

ב"ה  
שנה ט'  
גליון א (מט)  
תשרי - חשון תשנ"ד

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

# קובץ בית אהרן וישראל

---

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

---



המערכת והמ"ל:

מכון בית אהרן וישראל

שע"י מוסדות קארלין סטאלין

"בית אהרן וישראל"

בגשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילון 11, ת.ד. 50197, ירושלים 91053

ב"ה  
שנה ט'  
גליון א (מט)  
תשרי - חשון תשנ"ד

# 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 ובתפוצות

- ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים
- 
- ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יורק
- 
- ישיבה גדולה "בית אשר" - בני ברק
- 
- 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 ללימוד הוראה "סטאלין קארלין" - ביתר
- 
- כולל אברכים "תפארת אהרן וישראל" - 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

חידושים על מסכת כתובות

עמוד

ה רבי מיכאל בכרך זצ"ל  
ראב"ד פראג (ת"צ - תקס"א)

יא רבי שמואל פריינד זצ"ל  
בעל "זרע קודש" מדייני פראג (תקנ"ה-)

יד רבי משה גרינוואלד זצ"ל  
בעל "ערוגת הבושם" (תרי"ג-עת"ד)

הערות על ספר "זית רענן" על הילקוט

בענייני מקוואות

## שפתי ישנים

דרושים על התורה

יט רבי שלום מהורודוק זצ"ל  
מתלמידי סדן הרה"ק הר"א הגדול סקארלין זיע"א

## חידושי תורה

בענין יאוש והפקר על דבר שאינו ברשותו

כה הגאון הרב משה רוזמרין שליט"א  
ראש ישיבת "בית אשר" קארלין סמאלין בני-ברק

ל הרה"ג ר' אהרן יוסף בריזל שליט"א  
ר"ם בישיבת קארלין סמאלין ירושת"ו

כסוגיא דטיפת חלב

לה הרה"ג ר' יוסף עזרא זליבה  
רב ופ"ן פודס כ"ן וחבר ביד"ן כ"ב

בענין ב' ימים של ראש השנה

מו הרב יעקב שלום ארנפלד  
קרית צאנו נתניה

בדין נמצא אחד קרוב או פסול

נ הרב שלום מרדכי הלוי סגל  
בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

בדין מתוך שאינו יכול לישבע משלם

## בירורי הלכה

אם ניתן לסדר גט על פי כתב הבעל  
ומה שמינה בפה שלא בפני השליח

נה הגאון ר' זלמן נחמיה גולדברג שליט"א  
אב"ד כב"ד הרבני ירושת"ו

סו הרב משה נחמיה סגל  
ר"ם בישיבת "בית דוד"  
זר"ם בניהמ"ד קארלין סמאלין כ"ב

בענין בישול פרי שביעית שממעט מאוכליו

סט שלמה זלמן מרק  
בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

בענין שמיעת דברי תורה מהקלטות

עו יעקב יצחק רבינוביץ  
כולל קארלין סמאלין - ביתר

בירור מקיף בדין שהיה בין אכילה  
לברכה אחרונה (ב)

# הערות וביאורים בשולחן ערוך

אורח חיים:

הערות והארות בהלכות קידוש (המשך)

צא יחיאל גולדזכר  
קארלין ספאלין ירושת'ו

יורה דעה:

הלכות ריבית סימן קסט  
בענין בנק יהודי שנותן הלוואה ברבית  
לישראל ותזור ומוכר החוב לגוי

צח בולל ללימוד יו"ד קארלין ספאלין ירושת'ו

אבן העזר:

הלכות גיטין סימן קי"ט  
טעם שאין מברכין על מצות גירושין (ב)

קג בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת'ו

חושן משפט:

בענין חזקת שוכר דירה לעשיית סוכה  
בחצרה המשותף של הבנין

קח בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת'ו

## לשון חכמים

צור משלו אכלנו

פיוט גרידא - או טופס ברכה

קיא הרב אליעזר ויספיש  
ירושת'ו

## הערות

קכג

בענין תוספת שבת - הרה"ג ר' אלעזר בריוול, ר"מ בישיבת פאר ההלכה ירושת'ו / בענין מקום הדלקת נר חנוכה - הרה"ג ר' בנימין זילבר, מח"ס אז נדברו ועוד, ב"ב / בענין נוסח בריך שמיה - הרה"ג ר' נתן צבי פרידמן (זצ"ל), רב שיכון ה', ב"ב / בענין נוסח הקדיש ועוד - הרה"ג ר' אייזיק אובנר, ראש ישיבת טעלז קליוולענד / הערות שונות - הרב אביגדר נבנצל, רב עיר העתיקה ירושת'ו / בענין ברכת נשיאת כפים - הרב רב אהרן בריזמן, רב ומר"ץ בפילאדעלפיא, מח"ס שלמי חגיגה / בענין קריאת הפטרת שבת שובה - הרה"ג ר' רוד שמירל, ב"ב / בענין צור משלו - הרב יואל גאלדמאן, ניו יארק / בנוסח מפני היד השלוחה במקדשיך - הרב ח. נ. ליכטנשטיין, חצור / הערות שונות - הרב אליעזר ויספיש, ירושת'ו / בענין זמן קריאת המגילות - הרב יחיאל בוים, קרית צאנו, נתניה / בענין יצא מוציא בברכת המצוות - שלמה זלמן שמעיה, ירושת'ו / בענין כתובת יבמה - יואב רוזנבל, ירושת'ו / בענין ביאת משה רבינו ע"ה לקדש הקדשים - פישל שמעיה, ירושת'ו / בענין ניגוב ידיים לפני הנטילה לסעודה - יוסף ברמ"ש גלייברמן, ירושת'ו / הערות בעניני קדשים - אליהו שארר, ירושת'ו / בענין נשפך הדם על הרצפה - א. מרגליות, ירושת'ו / בענין זריקת ההושענות על ארון הקודש - אשר אליעזר זלצמן, ירושת'ו.

## כתבי קודש

מרן רבי אהרן הגדול זיע"א

וחבורת החסידים בקארלין

ה. הרה"ק רבי צבי בנו של מרן הבש"ט זיע"א

ו. הצדיק רבי שמאל חסיד מפינסק זצ"ל

קכז

אברהם אביש שור

# גנוזות

## רבי מיכאל בכרך זצ"ל

ראב"ד פראג

נולד בשנת ת"צ לאביו הגאון רבי שמואל זנוויל זצ"ל בן הגאון רבי יאיר חיים בכרך זצ"ל בעל "חות יאיר", בשנת תק"מ בערך נבחר לדיין בבית הדין בפראג והיה הדיין השני אחר הגאון ה"גודע ביהודה" זצ"ל.

בשנת תקנ"ד נבחר לראש בית דין בפראג, וכיהן בה עד יום פטירתו, גם הקים ישיבה גדולה שבה הרביץ תורה לתלמידים, אחד מתלמידיו היה הגאון רבי שמואל קוידר זצ"ל בעל "עולת שמואל".

הגאון ה"גודע ביהודה" זצ"ל העריץ אותו מאוד ומזכירו בתשובותיו (נוב"י תנינא אהע"ז סי' קמ"ח) "...ע"ס מה ששמעתי מכבוד הרב הגדול מוהר"ר מיכאל בכרך דמו"ש דקהלתינו ליישב...", וכשחלה הנוב"י כבדו לדרוש בביהכ"נ במקומו בשבת חנוכה תקמ"ט (ערוגת הבשם סי' ט"ו סקכ"ד). גם בנו ממלא מקומו הגאון רבי שמואל לנדא זצ"ל כבדו מאוד בהמשך הזמן וכותב אליו בתשובתו (נוב"י תנינא או"ח סי' ג') "אחרי שובי לביתי ביום א' העבר מכבודו הרמה... והנה הסכמנו יחד... כ"ד אוהבו הד"ש הק'...", ורבינו בתשובתו כותב: "מכתבו הנעים הגיעני וטעמתי מצוף דבש אמרותיו הנעימים...", הגאון רבי אלעזר פלעקלש זצ"ל שהיה דיין בבית דינו כותב: (תשובה מאהבה ח"ג סי' קל"ב) "מעל לידידי וחבירי מחותני הרב המאוה"ג המוסלג זקן ונשוא פנים שפתותיו שושנים מו"ה מיכאל בכרך ג"י ראב"ד בק"ק פראג".

גלב"ע בשנת תקס"א.

חיבר ספר "ערוגת הבשם" פירוש על שו"ע אבן העזר (מכון ירושלים תשמ"ה - הפרטים הוצאנו מתוך המבוא של ספר זה) ונשאר בכת"י חידושים על הש"ס ודרשות.

חידושי דלהלן על ריש מסכת כתובות הנדפסות כאן לראשונה מתוך ב' דפים בכת"ק שנסרדו אי פעם מתוך קונטרס חידו"ת עמ"ס כתובות הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מספר 180.

## חידושים על מסכת כתובות

בחורף תקמ"ט לפ"ק

דף ב' ע"א תוס' ד"ה נשאת הא דלא קתני נושאין את הכתולה כו', ויש ליישב דכיון דשמעינן ממתניתין דבהגיע זמן בא' בשבת אינה אוכלת משלו עד יום ד', מיהו דוקא באינה מעכבת כדאמרינן בנמ', אבל אם היא מעכבת אינה אוכלת משלו מש"ה קתני



נשאת דכדידה תליא מלתא דהיא רוצה שתהיה נשאת אלא דהוא מעכב ואפי' ע"י אונם כגון חלה הוא ואי היה תני נושאין ה"א דאפי' היא מעכבת מעלה לה מזונות כגון שחלתה היא קמ"ל הכא, מיהו התוס' תירצו בע"א משום דלמאי דס"ד דמיבעיא ליה הכי הוא וק"ל.

ד"ה ליום הרביעי ולא בגיל חמשו כו' הקשה בספר א"ר דלמא הא דתני ליום הרביעי לאשמועינן דלא חיישינן לאיקרוי ביום ד' כדלקמן דף ה' אבל בליל ה' נמי נשאת, ונראה דלק"מ דא"כ הו"ל למתני ונבעלת כרביעי דהשתא דתני נשאת אכתי לא שמעינן דנבעלת בד' דלמא דוקא בה' בליל ה' משום איקרוי דעתא וכדמבעיא לן לקמן, עוד הקשה דלמא להכי קתני ליום רביעי דסד"א שקדו ד' ימים, ולק"מ דאף אי נימא הכי שמעינן שפיר דתנשא בד' דאיכא ד' ימים כהדי יום הנישואין וכמו דשקדו ג' ימים גבי אלמנה דהם כהדי יום הנישואין, והא דאמרינן שקדו שיהיה טורח בסעודה א' וב' וג' וכרביעי כונסה הה"נ דמטעם דשקדו יכול לכנוס בג' אלא דמשום איקרוי דעתא לא יכנוס אלא בד' ודוק.

ד"ה שאם היה כו' וי"ל דלא מייתי אביי ראייה לר"א אלא שהוא בקי ומכיר כו' כפי' רש"י לקמן להדיא אף אנן נמי תנינא כו' דאסרה עליה ול"א דלא קים ליה עיי"ש רק דרש"י ס"ל דאי ודאי קים ליה אמרינן דאסרה עליה דשויא אנפשיה חתיכה דאיסורא, וא"כ לא תירצו כלום.

בא"ד ועי"ל כו' אבל כיון דבאשת כהן כו', משמע דמשום אשת ישראל לא הוי מתקנים כדי שיתברר בעדים, ולולי דבריהם אפשר לומר דתחלת תקנה היה נמי בשביל אשת ישראל אע"ג דאיכא ס"ס דרש"י ס"ל דמתניתין איירי בטענת דמים כדמוקי לה לקמן דאיכא ריעותא לפנינו דהא איכא מפה ומש"ה תקנו שיבא לב"ד ושיתברר בעדים אם תחתיו זינתה וכרצון או לא דלא סמכינן אס"ס היכא דאיכא לברורי, אבל בטענת פ"פ אף דהוא נאמן לא חששו לתקן כיון דליכא ריעותא לפנינו, וקושמא הוא דלמאי דס"ד לק' לאוקמי בטענת פ"פ ע"כ היה סובר כתי' תוס' דכיון דהוצרכו לתקן משום אשת כהן תקנו בכל הנשים ולא משום כדי שיתברר בעדים, אבל למאי דמשני בטענת דמים א"צ לדחוק זה וכפירש"י.

אמנם התוס' דמקשים הא איכא ס"ס לא ניחא להו לאוקמי בט"ד דאיכא ריעותא אלא בטענת פ"פ משום דס"ל דבט"ד ליכא איקרוי דעתא וכמו שכתבו לקמן לדעת המקשה, ואע"ג דמשני לא בטענת דמים היינו דקמרחי' ליה דלא מצי לאוכוחי ממתניתין דנאמן לאוסרה דאיכא לאוקמי בט"ד, אבל לפי האמת דאמר ר"א דנאמן ניחא להו שפי לאוקמי בטענת פ"פ דשייך ביה איקרוי דעתיה מבט"ד דכיון דאיכא ריעותא לית ביה משום איקרוי דעתיה, ועיין בתשובות הרשב"א סימן אלף רכ"ט דמשמע שם הא דמשני לא בטענת דמים דחוי' קמרחי' ליה ולפי האמת קמ"ל ר"א אפי' בטענת פ"פ. אמנם עיקר קושייתם אפירש"י מהא דאמר אביי אף אנן תנינא כו' נ"ל ליישב בפשיטות דשפיר מוכיח דנאמן דאל"כ לא הו"ל לתקן שיוציא הקול דדלמא לא קים ליה ואיכא לעז, ועוד דמשום טעותו אין לתקן תקנה כנ"ל.

ד"ה מפני מה כו' דהא נפקותא מפרשא בהדיא שאם היה לו טענת בתולים כו', לכאורה קשה מאי נפקותא דלינא איכא כהאי דזו אינו אלא מעם אהתקנה ועדיפא ליה למנקם הך

נפקותא דמוזנות דדינא הוא, ולפמ"ש אתי שפיר דהתום' ס"ל דמתניתין במענת פ"פ איירי משום דבט"ד ליכא איקרורי דעתיה ושמעינן מינה דבמענת פ"פ נאמן לאוסרה עליו ושפיר איכא נפקותא לדינא, ורש"י ז"ל דמוקי מתניתין בט"ד וכמו שכתבנו ומשום כדי שיתברר בעדים ולא שמעינן מינה דבפ"פ נאמן וליכא נפקותא לדינא מש"ה מפרש דמפני מה כו' אהטעם קאי ולא קשיא ליה דמאי קמשני דהיינו קושית ר"י, ועיין במהרש"א שהקשה לפי' תוס' דלמא מש"ה שבק הנפקותא המפורשת כמתניתין משום יום א' בשבת דלא שייכא נפקותא דמתניתין, ונראה ליישב דנהי דמפני מה כו' לא קאי אהטעם מ"מ ודאי עדיף למנקט הנפקותא דאית ביה טעמא והיינו הך דמפורשת כמתניתין שאז היה לו כו' דשמעינן מינה דנאמן לאוסרה משום דקים ליה שפיר מלמינקט נפקותא דבא' בשבת דאינו מעלה לה מוזנות דלא ידעינן ביה טעמא, והיינו דקאמר תלי תניא דמפרש טעמא כלומר שבק נפקותא דמפורש כמתניתין וידעינן ביה טעמא כדתניא דלא מפרש טעמא דהך נפקותא לית ביה טעמא ודוק.

גמרא ותנשא בא' בשבת כו' שקדו חכמים כו' הקשה מהרש"א דלא הוי צריך למימר דשקדו שיהא טורח בסעודה אלא יום א' ולכך לא תנשא א' בשבת אבל ביום ב' וג' הוי סגי במענת בתולים ועיי"ש, ולא הכנתי דבריו ז"ל דאי אהא דמשני הכא אקושיא דותנשא בא' בשבת דשקדו שיהא טורח בסעודה ג' ימים קשיא ליה שלא הוצרך לשינויא רק דשקדו יום א', אין מקום לקושייתו דהא כיון דקושטא הוא שתקנו שיהא טורח בסעודה ג' ימים כדלקמן בכרייתא נקט הכי אף שלקושיא דותנשא בא' בשבת סגי בשקדו לטורח יום א', ואי אהא דתקנו לטרוח ג' ימים הקשה דלא הוצרכו לתקן כיון דבלא"ה לא תנשא בב' וג', קושיא מעיקרא ליתא דהא במקום דאיכא כתי דינין דקביעי בכ"מ אשה נשאת בכל יום כדלקמן הוצרכו לתקן לטרוח ג' ימים בסעודה שלא תנשא עד רביעי בשבת, גם מה שתיר' דמשום טעמא דטענת בתולים מעלה לה מוזנות משום דתקנתא דידיה הוא צ"ע דא"כ האיך קאמר ר"י לפיכך חלה הוא אינו מעלה מוזנות הא עיכובא הוא מחמת דידיה ודוק.

ע"ב גמרא הא חלה הי"ז גט פירש"י ותום' דא"א דחלה נמי אינו גם ליתני חלה וכ"ש מת עכ"ל והקשה מהרש"א הא בכה"ג בלא"ה אינו גט במת, דאין גט לאח"מ ותירץ דאיכא לקיומא במעכשו עיי"ש, ודוחק דהא מתניתין לא במעכשו איירי ואי משום נפקותא דאיכא במעכשו קשה לאיזה צורך הוצרכו לפרש דכ"ש מת במעכשו דודאי ידעינן דכ"ש הוא והו"ל לפרש בקיצור ליתני חלה ותו לא דהוי רבותא ספי דבמת איכא למימר טעמא דאין גט לאח"מ, אע"כ דמ"ש כ"ש מת אהך דקתני במתניתין קאי דהוי ידעינן במכ"ש מחלה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה דבלא"ה אינו גט משום דאין גט לאח"מ, ולכן נראה דה"פ אלמא אין אונס בניסין דאס"ד יש אונס בניסין ומש"ה במת אינו גט אבל משום גט לאח"מ הוי גט משום דזמנו של שטר מוכיח עליו דהוי כמעכשו והא דרבותינו התירוה לינשא היינו משום דס"ל אין אונס בניסין אבל מתניתין דידן מיהא (חסר).

דף ל"ב ע"ב ור"י מ"ט לא אמר כעולא א"כ בטלת כו' ויש לדקדק דבקצור הו"ל לשנויי דלר"י האי תחת מבעיא ליה לכדאבוי דהא השתא נמי דמשני א"כ בטלת ערות אחו' לא תגלה אכתי תקשי האי תחת מאי עביד ליה וע"כ לכדאבוי, א"כ למה ליה להש"ם לשנויי א"כ בטלת כו', ועוד דלכתר דרחי האי שינויא קאמר אמר לך ר"י האי כו' הו"ל למימר אלא אמר לך ר"י כו', ולכ"ג דלא נאיד משינויא קמא והיינו משום דאי לאו דקשיא ליה בטלת

ערות אחותך ל"ת מפי הו"ל לאוקמי האי תחת לגו"ש דע"כ נתקבלה ליה האי גז"ש לענין מיטב כמ"ש תוס' מלאוקמי לכדאביי ומש"ה קמשני דלא ניהא למילף גז"ש משום דא"כ נתבטלה ערות אחותך ל"ת ומקשי' עליה דהא איכא לאוקמי בבוגרת ומשני שפיר דהאי תחת מבעיא ליה לכדאביי כלומר דלא דמי להא דהחובל ועדים זוממין דגביי' בפ' רבתה לתשלומין וממילא דהקרא ע"כ דחיק ואוקי אנפשיה בהכאה שאין בה ש"פ ועדות דבן גרושה וחלוצה, וה"ה הכא אי לאו דאיכא לאוקמי קרא דתחת אשר עינה לדרשא אחריתי הוי צדיקן למסבל הדוחק ולאוקמי קרא דערות אחותך בבוגרת מפותה, אבל השתא דאיכא לאוקמי כדאביי עדיפא לן שלא לבטל הלאו דלא תגלה ולאוקמי כפשטיה וקרא דתחת לכדאביי כן נ"ל.

דף ל"ג ע"א תוס' ד"ה ועולא נפקא ליה מדרבא כו' ולמאי דפריש לעיל למסקנא כו', הנה רש"י ז"ל לא ס"ל הכי דכן משמע ממ"ש לעיל ור"י מ"ט לא אמר כעולא דגמר גז"ש לעונשו ממון ולא מלקות לכל חיבי ממון ומלקות עכ"ל וקשה לדרידה קושיית תוס', תו קשה לי אהרמב"ם דבפירושו למשנתנינו כתב דאיירי כדלא אחרו בו שאם התרו בו חייב מלקות ואין אדם לוקה ומשלם והיינו כר"י, וא"כ ע"כ דמבעיא ליה תחת אשר עינה לרבות בושת ופגם כדאמרינן הכא בגמ', ואלו לקמן אמתניתין דאזוהו בושת כו' כתב אמרו השוכב עמה הנאת שכיבה חמשים אבל כושת ופגם אינו בכלל עיי"ש והוא מימרא דרבא דהכא ולקמן בגמרא והיינו כעולא והם תרתי דסתרי אהרדי, וגם בחיבורו נראין דבריו כסותרין שכתב ברפ"ב מהל' נערה חמשים כסף של קנס הם דמי הנאת שכיבה כלכד משמע דמהשוכב עמה נפקא לן וכ"כ הרב"מ שם, ובפ"א שם פסק כר"י דדוקא בלא אתרו בו עיי"ש, ומהתימה אהתוי"ט שלא העיר בזה, אמנם לפמ"ש הרמב"ם ברפ"א מהל' חובל דהחובל חייב בצער נפקא לן מתחת אשר עינה דכתיב גבי אונס וה"ה לכל המצער שהוא חייב, וכן נראין מדבריו רפ"ב מהל' נערה ומש"ה צריך למילף בושת ופגם מהשוכב עמה אלא דא"כ הו"ל להש"ם לשנויי הכי לר"י ואינו מוכרח לומר דס"ל כדאביי, מיהו בפ' החובל דף פ"ד קאמר רבא דצער דחבלה נפקא מפצע תחת פצע וא"כ קושיית תוס' ארבא לא מתיישב בהכי וצ"ע.

דף ל"ה ע"ב גמרא אי ר' יצחק קשיא ממזרת הקשה מהרש"א יש לדקדק דאי לא אסיק אדעתיה ריבויא דנערה הנערה תקשי' ליה מחייבי כריתות כדפרכינן לעיל ר"פ ואי אסיק אדעתיה מאי קשיא ליה ממזרת ואימא דרבינהו קרא לחייבי לאוין עיי"ש ויתרוצו דהוק וכבר כתבתי לעיל מה שיש לחמוה על דבריו ז"ל, ולענין קושייתו נ"ל דלק"מ דא"א דלר' יצחק ממזרת יש לה קנס מדרכינהו קרא קשיא אימא חדא לאתויי חייבי עשה אע"ג דאין ראויה לקיימה וחדא לאתויי ח"כ אע"ג דלית בהו הויה, מיהו כיון דלית בהו מלקות לר' יצחק שפיר מרכינן לה, אבל חייבי לאוין מנ"ל דמשלם קנס דלמא חייבי מלקות בין מוידין בין שוגגין פטורין והיינו דפריך קשי' ממזרת דמנ"ל דיש לה קנס דהא לא אייתר קרא לרבינהו כנ"ל ודוק.

תוס' ד"ה מתניתין כמאן כו' אבל לאביי פריך שפיר דלית ליה דעולא, וקשה לדבריהם דקושיית הש"ם קאי אליבא דאביי א"כ מאי קאמר הניחא אי ס"ל כר' יוחנן כו' הא לאביי ע"כ לא ס"ל כר"י דהוא יליף גז"ש רשע רשע אבל ר"י לית ליה הך גז"ש וע"כ דרבה ס"ל כר"ל ועיין בתוס' לעיל ד"ה רבא וצ"ע, ומפירש"י לעיל מוכח דלא ס"ל לפרש הכי דכתב רבה גרסינן בכלהו מדאמר לקמן א"ל ר"פ לאביי ואם איתא דרבא גרסינן הא ר"פ תלמידו

של רבא היה מ"ש דשבקי לרבא ולא שייליה ושייליה לאביי כו', ולפי דברי תוס' אין זה ראייה דלרבא לא מצי שייליה דנפקא ליה בושת ופנס מהשוכב עמה, אע"כ דרש"י לא מפרש הכי וצריך ליישב לשיטתיה קושיית תוס', ואפשר דס"ל דר"פ לא ס"ל דחידוש הוא בקנס אע"ג דמיקטל משלם והא דאמר היתה פרה גנובה לו כו' חייב היינו קרן ולא ד' וה' ונקט לה איירי דאתא לאשמועינן דבשאוילה פסור וכמ"ש לעיל, אע"ג דלכאורה מפירש"י לעיל משמע דס"ל דחידוש הוא בקנס כו' שכ' ר"פ פרה אתא לאשמועינן בתמיה מה למדנו ממנה שלא למדנו מגדי דקאמר רבה עכ"ל משמע דס"ל כרבה, אפשר לומר דה"ק דאף את"ל דהא קמ"ל דחייב בד' וה' דקנס חידוש הוא קשה מאי קמ"ל דכבר שמעינן לה מגדי דקאמר רבה, ולענין קושיא שניה דלמא ס"ל כריש לקיש ודוקא בממון אחר אבל בממוןא דההוא מלתא גופיה ס"ל כעולא דילפינן גז"ש דתחת תחת, נ"ל ליישב לפמ"ש מהרש"ל דסברא זו לקוחה מחייבי מיתה כגון נתכון להרוג את זה והרג חברו דלרבי מחייב ממון מזה שהרג ופטור מדמי ולדות דהוי ממון אחר וה"ה במלקות וממון דחייבי מלקות שוגגין פטורים מממון אחר וחייבים באותו ממון מגז"ש דתחת, דע"כ רבה לא ס"ל כרבי אלא כתנא דבי חזקיה משום דא"כ מי דוחקי' לרבה למימר דר"מ ס"ל דבקנס אע"ג דמיקטל משלם דלמא ל"ש קנס ול"ש ממון דפטור והא דמחייב כגנב וסבב בשבת ולע"א איכא לאוקמי בלא התרו בו דאע"ג דחייבי מיתות שוגגין פטורין היינו כממון אחר אבל התם דאיירי באותו ממון חייב כרבי ורבנן דפטרי דס"ל כתנא דבי חזקיה או ר"ש היא דהוי שחיטה שאינה ראויה, והוי עדיף טפי מלמימר דלר"מ מת ומשלם קנס משום דא"כ לא מצית לאוקמי כר"מ דקשיא בתו, אבל אי ס"ל כרבי מצי לאוקמי הא דבתו פטור באתרו ביה, ורישא דממזרת חייב אפי' באתרו ביה מגז"ש דתחת או משום דס"ל לוקה ומשלם כמו בעדים זוממין, א"ו ררבה לא ס"ל לחלק בין אותו ממון לממון אחר דלריש לקיש פטור אפי' מאותו ממון, ומ"ש מהרש"ל דהוי מצי להקשות בלא"ה דלמא בהני תלת אונס ועדים זוממין וחובל ס"ל דמשלם משא"כ בעלמא, לפירש"י לק"מ דפי' לעיל דעולא בכל חייבי מלקות וממון איירי וכ"כ מהרש"א ודוק.

## רבי שמואל פריינד זצ"ל מדייני פראג בעל "זרע קודש"

נולד בקשימיניץ שבבוהמיה לאביו רבי יששכר בער ז"ל בשנת תקנ"ה. למד תורה אצל רבותיו הגאונים רבי בצלאל רנשבורג זצ"ל, רבי ברוך פּרענקל תאומים מלייפניק זצ"ל בעל "ברוך טעם" ורבי אלעזר אב"ד טרישט בעל "שמן רוקח".

כיהן כדיין כבי"ד הגדול שבפראג.

בשנת תקס"ז הוציא לאור ספרו על משניות זרעים "זרע קודש" וזכה להסכמות של גדולי דורו ששיבחוהו מאוד, הגאון רבי אלעזר פלעקלש מדייני הבי"ד כותב: "יודעתי כי הוא וורד החדש שכבשו בהדי כבשא דרחמנא, רישיה ביני עמודי קאחזינא בידע ומכיר קאמינא". הגאון רבי בנימין וואלף מקאלין בעל "שערי תורה" כותב: "... מלא ברכת ה'... כמעין המתגבר... לימודו הוא בדרך הישר ושכלו הוא שכל צח בהיר ומוזקק... יראתו קודמת לחכמתו...".

עוד חיבר ספר "מוסר אב" על ספר משלי (וינא תקצ"ט), "עת לחננה" על מועד (פראג תר"י), אמרות טהורות על טהרות (פראג תרכ"ח), "כתם פז" על אבות (פראג תר"ל), "עיר הצדק" קיצור סמ"ג עם הגהות וחידושים (פראג תרכ"ד), "קרן שמואל" על איסור קטניות בספס (פראג תר"א), "פתשגן האגרת" נגד ספר "דרכי המשנה", בש"ס וילנא נדפסו הגהותיו על פי' הר"ם והר"ש על זרעים וטהרות, גם כתב הערות על ספר "חות יאיר" (נדפסו בצפונות י').

להלן אנו מדפיסים לראשונה כמה הערות שכתב על גליון ספר "זית רענן" על ילקוט שמעוני (דעסויא תס"ד), הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מספר 542.

## הערות על ספר זית רענן על הילקוט

פ' משפטים רמז שנה להוציא את הגרים. זח"א מחקו וגרם להוציא טומטוס ואנדרוגינוס וכ"ה בגמרא דחגיגה, אך י"ל דח"א צפסחים דמי שאין לו קרקע פטור מן הראיה וגרים לא היה להם חלק צורך וכהנים ולוים ה"ל ערי מגרש. ג"ב עיין בספר טורי אבן ריש חגיגה מה שתירץ בזה ע"ש דג"מ בקנה קרקע. אך אימא צמסנה ריש חגיגה דעצדים משותרים חייבים א"כ ה"ה גר, והרמב"ם השמיט הא דמי שאין לו קרקע ולא ידעמי למה. ג"ב עיין בצל"ח פסחים מה שתירץ בזה.

פ' מצורע רמז תקסב ראשו מה ת"ל וכו'. יצמות דף ה' וצמו' שזעזע דף ז' וצנויר פ"ו. ג"ב דף מ"א ע"ב וע"ש פירושם.

פ' ואתחנן רמז תתי משכנות המלך. ג"ב משכני בצ"ל

שם אפטי. מלשון ממנה. ג"ב וכ"ה בספרי ד' ז"ב שם הגרסא אפרכי ונראה דהגרסא הנכונה ונתן לו המלך או וכתב לו אפכי, ועיין בערוך ערך אפכי שכתב שבלשון יוני הוא לשון הנחה ע"כ.

פ' ראה רמז תתפב ולא על עולת גוים. שהגוים מותרים להקריב בכל מקום שאין מצוין על שחטוי חוץ כדאימא צזצחים דף קי"ו, וכ"כ ס"ל דוקא כשהוקדשו זח"ל ולא כשהוקדשו זח"י ועיין צזצחים דף מ"ה דר"ס ס"ל דאפילו ישראל השומטן צחוף פטור. ג"ב כלומר קרשי עכו"ם וע"ש.



שם רמז תתפד יכול אף חיה ועוף פתח אהל מועד. פי' שאין אסורין משום חולין בעזרה כלעיל צגמ', נ"ב שהובא בילקוט מה שכ' קדושין נ"ז ע"ב שגם החיה ועוף אסורים לשחוט בעזרה.

שם באר הגולה צאר היתה שהיתה מספקת מים לכל בני הגולה עיין סוף עירובין, נ"ב תמהני דרש"י פי' דהוא באר השנוי במדות (פ"ה) ושם אמרו דמספקת מים לכל העזרה ולא לכל בני הגולה ועיין בעירובין שם דבאר הקד היה לבני הגולה שעליה חנו בני הגולה ואיפשר דמשמע ליה מלשון הגולה לפרש מה שפי' ומנ"ל ולא פי' דכשעלו בני הגולה הם שחפרוהו ולכ"נ על שמם דאל"כ ה"ל למשנה להזכיר זה ודו"ק.

פ' כי תצא רמז תתקלו ואחר הפסוק בנין. פי' אס נולדו לו קימני טומאה אחר הפסוק מנין שאסור לתולשן עיין פ"ז דנגעים. נ"ב עיין במל"מ רפ"י מהל' טומאת צרעת דלא כ"ב דא"כ היינו עד שלא נזקק לטומאה שכבר ג... לעבור עליו ע"ש.

פ' כי תבא רמז תתקלז ופמזורים מותרין להציא צכורים אצל לא גרים פי' מדכתיב והגר אשר בקרבך משמע מקרבך הוא ואינו כמותך וכ"מ צרש"י צחומש ומלחמי מי שהגיה מתודין כלשון המשנה סוף מעשר שני ואינו ענין לכאן דהכא איירי בצכורים, נ"ב דבריו דחוקים דמאי מותרין דהמשנה אמרה דמביאין משמע דחייבים ולמה אצמריך קרא לרשות אי משום חולין בעזרה הרי מה"ת ליכא א"י בזה כמש"כ התוס' כ"ב דף פ"א ע"ב עש"ה ד"ה דמקדיש להו, וגם הרא"ם במזרחי גרים כגרסא שכתוב בהגה ופי' לדעתי הוא דכמו דאצמריך קרא דוהגר מוכח דגר א"י לומר לאבותינו ולא כר' יהודה דס"ל בירו' דיכול לומר לאבותינו דאברהם אבי הגרים דא"כ יתודה נמי בשב"י זה ודו"ק.

## רבי משה גרינוואלד זצ"ל

אבד"ק חוסט בעל 'ערוגת הבשם'

נולד בטשארנא ביום י"א שבט שנת תרי"ג לאביו הגאון רבי עמרם זצ"ל בן הגאון רבי יוסף זצ"ל אבד"ק טשעטשעוויטץ (הנוכח בשו"ת חתם סופר), בעודו ילד ניכרו בו סימני קדושה וצדקות, כאשר כותב עליו אביו הגאון זצ"ל במכתבו להגאון רבי זוסמאן סופר זצ"ל מפאקש כי ילד יולד לו בן גיתן לו שמו הק' משה, אשר בסוּח הוא ואין ספק אצלו כי יהיה לאור עולם ומשוש כל בני דורו, כי ניכרין בו סימני קדושה ביתר שאת ויתר עז שלא כדרך העולם. כאשר הגיע לבן י"א י"ב שלחו אביו לישיבת הגאון רבי מנחם כ"ץ פרוסטיץ זצ"ל אבד"ק צעהלים, שם התפרסם לעילוי גדול, ואחר זה נסע ללמוד אצל זקנו רבי יוסף זצ"ל, ובהגיעו לשנת ט"ו נסע ללמוד אצל רבו המובהק הגאון בעל "כתב סופר" זצ"ל.

אחר נישואיו הקים ישיבתו הרמה בעירו טשארנא ונהרו אליו תלמידים רבים ומוסלגים, בשנת תרמ"ג נתקבל לרבה של ק"ק הומנא בהמלצת גדולי הדור וביניהם הגאון רבי שמעון אבד"ק קראקא שכתב עליו: "אשרי לדור שזכה לאותו צדיק משה בן עמרם". בשנת תרמ"ז נתקבל לאב"ד דק"ק קליינווארדיין. שם נהרו אליו תלמידים רבים ממרחקים ובשנת תרנ"ג עלה לכהן פאר בק"ק חוסט שם ישב יותר מח"י שנים עד יום פטירתו.

נלב"ע ביום ו' עש"ק פ"ר דברים ז' מג"א שנת עת"ר, ומנו"כ בחוסט.

השאר אחריו בנים מגדולי ישראל, הגאונים רבי אברהם יוסף שמילא מקומו בחוסט, רבי יעקב יחזקיה אבד"ק ליקוף והגליל, רבי יקותיאל יודא אבד"ק יארע, רבי ישראל מאיר מק"ק קליינווארדיין ורבי לוי יצחק זצ"ל, חתנו היה הגאון רבי אהרן וילבערשטיין זצ"ל אבד"ק קערעצקי.

בשנת תרע"ב הוציא לאור בנו הגאון רבי אברהם יוסף זצ"ל ספרו שו"ת "ערוגת הבשם" על או"ח (סוואליווע) ובהקדמתו כותב שהשאר אחריו קובץ גדול חידושי תורה כהלכה ואגדה ושו"ת ופסול על סוגיות הש"ס ושו"ת.

חידושי אלו על עניני מקוואות הנדפסות כאן לראשונה, נרשמו בקונטרס חדו"ת ע"י תלמידו מוהר"ר מנחם מענדל ראזענבערגער ז"ל שו"ב בק"ק הוואדארא ונמצאים באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מספר 580.

## בעניני מקוואות

ב"ה יום ד' פ"רשת ויגש עת"ר לפ"ק פה חוסט יע"א מה ששמעתי מאדמו"ר שליט"א אבד"ק חוסט השי"ת יחזקה ויתן לו כח ובריאות לאו"י אמן כקש"ת מו"ה משה גרינוואלד

חגיגה דף י"א ורחץ במים את בשרו במי מקוה פירש"י ז"ל מדכתיב במים בנקודת פתח מים המיוחדים היינו מקוה ולא שאובין, והקשו בתוס' דלא יתכן דכבר ילפינן מפסוק אך מעין ובור רשאובים פסולים ע"כ, ופי' הם דבמים לאפוקי דאינו מטהר בזוחלין רק באשבורן, וקשה הא אף זה נפ"ל מאך מעין ובור מעין מטהר בזוחלין ולא מקוה, אבל על רש"י י"ל דלא קשה מידי דבספר אמרי אש איתא למה לא יועיל השקה לרביעית דמקוה כל משהו דמעין ע"כ וצ"ל רב' כתובין כתיבי אך מעין ופסוק במים כנ"ל וצריך חד לשאובין כולה וחד שלא יועיל השקה על רביעית דצריכין במים את כל בשרו היינו כל

המ"ם מקואות פ"א מ"א רמב"ם ס"ל דמי נכא אינן מק"ט מהטמא אפילו הם שאובין והראב"ד ס"ל דדוקא אינן שאובין וזה לשיטתו וזה לשיטתו הרמב"ם ס"ל דשאובין מדרבנן והראב"ד ס"ל דהם דאורייתא ואם יהיו שאובין אינן מקוה חשיב ומק"ט אעפ"י דמחוברין נינהו דאינן חשובין וצריך ג"כ רביעית.

הט"א הקשה בין לפירש"י ובין להתוס' דילפינן מבמים זה רק למ"ד דס"ל יש אם למקרא ודרשינן נקודה אבל למ"ד דס"ל יש אם למסורת מאי"ל דלא דרשי הנקודה ע"כ פי' הוא דכך הוא הילפותא מיתורא דקרא דלא הו"ל למכתב רק ורחץ את כל בשרו, במים ל"ל וכ"ת למי פירות הפסילי הא ילפינן בפרק כיסוי הדם מקרא אחרינא ומדכתיב במים למעוטי דלא צריך מים חיים ככזב רק מים סתם וזה יוכל להיות דעת רבו דרש"י בשבת דף ס"ה דס"ל דבזבה צריך להיות מים חיים ככזב והיינו מדלא כתיב מים סתם למעוטי דהילפותא הוא רק מיתורא לא מהנקודה דס"ל יש אם למסורת ובשאר טמאים כתיב קרא יתירא דלא בעינן מים חיים והשתא לדידן א"ש דקי"ל בכ"מ דיש אם למקרא ודרשינן הנקודה וילפינן בשאר טמאים מדכתיב במים וא"כ לא בעינן בזבה מים חיים כנ"ל.

הקשה הט"א ל"ל ב' פסוקים וכא השמש וטהר מה ביאת השמש בב"א אף ביאתו במים בב"א, ופסוק ורחץ את כל בשרו מים שכל גופו עולה בהן והוא ממילא בב"א, וי"ל דאי מובא השמש הו"א הקטן לפי קטנו והגרול לפי גדלו רק בב"א בעינן אבל מאת כל בשרו במים קמ"ל דמ' סאה בעינן היינו במים צריך את כל בשרו בב"א.

הקשה בספר ג"ט על הסמ"ג דס"ל שאובין עכ"ח מדאורייתא ולא אסמכתא דהא כל מה דילפינן מהאי קרא אך מעין יהיה מה"ת ורק זה יהיה אסמכתא, והקשה הנ"ט [ה]א איהו גופיה ס"ל דמעין בעינן מ' סאה והא דכתיב אך מעין מטהר בכ"ש היינו לכלים ומקוה מ"ם היינו ע"כ נמי לכלים דהדרש הכי מעין בכ"ש ומקוה במ"ם ואם הא דמעין בכ"ש היינו לכלים זה נמי לכלים וזה רק אסמכתא דלכלים סני מה"ת ברביעית רק דבטילי במלוה לרביעית, ונל"פ דכך הוא הפי' בדרש דתו"כ אך מעין מטהר את המים בכ"ש היינו אם הוסיף על הכ"ש עד מ"ם סלקא להו השקה ומקוה במ"ם ולא סני הוסיף על רביעית עד מ"ם ומיירי שפיר באדם הא דכ"ש דמעין ומ"ם דאדם ולא אסמכתא ובזה נוכל ליישב ג"כ קושיית א"א הנ"ל.

במסכת בכורות דף נ"ה איתא מסייע ליה לשמואל דקאמר נהרא מכיפיה מיברין ופליגא דרב, אבוה דשמואל עביד לבנתיה מקואות ביומי ניסן ומפצי ביומי תשרי ופליגא דידיה אדידיה, ויש לדקדק למה מפסיק באמצע כמעשה דאבוה ולא אמר מיד ופליגא דידיה אדידיה ונטר עד הכא, וי"ל דח"ס ז"ל הקשה והאיך מקיף להו במפצי הא הוי דבר המקב"ט ואין מזחילין בו ע"כ וצ"ל דהנה זה דאין מזחילין בדבר המקבל טומאה בכה"ג לעשות מקוה באשבורן הוא רק מדרבנן דרק במים חיים פסק הרמב"ם שהוא מה"ת וכאן הא הוה נוטפין רבו ג"כ רק חשש והווי תרי דרבנן ושפיר עביד להו מפצי, עוד הקשה הח"ס ז"ל מג"ל להגמרא דפליגא דידיה אדידיה דלמא לעולם ס"ל לאידך דשמואל ג"כ להא דנהרא מכיפיה מיברין רק אין טובלין בהנהר שאפילו הנוטפין מיעוט הם אין טובלין בהן דמב"מ לא בטיל ולכך ס"ל לשמואל דאין טובלין בנהר רק ביומי תשרי בלבד דלא חיישינן לנוטפין כלל וצ"ל ג"כ כהנ"ל דזה דחייש שמואל לנוטפין רק דרבנן דהא דנוטפין פוסלין אם נפלו לזוחלין דרבנן ושמואל דאמר מב"מ לא בטיל הוא ג"כ דרבנן דמדאורייתא

חד בתרי בטיל ותרי דרבנן לא אמרינן וע"כ צריך להפסיק בהאי דאבוה [דשמואל] לאשמועינן דנוטפין רבו רק דרבנן ותרי דרבנן ל"א [-לא אמרינן] ואח"כ אמר שפיר פליגא דידיה [אדרידיה] וסבר דחיישינן לריבוי נוטפין ולא סבר שמואל דנהרא מכיפיה מיבריך ואין טובלין משום דמב"מ לא בטיל רק כהנ"ל.

מהרי"ק ס"ל דבמקום שלא היה מהלך הנהר מתחלתו אינו מטהר אפילו זוחלין רובא ולדידיה קשה דלמא לא פליג רב אדשמואל דסבר מכיפיה מיבריך במאי דאמר רב סהרא רבה פרת דלעולם גם רב ס"ל דמכיפיה מיבריך ורבו הזוחלין ואשמועינן דסהרא רבה פרת דבמקום שלא היה מהלך מתחלתו לא יטבול אבל באמצעו לרב ג"כ מותר לטבול כמהרי"ק וצ"ל דלמהרי"ק דמאי דאסור לטבול במקום שלא היה מהלך אפילו רבו זוחלין היינו גזה"כ ועכ"ח רב אשמועינן דאפילו במקום שהיה זוחל מתחלה אסור ופליג אדשמואל ולא ס"ל דמכיפיה מיבריך וחיישינן לריבוי נוטפין, מהרי"ק סותר עצמו בסעיף י' במעין שהמשיכו וכו' ויש לחלק דהתם המעין גורם התערובות והנוטפין הוכשרו ע"י אבל כאן במקום שלא היה זוחל מתחלה והשתא הנוטפין המשיכוהו לשם ואפילו רבו הזוחלין פסול דהנוטפין גרמו התערובות וע"כ פסול אבל במקום שהיה מהלך הזוחלין גרמו ואינו פסול רק אם ירבו הנוטפין עליהם.

בשבת דף ס"ה בתוספות הקשו לימא ק"ק [-קמא קמא] בטיל והוכיח מזה בפנ"י דהתוס' ס"ל דהא דנוטפין אין מטהר בזוחלין רק מדרבנן הוא דבדאורייתא לא הוה קשה לימא ק"ק בטיל וקרא אך מעין ובור דמיניה ילפינן דנוטפין אין מטהר בזוחלין אסמכתא בעלמא הוא, וקשה לימא דלעולם נוטפין מן התורה אין מטהרין בזוחלין אבל בכה"ג לחשש ריבוי נוטפין רק דרבנן גינהו ומקשו התוס' לימא ק"ק בטיל וי"ל דאי הוה כולו נוטפין דאורייתא אז אפילו בכה"ג דרק מדרבנן אסור לא הוה מקשו דלימא ק"ק בטיל דאכתי ליגזור אטו דאורייתא היינו אטו כולו נוטפין אע"כ דכולו נוטפין ג"כ מדרבנן כהפנ"י ולכך מקשו לימא ק"ק בטיל.

ביו"ד סימן ר"א בטוש"ע שכשיכנס הטובל ויפתחו המים שישארו במקוה מ"ס והא אפילו ישארו אלף סאין פסול מטעם זוחלין שכשהמים עוברים על שפת המקוה וזוחל להלן הו"ל זוחלין, אבל הב"י לשיטתו דס"ל לקמן בכה"ג אם נשאר מ"ס כשר ופליג אהרמ"א סעיף נ'.

הראב"ד ז"ל הקשה דאמרינן העיד ר"א בר צדוק על הזוחלין שרבו על הנוטפין שכשרים משמע דוקא אם רבו זוחלין אבל מע"מ [-מחצה על מחצה] פסול ואבוה דשמואל אמר דחיישינן לריבוי נוטפין משמע דוקא ריבוי נוטפין פסול הא מחצה על מחצה כשר, וי"ל דהנה ר' שמעון בתוס' חולין השוחט סבר דס"ס להתיר במחצה על מחצה בשחיטה ובעירובי חצירות והקשו עליו הא הוי חזקה כנגדם היינו הס"ס חזקת איסור של בהמה בחייה ועפ"ז ה"ג נימא דהאי דאבוה דשמואל איירי בנהר שהוא זוחלין רק חיישינן דלמא רבו נוטפין אבל המקום ההוא יש לו חזקת זוחלין ומהני הס"ס דלמא מחצה על מחצה ודלמא רבו נוטפין ע"כ מחצה על מחצה כשר ודוקא רבו כודאי נוטפין פסול אבל האי דר"א בר צדוק דאיירי בנוטפין רק הזוחלין רבו עליהן והוה חזקת נוטפין ע"כ רק ברובו זוחלין כשר אבל מחצה על מחצה פסול דלא אמרינן ס"ס במקום החזקה של נוטפין.

ובשם אביו ז"ל של אדמ"ץ תירץ עפמ"ש הרא"ש ומרדכי ור"ש הוכחו בטור בב"י דר"א בר צדוק אשמעינן דאפילו לא היה שיעור מקוה רק בסיוע הנוטפין מ"מ כשר דאל"ה מקמ"ל פשיטא ע"כ והשתא ניחא קושיית הראב"ד דבשלמא אבוה דשמואל חייש רק לריבוי נוטפין ורק אז פסול דאם הם מחצה על מחצה ויש הזוחלין לחודיה מ"ס ויותר למה יפסלו אלא אלו עומדין לחוד ואלו לחוד וכשר אבל בריבוי נוטפין ודאי מיפסל דמבטלי להו למים הכשרים ומשוי להו גמי נוטפין אבל ר"א ב"ר צדוק דאיירי דליתא מ"ס מהזוחלין כלבד הנוטפין האיך יוכשרו הנוטפין לטבול ויהפכו להיות גם הם זוחלין רק אם הם רבו על הנוטפין דמבטלי להו ומשוי להו זוחלין ונכון בס"ד.

רמב"ם (הלכות מקואות פ"ט הי"ח) הוכח בב"י סימן ר"א לפי שאין מטבילין בזוחלין ק"ו באויר וקשה הא איהו גופיה פסק כר' יוסי דים מטהר בזוחלין שטובלין בהגל שנתלש ממנו וי"ל ע"ד שכתבו התוס' בבכורות שכל הנהרות מחוברין הם להים ואינן נפסלין כריבוי נוטפין ובטלות ברוב א"כ ה"נ נימא דהים מטהר מפני שמחובר לנהרות שהם מעינות נובעין ומטהרין בזוחלין אבל אם היו בפני עצמם אין מטהר בזוחלין שהים אינו מעין אבל כשהוא באויר אינו מחובר לנהרות ואין מטהר בזוחלין וק"ו באויר, וזה נוכל לכוון בדברי הרמב"ם שכתב מפני שכל הנחלים הולכים אל הים.

# שפתי ישנים

## רבי שלום מהורודוק זצ"ל

דברי תורה דלהלן הם מתוך קונטרס כתי שנכתב ע"י אחד החסידים וכולל בתוכו תורות מרבוה"ק מקארלין סטאלין, ובו הביא גם דברי תורתו של הרה"צ רבי שלום מהורודוק זצ"ל.

מתולדותיו בארוכה נכתב בקובץ "בית אהרן וישראל" שנה ב' גליון ב (ח) עמו' צ"ה וביתר הרחבה יבוא אי"ה באחד מהגליונות הבאים במדור כתבי קודש, וכאן נביא מתולדותיו בקצרה:

ישנם הוכחות שהיה עוד ממקורביו של מרן הרה"ק רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א, ואף הגין עליו מחמת המציקים, יותר ידוע הוא סיפור התקרבותו אל מרן הרה"ק רבי אשר הגדול מסטאלין זיע"א שהיה מקורב אצלו ביותר, ושמו נשאר חרות בדברי ימיה של חסידות סטאלין קארלין כאחד מענקי הרוח שקמו לה בדורות שעברו, וכיחיד ומיוחד מהאריות שבחבורת החסידים של מרן הרא"ש מסטאלין זיע"א, עד שהתבטא עליו שכשיבוא לעולם העליון וישאלו אותו מה פעל בחייו יצביע על רבי שלום זה.

לאחר הסתלקות מרן הרא"ש מסטאלין זיע"א, היה הוא שהכתיר את בנו הרה"ק רבי אהרן זיע"א בעל ה"בית אהרן" באמרו אליו: "מיר גלויבן באמונה שלימה אז איהר זיינט דעם רבי'נס אקינד זיינט איהר רבי'".

## דרושים על התורה

זאת התורה אשר יצא מפה איש חי רב פעלים

החסיד מורינו הרב ר' שלום זצוקלה"ה מק"ק דאווד הארדק יצ"ו

פרשה ויחי

ביון שנסתלק יעקב אבינו נסתמו עיניהם ולבם מצרות השיעבוד. לכאורה הרי יוסף ה' חי אחר יעקב כמה שנים. ועוד כ"ז שאלה מן השנטיס ה' קייס לא ה' השיעבוד. אצל צאמת נוכל לומר שיעקב אצינו צשעה שנסעו לארץ מצרים נסע על דעת זו שזודאי יהא שעבוד רק כ"ז שה' הוא חי ה' טוב מאוד שה' צהירות גדול צעולם ולא היו שומעים כלל השיעבוד שלא ה' איכפת להם מחמת שה' טוב מאוד. אצל כיון שנסתלק יע"א נתמעטו הלצצות והמוחות נחלשו לזה החמילו לשמוע השעבוד. זאת דיבר לענין הסתלקות אדמו"ר זי"ע.

**פרשה שמות**

ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' את עמו. ל' פקדון. כי צכל ישראל יש נקודה של השי"ת רק שאינו יכול להראות זאת בהתגלות מחמת שגבר עליו המידות לא טובות ובי ראה את עינים. ל' עינוי ויסקרין אשר מייקר א"ע ומענה א"ע צכל כחו שרונה לשמוע ולצבו יצין את נקודות ה' אז ויקרו וישתחוו. ל' צטול מן המציאות היינו שיכול לצב לדידי צחי' זו. יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים. היינו שיצאו מן צחי' היצר הרע מן מצרים.

**בסעודת ליל ש"ק פ' בא אמר:**

לכאורה הוא תמוה הלשון של הפ' שצתחילה אמר צל' יחיד בא אל פרעה כי אני הכבדתי וכו' ולמען תספר וכו' והכל הוא צל' יחיד וסיים צל' רצים וידעתם כי אני ה'. ועוד מהו וידעתם כי אני ה'. וכי עדיין לא ידעו את ה' והלא ישראל מאמינים צני מאמינים הם וצפרט צתחילת שליחותו אמר ה' למשה לך אמור לצני ישראל אני ה' ומסתמא אמר משה להם זה הדבר. ואמר כי ידוע ומצוה צכל הספרים צצמצרים הי' הדעת צגלות. וצצין הכיוון צזה הלא צודאי ידעו את ה' מאצומיהם. אלף הכוונה הוא שדעת הוא ל' יחוד כמו וידע האדם וכו' ורצים כמוהו. והיינו שצריך האדם לייחד ידיעתו לעשיותיו וזאת הדעת הוא צגלות. כי כל איש ישראל יודע שיש אלוה יחיד ומיוחד ואעפ"כ כאשר צה אל עשיות יודמן שיעשה היפך ידיעתו והוא מחמת שאינו מיוחד אל ידיעתו שהידיעה אינו בהתגלות אללו. וצריך שיהי' מיוחד אל ידיעתו והוא דבר צצד מאוד. וסיים פי' הפסוק.

**בסעודת יום ש"ק פ' הג'ל.**

ואמר שנוכל לומר כך הוא פי' הפסוק בא אל פרע"ה שצציה את הידיעה אל התגלות. ואל תאמר שדבר זה הוא צצד מאוד כי תדעו שאני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו. היינו הרמ"ח אצרים שהם עצדים שלו. למען שייתי אותותי אלה בקרבם. היינו צצדי שיקבעו האותיות של תורה ותפלה צמוך לצו. כי כל דבר שצצ ציגיעה אל האדם הוא נקבע ציותר ולמען תספר. היינו שחאיר. באוני. ל' האזנה. בגך. מל' צינה. ובן בגך. הוא המעש"ט שצאים מהצינה. והיינו למען תספר. שחאיר צהאונת הצינה וצמע' טובים שלך חאיר צהם. את אשר התעללתי במצרים. היינו הניצולות הקדושות שנפלו צמצרים. ואת אותותי אשר שפתי במ. היינו האותיות שלי שהמה צצם וצזה וידעתם כי אני ה'. היינו שחתייחדו צזה שאני ה'.

