערה 6 וכן בקובץ מג עמ' קעד בהערה 30.

4 שנת תקס"א משוערת כשנת חזרתו לליטא של מרן הר"א הגדול זיע"א מוועליחוב שם בנה ביתו לאחר הסתלקותו של רבו מרן הרש"ק זיע"א בלודמיר, ראה על כך בקובץ באו"י י עמ' פט בהערה 39.

זאת יודעים לנו לפחות על שני ביקורים שערך מרן הבעש"ט זיע"א בליטא, האחד⁴ ביקורו בסלוצק אצל שני חוכרים "דירז'אווצעס" של הרוזן ראדזיוויל, לאחר שנענה להזמנתם לחנוך בית חומה שבנו בעיר. בהמשך הביקור התעוררה עליו התנגדות עזה ונאלץ לברוח משם.⁵ מתוכנו של הסיפור יש לשער כי המאורע התרחש לא יאוחר מסוף שנות ת"צ.⁶ ביקור נוסף ערך בשנת תק"ו, בשעה שנסע עם רבי יחיאל מקאוולי להעלותו על כסא הרבנות בהרודנא.⁷ ואין ספק כי שמו הקדוש של מרן הבעש"ט זיע"א נתפרסם בחיים חיותו בליטא, ורבים מהם אף רצו לתהות על קנקנו⁸, אולם בימי חייו של מרן הבעש"ט זיע"א עדיין לא קמו בליטא חבורות-חסידים.

ב. מרן הר"א הגדול וקשריו עם רבי דוד פורקס ביאנובה

אין אנו מוצאים עדות לכך שתלמידי מרן הבעש"ט זיע"א ביקרו בליטא לשם הפצת תורת החסידות, אך יודעים אנו כי הרה"ק רבי דוד פורקס זיע"א מתלמידי המובהקים של מרן הבעש"ט זיע"א, היה נוהג לפקוד אחת לשנתיים את יאנובה שעל יד פייסק, ובני העיירה החשיבוהו מאד "והי' מקבל שמה ששים אדומים קדימה בעד שתי שנים, כי היה מכובד גדול בשם, והיו מחזיקים אותו לצדיק גדול"⁹, והוא אשר גילה להם את גדולתו וצדקתו של אחד מבני עירם, הוא מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א, שהיה אז צעיר לימים⁹, שנולד וגדל ביאנובה לאביו הרה"ק הנסתר רבי יעקב זיע"א שהיה שמש בבית המדרש בעיירה.¹⁰

מתוך שביבי סיפורים ועובדות נמצאנו למדים כי הרה"ק רבי דוד פורקס זיע"א היה מעורב לא רק בקירובו של מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א לדרך החסידות, אלא אף שידכו עם משפחתו ביאנובה, כי להרה"ק רבי דוד פורקס זיע"א היתה משפחה ענפה ביאנובה, ואף בתו התגוררה שם "כי היה מחצבתו ומשפחתו שם"¹¹. פרטי יחוס של משפחת עתירת-יחוס זו החסידים במקורות החסידים נשלמים על-ידי הגאון ר' יוסף זכריה שטערן ז"ל רבה של שאול, כפי שרשמם ב"מגילת היחש" שבסוף ספרו "זכר יהוסף"¹², ולפיו היה הרה"ק רבי דוד פורקס זיע"א שאר בשרם של האחים בני הגאון רבי נתן שאטער מיאנובה זצ"ל שכהנו ברבנות בערי פולסיה, וביניהם רבני יאנובה, הגאון רבי ישכר דוב בעריש, והגאון רבי העשיל זצ"ל, "ומהם יצאו כמה רבנים מפורסמים".

המסורת החסידית שמקורה הוא מפי הרב החסיד רבי בצלאל נכדו של הרה"ק רבי משה בער-בנו-חורגו של מרן הרא"ש הגדול מקארלין זיע"א מתארת את רבי נתן שאטער מיאנובה "רש"ש ונכבד ביאנוביווא בשמו רבי נתן, ורבי דוד פורקס הי' מתאכסן אצלו, ולא הלך לביהמ"ד רק לקריאת התורה" ובמגילת היחוס הוא מתארו: "הרה"ג המפורסם בתורה וגדולה ר' נתן מיאנוב ונקרא רבי נתן שאטער...". המקור החסידי מספר כי הרה"ק רבי דוד פורקס הוכיח את רבי נתן על שהיה מזלזל במרן הר"א הגדול זיע"א כיון שהיה מתפלל

4 שחיי הבעש"ט, מהדורת מינץ, ירושלים תשכ"ט, עמ' קלח.