**ביום ב' פ' בשלח**

אמר כמה גדולה הכנה צריכה להיות לתפלה ולא הי' די חצי שנה על הכנה של תפלה. כי נראה שחפלות כנגד קרצנות תקנות וצצין מהו ל' קרצנות הוא ל' התקרצות שאלם מחקר ע"י להשי"ת וזו דבר קשה מאד שצגוף עצה יתקרב להשי"ת. והי' שם כהנים צעצודתם ולוים צצירים וצומרים וישראל צמעמדם והעיקר שצ"ל אלל הקרבן הוא עויצת החאות והמדות רעות שהמה יותר גדולים מעוונות ופשעים ולכן אמרו חז"ל כל המעציר על מדותיו מוחלין לו על כל פשעיו. כי כ"ז שאינו עוצ את מדותיו לא יוכלו למחול לו כל פשעיו כי צודאי יעשה אותם עוד אלל כל המעציר על מדותיו היינו שעוצ את חאותיו ומדותיו הרעים אז מוחלין לו על כל פשעיו וזו עבודה צצידה היא מאוד והיו שם כהנים בעבודתם ממש

שהקריצו את הקרצן. ולוים בשרים ובזמרים למה הוצרכו כי כל מצוה צריכה להיות צשמחה ומן הסתם האדם שהציא קרצנו הי' עומד בעצבון גדול בזכרו את עונו וציותר את תאוותו ומדותיו הרעים שהיו לו עד הנה. והנה התשובה היא אחת מהמלות ה' וכל מצוה צריכה להיות צשמחה וצחמח יש לאדם לשמוח מאוד על שזכה שעזר לו השי"ת שרצה לעזוב את תאוותיו ומדותיו הרעים ומאוד יש לו לשמוח באומרו השיצנו אצינו לתורתך והחזירנו צחשוצה שלימה לפניך ויש לו לשמוח מאוד ע"ז שזכה שהוא רוצה לחזור צחשוצה וע"כ הוצרכו שם הלוים צזמרים צכדי לעורר אותם לשמחה הנ"ל. וישראל במעמדם היינו צמקום צפריכי ישראל לעמוד והוא אלל השי"ת כנאמר ויחיצו צחחחית ההר. וזהו ג"כ שאמר משה לישראל התיצבו וראו את ישועת ה'. היינו התיצבו צמעמדכם שאתם צריכים לעמוד ואז וראו את ישועת ה' תוכלו לראות את ישועת ה'. ועכשיו שאין לנו קרצנות תקנו לנו את התפלה כנגד הקרצנות ויש צזה ג"כ בהגים בעבודתם. היינו התפלה שהיא עצודה גדולה מאוד ומגיע למקום רחוק מאוד. ולוים בשרים היינו הפסוקי דזמרה כמו אהללה ה' צחיי אומרה כו' וכן פסוק ארוממך אלהי המלך כו' וכל פסד"ז וכן הודו לה' קראו צשמו וכו' וכ"ז הוא הכנה לתפלה לעורר את השמחה של מצוה ומה טוב מאוד הסדור שסדרו לנו אכנה"ג צחחילה ק"ש קטנה והוא קבלת מ"ש. ואח"כ קרצנות ופסד"ז. (והכוון) [והכל] הוא צכדי שנוכל לומר אח"כ הצוחר צעמו ישראל צחצחה ולקבל עול מ"ש שלימה כחחז"ל אין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה ולכן אומרים על חטא שחטאנו לפניך. שאתה צעצמך ראית זאת ואלל השי"ת חשוצ ח"ו מחשצה רעה או מידה רעה כמעשה ממש ח"ו. כי העצירה שהוא עוש' צמעשה ממש הוא עושה פ"א אלל ח"ו מדה רעה הם חמיד הן צמעשה וצחחצ' וצדצור וזה חשוצ לפני השי"ת כמעשה. ע"כ המדות רעות כגון הגאווה והנחמון המה יותר רעים מעונות ופשעים.

### בסעודת יום ב' ה' הנ"ל

אמר לכאורה הוא תמוה הל' של הפ' וילוני כל ערת ב"י בו' במדבר. וכי עדיין לא ידענו שהיו אז ישראל צמדצר והלא צפסוק שלפני זה נאמר ויצאו כל עדת צ"י אל מדצר סין ותיכף אחר השירה נאמר ג"כ שהלכו ג' ימים צמדצר שור ולמה הוצרך כאן לומר וילוני צמדצר וגם צשאר חלונות לא הזכיר צמדצר רק כאן. ואמר שנוכל לומר שישראל לא האמינו צעצמם שראוים הם שיעשה להם השי"ת נסים נגלים כענין נסי המן שהי' נס נגלה מאוד שירד להם לחם מן השמים ומצואר צמדרשים צככל יום ויום הי' יורד להם מזון מ"ס שנה והם לא היו רשאים ללקוט רק עומר נגלגולת והמותר וחס השמש ונמם והי' מזה נחל גדול עד שהלכו מדגל אל דגל צצרניות גדולות שנא' הלכו צציות נהר. כך מצואר צמדרשים. וא"כ הי' נס זה גדול מכל הנסים שנעשה להם צמדצר וע"כ לא האמינו צעצמם שיעשה להם נס גדול נגלה כזה. ועל כן התרעמו על משה למה נהגם דרך המדצר שנצרכים לנסים נגלים הי' לו להוליכם דרך יסוצ ואז לא היו נצרכים לנסים נגלים ואף שכצר נאמר ויאמינו בה' ובמשה עבדו וא"כ הי' להם אמונה שכל מה שהי' משה עושה הוא ע"פ השי"ת אעפ"כ התרעמו על משה שהי' לו להתפלל להשי"ת שיוליכם דרך יסוצ צכדי שלא יהיו נצרכים לנסים נגלים. וע"כ לא הוזכר אלל שאר התלונות צמדצר כי הם לא היו כ"כ נסים נגלים כנס המן שהי' נס נגלה גדול מאוד וע"כ הוזכר רק כאן צמדצר שעיקר תלונתם היתה צזה התלונה צמדצר והם לא ידעו שאפי' אינם ראוים שיעשה להם נסים נגלים מ"מ כיון שהם

מחוצרים אל הצדיק משרע"ה נחשזים גם הם כהצדיק ויעשה להם הקצ"ה נסים נגלים בזכותו וזה היתה חטאם.

עוד אמר ויאמינו בדבריו ישירו תהלתו. כשהוא מאמין בהנהגותיו של השי"ת מל' דבר א' לדור. אז ישירו תהלתו. יכול לומר שירת השם יתצרך.

בליל ש"ק פ' בשלח אמר:

על מה דליתא צמדרש מיום שנצרה העולם עד שעמדו ישראל על הים לא הי' אדם שאמר שירה. אצרהם ניצל מאור כשדים ולא אמר שירה. יצחק ניצל ממאכלת ולא אמר שירה. יעקב ניצל מעשו ומלצן ולא אמר שירה כיון שעמדו ישראל על הים אמרו שירה. ונוכל לומר הטעם עד"ה תשורי מראש אמנה. היינו שחשיר ע"י ראש אמנה וידוע שראש אמנה הי' ארבע"ה שהוא הי' ראש לכל המאמיני' והכנסת האמונה לכל העולם שכולם יאמינו בהשי"ת אשר בלעדו לא יעשה שום דבר. והנה ישראל כאשר עמדו על הים ראו צעיניהם את האמונה ואף כאשר היו צמזרים נאמר בהם ג"כ ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' וכו' ובי ראה את ענים ויקדו וכו' והוא פישוש ידים ורגלים. ואמר אדמו"ר נבג"מ זי"ע שהמכוון הזה התפשטות הגשמיות. והיינו כאשר אדם מכיר צטוצת השי"ת עליו ונתצטל מן המציאות עד שאינו יודע משום יד ורגל וא"כ מוכח מזה אפ"י כאשר היו צמזרים הי' בהם ג"כ האמונה אלא שאז לא הי' להם רק האמונה שראה ה' את ענים ופקדם וצוודאי יגאלם מזה זאת האמונה צלצד היתה להם אצל עדיין לא האמינו שאף מה שעבר עליהם מהשעצוד והצרות הי' ג"כ על כד רחמנות ומטות השי"ת עליהם זאת האמונה לא הי' להם עדיין לא נקצע צלצם רק אח"כ על הים שנא' וירא ישראל את היר הגדולה בו'. וידוע הוא ומצואר בכל הספרים שיד הגדולה הוא מדת החסד ויד החזקה היא מדת הגבורה. והנה כאשר ראו שיד הגדולה שהוא מידת החסד אשר הוי' צ"ה עשה צמזרים וראו שצמדה זו יוכל לעשות ג"כ מעשים כאלו אז האמינו למפרע שמה שעבר עליהם מהשעצוד הי' ג"כ ממדת רחמנות ואז כאשר נקצע להם זאת האמונה צלצם אז ישיר בו' לאמר. היינו שיאמרו אותה תמיד כמצואר צוה"ק לאמר אותה צעלמא דין לאמר אותה צעלמא דלחי כו' וראי' לזה כי צתחילת השירה נאמר אשירה לה' בי גאה בו' סוף ורובבו וכו' וצוקף השירה נאמר ג"כ בי בא וכו' ואף שאמרו זאת צתחילת השירה אמרו זאת גם כן לצוקף לרמו צוה שיאמרו אותה תמיד. והיינו תשורי מראש אמנה שחשיר ע"י שנקצע להם האמונה מארבע"ה שהוא הי' ראש אמנה.

עוד אמר על מה דאי' צכ"מ שאמרו ישראל שירה מחלו להם על כל עונותיה' כי מצינו צשירת דצורה שמקודם נאמר ויוסיפו צ"י לעשות הרע ואחר השירה נאמר ויעשו כו'. מכאן שמחלו להם על הקודם. ואמר שצוודאי צכ"פ שישאל אומרי' שירת הים כמו שצריכים לאומרו שיכיר צטוצת הש"י וצחקדו שעושה עמו תמיד. ויודה להש"י צצממת צוודאי מחלין לו על כל עונותיו. כי העיקר אצל הש"י שיכיר האדם טוצת הש"י וצחקדו שעושה עמו תמיד ויודה לו ע"ז. ואמר שיוכל להיות שגם השירות והזמירות של צצת הם ג"כ נכללים צכלל זה שמוחלין על כל עונותיו ורק שיאמר אותן כמו שצריכים לאומרו.

אור ליום ה' פ' יתרו אמר:

על סמיכות הקדר' שצוקף פ' הקודמת נאמר מלחמה לה' בעמלק מדור דור. וצתחילת פ' זו נאמר וישמע יתרו ונוכל לומר כאשר מלחמה לה' צעמלק והיינו כאשר האדם לוחם

מלחמת ה' צעמלק שלו. כי עמלק הוא הערלה החופף על הצריח. וצריח הוא ל' התגלות. היינו שהיו"ד יש לו התגלות וממשיך עוצות על ישראל ועמלק הוא הערלה החופף על הצריח. היינו על התגלות הנ"ל. ובמ"ש אדמו"ר נבג"ם זי"ע בני אפרים שרשם בעמלק. השורש שלהם הוא צעמלק שהוא חופף על הצריח. אחריך בגימין בעמלק. הוא מל' גחלים עוממות. ולריך האדם להכניע את העמלק הנ"ל. וע"כ כאשר האדם לוחם מלחמות ה' צעמלק הזה מדור דור היינו בכל המדורין שלו ואז וישמע יתרו שיוכל לשמוע יותר.

ומהרב ר' משה מלאדמיר שמעתי שאמר כך וישמע יתרו. היינו כאשר האדם שומע צעמלק שום יתרון אזי הוא בהן מדין, ואפשר לומר צכוונת דצריח בהן מדין היינו הוא התחלת מדנים. שכל המריצות והמדנים נמשכים ממה שאדם שומע צעמלק יתרון שהוא גדול מחצירו.

עוד אמר על מה דאי' צמד' מיום שנצרה העולם לא הי' אדם שיאמר צרוך ה' עד שצא יתרו ואמר צרוך ה'. ואמר שצ"ל לא הי' יכול להיות מ"ת כי מצואר צוה"ק שעיקר צריחא שמים וארץ היתה צכדי שיקצלו ישראל את התורה. וידוע שצשעת מ"ת הי' קטרוג גדול שהצב"ד ושאר מקטריגים קטרוגו עד מאוד מחמת שהתורה היתה שעשועים של הקצ"ה עד הנה ומעתה כשיקצלו ישראל את התורה יהיו השעשועים שלו מישראל וע"כ לא הי' יכול להיות מ"ת עד שיצא אדם גדול כיתרו שהי' מפורסם בכל האומות ועצד כל הע"ו שצעולם וכאשר צא הוא ואמר צרוך ה' ועמה ידעתי כי גדול ה' כו' ועי"ו נתקדש ש"ש מאוד ואח"כ הי' יכול להיות מ"ת.

#### אור ליום ו' פ' הנ"ל אמר

לכאורה הוא חידוש גדול מה דאי' שאנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמענו והלא כתיב מימינו אש דת למו וידוע שימין הוא החסד ועוד כתיב ותורת חסד על לשונה וא"כ מצואר הוא דהתורה היא ממדת החסד, ואמר שנוכל לומר כך כי נראה שחכמית כוונת צריחא שמים וארץ היתה צכדי שיקצלו ישראל את התורה כמ"ש יום הששי שכולס חלום ועומדים עד יום ששי צסיון שיקצלו ישראל את התורה ואם לאו יחזירם לתוהו וצוהו. והתורה מתחלת צראשית צרא אלהים שהוא מדה"ד רק שראה שאין העולם מתקיים ע"י מדה זו שחפה למדה"ר. ולא עוד אלא שהקדים מדה"ר למדה"ד. והש"י צרא את שני המדות ולמה צרא את מדה"ד צכדי שיקיים אדם את התורה ולא יעצור על רגונו ואז יתן לו שכר טוב צוה וצבא. וכאשר מקיים אדם את התורה אז מהפך את מדה"ד לחסד שמדה"ד עושה לו ... חסדים וזה עיקר תענוג ושעשועים של הקצ"ה כאשר מהפך אדם את מדה"ד לחסד. וע"כ אנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמענו וגם התורה מתחלת צראשית צרא אלהים שהוא ג"כ מדה"ד ואעפ"כ כתיב מימינו אש דת למו שהוא מידת החסד ועוד כתיב ותורת חסד על לשונה שהתורה היא ממדת החסד. והיינו כאשר האדם מקיים מה שכתוב צתורה אז מהפך מדה"ד לחסד ורחמים על כל ישראל וע"כ אומרים ישראל תמיד קודם כל מצוה ליקצה"ו היינו ג"כ להפך את מדה"ד לחסד ע"י המצוה וגם כאשר יאמר ישראל את שם הוי' צ"ה וצ"ש רריך לכיון לקריאתו את שם אדני ולכניצתו את שם הוי' צ"ה היינו ג"כ להפך את מדה"ד לחסד ורחמים על כל ישראל. וזהו כלל גדול לקבלת התורה.

בליל ש"ק פ' הג"ל אמר בשם הרב הק' מאליק זי"ע נ"ע.

שאמר על כוונת רש"י ז"ל צמה שפירש על וישמע יתרו מה שמועה שמע ובא קריעת י"ם ומלחמת עמלק. שלכאורה אינו מוצן הכוונה מה רוצה צמה רש"י הלא מפורש צפסוק מה שמע. ועוד ה' שמע וצא אינו מוצן ומה תפס רש"י ז"ל רק השמועה של קריעת י"ם ומלחמת עמלק הלא יש כמה דברים ששמע. ואמר הוא ז"ל שרש"י ז"ל מתרץ צמה הקושיא שמקשים כמה אנשים למה נזרך לנסוע לנדיקים הלא יש כמה ספרים שנוכל לעיין בהם ולצא ע"י לאמונת הש"י ולעצודתו. וזהו כוונת רש"י ז"ל מה שמועה שמע ובא. היינו מאיזה דבר נחטורר לצוא להנדיק אל משה הלא הי' יכול להתגייר במקומו כשמעו הנסים שעשה השי"ת לישראל עמו וצא לידי אמונה והי' יכול להתגייר במקומו ומאיזה טעם הוצרכו לצא אל הנדיק. לזה מתרץ רש"י שמע קריעת י"ם ומלחמת עמלק היינו שאחר קריעת י"ם ומסתמא ראו כל יוספי הארץ האמינו צה' וצהשגחתו על ישראל ואעפ"כ הי' אח"כ מלחמת עמלק. וראה שיוכל להיות שיאמין ויאמין ולא יהי' צה' ממש כענין עמלק שגם הוא ראה את כל הנסים ואעפ"כ עשה אח"כ מלחמה עם ישראל וע"כ הוכרח לצא ולהתקרב להנדיק שילמוד ממנו אמונה שלימה צהש"י. וזה קרוב למה שאמר אדמו"ר שיח'.

וישמע יתרו. ל' יתרון. כשאלם שומע צעמנו שום מעט יתרון צמעלה מן חצירו זהו בהן מדין. גורם לכל המחלוקת ל' מדון. חותן משה. ל' נחיתה. שניחת מן התקרבות והתקשרות הנדיקים.

פ' משפטים

ואלה המשפטים כל הדינים תשים לפני הנדיקים והם ימחקו אותן צשרשם.

# חידושי תורה

הרב משה רוזמרין

## בענין יאוש והפקר על דבר שאינו ברשותו

שפיר הקשו תוס' שאם יאוש הוא מטעם הפקר הדין נותן שיועיל אפילו היכא שבאיסורא אתא לידיו.

א. קושיית המחנה אפרים, ובענין אם אבידה מיקרי אינה ברשותו.

ועל פי דברינו אלו יש ליישב גם קושיא אחרת על תוס', דהנה לכאורה הי' להם לתוס' להקשות עוד יותר, והיינו שאם יאוש הוא מטעם הפקר ל"ל קרא לחדש יאוש כאבידה, דהא כבר ילפינן הפקר מקרא אחרינא כמש"כ תוס' לעיל בדף כ"ח ע"א בד"ה זה וכו' עיי"ש. מיהו לפי דברינו הנ"ל לא קשה מידי משום שאכתי שפיר צריכים קרא דאבידה, והיינו בכדי לומר שמהני הפקר אפילו כשאינו ברשותו. מיהו באמת גם בלא זה בעינן קרא דאבידה משום טעם אחר, והיינו משום הסברא שכתב המחנה אפרים שם שמדינא לא הי' יאוש צריך להועיל גבי אבידה והיינו משום שמכיון שאילו הי' מכיר את המוצא לא הי' מייאש א"כ הרי זה דומה לבעל כרחו והדין נותן שלא יועיל.

ברם יש לעיין במה שנקטנו שאבידה חשיבא בגדר אינה ברשותו של הבעלים, דאולי י"ל שדוקא גזילה מיקרי שאינה ברשותו מחמת הקנין גזילה של הגולן אבל לא אבידה.

מיהו הא ליתא דהא גם היכא שלא עשה קנין גזילה מצינו שמיקרי שאינה ברשותו של הנגזל כמו שמבאר בב"מ דף ו' ע"א (ועיין בגליון הש"ס שם שתמה באמת על

הנה בב"ק דף ס"ו ע"א בעי רבה אם יאוש קונה בגזילה כמו באבידה או האם שאני גזילה משום שבאיסורא אתא לידיו. ועיי"ש בתד"ה כיון וכו' שכתבו שיאוש אינו מטעם הפקר, דהא אילו הי' מטעם הפקר הי' צריך להועיל אפילו היכא שבאיסורא אתא לידיו. והקשה המחנה אפרים בהל' זכי מהפקר סי' ז' דלעולם אימא שיאוש הוא שפיר מטעם הפקר, והא דלא מהני כשבאיסורא אתא לידיו הרי זה משום שאין אדם יכול להפקיר דבר שאינו ברשותו כמו שאינו יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו, וכן אמרינן לקמן בדף ס"ט שהפקר דומה בזה להקדש (ודע שהב"ח סובר שהפקר שפיר מועיל גם על דבר שאינו ברשותו, ועיין בקצה"ח בסי' רי"א סק"ד שהביא את דבריו ותמה עליהם).

מיהו יש ליישב דס"ל לתוס' דנהי שהפקר אינו מועיל על דבר שאינו ברשותו, אבל מ"מ הרי זה רק לפי האמת שיאוש אינו מטעם הפקר, אבל אם יאוש הי' מטעם הפקר, א"כ אז באמת היו גם לשון יאוש וגם לשון הפקר צריכים להועיל אפילו על דבר שאינו ברשותו משום שכן הי' מוכח מיאוש דאבידה, שהרי נקטינן עכשיו שיאוש הוא מטעם הפקר והדי חזינן שהוא מועיל גבי אבידה אע"פ שהאבידה אינה ברשותו, וא"כ

מבואר מזה שאבידה שאינה משתמרת אינה חשיבא ברשותו של הבעלים ודלא כמו שהוכחנו בדעת הקצה"ח.

מיהו לפי הקצה"ח י"ל שכוונת הרמב"ן היא כך, דלעולם גם מקודם שבא לידו של המוצא הרי היא שפיר נחשבת ברשותו של בעל האבידה, רק שבכל זאת מכיון שאינה תחת ידו, והרי היא אבודה ממנו, משום כך מהני יאוש, משא"כ כשהגיע כבר לידו של המוצא, ונעשה המוצא השומר שלו, א"כ אז הרי היא נחשבת כתחת ידו ממש של הבעלים ומש"ה לא מהני יאוש. וכן מבואר מלשונות הקצה"ח בסי' קס"ג בד"ה ולענ"ד וכו' כמו הגדר הנ"ל שעכשיו כתבתי.

והנה באמת הרמב"ן שם כתב בתוך דבריו שהיכא שהגיעה האבידה לידו של המוצא הרי היא נחשבת מעתה כנמצאת ברשות הבעלים, ומשמע שמקודם לכן אינה נקראת ברשות הבעלים. מיהו אולי ס"ל להקצה"ח שכוונת הרמב"ן אינה להדין של ברשותו, אלא כוונתו היא שמעתה נחשב החפץ כתחת ידו ממש, אבל לעולם גם לפני כן יש כאן הדין של ברשותו. ובאמת הקצה"ח שם כשביאר את סברת הרמב"ן בלשון עצמו הקפיד פעמיים להשמיט את הלשון הזה של ישנו ברשות הבעלים וכהנ"ל.

מיהו עיין בנתיה"מ בריש סי' רנ"ט שכתב שאבידה שאינה משתמרת (כגון בב"מ דף כ"ו שם) מיקרי שאינה ברשותו של בעל האבידה. ודברי הנתיה"מ שם קאי על דברי הרמב"ן הנ"ל שהבאתי, דס"ל להנתיה"מ שכוונת הרמב"ן היא לומר שאבידה שאינה משתמרת דומה היא לגזילה ולא מיקרי ברשותו, ומש"ה הוא דמהני יאוש, משא"כ לאחר שבא ליד המוצא ונעשה שומר, אז הוי שפיר ברשותו. מיהו יש להעיר על דברי הנתיה"מ הנ"ל מדבריו בסי' ל"ד סק"ה דהא עיי"ש שצידד להודות לדברי הקצה"ח שגזול מן הגזולן אינו מקבל תורת גזולן כיון שלא גזל מרשות הבעלים, ולכאורה לפ"ז ה"ה שלא יעבור בלא תגזול, וא"כ הרי זה סותר את מה שכתב בסי' רנ"ט שאבידה

זה, וכן עיין בזה בקובץ שיעורים כאן באות ט' ובקובץ ביאורים על ב"ק באות נ"ו), וא"כ ה"ה שאבידה צריכה להחשב בגדר אינה ברשותו.

כרם גם לפ"ז אכתי י"ל שמ"מ רק גזילה מיקרי שאינה ברשותו של הגזול משום שהגזולן מעכבו אצלו בפועל, אבל באבידה עדיין י"ל דמיקרי שפיר ברשותו של בעל האבידה אע"פ שהיא אבודה ממנו (ועכ"פ בגלל זה לחוד שאין החפץ נמצא בחצירו של הבעלים עדיין לא חסר בהשם של ברשותו היכא שאינה אבודה ממנו, אלא גם כשהוא מונח ברה"ר אכתי נחשב הוא ברשותו וכמו שביאר הקצה"ח בסי' רמ"ט סק"א בדעת הבבלי).

ומשיטת הקצה"ח בסי' ל"ד סק"ג נראה להוכיח שאבידה מיקרי שפיר ברשותו של בעל האבידה, דהא ביאר שם בדעת הרמ"א והריב"ש שהגזול מן הגזולן אינו עובר בלא תגזול ואינו חייב בשום חיוב מחיובי גזילה כיון שלא גזל מרשותו של הבעלים, דוגונב מבית האיש הוי תנאי המעכב בכל הלכות גניבה וגזילה ולא רק בהחיוב של כפל עיי"ש, והרי בב"מ דף כ"ו ע"ב אמרינן שהמגביה אבידה על מנת לגזלה הרי הוא עובר על לא תגזול, וא"כ לפי הקצה"ח בע"כ צ"ל דמיקרי ברשותו אע"פ שהוא אבוד ממנו. ולפ"ז יהי' מוסבר למה הוכיח הקצה"ח בסוף סי' ת"ו שיאוש מועיל על דבר שאינו ברשותו מיאוש דגזילה ולא הוכיח כן מיאוש דאבידה שהוא המקור של הדין של יאוש, והיינו כהנ"ל משום דס"ל שאבידה מיקרי שפיר ברשותו.

והנה ידועים הם דברי הרמב"ן בב"מ שם שכתב דהא דיאוש אינו מועיל לאחר שבא לידו של המוצא הרי זה משום שכבר נעשה המוצא בגדר השומר של בעל האבידה, ולכן מיקרי שהאבידה היא ברשותו של בעל האבידה, ויאוש לא מהני על דבר שהוא ברשותו, משא"כ קודם שבא לידו של המוצא, אז שפיר מהני יאוש משום שאז אינו ברשותו של בעל האבידה. ולכאורה

להקדש, שפיר חל ההקדש, וגם בכה"ג אמרינן שמכיון שנתרצה הגזלן להקדש הרי החפץ נחשב כפקדון וחל ההקדש (ועיי"ש באבני מילואים שכתב שכן יוצא מדברי תוס' הנ"ל).

ולפ"ז י"ל שהוא הדין הכא, שהרי אנן סהרי שבדאי ה"י הגזלן מתרצה ליאשוו והפקדו של הנגזל, וא"כ הרי זה נעשה כאילו נתרצה הגזלן בשעת ההפקר ושפיר חל ההפקר.

מיהו זה אינו דהא אמרינן בדף ס"ט שלפי רבי יוחנן אין הנגזל יכול להפקיר משום שהגזילה היא ברשותו של הגזלן, ואילו לפי הנ"ל למה אינו יכול הלא אילו ה"י הגזלן יודע, בודאי ה"י ניחא ל"י בההפקר, וא"כ שפיר חשיב ברשות הנגזל, ולכאורה מוכח משם שכל עוד שלא ידע הגזלן ולא נתרצה בפועל, אכתי דין גזילה יש כאן ולא מיקרי ברשות הנגזל ולא מהני האנן סהרי להפכו למצב של ברשותו.

ובאמת גדולה מזו כתב הקצה"ח בסי' שנ"ד סק"ד והיינו שאפילו היכא שמעולם לא נתכוין לגזול, ואילו ה"י יודע שיש בידו ממונו של חבירו בודאי ה"י ציית דינא ומחזירו, אבל בכל זאת גם בכה"ג אין הנגזל יכול להקדישו כשהוא בידו של הגזלן, ולא אמרינן מכח אנן סהדי שהוא נחשב כפקדון, ודלא כדעת התוס' רי"ד שהביא שם שכתב ששפיר יכול הנגזל להקדישו ולחלו בכה"ג. ובאמת אפילו התוס' רי"ד לא כתב אלא כעין הציור הנ"ל שלא נתכוין לגזול, וא"כ י"ל שבאמת דוקא בכה"ג סובר כן התוס' רי"ד, והיינו משום שמכיון שלא נתכוין הגזלן לגזול, ומעולם לא קנה הגזלן שום קניני גזילה, א"כ ס"ל להתוס' רי"ד שהוא נקרא ברשות הבעלים מכיון שהגזלן ה"י מוכן להחזירו, אבל היכא שנתכוין לגזול וכבר קנה קניני גזילה אכתי י"ל שגם התוס' רי"ד מודה.

וכר מן דין יש גם סברא אחרת למה בנידון דידן לא שייך לומר שהחפץ נעשה

שאינה משתמרת לא מיתקריא ברשות הבעלים, דהא לפ"ז לא יתכן מאי דאיתא בב"מ שם שהיכא שהוא מגביה על מנת לגזולה הרי הוא עובר בלא תגזול דהא לפי הנ"ל יוצא שלא גזלו מרשות הבעלים.

ובשו"ת נוב"ת בחלק אבן העזר בסי' ע"ז בד"ה ואמנם עיינתי וכו' ראיתי שדן בזה והוא כתב שאבידה מיקרי שפיר ברשות בעל האבידה.

והנה הנור"ב לעיל בסמוך שם הקשה כעין קושיית המחנה אפרים. והיינו דאיך צידדו תוס' לומר שיאוש הוא מטעם הפקר, הלא אם יאוש הוא מטעם הפקר איך שייך לומר בכלל שיאוש יועיל בגזילה הלא הפקר אינו מועיל על דבר שאינו ברשותו.

הרי שתוס' כתבו שאם יאוש הוא מטעם הפקר אין מוכן למה לא יועיל, והמחנה אפרים הקשה דשפיר מוכן, והנור"ב הקשה שאדרבה אין מוכן הצד ששפיר מועיל.

ותירץ הנור"ב שאם נאמר שיאוש הוא מטעם הפקר א"כ נצטרך לומר שרבה סובר כצנועין שסוברים ששפיר מועיל הפקר גם על דבר שאינו ברשותו, ולכן שפיר צידד רבה לומר שיאוש מועיל בגזילה.

## ב. עוד ישוב על קושיית המחנ"א.

עוד יש ליישב את קושיית המחנה אפרים שהבאנו בראשית דברינו על ידי שנאמר שתוס' אזלי לשיטתם בב"מ דף ר' ע"א בד"ה הקדישה וכו', דעיי"ש שכתבו שלאחר שהודה הגנב, הרי הבעלים יכולים להקדישו מיד, אע"פ שהוא נמצא עוד ביד הגנב, משום שע"י הודאת הגנב הרי הוא מיקרי שוב ברשות הבעלים. ולא עוד אלא שכתבו שם שאפילו אם לא הודה הגנב קודם שהקדישו, אלא הודה רק כששמע שמקדיש, גם בכה"ג חל ההקדש. וע"ע בבית שמואל באבן העזר סי' כ"ח סקט"ז שכתב להלכה שאפילו היכא שלא ה"י מתרצה הגזלן להחזיר להבעלים, רק שבשעה ששמע שהבעלים מקדישים נתרצה גם הוא

רשאים לבוא ולקחת את שלהם, ותירץ שבאמת מה שהגזלן עושה מעשה קנין בשעת הגזילה הרי זה נחשב קנין לא רק לענין להתחייב באונסין לחוד, אלא יש כאן כבר עכשיו חלות קנין על בעלות גמורה, רק שהחיוב של השבה מפקיע את הקנין בכל רגע, אבל עכ"פ גם עכשיו יש כאן חלות קנין על הזמן לאחר שיפטר מהשבה, וא"כ מכיון שלאחר השינוי הרי הוא נפטר מהמצוה של השבה, א"כ מההיא שעתא הרי החפץ נשאר לו בדרך ממילא מכח המעשה קנין שעשה בתחילת הגזילה, וא"כ הוא הדין כאן מאחר שהוא נפטר מהשבה הרי הוא קונה מכח הקנין גזילה שעשה בתחילה.

גם י"ל שמכיון שחל ההפקר למפרע הרי הוא קונה מכח קנין חצר או משיכה שהוא עושה עכשיו.

ובאמת יש ליישב בדרך יותר פשוט, גם כלי התוס' בב"מ וגם בלי השט"מ בדרך ל"ג, והיינו שאם יאוש הוא מטעם הפקר, א"כ כשהוא מפקיר הרי נכלל בוה גם שהוא מוחל ומותר על החיוב של השבה, וא"כ הרי הגזלן נפטר כבר בשעת ההפקר מהחיוב של השבה, וממילא הרי הוא קונה מכח הקנין גזילה שעשה בתחילה וכהנ"ל. אבל עכ"פ הרי זה רק אם יאוש הוא במהותו בגדר הפקר, אבל אם אינו בגדר הפקר, א"כ בודאי אין נכלל בו מחילה חיובית על החיוב של השבה.

### ג. בענין אם הנגזל יכול להקנות את החפץ הגזול להגזלן.

והנה בקידושין דף י"ג מבאר שאם קידש את האשה בגזל שגזל ממנה אינה מקודשת משום שהיא יכולה לומר אין שקלי וידי שקלי, אבל אם שדיך מקודם, או שאמרה אין, הרי היא מקודשת. וכתבו הר"ן ועוד ראשונים דהיינו משום שהיא מתכוונת להקנות לו את החפץ וממילא הרי הגזילה נעשית שלו, וכן מבאר ברש"י להלן שם בדרך ג"ב ע"א שהרי זה משום שהיא מתכוונת למחול לו את הגזילה.

כפקדון, והיינו כסכרת האבני מילואים כסי' כ"ח סק"ג שלא שייך לומר כן אלא היכא שהבעלים הקדישו והגזלן הרי הוא מוכן להוציאו מתחת ידו ולתתו להקדש עיי"ש, וא"כ הכא הרי אין הגזלן מוכן להוציא מתחת ידו ולהחזיקו כהפקר, וא"כ אכתי קשה קושיית המחנה אפרים דלעולם נימא שיאוש הוא מטעם הפקר רק שבכל זאת שפיר אינו מועיל היכא שבאיסורא אתא לידי' משום שהפקר אינו מועיל על דבר שאינו ברשותו.

מיהו אכתי יש ליישב את קושיית המחנה אפרים אם נצרך לדברי תוס' בב"מ שם את שיטת הרא"ש שהביא השט"מ לעיל בדרך ל"ג ע"א, דעיי"ש שכתב שאע"פ שאמר רבי יוחנן שגזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדיש אבל מ"מ לאחר שחוזר לרשות הבעלים הרי הוא נעשה הקדש למפרע, וא"כ לפ"ז שפיר כתבו תוס' שאם יאוש הוא מטעם הפקר יש לו להועיל אפילו אם הוא בגדר באיסורא אתא לידי'. ואין להקשות את קושיית המחנה אפרים שהפקר לא מהני על דבר שאינו ברשותו, והיינו משום שנהי שלא מהני עכשיו אבל מ"מ אכתי מיפטר הגזלן מהשבה, והיינו משום שמעתה אי אפשר לו בכלל לקיים את המצוה של השבה, דהא ברגע שירצה להשיבו הרי הוא נעשה כשומר לפי תוס' בב"מ, ויחול ההפקר למפרע לפי דברי השט"מ בשם הרא"ש, וא"כ מכיון שאי אפשר לו בכלל לקיים את המצוה של השבה הרי הוא בודאי נפטר מהמצוה של השבה, ומאחר שהוא נפטר עכשיו מהשבה הרי הוא קונה בדרך ממילא מכח הקנין גזילה שעשה בתחילה כמו שביאר בקובץ שיעורים אות י"ד בנוגע לאיך שינוי קונה, דהנה לעיל כאן יליף רבה ששינוי קונה מהא דכתיב והשיב את הגזילה אשר גזל אם כעין שגול יחזיר ואם לאו דמים בעלמא בעי שלומי, והקשה הקובץ שיעורים באות י"ד דנהי שחזינן שהיכא ששינה הרי הוא פטור ממצות השבה, אבל מ"מ מנ"ל שהוא גם קונה את גוף החפץ ושאינן הבעלים

שהוא נפטר מהשבה הרי החפץ נשאר שלו  
מכח הקנין גזילה שעשה בתחילה.

והנה כהדברים הנ"ל ראיתי שהביא  
הקהלות יעקב בקידושין שם מהנתיבות  
בספר קהלת יעקב על אה"ע סי' כ"ח סעיף  
ה' כדי ליישב את שיטת השארית יוסף בהאי  
עניינא, דהנה הב"ש בסקט"ז הביא את  
שהשארית יוסף פוסק שאם האשה גזלה  
מהאיש, ושוב קידש אותה האיש באותה  
גזילה, אין היא מקודשת משום שאינו יכול  
להקנות לה את הגזילה, וכן הביא האב"מ  
בסקי"ג שם בשם שו"ת מוהרי"ל, וקשה על  
זה דמאי שנא מהיכא שהוא גזל ממנה דקי"ל  
שהוא שפיר יכול לקדשה בהגזילה משום  
שהיא שפיר יכולה להקנות לו את הגזילה  
וכדברי הר"ן, והמוהרי"ל עצמו עמד על זה  
וכתב דשאני היכא שהוא גזל ממנה משום  
שהיא מוחלת לו וממילא היא כדירי, ודבריו  
צ"ב, ותי' הנתיב"מ בספר קהלת יעקב  
בוה"ל, ודאי יכול הנגזל למחול להגזלן  
הגזילה כמבואר בב"ק מחל לו על הקרן וכו',  
וכ"ש בגזילה דקניא לי' להגזילה רק  
שנתחייב להשיב לי' בעיני' משום מצות  
השבה דכתיב והשיב וכו', ודאי יכול למחול  
הנגזל להגזלן, אבל דרך הקנאה שמקנה  
הנגזל להגזלן חליפי חפץ אחר לא מהני, ולכן  
אינה מקודשת עכ"ל, וביאר הקהלות יעקב  
את דבריו כהדרך הנ"ל של הקו"ש, והיינו  
דהיכא שהאיש גזל מהאשה והאשה מחלה לו  
א"כ הכוונה היא שהיא מחלה לו את החיוב  
של השבה וממילא הרי האיש קונה את  
הגזילה מכח הקניני גזילה של שעת הגזילה  
וממילא מאחר שהגזילה היא שלו הרי הוא  
שפיר יכול לקדשה בה, אבל היכא שהאשה  
גזלה מהאיש אין האיש יכול לקדשה בו כי  
אין האיש יכול להקנות לה את הגזילה אלא  
רק למחול לה את החיוב של השבה, וכשהוא  
מוחל לה את החיוב השבה הרי נמצא  
שהגזילה שייכת לה מכח הקנין גזילה  
שעשתה בתחילה ואין זה נקרא שהמקדש  
נתן לה עכשיו מעות (אע"פ שעכשיו גרם  
לכך שיועיל הקנין גזילה שעשתה בתחילה).

מיהו צ"ע איך היא יכולה להקנות לו את  
הגזילה הלא הגזילה אינה ברשותה וקי"ל  
כרבי יוחנן שגזל ולא נתייאשו הבעלים אין  
הנגזל יכול להקדיש משום שאינו ברשותו,  
והוא הדין שאינו יכול למוכרו מהאי טעמא.

ובבית שמואל בסי' כ"ח סקט"ז ובאבני  
מילואים שם מבואר שלפי התוס' בב"מ  
שהבאנו לעיל שהנגזל יכול להקדיש  
בהסכמת הגזלן א"כ ה"ה שהנגזל יכול  
להקנותו להגזלן עצמו, משום שבודאי ניחא  
לי' להגזלן בהך הקנאה וממילא הדין הוא  
כמו התם בהקדש, וא"כ שפיר יכולה האשה  
להקנותו להמקדש, שהוא הגזלן.

מיהו עיין בקו"ש בקידושין שם באות  
צ"ג שהקשה דאכתי מה נאמר לפי הרמב"ן  
במלחמות בפרק שור שנגזל דו"ה שחולק על  
תוס' בב"מ שם וס"ל שאע"פ שהגזלן מסכים  
להשיב את הגזילה אין הנגזל יכול להקדיש  
משום שאין זה נחשב כפקדון אלא אכתי יש  
להגזלן קניני גזילה עד שהוא משיבו.

וכתב הקו"ש לתרץ דגריעותא דאינו  
ברשותו הרי היא מצד הקונה ולא מצד  
המקנה, כלומר שהחסרון הוא כמה שאין  
הדבר נכנס לרשות הקונה, וא"כ להגזלן  
עצמו שפיר יכול הנגזל להקנותו, גם לפי  
הרמב"ן, כי לאחר ההקנאה תהי' הגזילה  
שפיר ברשותו של הקונה. ועי' גם באבני  
מילואים שר"ל שגם הרמב"ן יודה שלהגזלן  
עצמו הרי הנגזל יכול להקנותו, ואולי טעמו  
הוא משום דברי הקו"ש. ברם אע"פ שהקו"ש  
נסתייע להסבא הנ"ל מדברי תוס' בכתובות  
שהביא אבל שוב הסיק שלא משמע הכי דהא  
חזינן שאין אדם יכול להקדיש דבר שאינו  
ברשותו אע"פ שלא שייך בהקדש חסרון  
מצד הקונה שהרי לאחר ההקדש ישאר שכל  
היכא דאיתי' בי גזא-דרחמנא איתי'.

מיהו לפי הנ"ל י"ל טעם אחר למה  
להגזלן עצמו הרי הנגזל שפיר יכול  
להקנותו, והיינו משום שמכיון שהוא מקנה  
לו את הגזילה הרי נכלל בוה שהוא מוחל  
להגזלן את החיוב של השבה, והרי לאחר

הרב אהרן יוסף בריוול

## בסוגיא דמיפת חלב

הרמב"ם כן כמו הט"ז. דאף דלא נייער כלל אסור, מדסתם בבא ראשונה. ומ"ש אח"כ בד"א כשלא נייער תחילה אלא לסוף להמשך הלשון שאמר אח"כ דבעינן נייער תחילה וסוף כדעת הב"י וכו' עיי"ש, וסיים הפרמ"ג שם אלא כדכתיבנא דהוכחת הט"ז מדסתם הרמב"ם והמחבר בבא א' משמע אף בלא נייער כלל אסור השאר ומה שכתב בסיפא בד"א שלא נייער תחילה אלא לסוף ה"ה לא נייער כלל ומשום סיפא נקט לה דלהתירא בעינן תחילה וסוף וא"כ קשה אמאי לא נייער כלל אסור הא בלע ולא פלט וכו' אלא דמיירי מקצתה ברוטב וכרש"י ולא כר"י. עכ"ל עיי"ש.

ולכאורה צריכים להבין הלא המ"מ הולך בשיטת הר"ן סוף פרק כל הבשר מטעם אחר מה שאוסרים אפילו לא נייער כלל כי הם סוברים שאחר שנעשה איסור בשר בחלב גם גוף הבשר אסור אף בלא החלב כן מובא בש"ך סימן ק"ה ס"ק י"ז וא"כ אפילו לא נייער כלל אפילו אם נאמר שבלא נייער לא נכנס בקדירה טעם החלב יחד עם הבשר מ"מ הבשר לבד בלי החלב כבר יכול לאסור שכבר נעשה נבילה והבשר ודאי נכנס בקדירה אפילו בלא נייער כלל כד"ן צ"ל, כל זה לשיטתם, אבל להרשב"א שחולק וסובר שגם בשר בחלב אחרי שנאסר יש לו דין בלוע ובלי החלב הבשר לא יכול לאסור אולי באמת צריכים נייער לבסוף.

והנה הט"ז בסימן ק"ה ס"ק י"ג סובר שבשר בחלב יש לו דין איסור בלוע עיי"ש, והוא כשיטת הרשב"א ודלא כהמ"מ והר"ן וא"כ האיך יפרש הט"ז שיטת הרמב"ם בזה, גם קשה כי הלא בגמרא חולין ק"ח ע"ב מקשה וז"ל אילימא לא נייער כלל ולא כיסה כלל מבלע בלע מפלט לא פלט עכ"ל עיי"ש, הרי שבלא נייער כלל אינו יכול לאסור הקדירה.

ביאור נפלא בעזה"י על הט"ז יו"ד סימן צ"ב סק"ב. וישוב קושיתו של החזו"א על הש"ך יו"ד סימן ק"ה ס"ק י"ז. בענין אם בשר בחלב יש לו דין איסור בלוע:

ז"ל הט"ז ביו"ד סימן צ"ב סק"ב. בד"ה לתוך קדירה של בשר:

וכתב הטור מחלוקת רש"י ור"י. לר"י דוקא שהחתיכה כולה חוץ לרוטב, וזו מונחת עליה וע"כ נאסרה החתיכה לבדה, אבל אם מקצתה ברוטב, הרתיחה מערבת כל הקדירה והכל מצטרף לבטל החלב, ולרש"י אפילו מקצתה ברוטב אין הכל מצטרף לבטל החלב, ויש קולא לרש"י מצד אחר דהיינו אם מקצתה ברוטב, וזו החתיכה נאסרת אין אוסרת השאר, כ"כ בד"מ. ולא נראה לפענ"ד דאע"פ שאין הרתיחה מגיע שם מ"מ אותה חתיכה עצמה נאסרת חלק התחתון מחלק העליון וחוזרת ואוסרת למטה כל הרוטב ומה שבתוכה עד שישים נגד כל החתיכה, דכל החתיכה נעשית נבילה כיון דבמקצת החתיכה מונחת תוך הרוטב הרוטב מולך לשאר, ומדברי השו"ע האלו שהם דברי הרמב"ם נ"ל דס"ל כרש"י מדכתב באם נאסרה החתיכה אוסרת השאר, ע"כ נראה לי דהכי קי"ל, אע"פ שרש"ל בא"י שלו פסק כד"י מ"מ בספרו פרק כ"ה סימן מ"ט החמיר כרש"י: עכ"ל.

וכתב עליו הנקודת הכסף וז"ל. לא מוכח מידי ד"ל דמיירי שכולה חוץ לרוטב והא דאוסרת השאר היינו כשנייער אח"כ וכדמסיים בסיפא וסיים שם וכ"כ הב"ח שהרמב"ם סובר כר"י והבאתיו בש"ך סק"ח וכ"כ בש"ך סק"ד שדעת כל המחברים והאחרונים כר"י וכו' עיי"ש.

ועיין בפרמ"ג משבצות סק"ב וז"ל. ועיין ברמב"ם פ"ט מהלכות מ"א הלכה ט' בהשגות הר"א והמ"מ שם מפרש דברי

תצא מקצתה חוץ לרוטב ישונה דינה לגבי שיעור ביטולה. ולאריך גיטא הרי כשצריכים לשער בשאר החתיכות לכדי לבטל בשישים הרי זה ברור שלא קפדינן שיהיו כולן בתוך הרוטב ומכוסה הייטב, דבר שלא נמצא בשום פוסק.

ואת"ל שמה שמועיל לבטל בשישים כי האיסור נכנס בכל החתיכות ועי"כ מתבטל היסור אעפ"כ מה שנכנס לא יוצא. זה אינו. כי הגע בעצמך שיפול לתוך קדירה איסור בצד חתיכת היתר שהיא חציה ברוטב, צריכה להיות החתיכה נשאת באיסורה אע"פ שיש ס' בקדירה כנגד האיסור הואיל ולא יצא שוב האיסור להתחלק בכל הקדירה, נמצא כל אותן החתיכות הקרובות להאיסור שהם חצים חוץ לרוטב אע"פ שאינם נוגעים בה בלעו מהאיסור יותר מהרחוקים ולא יהיו דינם שווה. וזה חידוש שלא שמענו מעולם ולא נמצא בשום פוסקים לחלק בקדירה בין חתיכה קרובה לרחוקה כשחציה חוץ לרוטב. אלא וודאי כל מה שבתוך הרוטב לכו"ע יש להם קשר להרוטב ובולעים ופולטים כאחת ומצטרפים הכל לשישים, חוץ ממה שלמעלה מהרוטב כמבואר בשו"ע.

אברא שיטת רש"י הוא שהחצי שהוא חוץ לרוטב אין להם קשר עם מה שבתוך הרוטב וא"כ החצי מה שלמעלה מהרוטב אה"נ שלא יואילו לצרף לביטול, משא"כ מה שבתוך הרוטב יש להם קשר זה לזה. וא"כ הרי צריך ביאור כי לפי הג"ל אפילו לשיטת רש"י הרי החלב מתפשט בכל החתיכה כמבואר בהדיה במשנה אם יש בה בנותן טעם. אמנם לפי הט"ז אפשר לפרש דברי רש"י שסובר כי למעשה הבליעה לא נעשה בכת-אחת אלא מקודם נכנס החלב בגגה למעלה ואח"כ נתפשט גם למטה בכל החתיכה, כי אם נאמר שתיכף ומיד נתפשט האיסור בכל החתיכה ומשם הלא מתפשט בכל הקדירה, א"כ למה בכלל נאסרה אותה חתיכה הלא יש בכל הקדירה עם הרוטב ס' כנגדה.

והנה החזו"א כתב בסימן י"ח ס"ק י"ב שמה שעתיד להתערב ולהתפשט לא נעשית

והנה הש"ך בק"ה שם מתרץ לשיטת המ"מ והר"ן וז"ל. אבל נ"ל דבלאו הכי לק"מ דלא קאמר התם הכי אלא מקמי דהוי קי"ל חנ"נ כדאיתא התם בהדיא אבל בתר דמסיק אפשר לסוחטו אסור וחנ"נ א"כ נחשב הבשר גוף האיסור ואה"נ דאוסר דנהי דלא פליט החלב עצמו מ"מ ע"י חבורן נאסרו א"כ הבשר שנחשב גוף האיסור אוסר עיי"ש וכו' כל זה לשיטתם שסוברים שאחר שנאסר מטעם חבורן של בשר בחלב הבשר לבד אוסר אף דלא פליט החלב עצמו.

אבל הט"ז שם בס"ק י"ג חולק על זה וסובר שגם אחר שנאסרו מטעם בשר בחלב לא יכול הבשר לבד להאסור אלא יחד עם החלב עיי"ש וא"כ נשאר להט"ז קושית הגמרא מבלע בלע מפלט לא פליט בלא נייער כלל.

אבל לענ"ד נוכל לתרץ כי הלא הט"ז מבאר כאן דברי המחבר והרמב"ם כפי שיטת רש"י, ורש"י שם בד"ה מפלט לא פליט כתב וז"ל. באחרות, את טעם החלב שהחלב בגגה של חתיכה הוה, והנה באמת כאן הוא הביאור היסודי לשיטתו שחצי בתוך הרוטב יש לה דין כמו כולה חוץ לרוטב. והנה הט"ז מבאר בדברי רש"י שכל קושיית הגמרא בלא נייער כלל, מפלט לא פלט, הוא על החלב שנמצא בגג החיכה, ז"א החצי מה שחוץ לרוטב אבל החלב שנמצא בהחצי שבתוך הרוטב זה ודאי לא צריך נייעור כלל ונכנס בקדירה דרך הרוטב ולומר שלפי שיטת רש"י החלב נשאר רק בגגה ולא התפשט בכל החתיכה זה אי אפשר, וכבר כתב החזו"א יור"ד סימן ט"ז סק"א שאי אפשר לומר כך והוכיח זה מהמשנה, טיפת חלב שנפלה על החתיכה אם יש בה בנותן טעם, הרי שכל החלב התפשט בכל החתיכה א"כ ודאי החלב שנבלע בחצי שתוך הרוטב נכנס בקדירה בלא נייער וכיסה כי הרי יש שם רוטב, וגם אין שום סברא לומר אחרת. ומעולם לא שמענו כלל שחתיכה הבלועה מאיסור שנפל לתוך קדירה עם רוטב שצריכה להיות כולה בתוך הרוטב ואם

ב"אותה חתיכה" ששים לבטל ה"טיפה",  
עכ"ל, וזהו כפי הנ"ל.

זהו שיטת הט"ז ברש"י, אבל מ"מ צריכים להבין מה דמקשא הגמ' שבלא ניער כלל, מבלע בלע מפלט לא פליט, ולפענ"ד נראה לומר דגם הט"ז סובר דרש"י והר"ן לא פליגי בפירוש הגמ', אלא בדינא, והוא, דלא קאמר הכי הגמ' אלא מקמי דהוי קי"ל חנ"ג ואפשר לסוחטו אסור, א"כ החלב צריך לאסור כל הקדירה, וטיפת החלב שמונח בהחצי של חוץ לרוטב לא יכול לפלוט אם לא ניער, ובזה מדיוק טיפת דיו של רש"י ז"ל וז"ל. מפלט לא פליט באחרות את טעם החלב, שהחלב בגגה של חתיכה הוה, וכ"ז הוא דווקא כשעדיין לא אסרינן מטעמא דחנ"ג, אבל לפי המסקנא דאסרינן משום חנ"ג א"כ גם הבשר אוסר ולא צריכים לניעור כלל.

ומה דמצריכנן שעם הבשר יצא גם טעם החלב, משום דאנו סוברין כי מאחר שנקבע שם של נבילה על כל החתיכה מטעם חנ"ג ואפשר לסוחטו אסור, א"כ די מה שיוצא החלב מהחצי שבתוך הרוטב, ובזה כבר נקרא שגם החלב יוצא, מכיון שנקבע שם של חנ"ג על כל החתיכה, ואפשר שכל זה מדיוק בדברי הט"ז וז"ל, דאע"פ שאין הרוטב דלמטה מסייע לבטל טיפת החלב שנפלה לפי שאין הרתיחה מגיע לשם, ומשום כך גם אין בכח הרוטב להוציא החלב ממה שחוץ לרוטב, מ"מ אותה חתיכה עצמה נאסרת חלק התחתון מחלק העליון וחוזרת ואוסרת למטה כל הרוטב ומה שבתוכו עד ששים נגד כל החתיכה דכל החתיכה נעשית נבילה וכו' עכ"ל, וזהו כמו שבארנו בס"ד.

ובזה יבואר דברי רש"י בדף ק"ט ע"א ד"ה ותו לא מידי, וז"ל, והשתא דקם ליה רבי בשיטתיה דרבי יהודה דאפשר לסוחטו אסור וכו' ועבדינן כרבי יהודה בין בטיפת חלב שנפל על החתיכה ולא ניער ויש בה כדי לתת טעם באותה חתיכה, ובין בחלב הדבוק בחתיכת בשר ויש בה ליתן טעם וכו'.

נבילה, אלא מוכרחים לומר שמקודם נכנס החלב למעלה ונאסרה חצי שלמעלה ואח"כ נאסרה החציה התחתונה מהחצי העליונה.

ובאמת הפרמ"ג כתב שם, שזה מאיסור דבוק. וז"ל. והט"ז סובר דלרש"י וכו' מתחילה לא הלכה הטיפה כי אם עד סמוך לרוטב ואח"כ נאסר מה שברוטב מן העליון, לדין דאית לן איסור דבוק דממהו לבלוע, ה"נ אמרינן שאח"כ אותו מקצת שמחוץ מפעפע לחציה שבתוך הרוטב ונאסרה, ומימלא צריכים ס' נגד כל החתיכה. ובסוף כתב ואף כפי הנראה המחבר לית ליה איסור דבוק בסימן ק"ו ומ"מ אוסר אח"כ לדידי.

ולכאורה צריכים להבין הלא בתחילה נאסרה חציה לברה, וא"כ אח"כ כשאוסר החציה שבתוך הרוטב נצטרך בחצי העליון ס' נגד חציה העליונה כדין איסור דבוק שצריכים בהחתיכה ס' נגד החלב הדבוק, אלא שבוזה אפשר לומר מה שכתב הש"ך בס' ק"א סק"ו בשם התוס' בשם הר"א ממיץ שבחצי חתיכה לא אמרינן נעשה נבילה ומשמע שם בתוס' חולין ק' ע"א ד"ה בשקדם, שאפילו בבשר וחלב לא אמרינן חנ"ג בחצי חתיכה, וכתב ע"ז החזו"א יו"ד סימן י"ח ס"ק י"ב שמשמע מהתוס' שגם החצי חתיכה שנאסרה חוזרת להיתרה כשנתפשט ויש ששים. ובזה יוכן מה שכתב המחבר והוא מהמשנה שם טעומים החתיכה אם אין בה טעם חלב מותרת, דאל"כ מה מועיל שאין בה עכשיו טעם חלב, הלא יכול להיות שטרם נתערב בליעת שני החציים היה בחצי העליון מה שלמעלה מהרוטב טעם חלב ונעשה חנ"ג ולא נפקה-מינה כעת שאינה מרגישים טעם חלב אחרי שכבר נעשה נבילה, והיה צריכים לשער בהחתיכה שבתוך הרוטב בששים נגד מה שמחוץ לרוטב, אלא על כרחך מוכרח לומר שלא אמרינן חנ"ג בחצי חתיכה, ואם יש ס' בכל החתיכה כנגד החלב חוזרת להיתרה הראשונה, גם מה שחוץ לרוטב.

ועיין רש"י במשנה שם וז"ל, אם יש בה בנותן טעם באותה חתיכה, כלומר שאין

הנה גם הפרמ"ג בפתיחה לבשר בחלב פרק ג' ד"ה ודע מה שיש מהעיון, מקשה כן על הש"ך ק"ה שסובר שבשר בחלב אפילו נפרד האיסור לגמרי אפ"ה אסור דחשיב כל אחד שרשו של איסור, א"כ אמאי בשאר איסורין לדידן דנ"נ אמאי אין דבר הבלוע אוסר בלא רוטב, ואיך יצויר קליפה ונטילה וכו' כקושיית התוס', וכ"ת אין הנאסר אוסר יותר מן האיסור, דהא כל עצמו דחנ"נ בשאר איסורין משום ליתא דבב"ח וכו', ובב"ח אף בנפרד לגמרי אוסר עכ"ל עיי"ש.

ונלענ"ד נראה לתרץ כל זה מחמת חומר הקושיא, כי הלא באמת בהש"ך עצמו שם בס"ק שאחר זה ס"ק י"ח כתב וז"ל וכבר כתבתי בס"ק שלפני זה דדעת הרב ואו"ה דאע"ג דלא מחלקינן בין כחוש לשמן, היינו בגוף הדבר אבל מה שנאסר ע"י בליעה לא נחמיר כולי האי, עכ"ל, הרי בפירוש שהש"ך סובר שגם בב"ח נקרא איסור בלוע ולא איסור מחמת עצמו ואם נאמר שסובר הכל כהר"ן א"כ הבשר לבד אוסר וא"כ זה לא נקרא איסור בלוע ואיך יסתור עצמו מינה וביה גם בסימן צ"ב סק"ג משמע שם בש"ך שנקט בפשטות כהרשב"א שבשר בחלב הוא איסור בלוע ולא איסור מחמת עצמו, וכל זה כתב לפרש דברי המחבר שם עיי"ש, ואיך סתר את עצמו שכתב כאן בהמחבר שבבשר-בחלב הוה איסור מחמת עצמו

אלא נראה לי לפענ"ד ברור שכל עצמו של הש"ך לפרש כאן דברי המחבר שכתב הא דחתיכת איסור אוסרת חברתה בנגיעתה, דוקא כשאיסורה מחמת עצמה, כגון נבילה או בשר בחלב וכו', הרי שהמחבר סובר כאן שבב"ח הוה איסור מחמת עצמו, ומאיך הרי בסימן צ"ב פסק המחבר כהרשב"א שהוא איסור בלוע, ומטעם זה כתב הש"ך שיש חילוק בין נטילה לשאר החתיכה, כי מה שכתוב המחבר כאן שבב"ח הוא איסור מחמת עצמו הוא רק בכדי נטילה, אבל לגבי שאר החתיכה אנו דנים אותה כאיסור בלוע, ובאמת הם ממש דברי הב"ח בטור סימן ק"ה שעל זה בנה הש"ך יסודו.