5 ראה בכתבי הר"י שו"ב עמ' י, כי בנתיב הברית של הבעש"ט שבת בקריניק שכליטא.

6 כי כמענה להפצרת אשת אחד החוכרים "עד היכן יאריכו ימי המולד" ניבא להם עתידם: "יאריכו עשרים ושתיים שנים", והנבואה התקיימה עוד בימי חייו מרן הבעש"ט זיע"א שנחלק בשנת תקכ"ב.

7 שחיי הבעש"ט עמ' קכח.

8 שם עמ' פז: "פ"א בא איש אחד ממדינת ליטא ששלחו אותו בני מדינתו לתהות על קנקנו...".

9 כתבי ר"י שו"ב עמ' יא.

10 שמע שלמה, חלק ב, דף יג ע"א.

11 כתבי ר"י שו"ב שם.

12 והארשא הרנ"ט, עמ' 211.

בקולי קולות, וגילה לו את גדולתו וצדקתו, ומגילת היחש מגלה לנו כי הגאון רבי נתן שאטער מיאנובה זצ"ל היה בנו של הגאון רבי יעקב קאליפוריא זצ"ל רבה של פוזן, וחתנו של הצדיק רבי משה איזויער זיע"א וגיסו של מרן רבי אהרן הגדול זיע"א, ומתוך הדברים אפשר לשער כי מרן הר"א הגדול זיע"א היה אף הוא חתנו של הצדיק רבי משה איזויער זיע"א.¹³

מתוך צירופם של עובדות מתקופת נעוריו ביאנובה עולה כי נשואיו נערכו ביאנובה, ומסתבר כי היה זה בשנות תק"י-י"ב¹⁴, שם ביאנובה ישב עד לאחר שנת תק"כ, שנת הסתלקותו של מרן הבעש"ט זיע"א, שאז עבר להשתקע בקארלין.¹⁵ תקופה ארוכה זו של ישיבתו ביאנובה עברה רובה או כולה בטרם התקרב אל דרכי החסידות של מרן הבעש"ט זיע"א, ונמנה היה על חבורת הצדיקים בליטא שספוגים היו בחכמה הפנימית המזווגת יחד עם תורת המוסר.¹⁶

כבר הצבענו¹⁷ בהשערה על המקור שממנו שאבו חבורת המקובלים בפניסק ובסביבתה

13 מתוך שתי האפשרויות על קירבה של גיסים בין רבי נתן למרן הר"א הגדול זיע"א, נראה לשער כי יש לבחור את האפשרות ששני הגיסים נשאו שני אחיות כנותניו של הצדיק רבי משה איזויער זיע"א. כי האפשרות השנייה שמרן הר"א הגדול נשא את אחותו של רבי נתן וכתו של רבי יעקב קאליפוריא רבה של פוזן זצ"ל אינה מסתברת מכמה טעמים: א) צוואת רבי יהודה החסיד כי שני המתותנים לא ישאו באותו שם, ואביו של מרן הר"א הגדול היה אף הוא בשמו רבי יעקב זיע"א. ב) העיר פוזן שבפולסיה די רחוקה מיאנובה, בעוד שאיזויער נמצא בקרבת מקום בליטא. ג) רבי דוד פורקעס, שכפי הנראה במקורות החסידים הוא אשר שידך את מרן הר"א הגדול זיע"א, היה שאר-בשרם של בני רבי נתן מצד אמם, כך משמע ממגילת היחש. היא אשתו של רבי נתן וכתו של הצדיק רבי משה איזויער זיע"א. ד) הצבעתי מכבר (קובץ באורי' כג עמ' קלא בהערה 28) על הקשר בין מרן הר"א הגדול עם שלשה מהצדיקים בליטא געלט פי המסורת החסידית הגיעו לחסידות בדרך משלהם ובכוחות עצמם: רבי משה איזויער, חברו רבי ישעיה זחוויעער ותלמידו רבי אלכסנדר זיסקינד מהוראדאנא זצ"ל, מסקנא הנובעת הן בגלל ההשוואה המפתיעה בין צוואת רבי אלכסנדר זיסקינד מהוראדאנא לצוואתו של מרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א, וגם בגלל עובדת איזכורם של צדיקים אלו בחצרות החסידות של קארלין-סטאלין ובתי ענפיה. בכתבי הר"מ ברנשטיין ז"ל מובא תיאור שונה במקצת על שידוכו של מרן הר"א הגדול זיע"א: "חותנו של מרן הר"א הגדול היה איש פשוט, והיה לו אכסניה, והרה"ק ר' דוד לייקעס זצ"ל התאכסן אצלו, וברך אותו שיקח ת"ח עבור בתו, וברכתו נתקיימה, שזכה שהגרויסער היה לחתנו, פ"א היה אדמו"ר הרה"ק רבי אהרן הגדול מקבל שבט והתפלל בהתלהבות עצומה כדרכו, וחותנו לא הי' יכול לטכול זאת... סיפור זה שנשמר גם בעל-פה מוסיף כי רבי דוד לייקעס לא רק בירכו בשידוך זה, אלא בהיותו מכיר את מרן הר"א הגדול כעובד ד' ובאחד מכני עליה הציג את השידוך. כמעט ודאי שחלו בסיפור זה שיבושים רבים: א) התחלף להם בין רבי דוד פורקעס לבין רבי דוד לייקעס - שניהם תלמידי מרן הבעש"ט. ב) הסיפור עם הזולזל בתפילתו של מרן הר"א הגדול זיע"א מובא בכתבי ר"י שו"ב על גיסו רבי נתן. ג) הסברא נותנת כי מרן הר"א הגדול שהיה בנו של צדיק נסתר וחוסר מגזע צדיקים ורבינים במשך דורות רבים (ראה קובץ באורי' כב עמ' קלו בהערה 15) לא התחתן עם בתו של איש פשוט. ד) הפרטים המשפחתיים נמסרים על-ידי בן משפחה הוא הגאון רבי יוסף זכריה שטרן ז"ל, ועל אף כי אינו מפרט את הקשר שבין הגיסים (רבי נתן שאטער ומרן הר"א הגדול זיע"א) הרי כשני האפשרויות שהצבענו לעיל גיסו רבי נתן. ג) הסברא נותנת כי בלצאל נכדו של הרה"ק רבי משה בער זיע"א בנו חורגו של מרן הר"א הגדול מסטאלין זיע"א - המהווה מקור קדום יותר לכתבי הר"מ ברנשטיין ז"ל, משלימים להפליא את הנאמר במגילת היחש.