ואין מועלין שאר החתיכות לבטלה דכולן נאסרות ואפילו הן אלף עכ"ל עיי"ש.

והקשה שם המהרש"א וז"ל, ויש לדקדק כאן דבלא ניער כלל מבלע בלע מפלט לא פליט עיי"ש שנשאר בקושיא על רש"י, ולפי דברי הט"ז הכל מיושב כמין חומר, ואולי אפשר לומר שכל דברי הט"ז בנויים מדברי רש"י הנ"ל, וכן נראה שרש"י עצמו מקשר איסור דבוק לסוגיא זו, והכל ניחא בס"ד.

הש"ך בק"ה ס"ק י"ז כתב וז"ל, א"כ הי' מה שבקדירה אסור לדידן דקי"ל דחם בחם אוסר כדי נטילה עיי"ש, והוא על דרך הר"ן והמ"מ, שבשר בחלב נקרא גוף האיסור עיי"ש, וכתב ע"ז החזו"א יו"ד סימן ט"ז אות ד' וז"ל, דברי הש"ך תמוהים בין לפירוש רש"י דאיירי במקצתו תוך הרוטב ובין לפירוש תוס' דאיירי דהחתיכה כולה חוץ לרוטב, לדעת הר"ן דהנאסר אוסר אף במקום שאין האיסור עצמו יכול לילך, לעולם כל הקדירה אסורה אף ג'א ניער ולא כיסה כלל אף באיסור כחוש, דלרש"י דאיירי דהחתיכה מקצתה תוך הרוטב הלא אותה מקצת שבתוך הרוטב ודאי נותן טעם בכל הקדירה ואף שטעם החלב אינו יוצא לתוך הקדירה מ"מ טעם בשר לחוד אוסר, ולדעת התוס' דאיירי בשכולה חוץ לרוטב נמי טעם הבשר מתפשט בכל הקדירה כיון שהיא נוגעת בחתיכה שמקצתה תוך הרוטב נותנת טעם בכל הקדירה כמו בטיפת חלב שנפלה על החתיכה שמקצתה תוך הרוטב שהחלב מתפשט תוך כל הקדירה לדעת תוס', וכן מבואר בר"ן בהדיא דלמאי דמטיק אפשר לסוחטו אסור איירי אפילו לא ניער כלל ומ"מ אוסרת כל החתיכות כולן וכו' עיי"ש, אלא ודאי דעת הרמ"א כדעת המקילין אף בבשר וחלב שאין הנאסר אוסר אלא במקום עצמו שהוא יכול לילך, וכן מבואר בדברי השו"ע כאן בסימן ק"ה שפסק לה דאיסור בלוע אינו יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, ולדעת הר"ן אין הדין כן אלא אף הנאסר מחמת בלוע אוסר אחרים בלא רוטב מדין חנ"נ כדין בשר בחלב עיי"ש עכ"ל.

עיינ שם בחו"ד ביאורים ס"ק ה' שמקשה שם על הש"ך באריכות ולבסוף כתב וז"ל, וכן הוא כיונת דבריו כאן שאותן החתיכות שנגעו חוץ לרוטב באותה החתיכה בהכדי נטילה סמוך למקום נפילת הטיפה דאז אוסרת האחרות ג"כ כדי נטילה וכו', אבל אם נגעו למטה מהכדי נטילה אינה אוסרת כלל אפילו בכדי נטילה מהחתיכות האחרות, דאי היו בולעין כ"נ היה צריך ברוטב ס' נגד הכ"נ של החתיכות הנוגעים באותה חתיכה, ואם החתיכות בתוך הרוטב אין נאסרין מכ"ש אותן שנגעו חוץ לרוטב ונגעו למטה מכ"נ, אלא ודאי כוונתו לאותן החתיכות שנגעו חוץ לרוטב בהכדי נטילה, דאף דהחלב אינו יוצא מ"מ טעם הכשר אוסר, כיון דבקיאותן וחשיבין אותו לכחוש, וכו' וזה כתבתי לפרש דברי הש"ך עיי"ש עכ"ל.

הנה החו"ד הולך שם באופן המבואר שם אבל מ"מ לפענ"ד נראה שלפי המהלך הנ"ל הכל ניחא בס"ד, וכפי שפירש החו"ד בהש"ך וכמו שתרצנו שכל מה שטרחו הב"ח והש"ך הוא ליישב דברי הטור והמחבר שכתבו בק"ה, שאיסור כשר בחלב הוא איסור מחמת עצמו, ועל זה תירצו הב"ח והש"ך שבק"ה מדובר בצלי וכחם וחם בלא רוטב או למעלה מהרוטב אך ורק בכדי נטילה, אבל אה"נ שלמטה מכדי נטילה יש לה דין אפילו בכשר בחלב איסור בלוע וחוזר לכל הכלל של איסור בלוע.

ובזה בעוזה שי"ת יתורץ הכל על נכון ואין סתירה מסימן צ"ב שבאמת למטה בכדי נטילה סוכרים כהרשב"א, ואין שום קושיית החזו"א והפרמ"ג, ומכאן למדו לכל איסור בלוע והכל יבוא על נכון בס"ד.

וז"ל הב"ח שם, והא דאיסור בלוע או כשר בחלב, כבר כתבתי בסימן צ"ב סעיף ו' מאי דקשיא אהא דכתב רבינו כאן דחתיכה הבלוע בכשר בחלב אוסרת בנגיעתה דבדין טיפה שנפלה עלה החתיכה מבואר בגמ' דאינה אוסרת, וכתבתי שאינה אוסרת לגמרי אבל כדי נטילה ודאי אוסרת אפילו באינו שמן עכ"ל, ועיי"ש בב"ח בסימן צ"ב איך שמבואר כל זה שכל מה שאנחנו אומרים שבב"ח הוא איסור מחמת עצמו הוא לגבי שאסור כדי נטילה בכחוש, אבל ודאי גם המחבר והטור סוכרים שלגבי שאר החתיכה נקרא גם בב"ח איסור בלוע עיי"ש, ועל זה בנה הש"ך יסודו כמבואר כאן בש"ך ס"ק י"ז וז"ל, והב"ח כתב בסימן צ"ב וכו' עיי"ש.

וא"כ מה שפירש הש"ך בהמחבר שבב"ח איסור מחמת עצמו הוא רק בצלי או חם כחם בלא רוטב בכדי נטילה, אבל לגבי יותר מכדי נטילה נחשב האיסור של בב"ח איסור בלוע.

ובזה מתורץ קושיית הפרמ"ג למה אין כל איסור נטילה אוסרת חברתה בנגיעתה וגם כל הקושיא של החזו"א, כי הלא לגבי יותר מכדי נטילה אנו דנים אותה כאיסור בלוע ואיך יאסר הנטילה השניה, גם לא שייך שיכנס לכל הקדירה כי הלא הכדי נטילה שנאסרה מחמת עצמה היא כולה מחוץ לקדירה ואפילו יותר מהכדי נטילה היא גם מחוץ לקדירה, וא"כ הלא לא נכנס כלל וכלל לתוך הקדירה והאיך יאסר.

גם מה שכתב הש"ך בסימן צ"ב ס"ק ו' וז"ל, ע"ל סימן ק"ה ס"ק י"ז דמ"מ שאר החתיכות שנגעו בזו החתיכה צריכה נטילה

הרב יוסף קורא זליבא

## בענין שני ימים טובים של ראש השנה

נודמן לדידנו קובץ הנפלא "בית אהרן וישראל" גליון ו' משנה ז' ושם בעמוד כ"ב ראינו מאמר של רבינו אליהו רחמים חזן זלה"ה בענין ב' ימים טובים של ראש השנה, וכפי הנלעג"ד הרב זלה"ה כתב זאת כטיוטה למזכרת כדי להשלימה ולענות על כל מה שהעיר ובהיות ולא זכינו לראות השלמת הדברים. אכתוב בס"ד כמה דברים שנתחדשו לי בלמדי מסכת ביצה בדבוק חברים ובס"ד עלו דברים העונים על הערות הרב זלה"ה ומקדם קדמתא לא חשבתי לפרסמם, ברם כשראיתי מאמר הנ"ל בקובץ שלכם, אמרתי אשלח לכם את הדברים כדי שתפרסמום בקובץ כנטפל אל הקדש מאחריו וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.

דירחא וי"ט שני חול גמור הוא משום מנהג אבותינו שלא ידע בקביעת החודש כמונו ועשאו מספק מאליהן אנחנו עושים אותם: ספוקי מספק"ל, אם חוק חכמים הוא שהוטל על הגלויות לדורות ואפילו ירבו בהם חכמים ידעו העיתים יהיו עושים אותם שנים, א"כ הרי הוא מד"ס כיום ארוך, או אם הן עשאו מאליהן מספק וחד מנייהו חול ולמאן דקים ליה בקביעא דירחא בעי אבדולי: כוותיה דר"א מסתברא דאסיר: קים לן בקביעא דירחא ע"י חשבון שמחשבין תולדתו אנו למדין אם נראה ביום שלושים אם לא: ועבדינן תרי יומי. אלמא חוק קבוע הוא מתקנת חכמים על ישראל הרחוקים לעשותן ואפילו בלא ספק הלכך כחד יומא אריכא שוינהו: כוותיה דרב מסתברא שאינן חוק אלא מדאגת הספק החמירו עליהם הגלויות: כראשונה קודם שקלקלו הכותים והשיאו הם משואות ביום שלא קבעו בו החודש כדי להטעות את ישראל: משיאין משואות, כמו להעלותם משאת העשן מן העיר (שופטים כ') (סימן) תבערה ובראש השנה מפרש להו ובהן היו יודעין כל בני הגלויות הקרובים והרחוקים את קביעת החודש ולא היו עושים אלא יו"ט אחד בכל מקום: שהיו שלוחים יוצאים ועד שיכול להגיע בתוך חמישה עשר ימים הם מודיעים ועושים יום אחד והשאר עושים שני ימים: ואילו בטלו הכותים הדרינן ועבדינן משואות בראש ההרים וידעו הכל: ועבדי חד יומא, בכל דוכתא והאידינא נמי היכא דמטו שלוחין

איתא בביצה (ד') איתמר שני ימים טובים של גלויות רב אמר נולדה בזה מותרת בזה ורב אסי אמר נולדה בזה אסורה בזה, לימא קא סבר רב אסי קדושה אחת היא והא רב אסי מבדיל מיומא טבא לחבריה רב אסי ספוקי מספקא ליה ועביד הכא לחומרא והכא לחומרא א"ר זירא כוותיה דר"א מסתברא דהאידינא ידעין בקבועא דירחא וקא עבדינן תרי יומי. אמר אביי כוותיה דרב מסתברא דתנן בראשונה היו משיאין משואות משקלקלו הכותים התקינו שיהיו שלוחים יוצאים ואילו בטלו כותים עבדינן חד יומא והיכא דמטו שלוחין עבדינן חד יומא. והשתא דידעין בקבועא דירחא מאי טעמא עבדינן תרי יומי משום דשלחו מתם הוהרו במנהג אבותיכם בידיכם, זימנין דגזרו המלכות גזירה ואתי לאקלקולי. ופי' רש"י, של גלויות, שאין עושין אותו אלא בני גלויות הרחוקים מב"ד ואין השלוחים יכולים להגיע אצלם מר"ח עד יו"ט להודיעם באיזה יום נקבע החודש אם ביום שלושים או ביום שלושים ואחד ועושין ב' ימים יו"ט מספק ומדאורייתא ביום הראשון שבתון וביום השביעי שבתון ותו לא: מותרת בזה, דחד מינייהו חול הוא וממה נפשך שריא: אסורה בזה. כדמפרש אזיל: לימא קסבר ר"א קדושה אחת היא, חכמים קבעום על בני הגולה לעשותם לדורות מחמת ספר זה והטילום עליהם כחומר יום ארוך: והא רב אסי מבדיל ומברך המבדיל בין קודש לחול דקסבר קים לן בקביעא

קודם יו"ט עבדי חד יומא ש"מ לא קבעום עליהם בתקנה לדורות: דגורי המלכות גזירה שלא יתעסקו בתורה וישתכח סוד העיבור מכם ותעבדו נמי חד יומא ואתי לקלקולי ולעשות חסר מלא ומלא חסר ותאכלו חמץ בפסח:

עד כאן העתקתי ל' הגמ' ורש"י, ומעתה נבאר מה שיוצא לנו מדבריהם בתוספת נופך מסוגיות אחרות ומהמפרשים, והוא שמאז שנתיישבו עם ישראל על אדמתם ורחקה מהם הדרך למקום הועד של בית הדין הגדול, אשר כידם נתנה הזכות לקבוע ולקדש ראשי חדשים. היו מודיעים קביעתם לכלל ישראל בדרך הקלה ומהירה ביותר ע"י משואות מעל ראשי ההרים וכך ידעו כולם מתי יחולו המועדות פסח שבועות וסוכות ויום הכיפורים ("ר"ה ור"ח יבואר להלן בס"ד) כרם משקלקלו הכותים שהיו בימי בית שני כרצותם להטעות את ישראל ולבלבל את חשבונם שיאכלו חמץ בפסח וכדו' וכנראה שבהשפעתם גזרו מלכי יון על החודש, וכן מצאנו גזירה כזו בימי רבי (עיין רש"י ר"ה כ"ה פ"י ב' בשם רבו, על רבי דא"ל לר"ח זיל לעין טב. וע"ע ר"פ ח"ד סו"י ס"י י"א) התקינו שהיו שלוחים יוצאים להודיע לרחוקים מבי"ד את יום הקביעה וכל מקום שהיו השלוחים מגיעים לפני פסח ולפני סוכות היו עושים יום א' ואם לא היו השליחים מגיעים, היו עושים יומים יו"ט מספק. ומשמע מרש"י כאן וכן בר"ה י"ח במשנה (וכן ברש"י שם כ"א ד"ה דמטו ועיין בחירושי הרש"ש שם ודו"ק). שרק עד המקום שהיו מגיעים לפני פסח ולפני סוכות היו הולכים ולא יותר. אף על פי שיכולים להגיע לפני יו"ט אחרון ולא מצאנו בראשונים מפרש שחולק על משמעות זאת. (אח"כ ראיתי בטו"א שחולק, ברם גם מסקנתו מתאימה לדברנו ע"ש).

ובזה אני מבאר בס"ד ענין קשה מדוע גם יו"ט דשמיני עצרת נהגו לעשותו בבבל ב' ימים והרי אחרון שבישראל מגיע לנהר פרת לפני ז' מרחשון. ומכ"ג תשרי (הוא אסרו חג

תשרי, וכשראה שתלמידיו שהו במקום שמגיעים שלוחי ניסן ולא שלוחי תשרי ועשו שם אנשי המקום יום א' יו"ט ולא מיחו בידם הקפיד מאד. וטעם הדבר כ' הרמב"ם שם כדי שלא לחלוק במועדות ור"ל שאעפ"י שעד ר"י לא חשו לזה מדאין קשר ישיר בין פסח לסוכות וכנ"ל עכ"ז בימיו התחילה להסתמן סוף תקופת השליחים ואם לא ינהגו כל בני חו"ל מנהג שוה חיישינן לקלקול וממילא גם באותו מקום צריכים להשוות שינהגו בכל מועדות מנהג שוה. וכן צריך לבאר ברש"י שם. (עיי' במפרש ברמב"ם שם שכתב שזה גם טעם שעושים עצרת ב' ימים כרם לפי משנת לעיל בס"ד לא צריך לזה.) ועל זה מסתפק רב אסי אם מנהג ראשוני היה חוק קבוע מתקנת חכמים לדורות כמ"ש רש"י וצריכים אנו לומר לפ"ז שמה ששלחו מתם הוא להודיע זאת הזהירו במנהג אבותיכם להיות וחכמים הטילו חוק קבוע לדורות מטעם הקלקול, או דילמא עשאום הם מאליהן מספק, וקאמר ר' זירא כוותיה דר"א מסתברא ופי' רש"י דאסיר ור"ל רק על האיסור מסתברא כוותיה ולא על מה שמבדיל שהרי אפילו אי נימא דליכא ברכה לבטלה כמ"ש בשטמ"ק כרם איכא טעמא רבא שלא לברך כדאיתא בסוכה מ"ז שמיני ספק שביעי והלכתא מיתב יתבינן ברוכי לא מברכינן ופי' הרא"ש דהוי תרתי דסתרי והר"ן פי' משום דאתו לזלזולי ביו"ט שני וה"ה הכא אי יבדילו בין יו"ט לחבריה אתו לזלזולי ביה (ועיי' צל"ח כאן וכן יהודע ודו"ק).

ומוכח לה (דאסיר מספק) מהא דהשתא דבקיאינן בקביעא דירחא וקא עבדינן תרי יומי. ואף דשלחו מתם מידי ספק לא נפיק וכנ"ל (ולפי"ז לק"מ קושיית המהר"ם שיף ודו"ק). וקאמר אביי דכוותיה דרב מסתברא שכל מה שעשו לפני מה שמכריז ר' יוחנן מראה שעשו מעצמם מתמת ספק שאם היתה תקנת חכמים כזאת לדורות היו צריכים להשוות המועדות אצל כל בני הגולה, וכן אפי' אי בטלו כותים מפני הקלקול עד ביאת

שבכ"ז לא הגיעו עד אז. מה יש לומר על שבועות שהוא תלוי בספירת נ' יום מט"ו ניסן ובוראי שעד אז כבר הגיעו השליחים (ובפרט למ"ד דטעמא דלא עבדינן תרי יומי מספק בחנוכה משום ששלוחי כסלו היו מגיעים לכל מקום בגולה "דאז" עד כ"ד כסלו) וא"כ אמאי נהגו בעצרת ב' ימים כדמוכח בפסחים נ"ב. ובתענית כ"ח אלא ודאי שלא היו השליחים ממשיכים בדרכם וכל מקום שהגיעו עד ערב סוכות או פסח הודיעו ועשו גם יו"ט ראשון וגם יו"ט אחרון יום א' ומקום שלא הגיעו עד אז והיו צריכים לעשות ב' ימים מספק את יו"ט ראשון הרי שעשו גם את יו"ט אחרון ב' ימים וה"ה בעצרת שהוא נ' יום אחר פסח עשו ב' ימים והטעם נלענ"ד הוא דלא יבואו לזלזל ביו"ט שני לשנה אחרת אם יראו שיו"ט אחרון עושים רק יום א' וה"ה בעצרת שקשור עם יום א' דפסח אם יעשו אותו רק יום א' אזי יזלזלו ביו"ט שני דפסח. וגם אחרי שתקינן קביעת חדשים וכל העולם יודעים מראש מתי יחולו חודשים ומועדות עכ"ז שלחו מתם הזהירו במנהג אבותיכם. אלא שנעשה שינוי קטן והוא שבזמן שהיו שלוחין כל מקום נהגו לפי המציאות אם הגיעו השליחים עשו יום א' ואם לאו עשו ב' ימים מספק. ולפעמים בתשרי עשו סוכות ב' ימים מספק ובניסן עשו פסח יום א' שהרי השלוחים הגיעו וזה לא היה גורם לזלזל ביו"ט שני של סוכות היות ואין קשר ישיר בין ב' מועדים אלה. משא"כ שבועות ופסח שיש קשר ישיר ביניהם וברור, עד שבא רבי יוחנן והכריז שכל מקום שאין מגיעים שלוחי תשרי ולוקחים את המינימום (דהיינו כאשר חל א' תשרי בימים ב' או ג' דאז אין אלא י' ימי חול ללכת בהם עד ערב סוכות עיין ר"ח ר"ה שם ורמב"ם ה' ק"ה פ"ז הי"ג ודו"ק) דהיינו שגם אותו מקום ששלוחי תשרי מגיעים אליו לפעמים (דהיינו כשחל א' תשרי בימים ה' או ז' שאז יש י"א ימי חול עד ערב סוכות) נכלל בזה יעשו ב' ימים יו"ט גזירה ניסן אטו

עם כל הקולות כנ"ל. (ועיין בתויו"ט שהביא דברי התוס' הנ"ל כהמשך לדברי רש"י. והרש"ש הקשה דרש"י פליג ותירץ כנ"ל ע"ש). ולפ"ז א"ש מ"ש רש"י (כ"ג) ד"ה אמר אב"י משום בטול מלאכה שאם לא יודיעו לגולה במשואות על חסר יבטלו העם ממלאכה ב' ימים שבזמן השליחים בטלו ממלאכה ב' ימים ורק סמכו על הרוב לגבי מת וכו'. כנ"ל שאם היה מספק בלי רוב לא היה כחול לגבי מת ועיין צל"ח ביצה ו' ד"ה מת ביו"ט ודו"ק. (עיין טו"א שם ושם) אלא שמה שפירש בסוף המשנה שלא יהא לבס נוקפם ביוה"כ וסוכות. קשה אי עבדי ב' ימים מספק אמאי יהא לבס נוקפם? וע"ז אפ"ל שעפ"ר אלול חסר עכ"ז מדאפשר שעברו ואז הקולא שנהגים ביו"ט ב' לגבי מת שלא כהלכה וכנ"ל אזי אם אפשר להודיע מודיעים כדי שלא יהא לבס נוקפם. ברם היכא דא"א כמו בר"ה מאי אית להו למעבר.

והנה יש לחקור בהיכא דנמצא אלול מעובר (גם לפני הקלקול) שאז נהגו קדושה ביום ל' לאלול וביום ל"א. ולא נהגו קדושה במקום שמגיעים שלוחי תשרי אלא בט"ו מל"א. ולא ביי"ד שהוא ט"ו מיום ל' אמאי לא חיישינן דילמא אתו לזלזולי לשנה האחרת ביום ל' לאלול. כמו שחשו לנהוג ב' ימים בעצרת משום דלא ליתו לזלזולי ביו"ט ב' דפסח וכנ"ל. וה"ה היכא דעברו אדר הסמוך לניסן וכל היכא דמטו שליחים נהגו קדושה רק בט"ו מיום ל"א לאדר ולא ביי"ד שהוא ט"ו מיום ל' באדר אמאי לא חיישינן לזלזול ביום ל' אדר לשנה האחרת.

ונ"ל בס"ד שפתרון הדבר תלוי בהבדל היסודי בין ספיקא דראשי חדשים באופיו השונה לבין ספיקא דיומא במועדות שהספק של ראשי חדשים הוא ספק גם לבי"ד הגדול ועל כן כל יום ל' מר"ח שעבר נשמר גם ע"י בי"ד בקדושה. בר"ח לגבי הספד ותענית וכד' ובר"ה לגבי מלאכה עד שיגיעו עדים וכשהגיעו עדים הקריבו גם קרבנות בהתאם ואם לא הגיעו עדים עד הלילה אזי הקרבנות

גואל צדק בב"א. ומה שרואים שכהיום נוהגים ב' יו"ט בגולה אע"פ שבקייאם בקביעות החודש. הוא משום דשלחו מתם וכו'.

ואיתא במשנה ר"ה י"ח על ו' חדשים השלוחין יוצאים על ניסן מפני הפסח על אב מפני התענית על אלול מפני ר"ה על תשרי מפני תקנת המועדות על כסלו מפני החנוכה ועל אדר מפני הפורים וכשהיה ביהמ"ק קיים יוצאים אף על אייר מפני פסח קטן ופירש"י שלוחים יוצאים שקדשו ביי"ד את החדש ע"פ עדים כשראו את החודש ומודיעים השלוחים לגולה יום שקדשוהו אם ביום ל' וחדש שעבר חסר אם ביום ל"א וחדש שעבר מלא: על אלול מפני ראש השנה מודיעים מתי התחיל אלול ועושין ר"ה ביום שלושים לאלול בגולה דרוב שנים אין אלול מעובר ואע"פ שספק הוא בידם שמא יעברוהו ביי"ד אי אפשר להם לדעת ועל כרחן הולכין אחר רוב השנים ואם לא ידעו מתי התחיל אלול לא ידעו יום שלושים שלו: ועל תשרי מפני תקנת המועדות לאחר שקדשוהו ביי"ד לתשרי השלוחין יוצאים ליום המחרת והולכין עד מקום שיכולין להגיע עד החג ומודיעים אם עברו ביי"ד את אלול ואם לאו כדי שלא יהא לבס נוקפם ביוה"כ וסוכות:

וכתבו התוס' ד"ה ועל אלול מפני ר"ה שהיו עושים ר"ה ל' ול"א מספק כדמוכח מביצה ועוד ע"ש, ומ"ש בגמ' לקמן י"ט הא מיקלקל ר"ה ר"ל דעושין יומים וכשעושין יומים מספק אזי היום השני קיל לגבי מת ולמיכחל לנהרדעי ואי מעברי ליה לאלול הוברר למפרע שהקילו ביו"ט האמיתי ואולי גם ברש"י שם שכתב מקלקלא ר"ה דנמצא שלא עשאוה בני הגולה כהלכה אם מעברים אלול אפשר ללמוד כך דמודה שעושים ל' וגם ל"א מספק דאלת"ה הול"ל שלא עשאוה "בזמנה". ואמאי נקט "כהלכה" ש"מ שעשאוה גם בל"א אלא שנהגו קולא לגבי מת וכד' וזה שלא כהלכה ודו"ק. ומ"ש במשנה ועושים יום שלושים ר"ה דרוב שנים וכו' ר"ל עיקר ר"ה ביום ל' וספק ביום ל"א

וממשיך עד הלילה שהוא ליל ב' דר"ח כדי לצאת סעודת ב' הימים. ע"פ הפנ"מ) ויהי ממחרת החדש השני וכו' ובמרה"פ הביא סמ"ג שלמד כן מעצמו ע"ש. ובציון ירושלים הביא עוד מהתשב"צ ומרבינו בחיי בשם ר"ח ומב"י בשם שכולי הלקט שכתבו כן ע"ש. ובנחל אשכול (שעל האשכול במפתח שבסופו דף קע"ד בדיונים לביצה). הביא ירושלמי הנ"ל ושכ"ה בתשובת הגאונים סי' א' לרב האי גאון זצ"ל ע"ש וכל זה הוא נגד מ"ש בש"ג (סופ"ק דר"ה) לאחר שכתב מנהגינו היום שראש חודש שאחר חודש מלא מקדשין ל' ול"א וכו' ובימים הראשונים לא היו נוהגים כן. ואכמ"ל.

והנה מצאנו בגמ' דמציעא (נ"ט:): אחר שבירכו לר"א וגם ר"ג גיסו נסתכן. אימא שלום דביתהו דר"א אחתיה דר"ג מההוא מעשה (שרבן גמליאל כמעט טבע בים מקפידתו) ואילך לא הות שבקת ליה לר"א למיפל על אפיה. ההוא יומא ריש ירחא הוה ואיחלף לה בין מלא לחסר וכו' אשכחתייה דנפל על אנפיה א"ל קום קטלית לאחי, וכו' ופירש"י בין מלא לחסר סבורה היתה שיהא החודש חסר וקבוע ביום ל' ולא יפול ביום החודש על פניו והיה מלא ולא נקבע עד יום ל"א ולא נזרהה בו ביום ל' ונפל על פניו. וכתב המהרש"א ע"ז ואפשר שזה בזמנם שהיו מקדשים ע"פ הראיה ולא היו מחזיקין ר"ח גם ביום ל' במלא אלא ביום ל"א אבל אנו נוהגים גם ביום ל' (ולפ"ז רש"י כשה"ג הנ"ל) וק"ק לפירושו דההוא יומא ריש ירחא הוה משמע שהיה באמת ר"ח בו ביום (וע"ז תירץ בכך יהודע דמ"ש ההוא יומא ריש ירחא הוה לפי דעתה של אימא שלום היה כך דהרי אחלף לה) ונראה לפרש להיפך דההוא יומא ביום ל' ריש ירחא היה ואחלף לה בין מלא לחסר שהיתה סבורה דמלא יהיה, ויהיה למחר ביום ל"א ג"כ ר"ח ולא יפול והחודש חסר היה וביום ל"א נפל על פניו ודר"ק. ובספר דעת תורה (או"ח תכ"ז סק"א) הביא שהעירו חכם א' מירושלמי הנ"ל על רש"י

היו קרבנות יום חול, ורק למחר היו נוהגים קדושה וודאית גם לגבי קרבנות. וזה פירוש מתניתין ר"ה ל: בראשונה היו מקבלים עדות החודש כל היום ע"ש במאירי ודר"ק. ואע"פ שהיו הרכה חדשים שלא באו עדים ואז הוברר למפרע שנהגו קדושה ביום ל' בטעות עכ"ז לא חיישינן לקלקול בחודש הבא הואיל ולא חזרו בהם באותו היום לנהוג כחול עיין ברש"י במשנה שם ד"ה נוהגים שפירש אמאי לאחר התקנה שלא לקבל עדים אלא עד המנחה ואם לא באו עדים עד המנחה נוהגים אותו היום קודש. דילמא אתי לזלזולי ביה לשנה הבאה ויעשו בו מלאכה כל היום ויאמרו אשתקד נהגנו בו קודש חנם ומן המנחה ולמעלה חזרנו ונהגנו בו חול עכ"ל. נמצינו למדים מדבריו שאם מסיימים אותו בקדושה תו ליכא למיחש לזלזולי ודר"ק. ואע"פ ששאר יו"ט ינהגו לפי היום השני שהוא ל"א לא יזלזלו לחודש הבא או לשנה הבאה ביום ל' ובהיות ובבי"ד ליכא חשש לזלזול אע"פ שנראה כעין סתירה בתאריכים א"כ גם במקומות הרחוקים מבי"ד שהיו כן מגיעים השליחים לפני המועדות אבל בר"ח עדיין לא מגיעים ובהכרח היו נוהגים בכל ר"ח ב' ימים בקדושה מספק ואז בחודש שלפניו מלא הרי הם כבי"ד ממש שמונים מיום שני דר"ח ובחודש שלפניו חסר מונים מיום א' דר"ח. הפוך מבי"ד ובכ"ז לא אתו לזלזולי ביום ל"א בחודש הבא. ובמקומות שהגיעו השליחים ביום ר"ח או לפני הקלקול שהיו יודעים ע"י המשואות היו כולם נוהגים כמו בבי"ד. דהיינו בחודש שאחרי חסר יום א' ר"ח ובחודש שאחרי מלא יומים ר"ח. וזה היה גם בימי בית ראשון ובימי משכן שילה. מאז שהתחילו לקדש חדשים בארץ ישראל וזה מה שכתוב (בשמואל א' כ' כ"ז) ויהי ממחרת "החודש השני" ות"י ביומא דבתרוהי דהוא עיבור ירחא תנינא. הו"ד בדר"ק שם וכן פירש מלבי"ם והוא מפורש בירושלמי תענית (פ"ד ה"ג) דאמרינן קרייא מסייע לרי' יוחנן (שהיה נוהג לעשות סעודת ר"ח בסוף יום א' דר"ח

מקבלים אלא עד המנחה ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה נוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש, ופירש"י בר"ה קאי וכו' (העתקנו לשונו לעיל) וכ"כ המאירי ועיין בטו"א וכן משמע מרע"ב ועוד, ברם ברא"ה ביצה ב' כתב שבכל ר"ח קאי וכ"ה דעת הצ"ח (ברכות כ"ו) בתוד"ה טעה והצ"פ (יו"ט פ"א הכ"ב) ודייקי לה מהרמב"ם שכתב בהלכות ק"ה על עדות החודש סתמא ולא הזכיר ר"ה או ר"ח תשרי ע"ש וכן דייק בספר הזכרונות ועוד. והתקנה היתה שאם לא באו עדים עד המנחה שני הימים קודש בודאי. יום ל' בכדי שלא יזלזלו בו להבא, ויום ל"א הואיל ולא מקבלים את העדים היום ואז נקבע מחר. ועל כן תמיד ביום ל' מר"ח אלול נוהגים קדושה ממה נפשך אם יבואו עדים לפני מנחה הרי הוא יום הקביעה ואם לאו הרי הוא ע"פ התקנה. ורק יום ל"א נקבע ע"פ עדים שאם באו לפני מנחה הוא חול ואם לא באו הרי הוא יום הקביעה. (ולרא"ה ודעימיה כ"ה בכל ראשי חודשים).

ואיכא למידק אמאי לא חששו גם ליום ל"א היכא דבאו עדים לפני מנחה לנהוג בו קדושה, כי היכי דלא לזלזולי ביה היכא דלא אתו עדים ונ"ל בס"ד דליכא למיחש אלא היכא דאיכא לאסתפקי כגון לביל ל' או ביום ל' לפני ביאת העדים שאז יש לחוש דילמא תיסק אדעתיה למימר שכמו שבשנה שעברה לא באו עדים גם השנה לא יבואו עדים. ברם אם לא באו עדים עד המנחה אז ברור שמחר קודש מחמת שלא מקבלים היום יותר עדים ולא יזלזלו בו אע"פ שאשתקד נהגו בו חול וברור הוא ודו"ק.

והנה כל זה בבית דין והקרובים אליו בתוך תחום שבת שאז מגיעים השליחים מוזמן מנחה ולמעלה להודיע אם באו עדים ולמחר חול או לא באו עדים ולמחר קודש. אבל הרחוקים מבי"ד יש להם לעשות תמיד את יום ל' ויום ל"א כקדושה וראית שמא לא יבואו עדים עד המנחה. וזה נקרא קדושה אחת ר"ל קדושה וראית ולא קדושת ספק (עיין כל זה ברש"י ביצה (ה) ד"ה עד

ודברי מהרש"א הנ"ל. וסיים המגיה בסוגרים וז"ל. ועכ"פ מצינו גם במהרש"א שאף בימיהם היה לפעמים ב' ימים ר"ח עכ"ל. ודבריו לא יגהו מזור להערה על רש"י וברור.

ולי אנא עבדא קשה מדידיה אדידיה שהרי איתא בברכות (ל') אמר רב ענן אמר רב טעה ולא הזכיר של ר"ח ערבית אין מחזירין אותו לפי שאין בי"ד מקדשין את החודש אלא ביום אמר אמימר מסתברא מילתא דרב בחודש מלא אבל בחודש חסר וכו' ע"ש ופירש"י בחודש מלא כשהחודש שעבר מלא עושין ר"ח ב' ימים וכו' ע"ש ובזמן רב עדיין קדשו ע"פ הראיה וכן בגדרים (ס) איתא חדש זה אסור בכל החודש ור"ח להבא פשיטא? כי איצטריכא לחדש חסר וכו' ופירש"י דיום ר"ח נמי אסור שהרי יום ר"ח נמנה לחודש זה שנכנס: כי אצטריך למיתני במתניתין לחודש חסר בחודש שהוא ב' ימים ר"ח ויום ראשון של ר"ח משלים לחודש מלא זה שעבר וזה הנכנס חסר הוא וכו'.

ואולי אפשר לומר דס"ל לרש"י שרק דברים שנעשים בפרסום ובקהל כהספד ותענית וסעודת ר"ח. איכא למיחש לזלזול ולכן נהגו בהם תמיד קדושה ביום שלושים ברם נפילת אפים שאומר כל יחיד בכיתו (כדמשמע התם שהמעשה היה בבית, דהא א"ד דאתא עניא וקאי אבבא וכו' ע"ש ודו"ק). ליכא חשש לזלזול ועוד שלא כל העם יודעים לחשב ע"מ לדעת מתי יראה הירח ורק הבקיאים בסוד העבור כר"א יודעים לפי חשבונם שבחודש זה לא תיראה הלבנה ביום ל' ובהיות ולר"א היה ברור שלא יבואו עדים עשה נפ"א ואשתו טעתה כחשבונה או שלא ידעה כלל את החשבון ודין גרמא שלא מנעתו משא"כ שאר העם נהגו נמי שלא לפול על פניהם כן נראה לי שבדברי רש"י דלא ליהו סתראי, ודוחק.

והנה כל זה לפני הקלקול ברם במשנה (שם) איתא פעם אחת נשתהו העדים מלבא ונתקלקלו הלויים בשיר התקינו שלא יהו

באו עד המנחה כבר כרוך שהחודש מלא ויום ל' מר"ח שעבר יום חול הוא ע"ז באה התקנה להמשיך לנהוג אותו יום קודש ונלענ"ד לתלות זאת במחלוקת הראשונים במהות יום א' דר"ח שהרי מצאו בשבולי הלקט (סי' קס"ח בשם רבינו ישעיה) שתקנת חכמים קדמונית היתה מימות נביאים לעשות יום ל' תמיד ר"ח אפי' אחרי חודש מלא בהיות וחדשה של לבנה כ"ט יום ומחצה אלא דא"א למנות שעות לחודשים אלא ימים לכן מונים ממחר וגם היום מקדשים ועל כן ל' ול"א ר"ח, ל' לקדוש ול"א למנין עת"ד ע"ש וכן כתב הטור סי' תכ"ז, ומאידך ברמב"ם (הלכות קדוש החודש פ"א ה"ג ד' ה') משמע בבירור שאין יום ל' ר"ח אלא אם נראה הירח בזמנו דהיינו ליל ל' ואם לאו הרי יום ל"א ר"ח ומכיון שאין יודעים אם מעובר או לאו מסתבר שהיו מחמירים שלא להספיד ולא להתענות וכדו' כל יום ל' ורק כשהתחילו לקבוע ע"פ חשבון סוד העיבור היה יום ל' תמיד ר"ח (עיין רמב"ם שם פ"ח ה"ד ודו"ק).

והשתא לפ"ז למ"ד דתקנה קדמונית היא הרי גם כשכרוך שיום ל"א הוא יום הקביעה בכ"ז יום ל' גם הוא ר"ח א"כ על כרחך לומר שמה שהוצרכו לתקן שאם לא באו עדים עד המנחה שינהגו אותו יום קודש זה דוקא בר"ה שנאמר בתורה ובחודש השביעי באחד לחודש בהדגשה שאין ר"ה אלא באחד לחודש ולא ביום ר"ח ואף שבמוסף ר"ה כתוב מלבד עולת החודש וכו' זה מפני שקושטא קאי שתמיד יום א' לחודש הוא ר"ח, ברם אם יהיה יום ל' ר"ח והקביעה תהיה ביום ל"א אזי היה ר"ה רק ביום ל"א בלבד. וכן היה בימי הנביאים כאשר אלול מלא נהגו ר"ח בודאי ביום ל' ור"ה בספק וביום ל"א קבעו א' לחודש ונהגו בו קדושה ודאית בין לר"ח ובין לר"ה ועל כן אחרי הקלקול שבשעת מנחה כבר ידעו שהיום שייך לאלול בהיות ולא באו עדים ולגבי ר"ה הוא חול היו צריכים לתקן שיסיימוהו בקדושה משא"כ בר"ח שבלא"ה הוא קדוש

המנחה) וכל זמן שנמשכה תקנה זאת (עד החרבן כדלהלן). ביצה שנולדה בראשון של ר"ה אסורה גם בשני בהיות וגם במקום הועד כשעשו יומים ר"ה היו קדושה ודאית ונולדה בזה אסורה בזה. (עיין כ"ז בר"ן פ"ק דביצה ובשאר מפרשים ותר"צ).

ועוד איתא שם במשנה משחרב בית המקדש התקין ריב"ז שיהיו מקבלים עדות החודש כל היום. (ונחלקו אמוראים בביצה ה': מה בדיוק היתה תקנתו, והנהגה רוב הראשונים כתבו שדברי רבא הם מסקנת הגמ' ופסקו כוותיה עיין רשב"א מאירי רא"ש ועוד וכ"כ בב"י סי' תר"א. לכן נביא רק דבריו ופירושים ע"פ רוב הראשונים). רבא אמר אף מתקנת ריב"ז ואילך ביצה אסורה מי לא מודה ריב"ז שאם באו עדים מן המנחה ולמעלה שנהגים אותו היום קודש ולמחר קודש. פי' שריב"ז תיקן רק על קבלת העדות למנות א' לחודש מיום ל' אלול אם באו העדים אחר המנחה אבל לא לענין לנהוג יום ל"א מאלול כיום חול שזה נשאר כמו לפני התקנה שאם לא באו עדים עד המנחה נוהגים שני הימים קודש או משום זכר למקדש או משום דילמא יבנה ביהמ"ק ויאמרו אשתקד מי לא עשינו אלא יום א' אף עכשיו לא נעשה אלא יום א' נמצא לפ"ז שאין הבדל בין קודם תקנת ריב"ז לאחריה אלא המנין שלפני ריב"ז אם באו עדים מן המנחה ולמעלה כאילו לא באו אותו יום כלל ולא מונים א' תשרי אלא מיום ב' דר"ה ואחר תקנת ריב"ז אם באו עדים מן המנחה ולמעלה עד סוף היום מונים א' תשרי מיום א' דר"ה ורק אם לא באו עדים באותו יום כלל מונים מיום ב' דר"ה (עיין בחי' הרא"ה ביצה ו' ד"ה רבא ודו"ק).

ולענין ר"ח לא מיבעיא למ"ד דהתקנה שאחר הקלקול היתה בר"ה דוקא דאז מעיקרא לא נהגו בב"י יומים ר"ח אלא בחודש מלא ובחודש חסר נהגו יום א'. אלא אפי' למ"ד דהתקנה היתה על כל ר"ח הרי שלא נשתנה דבר ורק העדים שבאו לאחר המנחה חשיבי כאילו לא באו ואף דאם לא

חול ודו"ק, ובמקומות שמרוחקים יותר מתחום שבת נהגו שני ימים מספק שהרי אין השלוחים יוצאים ביו"ט (עיי' רמב"ם הק"ה פ"ה ה"ז ודו"ק וכן כתב רס"ג בהדיא הו"ד בס' חודש בחדשו" עמוד נ"ב וז"ל, כי מימות הנביאים הראשונים כן היו ישראל נוהגים כל מי שהוא בבית הוועד עושין ר"ה יום אחד ובכל העולם כלו אפי' מקום שאינו רחוק מבית הוועד אלא תחום שבת עושין ב' ימים עכ"ל), וא"כ יוצא שהמקומות שבין תחום שבת לבין מהלך יום א' נהגו ר"ח ב' ימים רק בחודש שאחרי מלא ור"ה נהגו ב' ימים כשאלול חסר ובכ"ז אין זה סתירה דהאי כדיניה והאי כדיניה.

והנה מצאנו בשו"ת הרשב"ש ס' תרי"ט שכתב דבר חדש וז"ל אם באו עדים קודם מנחה הרי נהגו בתיקון (ר"ל הוברר שמה שנהגו מאמש קודש שפיר) ואותו היום קודש ולא מחר ואם באו אחר המנחה אעפ"י שאין ב"ד מקדשין משום התקנה נוהגים בו קדושה בשאר היום ואסור בעשיית מלאכה גזירה שמא לשנה הבאה יבואו עדים קודם מנחה ויאמרו אשתקד מי לא עשינו מלאכה אחר המנחה השתא נמי נעביד הכי לפי' אותו היום קודש ולמחר קודש לפי שמחר קובעין אותו ולפיכך נהגו שני ימים ר"ה כדי שלא יעשו ר"ה פעם יום א' ופעם שני ימים וגזרו בהם קדושה אחת דקדושה זאת לא היתה מספק שהרי בודאי היו נוהגים למחר קודש ואפילו בב"ד היו נוהגים שני ימים, ולא כשני ימים טובים של גלויות וכו' עכ"ל.

ואיכא למידק בדבריו שנראים לכאורה סתראי שהרי תחילה כתב שאם באו עדים קודם מנחה אותו היום קודש ולא מחר. ואח"כ כתב שבכדי שלא לחלוק בין שנה לשנה נהגו תמיד ב' ימים ואפי' בב"ד. ועוד שמכל הראשונים הנ"ל משמע שרק הרחוקים תחום שבת ממקום הוועד עשו תמיד ר"ה ב' ימים. ונלענ"ד בס"ד שאין כוונתו על זמן בית שני אלא על אחר החורבן מתקנת ריב"ז והלאה ואף שלא הזכיר זאת במפורש ורק בהמשך התשובה הוא מזכיר את תקנת ריב"ז

וכנ"ל ולמ"ד שכל ראשי חדשים שאחרי מלא נהגו יום ל' בקדושה מספק א"כ אחרי הקלקול בהגיע שעת מנחה ולא באו עדים הוברר הדבר שאין היום קודש בודאי. ותו ליכא ספק ויכולים כבר לנהוג בו כחול וע"ז באה התקנה שיהיו נוהגים אותו היום קודש.

וכאן מקום להעיר על מ"ש בספר "חודש בחדשו" (עמוד נ"ב) שמבין ממש הרמב"ם (שם) יום שלושים לעולם עושין אותו ר"ח (א"ה ברמב"ם כתוב כאן "בחשבון זה" וזה נשמט בס' הנ"ל וכנראה גירסא אחרת היתה לו והטעתו), אם היה החודש שעבר חסר יהיה יום ל' ר"ח הבא. ואם יהיה החודש שעבר מלא יהיה יום ל' ר"ח "הואיל ומקצתו ר"ח" וכו' שהרמב"ם סובר כשבלי הלפט הנ"ל. ברם אין זה נכון שהרי הרמב"ם ס"ל שהקלקול היה במוסף וזה ודאי שייך בכל ר"ח וכן כתב ענין זה בפ"ג ששם מובאים עניני ר"ח. ומזה מוכיח הצ"ח (הנ"ל) שהתקנה היתה בכל ר"ח ואי נימא שהרמב"ם ס"ל כשבה"ל תיקשי אמאי הוצרכו לתקנה וכנ"ל, א"ו דס"ל דאין זה תקנה קדמונית ורק "בחשבון זה" נוהגים כך ודו"ק.

נימצינו למדים מכל הנ"ל שר"ח ור"ה שונים הם במהותם בהיות וגם בב"ד יש ספק ובהיות ובב"ד לא חיישינן לסתירה ואם אלול מעובר ונהגו ר"ה יומים מספק זה לא השפיע על קביעת שאר המועדים ולא חיישינן לסתירה ולזלזולי וקובעים למועדים יום א' אזי גם במקומות הרחוקים תו לא חיישינן לזלזולי, ועוד אנו למדים מהנ"ל שלאחר תקנת ריב"ז לא נהגו יומים ר"ח אלא בחודש מלא וזה היה בב"ד ובמקומות שבמהלך יום מב"ד ורק הרחוקים יותר נהגו תמיד יומים מספק. ורק בר"ה שבבית דין ידעו שאלול ועשו יום א' שהרי מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר כדאיתא בגמ' (ר"ה י"ט ל"ב וביצה ו' כ"ב) ואפי' באותה שנה של הקלקול משמע שלא עברו את אלול ולכן חשיב קלקול. שאם נאמר שכבר אותו יום ישבו בב"ד ותקנו ולא קבלו את העדים א"כ שפיר אמרו שיר של

והרשב"ש מסיים אותה תשובה שביאור זה הוא המחזור בסוגיא. ואיליו כיוון הר"ן (על הרי"ף) לאחר שהביא שהרז"ה ור' אפרים חלקו על הרי"ף דס"ל דגם בא"י נהגו יומים ר"ה ואינהו ס"ל דלא, סיים דזה תלוי בסוגיית הגמ'. והוא מבואר כדעת הרי"ף ולפ"ז דברי רב ושמאל כפשוטם וכדעת רבא הנ"ל, ע"ש כל דבריו ותר"צ. ואליבא דאמת לא מצאנו בראשונים מי שחולק על זה במה שנהגו לאחר תקנת ריב"ז, והוא טעם המסתבר. וכל מנהגינו היום הם מנהג אבותינו שלאחר תקנת ריב"ז שהרי אם יתקלקלו מחמת הגזירה אזי יהיה המצב כמו לאחר תקנת ריב"ז מדאין בית המקדש ואין קרבן ושיר ופשוט, ועל כן נהגו היום בכל מקום אפי' בא"י לעשות ב' ימים ר"ה והם קדושה אחת לגבי ביצה וכד' ורק לגבי מת כחול שוויה רבנן אפילו למיגז ליה גלימא ולמיגז ליה אסא (ביצה ו' ועיין בשו"ע תקכו" ס"ד כל מה שמותר) כמנהג אבותינו מזמן תקנת ריב"ז ואילך והקביעות היא מהיום הראשון וממילא הושוה בזה לשאר מועדות.

ניהדר אנפין לר"ח הרי שלרש"י ודעימיה תמיד נהגו בבב"ד והסמוכים אליו בר"ח שאחרי מלא ב' ימים ר"ח, ובר"ח שאחרי חסר יום א' ר"ח וזה לא נשתנה, ולרא"ה ודעימיה נשתנה בתקנה שאחר הקלקול דינו של א' דר"ח לנהוג בו קדושה ודאית כדלעיל. ברם המנהג נשאר שבחסר ר"ח שאחרי יום א' ומלא ר"ח שאחרי יומים וא"כ לאחר תקנת ריב"ז חזר הדין לקדמותו שאם באו עדים אחר המנחה מקבלים אותם ואזי החודש חסר וממילא ר"ח יום א' ולא שייך תו לגזור מתשש מהרה יכנה ביהמ"ק וכו' דגם בזמן המקדש היה כן שאחרי חסר יום א' ר"ח וכבר אמרנו שבהיות ומפורסם הדבר ומצוי מאוד. בסמיכות חודש חסר וחודש מלא תו לא שייך לגזור שמא יזלזל. וא"כ לכ"ע בזמן הראיה נהגו בבב"ד כך, ורק המקומות הרחוקים מהלך יום מבב"ד נהגו ר"ח תמיד ב' ימים מספק, והשתא ניחזי אנן

(ולענין מ"ש רבה דמתקנת ריב"ז והלאה ביצה מותרת) על כרחנו צריכים אנו להסביר דבריו כך, חדא כי היכי דלא ליהוי סתראי וכנ"ל. ועוד שלא הזכיר בדבריו שחולק על כל הראשונים הנ"ל, ובעיקר מחמת הסברא שהרי כתבנו למעלה שכאשר גומרים את כל היום בקדושה תו ליכא חשש זלזול שהרי כל ר"ח ור"ה לפעמים יום א' אחרי חסר ולפעמים יומים אחרי מלא ומה שתקינו אחרי הקלקול הוא שלא מקבלים את העדים אם באו אחרי מנחה וממילא הוא חודש מלא ולא אתו לזלזולי ביה. ברם לאחר תקנת ריב"ז (אליבא דרבא כנ"ל) שאז גם כשאולז חסר במקרה שלא באו אלא אחר מנחה נוהגים יומים קדושה חדא אזי יבואו לזלזל בו שיאמרו אשתקד אלול חסר ונהגנו בו כחול גם השתא ננהג בו חול ולא ידקדקו מתי באו עדים ויטעו על כן מבין הרשב"ש שבתוך תקנת ריב"ז היה כלול גם מנהג קבוע לעשות גם בבב"ד תמיד ר"ה יומים וזה מ"ש ולפיכך "נהגו" שני ימים וכו' ואפי' בבב"ד היו "נוהגים" ב' ימים וכו'. ולזה שייך הטעם שאמר וז"ל כדי שלא יעשו ר"ה פעם יום א' ופעם שני ימים וכו' שטעם זה לא שייך לפני ריב"ז וכאמור. והשתא איתנח לן מה שיש לדקדק על הצל"ח (בביצה ו') שכתב שמה שאמר רבא מת בבב"ד ב' יתעסקו בו ישראל ואפי' בשני ימים טובים של ר"ה הוא דוקא לנו שנוהגים ב' ימים משום מנהג אבותינו כידנינו, ברם לדידהו הוי ספק דאורייתא אולי אלול מעובר מדלא באו עדים אלא אחרי המנחה. ע"ש בדבריו ותר"צ. וק"ק הרי אנחנו נוהגים בכל חומרות מנהג אבותינו משום דחיישינן לקלקול מחמת גזירות וכנ"ל א"כ איך לגבי מת איננו נוהגים כמנהג אבותינו (וע"ז אפ"ל שמשום כבוד המת הקילו משא"כ בביצה וכד'. ברם מ"ש בס"ד מרווח טפי). ובזה ניחא שמתקנת ריב"ז נהגו קולא זאת בהיות ויו"ט שני נהגו בכל שנה ואלול מעובר מחמת שלא באו עדים באותו יום כלל. זה לא מצוי וכנ"ל ולכן לגבי מת הקילו.

להדיא דלמאן דס"ל חודש דרבנן לא חיישינן לספיקא דיומא ועפ"ז גם בלולב בשמיני לא נוטלים דלולב בזה"ז דרבנן ע"ש בדבריו הנעמים ותר"ץ, ולא קשה עליו ממתני' דאפ"ל דודאי בזמן שקדשו ע"פ הראיה החמירו מספק דהוי ספק ידיעה. ברם השתא דבקיאינן בקבועא דירחא ואין לנו ספק ורק מחשש קלקול אין לנו לחוש למה שחששו הם מספק במידי דרבנן.

אלא שראיתי אח"כ בספר הזכרונות הנ"ל עמוד 55 שחולק על הטו"א הנ"ל וס"ל דגם המקומות שלא הגיעו שלוחים לא עשו בחנוכה ופורים יומים מספק. דהוי ספיקא דרבנן והוכיח כן ממנהגא דהשתא דלא עבדינן ספיקא דיומא בחנוכה ופורים ע"ש. ולפי דבריו קשה למה בכלל יצאו שליחים ונ"ל בס"ד דקשה תו על מה היו צריכים העדים לצאת על אב מפני התענית והרי ודאי לא צמו יומים כמו ביוה"כ (עיין ירושלמי ר"ה פ"א ה"ד) ועיין ברמ"א (או"ח סי' תרכ"ד ס"ד) שכתב שאין לנהוג חומרא זו לעשות ב' ימים יוה"כ מספק וביאר במ"ב (ס"ק י"ז) כי באמת מדינא אין לחוש דאנן בקיאינן בקביעא דירחא ואין עושים רק משום מנהג שנהגו אבותינו וביוה"כ לא נהגו אבותינו כן א"כ למה ננהג אנחנו והוסיף ביאר בש"ה"צ (או"ק כ"א) כי רוב הציבור אין יכולים להתענות ב' ימים ולא תקנו בזה לעשות ב' ימים ע"ש, וצ"ל דאעפ"כ יצאו בכדי לעשות אותם בזמנם המדוייק ע"פ בי"ד ואה"נ במקום שלא הגיעו השלוחים עשו ג"כ יום א' אלא שהיו צריכים לסמוך על חזקה או על הרוב (עיין בפ"מ ובקה"ע בירושלמי שם ודו"ק). ה"ה לגבי חנוכה ופורים.

ומדברי ס' הזכרונות הנ"ל משמע דס"ל שכל מה שנהגו אבותינו בספיקא דיומא נהגים אנחנו אפי' דמידי דרבנן. לכן היה צריך לחדש טעם אמאי נהגו בר"ח שאחר חסר יום א' וכנ"ל, ברם לשיטת הטו"א אפ"ל שגם בר"ח לא נהגו כמנהג אבותיהם משום דר"ח דרבנן הן לגבי תענית (עיין ב"י ת"ח

אמאי נהגינן האידנא דבקיאינן בקבועא דירחא כמו שנהגו בבי"ד ולא כמנהג אבותינו לחוש לנהוג תמיד יומים ר"ח, ולפחות בני חו"ל הו"ל לנהוג כן.

הנה מצאתי למהרצ"ה מלובלין וצ"ל בספר הזכרונות (נדפס בת"א תשט"ז) בעמוד 86 וז"ל. והא דבחסר לא עבדינן ב' ימים היינו משום דא"כ לא נדע אימת ר"ח חסר ור"ח מלא כיון דתמיד ב' ימים (ואז כשקדשו על פי הראיה אפשר באמת תמיד עשו ב' ימים כשלא ידעו משא"כ עכשיו בזה לא החזיקו כמנהג אבותיהם) עכ"ל לעניינינו והסוגרים במקור. והנה מ"ש דא"כ לא נדע אימת חסר ואימת מלא הוא טעם מחודש ולא מצאתיו במפרשים. ונלענ"ד שהוא טעם נכון ברם הוא שייך דוקא אי בעינן למיעבד בכל ר"ח ב' ימים שאז איכא למיטעי ולחשוב גם על חודש חסר שהוא מלא או להיפך, ברם כשנהגים מחמת ספק כשלא יודעים כגון בזמן שקדשו ע"פ הראיה והרחוקים שלא ידעו עשו יומים מספק בכל ר"ח. אלא שהמהרצ"ה מסתפק בזה ועל כן כתב בסוגרים "אפשר" ומה שסיים "בזה לא החזיקו כמנהג אבותיהם" ר"ל על הצד שהרחוקים מבי"ד נהגו בזמן ההוא לעשות כל ר"ח ב' ימים עכ"ז אח"כ כשקבעו החשבון ובקיא בקבועא דירחא לא קבלו מנהג אבותיהם בזה מטעם הנ"ל דא"כ לא נדע בין מלא לחסר ודו"ק.

והנה מהמשנה הנ"ל משמע דבחנוכה ופורים היו צריכים שליחים וע"ש בטו"א דבמקום שלא מגיעים שלוחים היו עושים גם בחנוכה ופורים ספיקא דיומא, וגם לענין תפלות וקה"ת ולכן כתב שבחנוכה ימשיכו השליחים עד היום התשיעי למנוע ברכות לבטלה ע"ש ולא דמי לשאר מועדות ששם לאחר יו"ט ראשון תו לא הולכים כי היכי דלא לזלזלו ביו"ט ב' וכאמור לעיל.

וקשה א"כ אמאי השתא לא נהגינן ספיקא דיומא בחנוכה ובפורים. וכתב בברכ"י סי' תר"ע דהוי דרבנן וכל מידי דרבנן לא חיישינן לספיקא כדאיתא במנחות ח"ח:

בלילו יום א' לעומר. ואם יספור במוצאי יו"ט שני שתי ספירות הרי שמשכה הספירה עד שבועות ואת לזלזולי ביו"ט ראשון דעצרת. ועצם הספירה אינה אלא זכר למקדש, ומ"ש בסו"ד דלא אתי דרבנן - יו"ט ב' - ודחי - דאורייתא - ספה"ע - אין ר"ל דספה"ע מן התורה אלא כמ"ש בהגה"ה בצד שהיא באה מכח יו"ט א' שהוא מדאורייתא, ועל כן אין להחמיר לספור ב' ימים מספק, ואכמ"ל] וגם ריב"ז לא ביטל תקנה זאת (עיינן טו"א ר"ה שם ודו"ק) וכ"ז לשיטתו דלעיל דהתקנה היתה גם על ר"ח ברם למאן דס"ל דמדאורייתא יום ל' שאחרי ר"ח הוא תמיד ר"ח כמבואר לעיל. א"כ פשוט הוא שכך צריכים גם אנו לנהוג.

עד כאן עלו הדברים שנאמרו בחבורה בתוספת נופך בשעת הכתיבה, ובהם נתיישבו כל הערות הרב ז"ל בס"ד.

שכתב שפסוק ובמועדיכם שמביא הטור הוא אסמכתא בעלמא) והן לגבי הספד (מטעם הנ"ל) ומה שבחודש מלא ר"ח שאחריו יומים הוא מפני שגם בכי"ד נהגו כן. ואע"פ שאז נהגו כן מספק והיום אנו בקיאים. צ"ל דלזה הועילה תקנה שלאחר הקלקול לעשותם יומים ודאי ונחשבים קדושה אחת לגבי תפלות וקה"ת [עיינן צל"ח ברכות כ"ו: על תוס' ד"ה טעה - ופנ"י שם דף ל' ד"ה א"ר ענן ודו"ק - וה"ה בכל תקנות חז"ל למעבד תרי יומי זה גם לענין תפלות וקה"ת וכד' ולכן המתמיר ביוה"כ לצום יומים יתפלל ביום ב' תפלת חול ויניח תפילין עיין רמ"א הנ"ל ודו"ק.

ומה שלא תקנו גם לגבי ספה"ע כתב הרז"ה (הו"ד בר"ן סוף פסחים) שהטעם הוא משום שאינה סותרת את קדושת היום ועל כן אע"פ שיום ב' דפסח יו"ט יכולים לספור

הרב יעקב שלום ארנפלד

בדין נמצא אחד קרוב או פסול

מתחילה כשראיתם העדות נתכוונתם להעיד או לראות הדבר וכפירוש רש"י ורשב"ם.

ובב"י [סעיף א'] כתב "וכתב רשב"ם בפרק יש נוחלין [בב"ב ק"ג ע"ב] גבי ג' שנכנסו לבקר את התולה דהכי פירשו כשבאתם אז בתחילה לראות המעשה לאיזה דעת באתם לראות או להעיד. וכן נראה מפירוש רש"י פ"ק דמכות [ו' ע"א] שכתב היכי אמרינן להו לקרוב או לפסול למבדקינהו אם מתחילה לעדות נתכונו, וכן דעת הרמב"ם בפ"ה מהלכות עדות".

ועל זה כתב הב"ח "גם לא כפירוש בית יוסף דדעת רמב"ם כפירוש רשב"ם, ופירוש רש"י, וכ"כ בכסף משנה (שם) דאמרינן להו לקרוב ולפסול למחזי אתיתו וכו' אלא לכל כת וכת אמרינן להו מקמי דידיעין מי קרוב ופסול ומי כשר". וכדי להבין מחלוקתם מצאנו בסוגיא זו ג' מחלוקות הראשונים ודעת הרמב"ם בזה, ובה יתבהרו הדברים.

א

נחלקו הראשונים למי שואלים למחזי אתיתו או לאסהודי אתיתו, שיטת רש"י מכות שם דשאלה זו שואלים לקרובים או לפסולים ואין שייך לשאול שאלה זו רק אחרי שנודע שיש שם קו"פ וכן משמע מלשון הטור ובשיטת הרמב"ם נחלקו הסמ"ע והש"ך, הסמ"ע סק"ב סבירא ליה להרמב"ם דשאלת למחזי אתיתו וכו', שואלין מיד כשבאים להעיד. והש"ך סק"ג חלק עליו וסובר דגם הרמב"ם מודה דשאלה זו שואלים רק אחרי

בסימן ל"ו ש"ך ריש סק"ו כתב "אם נמצא באלו עדותן בטילה פירוש אפילו לא העיד כלל, עכ"ל סמ"ע [סק"ד], ואמת כן משמע מדעת הרמב"ם [פ"ה מהלכות עדות ה"ה] בעל סברא זו. ועוד משמע כן יותר למעיין ברמב"ם עצמו עיי"ש. והיינו כפירוש רש"י ורשב"ם. ומ"ש הב"ח [סוף סעיף א'] וז"ל, גם לא כפירוש ב"י דדעת רמב"ם כפירוש רשב"ם ופירוש רש"י כו', לא דק דיפה כיון הב"י בזה דדעת רמב"ם כפירוש רשב"ם ורש"י לענין דבכיונו להעיד מתחילה לבד עדותן בטילה אף דלא העידו בבית דין אחד כך, ולאפוקי התוס' [מכות ו' ע"א ד"ה שמואל] ודו"ק". עכ"ל הש"ך.

מ"ש הש"ך דהרמב"ם ס"ל כפירוש רש"י ורשב"ם כ"ה בב"י, ונעתיק להלן לשונו.

ויש לדייק על דברי הש"ך הנ"ל דלעיל בסוף סק"ג כתב הש"ך על דברי הכסף משנה שהם דברי הב"י הנ"ל "ולא יפה עשה בכסף משנה שכתב על דברי הרמב"ם [שהם] דברי רש"י ע"ש". ולכאורה דבריו סותרים למ"ש בסק"ו. וכן יש להבין במה פליגי הב"י והב"ח בדעת הרמב"ם

ונעתיק לפננו לשון הב"י והכסף משנה. בכסף משנה פ"ה מעדות ה"ה "וכיצד בודקין את הדבר (מכות ו.) היכי אמרינן להו פירוש לקרוב ופסול למבדקינהו אם מתחילה לעדות נתכונו למחזי אתיתו או לאסהודי אתיתו אי אמרי לאסהודי אתי נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטילה וכו', ודעת רבינו לפרשה כפשטה דהיינו דאמרינן להו

כשראו הכשרים ואין זה משמע הדברים אלא כיון שהדבר ספק בטלה העדות. אלו דברי הרמב"ן כפי מה שהם לפנינו. (אך הריטב"א הביא בשם הרמב"ן דס"ל דבעינן שידעו אלו באלו. ושיטת הרא"ה הוא דאפילו לא ידעו אלו מאלו נפסלו הכשרים.) וצ"ע בדברי הש"ך דבסק"ה פסק דלא כהרמב"ן ובס"ק כ"א נקט להלכה כהרמב"ן. אך קשה לפרש כפירוש זה את כונת הב"י דמדברי הרשב"ם אין הוכחה למי שואלין. לכן נלפע"ד דכונת ב"י היתה למחלוקת אחרת.

## ב

נחלקו הראשונים מתי הקו"פ מצטרפים עם העדים הכשרים ופוסלים כל העדות. לשיטת הרמב"ם וסיעתו בכינונו להעיד מצטרפים בשעת ראייה אפילו לא העידו אח"כ, יכ"פ המחבר ברי"ע הסימן. ושיטת הרא"ש וסיעתו דאין מצטרפין עם הכשרים אלא אם כינונו להעיד בשעת ראייה ובאו לבית דין להעיד ובעינן תרווייהו ושיטה זו הובאה בשו"ע כמ"ש וי"א שאפילו כינונו לראות כדי להעיד וכו'. וכשיטת הרמב"ם ס"ל לרשב"ם שם, והביא הרשב"ם דכ"כ רש"י בתשובתו. וכ"ה בריטב"א מכות ו'. (הביא דברי רש"י שלא נמצא לפנינו) ח"ל, פירש רש"י ז"ל לאסהודי אתיתון בשעת מעשה, וכי אמרי דלאסהודי נתכונו בשעת ראייה הוי להו עדים מחמת אותה כונה בלבד ואע"פ שלא באו לבית דין להעיד וכ"כ רשב"ם ז"ל בפרק יש נוחלין, עכ"ל. ולזה נתכוון הב"י במה שכתב דהרמב"ם ס"ל כרש"י ורשב"ם והסכים הש"ך בסק"ו עמו. ולא יקשה ממ"ש הש"ך בסוסק"ג דחלק על הב"י שהשוה שיטת רש"י ורמב"ם, דשם חלק עליו במה שהשוה דבריו למי שואלין, ועל זה חלק הש"ך וס"ל כמ"ש דשיטת הרמב"ם הוא דלכולם שואלים. אמנם ודאי שהב"ח לא הבין כונה זו בדברי הב"י דכתב, אלא לכל כת וכת אמרינן להו מקמי דידיעין מי קו"פ ומי כשר. הרי דהבין דכונת הב"י כמ"ש לעיל באות א'.

שנודע שיש כאן קו"פ. (אך כו"ע מודים להרמב"ם שאלה זו נשאלת לכולם ונחלקו הסמ"ע והש"ך הנ"ל בטעם הדבר. ובתוס' מכות שם ד"ה לאסהודי וס"ל דשואלים לכשרים בלבד) והבין הב"ח דמ"ש הב"י דהרמב"ם סבירא ליה כרש"י ורשב"ם דשואלין למחזי אתיתו רק לקו"פ. ועל זה תמה הב"ח "דלכל כת וכת אמרינן להו מקמי דידיעין מי קרוב ומי פסול". וכמ"ש דדעת הרמב"ם דלכולם שואלים שאלה זו. וי"ל דלזה נתכוון הש"ך בסק"ג שכתב "מיהו מפירוש רש"י שפירש היכי אמרינן להו לקרוב או פסול למיבדקינהו כו' לא משמע כן ולא יפה עשה בכסף משנה שכתב על דברי הרמב"ם דברי רש"י עיין שם". וא"כ כפי הנ"ל הש"ך הבין כמ"ש הב"ח, והקשה עליו הש"ך קושית הב"ח.

אך יש להעיר על זה דהגם דהש"ך בסק"ג הבין בכונת הרמב"ם דשואלים לכולם, אך בסק"ה כתב דהרמב"ם ורש"י בחדא שיטה קאי דשואלין לר"פ. יצרייה לימרי דכינת הש"ר הוא כמ"ש בסק"ג דלשיטת הרמב"ם שואלים לכולם, רק אחרי שנודע שיש שם קו"פ וכמ"ש רש"י. דהש"ך לשיטתיה קאי דרש"י והרמב"ם תרווייהו ס"ל דשואלים להם רק אחרי שנודע שיש שם קו"פ. ולזה השווה הש"ך בסק"ה השיטות.

ומה שהעלה הש"ך שם בסק"ה דקו"פ נאמנים לומר לאסהודי אתינו, דוקא כשאנו יודעים שקו"פ היו שם בשעת ראיית המעשה, אבל אם אין ידוע שהיו שם הפסולים, ויבואו הפסולים ויאמרו לאסהודי אתינו אינם נאמנים, עכ"ד. ויל"ע דברמב"ן במכות שם מבואר דהפסולים נאמנים לומר לאסהודי אתינו גם אם הכשרים לא ראו את הפסולים. דהרמב"ן הקשה שם ח"ל "ותמהני כיון שיש לומר למחזי אתי האיך אנו מאמינים פסולים לפסול עדות וא"ת דמסתמא נמי פסול הוא העדות עד שיאמרו למחזי אתינו ובהכי נאמנים מתוך שיכולים לשתוק ולא יעידו וכו' והלא אפשר שלא היו שם כלל. ושמא נאמר שאינן מצילין אלא

## ג

דתרתי בעינין שראו כאחד והעידו כאחד, ואם לאו לא נפסלו. וי"ל במה פליגי. ונראה דבנאמנות שני עדים כתב הרמב"ם בפכ"ד מסנהדרין סוף ה"א "א"כ למה הצריכה תורה ב' עדים שבזמן שיבואו לפני הדיין ב' עדים ידון על פי עדותן אע"פ שאינו יודע אם באמת העידו או בשקר". וכ"כ בפ"ח מיסודי התורה ה"ח "כמו שצונו לחתוך הדבר על פי שנים עדים ואע"פ שאין אנו יודעים אם העידו אמת אם שקר". הרי דס"ל דנאמנות ב' עדים הוא מגזה"כ ולא מטעם נאמנות.

וברמב"ם שם פ"ז ה"ז הסביר דנאמנות העדים הוא מטעם חזקת כשרותן דכתב "כמו שנצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים ואע"פ שאפשר שהעידו בשקר, הואיל וכשרים הם אצלנו מעמידים אותם על כשרותם". יש להסביר דבריו דאנו מאמינים להם על נאמנות המעשה דחזקת כשרות העדים מסייעת דהמעשה שהעידו הוא אמת.

וביתר ביאור הוא בחינוך מצוה תקכ"ג דכתב "אבל בהיות המעידים שנים אנשים כשרים חזקה בכל זרע ישראל שלא יסכימו שנים להעיד בשקר". נמצא דעל ידי חזקת כשרות העדים אנו מבררים דהמעשה אמת. ולזה נתכוון הרמב"ם (וראה בתשו' חתם סופר אהע"ז ח"א סימן צ"ד סוף ד"ה אך, דהבין בדברי הרמב"ם הנ"ל דנאמנות העדים הוא מגזה"כ). נמצאנו למדים ברמב"ם ב' דרכים בנאמנות העדים.

ולפ"ז י"ל דב' השיטות תליא בהא. שיטה ראשונה סבירה ליה דאנו מאמינים להם דהמעשה שראו הוא אמת, ולכן מיד כשראו המעשה שם עד עליהם ומצטרפים. שיטה שנייה שבשו"ע סבירה ליה דאין מצטרפין רק כשראו כאחד ובאו להעיד, דס"ל דנאמנותם על המעשה הוא מכח גזה"כ דע"י שהעידו בב"ד ובית דין קיבלו עדותם אנו מחזיקים שהמעשה היה אמת. ולכן לא יצטרפו אא"כ ראו כאחד והעידו בבית דין.

נחלקו הראשונים בשאלת למחזי אתיתו וכו' האם השאלה נשאלת על ראיית המעשה או על שעת ביאתם לבית דין. הרשב"ם הנ"ל פ"י "למחזי אתיתו וכו' כלומר כשבאתם לראות את המעשה לאיזה דעת באתם לראות או להעיד". וכן נראה מפ"י רש"י הנ"ל דפ"י "אם מתחילה לעדות נתכוונו".

וכ"כ הר"ח [מכות שם] בפירושו הראשון, ובפירושו השני ביאר דקאי על שעת הגדה בבית דין דכתב "ויש מי שפירש כי בזמן ההגדה אומרים להם לראות באתם [אן] להגיד עדות באתם", וכן פירש הריטב"א שם וביתר ביאור דכתב "וכן יראה מפירושו ר"ח ז"ל שאין השאלה הזאת אלא בשעת ביאתם לבית דין להעיד שאם באו להעיד או נצטרפו להעיד כשרים ופסולים נפסלו הכשרים, ואם יאמרו שלא באו אלא לראות מה יעשו ב' אחין וכו', מי יוכל למנוע את העם הרואים מעשה שלא יבואו בתוך הצוחה הבאה לבית דין".

וכ"כ הר"ן בחידושו לב"ב שם (הובא בשיטמ"ק) וז"ל, דלמחזי אתיתו וכו' מוכרח שלא על שעת מעשה אנו שואלים, דאם כן מאי אתיתו שמא שם היו מתחילה, אלא ודאי כשבאו לפני בית דין קאמר ששואלים אותם אם באו שם כדי להעיד שאם לכך באו מצטרפים עם הכשרים ופסולים אותם, ואם אמרו שלא באו אלא לראות אין מצטרפין ואין פוסלים את הכשרים".

ולולי דברי הש"ך והב"ח בכונת הכס"מ והב"י, אפ"ל דהכס"מ מפרש מ"ש הרמב"ם כשראתם דבר זה דהרמב"ם פירש דברי הגמ' למחזי אתיתו וכו', על שעת הראייה אנו שואלים, ולכן כתב ע"ז הכס"מ דמפרש כפירושו רש"י ורשב"ם הנ"ל, וא"ש.

## ד

ובמ"ש לעיל אות א' ב' השיטות שהביא המחבר שיטה א', שמצטרפין בשעת ראייה, ולכן נפסלו הכשרים אף שלא העידו יחד. שיטה ב',

אומרים שמאמינים ב' עדים מכת גזירת הכתוב, וכמ"ש הרמב"ם בפ"ח מיסודי התורה, א"כ פסול דעד אחד הוי משום גזירת הכתוב, אבל אם הכשר ב' עדים הוא מכת חזקת כשרות של ב' עדים אנו אומרים דאין משקרים והמעשה אמת, משא"כ בעד אחד לא מהני חזקת כשרות דעד אחד להוציא מידי חשש משקר, וכמ"ש החינוך חזקה בכל זרע ישראל שלא יסכימו שנים להעיד בשקר.

והרשב"ם הנ"ל ס"ל דעל ידי כוננתו להעיד נעשה עד אפילו בעד כשר ואנו אומרים אין עד נעשה דיין. והתוס' שם ק"ד. ד"ה אבל, חולק עליו. ועיין בקובץ שיעורים שם אות שכ"ז בהסבר מחלוקתם. ונראה דרשב"ם כשאנו מאמינים ב' עדים אנו מאמינים להם דהמעשה הוא אמת וכמ"ש לעיל, וא"כ אנו צריכים לצרף עדותן יחד, ולא מספיק שכל אחד ואחד מעיד על המעשה, ולכן ס"ל דצירוף ב' העדים יכול להיות ע"י כוננתם להעיד וכל עליהם שם עדות, משא"כ כשלא כיונו להעיד הוי עד ועד וחוששים דילמא משקרי, והתוס' ס"ל דב' עדים נאמנים מגז"כ ובעד אחד אינו נאמן מגז"כ וכמ"ש בקצוה"ח הנ"ל. אמנם אי ב' עדים מעידים נאמנים ואין אנו צריכים לצרפן יחד להאמין לעדותם.

ובזה יש לפרש מלוגתת הקצוה"ח והנתיבות בסימן ל"ו, הקצוה"ח בסק"ד סובר דאם בשעת ראייה כשרים היו ואח"כ נפסל א', הנפסל הכשר. אך צריך שיעידו הכשר והפסול תוכ"ד, דאל"כ מתי יצטרפו. והנתיבות במשה"א סוסק"א חלק עליו וס"ל דאפילו לא העידו תוכ"ד נפסלו דנצטרפו בשעת ראייה. ולהנ"ל תליא מחלוקתם במ"ש אי ב' עדים כשרים בעי צירוף או לא. להקצות החשן צריכים לצירוף ולהנתיבות אין צריכים לצרפם יחד.

ולפי זה יובן שפיר שיטת הב"ח שפסק דאפילו אם לא ראו כאחד רק העידו כאחד מצטרפין ותמה עליו הש"ך בסק"ט. ולפ"ז יובן שיטת הב"ח דסובר דעיקר נאמנות העדות הוי מכת גזיה"כ ולכן ע"י עדותם בבית דין מצטרפים.

ויש להוסיף נופך ע"פ מה שביאר בקוב"ש ב"ק אות נ"ה דבהלואה אחר הלואה מצטרפין דאין צריך עדות על המעשה אלא על הדין היוצא מדבריהם ובוה הן מסעיין אחד לחבירו, דשניהם מעידין שהוא חייב מנה. וא"כ כשהעידו שניהם יחד לא גרע מהלואה אחר הלואה דמצטרפין, וכמ"ש בקוב"ש, ולחייב אין אנו צריכים שיצטרפו בראיית המעשה.

ולפי זה יובן דברי הטור בסעיף ב' שהביא שיטת הרמ"ה וז"ל, 'והרמ"ה וז"ל, והרמ"ה הוסיף לומר וכו' ואפילו לא ראו זא"ז ונמצא אחד מהן קו"פ עדותן בטילה'. וביאר בב"י דהוסיף על דברי הרמב"ם. ולפי מה שהעלינו יובן שפיר דהרמ"ה ס"ל דאפילו כשלא נצטרפו יחד בשעת ראייה עדותן בטילה דס"ל דעיקר נאמנות העדות הוא מטעם גז"כ, אך הרמב"ם לשיטתיה קאי דהוי מטעם נאמנות ומאמינים להם שהמעשה היה וכמ"ש לעיל מכת חזקת כשרות של העדים וא"ש דאין מצטרפין רק בכיונו להצטרף בשעת ראייה.

ובעד אחד דלא האמינתו תורה להוציא ממון על ידי עדותו, ס"ל להחינוך מצוה תקכ"ג וכפי הבנת המנ"ח שם דהטעם בעד אחד משום חשש משקר. וצ"ח המנ"ח לדברי הקצוה"ח ס"ל ל' סק"ט דהעלה דאין אנו חוששים בעד אחד דילמא משקר, אלא הטעם כמ"ש הרמב"ן דפסול דעד אחד מטעם גז"כ וכמ"ש בפסול קרובים. ונראה דמחלוקת זו תליא במחלוקת שהבאנו לעיל בנאמנות ב' עדים. דאי נאמנות ב' עדים שאנו

הרב שלום מרדכי הלוי סגל

## בענין מתוך שאינו יכול לישבע משלם

והיינו דהרי הא דאמרינן מתוך שא"י לישבע משלם הוא משום דכיון דחייבה תורה שבועה ע"כ דלולא בירור השבועה אנו נוקטים כצד הספק דחייב לשלם, ואלו הנשבעין ונוטלין הרי חיובם יותר ברור שהרי לכן אינו נשבע ונפטר ומשום דאף אם ישבע לא יבורר דפטור, דנקטינן יותר כהצד שהוא חייב, ורק דהטילו שבועה על התובע ואז יבורר חיובו לגמרי, ואמנם אף אם לא נשבע מ"מ חיובו ברור יותר מזה שדינו לישבע ולהפטר ולא נשבע, שהרי על חיוב זה היה דינו שאם ישבע יפטר ועל חיוב דנשבעין ונוטלין לא היה נפטר בשבועה וע"כ אף קודם שנשבע הנוטל חיובו ברור יותר, ולכן אף אם לא נשבע מ"מ משלם כמו שמשלם זה שדינו לישבע וליפטר ולא נשבע.

ואמנם כל הראשונים נקטו להיפך דל"א דאמרי' משאיל"מ כ"ש דשבועת הנוטלין אמרינן משאיל"ל מפסיד, וצ"ב.

ובאמת לענ"ד צ"ע סברת החזו"א, ומשום דבאמת הא דבפוגם שטרו ודעימיה דינו לישבע וליטול ולא אמרינן שישבע נתבע ויפטר אינו משום דדררא דהשבועה היא שונה מדררא דשאר מודה במקצת, [וכפי המובן מדברי החזו"א דכהני הספק יותר גדול לטובת תובע ואשר לכן אין הנתבע נפטר בשבועה], אלא משום דהתם הנדון הוא על טענת פרעון, דלולא שפגם שטרו או שיש לו ע"א על הפרעון לא היה נאמן לטעון פרעתי והיה דינו לשלם חובו ע"י שטרו, אלא דכיון שפגם השטר דהוי כעין הודאה במקצת או שיש לו ע"א על פרעון איכא הכא דררא על פרעון, וכשאנו באים לדון אם באמת היה כאן פרעון אמרי' כיון שיש כאן ע"א וכדו' הרי כמו אילו בא ע"א לומר דראובן חייב מנה לשמעון יש כאן דררא דממונא שיצטרך ראובן להכחישו בשבועה,

א. שבועות דף מ"ז. מבואר בסוגית הגמ' דרב ושמואל לית להו הא דר' אבהו דכל מחויב שבועה שא"י לישבע משלם, ומשמעות הסוגיא דלמדו כן מהא דאמר רב ושמואל ביתומים מן היתומים דאם מת לזה בחיי מלוה, כיון דכבר נתחייב מלוה שבועה, שהרי אין גובין מנכסי יתומים אלא בשבועה, ואח"כ מת מלוה ואינם יכולים לישבע, אינם גובים. ולמדו מזה דלית להו הא דכל מחויב שבועה ואי"ל משלם.

ומשמע דל"א היה מן הדין שיגבו יתומים מן היתומים בלא שבועה, וביארו התוס' דהיינו משום דכל שא"י לישבע בין התובע בין נתבע ישלם נתבע, וכבר תמהו המפרשים בטעם הדבר, דמאי שייטא זה לזה, ואדרבה כיון דל"א אמרי' דכשמחויב הנתבע שבועה וא"י לישבע חייב לשלם מחמת שלא נשבע, הרי כשמחויב התובע שבועה ולא נשבע יש לו ג"כ להפסיד ולא יטול, ועכ"פ מה סברא יש לתלות זה בזה לומר דבין כשאין תובע יכול לישבע בין כשאין נתבע יכול לישבע ישלם נתבע. [ובאמת כל הראשונים פירשו הסוגיא בדרך אחר].

ובחזו"א (חו"מ ס"ח סק"ד) כ' בזה טעם [והביאו בשם הרא"ש ואמנם אין הדברים מבוארים שם להדיא וכמו שיבאר בע"ה], דל"א דאמרי' משאיל"מ חזינן אף דחיובו קליש שהרי דינו לישבע וליפטר ומ"מ כל שאינו נשבע משלם ומשום דכיון דרמיא עליו תורה שבועה לא יפטר מחיובו עד שישבע, וא"כ כ"ש במוציא שטר על חבירו אלא דרמיא עליו שבועת התקנה - כיתומים ופוגם שטרו וכיו"ב - דחיובו יותר ברור ממודה במקצת שהרי דינו לישבע וליטול, אף דא"י לישבע לא יפסיד בשביל זה, דאף שאינו נשבע שבועת התקנה אכתי חיובו יותר ברור ממודה במקצת שלא נשבע, ע"ש.

למחויב לה ויפסידו, אלא בני הלוה א"י להכחיש השטר שביד בני המלוה וליפטר מהן אלא בפרעון, וכגון שישבעו שפרע אביהן, ואותה שבועה א"י לישבע, ואי אית להו דר"א היו חייבים לשלם כו'. עכ"ל. ודבריו צ"ב.

ואשר נ"ב בביאור דבריו הק', דרב ושמאל אף אי לא סבירא להו מתוך שא"י לישבע משלם בנתבע המחויב שבועה דאורייתא, מ"מ בתובע המחויב שבועת הנוטלין אף שהיא רק מתק"ח מ"מ כשא"י לישבע אין לנו להגבות לו הממון, ומשום דכל שתיקנו חכמים לנוטל שישבע לעיכובא הוא דאין לו כח ליטול רק בשבועה, אלא דאכתי היה מן הדין דשכנגדו דהיינו הנתבע ישבע לכל הפחות, וכמו שכן דעת הרי"ף בענין פוגם שטרו כשהוא חשוד דשכנגדו נשבע ונפטר, וכמבואר ברא"ש פ' הכותב (סי' כ"ה) משמו, [וביאר שם דאף דאמרו דתקנתא לתקנתא לא עבדינן ולכן חשוד המחויב שבועת היסת אין שכנגדו נשבע ונוטל, מ"מ בשבועת הנוטלין עבדינן תקנתא לתקנתא, ועוד דהתם הוי תקנתא לתקנתא לאפוקי ממונא וזה לא תיקנו, אבל הכא עדיף טפי שישבע זה שכנגדו ויפטר ממה שיטול החשוד בלא שבועה ע"ש, וע' חזו"א חו"מ ס"ט סק"ח, וע' שו"ע סי' צ"ב סעי' ט' דיעות החולקים בזה, וע"ש בש"ך סק"ד]. וס"ל להרא"ש דה"ה במת מלוה אמרי' דשכנגדו נשבע ונפטר, וכשאין הנתבע יכול לישבע ס"ל לרו"ש דנפטר בלא שבועה, ולכן ביתומים מן היתומים אף שגם הנתבעין א"י לישבע מ"מ פטורים. ובזה אמרו דאי הוי ס"ל לרו"ש משאיל"מ היה מן הדין שישלמו הנתבעים כיון שהם חייבים שבועה וא"י לישבע. משא"כ התובע לא אמרי' ביה משאיל"מ ומשום דלא אמרו כן אלא היכא דעיקר הממון תלוי בשבועה וכגון חשוד על השבועה שהיה לו להיפטר בשבועה וכשאיל"מ משלם, משא"כ ביתומים מן היתומים עיקר הממון תלוי בשטר שבידם, וכמו שכתב כ"ז הרא"ש ע"ש.

[והיינו מתק"ח דאילו מה"ת ליכא שבועה בנוטל ובשעבוד קרקעות וכמבואר בסוגיא דפ' הכותב] ה"נ כאן יש לנו דררא שהיה פרעון ועל בעל השטר להכחישו בשבועה, ונמצא דינו לישבע וליטול, דאילו היינו אומרים שישבע ליה ויפטר הרי נמצא דכחו של העד שהעיד על הפרעון עדיף מזה שהעיד על חיוב, שהרי הלוה יפטר מחיובו עפ"י ע"א, וזה אינו מן הדין, אלא דכמו בעלמא דיש לו ע"א על חיוב אין ספיקו כ"כ גדול לחייב הנתבע ויכול הלה ליפטר בשבועה ה"נ יכול המלוה לסתור טענת הפרעון ע"י שישבע להכחיש ע"א דפרעון.

ומעתה אין סברת החזו"א ברורה, ומשום דלפי"ז למ"ד משאיל"מ ומשום דכל שאין הנתבע נשבע אנו מקבלים צד החיוב, ומשום דדררא דשבועה הוא דכל שאינו נשבע א"י להפטר, א"כ ה"ה גבי פרעון היה מן הדין דכל שלא נשבע המלוה אנו נוקטים כצד הספק דנפרע, ומשום דאין כחו של מלוה זה יותר מנתבע דעלמא, דהא דנשבע ונוטל הוא כמו שהלה נשבע ונפטר, וכמו דזה אם לא נשבע אינו נפטר גם הוא לא יטול בלא שבועה. [וק"ו הוא דהא לאוקמי ממונא עדיפי מהוצאת ממון] וזהו כאמת סברת הראשונים שחלקו על התוס', וצ"ע לבאר שיטת התוס'.

ולבאר הענין בע"ה נעתיק קוטב ל' הרא"ש בסוגיין, וז"ל: דאי הוו סברי רב ושמאל הא דר"א דמחויב שבועה ואי"ל משלם א"כ במת ליה בחיי מלוה כיון שבני מלוה יש להם שטר על היתומים ראויים מן הדין לגבות שטרם, אלא שחכמים תיקנו שבועה הבא ליפרע מנכסי יתומים, סברא הוא שייגבו בלא שבועה, דלא אמרי' חזרה שבועה למחויב לה ואם אי"ל יפסיד אלא היכא שעיקר הממון תלוי בשבועה כגון החשוד על השבועה שהי"ל להפטר בשבועה וכיון שאי"ל דין הוא שישלם, אבל בני המלוה שעיקר הממון תלוי בשטר שבידם והשבועה אינה כ"א תק"ח לתקנת בני הלוה לא שייך לומר בשבועה זו חזרה שבועה

ומדברי הרא"ש אלו למדנו חידוש גדול, דלהסוברים דפוגם שטרו ומת אינו נוטל בלא שבועה דינו דכשכנגדו נשבע ונפטר כמו גבי פוגם שטרו החשוד, והוא חידוש דין, אלא דלדינא הא נקטינן דפוגם שטרו ומת נוטל בלא שבועה דהבו דלא לוסיף עלה. שו"מ בתומים סי' פ"ד סק"ח שהביא דברי הרא"ש אלו, ולמד מדבריו דאף טעמא דר"א דפליג אדרב ושמאל הוא רק משום דלדידיה אמרי' משאיל"מ על הנתבע ולכן ביתומים מן היתומים כיון דאין הנתבע יכול לישיבע משלם, אבל ביטוד הדין לא פליג ר"א אדרב ושמאל, ועפ"י תמה בהא דאמרי פוגם שטרו ומת דהבו דלא לוסיף עלה ונוטל, והרי בזה שהנתבע יכול לישיבע הרי גם לר"א נשבע ונפטר, ומסיק התומים דעכצ"ל דאיירי דוקא במת נתבע ואין היתומים יכולים לישיבע, ובזה לר"א נוטל בלא שבועה, אבל אה"נ כשהנתבע חי נשבע ונפטר לכו"ע, וביאר בזה דברי השו"ע שם שכתב דפוגם שטרו ומת אין היורשים נוטלים, ותמהו הנו"כ דהא גמ' ערוכה היא דהבו דלא לוסיף עלה, וביאר התומים ע"פ הנ"ל דהשו"ע איירי כשהלוה חי ובזה לכו"ע נשבע ונפטר, והש"ס איירי דוקא במת לוח וכנ"ל.

ואמנם הדברים מחודשים מאוד, ובאמת לכאור' מדברי הרא"ש אין מוכח בטעמא דר"א דהוא רק מדין משאיל"מ, די"ל דהני דפליגי ארב ושמאל לית ליה כלל דבשבועת נוטלין ומת הנוטל דמפכינן אשכנגדו, [ואף להרי"ף דבחשוד מפכינן י"ל דרק בחשוד תיקנו כן כמו שתיקנו כן בנפטרין למאן דל"ל משאיל"מ]. והרא"ש לא כתב רק דאף רו"ש דס"ל דמפכינן הרי דאילו הוי סברי משאיל"מ היו סוברים דנוטל, וכנ"ל, וצ"ע.

ב. והנה הרמב"ן ביאר הסוגיא דבאמת מדברי רו"ש גבי יתומים מה"י לא שמענו כלל דלא ס"ל משאיל"מ, והא דאמרו רכותינו שבבבל רו"ש בפירוש שמיע להו דהכי ס"ל גבי שניהם חשודין, והא דהביאו

וביאור הדברים, דהרי לא אמרו משאיל"מ רק במחויב שבועה דאורייתא ולא בשבועה דרבנן, והיינו דדוקא בשבועה דאורייתא דאחר שהטילה עליו התורה שבועה אין לו להפטר רק בשבועה, וממון שלו תלוי בשבועה, ולכן כשאינו נשבע חייב לשלם, משא"כ בשבועה דרבנן אין עליו רק חיוב שבועה גרידא, אבל אין עיקר הממון תלוי בשבועה, ולכן אף כשאיל"ל אינו חייב לשלם.

וכמו"כ בשבועת הנוטלין כיון שהוא רק שבועה דרבנן לא שייך לומר בזה משאיל"מ ומשום דאין עיקר הממון תלוי בשבועה, דעיקרו תלוי בשטר, ואף שהטילו חכמים שבועה לא עקרו חיוב הממון בלא השבועה, אמנם אכתי כיון דסו"ס תיקנו בו שבועה תיקנו גם להפוך שבועה אשכנגדו כשאין הנוטל יכול לישיבע, ונתבע זה שדינו להפטר ע"י שבועה אף דהוי רק שבועה דרבנן מ"מ ודאי עיקר ממון שלו תלוי בשבועה, שהרי מן הדין לא היה לו להפטר אף בשבועה, וכל מה שנפטר הוא רק ע"י תק"ח שתיקנו לו שישבע ויפטר, ובכה"ג ודאי עיקר הממון תלוי בשבועה, ולכן שייך בזה לומר משאיל"מ כמו בשבועה דאורייתא, וזהו שהוכיח הש"ס מהא דרו"ש דלא ס"ל משאיל"מ ולכן ביתומים מן היתומים פטורים בלא כלום, משא"כ אי הוי ס"ל משאיל"מ היה מן הדין לומר על הנתבעין משאיל"מ.

ואף דביתומים בני' ידענא ונ' לא ידענא לא אמרי' משאיל"מ וכדילפינן מקרא, ס"ל להש"ס דזה לא אמרו אלא כשסיבת החיוב שבועה הוא משום דררא דאיכא על הנתבע, דבזה היכי דלא הו"ל למידע ליכא כ"כ דררא לחייבו תשלומין, אבל בזה שעיקר נטילתו הוא ע"י שבועה שתיקנו לו חכמים, אף כשלא הו"ל למידע אכתי הא מן הדין שישלם, וא"כ אכתי שייך ביה תק"ח לחייבו שבועה ואכתי עיקר הממון תלוי בשבועה ושייך למימר משאיל"מ. [וכל הפי' הנ"ל בדברי הרא"ש נראה לכאור' דזהו גם כוונת דברי רש"י בסוגיין ע' היטב].

אוקמא אדאו' אעיקר דיניה והכא כיון דעיקר דיניה נמי שבועה היא חולקין, ע"ש.

וביאור הדברים נלענ"ד, דעיקר חידושא דרו"ש הוא דמחויב שבועת נוטלין שאי"ל לא מוקמינן אדינא, ולכן בימה"י מפסיד, וכמו"כ בשניהם חשודים מפסיד, אבל לולא הא דרו"ש הוי מוקמינן אדינא, ולכן בשניהם חשודין אף למאן דלית ליה משאיל"מ מ"מ מוקמינן אדינא דחייב הנתבע שבועה, וממילא יש מקום לתקן שישלם מחצה כיון שהוא חייב שבועה, אבל לרו"ש לא מוקמינן אדינא וכיון שחייב התובע שבועת הנוטלין ואי"ל מפסיד, אך כל זה אי ל"ל משאיל"מ אבל אי אית לן משאיל"מ לכו"ע מוקמינן אדינא, ומשום דכיון דשוין בחשד לא רצו רבנן לעקור ד"ת, משא"כ אי לית לן משאיל"מ ודאי עקרו חיובו לרו"ש, דאף דיש מקום לחייבו מחצה הרי זה אינו מד"ת, שהרי לית לן משאיל"מ ורק מתק"ח יש מקום לחייבו מחצה, ודין זה שפיר עקרו בכח חיוב שבועת הנוטלין דכשאי"ל מפסיד דין זה. ולכן מאן דא"ל יחלוקו כיון דע"כ לית ליה משאיל"מ ודין יחלוקו הוא רק מתק"ח ודאי לית ליה דרו"ש.

הא דאמרו גבי יתומים מן היתומים היינו משום דאכתי אף אי לא ס"ל משאיל"מ מ"מ כיון דגם שכנגדו חשוד היה מן הדין שיחלוקו כיון דשניהם שוים בחשד, ולזה הביאו הא דרו"ש דס"ל דאף בזה שיש לו ליטול מן הדין מ"מ כשתיקנו לו שבועה אינו נוטל בלא שבועה, כ"ש בשכנגדו חשוד דאינו נוטל מן הדין למאן דלא ס"ל משאיל"מ דלא יטול בלא שבועה, ומ"מ אי הוי ס"ל משאיל"מ היה דין שניהם חשודים דיטול בלא שבועה, ואף דגבי ימה"י אינו נוטל, הכא ששניהם שוים בחשד ודאי אין ב"ד מתנין לעקור דינם מן התורה, ע"ש בפנים.

והנה להלן (מת.) בהא דאמרו גבי ר"נ אלמא מספ"ל והא כו' עבד ר"נ עובדא יחלוקו, ביאר שם הרמב"ן הכוונה דכיון דעבד עובדא יחלוקו ע"כ לית ליה משאיל"מ, וכנ"ל דלמ"ד משאיל"מ אין מקום לומר יחלוקו, וכיון דלית ליה משאיל"מ ע"כ אי אית ליה דרו"ש היה מן הדין שיפסיד לגמרי והיכי אמר יחלוקו, וע"כ דפליג ארו"ש וס"ל דכל שא"י לישיבע

# בירווי הלכה

הרב זלמן נחמיה גולדברג

## אם ניתן לסדר גט על פי כתב הבעל ומה שמינה בפה שלא בפני השליח

הנה בשנים האחרונות שנפתחו שערי ארץ רוסיה נתגלה בעיה חמורה מאד והוא עניני גירושין כדת משה וישראל, והנה נתברר שבין היהודים האשכנזים אין לא גיטין ולא קידושין ורובם ככולם נושאים אשה בנימוסיהם ובחוקיהם וכן מתגרשים בנימוסי הגוים ומתוך קלקלתם יצא קצת תקנה שלא לעשות בניהם ממזרים שנסמוך על הסוברים שנושאים שלהם אינם תופסים ובודאי נוכל להקל לעניני ממזרות אכן ביהדות הספרדים הנמצאים בבוכרה ובגרוזיה ובעוד מקומות ושם נושאים אשה בחו"ק כדמו"י אכן הם מסדרים גם גיטין אבל רובם של המסדרי גיטין רובם ככולם הם עמי הארצים גמורים וחלק גדול מהם הם רשעים גמורים שבמזיד נותנים גיטין פסולים בלי דעת הבעל או סתם חתיכות נייר שכתוב שם דברים בטלים מהמסדר וחשש גדול על בניהם ואמנם ניתן לשלוח לשם רבנים שיתחלפו כל כמה חדשים ויש שמוכנים לכך אבל צריך לזה הרבה כספים ועסקנים שיעסקו בענין הגדול הזה שלא להסיר שבת מישראל לפוסלם לקהל וביותר שבגלל ששמרו על המצוות דוקא הם יפסלו ויש חילול השם גדול בזה עכ"פ כעת המצב שבזכות כמה צדיקים מיוחדים מסדרים גיטין על פי כתב יד הבעל שכותב לסופר ולעדים ולשליח וגם ממנה בפה סופר ועדים ושליח ושלושה חותמין על זה וגם לזה צריך מאמצים גדולים למצוא הבעל ולמצוא את האשה ולמצוא ג' אנשים כשרים שיודעים לחקור השמות ולסדר הרשאה.

והנה לסדר גט על פי הרשאה זו אינו פשוט שהרי נחלקו הפוסקים בשו"ע סימן ק"כ וגם בממנה שליח לכתוב הגט נחלקו הפוסקים אכן הפ"ת בסימן ק"כ אות יח הביא ממהר"ם פדואה שמתיר במקום עיגון לסדר גט על פי שיעשה שני דברים גם ימנה שליח לכתוב שלא בפניו ובזה מכשירים הרא"ה והר"ן וגם ימנה סופר על פי כתב ידו וזה כשר לדעה אחרונה שבסעיף ה' סימן ק"כ וכן כתב האבני נזר אהע"ז סימן קנ"ו שתי חומרא לא מחמירינן והנה בנידון דידן אין כאן שאלה של עגונות שהם נושאים באיסור וגם אינם משתדלים להשיג גיטין אבל אם לא נשתדל לסדר להם גיטין יתרבו הממזרים ביניהם אכן החזו"א מחמיר מאד לא לסדר גיטין כאלו על כן מצאתי לברר קצת שיטת הראשונים ואביאם בלשונם ולנסות להמליץ שיש מקום לסמוך על המקילין ולסדר גיטין כאלו.

שצווה לכתוב גט אבל מכיון שיש להאריך הרבה בזה לא כתבתים כאן ויתבאר במקום אחר] וז"ל החזו"א ה"י גיטין סי' פה:

והנה אעתיק כל דברי החזו"א מה שכתב בזה [והנה בעונג יו"ט אהע"ז סימן קנח פקפק בגט מטעם אחר שמה חזר הבעל ממה

כלל תדע דבעה"ע כתב דאם הרכנת הראש מהני כש"כ כת"י ואם הוא כתב הנשלח מאי כש"כ אדרבה הרכנה עדיפא, ועוד הלא בהדיא מבואר בירו' דהרכנה כשרה וכת"י פסול, אבל אי בעה"ע איירי בכתב לפני הסופר ניחא הכל, ובזה ניחא דלא פליגי גמ' דידן דהא דממעט בגמ' דילן חרש דוקא היינו בכותב לפני הסופר דמ"מ פסול, ובזה דוקא חרש פסול, [ומיהו פשט הירו' קשה ויותר נראה דהירו' מפרש דברייתא בחרש קאי, דאי בפקח קאי אין זה ענין להא דרשב"ג, ושפיר י"ל דרשב"ג איירי בשאר דברים לא בגט או בכותב גט בעצמו והא דאמר ר"י דחלוקין עליו היינו בעיקר דינו דסבר דדעתו דחרש חשיבא דעת כשהיה פקח מעיקרא אבל אי ברייתא בחרש קיימא ניחא הכל ובסוף הסוגיא משני שאין שליחות לחרש ור"ל דמודה רשב"ג שאין לו שליחות והלכך א"א לו למנות סופר ועדים אבל בשאר מילי סומכין עליו בכת"י, והא דאמר תו התם בכריא אנו קיימין קאי אמתנ' דנשתתק ולפ"ז אין לנו מקור לפסול שולח כת"י, וכבר תמה הש"ק על הרשב"א בזה, ונראה דזו כונת המרדכי שסיים שצ"ע בירו', ומיהו בסברא אין להכשיר שולח כתבו יותר ממינוי שלא בפניו לפי שהסביר הרמב"ן].

והנה הדברים האלה מפורשין בדברי הרי"א בקונדרסין שהביא ב"י וז"ל והרי"א כתב אבל כותב בכת"י ונותנו לעדים ויכתוב בו כתבו וחתמו גט לאשתי ואם שלח להם בכתבו ע"י אחרים ה"ז ס"מ, ופי' ב"י סיפא דשלח בכתבו לאחרים שימנו הסופר והעדים ואין הלשון סובל פי' זה, אלא הדברים כפשטן דברי שא דקדק ונותן לעדים דהיינו הרכנת הראש כשר בין באלם בין בפקח אבל אם שלח להם בכתבו ע"י אחרים ולא נתנם בעצמו ה"ז ספק, דתוס' דפוסלת משום דסברה כר"י דאומר אמרו פסול כדאמר בגמ' ודין זה לרידן ספק, וכ"מ ברשב"א שסיים וא"כ מי ששלח כו' ולא כתב א"כ כתב ונתן לעדים, וכמו שהזכיר בריש דבריו, אלא דוקא שלח פסול, ולהאמור ניחא קו' רשב"א

שאלה, אי יש להקל במקום עיגון לכתוב גט ע"פ כת"י הבעל.

נראה דהעיקר כדעת הפר"ח סי' ק"ך שאין להקל בזה אף במקום עיגון ואף אם נשאת תצא, כיון שדעת הרשב"א והרא"ש והר"ן וסה"ת וסמ"ג וסמ"ק והמרדכי והגה"מ וטוש"ע להחמיר והפוסקים כתבו כן גם בשם ר"ת, [ומדברי הר"מ ובעה"ע אין ראי' להתיר כמש"כ לק' ולא נשאר רק דעת תו' שהביאו רשב"א ור"ן ומרדכי], ואע"ג דהרא"ש בתירוץ אחד כתב דכת"י והרכנת ראש שוין ומקילינן באלם ומחמירין בפקח ולפ"ז י"ל דמקילינן גם כשהבעל במדנה"י דכאלם דמי, וגם תלמידו הרי"ו החזיק בתירוץ זה, מ"מ אין כן דעת הפוסקים כמש"כ ב"י, ואין לנו מקור לומר שהוא מדרבנן, איברא צריך תלמוד למה לא חשיבא כתיבה כהרכנת ראש כיון שנותן כתבו לסופר ולעדים היינו רמיזה ואף אם כתב לו אחר נוסח המינוי והוא מוסרו לסופר ועדים היינו רמיזה ומה לי רמיזה ביז מ"ל בראש.

ולכן נראה שכל מה שדנו בזה הפוסקים ז"ל היינו כששולח כתבו ע"י אחרים ואין הסופר והעדים קמן, והנה ברייתא סברה דאומר אמרו פסול כדאמר גיטין ע"ב א' וכבר פירש רמב"ן הטעם דלא חשיב לשמה עד שיתאחדו הבעל והסופר ברגע אחת בהסכמה אחת למכתב גיטא והלכך לא מהני מינוי שלא בפניו, והוסיפו בתוס' דלא מהני כתב הבעל לסופר ואע"ג שכתבו של הבעל לעיני הסופר מ"מ לא חשיב כשמע קולו כיון דעכשיו אין הבעל קמי' דסופר, ובירו' שהביא רשב"א גיטין ע"ב א' כותב ואחרים מקיימין כת"י, ונראה דר"ל דעדים חותמין שהוא כת"י וכמש"כ הרשב"א שם בשולח כת"י ממדנה"י, וע"ז מסיק התם דהרכין ראשו היינו שמיעת קולו אבל ראיית כת"י אין זה שמיעת קולו.

ולפי האמור נראה דאין כאן מחלוקת כלל דמש"כ הר"מ ובעל העיטור דאלם כותב בכת"י היינו בכותב לפני הסופר והיינו הרכנת ראש אבל מדין שולח כתבו לא איירי

ואם אין יודעין לכתוב את שם העיר של הבעל לא יכתבו כלל מקום עמידה שאינו מעכב, ועל כתיבת הגט לשמה הבעל נאמן, ואף אם הוא חשוד אפשר דכל שהבעל כותב לגרש סתמא חשיב לשמה כמש"כ בפ"ת סי' קל"א סק"ג בשם התו"ג מהא דמבואר בפרש"י ותו' ריש גיטין שאין שלא לשמה אלא בלוקח גט כתוב מכבר אבל אם כותב לגרש אף שאינו יודע דצריך לשמה מ"מ חשיב לשמה, ואף דכפ"ת שם לא דן רק שא"צ אמירה בפה, מ"מ מרא"י שהביא מוכח דמחשבה לגרש היינו לשמה, [ועי' לקמן סי' ק"ג ס"ק כ"ה פלוגתת התו' והרא"ש בזה, בכת"י בלא ע"ח]. עכ"ד החזו"א.

ונעתיק בזה לשון הגמ' והראשונים, בגמ' גיטין ע"א, א. אמר רב כהנא אמר רב חרש [שהיה פיקח כשכנסה וקידושין קידושין גמורין ותנן ביבמות נתחרש הוא או נשתטה לא יוציא עולמית לפי שאין כח בגירושי חרשות להפקיע קידושי חכמה וקאמר רב דאם חרש יכול לדבר מתוך הכתב [דיודע לכתוב על הקלף כתבו ותנו גט לאשתי אתם פלוני ופלוני ומסר להם פיקח גמור הוא וכותבין ונותנים] ע"כ ובגמ' דף עב, א. תניא וכו' כתב סופר לשמה וחתמו עדים לשמה אע"פ שכתבוהו וחתמוהו ונתנוהו לו ונתנו לה הרי הגט בטל עד שישמעו קולו שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתומו ישמעו לאפוקי ממ"ד מודה ר' יוסי באומר אמרו, קולו לאפוקי מדרב כהנא אמר רב [דאמר לעיל חרש שיכול לדבר מתוך הכתב כותבין ונותנים גט לאשתו] ע"כ וברא"ש פ' האומר סימן יט כתב על זה וז"ל ומדלא קא ממעט אלא חרש [שאינו יכול לכתוב לסופר וכו'] משמע דפיקח שכתב בכתב ידו מהני דלא גרע מהרכנה דאלם ומיהו אומר ר"ת דכתוספתא קתני בהך ברייתא דמייתי הכא ולא עוד אלא אפילו כתב בכתב ידו לסופר כתוב ולעדים חתומו אע"פ שכתבוהו וחתמוהו ונתנוהו לו ונתנו לה פסול עד שיאמר לסופר וכו' אע"ג דהרכנה מהני אפשר דהרכנה עדיפא טפי שמראה בגופו אי

ע"א א' בהא דאמר מאי קמ"ל תנינא והק' הא טובא קמ"ל דכתיבה הוי כהרכנה, דר"כ לא איירי בשולח אלא בכותב קמן וזה ודאי לא גרע מהרכנה, מיהו מקו' רשב"א נראה דעתו לפסול כותב קמן.

ויש לתמוה לדעת הר"ן והרא"ה דמהני מינוי שלא בפניהם והדין נותן דמהני מינוי שלא בפניהם בהרכנת הראש ולמה יגרע כתב ידו ממינוי שלא בפניהם.

גם אין להקל עיקר דין אומר אמרו במקום עיגון אחרי שכל עמודי ההוראה נקטוהו לספק מה"ת ומהם שנקטו בפשיטות שפסול מה"ת, הלא המה הרי"ף והרא"ש והרמב"ם ור"ח ובה"ג ור"י בעל התו' ורמב"ן ורשב"א ור"ן ובעה"ת והמרדכי וסמ"ג וסמ"ק והכל בו והרמ"ה והטורש"ע, כמבואר כ"ז בב"י סי' ק"ך.

וגם אין להקל במינוי שלא בפניהם מכח דעת הר"ן והרא"ה אחרי שאין כן דעת רמב"ן רשב"א והרא"ש וכן משמע סתימת הפוסקים, ופשטא דסוגיא ע"ב א' עד שישמעו קולו כותבי דרמב"ן, וכן הא דפסלינן כת"י כותבי דרמב"ן דייקא וכמש"כ לעיל.

ובפ"ת סי' ק"ך ס"ק י"ח הביא דברי מהרי"מ להקל ואין לעשות מעשה בזה כלל וכלל, וכמש"כ הפר"ח.

ולכאורה יש תקנה לעגונות שהבעל במקום שאין שם מסדר גט, שישלחו להבעל נוסח גטו [ויחתמו ב"ד על זה להעיד שזהו נוסח גטו דיש לחוש שאין הבעל מבין את הכתוב בו] והוא יכתוב בכת"י את כל טופס הגט בכל כתב שהוא יכול ויעשה כאן שלית ועדי מסירה ויתנו לה גט זה בע"מ וזה כשר לכתחלה, [ולדידן שאין כותבין מקום הדירה כל גיטי דידן הוא בלא ע"ח] ותהא מגורשת גמורה בגט זה מן הדין, ואז יסדרו גט שני ע"פ המינוי של כת"י של הבעל, ויהי' בעיני הרואים גט שני עיקר ולא יבוא הדבר לידי קלות ראש בגט ראשון.

שכתב בכתב ידו כותבין ונותנים גט לאשתו וכן אם שלח בכתב ידו ממדינת הים לכתוב וליתן גט לאשתו ועדים חתומין על כתב ידו דלא מזויף הוא כותבין ונותנים ולא בעינן שישמעו קולו דהא מ"מ קולו לא דוקא דהא איכא הרכנת הראש ומיהו בתוספתא לא משמע הכי דגרסינן התם בפ"ב כתב סופר לשמה וחתמו העדים לשמה אע"פ שכתבוהו וחתמוהו ונתנוהו לו ונתנו לה הרי הגט פסול עד שישמעו את קולו ממש דהתם לא משמע בחרש ואי נמי בהרכנת הראש כמתני' וכטעמא דירושלמי דהוא הרכנת הראש הוא קולו והכי נמי גרסינן ליה בירושלמי וכו' וא"כ מי ששלח בכתב ידו ממדינת הים לכתוב וליתן גט לאשתו אין כותבין ונותנים עכ"ל.