14 כי נולד בשנת תצ"ו.

15 כשנת תקכ"ב כבר גר בקארלין, ראה להלן.

16 "בשרם שבא למזוירטש להרב המגיד זצ"ל, היה נוהג לעשות הפסקות בתעניתים וסיגופים משבת לשבת, והיה נייער ארץ לילות בעבודת השם, ואמרו: שאף על-פי-כן לא הגיע לשלימות עבודתו, עד שהגיע למצוירטש" (בכתב הארן, עמ' א).

17 קובץ באורי' כב עמ' קלה-קמא.

שעליהם נמנו הרה"ק רבי יעקב הנסתר ובניו הקדושים זיע"א ביאנובה, תוך ציון השפעת הגדולה של המוכיח מפניסק, המקובל רבי יהודא ליב פוחוביצר זצ"ל, וביססנו השערה זו במקבילות של ספריו עם כתבי מרן הר"א הגדול זיע"א הממזגים את הקבלה והתוכחה.

עתה עם גילוי האפשרי של הצדיק רבי משה איזויער זיע"א כחותנו של מרן הר"א הגדול זיע"א או יכולים לעמוד על חבורת הצדיקים בליטא שעליהם היה נמנה מרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א. - חבורת צדיקים זו¹⁸ כללה את הצדיק רבי משה איזויער, חברו רבי ישעיה זחוויצער¹⁹ ותלמידו רבי אלכסנדר זיסקינד מהוראדנא בעל יסוד ושוורש העבודה זיע"א, חבורה קדושה שעל-פי מסורת החסידים שנאמרה בשם צדיקים הגיעו לדרך החסידות של הבעש"ט הקדוש זיע"א בדרך משלהם ובכוחות עצמם²⁰, - ויכול גילוי זה להאיר את פרשת הקשרים שהיו קיימים בין מרן הר"א הגדול לחבורה זו, כפי אשר כבר הצבעתי²¹ עליהם בגלל השוואה המפתיעה בין צוואת רבי אלכסנדר זיסקינד מהורודנא לצוואתו של מרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א, על הקשרים ביניהם²², וגם בגלל עובדת הזכרתם של צדיקים אלו בחצרות החסידות של קארלין-סטאלין ובתי ענפיה.