ובחידושי הרמב"ן ע"א, ב, ד"ה קולו לאפוקי מדרב כהנא מפורש בתוס' דכיון דממעט מתוך הכתב דחרש היינו משום שגישתא הוא אבל בריא ששלח כתבו ממדינת הים כתבו ותנו גט לאשתי כותבין ונותנין ולא בעי שמיעה מפיו ממש ומ"מ קולו לא דוקא דהא איכא הרכנת הראש דמתניתין ובירושלמי הוא שמיעת הקול הוא הרכנת הראש עכ"ל ונראה מה שכתב ומ"מ קולו לא דוקא פירושו שבא לומר שאל תתמה איך יתכן שישלח כתב ידו ממדינת הרי לא היה קולו ועל זה תירץ שמ"מ היינו גם אם לתתיר דבר זה אתה מוכרח לומר שקולו לאו דוקא שהרי מועיל הרכנת ובמאירי גיטין ע' ב, ד"ה חרש וז"ל וכל אלו בחרש שאינו שומע ואינו מדבר אבל שומע ואינו מדבר אף בפיקח ונתאלם כותבין ונותנים אף על ידי רמיה בבדיקות וכו' וכש"כ בכתובה וכו' ומקצת גאוני הראשונים כתבו שהשליחות מיהא הן הולכה והן קבלה אם נעשה על ידי כתיבה העושה שליח הרי זה שליחות ואף בתוספות כתבו שהכריא ששלח כתבו ממדינת הים כתבו ותנו גט לאשתי כותבין ונותנים שלא מיעט אלא חרש אבל בריא לא וכו' וקולו לאו דוקא דהא איכא הרכנת הראש ובמדרכי פ' האומר

נמי נשתתק דאי אפשר בענין אחר אקילו ביה משום תקנת עגונות ע"כ ובטור סימן ק"כ כתב, ואף אם הוא חרש אפילו הוא שומע אלא שאינו מדבר או אפילו פיקח וכתב להם בכתב ידו שיכתבו ויחתמו לא יעשו עד שישמעו מפיו [וכתב הקרבן נתנאל שדעת הרא"ש כתירוץ הראשון שברא"ש שלתירוץ האחרון כשר בנשתתק גם בכתב יד כמו בהרכנת] והרמב"ם כתב נשתתק וכתב בכתב ידו שיכתבו גט לאשתו אם דעתו מיושבת עליו כותבין ונותנים שאין דין מי שנשתתק כדין החרש והרא"ש כתב כסברה ראשונה והב"י הביא מרבינו ירוחם וז"ל כתב ר"ת כי כתוב בתוספתא כי פיקח אע"פ שכתב בכתב ידו וכו', ויש מפרשים כי די בכתיבה ודקדקו מאותה שכתבתי למעלה מסוגית הגמ' וכבר כתבתי בדין חרש מי שנשתתק ושומע כי די בכתב ידו ודוקא חרש אבל בפיקח לא וכ"כ בירושלמי כמו שבחרש שאינו מדבר ואינו שומע אינו מועיל כתב ידו כמו כן בפיקח עכ"ל [ומזה נראה שדעת ר' ירוחם כתירוץ השני שברא"ש ובר"ן דף לג א, בדפי הר"ן וז"ל וכתבו התוספות דדוקא בחרש ומשום שאין כתיבתו מוציאה אותנו מידי ספק שטותו אבל פיקח ששלח למדינת הים לכתוב וליתן גט לאשתו כותבין ומיהו בתוספתא לא משמע הכי דגרסינן התם אפילו כתב בכתב יד לסופר ולעדים חתומו [הרי הגט בטל עד שישמעו קולו שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתומו] והתם בפיקח משמע דלא איירי בחרש וא"כ ראוי להחמיר עכ"ל [ולשון זה נראה שרק לחומרא צריך להחמיר ולא מעיקר הדין אכן מלשון הכתוב בירושלמי הגט בטל נראה שבטל מן התורה ואולי לא חשש לירושלמי רק לחומרא] ובחידושי הר"ן גיטין כתב רק לדברי התוס' ולא סיים שבירושלמי לא משמע הכי ובחידושי הרשב"א ע"ב א, ד"ה קולו וז"ל וכתבו בתוס' דלא ממעטינן אלא חרש שיכול לדבר מתוך הכתב משום שסתם חרש לאו בר דעת לפיכך אף שכתב בכתב ידו לא חשבינן ליה בר דעת לסמוך על כתיבתו אבל פיקח

מדין שליחות כיון שהוא פיקח ויש לומר שהיה קשה לתוס' אם קולו בא לאפוקי כתיבה א"כ מה מקום לומר שממעט רק חרש ולא פיקח ולכן פירשו שקול בא לומר שכתובה והרכנה אינו דיבור ודלא כרב כהנא הסובר שכתובה כדיבור ולכן חרש שיכול לכתוב אינו חרש שדברו בו חכמים שאינו לא שומע ולא מדבר אלא הוא כמדבר ואינו שומע אבל מה שאמרו קולו לאפוקי מדרב כהנא וכתובה אינה כדיבור ומה שבפיקח מועיל כתיבה והרכנה הוא מכח זכיה ומה שאין אומרים שמא חזר בו וכמו שאמרו בירושלמי באשה הצווחת להתגרש שחיישינן שמא חזרה בו וא"כ נאמר כן גם בכתב לגרש או בהרכין ראשון יש לומר שרק בצווחת להתגרש אבל לא גילתה דעתה שרצונה שיקבל עבורה הגט בזה אומרים שמא חזרה אבל שצווחת שרצונה שיעשו עבורה זכיה בגט בזה אין אומרים שמא חזרה בה וטעם החילוק שצווחת להתגרש הרי זה גילתה דעתה שברגע זה רצונה להתגרש אבל אין גילוי שרוצה שיהיה משהו שליח עבורה לכן אומרים שאין ראייה שגם כעת רצונה בכך אבל כל שגילתה גם על העתיד הרי זה כמינתה שליח ואין אומרים בו שמא חזר בו אכן אין זה כסברת רע"א בדו"ח ב"מ כסוגיא יאוש שלא מדעת שפירש באומר כל הרוצה לגרש שלשון אינו לשון שליחות לדעת הרמב"ן ומ"מ מועיל בהפרשת תרומה מדין זכיה ובגט לא מועיל מדין זכיה שחיישינן שמא חזר בו והרי שם גילה דעתו שרוצה בכתיבת הגט וגם בעתיד ואעפ"כ חוששינן שמא חזר בו ואולי גרע כשחסר בלשון שליחות מאשר אין החיסרון בלשון אלא כדיבור מ"מ יש כאן זכיה כך סברת התוס' קשה למה אומר אמרו אינו מועיל בגט נכשירו מדין זכיה וצ"ע ואולי נאמר שדעת התוס' כדעת הר"ן והרא"ה שאומר אמרו הכונה שהם ימנו שליח מדעתם ולא שהבעל ממנה לשני שלא בפניו ולכן כל שמוסר כוחו לאחרים שהם ימנו מדעתם שליח בזה אין דנים אותו כזכיה שרק בזמן

סימן תיז וז"ל ואומר ר"י דוקא חרש הוא דממעט ופסול ליתן גט על ידי הכתב דאין שומע ואין מדבר אבל פיקח כשר ע"י הכתב דלא גרע מאלם דמועלת הרכנה וכו' מיהו נראה אע"ג דהרכנה ורמו בגופו מועיל מ"מ על ידי כתב אינו מועיל ואפילו בפיקח וכן תניא בתוספתא כתב בכתב ידו לסופר כתוב ולעדים חתומו לא יכתבו והתם לא מיירי בחרש וצ"ע בירושלמי א"כ אין אדם יכול לשלוח כתב ידו לב"ד שבמקום פלוני שיכתבו ויתנו גט לאשתו ספר התרומה והתוס' פסקו דאשה יכולה למנות שליח במקום אחר על ידי כתיבה וחתימת עדים אע"ג דאין השליח שומע קולה כדאמר לעיל האומר תן גט זה לאשתי דיכול לחזור דחוב הוא לה הא אם היה זכות לא יכול לחזור אע"ג דלא אמרה כלום והכא כיון שקים ליה שחפיצה בגט הכי נמי לא בעי שמיעת קולה.

ובתוס' גיטין ע' ב, ד"ה קולו לאפוקי מדרב כהנא כתבו וז"ל וא"ת אמאי נקט מדרב כהנא ממתניתין נמי אתיא לאפוקי דמכשרת הרכנה בלא קול וי"ל שמסתברא דהרכנה דמתניתין מהני כמו קול כיון דקים לן דמתרצה לא בעינן שמיעת הקול כמו תן גט זה לאשתי אם היה זכות לא היה יכול לחזור בו ואע"פ שאינה אומרת כלום כיון שהיא מתרצה בלא שמיעת קולה וברייתא דנקט עד שישמעו קולו לא שנה אלא למעוטי חרש דרב כהנא דמסתבר למעוטי עכ"ל ונראה שתוס' סברי שפיקח שכתב בכתב ידו כשר ולא גרע מהרכנה שאף שאינה נחשב כדיבור מ"מ יש כאן זכיה כך גם בכתיבה נתברר שזכות הוא לו ולא נתמעט אלא חרש שאינו נעשה מדבר על ידי הכתב וממילא אינו פיקח ונראה שהרשב"א שהבאנו לעיל שכתב בשם התוס' שבפיקח מועיל כתיבה כוונתו לתוס' זה ויש לעיין אם כן שתוס' מחלקים בין כתיבה של פיקח לכתיבה של חרש שחרש אין בו דעה ולכן לא מועיל כתיבתו והרכנתו ופיקח שיש בו דעה מהני למה דחקו להסביר שמועיל כתיבה מדין זכיה הרי יש לומר שמועיל

ומדרשב"ג נשמע לרבנן דבהא לא פליגי רק דלת"ק כתיבה לאו כדיבור וכו' אבל בזה [למנות שליח לכתיבה שלא בפניו] לא שמענו מחלוקת ושפיר נלמד מדרשב"ג ואין לנו לפסול מינוי שליחות בכתב רק משום הפוסקים כתיבה אפילו בפניו לא מהני ואם עושה שליח בע"פ ג"כ צריך לצרף דעת הפוסקים דלא מהני שליח שלא בפניו ואין לנו לתפוס כל החומרות כדי לעגן את זו וכו' עכ"ל.

ולענ"ד שאין לדחות ראיית האבני נזר ולומר שאולי רשב"ג סובר כר"מ דמילי מימסרי לשליח צ"י אפשר לומר כן שהרי בגמ' גיטין ס"ז א, אמר שמואל אמר רבי הלכה כרבי יוסי אמר לפניו ר"ש ברבי מאחר שר"מ חנינא איש אונו חולקין על רבי יוסי מה ראה רבי לומר הלכה כר' יוסי אמר לו שתוק בני שתוק לא ראית את ר' יוסי אלמלי ראיתו נמוקו עמו ע"כ, והשתא אם רשב"ג סובר כר"מ היה לו לר"ש ברבי להקשות על רבי ולומר מאחר שרשב"ג ור"מ ור' חנינא איש אונו חולקין על רבי יוסי וכו' וגם אין לומר שסובר רשב"ג שמודה ר' יוסי באומר אמרו א"כ למה לא הוכיחו שם בגמ' שמודה ר' יוסי באומר אמרו אלא ע"כ שגם לר"י כשר שולח כתבו לרשב"ג.

ועוד נראה שאין לומר שרשב"ג סובר שאומר אמרו כשר ולכן מכשיר כתיבתה שלא בפני הסופר וחכמים חולקין על רשב"ג בתרתי חדא שבעינן שמיעת קולו ואינו מועיל מה שממנה או כותב שלא בפניו ועוד חולקין על רשב"ג שרשב"ג סובר שחרש שאינו שומע ואינו מדבר אבל כותב דינו כפיקח וחכמים חולקין וסוברים שדינו כשוטה שא"כ מה מקום לחלוק בשתי הלכות שאין קשר ביניהם ולכותבם בחדא מחתא ובשלמא להתוספתא והירושלמי שלפיהם ג"כ חולקים רשב"ג וחכמים בתרתי חולקין בחרש אם נחשב כפיקח על ידי כתיבה וחולקין בכתיבת פיקח אם מועיל לכתוב גט על ידי כתיבה לא קשה איך כלל שני ענינים שונים שיש לומר ששני

שהוא עצמו רוצה בכך שהוא יכתוב מכת ציווי יכולים לכתוב מדין זכיה ולכן מועיל הרכנה ומועיל כתיבה וכן יועיל מינוי שלא בפניו אבל כל שמוטר כוחו לאחרים שימנו לאחר שיכתוב אין בזה שכותב מדין זכיה וצ"ע).

ובחינושי הריטב"א החדשים הוצאת מוסד הרב קוק ע"ב א, וז"ל וכתב רמ"ה הא דאמרינן חרש שאינו שומע ואינו מדבר ואינו חרש מעיקרו אע"פ שיכול לדבר מתוך הכתב אין כותבין ונותנין גט לא תימא ה"מ חרש דאיכא למיחש לדעתא משבשתא אלא אפילו פיקח נמי לא הלכו בו חכמים אחר כתב ידו לגיטין ומיכול למימר בפומיה ולא קאמר איכא למיחש דילמא משטה אי נמי לטירוף דעתא.

ודעת ריא"ז הביאו האבני נזר אהע"ז סימן קנו אות יג שכתובה מהני לשליחות אך זה כשהשליח רואה כשכותב אך כשממנה שליח במקום בכתב חשוב מינוי שליח שלא בפניו ולא מהני ובספר מכתב מאליהו האריך להוכיח שדעת הרבה פוסקים כך וכתב על זה האבני נזר וז"ל אך נראה להוכיח מן הירושלמי דאין במינוי שליחות שבמקום אחר על ידי כתב פסול משום שלא בפניו ואם כשר כשכותב בפניו כשר ג"כ בשולח לו בכתב דמבואר שם דלרשב"ג חרש כותב בכתב יד ואחרים מקיימים והנה בגמ' דידן חכמים לא סבירא ליה כרשב"ג ומשום דכתיבה לאו כדיבור ונשאר חרש כשהיה ולהפוסלין גם בפיקח ס"ל כיון דלאו כדיבור גם בפיקח פסול ומדרשב"ג אין ראייה להכשיר דאזיל לטעמיה דגם חרש כשר דכתיבה כדיבור אך אם נימא דמינוי שליחות שבמקום אחר פסול משום שלא בפניו א"כ גם לרשב"ג כדיבור דמי יפסל ואי אפשר לומר דבכותב בפני השליח דא"כ למה לי קיום כתב ידו אלא (ע"כ) דאין במינוי שליחות שבמקום אחר בכתב פסול משום שלא בפניו או דשלא בפניו כשר וכדעת הר"ן והרא"ה או דשולח כתבו והשליח רואה את הכתב חשוב כפניו כדעת הרמב"ן

שממנה שלא בפניו אין הסופר כותב לשמה וז"ל דשאני גט דכיון דבעינן לשמה ובעינן נמי וכתב לה כלומר שיכתבנו לה הבעל אין הסופר והעדים חותמים במקום הבעל אלא כששמעו הם מפיו אבל בשאר דברים אדם עושה שליח שלא בפניו וכו' וההיא דאמרינן מתנה כגט לענין מילי לא מימסרי לשליח אתמר אבל באומר אמרו לא שייך אלא בגיטי נשים תדע דהרי שמואל אמרה ומודה שמואל באומר אמרו אפילו בסתם עכ"ל והרא"ה והר"ן חולקין על הרמב"ן ומכשירין בממנה סופר ועדים שלא בפניהם רק באומר אמרו סתם. והב"י בסימן ק"כ ד"ה לא כתב שדעת הרמב"ם כדעת הרמב"ן שכן פסק בפ"ד מהלכות זכיה שפסול באומר אמרו ולענ"ד קשה איך יתכן לומר שהרמב"ם דעתו כהרמב"ן שאומר אמרו פסול בגט שכל שלא שמע השליח מפי הבעל אינו כותב לשמה וא"כ במתנה שאינו צריך לכותבו לשמה למה יפסל והרי מפורש ברמב"ן שבמתנה כשר אומר אמרו ואדרכה אם דעת הרמב"ם כדעת הר"ן שאומר אמרו היינו שהשליח ממנה את הסופר מובן למה במתנה פסול משום שגם במתנה צריך שיכתבנו השליח ואין שליח עושה שליח לכן צ"ל שכוונת הב"י שכתב שדעת הרמב"ם כדעת הרמב"ן היינו בפרט זה שאומר אמרו שפסול היינו גם באומר אומר אמרו לפלוני ולא רק באומר אמרו לדעתכם ובזה דעת הרמב"ם שגם אומר אמרו לסופר פלוני ולעדים פלוני ופלוני הגט פסול אבל אין הטעם משום שלא ניתן למנות שליח לכתוב הגט שלא בפני הסופר רק הטעם שבאומר אמרו לסופר פלוני כוונתו שהשליח ימנה לסופר פלוני ולא שאני ממנה והשליח אינו רק לגלות האמת ולכן גם במתנה שבודאי ניתן למנות שלא בפניו אינו מועיל והביא דעה שניה, ויש מכשירין באומר אמרו לפלוני ולפלוני שיכתבו ויחתמו בשטר מתנה ויתנהו לפלוני והוא דעת הרמב"ן שהביא הטור ועיין בקצה"ח שם סק"א שכתב שנראה מהטור שמכשיר הרמב"ן במתנה אפילו

המחלוקות תלוין זה בזה שלדעת רשב"ג כתיבה היינו דיבור ולכן ממנים שליח על ידי כתיבה וכן נחשב חרש הכותב לחרש המדבר שהרי כתיבה כדיבור וחכמים סוברים שכתובה אינה כדיבור וממילא גם אין פיקח ממנה סופר לכתוב על ידי כתיבה וגם אין הכותב נחשב כמדבר אבל לומר שחולקין בכתיבה שלא בפניו שהוא מינוי שלא בפניו וחולקין בדין כתיבה כדיבור שאין קשר ביניהם קשה.

והתורת גיטין סימן קכ כתב שעד כאן לא פליגי הפוסקים אם יכול למנות סופר לכתוב בכתב אלא בכותב שלא בפניו אבל בכותב בפניו כו"ע מודו שיכול למנות סופר בכתב שהרי לא גרע כתיבה מהרכנה שהרי גם כתיבה עושה בגופו ודומה להרכנה ע"כ ולענ"ד יש לומר שכתובה אף שעושה מעשה בגופו מ"מ אין מי שרואה הכתיבה מבין מה מרמו כתיבתו עד שיראה הכתב ונמצא שהסופר אינו רואה הציווי מגופו של בעל משא"כ הרכנה שמבין הסופר המעשה שעושה בגופו ואם יכתוב הבעל באויר בענין שהסופר מבין מהכתיבה מה שמרמו זה דומה להרכנה ונראה שגם לדעת התורת גיטין הטעם של הפוסקים המכשירין כתיבה שלא בפני הסופר אינו מטעם שסוברים שאפשר למנות שליח שלא בפניו שא"כ מה ראו לחלוק בכתובה יחלקו בממנה שלא בפניו ועוד הרי הרמב"ן פוסל מינוי שלא בפניו לכתובת הגט ואילו כתיבה שלא בפניו מכשיר ע"כ שכתובה שלא בפניו עדיף ממינוי שלא בפניו והטעם שבכתובה הסופר רואה כתיבת הבעל כשקורא הכתב משא"כ במינוי שלא בפניו שאינו שומע מהבעל רק מעידים לפניו שכן אמר הבעל אבל הוא אינו רואהו.

ועתה נביא דעות הפוסקים בממנה סופר שלא בפניו דעת הרמב"ן הביאו הר"ן דף לג, א, בדפי הר"ן שמי שפוסל באומר אמרו פוסל גם מינוי שלא בפניו שהרי האומר אמרו לפלוני שיכתוב הרי זה כממנה שלא בפניו ואעפ"כ פסול הגט וטעם הדבר שכל

ולכן אין שליחות על מעשה ועל זה השיג הנתיבות וז"ל אבל נותן ששולח מתנה לאחר ואמר לאחד שיוליכנו לפלוני ויחזיק בה ויהיה שלו שאני נותן לו במתנה אפילו על ידי מי שאינו בר שליחות כשיגיע ליד המקבל קני בחצירו או במשיכתו וכו' כיון דטלי מתנה מעל גבי קרקע קנה לא בעינן אמירת הנותן להמקבל וכו' וא"כ אפילו שלח על ידי מי שאינו בר שליחות ודאי דקני המקבל שהשליח לא רק מעשה קוף בעלמא שהולך הדברים למקבל וכו' ומוכר שאמר לאחר לך ומכור מדעתך והלך ומכר ופסק דמים אי לאו ילפותא דשליחות הפיסוק דמים והריצוי של השליח לאו כלום הוא עכ"ל ונראה פשוט שגם במכר אילו אמר מכור לפלוני בסכום שיקבעו ג' בני אדם הרי זה השליח כשליח מתנה ומועיל גם באינו בר שליחות שהרי הבעלים הם המוכרים והשליח עושה מעשה קוף וא"כ גם כשהשליח קובע המחיר גם כן אם יאמר המשלח אני מוכר לפלוני כפי המחיר שתקבע אתה יועיל גם אם אינו בר שליחות ומה שאמר הנתיבות שבאינו קובע מחיר אז בר שליחות היינו שמסתמא כיון שהשליח ימכור לקונה ולכן יכול לקבוע המחיר שרצונו של השליח הוא המקנה ולכן צריך בר שליחות אבל אילו רצה היה יכול לומר לשליח אני מוכר במחיר שתקבע אתה ולא יגרע מהמוכר כפי שיקבעו ג' שמאים עכ"פ למדנו מזה שיכול אדם למנות שליח שהוא יקנה ללוקח ויכול למנות שליח שעושה מעשה קוף וא"כ אומר אמרו לפלוני נמי יש לפרש שכוונתו שהם ימנו שליח מכח שליחותם וביותר אם צריך לקבוע מחיר עם הסופר אז כוונתו שהם השוכרים לסופר על פי מה שקבע המחיר וא"כ יש לומר שהיינו טעמא דהרמב"ם שאומר אמרו פסול במתנה היינו שכוונתו שהם ימנו לסופר השטר.

והנה באומר אמרו פסק הרמ"א בסימן ק"כ ס"ד שהיא ספק מגורשת ובכ"ש שם סק"ז וז"ל ובאומר אמרו רבו הדעות יש

אומר אמרו לאחרים ולא רק אומר אמרו לפלוני ע"כ וא"כ אדרבה סברת הרמב"ם כהרא"ה והר"ן רק שחולק עליהם שלדעתם אומר אמרו לפלוני הרי הוא הבעל ממנה את פלוני לשליח ואילו לדעת הרמב"ם השליח הוא הממנה את פלוני ולפי זה אם מינה שליח שלא בפניו כשר לדעת הרמב"ם ויש גם נ"מ לבעל אם הוא הממנה או שלוחו ממנה לענין אם השליח יכול לבטל את מינה הוא לשליח ולכן יתכן שיש לבעל קפידא בענין ורוצה שהשלוחים יהיה להם אפשרות לבטל את הסופר ושליח ראשון יכול לבטל שליח וכמו שהביא הקצה"ח בסימן קפ"ח סק"ב מסדר הגט למהר"ם פדואה והביא הט"ז באהע"ז סימן קמא ולכן כל שאינו אומר שהוא ממנה לסופר פלוני אלא אומר אמור לסופר פלוני לא הבעל מינהו, עוד יש לעיין אם יכול הבעל לבטל שליח שני או שכל שמינה הראשון שליח שני אין הבעל יכול לבטל השני והנה אם לא ביטל הבעל רק את השני בזה הסברה אומרת שאינו יכול לבטלו שהרי השליח הראשון מינהו להיות שליח שני ואף שבמקום שהבעל מקפיד שלא ימנה שליח שני אין הראשון יכול למנותו היינו אם מתחילה מינהו רק שהוא עצמו יגרש ולא יעשה שליח אבל אם מינהו והרשה לו למנות שליח שני וכעת אחר שהראשון מינהו רוצה הבעל לבטלו אכן אם יבטל את הראשון יתבטל השני שהקצה"ח שם ביאר שאף שהראשון יכול לבטל השני מ"מ אם מת ראשון לא בטל שני כמבואר בגמ' וטעם הדבר כתב הקצה"ח שגם אחר מות המשלח לא בטל שליחותו של המת ולכן גם אחר מותו עדיין שלוחו אבל אם בטל הראשון נתבטל השני שהרי גם כבר אינו שליח וממילא אין שלוחו יכול לגרש, עוד יתכן לפי מה שכתב הנתיבות בסימן רמ"ד סק"א שמשיג על מה שכתב הקצה"ח שם העושה שליח ליתן מתנה לחבירו ומינה השליח לאחר למסור המתנה לא זכה שנתינת מתנה מילי הוא ולא מעשה כיון שביד המקבל לסרב מלקבל המתנה

לשמה ובעיני נמי וכתב לה כלומר שיכתוב לה הבעל יתכן שאין כאן שני טעמים אלא טעם אחד שבעיני לשמה אכן לשמה לא נעשה על ידי סופר הכותב הגט אלא על ידי ציווי הבעל הוא משום דכתיב וכתב שיכתוב לה הבעל ודומה למה שכתבו התוס' גיטין כ' ב, ד"ה והא רק שהתוס' שם כתבו ש"וכתב היינו הסופר ולא הבעל" רק שכל שלא צויה הבעל לא נכתב לשמה אלא סתמא והרמב"ן דעתו ש"וכתב היינו שיכתוב לה הבעל" היינו שיצווה הבעל שאין לומר שכוונתו שוכתב היינו שיכתוב הבעל בעצמו או על ידי שלוחו שאם כן מה הלשון "וכתב לה כלומר שיכתוב לה הבעל" למה עשה כלומר והרי הדברים כפשוטו שיכתוב הבעל ובע"כ שהכוונה שהבעל יצוה לכתוב ושפיר כתב כלומר שכתב אינו כפשוטו אלא שיצוה לכתוב ואדרבה אילו היה וכתב כפשוטו זה היה כשאר שליחות שהיה יכול למנות שלא בפניו אבל כיון שאין הפירוש כפשוטו אלא שיכתוב לה היינו שיצוה ולכן כל שלא בפניו אינו מועיל לעשותו לשמה ומיושב קושית הב"ש מעבד שכשר לכתוב

ועתה אכתוב מה שנראה בכיאר מחלוקת רשב"ג וחכמים בחרש שכתב לסופר שיכתוב גט לאשתו בגיטין ע"א וקודם אכתוב לפי הבנת האבני נזר ואח"כ לפי הבנת החזו"א שהנה לפי האבני נזר נחלקו רשב"ג וחכמים לפי מה שמובא בגמ' גיטין נחלקו בדבר א' אם חרש שאינו שומע ואינו מדבר אבל יודע לכתוב שלדעת רשב"ג כתיבה כדיבור ולכן נחשב כפיקח ולדעת חכמים כתיבה אינה כדיבור ולכן נחשב כחרש שדינו כשוטה ולדעת הירושלמי נחלקו בשתי דברים א' אם כתיבה כדיבור לענין מינוי שליחות על ידי כתיבה שלדעת רשב"ג כתיבה כדיבור ונעשה שליח ולדעת חכמים כתיבה לאו כדיבור ולא נעשה שליח אבל יש דין ישי שנשמע מרשב"ג שניתן למנות שליח לכתוב הגט שלא בפני השליח ודבר זה למדנו ממה שאמר רשב"ג שחרש כותב

אומרים הגט בטל וכו' ויש אומרים דהיא ספק מגורשת ויש אומרים הגט פסול מדרבנן משום דחיישינן שמא תשכור עדים וכו' ואם אמר אמרו לסופר בשמי שיכתוב אז לדעת הר"ן והרא"ה כשר נעשה שלוחו שלא בפניו ולהרמב"ן הגט בטל מדאורייתא משום דכתיב וכתב ואין הסופר עומד במקומו אלא א"כ שמע מפיו משמע דס"ל דבעיני שליחות בכתובת הגט ולקמן סימן קכג משמע דאין צריך שליחות דהא מכשיר עבד לכתובת הגט ע"ש וכן לשיטת התוס' דס"ל דאין צריך שליחות וכתב לא קאי על הבעל אלא כשלא שמע הסופר מפיו הוי כאילו כתב סתמא ולא לשמה א"כ אינו פסול מדרבנן ולא בטל מדאורייתא וכו' עכ"ל ולענ"ד לא זכיתי להבין מה שכתב הב"ש שלהרמב"ן הגט בטל מדאורייתא משום דבעיני שליחות וזה לשון הר"ן גיטין לג. א, ד"ה והקשה הרמב"ן ד"ל מאי טעמא דמאן דפוסל באומר אמרו אי משום מילי מאי מילי קא מסר איהו לשליח הא לאו מילי מסר אלא הרי הוא שליח שלא בפניו וכי אין אדם עשוי לעשות לשליח שלא בפניו וכו' ותיקן דשאני גט דכיון דבעיני לשמה ובעיני נמי וכתב לה כלומר שיכתבו לה הבעל אין הסופר והעדים חותמים במקום הבעל אלא כששמעו הם מפיו אבל בשאר דברים עושה אדם שליח שלא בפניו וכו' וההוא דאמרין מתנה כגט לענין מילי לא מימסרי לשליח איתמר אבל באומר אמרו לא שייך אלא בגיטי נשים וכו' עכ"ל הרי שהרמב"ן פסל הגט מטעם שצריך לכתוב לשמה וכל שלא שמעו מפי הבעל אין כאן לשמה ולפי"ז גם להרמב"ן אינו בטל מן התורה שהרי גם בלא כתב לשמה רק סתמא כמו ס"ת כשר מן התורה, אכן לפי מה שהשיג הרע"א בהגהות על הב"ש שהתוס' בעירובין יג לא כתבו כן אלא רק למ"ד שכשר למחוק מגילת סוטה מן התורה אבל להלכה שקיימא לן שאין מוחקין מן התורה ממילא הוה מן התורה ולפי"ז גם להתוס' וגם להרמב"ן פסול מן התורה באומר אמרו או ספק בטל ונראה שמה שכתב הרמב"ן דבעיני

מחלוקת אחת אם חרש שאינו מדבר אלא כותב אם דינו כפיקח וב' אם מועיל מינוי שליחות בכתב שאפשר לומר ששתי המחלוקת הם משורש אחד אם כתיבה כדיבור או כתיבה אינו כדיבור ועיין נובי"ק יור"ד סימן ס"ו שהביא מרב כהנא הסובר כרשב"ג וחרש הכותב הרי הוא כפיקח שיש ללמוד שגם הנשבע בכתב הרי הוא כנשבע בפה ושבעה חלה עליו [אכן מה שכתב שם הנוכ"י שגם שאין הלכה כרב כהנא מ"מ זה קיים שכתובה כדיבור צריך לומר שסובר שאף שנחשב כדיבור מ"מ אינו בכלל דיבור לגבי הדין של חרש שאף המדבר ואינו שומע דינו כפיקח מ"מ חרש הכותב ואינו שומע ואינו מדבר אינו כפיקח אף שכתובה כדיבור] וא"כ לפי דבריו יוצא שאין שני הלכות אלו שבחרש הכותב שדינו כפיקח והממנה שליח בכתב תלויים זה בזה מ"מ שייך למיתנייהו ביחד ששניהם מדברים בכתובה אם נחשב כדיבור אבל הדין שצריך להיות בפני השליח אינו קשור כלל לכתובה שהרי גם כדיבור לא ניתן למנות שלא בפניו מה מקום לצרפם יחד, הא חדא, ב' יש לעיין שלפי סברת החזו"א יוצא שמחלוקת רשב"ג וחכמים היא בזה שדעת חכמים כהרמב"ן שאין למנות שליח שלא בפני הסופר ודעת רשב"ג כהרא"ה והר"ן שניתן למנות שליח שלא בפניו וקשה למה לא הסתייע הרמב"ן מירושלמי הזה שאין למנות שליח לסופר שלא בפניו וביותר שהרמב"ן עצמו דעתו כדעת התוס' שיכול לכתוב ממדינת הים לסופר שיכתוב וכן קשה להיפך שהר"ן הרי דעתו שיכולים למנות שליח שלא בפניו והוא עצמו כתב להא הירושלמי שראוי להחמיר ולא לכתוב לסופר [זולת אם נאמר שדעת הר"ן להלכה ולא למעשה למנות שליח שלא בפניו ולכן כתב רק שראוי להחמיר אבל עכ"פ היה לר"ן להזכיר ענין מינוי שלא בפניו] ובע"כ שלמנות בכתב יש להחמיר גם אם בפה יכולים למנות שלא בפניו וא"כ לדעת הרמב"ם הפוסק שיכולים לכתוב לסופר יש

ואחרים מקיימין על ידו הרי שמועיל גם שלא בפני הסופר וטעם הדבר שמועיל שלא בפני השליח או שכתובה עדיפא מדיבור שלא בפניו כיון שרואה הסופר את כתיבת ידו של הבעל או שמוכח שגם מינוי שלא בפני הסופר על ידי כתב מועיל ודלא כרמב"ן ועל הדין השלישי לא מצינו שחולקין חכמים ולכן מוכח שכשר כתיבה שלא בפני השליח להפוסקים שכותבין גט על פי כתב הבעל כל שהוא פיקח או נשתתק, ודעת החזו"א שרשב"ג לא אמר אלא ב' דינים א' שכותב דומה לדיבור ולכן חרש הכותב דינו כפיקח, ב' שכשר למנות שליח שלא בפניו בין בכתב בין בפה ודעת חכמים שכתובה אינו כדיבור ואינו נחשב כפיקח וכן סוברים שאין למנות שליח שלא בפני הסופר בין בכתב ובין בפה אבל בפני הסופר כשר כתיבה שהיא כהרכנה ולכן לדעת כל הראשונים הפוסקים כחכמים חוץ מתוס' פוסלין כתיבה שלא בפניו זולת התוס' שמכשירין כתיבה שלא בפני הסופר פוסלין בכתב הבעל שלא בפני הסופר וגם לדעת הרמב"ם ודעה אחרונה שבשו"ע אינם מכשירים רק בכתב בפני הסופר אבל בכתבו שלא בפני הסופר פסול.

ולענ"ד קשה על דעת החזו"א שלפי פירוש החזו"א יוצא שחכמים ורשב"ג חולקין במחלוקת הרמב"ן והרא"ה אם יכול אדם למנות שליח לכתובה הגט שלא בפניו שהרי רשב"ג מתיר בחרש הכותב שלא בפני השליח וכמו שהוכיח האבני נזר ממה שכותב חרש ושניים מקיימין הרי שגם בחתם שלא בפניו מתיר רשב"ג וע"כ סובר כסברת הר"ן וחכמים סוברים כסברת הרמב"ן שפסול שלא בפניו וקשה הדבר שמה ראה הברייתא להביא שתי מחלוקת בין חכמים לרשב"ג ואין קשר ביניהם שהרי למנות שליח שלא בפניו המחלוקת גם במינה בפיו ומה מקום להביא מחלוקתם בגוונא שכתב בכתב ידו והרי עדיף להביא מחלוקתם במינה בפה שלא בפניו ובשלמא להאבני נזר לא קשה למה הביא שתי

והנה יסוד דרכו של החזו"א הוא סברתו שכתב בהבנת הרמב"ן שלכן פסול מינה שלא בפניו משום שצריך שיתאחד הבעל והסופר ברגע אחד בהסכמה אחת למיכתב גיטא, אבל יתכן לומר סברות אחרות בטעם הפסול סברא אחת כתב האגרות משה שלכן פסול שלא בפניו שאין הסופר מאמין למה שאומרים בשמו, עוד יש לומר סברא שלכן שלא בפניו אין למנות שליח לכתיבה הוא משום שאין לשון ציווי שלא בפני מי שנצטוו ולסברות אלו אם הסופר רואה כתב יד הבעל הרי זה כנצטווה בפניו.

והנה דעת החזו"א שכתב יד הבעל לא עדיף ממינה שליח שלא בפניו לא מצאנו שיאמר סברא זו בשום מפרש לא ראשון ולא אחרון ואף למה שהבאנו לעיל מהתורת גיטין שעד כאן לא פליגי אם מועיל כתב יד הבעל אלא בכותב שלא בפניו אבל כותב בפניו כו"ע מודו שכשר שלא גרע מהרכנה נראה שאין כוונת התור"ג לומר שטעם הפוסלין כתיבה הוא משום שהוא שלא בפניו והרי זה כמינה בפה שלא בפניו אלא כוונתו שכתיבה שלא בפניו שאינו מועיל להסוברין כן הוא משום שאין למנות על ידי כתב ומ"מ בפניו מהני שכתיבה בפניו הרי זה כהרכנה ועושה מעשה בגופו משא"כ שלא בפניו שאין רואים מעשיו לכן אין כאן מעשה בגופו אבל מ"מ אם כתיבה כדיבור מועיל גם שלא בפניו מכח הכתיבה שרואים והרי זה כשומעים קולו מרחוק אכן גם לפי הסבר זה נמצא שאין ראייה מהרמב"ם שמכשיר כתיבה שמכשיר גם כתיבה שלא בפניו שהרי יתכן שמדובר בכתב בפניו אכן מלשון התורת גיטין נראה שמדבר על שתי הדעות בשו"ע שנחלקו אם כשר בכתיבה והרי הדעה שניה בשו"ע הוא הרמב"ם ולפי התורת גיטין אין ראייה מהרמב"ם שמכשיר ואולי מזה שלא חילק הרמב"ם וכתב סתם שמועיל כתיבה נראה שמדבר גם בכתב שלא בפניו.

ללמוד מרשב"ג שגם שלא בפניו ניתן לכתוב שהרי לא מצינו שחכמים חולקין על רשב"ג בזה וכמש"כ האבני נזר.

היוצא ממה שכתבנו שגט שסודר לפי כתבו ותנו שכתב הבעל לסופר וגם מינה בפה שלא בפניו של הסופר לדעת החזו"א כשר הגט לדעת התוס' שהביאו הראשונים הרשב"א ועוד ולתירוץ אחד ברא"ש, ר' ירוחם, רמב"ן, בחידושו, ר"ן בחידושו, מאירי, רמ"ה, ראי"ה שמכשיר מינה שלא בפניו והראשונים הפוסלין תירוץ ב' ברא"ש, טור, רשב"א, מרדכי, וספר התרומה, וסמ"ג, וסמ"ק, והגה"מ, והנה החזו"א מנה בין הפוסלין את הר"ן על הרי"ף שכתב שראוי להחמיר אבל כבר הקשה הרי הר"ן מתיר שלא בפניו וא"כ איך פסל בכתב אבל עכ"פ אם עושים כתקנת מהר"ם פדואה הרי מינה גם בפה וכשר לר"ן, הנה מנינו שמונה ראשונים מכשירין ושמונה פוסלים והמכשירים לפי החזו"א הם מחד טעמא שהרי שלא בפניו אין נ"מ בין בכתב ובין בע"פ, ובדעת הרמב"ם לפי הבי"ט סובר שפסול מינו שלא בפניו ולפי מה שכתבנו יוצא שהרמב"ם מכשיר ודעתו במינה סופר שלא בפניו שכשר גם בגט כמו במתנה שהרי הרמב"ם אינו מחלק בין גט למתנה, והנה גם הפוסלין יש בהם ג' דעות אם פוסלין רק מדרבנן או פוסלין מספק מן התורה או פוסלין בודאי מן התורה כל זה לשיטת חזו"א אכן לשיטת המהר"ם פדואה והאבני נזר יוצא שאין אף דעה בין הראשונים הפוסלין אם עשו גם מינוי שלא בפניו וגם בכתב והמכשירים בודאי הם הרמב"ם, התוס', הרא"ש בתירוץ אחד, רבינו ירוחם, רמב"ן, ר"ן, ראי"ה, רמ"ה, מאירי, ובעה"ע, וכדי לפסול הגט צריכים לצרף שתי דעות המחמירות שיתכן שסוברים ראשונים אחרים ואז תלוי ג"כ במחלוקת אם פסול רק מדרבנן או מן התורה או ספק פסול מן התורה אבל לא מצאנו שום ראשון שיסבור שני הפוסלין יחד.

הרב משה נחמיה סגל

בענין בישול פרי שביעית שממעט מאוכליו

א. אוכלים אותם, מחמת שנוי מנהגי הבישול בין העדות השונות וכיו"ב.

ב. והנה בשביעית פ"ח משנה א' תנן כלל גדול אמרו וגו' וכל שאינו מיוחד לא למאכל אדם ולא למאכל בהמה, חישב עליו למאכל אדם ולמאכל בהמה, נותנין עליו חומרי אדם וחומרי בהמה. ומפרש הירושלמי ניחא חומרי אדם, [שאינן עושין מהן מלוגמא להניח על גבי מכתו, שעושין רפואה לאדם רק מאוכלי בהמה] וחומרי בהמה - שאסור לשולקן. ובפשוטו משמע שאסור לשולקן אף לאדם, דאל"כ אינו בכלל "חומרי בהמה" וכ"כ הר"ש סירליאו "שאסור לשולקן, דקיי"ל בפירות שביעית דדבר שדרכו לאכול חי אין אוכלין אותו מבושל. וכיון שחישב עליו לבהמה, אין מבושל לבהמה, ואין שולקין אותו ואפילו לאדם."

ולכאורה צ"ע, דאפילו אם היה אוכל זה מיוחד רק לבהמה, גם היה ראוי להתירו לשולקו לאדם. דהרי אפילו לעשות מאוכלי בהמה מלוגמא לאדם שרי, וכ"ש מאכל לאדם.

ג. אכן באמת נראה דהאי ק"ו פריכא הוא. דהא להדיא כ' בירושלמי פ"ד ה"ו על המשנה מאימתי אוכלין פירות האילן בשביעית, הפגין משהזריחו אוכל בהן פתו בשדה. ר' יוסי בר חנינא בעי פגין מהו לעשות מהן מלוגמא. מאחר שהוא אוכל בהן פתו בשדה יהא אסור [כי אף שזו אכילה ע"י הדחק, מ"מ כבר נקרא אוכל אדם שאינן עושין ממנו מלוגמא]. או מאחר שאינן מניסין לתוך הבית יהא מותר, [כי כיון שאינו אוכל אדם לגמרי עדיין לא נאסר במלוגמא]. ולא איפשיטא. ומאידך באותה הלכה תניא בירושלמי הפגין של שביעית אין שולקין אותן. וכן הוא בתורת כהנים "ושאר כל פירות האילן, אין אתה רשאי לכבוש מהן, לשלוק מהן, ולא לאכול מפניהן, אלא

א. תנן בתרומות פ"א מ"א: אין מבשלין יין של תרומה מפני שהוא ממעיטו, ר' יהודה מתיר מפני שהוא משביחו. ובירושלמי נחלקו בזה ר"א ור' יוחנן, חד אמר מפני שממעטו משותיו, (שיש אנשים שאינם אוהבים מבושל), וחד אמר מפני שממעטו ממדתו. (שע"י הבישול מתמעטת הכמות) והרמב"ם פ"א מהל' תרומות ה"ד הביא דין זה להלכה בלשון המשנה, ולא הכריע בין הטעמים. ופי' הר"י קורקוס ז"ל דס"ל שאין נפ"מ לדינא בין הטעמים. ולענין שביעית לא כ' הרמב"ם להדיא מה הדין, אך כ' בפ"ה מהל' שמיטה ויובל ה"ג "ולא ישנה פירות מברייתן כדרך שאינו משנה בתרומה ומע"ש". ועפ"ז כ' הפאה"ש בפ"כ ה"ו: "אין מבשלין יין של שביעית מפני שהוא ממעיטו, וי"א דמותר לבשלו מפני שהמבושל יותר טוב". [ומקור הדעה השניה הוא בד' התוס' בפסחים קט:]. ובפאה"ש הנדפס עם בית רידב"ז בפ"ה ה"ו הגיה על ד' פאה"ש וז"ל: "והעיקר שאין כאן מח' הרמב"ם והתוס' ז"ל בזה, ולכר"ע מותר לבשל יין של שביעית". וטעמו הוא דהאיסור למעט שייך רק בדברים שיש מצות עשה באכילתן, כתרומה ומעשר שני, דאז דמו לאכילת קדשים שהקפידו בה על מיעוט זמן אכילתה. אבל גבי שביעית אין מצות עשה באכילתה. והא דכתיב "לאכלה" הוא רק לאו הבא מכלל עשה, שלא לאבדה, וע"ז אין איסור למעט בכמות הפירות או במספר האוכלים. ובס' שערי צדק לבעל החיי אדם סי' יז סעיף ט' העתיק ד' הרמב"ם שאין מבשלין יין תרומה, גם לענין יין שביעית, וכפאה"ש. ונרא' בע"ה לבאר שורש הדברים. ויש מכ"ז נפ"מ למעשה לענין בישול ירקות אשר לפני הבישול היו נאכלים לכל אדם, וע"י הבישול ישנם מעט אנשים שאינם

שממעטו משותיו, ופי' הרמב"ן בבבא בתרא (צז:): "שמי שאמר שממעטו משותיו, לומר שאע"פ ששבח הוא, אסור לעשות כן ביין של תרומה, שיש מקצת אנשים שאין שותין אותו. (וגו') והוא כעין מפסיד. ור' יהודה סבר שמשביחו הוא לגמרי, ואין אדם קץ בו אלא מפני שהוא חזק ביותר (וגו'), ומ"מ למדנו לדברי הכל ששבח הוא ליין שיתבשל. ועפ"י י"ל כאן דאף שכאשר יאכל לאדם אין זה הפסד, אך עצם השינוי שמתחלה היה ראוי לאדם ולבהמה, ועתה יהיה ראוי רק לאדם הוא כעין הפסד.

ו. אך עדיין קשה על הרש"ס, דהא הוא עצמו מפרש דהא דאין שולקין אוכל בהמה אפילו לאדם, הוא משום דקיי"ל בפירות שביעית דדבר שדרכו לאכול חי אין אוכלין אותו מבושל. ובהלכה ב' פירש דין זה "כל הני דאסירי משום דאין דרכן לאכול, וכתוב אכילה לבם, כדרך אכילתכם". [ואף באוכלי בהמה שיין טעם זה, כמ"ש הקרית ספר, דאחרי לאכלה, כ' לך ולעבדך ולבהמתך]. וא"כ מאחר שאין זה מטעם הפסד, מה בכך שממעט מאוכלין, הא סו"ס אחר השליקה יאכל לאדם כדרך אכילתו. וכ"ש כאן שחשב מתחלה גם לאדם.

ועוד קשה דהא תנן בפ"ח מ"ז אין מבשלין ירק של שביעית בשמן של תרומה שלא יביאנו לידי פסול. [שאם נטמא אסר הכל] אבל לא אסרו מפני שממעט מאוכלי במה שנאסר לזרים. [ויותר מכך, דאם מבשל מעט מעט שרי, דאז לא חיישינן לפסול] וקשה דהא במה שנאסר לזרים, הוי כעין מפסיד.

ז. וכדי לבאר ד' הרש"ס, נראה להקדים דברי התשב"ץ [ח"א סי' פה], אשר בתוך דבריו שם שדן להוכיח כשיטת הראשונים דמקדשים על יין מבושל משום שהבישול משביחו, הקשה דהתנן בתרומות פ"ב אין תורמין מן המבושל על שאינו מבושל ואם המבושל משובח, מדוע לא יוכל לתרום מן היפה על היפה. ותירץ דהטעם הוא "משום דקרא כתוב תירושך ויצהורך, ומבושל לאו

כעונתן למעשרות כך עונתן לשביעית". הרי מפורש דישינם דברים שהשליקה אסורה בהם אף שמלוגמא שרי.

ומ"מ אינו מבואר הטעם מדוע לא נאמר ק"ו וכנ"ל. ונראה דהאיסור לשנות מברייתן הוא כאשר משנה את הפרי לפני השימוש בו. אך במלוגמא אינו משנה את הפרי לפני השימוש, אלא עצם הנחת הפרי על המכה היא הריפוי, וזה השימוש מאכל בהמה, או פגים שאינם מאכל אדם גמור, ראויים לו.

ובזה יש לבאר מש"כ בירושלמי שאין סוחטין אוכלי בהמה לעשות מהן סממנין, דאף שהותר לעשות מהן מלוגמא, אך לא לסוחטן לצורך רפואה, ובפי' מהר"א פולדא כ' דהטעם הוא מפני שהפרי שנשאר אחר הסחיטה הולך לאיבוד. אך להנ"ל אפ"ל דמכיון שסחיטת פרי היא שינוי מברייתו, (פסחים כ"ד), לא הותר לשנותן לצורך מלוגמא, אלא רק להשתמש בו כמות שהוא.

ד. ואמנם אע"ג דלא קשיא ממלוגמא, מ"מ צ"ב מדוע יאסר לשולקן לאדם, והרי לכאורה כל האיסור לשנות מדרך אכילתן הוא רק סרך איסור הפסד, ואינה הפסד הוא לבשל מאכל בהמה עבור אדם. וכ"ש בנ"ד, שחשב מתחלה לבהמה ולאדם. ומשום כך מפרש כאן הגר"א "שאסור לשולקן, פי' כיון שאין דרך אוכלי בהמה לשלוק, השליקה נקראת איבוד". ופי' כוונתו החזו"א (סי' יד ס"ק ה') דחומרי אדם וחומרי בהמה הוא כלפי חישב לעצים. ור"ל חישב לאדם או לבהמה. ומש"כ אסור לשולקן הוא רק כשרוצה להאכיל לבהמה, שאז הוי הפסד. אבל רשאי לשלוק עבור אדם אפילו חשב מתחלה רק לבהמה.

ונמצינו למדים שהרש"ס והגר"א פליגי מהקצה אל הקצה, דלהגר"א שרי לבשל לאדם אוכלי בהמה גמורין, ולרש"ס אסור אף בחשב לתרווייהו. וסברת הרש"ס צ"ע מדוע יחשב הפסד.

ה. ונראה לבאר זאת ע"פ ד' המשנה הנ"ל באות א', דאין מבשלין יין תרומה מהני

רק מפני חוזק היין, וא"כ אין זה ראיה שנתהווה כאן שינוי מ"תירוש".

ח. ולפ"ז א"ש ד' הר"ש סירילאו, דאכן כל האיסור הוא לשנות מדרך אכילתו, ולא מטעם הפסד, וכמו שכ' הרש"ס בהלכה ב'. אלא דלא כל שינוי קטן כבר נקרא שלא כדרכו. והמודד לשינוי גדול הוא, אם ע"י השינוי כבר נפסד מאכילת כמה אנשים. ולפ"ז לא קשה כלל ממה ששרי לבשל ירק שביעית בשמן תרומה, דמה שנאסר לזרים אינו מחמת שהאוכל נשתנה, אלא בגלל איסור צדרי. ולפ"ז גם א"ש מדוע אין שולקין אוכלי בהמה אפי' לאדם, דמכיון שע"י השליקה יפסל מאכילת בהמה, הרי כבר חשוב שינוי כלפי יעודם כאוכלי בהמה.

ט. ולפ"ז בנדון בשול יין של שביעית או שאר פירות שביעית. לכאורה נראה כך, דאם בעודו חי הרי הוא ראוי לכל אדם, וע"י הבישול ישנם מיעוט שאין אוכלים או שותים אותו, לרבנן אסור ולר' יהודה תלוי הדבר אם אותם המיעוט שאין שותים הוא רק מפני חוזקו, שרי לבשל. ואם מפני שנשתנה בעיניהם לגריעותא, גם לר"י אסור. ולהרמב"ם קי"ל כרבנן, ולתוס' קי"ל כר"י. [וכ"ז אפילו בפרי שבכל השנים רגילים לאוכלו חי ומבושל. דאם נאכל בדרך כלל חי, ודאי שאסור לבשלו] ונמצא שמד' הרש"ס ראי' לדברי הפאה"ש והשערי צדק, שלא חילקו בין אם יש מצוה באכילתו או לא, דלפמשנ"ת אין טעם האיסור מפני ההפסד, אלא הפסד הוא גילוי על גודל השינוי.

תירוש הוא דהא אשתני". וצ"ע דהא בירושלמי מבואר דהא דאין תורמין מזה על זה מפני שממעטו משותיו, וכמו דאין מבשלין יין תרומה.

ומוכח מזה דשני הטעמים צריכים זה לזה, דבאמת קשה מאי טעמא חשבינן הפסד במה דמעט משותיו, והא מ"מ בוודאי לא ילך לאיבוד, והיין ישתה למי שאוהב אותו. וכן צריך ביאור טעמו של ר' יהודה שמתיר לבשלו מפני שמשביחו. שפירש בזה הרמב"ן "דאין אדם קץ בו אלא מפני שחוק ביותר". ומאי נפ"מ מה הסיבה שאין שותים, סוף סוף אין אוהבים אותו מאיזה טעם שיהיה. ולגביהם הוי הפסד.

ועל כרחק דלכו"ע אין מדובר כאן על הפסד גמור בשאר מקומות, אלא כמ"ש הרמב"ן "כעין מפסיד", ועיקר הטעם שאין מבשלין יין כי אסור לשנותו מברייתו, ומה שהזכירו את האנשים שאינם שותים אותו הוא להראות את גודל השינוי. וכמו שיתבאר. וכמו"כ מה שאין תורמין ממבושל על שאינו מבושל, הוא כמ"ש התשב"ץ דמבושל אינו תירוש מכיון דאשתני. [ונראה דדייק זאת ממש"כ המשנה שם אח"כ "זה הכלל כל שהוא כלאים בחבירו לא יתרום מזה על זה"]. ומה שצריך גם לסברת מיעוט שותיו. דאל"כ אין גבול לשנויים, דכל צורת הכנה אחרת של היין, כבר משנה את טעמו, והאם כבר א"א יהיה לתרום מזה על זה? ועל כן רק שינוי גדול, שאפשר להבחין בו ע"י מיעוט שותיו, הוא נחשב שינוי ממהות "תירוש". וכזה פליג ר' יהודה וס"ל דאותם שאין שותים הוא

שלמה זלמן מרק

## בענין שמיעת דברי תורה מהקלטות

מברכין על ההרהור, משום דמחשבה בעלמא היא ואין מברכין עלה.

ובפמ"ג כ' דכן משמע ממש"כ המחבר ס"ג וז"ל הכותב בד"ת אפ"י שאינו קורא צריך לברך, ותמהו כל האחרונים בזה, דלמאי דפסק המחבר בס"ד, דאין מברכין על ההרהור א"כ מ"ש כתיבה דמברכין עלה, הא לא הוי טפי מהרהור.

ובלבוש כ' הטעם דהכותב צריך לברך משום דעביד מעשה, ומבואר לכאורה דס"ל דיוצאין מ"ע דת"ת בהרהור, והא דאין מברכין עלה הוא מטעם דלא עביד מעשה, ומתיישב בזה קושיית האחרונים שהק' אמאי מברכין על הכתיבה.

ועכ"פ לדברי הפמ"ג מבואר דעת המחבר דיוצאין מצות ת"ת בהרהור, וכ"כ בס' משכנות יעקב סי' ס"ד, וכ"ה במנחת חנוך מצוה ת"ל. וכ"ה בישועות יעקב.

ובשאגת אריה סי' כ"ד כ' דיוצאין מצות ת"ת בהרהור, ומ"מ אין מברכין על ההרהור מטעם דברכת התורה יליפין מדכתיב כי שם ה' אקרא, משום הכי אין מברכין על ההרהור דאקרא הוא דוקא בדבור. ואין ההרהור בכלל אקרא.

ועד"ז כ' בספר נשמת אדם ליישב קו' הגר"א שהק' אמאי אין מברכין על ההרהור, ות"י [בתי' הראשון] דיוצאין מ"ע דת"ת בהרהור, אלא דאין מברכין עלה מטעם הנ"ל, דאין הרהור בכלל אקרא דאין ההרהור ניכר

ומבואר מדברי השאגת אריה והנשמת אדם, דלדברי המחבר יוצאין מ"ע דת"ת בהרהור, ובערוך השולחן אות ט' כ' וז"ל כ' רבינו הב"י הכותב בד"ת צריך לברך וכו' וכבר הק' עליו דדבריו סותרים זא"ז וכו' ונלענ"ד דס"ל לרבינו הב"י דאין שני דינים אלו סותרים זא"ז, דנהי דיש מצוה בהרהור תורה, מ"מ עיקר מצות ת"ת הוי למוד בפה

יש לדון בדבר שמיעת שיעורי תורה מוקלטים, אשר לאחרונה נתפשט מאוד, האם ראוי לכל שומע להוציא הדברים מפיו בעת שמיעתו, כדי לצאת מצות עשה דת"ת בדבור וכמו שיבואר להלן בע"ה, [גם יבואר בע"ה דינו לגבי חיוב ברכת התורה].

וכמובן דאין להקפיד לשמוע מפי המג"ש עצמו, [ולא ע"י הקלטה], מאחר שיש לו תועלת יותר בשמיעה שע"י הקלטה.

וכמו"כ פשוט דאם יקשה לו הוצאת הדברים מפיו ויש לו תועלת יותר בשתיקה, בזה אמרינן ליה שתיקותך עדיפא מדיבורך, ולא גרע ממש"כ בשו"ע ה"ב ת"ת פרק ב' ה' י"ב דבלומד דבר מתוך דבר אין צורך בהוצאת הדברים מפיו, עיי"ש.

[ולענין השמעת שיעור ע"י רם קול כשאין בו תועלת כלל, תלוי במחלוקת האחרונים אי דמי לנ"ד, עיין במנחת שלמה [סי' ט'] דכ' דלא הוי כשמיעת קול אדם כלל, אלא דציין שם דהחזו"א הראה מקום להקל בזה. וכדברי החזו"א כ' באגרות משה בתשובה]. ויש לברר בזה שני ענינים: א) אם הרהור כדיבור, ב) גדר דין שומע כעונה.

א

בשו"ע סי' מ"ז ס"ד ז"ל, המהרהר בד"ת א"צ לברך, וכ' הט"ז ומ"א משום דהרהור לאו כדבור דמי, ובביאור הגר"א חולק וס"ל דהרהור כדבור דמי, ושם מברכין גם על ההרהור, ובפשטות דברי המחבר מפרשים הטעם משום דאין יוצאין מ"ע דת"ת בהרהור [ויבואר להלן בע"ה] אמנם בדעת המחבר אין זה מוכרח דאפשר דס"ל נמי דיוצאין מ"ע דת"ת בהרהור אלא דלענין ברכה בעינן דבור דוקא ומשום דאין מברכין על המחשבה, וכמבואר בב"י או"ח סי' תל"ב דאין מברכין על בטול חמץ מטעם דאין מברכין על המחשבה, וה"נ י"ל בנ"ד דאין

וכ"כ בפנ"י ברכות דף ט"ו אהא דאמרין והכתיב הסכת ושמע ישראל [השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפין], ההוא בדברי תורה כתיב, וכ' הפנ"י דמדברי הג' מבואר דאין יוצאין מ"ע דת"ת בהרהור אף בדיעבד, וכ"כ המהרש"ם בתשובה חלק ב' סי' ל"ח להוכיח כדברי המחבר דאין יוצאין ת"ת בהרהור מההיא סוגיא דברכות וכהוכחת הפנ"י.

[הובא להלן דבריו] וכ"כ בנשמת אדם [בתי' השני] ליישב קו' הגר"א שהק' דוהגית הוא בלב, וע"ז כ' בנשמת אדם דדוקא בדכתיב והגיון לבי, ומשא"כ הכא אין הכונה דוהגית בלב. גם פשטות הדברים הוא לכאורה דס"ל למחבר דאין יוצאין מ"ע דת"ת בהרהור, דהנה, מש"כ בערוה"ש דאין מברכין על ההרהור משום דעיקר המצוה הוא בדבור, לכן לא נתקנה הברכה אלא על הדבור, כ"ז הוא חרוש גדול מאוד דהא ברכת התורה הוא מדאורייתא היא, ומה שיין לומר שלא נתקנה על ההרהור, ואי מקיימין המצוה בהרהור מהכ"ת לא יתחייב ברכה מדאורייתא. וגם מדברי הערוה"ש גופיה נ' שלא כ"כ בדעת המ"א והט"ו אלא שבא לתרץ קושיהם ולדון בדבר החדש.

גם שאר תי' האחרונים, דיוצאין מ"ע דת"ת בהרהור, ודוקא לענין ברכה בעינן לדבור [אי משום דלענין ברכה כתיב אקרא, ואי משום דאין מברכין על המחשבה], נ' מדברי הרבה פוסקים שלמדו בפשטות הטעם משום דכתיב ודברת דכ"כ בתומים סי' צ"ו דאין מברכין על ההרהור דכתיב ודברת במ, וכ"כ בח"ס יו"ד סי' רכ"ו דאף דכתיבה כדבור אין יוצאין בכתיבה, וכדאמרין במגילה דאין יוצאין בכתיבה משום דבעינן זכירה ותקיקה בלב, ולזה אין מספיק הכתיבה, ובעינן דבור ממש, ונ' ברור דבעינן כ"ז לעצם קיום המצוה, ולא להידור בעלמא, דמשום הידור לחוד לא היו מבטלין הברכה שהוא מדאורייתא, וכן מסיק הח"ס שם הטעם דת"ת אין מברכין בהרהור דכתיב ושננתם ודברת, ומבואר מדבריהם שלמדו בפשטות דאין ההרהור

וכו' ולכן לא נתקנה ברכת התורה על ההרהור תורה רק על למוד בפה, אך בכתיבה שאני שהרי זה עיקר קיום התורה וכו' דהוי כמלמד תורה לרבים, שהרי עיקר קיום התורה היא ע"י כתיבה, ואלמלא כתיבה כבר נשתכח תורה מישראל, ולכן כיון שבעת הכתיבה מהרהר בלבו ומוציאה לחוץ ע"י כתיבה הוי כדבור וחייב לברך, עכ"ל.

ומבואר מדבריו דאף דס"ל דכתיבה לאו כדבור דמי וכמ"ש הערוה"ש גופיה להדיא בס"י תפ"ט אות ט' דאין הכתיבה כדבור, ומ"מ הכא דבאמת יוצא מ"ע דת"ת בהרהור, אלא דלא נתקנה רק על עיקר המצוה הוי שפיר כתיבה בכלל הברכה.

ומבואר מכל דברי האחרונים הג"ל דאף לדעת השו"ע דאין מברכין על ההרהור, מ"מ יוצאין מ"ע דת"ת אף בהרהור.

אמנם דעת הרבה פוסקים. דהטעם משום דאין יוצאין מצות ת"ת בהרהור, דיעויין בספר מקור חיים [להחוו"י], שהק' במש"כ המחבר דהכותב צריך לברך, ומטעם זה ר"ל דשפיר יוצאין מצות ת"ת בהרהור, ומטעם דודברת במ לא קאי אמ"ע דת"ת, וכ' דזה דלא כמו שכתב בסעיף ד', והיינו דהמהרהר א"צ לברך, ומסיק דאפי' אם נאמר דאין יוצאין מ"ע דת"ת בהרהור ומטעם דודברת במ קאי גם אמ"ע דת"ת, מ"מ שפיר מברכין על הכתיבה דכתיבה כדבור דמי, עכ"ת, ומבואר להדיא מדבריו דאי אמרינן דודברת במ לא קאי אמ"ע דת"ת אין מקום למש"כ המחבר דאין מברכין על ההרהור, וכן למסקנתו לקיים דברי המחבר ע"כ דודברת במ קאי אמ"ע דת"ת, ומבואר דעתו דלדעת המחבר אין יוצאין מ"ע דת"ת בהרהור.

ובהאלף לך שלמה סי' לה בהערה וז"ל דעיקר המצוה בדבור כמ"ש ושננתם לבניך וכדמוכח בברכות (הכונה למש"כ הפנ"י עיין להלן), ולכן הוי כל זה מושבע ועומד לכך מה"ט מהרהר א"צ לברך, דאין זה מן המצוה, וכן פסק בשו"ע הרב הל' ת"ת פרק ב' הל' י"ב דאין יוצאין מ"ע דת"ת בהרהור,

אמרו בלבבכם משמע דבהרהור בלב מיקרי עוסק בתורה. ואח"כ כ' ומה שכ' דאין מברכין על ההרהור ממ"ש הב"י תל"ב יענין כברכ"י סי' תלד.

ובתשובה ח"ב סי' ל"ח וז"ל, אבל גם גוף דברי המ"א לשיטת השו"ע שם ס"ד דהרהור שרי בלא ברה"ת, אבל הגר"א בכיאוורו השיג ע"ז ופסק דגם הרהור אסור, והגם שאני הבאתי ראיה מש"ס ברכות בהא דאר"י מחלוקת בק"ש אבל בשאר מצות ד"ה לא יצא בלא השמיע לאזנו דכתיב הסכת ושמע ישראל, ודחי ליה ומסיק אלא אי איתמר הכי איתמר מחלוקת בק"ש אבל בשאר מצות ד"ה יצא והכתיב הסכת ושמע ישראל ההוא בדברי תורה כתיב ומבואר דמקרא הסכת יליף גם לדיעבד, דאל"כ הול"ל התם למצוה לכתחילה, ובע"כ כמ"ש, א"כ מוכח דגם באמר בפ"י בלחש לא יצא מצות למוד התורה, ומכ"ש בהרהור לבד, אך דמ"מ ק' להקל למעשה, וכו' עכ"ל.

## ב

ומעתה נבאר בע"ה גדר דין שומע כעונה, דהנה בשע"ת הביא בשם הלק"ט שהשומע ד"ת צריך לברך דהשומע כעונה, ועיי"ש שלמד כן מדאמרינן הכי לענין מגילה ושופר ומשום דאיכא "שומע ומשמיע" (ויש לדייק ממש"כ הלק"ט ח"ב רע"ו וז"ל דכיון דבעינן שומע ומשמיע ואותו בת קול שנעקר ונצטייר באויר ופרח, אין לו עוד קשר עם המשמיע ולא יצא, עכ"ל. ומדבריו למד במנחת שלמה סי' ט' דאין יוצאין מגילה בשמיעה שע"י רם-קול. ומבואר מהלק"ט גופיה דנ"ד תלוי בדין שומע ומשמיע).

עוד הביא מספר מח"ב שדן בענין שומע ד"ת מאחר, והביא דברי הלק"ט הנ"ל דאמרינן שומע כעונה, אלא שהביא מספר זקן אהרן דס"ל דלא אמרינן בזה שומע כעונה, וראיתו מהא דפסקינן בס"י קמ"א ס"ב דהעולה צריך לקרות עם הש"ץ כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, ולא אמרינן בזה דהעולה יוצא מהש"ץ מטעם שומע כעונה.

חסרון רק לענין ברכה אלא דאף לענין המצוה דת"ת בעינן דוקא דבור.

וכן מוכח ממ"ש בשבו"י [ח"ב סי' קנ"ב] דהא דבעינן דבור לענין ברכת התורה, לא בעינן דבור ממש, אלא דה"ה כשמביע הדבר כמעשה, וכנענוע הראש וכדו', והוסיף דמה"ט אמרינן בג' חגיגה [דף ג'] שהיו שני אלמים שהיו מנענעים בראשם בעת למודם, ומטעם דבעינן דבור או מעשה לענין למוד התורה, עיי"ש ומבואר דעתו דלאו דוקא לענין ברכה בעינן דבור אלא הוא הדין לעצם הלמוד, דהא בעובדא דג' איירי בעצם הלמוד ולא לענין ברכה, גם מדברי הגר"א בכאוורו נ' ברור שהבין בטעם המחבר משום דאין יוצאין מצות ת"ת בהרהור, ולא משום דלא שייך ברכה על ההרהור [וכמו שכתבו הטעם משום דאין מברכין על המחשבה, או מטעם דילפינן דין ברכת התורה מאקרא], דכ' בזה"ל, וכ"ז צ"ע דכאן מברך על המצוה וכי ליכא מצוה בהרהור, והלא נאמר והגית בו ר"ל בלב, כמ"ש והגיון לבי, עכ"ל, ואם נפרש טעם המחבר משום דלענין ברכה כתיב אקרא אין כאן מקום לקושיתו, דהא לטעמים אלו ודאי מקיימין מצות ת"ת בהרהור, אלא שאעפ"כ אין מברכין עלה, ומשום מה הביא הפסוק דוהגית דהוי בלב, הא אין הטעם משום דהמצוה בדבור, וע"כ דהבין בפשיטות דטעם המחבר משום דאין מקיימין מצות עשה דת"ת בהרהור. ולכן לא הזכיר טעמים אחרים כלל.

ומבואר מדברי הפוסקים אלו, דס"ל בפשיטות דטעם המחבר משום דאין יוצאין מ"ע דת"ת בהרהור, ובשור"ת האלף לך שלמה סי' לה [בהערה בסוף], וז"ל, ור"ת נמי אינו יוצא בהרהור רק בדבור.

ובשור"ת מהרש"ם חלק ח' סי' י"ט נדפס הסכמה לספר שאילת יעקב, אשר דן בנדון זה אי מקיימין מ"ע דת"ת בהרהור, והעיר המהרש"ם דמסוגיא דברכות ט"ו מוכח דאין מקיימין מ"ע דת"ת מדאמרינן הסכת ושמע ישראל ההוא בדברי תורה כתיב, ואמנם מסוגיא דברכות דף ה' יעסוק בתורה דכתיב

הוי בכלל ולמדתם ומקיימים בזה מ"ע דת"ת.

ויש לחקור לפי דבריו אי גם השומע ד"ת מאחרים מקיים מ"ע דת"ת, דלכא"ו לא שייך בזה לומר שומע כעונה לפי"ד, דהרי לפי"ד הש"י אין כאן מצות דבור כלל, דנימא ביה שומע כעונה אלא דבעינן שיהא יכול ללמד בו לאחרים ובשמיעה הרי אינו יכול ללמד לאחרים.

ומסתבר מאוד דאף השומע יוצא בזה, מאחר דהתורה נתנה באופן שמלמדים בו, והוא בדרך דבור ושמיעה, י"ל שכונת התורה הוא שי"צא"ים בין בדבור בין בשמיעה [אלא דצ"ע, דא"כ גם המעיין בתוך הכתב יצטרך לברך, מאחר דיכול ללמד ע"י כתיבה וקריאה, ואולי יש לחלק וצ"ע].

ועפ"ז יש מקום לומר דאף בשומע ד"ת מהקלטות יוצא בה מצות עשה דת"ת דאף אם נאמר דלא שייך בזה שומע כעונה, ומטעם שאינו שומע מבר חיובא, מ"מ מכיון דהתורה ניתנה באופן דבור ושמיעה, יוצאין בכל שמיעה, ואף שבלמודו עתה אינו מקיים ולמדתם, מ"מ מאחר שהתורה ניתנה גם בדרך שמיעה מקיימים בה מ"ע דת"ת וכדאמרינן בדבור שמקיימין בה מ"ע דת"ת אף שאינו מלמד בדבורו עתה

ובעיקר הדבר שהערנו דלהפוסקים דבעינן דבור דוקא, אינו יוצא בשמיעה מאינו בר חיובא יש לדון עפ"י מה שחקרו האחרונים ביסוד דין שומע כעונה, דדעת הבית הלוי דעצם השמיעה הוי כדבור, אלא דמ"מ בעינן כונה להוציא, שהוא מתנאי דין שומע כעונה, [כן ביאור בקה"י ברכות סי' י"ג, ואכמ"ל].

ובחזו"א [סי' כ"ט] האריך להוכיח דא"א לומר שיוצא מטעם דעצם השמיעה הוי כדבור, אלא שמשנתף בדבורו של חברו, ובמה ששומע מפי המדבר מתייחס דבורו של המדבר לשומע.

ובמח"ב דחה ראייתו דודאי אמרינן שומע כעונה, ושאני הך ברכה דקריאת התורה שתקנוהו חכמים על הקורא, וכן הסכימו כל האחרונים דשאני הך דקה"ת שתקנוהו על הקורא. ומשא"כ הך דברכת התורה שחרית, שהוא ברכה על מצות הלמוד, דבזה אמרינן שומע כעונה, ובספר תהל"ד כ' דכנ"ד אמרינן שומע כעונה, מאחר דפסקינן בס"י קמ"א כהפוסקים דס"ל דאין העולה צריך לקרות עם הש"ץ, וכמו שהק' האחרונים דאמאי לא נימא בזה שומע כעונה, ומ"ש ממגילה ושופר דאמרינן שומע כעונה [ולא ס"ל התי" דשאני התם דנתקנה על הקורא], וא"כ ה"ה בג"ד אמרינן שומע כעונה.

ועכ"פ מבואר הסכמת הפוסקים דלענין ברכת התורה אמרינן שומע כעונה דלא כזקן אהרן. אמנם בשו"ת האלף לך שלמה [תשובה לה.] פסק דאין מברכין על השמיעה, דאף אם יוצאין בשמיעה אינה כדבור ממש, וכדאמרינן לגבי שומע קדושה באמצע תפילתו דאף דיוצא הקדושה אינו הפסק. ומדברי הפוסקים נ' שדימו דין שומע כעונה דהכא לדין שומע כעונה דמגילה ושופר, דהרי משם למדוהו, וכמו שהוסיף בהלק"ט הטעם דאיכא שומע ומשמיע, וא"כ משמע לכאורה דבעינן שיהא השמיעה דוקא מבר חיובא, [ועיין לעיל בדברי הלק"ט].

ועפ"ז יש להעיר דהשומע ד"ת מהקלטות, ראוי שיוציא הדברים בפיו בעת שמיעתו, כדי לקיים מ"ע דת"ת כהרהור, דהרי מפשטות דברי המחבר [להרבה פוסקים] מבואר דאין יוצאין מ"ע דת"ת כהרהור, אלא דבשומע מבר חיובא אמרינן ביה שומע כעונה, ומשא"כ בג"ד שאינו שומע מבר חיובא הוי כהרהור בעלמא.

ויש לדון בזה עפ"י מש"כ בשב יעקב ח' או"ח סי' מ"ח אהא דמברכין על הכתיבה. ותירץ דבריו משום דמ"ע דת"ת נפקא מקרא דולמדתם את בניכם, מש"ה ממעטים הרהור, דכהרהור לא שייך ללמד לאחרים, משא"כ כתיבה דיכול ללמד בו לאחרים, משו"ה

כל אחד מדבר הדברים כפי דעתו, [ויעויין בשו"ע הרב ה' ת"ת פרק ב' ה' י"ב דבתורה שבכתב יוצא אף שאינו מבין מה שאומר, ותורה שבע"פ אינו יוצא אלא כשמבינה, ואולי ס"ל דתורה שבכתב שייך המצוה בעצם אמירת המילים, ודלא כאשל אברהם מבוטשאש, סי' מ"ז], ובתורה שבע"פ המצוה בהתבוננות הענין, וצ"ע].

ומאחר שכ' דלא שייך מצות דבור בהתבוננות הענין, עכצ"ל דמצות הדבור בת"ת אינה מצד עצם הלמוד, דודאי מהות הלמוד פירושו התבוננות הענין, וזה יסוד המצוה, אלא שצוה תורה שצריך להוציא הלמוד בפיו.

ויוכן היטב לפי מש"כ הרבה אחרונים (הובא לעיל), דדין דבור בת"ת ילפינן מדכתיב ודברת בם, ובשו"ע הרב כ' משום לא ימוש ספר התורה הזאת "מפיך" והגית וכו' ובודאי מצות עשה דת"ת לא ילפינן מודברת, אלא מולמדתם אותם, אלא הפסוק דודברת מלמד על ולמדתם שיהא המצוה בדבור, ומדלא כתיב בעצם המצוה שהוא בדבור, ע"כ דעצם הלמוד אין פירושו דבור, אלא דגלי קרא דלמוד זה יהא בדבור.

וכ"מ בפנ"י ברכות דף ט"ו אהא דביאר שם דאין יוצאין ת"ת בהרהור אף כדיעבד, וז"ל תדע שכן הוא כדמשמע בר"פ כיצד מעברין בעובדא דבוריא דביתהו דר"מ, ומשמע דאפי' בלחש אסור ללמוד אלא בכל רמ"ח אבריו, ואתיא לה מקרא ומייתי נמי במעשה דתלמידו של ר"מ שהיה שונה בלחש ושכח תלמודו, א"כ כ"ש בלא השמיעו לאזנו שלא יצא, עכ"ל. ותמהני טובא מה שהסתייע מהא דאסור ללמוד בלחש אלא בכל רמ"ח אבריו, דהתם אין זה אלא אופן הלמוד, וע"ז אמרינן דאסור בלחש ומשא"כ בנדון הפנ"י דר"ל דבהרהור אף כדיעבד לא יצא, הרי הכונה דבהרהור אין זה למוד כלל, ואין זה דמיון כלל למה יאסור ללמוד בלחש, ועצ"ל דאף בנדון הפנ"י אין הכונה דבהרהור אין זה למוד כלל. דודאי מהות הלמוד הוא התבוננות הענין, אלא

ועפ"ז אפשר לדין שומע כעונה דמצות ת"ת, לא דמי לשומע כעונה דבשאר מצות, דהנה האחרונים הוכיחו מדברי הרשב"א בברכות דף ט"ו, דאי אמרינן הרהור כדבור דמי, אין הכונה שיהרהר המילים מלבו, אלא הכונה שמהרהר ומתבונן ומצייר במחשבתו את הענין.

ועיין בתהל"ד סי' ס"ב דאם מהרהר כל המילים ולא הבין את הענין לא יצא י"ת, דהרהור פירושו שמכוין בלבו ומבין את הענין.

וראייתם מדברי הרשב"א שכ' דאי אמרינן הרהור כדבור דמי לא שייך לחלק בין לשון הקודש לשאר לישני, וע"כ משום דהרהור אין פירושו שמהרהר המילים אלא שמצייר בדעתו את הענין ומתבונן בו.

ואפשר לומר דכמו שכ' הרשב"א דלא שייך שיהא דין הרהור במילים, ועכצ"ל דהרהור הוא התבוננות בענין, ה"ה להיפך לגבי דבור, דלא שייך שיהא דין דבור בהתבוננות הענין, אלא בדבור המילים.

[וכ"ז דוקא היכא דהמצוה הוא עצם הדבור, ומשא"כ היכא דצריך לזכור או לספור או לקדש ע"י דבור, התם שפיר שייך לומר דבור הענין, ובלא"ה לא דמי להכא דהתם הרי יוצא אף בלא כונה, ומשו"ה שייך דין דבור על המילים].

והנה, במצות ת"ת ג' ברור דאין המצוה בדבור המילים אלא שצריך התבוננות הענין, דהרי אמרה תורה ושנתם ולמדתם, וע"כ שיעסוק בענין ויתבונן בו.

וכמו שכ' הפוסקים (עיין מ"א סי' ג' סק"ב) דהאומר דברי תורה בלא כונה לא יצא י"ת, וע"כ שאין החיוב לומר המילים.

ואפי' אם נאמר דבתורה שבכתב שייך מצוה בדבור המילים שהם כתובים בתורה מ"מ בתורה שבעל פה ודאי ברור דאין המצוה באמירת המילים, דהא כל מה שתלמיד עתיד לחדש בכלל המצוה הוא, וגם תקנות דבתראי הכל בכלל למוד התורה, ובודאי לא שייך צווי על עצם אמירתן. דהרי

מודה, אלא שיהא נחשב מעשה מצוה לשומע לזה בעינין גם להשתתפותו במצות חבירו, ושפיר י"ל דלא בעינין הכא שמיעה מבר חיובא וכונה לצאת.

ובכן בנדרון שמיעת ד"ת מהקלטות נמי לא בעינין להוציא הדברים מפיו, [לפייז], ומשום דעצם השמיעה הוי כדבור.

אמנם מדברי שו"ע הרב משמע להדיא דדמי לדין שומע כעונה דכל המצות, שכ' בה' ת"ת פרק ב' הל' י"ב וז"ל, וכל אדם צריך ליהדר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד, בין במקרא משנה ותלמוד, א"כ בשעת עיון להבין דבר מתוך דבר, וכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא אינו יוצא בלמוד זה י"ח ולמדתם אותם, וכמ"ש לא ימוש ספר התורה הזאת מפ"ך והגית בו וגו', "וכמו בכל מצות התלויות בדבור" שאינו יוצא בהן י"ח בהרהור א"כ שומע מפי המדבר שהשומע כעונה בפיו, עכ"ל.

ומדכתב ככל מצות התלויות בדבור, משמע דס"ל דדמי לכל המצות דבעינין שישמע מבר חיובא.

ולענין ברכת התורה [בשמיעת ד"ת מהקלטות] מסתבר דיש להחמיר, דהנה לדברי האחרונים שכתבו הטעם דאין מברכין על המחשבה, ומשא"כ במעשה מברכין, אפשר דבג"ד הוי כעין מעשה, דסו"ס שומע הד"ת ועדיף ממחשבה בעלמא, וצ"ע בזה.

ולדברי האחרונים שכ' הטעם דכתיב אקרא, ואקרא הוא בדבור, מ"מ מסתבר להחמיר, דיעויין בנשמת אדם שכ' דאין הרהור בכלל אקרא משום דאין ניכר מחשבתו, ולפייז אפשר דבג"ד הוי בכלל אקרא דניכר מבחוץ שחושב בד"ת, וגם זה צ"ע.

ולדברי הערוה"ש שכ' דלא נתקנה הברכה אלא על עיקר המצוה שהוא הדבור, וכן על הכתיבה שהוא עיקר קיום התורה, י"ל

דאין יוצאין המצוה רק בזה האופן שמוציאו בפיו, ושפיר דמו להדדי דתרווייהו מתנאי הלמוד הם, אלא דבנדרון הפנ"י התנאי מעכב כדיעבד.

ובזה מדוקדק לשון שו"ע הרב הל' ת"ת פרק ב' הל' י"ב, וז"ל וכל שאפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא אינו יוצא בלמוד זה י"ח ולמדתם, עכ"ל, ומשמע דבא"א להוציא בשפתיו יוצא אותה המצוה, וע"כ דעצם הלמוד אינה הדבור, אלא שאין יוצאין אותה רק באופן שמוציאה בפיו, וכשא"א להוציא לא בעינין תנאי זה.

ואם כנים אנחנו כמש"כ דאין עצם המצוה כדבור, אלא דהדבור הוא רק אופן הלמוד אפשר לומר דלא מיבעי לדברי הבית הלוי דשומע כעונה פירושו דעצם השמיעה הוי כדבור, אלא דמ"מ בעינין כונה לצאת ושמיעה מבר חיובא (שהוא מתנאי דין שומע כעונה), א"כ י"ל דהיינו דוקא כשהדבור הוא עצם המצוה, בזה אמרינן, דמאחר שהשומע לא עשה מעשה המצוה כלל, אינו יוצא א"כ שומע מבר חיובא שהוא מעשה מצוה אצלו, ושיכוין שיהא מעשה מצוה גם לשומע, ומשא"כ בלמוד התורה שעצם עשיית המצוה שהוא התבוננות העינין עשה בעצמו, אלא שבאופן זה אינו מקיים המצוה עד שיוציאנו בשפתיו, ועכ"פ אינו צריך לצאת עצם עשיית המצוה, בזה לא בעינין כל תנאי דין שומע כעונה שישמע מבר חיובא וכונה לצאת.

אלא אף למש"כ בחזו"א שדין שומע כעונה הוא שמשתף עצמו כדבור חבירו, והיינו שדבור חבירו מתייחס אליו, (וזה שייך דוקא בשומע מבר חיובא וכונה לצאת), מ"מ נ' פשוט דאף להחזו"א, (שכ' דאין עצם השמיעה כדבור), דהיינו דוקא כשצריך לצאת עצם המצוה וכמבואר, ומשא"כ הכא דאינו צריך הדבור לעצם מהות המצוה, סגי במאי דהשמיעה כדבור, דודאי יסוד הדין דשומע כעונה הוא דהשמיעה הוי כדבור ובזה אף החזו"א

למדוהו ממגילה ושופר, אלא דכתבנו מסברא דלענין זה הוי שומע כעונה אף מאינו בר חיובא, [וכן לדברי הש"י י"ל דלא בעינן להכליל דשומע כעונה]: ולפי"ז א"צ להוציא הדברים בפיו.

ג. בדברי שו"ע הרב, צ"ע כונתו אי ס"ל דבעינן שומע כעונה ממש, וא"כ אין יוצאין אלא בשומע מבר חיובא, או דלמא דס"ל נמי למש"כ מסברא.

ד. לענין ברה"ת מסתבר להחמיר בנ"ד ולהחשיבו כדבור, דהרי לכמה טעמים הוי כדבור ואף להמחבר אפשר דהכא שייך שומע כעונה, ועכ"פ ק' להקל בלא שאלת חכם.

ה. לענין רם-קול מסתבר לצרף סברת החזו"א והאגרות משה, דהראו מקום להקל ולהחשיבו כדבור.

כ"ז כתבתי דרך הערה בעלמא, ללא העיון בענין כראוי, על סמך שלא יפסקו הלכה מזה, ולא נכתב אלא לעזור לב המעיין, והמקום יצילנו משגיאות.

דנתקנה גם על השמיעה שהוא ג"כ קיום התורה, ואפשר דכל שמיעה בכלל.

(שו"ר בספר מו"ק שכתב דבקורא מתוך הספר מברך דהוי קביעות, א"כ בנ"ד הוי נמי קביעות, אלא דלא פסקינן כותיה בהא, עיין במ"ב סק"ה).

ואף שכ"ז אינו ברור מ"מ מסתבר להחמיר (בדאורייתא) מספק, ועכ"פ ק' להקל בלא שאלת חכם. ומה גם למש"כ מסברא דאף להפוסקים דאין יוצאין ת"ת בהרהור, מ"מ אפשר דאמרינן שומע כעונה אף בשומע מאינו בר חיובא, וא"כ מודה הכא דחייבין בברה"ת.

וזאת תורת העולה מכל הנ"ל.

א. לדעת הגר"א וכן לכמה אחרונים אף בדעת השו"ע יוצאין ת"ת בהרהור, ולדעת כמה אחרונים, וכן הוא פשוט דברי המחבר דאין יוצאין ת"ת בהרהור.

ב. לענין שומע נקטו הפוסקים דשומע כעונה, ובנ"ד שאין השמיעה מבר חיובא נ' לכאורה דצריך להוציא הדברים בפיו שהרי

יעקב יצחק רבינוביץ

## בירור מקיף בענין שהיה בין האכילה לבהמ"ז וברכה אחרונה (ב)

ופי' התוס' דאכילה מרובה כ"ז שהוא צמא אבל מועט ד"מ, וא"כ חזינא לר"ל דבר"מ הוי שיעור עיכול, ולא אשכחן בהרי" דר"י פליג עלי' בהא אלא באכילה מרובה דשיעורי' כ"ז שאינו רעב, ולר"ל כ"ז שהוא צמא, אבל במאי דלא פליג למה לא נימא דגם ר"י מודה דהיינו בד"מ אם אכל מועט וא"כ אע"ג דלא קיי"ל כר"ל לגבי ר"י ומש"ה לא הביאו הפוסקים דברי ר"ל מ"מ בספיקא כי האי נוכל לפשוט מדברי ר"ל, אע"ג דדא הוא מילתא חדתא וצריכה רבה מ"מ כתבתי הנלענ"ד, עכ"ל.

וכן בא"ר כי וז"ל מצאתי באבודרהם שסיים (ד' ק"ל) באכילה מועטת כדי מהלך ד"מ, וכ"כ בס' זכרון להגאון ר"י הכהן וכן הוא להדיא בש"ס נ"ג וכדפי' רש"י תו' שם, ואף דהש"ס קאמר הכי לר"ל, מ"מ נשמע דפלוגתא דר"י ור"ל לא קאי אלא באכילה מרובה דאי קאי דברי ר"י דכל שאינו רעב גם על אכילה מועטת ה"ל לר"ל לומר גם דבריו על ד"מ על דברי ר"י, אלא דגם ר"י מודה לזה, ודו"ק, אך לפ"ז ק' על הרי"ף ור"מ ורא"ש וכל הפו' שלא הביאו הך דר"ל, וצ"ע. שו"ר בט"ז שפי' באם אכל לחם כזית שעדיין רעב או שאר מין שעדיין חשק לאכול עוד בד"מ, עכ"ל.

וכן בד"מ הביא דברי האבודרהם הנ"ל דבאכילה מועטת השיעור הוא ד"מ (ומשמע דס"ל הכי, ואולי מדלא הביאו גם ברמ"א משמע דלא פסיקא לי' כן להל' למעשה), וכן ציין בבה"ל דס"ל כן להמגן גיבורים (אלף המגן סק"ז) ולהתפארת ישראל (ברכות ספ"ח), וכן בנהר שלום (סי' קפ"ד) כי בשם אבודרהם דבאכילה מועטת השיעור הוא ד"מ, וכי' דס"ל כן לאבודרהם משום דקשי' לי' איך ישער באכילה מועטת כיון שא"א

[ג] רי"ן אכילה מועטת אליבא דתוס' (א) בגמ' אמרי' שם כמה שיעור עיכול אר"י כל זמן שאינו רעב ור"ל אמר כ"ז שיצמא מחמת אכילתו, ופרכי' עלה ומי אמר ר"ל הכי והאמר ר"ל כמה שיעור עיכול כדי להלך ד"מ, ומתרצי' ל"ק כאן באכילה מרובה כאן באכילה מועטת, והיינו כנ"ל באר' א' דלפי' התוס' [שהוא העיקר להלכה] שיעור כ"ז שיצמא קאי באכילה מרובה, ושיעור ד"מ קאי באכילה מועטת.

ובגמ' לא מצינו בהרי" חילוק בין אכילה מרובה למועטת אלא לר"ל אבל לר"י דקיי"ל כוותי' לא נתבאר בגמ' מאי ס"ל לגבי אכילה מועטת, אי ס"ל דבזה גם השיעור הוא עד שירעב ולס"ל כלל שיעורא דר"מ דקאמר ר"ל, א"ד דגם ר"י ס"ל דבאכילה מועטת השיעור הוא ד"מ כמו דס"ל לר"ל, ולא אתי אלא לחלוק על דברי ר"ל שאמר דבאכילה מרובה השיעור הוא כ"ז שיצמא, וס"ל דבזה השיעור הוא עד שירעב.

ונחלקו גדולי הפוסקים בזה, דבט"ז כי בזה וז"ל נסתפק לי באם אוכל איוזה מין ואין לו כדי צרכו כפי חשקו לאכול ממנו וחשק לאכול עוד אלא שאין לו, עד אימתי שיעורו בזה דהא אין שייך כל שאינו תאב לאכול ממנו [שזהו השיעור שנתנו לפירות כדלק' פ"ו] דתיכף היתה לו ג"כ תאוה, וכן לענין לחם שלא אכל רק כזית מצד שלא הי' לו יותר והי' תיכף עוד רעב, ואדרבה יש לו תאוה לאכול עוד טפי מאילו לא אכל כלל כי טעם האכילה ממשכת לו תאוה טפי כיון שטעם ואין לו עוד ממנו, ונ"ל למיפשט האי ספיקא ממה דאיתא בגמ' כמה שיעור עיכול אר"י כ"ז שאינו רעב ור"ל אמר כ"ז שיצמא וכו', והאמר ר"ל כמה שיעור עיכול ד"מ ל"ק כאן באכילה מרובה כאן באכילה מועטת,

אינן בקיאים לשער בזה [וכמוש"כ במ"א שיובא להלן ועיווי"ש בקו"א דהיינו דס"ל להמ"א דבזמן התלמוד היו בקיאים לשער גם באכילה מועטת וא"כ ע"כ ר"י ס"ל גם בזה דמשערי' בעד שירעב, ורק הט"ז דס"ל דא"א לשער בעד שירעב צ"ל דר"י גם ס"ל שיעורא דר"מ], יעווי"ש.

ויסוד שיטה זו [החולקים וסוברים דר"י לס"ל שיעורא דר"מ] הוא דעת המ"א שכ' וז"ל באבודרהם כתוב ושיעור עיכול באכילה מועטת הוא כדי הילוך ד"מ והוא שעה וחומש וכו', ובאמת כל הפוסקים לא חילקו בזה בין רב למעט, וס"ל דזה איתמר אליבא דר"ל אבל אנן קיי"ל כר"י וכו', צ"ע במי שאכל מעט ולא שבע ממנו היאך ישער דהא מתחילה ג"כ הי' רעב, ונ"ל דאין אנו בקיאים לשער זה, ואם אירע ששהה אחר אכילתו יאכל מעט קודם בהמ"ז, ואם הסיח דעתו יברך המוציא תחלה, עכ"ל. הרי דס"ל להמ"א דר"י פליג גם אשיעורא דר"מ דקאמר ר"ל באכילה מועטת וס"ל דגם בזה השיעור עד שירעב ויכול להיות לפעמים גם בפחות מד"מ, אלא דכ' דאין אנו בקיאים לשער בזה וע"כ לא ישהה ואם שהה יאכל מעט קודם בהמ"ז, (פרטי הדינים יתבאר להלן או' ד'), וכדבריו כתבו בדה"ח (סי' רי"א ס"ד) ובחיי"א (כלל ג' סכ"ג) [צויינו בשעה"צ, אלא שבחיי"א כ' דראוי לאכול כזית, ומשמע דכדיעבד אין מעכב אם אין לו, ודלא כמ"א דאם אין לו לא יברך, ומשמע דלא פסיקא לי' כ"כ כהמ"א], וכן בשוע"ה אחר שהביא מחלוקת הפוסקים הנ"ל הכריע דכיון דספק ברכות להקל יש לחוש לשי' המ"א, ואם אינו אוכל עוד כזית לא יברך. [וכ"נ גם דעת הפמ"ג יעווי"ש].

ג) אך בס' בגדי ישע (סי' קפ"ד) ס"ל במהלך הגמ' כהמ"א, דר"י ס"ל גם באכילה מועטת דהשיעור הוא עד שירעב דגם בזה אפשר לשער בעד שירעב, ופליג אר"ל שנתן שיעור ד"מ לאכילה מועטת, [והביא ראי' לכך מדלא הביא ר"י שיעור ד"מ והביא רק שיעור דעד שירעב ש"מ דס"ל כן גם לגבי

לשער בעד שירעב כנ"ל בט"ז, ועכצ"ל דס"ל הא דר"ל דבאכילה מועטת השיעור הוא ד"מ. [יעוויין עוד בקצו"ע סי' מ"ד סי' שכי' דשיעור עיכול הוא ד"מ, וכי' במסגה"ש שם דר"ל באכילה מועטת (אמנם מהמשך דבריו שם נר' דקאי באכילה מרובה, וצ"ל דחש לשי' רש"י לק' פ"ט יעווי"ש), ובאו"ש על הרמב"ם הנ"ל (פ"א) שכ' בפשיטות דמדבריו הגמ' נשמע דלא פליג ר"י על ר"ל באכילה מועטת, וביאר שם אמאי לא הביאו הר"מ וע"ע בעיניי למשפט (ברכות שם) מש"כ ע"ז], וכן בערוה"ש כ' כדברי הט"ז וכן בכה"ח פסק כהט"ז כיון דרבים ס"ל הכי (אלא דלכתחילה חשש להחמיר לדעה שיובא להלן), [וכן יעוויין לק' (פ"ט או' א') בשם המאירי שחילק כהדיא גם לר"י בין אכילה מרובה למועטת לפירושו שם דס"ל כרש"י, ויעווי"ש עוד פוסקים שכ' לר"י שיעור ד"מ. אמנם אפשר דאין ראי' ממה שחילקו הפוסקים לרש"י לר"י בין אכילה מרובה למועטת, דנימא דהכי הוא גם לתוס', לפי מה שיתבאר לק' פ"ה בטעם המחלוקת בין ר"י לר"ל גם באכילה מועטת לפי המ"א, דטעם זה ליתא לפרש"י יעווי"ש ודו"ק].

הרי דעת הני פוסקים דאף ר"י [דקיי"ל כוותי'] ס"ל דבאכילה מועטת השיעור הוא ד"מ. ויעוויין בט"ז וכן מבואר יותר בנהר שלום הנ"ל דיסוד סברתם הוא משום דבאכילה מועטת א"א לשער בשיעור דעד שירעב כיון שאף אחר אכילתו עדיין הוא רעב, ואדרבה תאותו מתגברת כשאוכל רק מעט, ולכן בעכצ"ל דהשיעור בזה הוא ד"מ.

ב) אמנם בשו"ע הרב האריך לבאר סברת החולקים על סברא זו [והוא דעת המ"א שיובא להלן]. דגם באכילה מועטת אפשר לשער בשיעור דעד שירעב, כיון שמ"מ אינו רעב כ"כ כמו שהי', ואין תאותו מתגברת אלא באינו אוכל לשם רעבון, וגם דזה התאוה מתגברת רק תיכף ומיד, אבל כששוהה קצת שוב אין חפץ כ"כ לאכול, אפי' כמו שהי' חפץ קודם שאכל, אלא דאנן

דאף אם ננקוט דר"י חולק על שיעורא דר"מ דקאמר ר"ל, היינו משום דנפיש לי' שיעורא מד"מ, אבל כדיעבד וודאי אפשר לסמוך על שיעורא דר"מ, וזה נר' גם כוונת הבגדי ישע הנ"ל.

(ד) מש"כ במ"א הנ"ל דבאכילה מועטת לא ישהה ואם שהה יאכל מעט קודם בהמ"ז, כ' הפוסקים דהיינו פת, וכ"נ ממש"כ המ"א אח"כ דבלא הסיח דעתו א"צ לברך המוציא דמשמע דאאכילת פת קאי, ועוד כתבו דהאי מעט דקאמר ר"ל כזית, והיינו דאכילת פת זו נועדה כדי לצאת מידי ספק בהמ"ז, דאפי' אי נימא דנתעכל מה שאכל מקודם, אעפ"כ עכ"פ יכול לברך משום הכזית פת שאכל עכשיו.

(ה) ועוד כ' המ"א שם דכיון דאין אנו בקיאים לשער בעד שירעב ע"כ לא ישהה, והיינו דס"ל להמ"א דבכל אכילה מועטת אין לשהות וצריך לברך מיד כדי שלא יכנס בספק עיכול, ואין לו לסמוך לכתחילה על מה שיאכל אח"כ כזית פת, כיון דאפשר דיעבור שיעור עיכול בינתיים ונמצא דהפסיד בהמ"ז על אכילה הראשונה, דאפי' אם יאכל כזית פת לא מהני רק דבהמ"ז יהא על אכילת כזית פת זו אבל על האכילה הראשונה הפסיד. (אמנם בדה"ח וחיי"א הנ"ל דס"ל כמ"א, אינו מבואר דס"ל גם דמשום כך אסור לו לשהות, אבל ממילא יש לחוש לכתחילה לשי' רש"י שהוא באכילה מועטת לכאור' פחות מד"מ וכדלק' פ"ט או' ב').

(ו) וכן מוכח עוד מדברי הפוסקים דמש"כ המ"א דיאכל כזית פת היינו דאכילה זו מעכבת שאם אין לו פת אינו יכול לברך, ואע"ג דלא ידעי' אי עבר שיעור עיכול (אמנם ג"ז לא מבואר בדה"ח וחיי"א דס"ל כן, ואדרבה מדברי הח"א משמע דלס"ל כן, אבל בשו"ע הנ"ל דחש לדברי המ"א כתב כן). וע"ע לק' פ"י או' ג'.

(ז) ודין זה שכי' המ"א דלא ישהה, ואם שהה צריך לאכול כזית פת, ובאין לו לא יברך, כ' בקצוה"ש (סי' ס' בבדה"ש סק"כ)

אכילה מועטת], ומ"מ כ' להלכה דכיון דאין אינן בקיאים לשער בזה וכמש"כ במ"א, ע"כ צריך לשער בשיעור ד"מ, וגם כוונת האבודרהם שכי' דבאכילה מועטת השיעור כרי הילוך ד"מ היינו משום דא"א בקיאים לשער בשיעור דעד שירעב.

וכעי"ז כ' בביה"ל דהנה במ"ב הביא ב' השיטות, וכ' דלכתחילה אם יש לו פת יאכל קודם בהמ"ז, ואם אין לו פת יכול לסמוך על השיטה שסוברים דבאכילה מועטת השיעור הוא ד"מ ולברך בהמ"ז עד שיעור זה, ובביה"ל ביאר דבריו דהטעם הוא משום דהרבה פוסקים ס"ל שיעור זה דר"מ באכילה מועטת וגם הר"מ העתיקו, ועוד כ' דנר' יותר דאפי' הפוסקים הראשונים שהשמיטו האי שיעורא דר"מ והעתיקו רק שיעורא דר"י דכ"ז שאינו רעב, ומשום דמשמע להו דפליג ר"י אשיעורא דר"מ, אעפ"כ מודו בשיעורא דר"מ דעד שיעור זה בוודאי לא נתעכל המזון (יעויין בזה בהרחבה לק' פ"ה או' א') ושיעורא דכ"ז שאינו רעב הוא שיעור מאוחר יותר מד"מ, וכן מסתבר לומר שהרי לענין אכילה מרובה נתן ר"י שיעור יותר גדול משיעורא דר"ל, דר"ל נתן השיעור דכ"ז שיצא מחמת אכילתו, ואילו ר"י נתן שיעור דעד שירעב שהוא שיעור יותר גדול וכאשר יעיד החוש, וא"כ גם באכילה מועטת יש לנו לומר כן דשיעורי' דר"י נפיש מדר"ל, וא"כ כיון דר"ל נתן באכילה מועטת שיעורא דר"מ, א"כ שפיר י"ל דלר"י אע"ג דלא אכל אלא אכילה מועטת מ"מ עד שיתחיל להתעכל במעיו מה שאכל ויחזור להיות רעב בכתחילה השיעור יותר גדול מד"מ דאינו כי אם שעה וחומש וא"כ לפ"ז כיון דקשה לשער שיעורא דר"י דעד שירעב באכילה מועטת (וכמש"כ המ"א), א"כ יש לסמוך בריוח עכ"פ על שיעורי' דר"ל שהוא שיעור ד"מ ולברך, ואף שבמ"א משמע דשיעורי' דר"ל נפיש מ"מ לענ"ד נר' כמו שכתבתי ועכ"פ יוכל לסמוך ע"ז מאחר שהרבה פוסקים אחרונים העתיקו שיעורא דר"מ להלכה, עכ"ד. הרי דביאר

לכתחילה יש לחוש לשי' רש"י שהוא באכילה המועטת פחות מד"מ (וכדלק' פ"ט או' ב'), וכן כ"ז הוא רק בשהה פחות משיעור ד"מ, אבל בשהה יותר מזה יתבאר בסמוך. והחושש לשי' המ"א ואוכל כזית פת אי צריך ב"ר יעויין לק' פי"א].

## ר' דין אכילה מועטת בשהה יותר מד"מ

במ"א הנ"ל כ' מי שאכל ולא שבע השיעור עד שירעב כמקודם ואין אנו בקיאים לשער זה, וע"כ לא ישהה ואם שהה יאכל כזית בלא ברכה ראשונה אם לא הסיח דעתו, (ויתבאר לק' פי"א מה טעם התיירו לו לאכול בלא ב"ר), ולא ביאר במ"א בעבר ושהה עד מתי הוא דין זה דמצרכינן ליה לאכול כזית פת ומתירין לו לאוכלה בלא ב"ר, דהרי כשוודאי שנתעכל המזון כבר הפסיד את הבהמ"ז ואין מצריכין אותו לאכול עוד כזית פת, ואדרבה אסור לו לאכול בלא ב"ר, (לשי' המ"א דבעבר שיעור עיכול צריך לחזור ולברך ב"ר, לק' פי"א).

וכ' בקצוה"ש (סי' מ"ד בבדה"ש סק"ה) דנר' דלמ"א היינו אפי' אחר שיעור ד"מ. וכן הביא מהבה"ל הנ"ל (פ"ג או' ג') דפלוגת הפוסקים אי ס"ל לר"י שיעורא דר"מ היינו רק ביותר מד"מ, והפוסקים שלא הביאו שיעורא דר"מ ס"ל דאפי' באכילה מועטת הוא יותר מד"מ (וכ"כ בעיניי למשפט ברכות שם), וא"כ ה"נ להמ"א איכא ספק אם נתעכל גם בעבר ושהה כשיעור ד"מ [וכן מדברי הערוה"ש נר' דרינא דמ"א הוא גם אחר שיעור ד"מ יעויי"ש וכן שום אחד מהפוסקים לא כתבו דרינא דמ"א הוא רק עד שיעור ד"מ, דלכאו' אמאי נימא כן כיון דהמ"א לס"ל כלל שיעורא דר"מ וע"כ גם בעבר ושהה שיעור ד"מ צריך לאכול כזית פת, ויעויין לק' פי"א או' ה' דכן יש לנהוג אפי' אי נימא דהט"ז לס"ל הכין]. וכיון דאין לנו שיעור בזה, ע"כ כ' דישער בטבעו מתי דרכו להיות רעב אחר אכילה מרובה דעד שיעור זה יש מקום לומר דעדיין לא נתעכלה

דלא ביאר כמה זמן לא ישהה, וכ' דתלוי בכמות האכילה אך פחות מ"א דק' וודאי דליכא שום חשש שמא נתעכל דכיון דאיכא חד שיטה דס"ל דשיעור כדי אכילת פרס הוא י"א דק', א"כ פשיטא דבמשך זמן זה וודאי לא נתעכל דאילו הי' חשש עיכול וודאי א"א לומר דזהו שיעור כדא"פ, יעויי"ש. אמנם בכה"ח (סקכ"ח) כ' מדברי עצמו דהשיעור הוא כשעה ואם לא שהה יותר משעה א"צ לאכול כזית פת ומותר לו לברך. [וכן קצת מסתבר לומר דאין הבדל גדול בין שיעור תחילת עיכול דט"ז שהוא ד"מ (והיינו דס"ל דקודם זה אין שום חשש שמא נתעכל כדלק' פ"ה או' א') לשיעור תחילת עיכול דחש לה המ"א, ויעויין גם לק' (פ"ח או' ד') מש"כ בשו"ת ציץ אליעזר מדברי עצמו לגבי משקין אפי' פחות מרביעית דעד ט"ו דק' ודאי ליכא למיחש שיתעכל, וא"כ באכילה דשיעורו יותר משתי' השיעור יותר מזה], וצ"ע בזה למעשה.

ח) המורם מהאמור לגבי דין אכילה מועטת דהאי דינא אם באכילה מועטת אפשר לסמוך על שיעורא דר"מ או בעינן למיחש דשיעוריה בציר מד"מ ואם שהה צריך לאכול כזית פת קודם בהמ"ז, שנוי' במחלוקת רבתי דדעת אבודרהם [ד"מ] ט"ז, א"ר, ס' זכרון לר"י הכהן, מגן גיבורים, תפא"י, נהר-שלום, בגדי ישע, ערוה"ש, [קצשו"ע, מסגה"ש], דיכול לסמוך על שיעור ד"מ, וכ"כ במ"ב וכה"ח דבדיעבד יכול לסמוך ע"ז ודעת המ"א, דה"ח, חיי"א, ושוע"ה, דאפשר דהשיעור בציר מד"מ וכזה גם השיעור עד שירעב וכיון דאין אנו בקיאים לשער בזה ע"כ לא ישהה, וכ' בקצוה"ש דעד י"א דק' וודאי מותר לשהות, ובכה"ח כ' עד שעה, [ועויין לק' צ"א דבמשקין השיעור לכה"פ רבע שעה וא"כ באוכלין השיעור יותר]. ואם שהה שיעור הנ"ל יאכל כזית פת קודם בהמ"ז, ואם אין לו כזית פת לא יברך, ובמ"ב וכה"ח חשו לכתחילה לרעה זו, אמנם כ' דבדיעבד שאין לו כזית פת יכול לסמוך על שיעורא דר"מ, [וכ"ז הוא לשיטת תוס', אבל

דבאכילה מועטת, וכמו שכ' בט"ז הנ"ל כשיצא לדון בדין אכילה מועטת מה שיעורו כ' וז"ל נסתפק לי באם אכל איזה מין ואין לו כדי צרכו כפי חשקו לאכול ממנו, וחשק לאכול עוד אלא שאין לו, עד אימתי שיעורו בזה, וכן לענין לחם שלא אכל רק כזית מצד שלא הי' לו יותר ותיכף הי' עוד רעב וכו', וכן בא"ר הנ"ל וז"ל שו"ר בט"ז באם אכל לחם כזית שעדיין רעב או שאר מין שעדיין חשק לאכול עוד, בד' מילין. וכן מתבאר מדברי השו"ע הרב ועוד פוסקים בהגדרה דאכילה מועטת הוא כל שחשק לאכול עוד או שרעב עדיין גם אחר האכילה. וכן במ"א הנ"ל לא כ' כלל לשון אכילה מועטת אלא כ' וז"ל צ"ע מי שאכל מעט ולא שבע ממנו היאך ישער דהא מתחילה הי' ג"כ רעב וכו'.

ולבאר דבר זה בטעמא דמילתא, נר' להקדים ע"פ המבואר מדברי הפוסקים הנ"ל [ובעיקר מדברי הנהר-שלום, בגדי ישע, שו"ע הרב בקו"א, ודו"ק] אמאי נתנו לאכילה מועטת שיעור מיוחד שהוא ד"מ, ולא סגי בהשיעור שנתנו באכילה מרובה, דעד כדי שירעב, דחזינן ממה שנתנו שיעור זה לאכילה מרובה, דהעיכול נמדד אי כבר רעב או לא, ומאי בעו שיעור מיוחד לאכילה מועטת שהוא ד"מ. [ובפרט דוודאי שיעור זה אינו החלטי דלעולם בד' מילין מתעכל המזון, כיון דתלוי בכמות האכילה וכו', א"כ הו"ל להעדיף השיעור דעד שירעב], ומבואר מדבריהם דהיינו משום דאע"ג דבאמת שיעור דעד שירעב הוא השיעור הנכון לדעת אם נתעכל המזון, מ"מ באם אכל ולא שבע אי אפשר לשער בשיעור זה כיון דעדיין רעב הוא וכמוש"כ הפוסקים הנ"ל ע"כ קשה לשער בשיעור דעד שירעב כיון דבין אז ובין עכשיו רעב הי' וקשה לו לשער בשיעור הרעבון שהיתה לו אחר האכילה ושיעור הרעבון שיש לו עכשיו, וביותר כ' בט"ז הנ"ל דאדרבה תאותו מתגברת טפי כשאוכל רק מעט כי טעם האכילה ממשכת לו תאוה, וא"כ אדרבה אחר האכילה הוא יותר רעב, וע"כ נתנו שיעור

האכילה המועטת, וע"כ עד שיעור זה צריך לאכול כזית פת בלא ב"ר, עכ"ד. אמנם עפ"י הרוב קשה לשער בזה כיון דלאו כל אדם יכול לקבוע טבעו מתי דרכו להיות רעב כיון דאין שוה בכל סעודה, ובאמת אין לו שיעור ובכל גוונא שספק לו עוד אם נתעכל צריך לאכול כזית פת, ומ"מ נר' דאיכא גווני שיכול האדם לשער בוודאות לפי השערותו דהגם דבאכילה מרובה לא הי' מתעכל בזה השיעור, מ"מ באכילה מועטת ודאי כבר נתעכל בשיעור זה. וכן נר' עוד דאע"ג דכ' המ"א דבאכילה מועטת אין אנו בקיאים לשער בעד שירעב כיון דעכשיו נמי רעב הוא, מ"מ איכא גווני דלאחר שיהוי זמן האדם מרגיש בוודאות גמורה שכבר רעב כמקודם ויודע שאינו טועה מחמת הטעמים שכ' בט"ז (הנ"ל פ"ג או' ז'), ובהנהו גווני כבר הפסיד הבהמ"ז וליכא דינא דמ"א שיאכל כזית פת ואסור לו לאוכלה בלא ב"ר.

### ה) גדר אכילה מרובה ומועטת.

א) נתבאר לעיל דיש מחלוקת בין הפו' אי באכילה מועטת ס"ל לר"י דקיי"ל כוותי דהשיעור הוא עד שירעב או דהשיעור הוא ד"מ, דהט"ז ודעימי ס"ל דהשיעור הוא ד"מ, והמ"א ודעימי ס"ל דגם בזה השיעור הוא עד שירעב, אמנם לפום ריהטא לא נתבאר בפוסקים בהדי' מה נקרא אכילה מועטת אם כזית או כביצה וכו', ואכן בערוה"ש כ' דלא ידענו כמה הוא אכילה מרובה וכמה הוא אכילה מועטת, וע"כ יש לחשוש בכל פעם לחומר שמה אכילה מועטת ועל כן כ' (בצירוף עוד טעם שם הו' לעיל פ"א או' ה' יעווי"ש) דבשהה יותר משיעור ד"מ צריך שיאכל כזית פת ואח"כ יברך בהמ"ז.

אמנם המעיין בדברי הפוסקים יראה דמבואר מדבריהם דהגדרה דאכילה מועטת הוא בכל גווני שאכל ואחר האכילה נשאר רעב עדיין, והיינו דאכילה מרובה ומועטת לית ל' שיעורא דכך וכך, אלא השיעור הוא בכל אחד בעצמו שאם אכל ולא שבע דינו

[ב. וכן נר' עוד דריש לקיש דקאמר שיעור ד"מ באכילה מועטת הוא גם משום ה"ט, דהיינו דכאמת ס"ל לר"ל דשיעור עיכול הוא כל זמן שיצמא מחמת אכילתו וכמו דקאמר ר"ל בגמ', אלא דכיון דבאכילה מועטת א"א לשער בזה, משום דוודאי דכשאוכל מעט אינו מרגיש הצמאון שמחמת האכילה כיון דמועט הוא, ע"כ נתן שיעור ד"מ לאכילה מועטת משום שבפחות מזה וודאי עדיין לא נתעכל המזון וכנ"ל, וס"ל להפוסקים הנ"ל דבאכילה מועטת גם ר"י ס"ל כר"ל דהשיעור הוא ד"מ מטעם זה, אמנם חילוק יש בין ר"י לר"ל בהגדרה דאכילה מועטת דלר"י הוא בגוונא דאין יכול לשער בשיעור דעד שירעב, ולר"ל ההגדרה הוא בגוונא דא"י לשער בשיעור דעד שיצמא מחמת אכילתו (אמנם לפרש"י דס"ל דשיעור ד"מ קאי באכילה מרובה (לק' פ"ט) פשוט דא"א לו' ביאור זה, וע"ע במגן גיבורים).