מעט מאד ידוע על פרקי חייו של הצדיק רבי משה איזויער זיע"א.²³ שרידי סיפורים

18 "בזמן ההוא, לפני ק"ג שנה, חיו שלשה אנשים חברים במדינה ליטא, שהיו גדולים כנגלה ובנסתר, צדיקים יסודי עולם, הם חיו בימי הגר"א, אך היו ידועים בשעתם רק למעט אנשים, ורק בדרך שאחריהם נודע מהם הרבה, בזמנים קבועים היו מתאספים במקום סתר והיו עוסקים בתורה. אחד מהם ידוע בשם ר' ישעיהו זוחוויצער, הוא היה בעל נכסים רבים והיה חוכר אחוזות וירעות מהפריצים אשר כסביבה והיה ידוע כעשיר גדול. השני היה ידוע בשם ר' משה'לע איזויער הוא היה כל ימיו עני מדוכא, פרנסתו היתה מזה, שהיה מלמד דרדקי באיזה כפר וקבל שכר-לימוד שמונה רובלים ל"זמן" של חצי שנה...". (דברי אליהו, חלק שני, עמ' תט-ת"ז)

19 "כשהי' מתחיל שמונה-עשרה היה דבוק כל-כך עד שאם היו ירו בהראמאי [בחנות] אצלו לא היה מרגיש, פ"א התפאר הארון שלו אצל שאר אדונים שיש לו יהודי שהוא דבוק כל-כך... והיה מסיבה גדולה של אדונים וראו שעומד שמ"ע, ולקח ארון אחד הביקס [הרובה] פוסט בלא פילווער [זומרו-נפץ] רק להשמיע קול גדול אצל אונז, ולא הרגיש כלל, והיה עומד ופניו ולבו למעלה, אח"כ בחן עור פעם אצל אונז השנייה וגם כן לא הרגיש, ונתמלא הארון קנאה, ובפעם הג' הטעין הביקס עם פילווער ורצה לירות, וכיון להמיתו, ומיד תפס הארון שלו בידו ולא הניחו...". (כתבי הרי" שו"ב עמ' רנד).

"...היה צדיק גדול, וגם הערלים מהכפר... היו מאמינים בו מאד, והיה אצלם מאמר "גדע שאייע חאדו"י טאם שזיטא ארדווי" - מקום ששעיתו הולך שם מגדל הגן, והיו בכוונה גרשים במהה שלו מהרפת כדי שתלך על הגן שלהם, ואתר-כך אמרו לו שילך לקבלה חזרה. ונתקבל מאד גם אצל הצדיקים של החסידים [על-אף] שהיה עולם-ש"ר...". (שם עמ' רנג).

גם בנו היה אדם גדול, והרה"ק מלעכוויטש זיע"א סיפר אודותיו: "כי היה צדיק גדול ובעל צדקה גדול ועוסק בעניינים כל ימיו, פ"א בער"ה יצא לחוץ וראה עני אחד שהולך כמעט ערום ונתן לו את הקאפטין שלו... והבין שאשחז תקניט אותו מאוד על זה כשיבוא לביתו... ואמר שאין תכלית שאתענה היום פן לא אוכל לעמוד בנסיון ותפעל אצלו הקפדה, ואכל מקודם אף שהיה ערב ר"ה, ורק אחר-כך נכנס לביתו...". (שם עמ' רנה, ובסיפורי מרן הרמ"ח עמ' רסה).

20 קרבץ באו"י כג עמ' קלא בהער' 28.

21 קרבץ באו"י כג עמ' קבט-קלת.

22 ראה על כך גם השלמות ומלואים בקובץ באו"י מ עמ' קנב-קנג.

23 הגאון רבי חיים עוזר גרודזנסקי זצ"ל יליד איזויע, כותב במכתבו מיום כ' טו בכשבט תרצ"ט אודותיו: "...אשר רצונו לדרוש מפי אודות הגאון הצדיק ר' משה איזויער זצ"ל, כהיותו בן עיי... מהזקנים שמעתי שם סיפורים מפליאים אודות הצדיק ר' משה-לע. חי בימי הגר"א והיה גאון בתורה ומקובל גדול ונסתר מהמון העם. בכמה חברים ראיתי מזכירים אותו בחרדת קודש. ידיעות מדויקות ומפורטות אין אצלי...". (ספר זכרון לקהילת איביה, תל-אביב תשכ"ח, עמ' 76).

עליו נמסרו גם אצל החסידות הקרלינית²⁴ וגם בקרב היהודים בליטא הדבקים במשנתו של הגר"א זצ"ל.²⁵

איוויע נמצאת במרכז ליטא ליד לידא, בצפונה של פינסק וקרובה להורודנא, הצדיק רבי משה איוויער זיע"א נולד שם לנת"א לאביו הצדיק החסיד רבי יעקב אשכנזי זצ"ל חוסר מזעזע שלשלת היחס שהגיעה עד רבינו רש"י זצ"ל.²⁶

גדול היה בצדקותו²⁷ באהבתו לישראל²⁸ ובענותותו וצניעותו המופלגת²⁹, וחי כצדיק

24 באחד מהעתקי כתבי היד שבמכון, הכולל מספר דפים מצורפים לספה"ק "בית אהרן", ובהם מאמרים ומכתבי קודש מרבוה"ק מקארלין-סטאלין זיע"א, מובא בתוך המאמרים הנושאים כותרת: "דברי ק' מאדמו"ר הק' ר"א מקארלין זיע"א", "מעשה שהיה בימי הצדיק רבי משה הינביר [איוויער] זצ"ל רבו של היסוד ושרוש העבודה" - סיפור זה נמצא גם בכתבי הר"י שו"ב עמ' רנ"ה, על רבי משה איוויער זיע"א. בכתבי הר"י שו"ב מובאים כמה סיפורים על רבי משה איוויער ורבי ישעיהו זוחויצר זצ"ל בתוך הסיפורים והעבודות של הצדיקים הקדושים תלמידי הבעש"ט זיע"א.

25 "הרב הגדול מר"ה משה איוויער הוא אחד הצדיקים הגדולים, המפורסמים לתהילה בדרווי של הגאון החסיד הגר"א. היה אהוב ונכבד בעיניו עד מאד, ורבות יסופרו מגודל חכמתו, בכל חלקי התורה ומקדושת הליכות-מידותיו, וזכרו ימלא רגש קודש את כל יודעי שמו. בענותותו הגדולה לא רצה לקבל עליו רבנות והוראות וכדומה. היה מפרנס את עצמו ממלמדות תינוקות של בית רבן שומרת ללמדם בשכר. וראוי הצדיק הזה שימצא לו גואל לזכרו, ויקבץ את כל הנשמע עליו מפי מגידי אמת..." (קריה נאמנה, ווילנא תרע"ה, דף 251).

26 "העתק שם מצאתי בגניו הכתבים בכתב-יד אבי-זקני הגאון האמיתי כמוהו ר' יעקב אשכנזי ז"ל וזה לשונו: בני איש אחד אנחנו, בני יעקב, ויעקב בא ממרחקים מארץ אשכנז והלאה, מצרפת או מספרד, ואגרת יחסו היה עד רבינו רש"י, והיו לו ומשה בניו בניו שם: הכבוד הוא אבי זקני, שמו הרב המקובל הגאון מ' יצחק ז"ל, והשני הרב החסיד המקובל המפורסם מ' משה איוויער, והשלישי הרב המקובל המפורסם מ' זרח, והרביעי הרב המקובל מ' אליעזר, והחמישי איש תם המופלג מ' יוסף עובד ה' כפי כולתו..." (בית עולם, ווילנא תק"פ).

27 "היה מעשה ופעם כשישב בבית המדרש שמע בני-אדם מספרים כי הבלן של העיריה חלה ועצמו מסוכן, והיה רבי משה מודאג מאד. כשבא מבית המדרש לביתו, מצא בני ביתו צוחקים ביניהם, גער בהם רבי משה ואמר: אינני יכול להבין, איך אפשר לאדם מישראל לשמות בשעה שהבלן חולה?... (ספר זכרון לקהילת איביה, עמ' 77).

"היה מלמד אחד אשו כבו גמר הסכם מעמדו כמלמד עם בעלי הבתים, אחרי זה ראו הבעה"ב כי אין לרבי משה איוויער שום מלמדות, הלכו ולקחו התלמידים מהמלמד הג"ל ונתנו אותו ללמד אצל רבי משה, כי אמרו שאין ברצונם להתחוק את הג"ל כמלמד... ולקח הרב רבי משה את התלמידים ולמד אתם כל הזמן ההוא, ואח"כ קיבל רבי משה כל הכסף... שכר לימודו, ונתן אותם להמלמד הראשון, כשראה המלמד אותו עם הכסף נתבלה מאוד כי כבר יאש עצמו מזה, אך רבי משה לא רצה לקבל חזרה כסף... בעבור שכבר נגמר ההסכם בין המלמד עם הבעה"ב..." (כתבי הר"י שו"ב, עמ' רנב).