אמנם המ"א הנ"ל דס"ל דר"י ס"ל גם בזה דהשיעור הוא עד שירעב, חו' ע"ז, וס"ל דגם באכילה מועטת היו בקיאים בזמן הגמ' לשער בשיעור דעד שירעב, וא"כ ודאי דר"י פליג על ר"ל גם באכילה מועטת דהשיעור בזה הוא עד שירעב (וכנ"ל פ"ג או' ב' מדברי השו"ע הרב והקו"א), ולא הוצרכו ליתן שיעור מיוחד לאכילה מועטת, ורק אנן אין בקיאים לשער באכילה מועטת בשיעור דעד שירעב. ואפשר דאליבא דר"ל גם המ"א מודה לטעם הנ"ל דגם בזמן הגמ' לא הוי בקיאים לשער בכ"ז שיצמא באכילה מועטת וע"כ נתן ר"ל באכילה מועטת שיעור ד"מ דעד שיעור זה וודאי לא נתעכל המזון (דהא להמ"א שיעורי' דר"ל נפיש מדר"י באכילה מועטת).

ג) המבואר מזה ההגדרה דאכילה מועטת שנחלקו בה הפוסקים היינו באם מרגיש עדיין רעבון וא"י לשער בשיעור דעד שירעב וכן בפירות ההגדרה באם חשק לאכול עוד, אבל אם אין מרגיש כבר רעבון

מיוחד לאכילה מועטת והוא שיעור ד"מ, וכיון שכן הוא, זה הוא כאמת ההגדרה דאכילה מועטת אם יכול לשער בשיעור דעד שירעב או לא.

וטעם שנתנו שיעור זה נר' דהיינו משום דבשיעור זה ודאי עדיין לא נתעכל המזון כשיעור שכבר לא יוכל לברך עליו עוד, וכנ"ל מדברי הבה"ל והמ"ב שם שכ' דוודאי לא נתעכל אפי' אכילה מועטת בשיעור מועט כזה [וכן הוא לכאור' כוונת התוס' (ברכות שם) שכ' על דברי רש"י דשיעור ד"מ קאי באכילה מרובה וז"ל ולי נראה דזה מועט יותר מאכילה מועטת, ולכאור' אין ביאור לדברים אלו (ויעו"י"ש כמהרש"א) ולהנ"ל דקודם שיעור זה ודאי לא נתעכל המזון מבואר בטו"ט דהיינו דשיעור זה הוא יותר מועט ממה שיש לחשוש באכילה מועטת כיון דבשיעור זה אפי' אם מתעכל אינו מתעכל אלא מעט דמעט], וכן נר' מוכרח דקודם שיעור זה ודאי לא נתעכל המזון, ממה שהקשה בהגהות נזירות שמשון (סי' קפ"ד) על מש"כ הט"ז דבאכילה מועטת השיעור הוא ד"מ, דהא כיון דהוי ספק אם נתעכל א"כ אין לו לברך כיון דספק ברכות להקל דהא הכא באכילה מועטת קאי דהבהמ"ז הוי מדרבנן כיון שלא אכל כדי שביעה, ומכאן זה הקושיא חלק על הט"ז, וכן קשה ממש"כ הט"ז שיעור ד"מ גם לגבי פירות שברכה אחרונה שלהם הוא מדרבנן, והוי ספק ברכות ולהקל, וליישב זה עכצ"ל דס"ל להט"ז כנ"ל דבפחות מד"מ ודאי לא נתעכל המזון ולא הוי ספק אלא דין ודאי, ועוד דאילו הוי דין ספק הו"ל להט"ז ודעימי' לומר דעכ"פ לכתחילה לא ישהה עד שיעור ד"מ אלא יברך מיד (וכמוש"כ במ"א הנ"ל לשיטתו), ועל כרחק דס"ל להנהו פוסקים דדין ודאי יש לו (וגם לא מסתבר לומר דהשיעור שנתנו בגמ' הוא לדיעבד ועכצ"ל כנ"ל), וכיון דעד שיעור זה ודאי עדיין לא נתעכל ע"כ באכילה מועטת דא"א לשער בעד שירעב וכנ"ל, נתנו שיעור ד"מ דעד אז ודאי יכול לברך.

ובכלל נר' דמש"כ הט"ז ודעימי' דבאכילה מועטת א"א לשער בשיעור דעד שירעב, משום דעדיין רעב, וגם דתאותו מתגברת וכנ"ל, היינו דווקא לאידך גיסא דלפעמים אדם יכול לטעות ולהרגיש בעצמו שרעב כמקודם, אע"ג שבאמת אינו רעב כ"כ משום דכיון דמ"מ רעב הוא קשה לו להבחין יפה בשיעור הרעבון אם הוא כמקודם או לא וכנ"ל, וכן כיון שתאותו מתגברת טפי, אין יכול להבחין אם הרגשת הרעבון מחמת רעבון באמת או מחמת תאותו שהתגברה, וע"כ טועה וסובר שהוא כבר רעב כמקודם, אבל להאי גיסא דפעמים שאדם מרגיש בעצמו שאינו רעב כמקודם ע"ז שפיר אפשר לפעמים לאדם לדקדק שעדיין אינו רעב כמקודם ומשום דאין סיבה שיגרום לו לטעות בזה, דאע"ג דהרבה פעמים אין אדם יכול להבחין בשיעור הרעבון אם הוא כמקודם או לא היינו דאז יודע שאין יכול להבחין או שגרי' לו שרעב כמקודם מחמת הסיבות הנ"ל שגורמים לו לטעות, אבל בגוונא דמרגיש שאינו רעב כמקודם שפיר יכול לסמוך ע"ז ויכול לברך אפי' כבר שהה שיעור ד"מ.

וכן גם כדינא דמ"א הנ"ל שכ' דבמי שאכל ולא שבע השיעור עד שירעב כמקודם, ואין אנו בקיאים לשער בזה. היינו דווקא לאידך גיסא דהטעמים הנ"ל גורמים לו לטעות בזה, ולחשוב שהוא רעב כבר כמקודם, אבל להאי גיסא דלפעמים מרגיש האדם בכיורו שאינו רעב כמקודם, ע"ז לא קאמר המ"א דאין אנו בקיאים לשער בזה, כיון דאין סיבה שיגרום לו לטעות בזה וע"כ ככה"ג אם עבר ושהה ואין לו פת צריך לברך אפי' בלא פת כיון דעדיין לא נתעכל המזון שאכל כיון שמרגיש שאינו רעב כמקודם (ונמצא לפ"ז דאיכא גווני דדינו כאכילה מרובה ואפי"ה אין חייב מדאורייתא בבהמ"ז ויעוין לק' פ"י או' ג').

ה) וכן בקצוה"ש (כלל מ"ד בדה"ש סק"ה) כ' דבאכל אכילה מרובה ובירך בהמ"ז, ואח"כ אכל אכילה מועטת,

מיקרי אכילה מרובה וצריך לשער בזה בשיעור דעד שירעב כמקודם (וכנ"ל פ"א).

ונר' דגם הערוה"ש הנ"ל מודה לזה דזה הוי ההגדרה דאכילה מועטת [דהא מוכרח כן מדברי הפוסקים], ומש"כ דלא ידענו כמה הוא אכילה מרובה וכמה הוא אכילה מועטת, אין הכוונה דס"ל דאכילה מועטת תלוי באיזה שיעור אכילה אם בכזית או כביצה וכדו', אלא דגם איהו ס"ל דההגדרה הוא כנ"ל באם יכול לשער בשיעור דעד שירעב או לא, אלא דבכל זאת כתב דאין אנו יודעים מהו אכילה מרובה ומהו אכילה מועטת משום דהרבה פעמים אין אדם יודע אם אחר אכילתו ה' רעב עוד כשיעור שלא יוכל לשער בעד שירעב או לא, וע"כ כ' דבכל פעם יש לחשוש שמא אכילה מועטת היא ולא לשהות יותר משיעור ד"מ, ואה"נ דאם יודע בוודאות שלא ה' רעב עוד יכול לשער בשיעור דעד שירעב.

ד) ולפ"ז דמה שנתנו שיעור מיוחד לאכילה מועטת היינו משום שא"א לשער בשיעור דעד שירעב וע"כ נתנו שיעור הקטן ביותר, נר' דמש"כ הט"ז ודעימי' דין אכילה מועטת באם אכל ולא שבע, הוא לאו דווקא בכל גווני דלא שבע, דאיכא גווני דאע"ג דלא שבע מרגיש האדם בעצמו שאינו רעב עדיין כמקודם, ובכה"ג חייב לברך אפי' אחר שיעור ד"מ, דבכה"ג שיכול לשער דעד שירעב לא הוי דינו כאכילה מועטת אלא כאכילה מרובה, דהרי ודאי אפשר דגם אחר ד"מ עדיין לא נתעכל וכנ"ל.

וכן גם כדינא דמ"א הנ"ל דכ' במי שאכל ולא שבע דאין אנו בקיאים לשער בשיעור דעד שירעב כמקודם וע"כ אם שהה צריך לאכול כזית פת, ואם אין לו פת א"י לברך (וכנ"ל פ"ג או' ו'), דלפ"ז הוא גם רק בגוונא דאינו יכול לשער, אבל בגוונא דיכול לשער בעצמו שאינו רעב כמקודם, בכה"ג אם שהה יוכל לברך אפי' בלא כזית פת דלדידי' ה' האי אכילה כאכילה מרובה ואע"ג דלא שבע, כיון שיכול לשער בעד שירעב.

שע"ז אמרו בגמ' דהשיעור הוא עד שירעב, אבל לגבי שא"ד לא נתבאר בגמ' מה דינם. אמנם כ' הרא"ש וכן נפסק בטוש"ע (שם) דבפירות השיעור דכל שאינו רעב ותאב לאותם פירות יברך, אם אינו יודע לשער אם נתעכלו.

בלבוש הסתפק אי מאי דקאמרי' בפירות השיעור דרעב ותאב היינו דבעי תרווייהו בין רעב ובין תאב דאז א"י לברך, או דסגי בחד מנייהו דאם רק רעב או רק תאב לא יברך. והסיק דהוי ספק ברכות ולהקל ולא יברך אי מרגיש שרעב או שתאב. אמנם הפוסקים סתרו זה דוודאי דמדינא בחד מנייהו סגי דכל שרעב או תאב הוי ראי' שכבר נתעכלו הפירות, וביארו דהיינו דבאמת ה"י צריך להיות השיעור דעד שירעב, אלא כיון דאילו בכל גוונא שייך לשער בפירות בזה, דלאו בכל גווני אדם רעב לפירות, וגם לא בכל גווני אוכלו אדם מחמת רעבון, וע"כ נתנו גם השיעור דתאב שאם מתאוה לאכול עוד פירות הוי סימן שכבר נתעכלו הפירות. והיינו דווקא בגוונא דאכל מקודם כל צרכו דאל"ה הוי דינו כאכילה מועטת וכנ"ל.

עוד נחלקו הפוסקים אי בעי דווקא תאב לאותם פירות, או דסגי אפי' בתאב לפירות אחרים, דהב"י נסתפק בזה, ואילו דעת הט"ז והדרישה ועוד דבעי דווקא תאב לאותם פירות. ודעת הב"ח ול"ח ומ"א ועוד דלאו דווקא לאותם פירות, ובמ"ב הכריע כדעת המ"א, אלא שבכה"ח סקל"ז כ' דיש להתנהג כדין ספק עיכול בפירות (לק' פ' י"א), [ולכאור' ל"ד בפירות נתנו השיעור דתאב אלא ה"ה בשאר דברים. ויל"ע מה הדין כאכל פירות ותאב לדברים אחרים, אם גם זה תלוי במחלוקת הנ"ל].

אמנם פשוט הוא דכל הפלוגתא שייך רק בגוונא דאחר שאכל פירות אלו, לא ה"י תאב לפירות אחרים אילו הביאו לפניו, משום דכבר שבע מאכילת פירות אלו, אבל בגוונא דמיד אחר אכילת פירות אלו ה"י תאב לפירות אחרים אילו הביאו לפניו, וודאי דאין יכול לשער בשיעור דעד שיתאב

דמסתבר דבזה לא אזלי' בתר שיעורא דאכילה מועטת ויכול לשער בשיעור דעד שירעב דכל דעדיין לא נתעכל האכילה הראשונה הרי ודאי לא נתעכל האכילה השני' ויכול לברך עד שירעב (יעו"י"ש שיישב לפ"ז מה שנוהגין להאריך בס"ש של שבת יותר משיעור ד"מ, ואע"ג דהרבה פעמים אכילה מועטת היא, ואין עוסקים בשתי' ופרפראות בינתיים, והיינו משום דהוא סמוך לסעודת שחרית). ולפי הנ"ל פשוט הוא דכן הוא דדינו כאכילה מרובה דאע"ג דאכל מעט מ"מ כיון ששבע א"כ שפיר יכול לשער בשיעור דעד שירעב.

(ו) המורם מהאמור: דהגדרה דאכילה מועטת הוא כל שאכל ולא שבע שאין יכול לשער בשיעור דעד שירעב כמקודם, דבזה הט"ז ודעימ' נתנו שיעור ד"מ כיון שהוא שיעור הקטן ביותר, ולהמ"א לא נתנו שיעור מיוחד דבזמן הגמ' היו בקיאים לשער בשיעור דעד שירעב גם ככה"ג אלא דאין אינן בקיאים לשער בזה, וע"כ בכל פעם יש לחשוש שמא יתעכל וע"כ לא ישהה ואם שהה יאכל כזית פת, וכל זה הוא רק בגוונא שאין יכול לשער כעד שירעב, אבל בגוונא דמרגיש בעצמו שיכול לשער שאינו רעב כמקודם אע"ג דלא שבע, ככה"ג דינו כאכילה מרובה שיכול לשער בשיעור דעד שירעב, ועוד דנר' דמש"כ המ"א והט"ז דאין אנו בקיאים לשער היינו שטועה ונראה לו שרעב כמקודם מחמת הטעמים הנ"ל, וע"כ חיישי' שמא טועה הוא, אבל לאידך גיסא בגוונא דמרגיש בעצמו שאינו רעב כמקודם לא אמרי' דטועה הוא כיון שאין סיבה שיגרם לו לטעות, ויכול לשער בשיעור דעד שירעב, וכן בקצוה"ש כ' דבאכילה מועטת שאחר אכילה מרובה, יכול לשער בשיעור דעד שירעב, ולהנ"ל פשוט דכן הוא הדין.

### [ו] השיעור בפירות ושאר דברים

מאי דקאירי בגמ' ומה שכתבנו בשם הפוסקים עד כאן, קאי לגבי פת ובהמ"ז

קשה, וע"כ גם לגבי פירות השיעור ו' שעות ועד שיעור זה יכול לברך ב"א דפירות. וצויין שם לס' קה"י (למהר"י אלגוי, כללים מע"ל סי' ת"י) שהביא ראי' זו מדברי הב"י דיכול לברך עד ו' שעות. וכן מדברי הצרור המור (הנ"ל פ"ב או' א' שצויין במ"א להוכיח מזה זמן העיכול שהוא ו' שעות) גר' דאין חילוק בהעיכול בין דבר קשה לדבר קל דכ' שם דהשיעור שצריך להמתין בין בשר לגבינה ובין גבינה לבשר (לשיטתו שם, דתלוי גם בעיכול ולא רק כמורשן טעם) הוא עד שיתעכל המזון שבמעיו שהוא ו' שעות, עכ"ד, הרי דלא חילק בין בשר שהוא קשה לגבינה שהוא קל.

וכן יש לכאור' להביא ראי' דאין חילוק בהעיכול בין דבר קשה לקל מהא דכ' הפוסקים (ט"ז, א"ד, שוע"ה, ועוד) שיעור ד"מ באכילה מועטת בין לגבי פת ובין לגבי פירות, ש"מ דס"ל דאין חילוק בעיכולם, ויש לדחות כדלהלן בסמוך.

(ב) אמנם בקצוה"ש (כלל ס' בדה"ש סק"כ) הביא ראי' מפורשת דיש חילוק בין דבר קל לדבר קשה, מהא דאמרי' בנדרים (מט:): מזמני' לך למיכל דייסא עד פרסה, למיכל בישראל דתורה עד ג' פרסי. ופרש"י שם בפ"א דדייסא אינו סועד הלב אלא עד הילוך פרסה ובשר השור עד ג' פרסאות וסעידות הלב תלוי בעיכול, וכן אמרי' התם לגבי בלוספיין שהם מין תאנים הקשים להתעכל וסועדים הלב בינתיים (יעוין בתוס' ור"ן שם). וכן מדברי הלבוש כאן גר' דיש חילוק בין עיכול דפת לעיכול דפירות, יעווי"ש ודו"ק. [וכ"מ מל' הא"א מבוטשאטש (לק' פי"ז או' ב') דיש חילוק בין יין חזק ליין שאינו חזק, (ויעוין עוד בסמוך מהמצ"ש, נזירות שמשון, מעשה אורג וכה"ח שכתבו כן גם לגבי אכילה מועטת), וכן האריך בזה בשבילי אמונה נתיב ה', שביל י', פ"ב, בסוגי המאכל, וכ"ג מעור פוסקים, וכן הוא המורגש], ולפי"ז נמצא דבאמת חלוק שיעור עיכול דפירות משיעור עיכול דפת, וצריך לשער בכל מאכל

לפירות אחרים, כיון דהוי כמו אכל ולא שבע שא"י לשער כעד שירעב כיון דגם עכשיו רעב הוא [וכנ"ל פ' ג' ה'], ויהא דינו כבאכילה מועטת בפירות (שיתבאר לק' פ"ז).

אמנם באמת לדין קשה לשער בשיעור דתאב דלפעמים אף שעדיין לא נתעכל הפירות תאב לאכול עוד פירות מחמת שנתעוררה תאותו לפירות הללו אף שעדיין לא נתעכלו הפירות שאכל, וכן יקרה לפעמים להיפך דאף שכבר נתעכל המזון אינו תאב לאכול עוד פירות כיון שאינו אוכלם לשכך רעבונו אלא למלאות תאותו ואינו תאב לאותם הפירות אף שכבר נתעכלו וכבר רעב, [דאילו באדם שאוכל רק לשובע נפשו אפשר לשער ולומר דכל שתאב כבר לאותם פירות הוי ראי' דנתעכל המזון, אבל במי שאוכל גם שלא לשובע אפשר דיהא תאב אף שלא נתעכלו, וכן אפשר דלא יהא תאב אע"פ שנתעכלו]. וא"כ בגוונא דספק אצלו אם תאב או לא יש לנהוג כדין ס' עיכול (וכדלק' פ' י"א).

### ז [שיעור עיכול דבר קל

(א) יל"ד אי מה שכ' הפוסקים שיעורים לגבי עיכול, כגון ו' שעות באכילה מרובה דפת, באינו יודע לשער (לעיל פ"ב להרבה פוסקים), וכן שיעור ד' מילין לגבי אכילה מועטת (לעיל פ"ג להרבה פוסקים), אם היינו דווקא לגבי פת [דבהא קמיירו הפוסקים]. כיון דדבר קשה הוא, אבל בדבר הקל להתעכל ישתנה שיעורו, וסגי זמן קצר מזה, או אפשר דלעולם השיעור ו' שעות ואין חילוק בין דבר קל לקשה.

והנה בשו"ת הלק"ט (ח"א סי' קמ"ה) לגבי שיעור דפירות עד מתי יכול לברך ב"א, כ' דהשיעור הוא ו' שעות, וכן הוכיח שם בהמני"ח מהא דצריך להמתין בין אכילת בשר לחלב ו' שעות, כשיעור שיתעכל המזון, וכי ע"ז בב"י דבין בבשר בהמה, ובין בבשר חי ועוף צריך להמתין ו' שעות, הרי דאין חילוק בהעיכול בין דבר קל לדבר

שעה יכול לברך, (גר) דשיעור חצי שעה דנקט הוא בצירוף מאי דחש לדברי המ"א שכ' לדבריו לעיל פ"ג או' ז' דבפת השיעור הוא שעה).

אבל בקצוה"ש הנ"ל (בתו"ד שם) יישב דברי הפוסקים הנ"ל שכ' שיעור ד"מ גם לגבי פירות, דאפשר דבאכילה מועטת דמשערי" בתחילת עיכול יש חילוק קטן בין עיכול דבר קשה לעיכול דבר קל וע"כ לא חילקו בזה, ונתנו שיעור שוה לכולם, ובאמת כע"ז מצינו לגבי פלוגתת ר"י ור"ל בשיעור עיכול (לעיל פ"א) דחלוקים הם בשיעור העיכול ואפ"ה לגבי אכילה מועטת כ' הפוסקים הנ"ל דס"ל לר"י כר"ל דהשיעור הוא ד"מ, ולכאו' איך יתכן והרי אין שיעור עיכול דר"י כשיעור עיכול דר"ל, ועכצ"ל דכיון דבאכילה מועטת דמשערי" בתחילת העיכול (כנ"ל פ"ה סוף או' א'), ההבדל הוא קטן ע"כ אין חילוק בזה בין ר"י לר"ל וא"כ ה"נ אפ"ל לגבי חילוק דפירות ופת דאע"ג דחלוקים הם בשיעור עיכולם מ"מ באכילה מועטת שההבדל ביניהם הוא קטן לא חילקו ביניהם ונתנו שיעור שוה לכולם [וכמו שלא חילקו בין פת לפת ובין אדם לאדם אע"ג דחלוקים הם בעיכולם זה מזה, וכן צ"ל להסוברים לק' (פ"ח או' ו') דגם במשקין השיעור הוא ד"מ, הגם דבשתי" מרובה ודאי אין שיעורו כבאכילה מרובה שהוא כמה שעות (כנ"ל פ"ב) ועכצ"ל כנ"ל].

ונמצא לפ"ז דבאכילה מועטת בפירות גם יש מחלוקת הפוסקים מה שיעורם, דדעת הט"ז וא"ר ושוע"ה ועוד דגם בזה השיעור הוא כמו בפת, אמנם במהר"ם לונזאנו (הור"ד בכמה פוסקים) מעשה אורג, כה"ח, [נזירות שמשון] כתבו דבזה השיעור הוא פחות מבפת וכנ"ל.

(ד) ולגבי שאר דברים, לפי הביאור הנ"ל בשם הקצוה"ש בדברי הט"ז נמצא דלשיטת הט"ז ודעימ"י בכל האוכלים נתנו שיעור ד"מ לאכילה מועטת [וכן הוא פשוט דברי הפוסקים הנ"ל] אמנם לדעת הפוסקים שחילקו בין פירות לפת, יל"ד אם השיעור

בשיעור דרעב או דתאב, ואם א"י לשער עד שיעור דאכילה מועטת ודאי יכול לברך, ואחר שיעור זה ינהוג כדין ספק עיכול בפירות (לק' פ' י' י"א).

ולהפוסקים הללו יש לבאר דמה שהוכיחו המני"ח והקה"י דאין חילוק בין דבר קשה לדבר קל מהא דלא חילקו לגבי שה"י בין בשר לחלב בין דבר קל לקשה, ליתא ומשום דהתם להחמיר אמרו דלעולם בעינין ו' שעות משום דלא נתנו דבריהם לשיעורין אבל בנדו"ד שהוא להקל [חשש ברכה לבטלה] וודאי יש לדון בכל גוונא אם כבר נתעכל המזון, וע"כ נתנו בזה שיעור דעד שרעב שכ"א ישער בעצמו, וכן מוכח דהרי התם בבשר וחלב לא חילקו בין אכילה מרובה למועטת [וכן בצרור המור הנ"ל לא חילק בין גבינה, לחלב שהוא משקה] הרי להרי" דהתם לא נתנו דבריהם לשיעורין, משא"כ בנידו"ד שנינו לחלק ולהבדיל בין אכילה לאכילה. [ויעויין עוד בזה בברכת יוסף או' ה' ס"י ס"א].

(ג) וכן הראי' הנ"ל שהבאנו מהא דלא חילקו הפוסקים באכילה מועטת בין פת לפירות ובכולם נתנו שיעור ד"מ, כבר הקשה כן בהגהות נזירות שמשון (ס"י קפ"ד) על הט"ז דכיון שיש חילוק בין עיכול דפת לעיכול דפירות וכמו שמרגישים אנו א"כ איך הביא הט"ז ראי'ה מהא דריש לקיש דבאכילה מועטת השיעור ד"מ גם לגבי פירות, כיון דר"ל קאי שם בגמ' לגבי פת, ואכן במצ"ש הביא בשם מהר"ם לונזאנו דהשיעור בפירות הוא בפחות משעה [הו"ד בא"ז, ובזכ"ל, ופעולת צדיק יעוויין לעיל פ"ב או' ג'], וכי' בכה"ח (סקכ"ט) דקאי לגבי אכילה מועטת, אמנם יל"ע הרבה בביאור דברי מהר"ם לונזאנו אלו, ואכ"מ]. וכן בפ"י מעשה אורג (על משניות שם, קומרנא) כ' דשיעור דפירות הוא שעה א', (אמנם יעוי"ש שהם כ' שיעור זה גם לגבי שתי, ויעויין לק' פ"ח דלהרבה פוסקים בשתי השיעור פחות מבפירות) וכן בכה"ח הנ"ל כ' ה"לכה מד"ע דבאכילת פירות מעט עד חצי

ה) המורס מהאמור: לגבי אכילה מרובה, דבשו"ת הלק"ט ובהמני"ח שם ובקה"י כ' דגם בפירות יכול לברך עד ו' שעות, וכן מדברי הצרור המור נר' דאין חילוק בין דבר קשה לדבר קל, אמנם נתבאר דהרבה פוסקים חו' ע"ז וס"ל דיש חילוק בין דבר קשה לדבר קל וכן הביא בקצוה"ש רא"י מפורשת מהגמ', וכן הוא המורגש, וא"כ בכל דבר צריך לשער ברעב או בתאב ואין יכול לסמוך על שיעור דו' שעות, ואם א"י לשער יכול לשהות עד שיעור דאכילה מועטת, ואח"ז אם ספק לו ינהוג כדין ספק עיכול בפירות.

ובאכילה מועטת, בט"ז וא"ר ושוע"ה ועוד כ' דהשיעור כמו בפת שהוא שיעור ד"מ, אמנם במעשה אורג כ' דהשיעור הוא שעה, ובמהר"ם לונזאנו (הו"ד בכמה פוסקים) כ' דהשיעור פחות משעה, וכ' בכה"ח דעד שיעור חצי שעה יברך ואח"כ ינהוג כדין ספק עיכול בפירות, ולגבי שאר דברים יל"ד מה שיעורם ולכתחילה אין לשהות הרבה, וכ"ז לגבי בדיעבד אבל לכתחילה יש לחוש לדברי המ"א כנ"ל. [וכן לחוש לדברי רש"י כנ"ל].

### ח] שיעור עיכול במשקין

א) יש לדון מהו שיעור עיכול במשקין, והנה ברא"ש (ברכות שם) וכן פסק בטוש"ע (סי' קפ"ד) דהשיעור הוא עד שיצמא. ברם מי שא"י לשער שיעור זה לא נתבאר בפוסקים מה דינו. ויש לציין דבמ"א (סי' ק"צ סק"ג) כ' לענין כוס של ברכה שכ' הטור דאם רוצה לשתות עוד כוס לא יברך ב"א כי אם אחר שתיית כוס שני, וכ' ע"ז במ"א דרוקא אם דעתו לשתות מיד דאל"ה יש לחשוש שמא יתעכל (והו"ד בכמה פוסקים), וכ' ע"ז במ"ב (שם סק"ח) דהיינו משום דשיעור עיכול של שתי' איננו שיעור גדול כל כך. וכן בגינת ורדים (או"ח כלל ג' סי' כ') כ' לגבי כוס של קידוש שם דבשתי' בציר שיעורה מאכילה ובמעט זמן הולכת הנאתה ויש לחוש לעיכול, יעוי"ש. (ויעויין עוד פלתי יו"ד סי' פ"ג סק"ז שכ' שם לגבי

שכתבו לגבי פירות הוא כדווקא לגבי פירות אבל בשאר דברים יש לשער בכל דבר אם שיעור עיכולו כפירות או לא, (ובזה יש להעיר דבמהר"ם לונזאנו שכ' שיעור פחות משעה נקט פרי "תפוח", ואולי דווקא נקטו שהוא מהפירות הקלים להתעכל ודמי למים דקמשוי ל"י התם, אבל בפירות שאין ממהרים כ"כ להתעכל שיעורם יותר משעה, אמנם בכה"ח שם דקאי על דברי מהר"ם לונזאנו אלו וכ' שיעור חצי שעה, כתבו לגבי כל הפירות), או דלמא דמה שכתבו שיעור זה לאו דווקא לגבי פירות אלא דנקטו שיעור זה דרצו לומר דעד שיעור זה וודאי אין לחשוש שנתעכל והוא בכל המאכלים, ולאז קביעת זמן לגבי פירות לחוד כתבוהו, שכן הרי גם לגבי מים כתבו שיעור זה ואע"ג דלא דמו בעיכולם לפירות וכדלק' פ"ח, וכן הרי בפירות לחוד ג"כ יש לחלק בין סוגי הפירות, אלא נר' דכללא כייל כל דבר קל בתדא מתתא, ועדצ"ע בזה.

אמנם מ"מ נר' דאפי' לדברי פוסקים אלו שחילקו דין הפירות מדין הפת, מ"מ לגבי שאר מיני מזונות לכאו' יודו דשיעורם כפת, דעד כאן לא שמענו שחלקו על הפוסקים הנ"ל שדימו דין פירות לדין פת, אלא לגבי פירות וכדו', דלא דמו בעיכולם כלל לפת אבל לגבי מזונות דדמו לפת לכאו' הנ"ל דס"ל דגם בזה באכילה מועטת השיעור ד"מ, וכמו שלא חילקו בין פת לפת.

ועוד נר' דלגבי בשר בהמה לכאו' גם יודו דשיעורו ככפת דהרי המ"א ועוד פוסקים (לעיל פ"ב) למדו והשוו שיעור עיכול הפת לשיעור עיכול הבשר.

סוף דבר דין זה עדיין צריך תלמוד, אם ואיך יש לשער שעת עיכול לכל דבר ודבר וממתי יש לחשוש באכילה מועטת שמא יתעכל שכן לא נתבאר היטב בדברי הפוסקים, ולכן יש לזהר שלא לשהות הרבה כדי שלא יכנס בספק ברכה, (ובפרט דגם בפירות אין לשהות לכתחילה וכדלהלן בסמוך).

הנ"ל (שם) כ' בין לגבי משקין ובין לגבי פירות השיעור הוא שעה אחת (ויעויין עוד בשולחן הטהור להגה"ק מקורמנא סי' קע"ד סי"ה מש"כ על דבריו) וכן מהכה"ח הנ"ל (שם) משמע דבמשקין השיעור כמו בפירות דעד חצי שעה יכול לברך ואח"כ הוי כדין סי' עיכול.

ד) ויעויין בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ב סי' א' וחי"ג סי' ט"ו) שהאריך בזה לגבי מי שהצריכוהו הרופאים לשתות ביה"כ פחות מכשיעור כל שיעור רבע שעה שהביא דברי מהר"ם לונזאנו הנ"ל דבשתי השיעור פחות משעה, ומדברי ה"ח נר' דעד חצי שעה יכול לברך, וכ' דא"כ עכ"פ עד שיעור רבע שעה וודאי יכול לברך דבשיעור זה וודאי לא נתעכל השתיה (ויעויי"ש מה שיישב לשון "מיד" שכ' במ"א הנ"ל, ויש להוסיף עוד דהוא משום דחש המ"א שם גם לשיטתו דבאכילה מועטת לא ישהה וכן גם לפרש"י). [ולפלא שכשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סי' כ"ו) כ' לגבי קידוש במקום סעודה להסוכרים תלוי בשיעור עיכול השיעור הוא ד"מ, והביא גם הראי' הנ"ל מהשיורי ברכה השיעור הוא לכה"פ ב' שעות, וציין לזה גם בחי"ד סכ"ח או' ו' השיעור הוא ד"מ והוא סתי' למש"כ בחי"ב וחי"ג הנ"ל].

ה) ובס' שעשועי צבי (סי' י"א) הוכיח מדברי הרדב"ז דבמשקין שיעור העיכול הוא בכדי אכילת פרס שהוא בין שלשה לתשע דק', וכ' דאולי יש לחלק דבין השיעור הוא ד' מילין ומשום דסעיד משא"כ לגבי שאר משקין דשיעורם הוא בכדא"פ, (ויעו"ש עוד בהסכמת הגר"ש אוירבון שליט"א בזה). אמנם בציץ אליעזר הנ"ל (חי"ג סי' ט"ו) כתשובתו לבעמח"ס שעשועי צבי שהביא ראי' מדברי הרדב"ז אלו, דחה שם דבריו, וכ' דברור ללא שום צל של ספק דאין כל ראי' מדברי הרדב"ז מנודן זה וא"צ כלל לחוש לזה, ועד שיעור רבע שעה וודאי יכול לברך ב"א דבשיעור זה וודאי עדיין לא נתעכלה השתי'.

כשרה. שינקה מן הטריפה דהטבע מראה דיותר קל העיכול במשקין מן האוכל). ורבו בו שיטות פוסקי זמנינו להכריע בזה להלכה. ממתי הוא השיעור שיש לחשוש שמא יתעכל השתי'.

ב) ברם בברכי יוסף בשירי ברכה שם משמע דשיעור עיכול [לגבי יין דקאי ב"י] הוא עד ב' שעות שכן כ' שם לגבי מה שיש ממתנין בליל יו"ט שני מהקידוש עד הסעודה כשיעור ב' שעות כיון שבעין מסעודת היום דלפי שיטת המהריק"ש דכ"ז שלא נתעכל מיקרי עדיין קידוש במקום סעודה יש סמך למנהגם. ופסק מזה במקראי קודש (פסת ח"ב סי' ל"ז) דשיעור עיכול ביין הוא כב' שעות. אך דבריו מחודשים לחדש דביין השיעור יותר גדול מאוכלין שהשיעור בהן הוא ד"מ באכילה מועטת, וה"נ קעטיק גם בשתי' מועטת, שלא הו' דבר זה בפוסקים ואדרבה כתבו הפוסקים דבשתי' השיעור פחות מבמשקין [וגם ביין כנ"ל מהמ"ב], ולכן לולי דברי המקראי קודש הו' נר' לדחות דמש"כ שם דיש סמך להנהגין כן, היינו דווקא התם דאיירי בשותין משקין בינתיים, [וכמו שדחה בשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סי' כ"ו) קו' השירי ברכה שם שהק' דאע"ג דמותר לעשות כן מ"מ לאו שפיר עבדי דעושיין כן בלא שום צורך, ודחה בציץ אליעזר דהא דעשו כן היינו משום דאע"ג דעדיין לא רצו לאכול משום דהיו שבעין מ"מ רצו לשתות בגלל שהיו צמאים כבר וע"כ עשו קידוש בתחילה] ובכה"ג מהני משום דהוי כממשך סעודתו, (וכדלק' פט"ו יעויי"ש היטב).

ג) אמנם יש פוסקים שהשוו דין משקין לדין פירות שכן במהר"ם לונזאנו (הנ"ל פ"ז או' ב' הו"ד בכמה פוסקים כנ"ל שם) כ' דאם אכל תפוח א' או שתה מים בפחות משעה אחת הוי הפסק [וכן נקט בפשיטות בשו"ת יחיה דעת (ח"ו סי"א) ויביע אומר (ח"ו חאו"ח סי' כ"ז ד"ה ותבט) הגם שציין שם בתשו' זו לגבי ד"א לאותה תשו' שבציץ אליעזר שיובא להלן]. וכן במעשה אורג

שיצמא, כבר כ' המ"א דלגבי אכילה מועטת בא"י לשער (יעויין לעיל פ"ג או' ח') שלא לשהות ולברך מיד ב"א וה"נ הדין במשקין, ואפשר שהשיעור עוד פחות מבאוכלין וכמו בכה"ח שכ' דגם לדברי המ"א בפחות משעה אין לחשוש שנתעכל, ואפ"ה לגבי משקין כ' שהשיעור הוא חצי שעה. אמנם בפחות מחצי שעה להכה"ח, ורבע שעה, להציץ אליעזר וודאי אין לחשוש (דהם כתבו שיעורם אפי' להמ"א כדמוכח להמעייין שם). [ראפ' דיש בזה גם לחשוש לשי' רש"י (לק' פ"ט ויעויי"ש סוף או' ב') שהשיעור הוא מועט, דבמשקין השיעור יותר פחות]. אמנם בשתי' מרובה פשוט דאין השיעור בשתי' כמו באכילה מרובה שהוא כמה שעות (כנ"ל פ"ב) וכהנרגש לכל מרגיש וצריך לשער בזה בעד שיצמא ואם א"י לשער וודאי א"י לסמוך על שיעור דו' שעות כמו בפת (כנ"ל פ"ב).

(ט) המורם מהאמור: דבשתי' צריך לשער בעד שיצמא, ואם א"י לשער וודאי דבשתי' מרובה אין יכול לסמוך על שיעור דו' שעות כבאכילה מרובה, ואין לנו שיעור בזה ודינו כדין ס' עיכול (וכדלק' פ"י וי"א). אמנם עד שיעור דשתי' מועטת וודאי דיכול לברך. והשיעור בזה במקראי קודש כ' [לגבי יין דקאיירי ב'] שהשיעור הוא ב' שעות אמנם הוא דבר מחודש, ובמהר"ם לונזאנו כ' שהשיעור הוא פחות משעה (ונקט בפשיטות כוונתי בשו"ת יביע אומר ויתוה דעת), וכ' ע"ז בכה"ח דעד חצי שעה יכול לברך ואח"כ ינהוג כדין ס' עיכול, [ובמעשה אורג כ' שהשיעור בזה הוא שעה], ובציץ אליעזר כ' דעכ"פ עד רבע שעה וודאי יכול לברך, ורחת מש"כ בשעשועי צבי שהשיעור הוא בכדא"פ שהוא בין ג' לט' דק, אמנם בנמוקי או"ח כ' שהשיעור בזה הוא ד"מ, וכ"נ מפשטות דברי הערוה"ש ועוד, וכן משו"ת חוקי חיים, תשובות ונהגות, וכ"כ בשו"ת והרים הכהן, אבני ישפה, ובשו"ת רבכות אפרים גם הביא בזה דנר' מדברי הפו' שהשיעור הוא ד"מ ומ"מ לכתחילה אין

(ו) אמנם בנמוקי או"ח (להגה"ק ממונקאטש, סי' תע"ד) הגם דנחית לחלק בין אוכלין למשקין, מ"מ כ' דבמשקין השיעור הוא ד"מ, שכ' דהגם דלגבי פת השיעור הוא ו' שעות (כנ"ל פ"ב או' ג') מ"מ במשקין השיעור פחות מזה והשיעור הוא ד"מ.

וכן מדברי הערוה"ש (ממש"כ בתו"ד, וכ"ש באכילת פירות ושתיית יין) ועוד, משמע דלא נחתו לחלק בין אוכלין למשקין, וכ"נ מדברי שו"ת חוקי חיים (חאו"ח סי' א'), ותשובות ונהגות (להגר"מ שטרנבוך שליט"א שיובא לק' פ"יז או' ח' יעויי"ש) וכן בשו"ת והרים הכהן (סי' ט') כ' שהשיעור הוא ד"מ, וכ"כ בשו"ת אבני ישפה (סי' מ"א) מהא דהרא"ש והפוסקים השוו שתי' לאכילה, וכן יעויין בשו"ת רבכות אפרים (ח"א סי' קנ"ג) מש"כ הוכחה זו, ומש"כ עוד שם בשם מעורר ישינים, ושלכתחילה לא ישהה ויברך מיד ב"א (ויעויי"ש עוד ח"ב קל"ז, ח"ג קכ"ה א', ח"ד נ"ד כ"א) וכן יעויין עוד מש"כ בספר אור לציון (להגר"צ אבא שאול שליט"א ח"ב הלכות פסוקות או"ח ח"א ע' ש"ד סקכ"ה) דבשעותה בקיץ ועושה פעולה גופנית קשה וכדו' שלאחר זמן מועט נעשה צמא מאוד וע"כ יברך ב"א מיד.

(ז) אמנם העיר בחידושי מהר"ו (סי' קפ"ד), וכן העיר בשו"ת רבכות אפרים ושו"ת והרים הכהן הנ"ל בשם הגרי"מ ארנברג מהא דכ' התוס' (עירובין פב: ד"ה וחצי, וסוטה ל'. ד"ה והא), דאוכל מתעכל בחלקו בתוך מעיו מיד משא"כ במשקין שאין דרך משקין להתעכל במעיו מיד, ומשמע מזה דבמשקין השיעור יותר גדול מאכילה. ונשארו בצ"ע, אמנם דבר זה לא נזכר בפוסקים כלל דבמשקין יהא השיעור יותר גדול, [ונר' לכאורה דיש לדחות הראי' מהתוס' בפשיטות לפי מש"כ בשו"ת ציץ אליעזר הנ"ל לדחות הראי' מדברי הרדב"ז, יעויי"ש ודו"ק].

(ח) וכ"ז כאמור רק בדיעבד, אבל לכתחילה בשתי' מועטת שא"י לשער בעד

שם, הגם שהביא שם הפלוגתא הנ"ל לשי' תוס'.) וכן בנמוקי או"ח (סי' תע"ד) וקצוה"ש (סי' מ"ד בדה"ש סק"כ), ועוד אחרונים, כתבו כן בפשיטות בתוך דבריהם, דלרש"י השיעור ד"מ, ואפי' בדברי המ"א שהוא שיטה החולקת שם דלס"ל לר"י שיעור ד"מ, מ"מ כ' המחצה"ש בפ"י דברי המ"א דלרש"י השיעור ד"מ (יעווי"ש, והגם בדברי המ"א יש קצת לדייק דלס"ל דהשיעור הוא ד"מ, מ"מ לא כתבו הפו' ד"ז, וי"ל, ודו"ק. ובטעם החילוק שבין רש"י לתוס' אפשר לבאר עפ"י הנ"ל פ"ה או' ב' בטעמא דמ"א דס"ל דהגם דר"ל חילק בין מרובה למועט, ר"י לא חילק. דסברא זו שייך רק לשי' התוס', ולא לפרש"י, יעווי"ש ודו"ק) ויעויין עוד ברכת יוסף (או' ה' סי' ס"א) ושו"ת משה האיש (יו"ד סי' ט"ו) מש"כ בשיטת רש"י.

(ב) ולפ"ז דבאכילה מרובה ס"ל לר"י דהשיעור הוא ד"מ, נמצא דבאכילה מועטת שנתנו לזה שיעור אחר שהוא כ"ז שאינו רעב, השיעור הוא בפחות מד"מ. וכ"כ המ"א (ריש סק"ט) [והגם דבמחצה"ש כ' דלרש"י גם במועט השיעור ד"מ, מ"מ לכאו' הדוחק מכוורא מכמה אנפי. וגם שם במחצה"ש בהמשך דבריו לא כ' כן. יעווי"ש] אמנם לכאו' נר' כנ"ל (פ"ג או' ז' לגבי חשש המ"א באכילה מועטת) הוכחת הקצוה"ש דעד אחד עשר דק' וודאי ליכא חשש עיכול, דה"נ יש לומר כאן. ויל"ד מה מיקרי לרש"י אכילה מועטת דלכאו' ההגדרה הנ"ל (פ"ה) ליתא לפרש"י דס"ל דשיעור כ"ז שאינו רעב לאכילה מועטת נאמר, יעווי"ש, וכן יל"ד לרש"י אם בפירות או משקין השיעור פחות מד"מ, וכמו דלשי' התוס' איכא חילוק לכמה פוסקים בין פת לפירות (כדלק' פ"ז ופ"ח).

### אי חיישי' לשיטת רש"י.

(ג) מהא דכ' בטוש"ע וכל הפוסקים דמותר לברך עד שיעור שירעב, [וכשיטת התוס' באכילה מרובה] ולא הזכירו כלל משיעור ד"מ באכילה מרובה [וכשיטת רש"י], ש"מ

לשהות, וכן מש"כ בס' אור לציון דלפעמים וודאי צריך לברך ב"א מיד. ויש שהעירו מדברי התוס' דבמשקין השיעור יותר מבאכילה אמנם ל"נ להל' (ויש לדחות ראייתם לכאו'). וכ"ז הוא לגבי בדיעבד אמנם לכתחילה איכא דינא דמ"א דבאכילה מועטת לא ישהה, וה"נ בשתי' מועטת לא ישהה, ואפי' דהשיעור שהי' בזה הוא פחות מבאכילה, ומ"מ להכה"ח אין לחשוש בפחות מחצי שעה, וכן להציץ אליעזר פחות מרבע שעה, [אמנם אפי' דיש לחוש לפרש"י דבאכילה מועטת השיעור מועט דאפי' דבמשקין השיעור יותר מועט].

### ט] שימת רש"י

#### באכילה מרובה ומועטת

(א) כבר הובא לעיל (פ' א') מה שפרש"י אהא דמתרצי' בגמ' לר"ל הא באכילה מרובה הא באכילה מועטת, דבאכילה מרובה השיעור הוא ד"מ, ונמצא דבאכילה מועטת השיעור לר"ל הוא כ"ז שיצמא מחמת אכילתו, וכן במאירי שפי' כרש"י כ' אליבא דר"י דקיי"ל כוותי' וז"ל ועד אימתי יכול לברך עד כדי שיתעכל המזון שבמעיו, ושיעור זה כל זמן שכח אכילה זו מעמידתו בלא רעב ושיעור זה באכילה מועטת, אבל באכילה מרובה עד ד"מ, עכ"ל, והביאור הוא דס"ל דמה שאמר ר"י כ"ז שאינו רעב אין השיעור ממש עד שירעב שהרי בשיעור ד"מ וודאי א"א לומר שכבר רעב וכבר כלתה הנאתו וכ"ש בפחות מזה, אלא דהשיעור בזה כל זמן דליכא רעבון כלל וכלל, ובשיעור קצת דקצת רעבון כבר א"י לברך.

ונמצא דלרש"י לדידן דקיי"ל כר"י באכילה מועטת השיעור כ"ז שאינו רעב כלל, ובאכילה מרובה השיעור ד"מ, והגם דלעיל (פ"ג) הובא מחלו' הפוסקים לשי' התוס' אי ס"ל לר"י שיעורא דד"מ. מ"מ לשיטת רש"י לא כ' הפו' שיש להתספק בזה. דבמאירי הנ"ל כ' שיעור ד"מ גם לר"י, וכן כ' בפשיטות בראש יוסף (להפמ"ג, ברכות

הפלתי שהו' שם או' ב') משמע דיש לחוש לפרש"י, וכן מדברי הקצשו"ע (סי' מ"ד ס"ו) נר' דחש לפרש"י (יעויין לעיל פ"ג או' א').

אמנם אפשר [וכן נראה] דגם המ"א ודעימי' דחשו לפרש"י אינו מעיקר הדין כיון שלא הביאווה הפוסקים כלל ולא חשו לה, אלא למיחש לכתחילה הוא דכ' כן, וכ"נ מפשטות דברי המ"א שכ' אח"כ דבאכילה מועטת השיעור הוא עד שירעב כמקודם, והרי לפרש"י וודאי אין השיעור עד שירעב כמקודם, וכנ"ל, אלא ע"כ דס"ל לעיקר כפי' התוס'. [וע"כ כ' שם מהו שיעור אכילה מועטת מעיקר הדין, ולהלכה הרי ממילא כ' שם דאין אנו בקיאים לשער בזה, וע"כ לא ישהה, וכזה יוצא מידי ספק גם לפרש"י]. ונפק"מ בזה להלכה לגבי האוכל מדברים שברכה אחרונה שלהם הוא מדרבנן בעבר שיעור ד"מ דאי נימא דמעיקר הדין חייש לה א"כ הו"ל ס' ברכות ולהקל ולא יברך ב"א, ואם הוא רק חששא דלכתחילה א"כ בדיעבד אפי' בברכות שהם מדרבנן יברך. [דלגבי בהמ"ז דאורייתא וודאי דאפי' עבר שיעור ד"מ צריך לברך, כיון דהוי ספיקא דאורייתא ולחומרא], וצ"ע. וכן צריך לנהוג להלכה לכאור' כיון שכל הפוסקים לא הביאו כלל שיטת רש"י. וגם מ"א ודעימי' דחיישו לה אפשר דרק לכתחילה הוא דחיישו לה.

המשך יבוא אי"ה

דס"ל לעיקר להלכה כשיטת התוס' דשיעור עד שירעב לאכילה מרובה נאמר ולא לאכילה מועטת, וכ"כ בקצוה"ש הנ"ל דכ"נ מדברי הפוסקים, וכן בראש יוסף הנ"ל כ' דאנן פסקי' כתוס', וכן מדכ' הרבה פוסקים (הו' לעיל פ"ג) דבאכילה מועטת השיעור הוא ד"מ, ש"מ דלא חשו לפרש"י דהרי לדידי' באכילה מועטת השיעור הוא פחות מזה.

ד) אמנם במ"א כ' וז"ל ובסעודות גדולות שיושבין בה ד' וה' שעות קודם שמברכין, ואין נכון לפרש"י, ולכן יש לברך מיד, עכ"ל, הרי דחש המ"א לפרש"י. והגם דלס"ל להפוסקים כן. מ"מ ס"ל לחוש לזה, אמנם בשו"ע הרב לא הובאו דברים אלו, וכ' בקצוה"ש הנ"ל דהיינו משום דלא חש לפרש"י. ומשום דכל הפוסקים לא חששו לזה, וכ' דעל כן אנו גם נוהגין להאריך בסעודה שלישית של שבת יותר משיעור ד"מ בלא שת"י ופרפראות בינתיים, ומשום דלא חיישי' לשיטת רש"י, וכן בחיי"א וערוה"ש לא הובאו דברים אלו, ואפשר דהוא גם משום האי טעמא, אמנם בדה"ח ומ"ב ובה"ט הביאו דברי המ"א אלו [והגם שלא כ' ואין נכון לפרש"י], אלא כתבו סתם ואינו נכון, מ"מ נר' דגם הם נתכוונו לחוש לפרש"י]. וכן מדברי הנוה' שלום סו"ס ח' (הובא לעיל פ"ב או' ג' וכ"נ קצת מדברי

בגליון מ"ח ע' פ"ז עמ"ש כהעולה לדינא דאם אינו ברור לו שרעב לגמרי לכאור' צריך לברך אפי' אחר כמה שעות, יש להוסיף מה שהו' שם או' ד' בשם הפעולה צדיק דדין זה הוא רק עד ו' שעות, אבל אחר ו' שעות לא יברך ככה"ג.

# הערות וביאורים בשו"ע

יחיאל גולדהבר

## הערות והארות בהלכות קידוש (המשך)

### על ספר שמירת שבת כהלכתה ח"ב

צריך להביא לפניו לח"מ אחר, ונ"ל שבוצע ואוכל משני הבציעות ביד עכ"ל.

הע' (פג) סי' רעא במ"ב סוס"ק מה, ועיין סי' קסז בפמ"ג מ"ז ס"ק ח, בדין קידוש על הפת ואח"כ הביאו לו יין קודם שאכל דצ"ע אם יכול לברך בפמ"ג ולשתות דאפשר דלא הוה הפסק כיון דעיקר מצות קידוש על היין

וראה שם מה שהאריך השש"כ לפי דברי הפמ"ג: אולם דברי הפמ"ג צע"ג.

וכמו שכתב בשו"ת חתן סופר [אר"ח סי' קכח אות ז] אחרי שהביא דברי הפמ"ג: ואני שמעתי ולא אבין ספיקתו, פשיטא דלא יכול לברך רק בפמ"ג לבד ולא קידוש שנית דהא כבר יצא ברכת קידוש היום על הפת, ומאי אהני לן ברכת פה"ג לחוד הלא עיקר הקידוש הוא קידוש היום, ואם נדחוק עצמינו לפרש ספיקתו דיצרף ברכת היין לברכת קדושת היום שאמר מקודם אי"ב יעשה כב"ש דמקדש תחלה ואח"כ הגפן. עכ"ל החתנ"ס.

**מי שלא קידש בלילה וצריך לקדש תשלומין ביום אי צריך לקדש פעמיים או די בפעם אחת**

סעיף כו: המקדש בשבת בבוקר אחרי שלא קידש בלילה, יוצא

### מי שבירך ברכת המוציא

ונזכר שלא עשה קידוש איך יתנהג

פרק נב סעיף כ: אם בירך ברכת המוציא על לחם שלם, או אפילו על פרוסת פת שיש בה כזית, ונזכר שלא קידש טרם יבצע מביאים לפניו לחם נוסף או לפחות פרוסה נוספת, ויאכל לפחות כזית מן הפת שבירך עליו תחילה ברכת "המוציא" (פב) ואח"כ יקח כוס יין (פג) ויאמר עליה ויכלו וברכת בורא פרי הגפן.

הע' (פב) ואם היתה דעתו בשעת ברכת המוציא גם על הלחם הנוסף, ובדיעבד אף אם לא חשב עליו בשעת הברכה, אבל הלחם היה מונח לפניו על השולחן, גם אפשר לאכול מן הלחם הנוסף שהשתמש בו לצורך לח"מ וכו' ומשמע ושם לא היתה דעתו בשעת ברכה על הלחם הנוסף... מוטב לומר ברכת קידוש על הפרוסה שבירך עליה ברכת המוציא ולאכול ממנה...

ואולם אחרי שהתחיל לאכול מן הפרוסה מותר לו לאכול גם מן הלחם הנוסף...

הנה בשאלה זו כבר דן הגיעב"ץ בסידורו עמודי שמים [ח"א עמוד שמו] וז"ל אדם ששכח לקדש עד לאחר שבירך המוציא, ונזכר קודם שאכל מקדש על הפת, ואם בצע

רס"ג בסידורו [עמ' קטז] "מי שנאנס", רי"ץ גיאות - "ששכח או נאנס", מחזורו [סי' קט] "בא לידי אונס מחמת שינה או מחמת שכרות או מכל דבר אונס" - והוא כעין לשון רע"ג בסידורו, ספר מצות זמניות (לר' ישראל ב"ר יוסף מטולידה - תלמיד מובהק להרא"ש) [עמ' תכא] "מי ששכח ולא קידש בלילה", וראה ארח"ח הל' קידוש היום אות ד' ודר"ק היטב.

**הסוכרים שאפילו בהזיז וכדעת הרמב"ם, כן דעת הכלבו בסי' נח - כתב מפורש לגבי קידוש והבדלה ביו"ט שאחד שוגג ואחד מזיז משלים. ודעת הרמב"ם הועתקו להלכה בספר הבתים [שער הקידוש שער א' סעיף ה], ובספר השלחן [שער ז' עמ' שנא]. ובשורת יביע אומר הוכיח שכ"ד המהר"ם והמרדכי והגמיו" - שלענין הבדלה כתבו שמי שהיה אונן בשעת הקבורה מוצ"ש יבדיל אחר הקבורה עיי"ש בארוכה, ואת דברי הכלבו והבתים לא הביא.**

כן הסתפק בזה בנפש חיה (מרגלית) סעיף ח אי יקדש פעמיים.

אולם מלשון הארחות חיים מלוניל [הל' קידוש היום דין ב] אינו משמע כן שהרי ז"ל: שכח ולא קידש בילה מקדש ביום, אבל **מברך תחלה קדוש היום** שכן אמרו כבוד לילה וכבוד יום כבוד יום עדיף עכ"ל, ונראה שדעתו שמקדשין פעמיים.

וראה זה חדש מצאתי בספר השלחן לר' חיים ב"ר שלמה מברצלונא (תלמיד הרשב"א) [עמ' שנא] שכתב: וכתב ר' סעדיה, מי שנאנס ולא קידש מקדש ביום שכבוד יום וכבוד לילה כבוד יום קודם לכבוד לילה (מרהיטת לשונו משמע שע"כ הם מדברי רס"ג, אולם בסידור רס"ג שנדפס בשנת תשח מלוקט מכמה כתיי [עמ' קטז] נמצא כתוב מי שנאנס ולא קידש מקדש ביום. ותו לא) ופירש שמברך תחלה קדושא רבה, ואח"כ מקדש, משום דמצוה בעונתה עדיפא עכ"ל.

בקידושו זה גם ידי חובת קידושא רבא, ויכוין לצאת ידי שניהם (קטו).

הערה (קטו) ערוה"ש סי' רעא סע' כא, כה"ח שם ס"ק ג, פסקי תשובה ח"א סי' פג.