28 תלמידו הצדיק רבי אלכסנדר זיסקינד מהורודנא זצ"ל מביא בספרו "יסוד ושרוש העבודה": "כשהיה רבי משה איוויער שומע שנוולד בן זכר לאדם מישראל, היה שמח שמחה גדולה והיה אומר: ישמח לבנו, כי נולד עוד עבד להשם יתברך."

"רבי משה איוויער היה מלמד בכפר, והתנה עם הבעה"ב אשר טיטון וטאבאק שייך לו, וסבר הכעה"ב אשר רצונו להרוויח מעות מזה, אמר לו שינכה לו משכרו איזה רז"כ מהקצבה למלמדות, וקיבל עליו, אחר-כך כשהיה בא איזה אורח שאלו הרב אולי אתם רוצים שניף טאבאק... והיה נתן לו... ולא היה מקבל מאומה עבור זה, ושאל לו הבעה"ב על-זה, ענה לו מה אעשה, כשהייתי בעיר הייתי יכול לעשות גמ"ח עם אחרים, כעת אין לי במה לעשות, על-כל-פנים אעשה כמה שכידי..." (כתבי הר"י שו"ב עמ' רנב).

29 "מעולם לא ישב בבית-הכנסת כותב המזרחי, אלא תמיד היו מוצאים אותו עומד ומתפלל בכותל המערבי בין המוני דלת-העם, כשהיו מכבדיו ומוקיריו אומרים לו כי בהתנתנותו הוא מזלזל בכבודו של תורה, היה עונה להם: "הלא רואים אתם כי דוקא הכותל המערבי של בית-מקדשנו לא חרב, ושכינה לא וזה משם. משום ששם היו עומדים דוקא המוני בית ישראל, העניים והמרודים, כל דא ושפלי רוח..." (כ"שאלוהו פעם אחת הלא חכמינו ז"ל אמרו: תלמיד חכם צריך שיהיה בו אחד משיניים שבשמינית (סוטה ה' ע"א), השיב: כונת חכמינו ז"ל הייתה דוקא להיפך, על תלמיד חכם לזכור את הפרשה "השמינית"

Kupieckie	
1	...
2	...
3	...
4	...
5	...
6	...
7	...
8	...
9	...
10	...
11	...
12	...
13	...
14	...
15	...
16	...
17	...
18	...
19	...
20	...
21	...
22	...
23	...
24	...
25	...
26	...
27	...
28	...
29	...
30	...
31	...
32	...
33	...
34	...
35	...
36	...
37	...
38	...
39	...
40	...
41	...
42	...
43	...
44	...
45	...
46	...
47	...
48	...
49	...
50	...
51	...
52	...
53	...
54	...
55	...
56	...
57	...
58	...
59	...
60	...
61	...
62	...
63	...
64	...
65	...
66	...
67	...
68	...
69	...
70	...
71	...
72	...
73	...
74	...
75	...
76	...
77	...
78	...
79	...
80	...
81	...
82	...
83	...
84	...
85	...
86	...
87	...
88	...
89	...
90	...
91	...
92	...
93	...
94	...
95	...
96	...
97	...
98	...
99	...
100	...

מפקד תושבי העיר פינסק משנת תקכ"ד
אפשר לזהות בהם אחדים מהאריות שבחבורת החסידים
של מרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א.

נסתר, היה עני ואביון. והתפרנס ממיגע כפיו³⁰ כמלמד לילדי ישראל בכפרים שבסביבה וגם שמש להם כש"ב³¹, עד אשר הגר"א זצ"ל פירסם את גדולתו³², וגדול היה כוחו בתורה³³ ונודע כאיש מופת.³⁴ נסתלק בווישלישאק ביום כו בטבת שנת תקל"א ושם מנור"כ.

קשה לקבוע במדויק את שנת התקרבותו של מרן הר"א הגדול לחסידות. גם אם היה זה עוד בימי חיים חיתו של מרן הבעש"ט זיע"א קרה הדבר רק בערוב ימיו של מייסד

שבתורה, היא פרשת "וישלח", אשר כפסוק השמיני של פרשה זו כתוב לאמר: קטנתי מכל החסידים. (ספר זכרון לקהילת איביה, עמ' 78).

פעם כיבדוהו באמירת אתה הראת בשמחת תורה, לפני התיבה, כהמנהג, ואמרו לו בלשון רבים, כדרך העולם, ענה להם, מה זה שאמרו בלשון רבים, בוראי הכוונה לי ולהיצה"ר שלי, מה שייכות יש לו להיצה"ר לומר אתה הראת, אחר כך הוסיף ואמר: בורואי יש לו שייכות, כי הוא אומר מתי למדת והתפללת בלעדי, כיון שכן הניח הטלית על הספסל ואמר, אם כן לך אתה היצה"ר לבדך לומר אתה הראת, אני אין רצוני לומר. (כתבי הר"י שו"ב עמ' רנב).

היה אברך אחד מתלמידיו, ונעשה רב בקהילה קטנה, והכטיח [רבי משה אייזיק] שכאשר ישאל מאחו ושיבנו מיד, והי' איזה מכתבים, אחר כך פסק מלכתוב, לימים היה האברך אצלו וישאל [רבי משה לתלמיד], למה זה זמן רב שלא שאלת מאומה, אמר לו, אני רואה ששחקתם ממני, שחכתם עלי [תוארים] שאין לי לא מיני' ולא מקצתי, והלך רבי משה והראה לו שיש לו גם מכתבים שונים וכולם כותבים כן עליו... (שם, רג, וראה שם בנוסח אחר).

30 "שמעתי מפי יהודי לפרץ בוויילנה סיפורים נפלאים על תלמידי הגר"א, הוא סיפר בין היתר על ר' משה'לע אייזיקער, שבשבתו בוויילנה זמן ממושך בביתו של הגר"א, הלך היערה, גזם ענפי אילנות, הכין מהם מטאטאים ומביאים עמוס על שכמו העירה ברחוב היהודי למכירה... בשעה קלה היה מוכר את תוצרתו, כי כל אשה רצתה לזכות במצוה זו, בכדי לאפשר לר' משה שיהא פנוי לעסוק בתורה, בידען שצדיק זה מתקיים דק מיגיעת כפיו בלבד". (שם, עמ' 73).

31 הרב לקהלת הורדנה והגליל הגאון רבי בנימין ברודא זצ"ל, בנוסעו, כנהוג בימים ההם, לסייר את הקהילות אשר בגליל, התארח בכפר אחד בבית יהודי עשיר, שהיה מוחזק לירא שמים. על שאלת הרב אם הוא יכול להיות בטוח בכשרות הבשר והכלים בבית זה, ענה הכפיר שהוא סומך בענינים אלה על המלמד שלו ששמו רבי משה אייזיקער, שהנהו גם שו"ב וגם תלמיד חכם ומתנהג בחסידות, הוא גם פוסק שאלות רדקיני כשרות. הרב קרא אליו את המלמד השו"ב ובדק את סכיניו והתחיל מקפחו בהלכות, ותשובות המלמד כך כל הפליאו את הרב עד כי קם ממקומו וקרא: אל עליך לעמוד בפני כתלמיד לפני רבו, אלא שכ נא ונשיח ברבתי תורה! (שם עמ' 79).

32 "רבי משה'לע היה בא פרקים אל הגר"א זצ"ל, ואומרים, שפעם שאל אותו הגר"א, כמה זכה הוא, ר' משה'לע, יותר ממנו, וכאשר שאל ר' משה את הגר"א לאיזה זכות הוא מתכוון, אמר לו הגר"א, הזכות שעל ר' משה אינו יודע שום איש, וממנו מהגר"א, ורוע כל העולם... (דברי איתו, חלק ב', עמ' תט"ז-ת"י). אחר שהגר"א סיים את ימי גלותו והיה בדרכו לעירו ולביתו, נפש באיזה פונדק, ומיד שאל את הפונדקאי אם מוזיק הוא מלמד תינוקות בשביל לרדקי הפונדקאי הראה לו חדר מיוחד, בו יושב מלמד רדקי שלו. כנס הגר"א לתוך החדר, והכיר מיד כי מלמד זה הוא הגאון הצדיק הנסתר רבי משה אייזיקער, סגר את הדלת והתחיל מספר שעות עם "מלמד" זה... כשיצא אמר לפונדקאי: דע לך כי מלמד רדקי פשוט זה גדול ממני כנגלה ובנסתרי! ולרבי משה פנה ואמר: הגיעה שעתך להתגלות ולהפיץ ברבים מעיינות חכמתך ותורתך!.. (שם עמ' 77).

33 לא נשאר ככתובים מתורתו, אך כספר יסוד וישרו העבודה לתלמידו רבי אלכסנדר זיסקינד מהוראדנא זצ"ל נדפס ציור בית הבחירה העתיך מאת רבי משה אייזיקער זצ"ל.

34 "מפיו של אחד מוקני העיר ר' יהודה ליב פטיש ז"ל שמעתי על נס קפיצת הדרך שהיה לו, שעל כך היו בני איביה מוסרים מפה לאוזן: ביום שישי באחד מימי התורף הקצרים אמר רבי משה לבני ביתו שברצוני ללכת ברגל לוויילנה לשבות את שבתו אצל מורו ורבו הגר"א. בהשכמת הבוקר ביום קור גדול, לאחר שנמא את תפילתו בבית המדרש, ואכל פת שחירת, לקח את מקלו בידו ותרמילו על שכמו, ויצא ברגל לוויילנה. המרחק מאיביה לוויילנה (כ-120 ק"מ) הוא מהלך של ארבעה או חמשה ימים, אבל היה לו נס של קפיצת הדרך, והספיק להגיע לוויילנה באותו היום עוד לפני כניסת השבת (שם עמ' 78).

החסידות, בערך בשנת תקי"ט. גירסאות שונות מסורות על כך בפי החסידים. מרן אדמוה"ז זיע"א אמר: "אין לנו בקבלה אם מרן הר"א הגדול היה אצל הבעש"ט, אך לפי מספר השנים ולפי רוב גדלותו מסתבר שראה פני הבעש"ט זיע"א [וועדליג די יאהרן און וועדליג די גרויסקייט מסתמא האט ער גיזעהן דעם בעל שם טוב]³⁵, גירסא אחרת אומרת כי "פ"א התיישב לילך אל הבעש"ט, והתחיל ללכת, אחר-כך התיישב, שבמרחק רב כזה יתבטל מעבודתו, וחזר, ובערך ב' שנים אחר-כך הלך עוד הפעם ושמע באמצע הדרך שנסתלק הבעש"ט, והבין שאין מקומו אצל הבעש"ט ונסע להמגיד..."³⁶, מסורה נוספת מציינת כי היה זה הרה"ק רבי דוד פורקעס זיע"א, שכאמור היה מבקר ביאנובה וקירבו לחסידות, והוא אשר נסע עמו להבעש"ט זיע"א אך באמצע הדרך שמעו שהבעש"ט נסתלק לשמי רום.³⁷

כמו כן איננו יכולים לקבוע במדויק את שנת עזיבתו של מרן הר"א הגדול זיע"א את יאנובה והשתקעותו בקארלין, אך יש לשער כי היה זה לאחר הסתלקותו של מרן הבעש"ט זיע"א בשנת תקכ"כ, ולפני שנת תקכ"ב, כי במפקד בעלי בתים ורכוש קרקעי מקארלין שנערך בשנת תקכ"ב³⁸, מופיע כבר שמו הקדוש של מרן הר"א הגדול זיע"א, רבי אהרן ב"ר יעקב, תוך כדי ציון שמקום ביתו הוא ברח' שקולנה [רח' בית הכנסת] וישב בבית שהיה שייך קודם ליהודי בשם ר' זלמן שוחט (רזניק).³⁹

עם ביאתו לקארלין החלה, כך נראה, התקרבותו למרן המגיד ממעזריטש זיע"א, ותוך תקופה קצרה יחסית החל בהקמת חבורת החסידים בקארלין, ועל כך במאמר הבא בעזה"י.

35 בשם הגה"ח רבי חיים מנדל ז"ל.

36 כתבי הר"י שר"ב צמ' רעז.

37 שם עמ' יא.

38 המפקד נמצא ב: Opisania miasta Karolina roku 1762. Archiwum gospodarcze Prymasa Poniatwoskiego, No. 110 Archiwum Głowne Akt Dawnych (AGAD), Warszawa. המפקד עדיין לא נדפס. תודה לידידי ר"ר מרדכי נדב שברשותו נמצאים העתקי מפקד זה ואחרים נוספים שנביאים אי"ה בפרקים הבאים, ושבאדיבותו עברנו יחד על שמותיהם של יהודי העיר, ושלפנו מתוכם שמותיהם של אלו שנמנו על חבורת החסידים של מרן הר"א הגדול זיע"א.

39 מטרת המפקד הוא לערוך רשימה של חושבים שיש לגבות מהם מסים. שאותם חייבים בעלי הקרקע שעליהם עמדו בתים ישנים, לעומת זאת, כדי לעודד בניית בתים חדשים, לא גבו מסים מאלו שהעמידו בתים חדשים, ולא עור אלא אף העמידו לרשותם קרקע בחינם. ההדגשה שמרן הר"א הגדול זיע"א גר בביתו של ר' זלמן שוחט, באה להודיע כי אמנם "חדש" הוא בעיר, אך חייב הוא לשלם מסים מכיון שהוא גר בכית "ישן".