הנה אה"ג שכיח דעת הפוסקים האחרונים (ול"מ לגדולי האחרונים ומפרשי השו"ע שדנו בשאלה זו) הנ"ל בשש"כ, והראשון שדן בנידון הוא שורת שערי דעה [חי' סי' ב] ודעתו כנ"ל שא"צ לקדש פעמיים, וכ"כ בשורת ארץ צבי (תאומים) סי' כא, וחד מראיותיו של"מ שהפוסקים דנו איזה קידוש יאמר קודם. וכן נהג הגה"ק רח"א ממונקאטש כמובא בדרכי חיים ושלום אות תתקפב.

אולם עמוד ההוראה ג"ע המהרש"ם בדע"ת [רעא. ח]. הסתפק בזה, והסתפקותו הוא: שהרי נחלקו הראשונים אי התשלומין של קידוש הוא כמו בתפלה, ואז קידוש היום קודם כמו בתפלה שחובת יום קודם, וכמו"כ רק באונס וכ"ה דעת השאילתות ורע"ג, וי"א שהא מקדשין ביום לאו מדין תשלומין הוא; נחלקו רבי עמרם גאון והרמב"ם, אי הא דמי שלא קידש בע"ש מקדש והולך כל היום כולו, אי היינו דייקא בשגג וכדעת רע"ג - והיינו כי הוא מדין תשלומין, ודעת הרמב"ם שאפי' במזיד - והיינו שזמן הקידוש מתחיל בלילה ונמשך כל היום, והמהרש"ם הביא שמשמע מד' השאילתות כרע"ג - ובדין תשלומין הכלל הוא שמצינו בתפלה שדווקא כאשר היה שוגג אז יש לו תשלומין, וכמו"כ בתשלומין מתפללין קודם החובה ואח"כ התשלומין וסיים המהרש"ם אי"כ נראה דמהראוי לעשות מקודם קידוש היום, ואח"כ יקדש שנית לחוקת ההשלמה כמו בתפלה וצ"ע למעשה. עכ"ל.

(הואיל ובטור ציין רק לרע"ג והרמב"ם - אי דייקא בשגג ונאנס אזי "אעי"פ כן מקדש" וכדעת רע"ג, או אפילו בהזיז וכדעת הרמב"ם, ואציין לדעות שאר הראשונים בנידון, הסוכרים שדייקא שוגג, כ"ה דעת

## המקדש תשלומין ביום אי שרי לקדש על פת

מגדולי הראשונים שקידשו על תירוש (בר"ה) - וכבר העיר ע"כ בקצרה הא"ר [רעג. ד.] וראה משי"ב בברכ"י, וכן נקט התורת שבת ס"ק ד.

וכן נהג ר' שלום מנוישטאט (רבו המובהק של המהר"ל) כמבואר במהר"ל (ריש הלכות שבת) אמהר"ש שנהג לקדש לכתחלה על יין חרש מגיתו וכן הוא בעצמו היה מקדש על הנבצר תוך שבועיים גם אם מוכרים יין ישן בעיר.

וכן נהג מהר"ם מרוטנבורג כמובא בכמה מספרי תלמידיו, ראה תשב"ץ אות קכ. מרדכי סוכה [סימן תשסח]. ארח"ח סדר תפלת ר"ה אות ג. ועוד. שהיה מקדש בליל ב' של ר"ה על תירוש.

ואי"ה בקובץ הבא אאריך בנידון זה בדין קידוש על מיץ ענבים.

### ביסוי הפת כשמקדש עליו

סעיף טו: המקדש בליל שבת על הלחם יטול ידיו כד"ן נט"י לסעודה, הוא ובני ביתו יקח שני לחמים ללח"מ ויכסם במפה (נב) יניח ידיו על המפה המכסה את הלחמים, ויאמר "ויכולו" וכשיגמור "ויכולו", יגלה את לחם-המשנה שניניח ידיו עליהם ויאמר ברכת המוציא... ושוב יכסה אותם ויניח ידו עליהם ויאמר את ברכת הקידוש (נה).

הערה (נב) סימן רעא מ"ב ס"ק מא.

הא דיש לכסות את הפת גם כשמקדש עליהם כבר כתב כן בלבוש [סעיף ט] והט"ו. [ס"ק יב] שסיים: וכן אנו נוהגין, וכ"כ הערת [וכ"ו האח' שבאו אחריהם].

אולם הא"ר פקפק קצת ע"ד וז"ל [בסוף אות יז] והנה ני"מ שכתב הלבוש שלטעם השני [זכר למן] אפי' מקדש בפת צריך לכסות, וכתב הט"ו וע"ת שכן נוהגין צ"ע לי דבס' צ"ל [צדה לדרך מאמר ד' כלל ראשון פיה] כתב דאין צריך לפרוס מפה אף שכתב

הערה (קטו) ונראה לומר דמי שמקדש ביום דינו כדין קידוש בלילה דאמרינן דאם חביב עליו הלחם דיקדש על הלחם, כי מ"ט ביום יקדש דוקא על היין או שאר חמר מדינה ולא על הלחם, שאם בא לקדש על הפת איזה היכר יש כאן, עיין רמב"ם פ' כט מה' שבת ה"י בה"ה, וכאן כיון שהוא מזכיר קדושת היום בקידוש בבוקר יש לו די היכר בכך ע"ש בה"ב, ועיין תורת שבת סי' רעב הערה יב, דשכל גדול הוא אך מ"מ אפשר דבלא פלוג קבלנו עלינו את דין הרא"ש שלא לקדש ביום על הפת.

ושאלתי את הגרי"ש אלישיב שליט"א (ב' אלול תשנ"ג) ואת הגרי"י פישר שליט"א (ח' אייר תשנ"ג) וענו ואמרו שברור ופשוט הוא שאפשר לקדש על פת בבוקר למי שלא קידש בלילה שהרי ניכר הוא מתוך ברכתו שהוא מקדש היום.

### אם מותר לכתחילה לקדש על מיץ ענבים

פרק נג סעיף ב: מצוה מן המובחר לקדש על יין ישן, כלומר שעברו מ' יום זמן תחילת ענבים (ה) ומ"מ מי שקשה לו לשותות יין כשיעור, יקדש על מיץ ענבים.

הערה (ה) סי' רעב במ"ב ס"ק ה, ועיין סי' תר במ"ב ס"ק א.

הנה המקור שמצוה מן המובחר ביין ישן - הוא חידוש של המג"א, שאע"פ שתירוש כשר לכתחלה לקידוש, כמבואר בגמ' וכן פסקו כל הרוא"א, אולם מצוה מן המובחר לקדש על יין ישן ומקורו מדברי המהר"ל הל' ר"ה, אולם דבריו צע"ג שהרי לפני המהר"ל היה מונח על שולחנו תירוש - וישן והואיל שהישן הוא יותר חשוב לעומת התירוש קידש על הישן, אולם למי שאין לו ישן - או מי שאינו חביב עליו ישן פשוט הוא שאז לא ההדיר המהר"ל. וכן מצאתי לכמה

מגדולי הראשונים שקידשו על תירוש (בר"ה) - וכבר העיר ע"כ בקצרה הא"ר [רעג. ד.] וראה משיב בברכ"י, וכן נקט התורת שבת ס"ק ד.

וכן נהג ר' שלום מנוישטאט (רבו המובהק של המהרי"ל) כמבואר במהרי"ל (ריש הלכות שבת) אמרה"ש שנהג לקדש לכתחלה על יין חדש מגיתו וכן הוא בעצמו היה מקדש על הנבצר תוך שבועיים גם אם מוכרים יין ישן בעיר.

וכן נהג מהר"ם מרוטנבורג כמובא בכמה מספרי תלמידיו, ראה תשב"ץ אות קכ. מרדכי סוכה [סימן תשסח]. ארח"ח סדר תפלת ר"ה אות ג. ועוד. שהיה מקדש בליל ב' של ר"ה על תירוש.

ואי"ה בקובץ הבא אאריך בנידון זה בדין קידוש על מיץ ענבים.

### ביסוי הפת כשמקדש עליו

סעיף טו: המקדש בליל שבת על הלחם יטול ידיו כדין נט"י לסעודה, הוא ובני ביתו יקח שני לחמים ללח"מ ויכסם במפה (נב) יניח ידיו על המפה המכסה את הלחמים, ויאמר "ויכולו" וכשיגמור "ויכולו", יגלה את לחם-המשנה שיניח ידיו עליהם ויאמר ברכת המוציא... ושוב יכסה אותם ויניח ידו עליהם ויאמר את ברכת הקידוש (נה).

הערה (נב) סימן רעא מ"ב ס"ק מא.

הא דיש לכסות את הפת גם כשמקדש עליהם כבר כתב כן בלבוש [סעיף ט] והט"ו, [ס"ק יב] שסיים: וכן אנו נוהגין, וכיכ הערות (וכ"ו האח' שבאו אחריהם).

אולם הא"ר פקפק קצת ע"ד וז"ל [בסוף אות יז] והנה נ"מ שכתב הלבוש שלטעם השני [זכר למן] אפי' מקדש בפת צריך לכסות, וכתב הט"ו וע"ת שכן נוהגין צ"ע לי דבס' צ"ל [צדה לדרך מאמר ד' כלל ראשון פ"ה] כתב דאין צריך לפרוס מפה אף שכתב

## המקדש תשלומין ביום אי שרי לקדש על פת

הערה (קטו) ונראה לומר דמי שמקדש ביום דינו כדין קידוש בלילה דאמרינן דאם חביב עליו הלחם דיקדש על הלחם, כי מ"ט ביום יקדש דוקא על היין או שאר חמר מדינה ולא על הלחם, שאם בא לקדש על הפת איזה היכר יש כאן, עיין רמב"ם פ' כט מה' שבת ה"י בה"ה, וכאן כיון שהוא מזכיר קדושת היום בקידוש בבוקר יש לו די היכר בכך צ"ש בה"ב, ועיין תורת שבת סי' רעב הערה יב, דשכל גדול הוא אך מ"מ אפשר דבלא פלוג קבלנו עלינו את דין הרא"ש שלא לקדש ביום על הפת.

ושאלתי את הגר"ש אלישיב שליט"א (ב' אלול תשנ"ג) ואת הגר"י פישר שליט"א (ח' אייר תשנ"ג) וענו ואמרו שברור ופשוט הוא שאפשר לקדש על פת בבוקר למי שלא קידש בלילה שהרי ניכר הוא מתוך ברכתו שהוא מקדש היום.

## אם מותר לכתחילה לקדש על מיץ ענבים

פרק נג סעיף ב: מצוה מן המובחר לקדש על יין ישן, כלומר שעברו מ' יום זמן תחילת ענבים (ה) ומ"מ מי שקשה לו לשחות יין כשיעור, יקדש על מיץ ענבים.

הערה (ה) סי' רעב במ"ב ס"ק ה, ועיין סי' תר במ"ב ס"ק א.

הנה המקור שמצוה מן המובחר ביין ישן - הוא חידוש של המג"א, שאע"פ שתירוש כשר לכתחלה לקידוש, כמבואר בגמ' וכן פסקו כל הור"א, אולם מצוה מן המובחר לקדש על יין ישן ומקורו מדברי המהרי"ל הל' ר"ה, אולם דבריו צע"ג שהרי לפני המהרי"ל היה מונח על שולחנו תירוש - וישן והואיל שהישן הוא יותר חשוב לעומת התירוש קידש על הישן, אולם למי שאין לו ישן - או מי שאינו חביב עליו ישן פשוט הוא שאז לא ההדיר המהרי"ל. וכן מצאתי לכמה

עונג, וכדלעיל דגם יו"ט בכלל, דהרי מצוה לענגו כשם שמצוה לענג את השבת,

הנה בעל ששי"ב כתב מסברה דנפשיה שבקידוש דיו"ט צריך להיות במקום סעודה, ונעלם ממנו שכבר כתב כן בתר"י [ברכות מט: ד"ה ברכת המזון], וכן בכלבו [סי' נח] מפורש בדבריהם שגם ביו"ט צריך קבמ"ס.

וראה משי"ב בשו"ת לחם שערים סימן ט.

### המקדש על מנת לאכול במקום אחר

סעיף י: לא יקדש בבית ויאכל מחוץ, גם אם היתה דעתו על כך בשעה שקידש, והיה יכול לראות מן הבית את המקום האחר קידש בבית על דעת לאכול מחוצה לו ... לא יעבור משם עד שיאכל מעט, ואם יצא... חוזר ומקדש (לה).

הערה (לה) סי' רעז סע' א ו-ב, וע"ע דעת תורה סו"ס א, דעת האו"ז, דדעתו מועילה מבית לבית, ע"ש דצ"ע בדיעבד אם כבר נעשה כן, אם יכול לחזור ולקדש בבית אחר, דשמא יש חשש ברכה לבטלה, ונכון לשמוע קידוש מאחר, ע"ש.

דעה זו שמהני מחשבה לקבמ"ס מיוחס בכל ספרי הראשונים ואחרונים לרב ניסים גאון - והוא רב ניסים בר רב יעקב בר' ניסים אבן שאהון, מראשוני חכמי צפון אפריקה - תלמיד ר' חושיאל ורב האי גאון, וחבירו של הרי"ח, ורבו של הרי"ף.

אולם מצאתי שיסוד הדבר כבר כתבו אב ובנו; רב שרירא גאון ורב האי גאון בתשובה - כפי שנדפסה בפרדס הגדול סי' צ"ו ויש לציין שרנ"ג היה תלמידו של רה"ג ועמד

קריאה של קידוש, שם תהא עונג, מכאן שאין קידוש אלא במקום הסעודה (ג), וצריך לאכול לאלתר במקום הקידוש.

סעיף ב: דין קבמ"ס... נוהגים בין כליל שבת ויו"ט ובין בשבת וביו"ט בבוקר (ה).

הערה (ג) סי' רעג סע' א ובמ"ב ס"ק א, ועיין סי' רעא בט"ז ס"ק יט, דאינו אלא דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, וע"ש במ"א ס"ק א דרבנן תקנהו.

תמוה שציין להמ"א והט"ז, בשעה שנחלקו בזה הראשונים בידוע שהרא"ש על אתר [פסחים קא] הביא שרבינו יונה טובר שקבמ"ס הוא מדרבנן והרא"ש חולק עליו וטובר שהוא מדאורייתא וכדברי הרא"ש כתב כן תלמידו רבינו ירוחם בנתיב יב ח"א, וכן משמע בתוס' חכמי אנגליה, אולם דעת רוב הראשונים כהר"י ראה שו"ת הרשב"א סי' שכז וחד"ד סי' רצה, וכן הוכיח בשו"ת יביע אומר ח"א סי' טו שכ"ד רב האי גאון והרוקח.

וכתבו כמה אחרונים שאפילו הרא"ש דטובר דהוא מדאורייתא, יטובר שחיובו מדרבנן אלא שהחכמים תיקנו התקנה כדאורייתא - כמש"כ תוס' סוכה ג. - כ"כ מש"ז סימן רס"ט, שו"ת שו"מ מהדור' סי' יז, דברי ירמיהו ה' שבת פ' כט ה"ח, הג' עתים לבינה עמ' רה.

### חיוב קבמ"ס גם ביו"ט

הערה (ה) סי' רפט סע' א, וכיון שקידוש במקום סעודה נלמד מן הפסוק "וקראת לשבת

• ואולי אפשר לשער שהתשובה הנ"ל של רב שרירא גאון ורב האי גאון נשלחה לרנ"ג וליתר דיוק לאביו ר' יעקב ב"ר ניסים, שהרי ידוע שכ"כ תשובות נשלחו מרה"ג ורש"ג לר' יעקב אבי רנ"ג, והנה תשובתו של רש"ג ורה"ג 'בהפרדס', פותחת בזה הלשון "שאלות אדונינו שרירא גאון זצ"ל ואדונינו רב האי ז"ל שהשיבו לאבא מרי ורבנן אלוף" תואר זה 'אלוף' מצוי בכתבי רנ"ג על אביו ר' יעקב; ראה מש"כ ש. אברמסון בספרו רב נסים גאון עמ' יז, וע"כ קרוב לוודאי לשער שתשובה דין כתבה רנ"ג כשם רש"ג ורה"ג שנשלחה לאביו, אחרי מסירת המאמר לפרוס מצאתי שכן כתב הרב חיים י. עהרנרייך ז"ל בספר הפרדס שהו"ל [עמ' קצב הגה נב] שנראה שנשלחה תשו' זו לר' יעקב אבי ר' נסים עיי"ש.

במקום קביעתו אינו צריך לחזור ולקדש, אלא נפק ליה ידי'ח בקידושא דהתם, דהכא איכוין מעיקרא ועל מקום אכילתו היה דעתו בשעת קידוש והתם קא אכיל, עכ"ל אביהם של ישראל רש"ג - כלשון הרמב"ן במלחמות פסחים פ"י, ובנו רה"ג.

וכ"כ במחזיון [סי' שפד עמ' 445]: ואין זה קידוש שלא במקום דכיון שדעתו מתחילה לאכול בסוכה כבמקום סעודה דמי, וכ"כ רבינו ניסים מההוא דירר'.

וכ"כ הראב"יה [ח"א סי' קסח, פסחים סי' תקט], ותלמידיו הארזו [ח"ב הל' ער"ש סי' כג] והרוקח [סר"ס נ], וכ"כ הסמ"ג וסמ"ק [ריש הל' שבת], שבולי הל'קט [סי' ע] ואחרי שהאריך לבאר דעת רנ"ג סיים: וכן פירש הר"ד מאיר בשם רבינו האבי עזרי'י, וכ"כ בהמנהיג [סי' נב], וכן דעת המרדכי כמבואר היטב במרדכי ישן יעוין שם בהג' מרדכי שם, (אולם דעת המרדכי שלא רק מבית לבית מצריך ומהני דעת, אלא אף מפנה לפנה צריך דעת, דלא כתוס' ושאר ראשונים דלעולם מבית לבית לסוכה הוי כמחדר לחדר באותו בית דמהני דעתו - ראה מש"כ האחרונים סימן רע"ג רמ"א סעיף א. וראה עוד להלן).

וכ"כ הכלבו [סי' לא] עיי"ש, וראה ארח"ח הל' קידוש היום אות י', וחידושי הרשב"א משאנץ [דף קא סוע"א].

וכמה מחכמי פרובנס נקטו כרנ"ג אולם בתנאי, דייקא היכא שהיה דעתם עליו למקום שאילו היו בו עכשיו היו שומעים את הקידוש, רק אז יצאו, אבל כל שאוכל בריחוק מקום אעפ"י שדעתו עליו לצאת ממנו לביתו, הואיל ואילו היה עכשיו בביתו לא היה שומעו אינו יוצא - כלשון המאירי [פסחים שם], וכ"כ בספר הבתים [שער הקידוש שער א' אות ז'] ושכן נמצא בתשובה שאלה להר"ף, וכ"כ השלמה ומאורות [פסחים שם] וראה מש"כ בהמכתם [שם], ולשיטתם לא יהא סתירה בין ב' התלמידים

בקשרי מכתבים עם רבו, וכמו"כ האב, רב יעקב - אבן שאהון, שעמד בראש ביהמ"ד בקירואן והיה נציגן של ישיבות סורא ופומבדיתא לכל אפריקה ע"י רב שרירא גאון.

והביא ראיה לדבריו מירושלמי סוף כיצד מברכין דמקדש מביתו ואוכל בסוכתו מהני אם היה דעתו לכך - הובא בטור ובי": בשם התוס' מרדכי ורא"ש [פסחים קא]. שהביאו את ד' רבינו ניסים "במגילת סתרים", והקשו ע"ד דלכאור' הירושלמי פליג אגמ' דידן שמשמע בהבבלי שלא מהני דעת לבית אחר, מיהו יש לתרץ - ממשיכים הראשונים הנ"ל - דלא פליג אגמרא דידן והא דמשמע בירושלמי דמועיל תנאי היינו ממקום למקום כמו מארעא לאיגרא, אולם דעת רנ"ג שאפילו מבית לבית מהני מחשבה, וע"כ פסק בטור ובי"ו שלא מהני מחשבה לקבמ"ס וכדעת הרא"ש, ויש להוסיף שכבר קדם להרא"ש עוד כמה ראשונים: היה בעל העיטור [הל' סוכה דף פו ט"ד], שאחרי שהביא ד' רנ"ג מקשה על דבריו מגי' הירושלמי של הרנ"ג ושאינם עולים בקנה אחד עם גי' הבבלי (אולם כבר העיר בשב"ה"ל [סי' ע] שהגירסא הנכונה של רנ"ג והירושלמי עולים בקנה אחד עם הבבלי) וכן בספר המנהגות - לר' אשר ב"ר שאול מלוניל [עמ' 174] אחרי שהביא ד' רנ"ג כתב: וצריכה הא מילתא עיונא רבא. וכן הקשה על רנ"ג בפירושו ר' יהודה הכהן בן החסיד אלעזר אלמאדרי [פסחים קא]. וכן בחידושי ר' דוד בונפיד, והר"ן, ובמהר"ם חלאווה חולקים ע"ד רנ"ג.

אולם כ"כ ראשונים נקטו כשיטת רנ"ג והם ספר פרדס לרש"י [סי' צ] בשם רש"ג ורה"ג, והואיל מצאנו בעז"ה שמגאונים אלו יצא האי פסק (ראה הערה) אעתיק לשונם הקדוש: הני מילי היכא דקדיש אהאי ביתא ע"מ שיהא אוכל באותו הבית ובדעתו לקבוע שם סעודת ואיתעקרא שרגא ונמלך לאכול בבית אחר אבל אי קדושי גואי בבי כנישתא ובדעתו לאכול חוץ לאותו מקום

## קידוש בזמן הסעודה

סעיף טו: כשם שמצוה לקדש במקום סעודה, כך מצוה לאכול סמוך לקידוש, כלמור לא להספיק בין קידוש לסעודה, ואפילו לא הפסקה קצרה (מו).

הערה (מו) סי' רעג סעי' ג' ברמ"א ובמ"ב ס"ק יב בשם המ"א, דלא יפסיק אפי' זמן קצר... ועיין סידור היעב"ץ בדינים שאחרי הקידוש בליל שבת, סעי' ג, דלא יפסיק בין קידוש לנט"י כהילוך כ"ב אמה, ועיין שו"ת רבבות אפרים ח"א ס' קצט, דזה חידוש דין שלא נמצא בפוסקים.

האמת שלא נמצא כן בשום פוסק ואפילו לא יצא מתח"י היעב"ץ שהג"ל מחידושי המור"ל דפוס לעמבערג שהוסיף מדיליה, וכידוע שצווחו ע"ז גדולי ישראל, ובסידורו עמודי שמים סתם ולא פירש זמן אלא כתב "צריך ליזהר שלא להפסק בין קידוש לסעודה בדברם שאינם מענין הסעודה". וחידוש דין כתב במוק"צ [סו"ס רעג] וז"ל וברור הדבר דלכתחלה יש להזהר אפילו בדיבור שאינו מענין הסעודה בין קדוש לסעודה עכ"ל.

(להעיר שבמעם לועז שמות עמי תקצי"א כתב שהשיעור הוא עד חצי שעה, וכ"כ מד"ע בשו"ת אור לציון ח"ב פ"כ סעי' ט. ויש להעיר חידוש דין שהמקור חיים [רעג. ד.] כתב שאם כיון בשעת קידוש מהני לקצת זמן).

וכן סמך ע"ד רנ"ג, רבי משה הכהן בקרי - בשו"ת תשב"ץ סוף ח"ד - חוט המשולש ח"ג סי' לב, וכן בשו"ת שו"מ [מהר"ו ה' סי' יז], ושם בד"ה והנה כתב לחדש דבאמת היכא שמתנה מתחלה במק"א דעכ"פ היה ראוי לאכול באותו מקום והיה כעין ראוי לביילה. וכן נקט כרנ"ג בשו"ת בית היוצר [אור"ח סי' ב], וכן אפ"ל שכ"ד ג"ע המהרש"ם שאם עפ"י שיטת האור"ז לבד כבר הסתפק בפסק השו"ע, כעת אחרי שנגלה לפנינו שכ"ד להקת חבל ראשונים; ובראשם רש"ג ורה"ג בוודאי היה שש ושמש לקראתם ובביאוריה סי' ח ד"ה חשיבא כתב: שלדעת הט"ז והגר"א שסוברים שהליכה לא הוה הפסק לענין מצוה ה"ה לענין קידוש ויש להוסיף שכדעת הט"ז כן הוא דעת הבי"ח ועו"ת וראה תהל"ד שכ"ד עוד פוסקים, אולם עצם ד' הביאורה צריך עיון ודו"ק.

וכעת אוסיף נופך משלי: שלכאורה יש להבין איך מהני כוונה לקבמ"ס? ואולי אפ"ל שהרי ידוע דאפילו באותו מקום שקידוש אם אין דעתו לאכול שם מקרי שלא במקום סעודה, וצריכים להבין הלא מקור הדין הוא קידוש במקום סעודה, באותו מקום ומאי איכפת לי על כוונתו, אך ע"כ צ"ל שבמקום סעודה פירושו שהקידוש נעשה חלק מהסעודה ומתחיל סעודתו עם קידוש, וע"כ אם במחשבתו לאכול לאחר זמן הרי אינו שייך להסעודה, וזהו יסודו של רנ"ג שדעתו מקשר הקידוש להסעודה.

כולל ללימוד יו"ד קארלין ספאלין ירושת"ו

## הערות וביאורים בשולחן ערוך יורה דעה

### הלכות רבית סימן קס"ט

בענין מה שנפוץ היום בארצה"ב שבנק יהודי שנותן הלוואה ברבית לישראל וחוזר ומוכר החוב לגוי

הגאון הרב משה שטרנבוך שליט"א דפשיטא דעדיין חייב הקרן ורבית לישראל והוי רבית קצוצה מן התורה גם על התקופה שמכאן ואילך ואפילו אם פורע הקרן ורבית ליד הגוי וכמו שנתבאר לעיל, וק"ו כפי הנהוג בארצה"ב שהבנק יהודי הוא שממשיך לגבות הקרן ורבית מהלוה (ישראל) בשליחות הגוי שקנה מהם החובות ומוסרים הכספים להגוי, דבכה"ג בודאי גובים מהלוה מכח מה שחייב להם, דאפילו תימצי לומר שאם הגוי גובה ישיר מהלוה הוי מכח קנינו בהחוב מ"מ כשהישראל גובה מהלוה הוי מכח חיוב הלוה להבנק יהודי שהלווה (ודוגמא לזה מציינו בערב קבלן שאם גובה מהלוה ומעבירו להמלוה הר"ז נחשב כגובה מכח זכותו של הערב ולא מכח שליחות מהמלוה ע' ברעק"א ב"מ סב. על תד"ה לא) אבל כל השאלה הוא באם הלוה נפטר לגמרי מחיובו להבנק הראשון (ואם הבנק השני יסתלק ויתבטל, יפטור מלפרוע לגמרי) וכל חיובו מזמן המכירה ואילך הוא אך ורק להגוי, בזה יש לעיין אי נימא דהישראל המלוה ראשון הוא שנחשב מלוה לחבירו לעשרים שנה ברבית ורק מתנה עמו שיתחייב לפרוע עבורו לגוי והוי ר"ק מן התורה, או דילמא הגוי נחשב כמלוה שלו ומותר.

וידידי הנ"ל הראה לי דבאבני נזר (ס' קפט אות א) מבורא דבעובדא דידן לא הוי ר"ק, דהגוי הוא שנחשב כמלוה שלו מעת שקנה החוב, ולא אמר החו"ד דאפילו מוכר החוב לגוי הוי ר"ק אלא בעובדא דידיה שהלוה נתחייב תחילה בכל הרבית לישראל חבירו. וא"א להחזיר המעות תוך הזמן

א. בש"ע סעיף א' איתא ישראל שלוה מעות מגוי ברבית ובקש להחזירם לו ואמר לו חבירו תנם לי ואני אעלה לו כדרך שאתה מעלה לו אסור ואפילו כתב ישראל שני שטר בשמו לעובד כוכבים ונתן משכונות וגם נתן הרבית לגוי אסור (וכל מה שנתן לעובד כוכבים מפיק מישראל ראשון דהוי רבית קצוצה, ב"י בשם תשובת הרא"ש וכ"מ בטור ופוסקים) עכ"ל הש"ע ורמ"א.

ועיי"ש בחו"ד ס"ק א' שכתב דכיון שהישראל הלוה תחילה ברבית אפילו אם מוכר אח"כ החוב לגוי מ"מ כל הרבית שנותן לגוי הוי כאילו נתנו להישראל שהלוהו תחילה ונחשב כאילו קבלו לידו מדין ערב וכמבואר שם בשו"ע, והמלוה חייב להחזירו ללוה ככל רבית קצוצה מן התורה.

ושמעתי מידידי הרה"ג ר' אברהם משה לבונוני מח"ס משנת רבית שנפוץ היום בארצה"ב יהודים שנותנים הלוואה משכנתא (מארגיידש) לישראל חבירו שהלוה יפרע מעט מעט כל חודש וחודש קרן ורבית עד עשרים שנה, ולאחר שבוע או שתים מוכר המלוה את המשכנתא (מארגיידש) ההוא לבנק של גויים ומשעה ההוא ואילך זוכה בו הגוי בקנין גמור מן התורה (א). והמלוה הראשון (הישראל) מסולק מאחריות החוב אם הלוה לא יפרע ורוב הבנקים יהודים עושים הית"ע לתקופה קצרה של ל' יום או עד שמוכרו לגוי, ולאח"כ הוי הלוואה פשוטה ללא הית"ע, ויל"ע אי הוי ר"ק בין הלוה להבנק יהודי. או מדרבנן, או שמותר לעשות כן.

הנה אם הלוה עדיין נשאר חייב להמלוה ראשון גם לאחר שמכרו לגוי שמעתי ממו"ח

המעות לפלוני ישראל חברך והפטר ממני, והישראל מוסרו לחבירו על פי הגוי ושיתחייב קרן ורבית לגוי, דאסור משום מראית העין, ואע"פ שהישראל שמסר המעות נסתלק מכל העסק, והחיוב קרן ורבית הוא ישיר להגוי, אפ"ה אסור משום מראית העין דכיון שהלוה מתחייב לגוי על ידי מעותיו של ישראל הר"ז נראה כאילו הישראל הוא המלוה, וה"נ כאן שמתחייב קרן ורבית לגוי על ידי מעותיו של ישראל, וגם גרע טובא, משום שמתחילה הלוהו ישראל, וגם קצץ הרבית לטובת עצמו ורק לאח"כ מכרו לגוי, ופשוט שהוא איסור גמור.

ולכאורה נראה דיש למצוא עצה והיינו דלכתחילה בעת שמלוהו הכסף (א) יעשה הית"ע דכולו פקדון, (ב) וגם יתנה עמו שההלואה הוא רק עד שימסור המעות לגוי ואם ירצה המלוה או הלוה יכולים לבטל ההלואה (ונמצא שהישראל לא עשה ההלואה על התקופה שנמצא ביד הגוי) (ג) עוד יתנה להדיא עם הלוה (וגם עם הגוי שקונה החוב) דבשעה שימכור החוב לגוי עדיין יסאר פקדון רגיל ביד הלוה מן הגוי ולא יהיה ההלואה ברבית ורק שעה אחת לאח"כ יתחיל ההלואה ברבית מן הגוי. ונמצא דבשעה שהמלוה מכר חובו לגוי עדיין לא התחיל ההלואה ברבית וליכא מראית העין וכבואר ברמ"א שם סעיף ג שאם הישראל נותן המעות ליד ישראל חבירו בתורת פקדון ואח"כ קוצץ עמו הגוי שיהיה הלואה ברבית, מותר.

אבל מ"מ נראה דגם באופן הזה הוי מראית העין גמור ואסור כמבואר בשו"ע ולא דמי כלל להיתר הרמ"א מכמה טעמים. א' הישראל הלוהו מתחילה לכל התקופה רק מתנה שיכול לתזור אם ירצה אבל נראה לעין כל שהישראל ראשון הוא שמלוהו, משא"כ בעובדא דהרמ"א הישראל ראשון לא קצץ עמו כלום שלאח"כ יהיה הלוהו רק נתנו לידו כפקדון רגיל והגוי קוצץ עמו אח"כ שיהיה הלוהו, ואפילו את"ל דשייך ההיתר של הרמ"א גם אם הישראל יקצוץ עמו אח"כ בשליחות הגוי, מ"מ הכא שמתחילה

ולפטר מהרבית שיעלה מעת ההוא ואילך. משא"כ באופן שהלוה יכול להחזיר המעות מתי שירצה ולפטר מהרבית (וכן הוא בעובדא דידן) נמצא שחיוב הלוה מתרבה להגוי שקנה החוב ולא לישראל חבירו שהלוהו תחילה ומשו"ה לא הוי ר"ק.

וע"ש באבנ"ז שהוכיח דבריו ממש"כ הריב"ש והרמ"א בסעיף כ דכשמוכר חוב כזה שהלוה יכול לסלק המלוה מתי שירצה ולפטר מיתר הרבית, אמרינן דמעת שהלוקח קנה את החוב הר"ז נחשב כמלוה המעות להלוה מעת שקנה החוב, אלא דהכא בנד"ד ישראל הלוהו תחילה ואח"כ מכרו לגוי ומשו"ה הוי כהלואה מגוי ולא הוי ר"ק, ובנדון הריב"ש ורמ"א הוי להיפך שהגוי הלוה לישראל ומכרו לישראל אחר ונחשב מעת המכירה ואילך כהלואה מישראל לישראל והוי ר"ק, (ב) ולפ"ז יתבאר דהרבית שעולה כל חודש לא הוי ר"ק מה"ת כיון שהלוה יכול לסלק. ונמצא שהקונה (הבנק של גויים) נחשב כמלוהו המעות מעת שקנו החוב, אבל מ"מ יש סכום רבית קצוב בסך \$3000 בעת שמסדרים ההלואה והלוה לא יכול לסלקו ולפטר מהרבית ולכאורה זהו ר"ק אבל עמש"כ לקמן בסעיף כ דיתכן שגם זה אינו ר"ק מה"ת וצריך בירור, וע"ש עוד גם בעיקר הסבר הדבר למה נימא שהקונה נחשב כמלוהו המעות, הרי הלוה כבר זכה המעות והשימוש בו מיד בעת שקבלו מהמלוה, ולא קבל מאומה מן הקונה וא"כ למה מחשבינן את הקונה כמלוהו המעות בין לקולא (בישראל) שמוכר החוב לגוי) ובין לחומרא (כשגוי מוכר החוב לישראל) ע"ש היטיב.

### איסור מראית העין בהלוואה הנ"ל

והנה פשוט דאפילו תימצי לומר דמעת שמוכר החוב לגוי נחשב הגוי כמלוהו המעות, מ"מ לכתחילה אסור לישראל להלוותו באופן זה, ונכלל באיסור מראית העין המבואר בשו"ע ס' קסט סעיף א בישראל שחייב מעות לגוי, והגוי אמר להישראל תן

גויים שקנו השוב, כשכותבים הית"ע עם הלוח, הדבר ברור יותר וא"צ לחידושו של הדבר אברהם הנ"ל, כיון שאם הלוח נשבע ונפטר מלשלם רבית או גם קרן או לא יגבו מהלוח כלום. רק הבנק יהודי ישלם להקונה (הבנק של גויים) מכספם.

סעיף כ. ואם יש לעכור"ם חוב על ישראל ועשה עמו שעבודים ליתן לו כל שנה כך וכך רבית או שיאכל פירות שדה שלו אם אין ביד הלוח לסלק העכור"ם ולהחזיר לו מעותיו מותר לישראל אחר לקנותו ממנו ואם יכול לסלקו אסור לקנותו מן העכור"ם. וצריך בירור מהו התנאי מצד המלוה אי יכול לכופו לפרוע תוך זמנו או דילמא אינו יכול לכופו לפרוע תוך זמנו ורק הלוח יכול לסלק המלוה מתי שירצה, ונלענ"ד ברור שהמלוה א"א לכופו, שאם יכול לכופו פשיטא דאסור לישראל לקנות החוב מגוי, דנמצא שהישראל מרחיב לחבירו יום יום ובגלל זה דורש רבית ואסור מה"ת (ע' ש"ך קסו ס"ק ח) ועוד דלא שייך מש"כ הריב"ש בפנים (ס' שה ד"ה אמנם) לפרש הטעם שמתר לישראל הקונה ליקח הרבית, משום שהגוי כבר זכה תחילה בכל הרבית, שהרי זכות הרבית של כל יום ויום תלוי ברצון הקונה אם ירצה להמשיך ההלוואה, ופשיטא דנחשב מתרבה אצל הקונה.

ומעכשיו לפ"ז דמיירי באופן שהמלוה א"א לכופו הלוח לפרוע, צ"ע א"כ אמאי מחשבין את הקונה כד"ן מלוה, ולומר שהוא מרחיב זמן ונותן ההלוואה ממעותיו להלוח. הרי המלוה א"א למכור לשני הזכות שימוש במעות עד הזמן פרעון או עד שהלוח ירצה לפרוע, מאחר שהוא עצמו אין לו זכות שימוש בהמעות בעת ההוא, שכבר נתנו להלוח, (ודמי למשכיר כלי ומוכר גוף הכלי לחבירו שא"א למכור שימוש הכלי תוך זמן שהשכירו רק גוף הכלי חוץ מהשימוש עד תום השכירות), וא"כ נמצא שהקונה מעולם לא זכה בהמעות שיהיה שלו, גם אינו נותן ההלוואה להלוח, והלוח קבלו רק ממי שהלווה בתחילה, וא"כ למה כתב הריב"ש

כשהישראל נתנו לידו כבר קצץ עמו שיהיה הלואה ברבית לאחר שיבוא לידי הגוי, ופשיטא דנראה כאילו הישראל הלוח לכל התקופה וכמו שהוא באמת שזהו עיקר כונת המלוה והלוח, ומה שהתנו שהגוי יכול ליקח מעותיו בחזרה ושגם הלוח יכול לחזור אינו אלא הערמה בעלמא בכדי להתיר, אבל פשיטא שיש איסור מראית העין, ב' הישראל ראשון הוא שקוצץ אח"כ עם חבירו (עבור הגוי) שיהיה הלואה ברבית, ולא דמי לעובדא דהרמ"א שהישראל מסתלק לגמרי, והגוי בעצמו קוצץ עם הישראל שני ברבית. ג' בדברי הרמ"א מוסר המעות לחבירו בתורת פקדון רגיל, משא"כ הכא הוי כהלואה ממש, רק עשה עמו הית"ע דכולו פקדון ודינו כעין פקדון, אבל מכח מראית העין נראה כהלואה, ד' גם הדין דמחשבינן בהית"ע כמו פקדון אינו כפקדון גמור, ורק לענין דרבנן (דקרוב לשכר ורחוק להפסד) מקילין להחשיבו כפקדון אבל לענין דאורייתא אסור להקל להחשיבו כפקדון כיון שלא נאמן על ההפסד רק בבירור שני עדים גמורים. וכמעט א"א שיהיה ב' עדים ויהיה נדון כפקדון, א"כ גם לענין איסור מראית העין הר"ז נראה כהלואה גמורה ולכן נלענ"ד ברור דאפילו באופן שפירשתי לעיל עדיין יש איסור מראית העין, ואין עצה אחרת אלא לכתוב הית"ע על כל תקופת ההלוואה, וגם על הזמן שהעביר חובו לגוי, ואע"פ שמעיקר הדין הגוי הוא המלוה מ"מ הישראל (המלוה) מקבל על עצמו שאם יהיה הפסד או שלא יהיה ריוח שיחזיר הכסף מכיסו להלוה, וע"ע בשו"ת דבר אברהם (ח"ג ס' כב אות א).

וק"ו באופן דמצוי בארצה"כ שהבנק יהודי עדיין מטפל בגביית החובות עבור הבנק גויים (שקנו מהם המשכנתאות), שבדאי נראה יותר שהם המלווים לכל התקופה, וכ"ש כשהלוה לא יודע כלל שמוכרים אח"כ החוב לבנק של גויים, ובאופן הזה שהבנק יהודי בעצמו גובה הקרן ורבית מן הלוח ומעבירו להבנק של

דהרכית שעולה אח"כ הוא לגוי ולא הוי רבית קצוצה מהמלוה ראשון.

ומ"מ עדיין קצת קשה לי בצירור הריב"ש בישראל שקונה חוב כזה אמאי הוי ר"ק, ונהי שהלוה עושה הלוואה והרווחת זמן במעות שזכה בו הקונה (הישראל) מ"מ המלוה אינו נותן לו ההלוואה מרצונו ומדעתו, רק מתחילה היה ללוה זכות בהמעות הללו להתזיקו אצלו ולהרויח זמן תמורת רבית, ואיך אני מקיים באופן זה הפסוק דאת כספך לא "תתן" לו בנשך, הרי המלוה לא נותן כלום, רק הלוה זכה בו מתחילה (ואפילו להחולקים על הרמב"ם וס"ל שא"צ נתינת כסף וסגי בהרווחת זמן מ"מ לכאורה כעינן שהמלוה יתן אותו מגנפשיה) וצ"ב.

ונראה שיש נפק"מ גדולה לדינא על פי דברינו הנ"ל, בעובדא הנ"ל בסעיף א' בצירור הפוך והיינו בבנק ישראל שהלוה לחבירו ברבית ולאחר חודש מכר החוב (המשכנתא, המאגיידש) לבנק של גויים, והוא הלוואה שהלוה יכול לסלק המלוה בלי לשלם הרבית שיעלה מכאן ואילך אבל מלבד זה יש עוד סך \$3000 רבית שנשאר ביד המלוה אפילו אם הלוה יחזיר הכל מיד, ולכאורה סך הזה הוא ר"ק כיון שהמלוה כבר זכה בו מתחילה מישראל חבירו, ונהי שיש הית"ע על לי יום מ"מ ברור שלא מרויח תוך חודש אחד סך \$3000 ואסור לעשות הית"ע על סך גדול כזה והוא רבית גמור (ע"ע בט"ר קו"א ס' כו), אבל אינו מוכח שיהיה ר"ק, דלפמ"ש לעיל דכשאין זמן קצוב זוכה המלוה בגוף הכסף ויכול למוכרו, ומשו"ה הגוי שקנה המשכנתא נחשב מעת ההוא כמלוה, לפ"ז נראה דגם סך \$3000 לא הוי רבית קצוצה, דהחלק ממנו שהוא כנגד החודש עד שמוכרו לגוי הרי יש הית"ע, ויתר הרבית שהוא כנגד הזמן שהגוי הוא המלוה אינו ר"ק מאחר שהישראל ראשון לא נחשב כמלוה שלו, והוי כמו שכר סרסור עבור ההלוואה מן הגוי, ועדיין צ"ב לדינא אי נחשוב \$3000 ר"ק, די"ל דדוקא לענין הרבית שמתרבה אמרינן שמשלם רק עבור מה שמשלם בהמעות,

דכשישראל קונה חוב כזה מגוי דהוי רבית קצוצה.

ואין לומר דהריב"ש מיירי באופן שגם המלוה יכול לכוף לפרוע דעכצ"ל דהרמ"א בסעיף כ והריב"ש מיירי באופן שהמלוה לא יכול לכוף הלוה לפרוע תוך זמנו. שהרי פירשו שאם הלוה לא יכול לסלק מותר לישראל לקנות החוב וליקח הרבית, ואי נימא שהמלוה יכול לכופו לפרוע מתי שירצה א"כ פשיטא דאסור ליקח הרבית שעולה אח"כ כיון שהקונה הוא שמרחיב הזמן כל יום ויום להלוה ברבית, (וגם לא שייך באופן זה דברי הריב"ש שם שכתב שכבר נתרכה אצל הגוי, שהרי תלוי ברצונו של ישראל הקונה אם ממשיך ההלוואה), ואפ"ה כתב שאם הלוה יכול לסלקו הוי ר"ק, וקשה כמ"ש"כ לעיל דכיון שאינו יכול לכופו לפרוע תוך הזמן, לא זכה הקונה בגוף המעות וגם אינו מרחיב לו הזמן.

ואולי אפש"ל דשפיר יכול למכור החוב להשני, ודוקא כשהלוהו לזמן קצוב שגם המלוה א"א לכוף תוך זמנו וגם הלוה א"א לפרוע אז אמרינן שאין להמלוה שום זכות בשימוש המעות תוך אותו זמן, רק כמה שיקבל מהלוה אחר שגיע הפרעון, אבל כשהלוה יכול לסלק המלוה נמצא שהלוה עדיין לא לקח הכסף באופן מוחלט, וי"ל שעדיין לא קבל המעות עד זמן האחרון, אלא עד זמן הראשון שיכול לפרוע, רק שיש לו רשות ליקח הכסף לעוד זמן, ותמורת תשלום רבית, ונמצא שעדיין יש להמלוה זכות בהמעות משום שהוא בעלים ושולט עליו וזכאי בו לא' משני הדברים או שיקבלו בחזרה או שידרוש עוד רבית עבור איחור הפרעון, וכיון דאמרינן דנשאר בעלות ביד המלוה לכן שפיר יכול למכור גוף החוב להשני, ומעכשיו השני הוא שממתין להלוה ולוקח ממנו רבית עבור עיכוב מעותיו שהוא זכה בו, ומשו"ה שפיר כתב הריב"ש דכשישראל קונה חוב כזה הוי רבית קצוצה מן התורה, וכנ"א שמש"כ באבני נזר דכשישראל מלוה תחילה ומוכרו לגוי

לא זכה בו הגוי ולכן גם כשהלוה כתב בשטר שמתחייב לכל מאן דאתי מחמתיה אינו חייב להקונה וא"כ איננו אתי מחמתיה, מ"מ הכא שכתב שמתחייב "ע"פ תקנות הבנקים" או שאר לשון כע"ז, נמצא שהלוה חייב עצמו למי דאתי מחמת המלוה ע"פ חוקי הגויים, ונמצא שחייב עצמו להקונה בלי שום פקפוק וככל שטר מוכ"ז דמהני, וא"צ כתיבה ומסירה וכמבואר ברמ"א ח"מ סימן סו סעיף א, וכ"ש הכא דהוי כמתחייב להקונה להדיא אפילו לא בא מחמת המלוה באמת, אלא ע"פ דיני הגויים ע"ש בש"ך ס"ק י דבכה"ג כו"ע מודי דמהני.

ב. וע' בחו"ד שכתב דהמלוה ראשון נחשב כמלוה שלו בגלל שהלוקח לא יכול לסלק הלוה (או השוכר), ומשמע דכשהמלוה יכול לסלקו נחשב הלוקח כמלוה המעות מעת שקנה החוב, ובאבנ"ז השווה לרמ"א וריב"ש שכתבו דכשהלוה יכול לסלקו נחשב הקונה כמלוה המעות, ומשמע דתרוייהו אמת דבין אם המלוה יכול לסלק הלוה ובין אם הלוה יכול לסלק המלוה בכל אופן נחשב הקונה כמלוה המעות, ודוקא כשאין אחד מהם יכול לסלק אז מחשבינן המלוה ראשון כמלוה שלו עד זמן הפרעון, ומש"כ האבנ"ז על דברי החו"ד "וכן" בסעיף כ. אין כונתו שזהו באותו אופן של החו"ד, רק מוכיח דתלוי אם יכול לסלק א"כ ה"ג באופן החו"ד כשהמלוה יכול לסלקו כנלענ"ד.

(וכמו שכירות שישנו מתחילה ועד סוף וכל יום ויום של שימוש מחייב לשלם שכירות), והשימוש הוא במעותיו של הקונה, משא"כ הסכום \$3000 שנתחייב בתחילה (וגם כבר נתנו להלוה) הוא כנגד גוף זכות המעות שקבל בתחילה בהלוואה. וזה קיבלו בתחילה מישראל חבירו, ומשו"ה הוי ר"ק, וע"ע בקובץ הערות וקה"י ובט"ר סי' קצו ס"ק י דשייך לשלם שכירות בשני אופנים א' כשכירות רגיל שמשתלם בסוף אבל ישנו מתחילה ועד סוף והיינו שבכל יום ויום שמשמש מתחייב עוד כסף שכירות, עוד שייך לקנות קנין שכירות, וכשמשלם מראש (או כשזוקפן כמלוה דדינו כאילו פרע הכל מיד) ה"ז נחשב כקונה מתחילה הזכות שימוש אבל עמש"כ בשער דעה ובט"ר סי' קסו ס"ק ב ובקו"א סי' יז דבכה"ג לא הוי ר"ק אלא כעין רבית מוקדמת ואולי יש לחלק כיניהם וצ"ב.

א. והיינו שכתוב תוך נוסח ההלוואה הראשון שמתחייב להמלוה וכן לכל מאן דאתי מחמתיה על פי תקנות הבנקים, ושם בתקנות הבנקים מפורש שאם המלוה מוכר החוב לאחרים מתחייב הלוה להקונה, ונמצא שמתחילה כתב הלוה שטר שמתחייב גם להבנק של גויים שיקנה אח"כ החוב מהבנק יהודי, ובנוסח הנ"ל א"ש אפילו לדעת הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תשסד) שפקפק דאפש"ל דלא שייך למכור שט"ח לגוי וא"כ

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת'ו

## הערות וביאורים בשולחן ערוך אבן העזר

### הלכות גיטין סימן קי"ט

והנה מקור לברכת המצוות ילפינן בירושלמי מברכת התורה מקרא דואתנה לך וכו' והתורה והמצוה דמקשינן מצוות לתורה מה תורה צריך ברכה לפנייה אף מצוות ותוכנו של ברכת התורה ודאי אינו אלא הודאה, וכלשון הגמ' ברכות [מת:]: דמנין לברכת המזון מן התורה וכו' ואין לי אלא ברכת המזון ברכת התורה מנין א"ר ישמעאל ק"ו על חיי שעה מברך על חיי עוה"ב לא כ"ש ע"כ, ודרשה זו איתא גם בירושלמי פרק שלשה שאכלו, וברכת המזון הודאה היא וכמ"ש רש"י שם, וכן מבואר מדברי הרמב"ן בספר המצוות סוף מ"ע שמנה ברכת התורה במנין התרי"ג וכ' בזה"ל שנצטוינו להודות לשמו ית' בכל עת שנקרא בתורה וכו' וכאשר נצטוינו בברכה אחר כל אכילה כן נצטוינו בזו ע"ש וכו"ה בספר החנוך.

ובתוספות [פסחים ז.] לענין ברכת להכניסו דנתקשו מ"ט אין מברכים עובר לעשייתן ותירצו דלא על זאת הנעשה עכשיו מברך אלא משבח ומודה להקב"ה שצונו על המילה כשתבא לידו ותיקנה כאן לגלות ולהודיע שזו המילה נעשה לשם יוצרינו וכו' עכ"ל ומבואר מדבריהם ע"פ הנחות הנ"ל דברכת המצוות הוא ברכת הודאה על המצוה שעושה עכשיו דהיינו שמודה להקב"ה על המצוה הזאת שנתן לו ה' דוגמא לבהמ"ז שמודה על המזון שנתן לו עתה ה', ולכן מברך דוקא עובר לעשייתן [ואינו שייך כן בברכת המזון ע"י ספר החינוך שם] משא"כ ברכת השבח הוא הודאה כללית שנתן לנו הקב"ה מצוות, וכמ"ש הרא"ש פ"ק דכתובות לענין ברכת האירוסין שאינו ברכת המצוות על הקידושין שעושה אלא שבח להקב"ה שהבדילנו מן העמים בקדושת ישראל וע"י בסמוך אות ב'.

### במעם שאין סבירים

#### על מצות גירושין (ב)

בגליון הקודם כ' לבאר דברי שו"ת הרשב"א בשם ר"י בן פלט [המוכא בבאר היטב ר"ס קי"ט] הטעם שאין מברכים על מצוות גירושין, ע"פ דברי הט"ז [י"ד ר"ס א'] דאין מברכים ברכת המצוות על מצוות שאינן חיובות. וע"ש שר"ל דברכת על השחיטה אינו ברכת המצוות אלא ברכת השבח.

### בסברת הפ"ז שאין סבירים

#### על מצוה קיומית

א. ובביאור דבריו י"ל דלא שייך לברך אק"ב "וצונו" על מצוה אשר לא ציוה אותם, וע"ד שכי' הרא"ש [פ"ק דכתובות] לענין ברכת אירוסין שהק' למה אין מברכים אק"ב וצונו לקדש את האשה ותירץ שאין חיוב במצוה זו שאין בה קיום מצוה פו"ד והילכך לא נתקנה ברכה במצוה זו עכ"ל, ולפי"ז כ' הט"ז דמה שמברכים וצונו על השחיטה, היינו ברכת השבח על האיסור לאכול בלא שחיטה, והוא ע"ד שכתב הרמב"ן בספר המצוות [שורש ראשון ד"ה ובתשובה ב']. לפרש ברכת אק"ב על נטילת ידים דאין מצוה חיוב ודומה למצות שחיטה שתקנו בה נמי וצונו על השחיטה דהכוונה על האיסור לאכול בלא שחיטה דהוא מצות לא תעשה שצונו בה, עכ"ל.

ויותר יש להטעים דבריו, דמצינו דיש כמה סוגי ברכות, ברכת המצוות, וברכת השבח, וברכת הודאה, ויל"ע מהו תוכן הכוונה בברכת המצוות, אם זה כברכת הודאה דעלמא או שבח או יש לה תוכן אחרת ככוונת הברכה.

וכמ"ש בפ"א דכתובות, והרמב"ם ס"ל דהוה ברכת המצות וכדמשמע מלשונו בספ"ג דאישות שכ' דמברכים קודם הקידושין כדרך שמברכים על כל המצות וכדנקטו האחרונים בפירוש דבריו [עי' אוצה"פ סי' לד] ולפי הט"ז ע"כ צ"ל דהרמב"ם ס"ל דמצות קידושין חיובית היא, ושיטת הרמב"ם בזה אינו כ"כ ברור אם חיובית היא או רשות עי' שו"ע סי' כ"ו ובנו"כ ובט"ז שם. מיהו מצינו דהראשונים ריש כתובות נתקשו דמ"ט אין מברכים על האירוסין כנוסח שאר ברכת המצות - אקב"ו על מצות קידושין, ותרצו משום שאין הקידושין גמר המצוה - ע"ש רמב"ן רשב"א ריטב"א ר"ן ועוד, ומשמע דבלי"ז היינו מברכים ברכת המצות ואין לומר דכולהו ס"ל דקידושין חובה גינהו שהרי הרמב"ן וכ"מ דס"ל הרשב"א בשו"ת המיוחסות [סי' רפ"ד] ס"ל דלאו חובה גינהו, גם הראב"ד החולק על הרמב"ם בספ"ג דאישות כ' דמקדש ואח"כ מברך שאם תמשך האשה ולא תרצה הרי ברכה לבטלה, משמע דבלי"ז הי' מודה להרמב"ם דהוה ברכת המצות לברך עובר לעשייתו, ופשטות ס"ל הראב"ד דקידושין איננה חובה עי' רמ"א שם ולכאור' משמע מזה דלא כהט"ז.

ונראה דיש מקום לפרש דברי הראשונים ככוונה אחרת, דבאמת יש להקשות דלפמ"ש בשו"ת הרשב"א [סי' ח"י] ובשו"ת המיוחסות [סי' קפט] הנ"ל בטעם שאין מברכים על כל המצות דכל מצוה שאינה תלויה כולה ביד העושה אין מברכים עליו שאפשר שלא יתרצה בה חבירו אי"כ למה נתקשו הרשב"א והראשונים מ"ט אין מברכים על הקדושין כדרך שאר המצות, הלא גם קידושין תלויה ביד אחרים ושם לא יתרצה האשה וגם בשאר מצוות אין מברכים בכה"ג. [והגם שאין הדברים בתשובה הנ"ל של הרשב"א אלא דברי הר"י יוסף פלט (וכמ"ש החיד"א מצויין בגליון בקצות ר"ס צ"ו מהדורת אורייתא)

ולפי"ז נתבאר ג"כ חילוקו של הט"ז בין מצוה חיובית לקיומית לענין ברכת המצות, שהרי מצוה קיומית, לא הטיל עליו הקב"ה עכשיו לעשות מצוה זו שיודה לו ע"ז אלא הוא מרצון עצמו בא לעשות המצוה, ולא תקנו ברכת המצות של הודאה אלא כשהטיל עליו וציוהו הקב"ה לעשותו דאו קיבל טובה מהקב"ה ועליו להודות.

ובריטב"א פסחים שם מברואר תוכן אחרת בברכת המצות שכ' שם דהטעם שצריך לברך עובר לעשייתו כדי שיתקדש תחלה בברכה ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי"ת עכ"ל ושם אין כוונתו בתוכן כוונת הברכה רק בהטעם שתקנו על עובר לעשייתו, מיהו בשו"ת נו"ב לענין אמירת לשם יחוד מברואר דזהו תוכנו של הברכה דס"ל שלא לומר לש"י שכתב דמה"ט תקנו ברכה לפני עשיית המצוה, לגלות כוונתו ולכאור' היינו דלא כתוס' הנ"ל שהרי כתבו דמה שמברכים להכניסו אחר המילה אינו ברכת המצות אלא לגלות כוונתו ומברואר דלגלות הכוונה אינו ברכת המצות וגם לגלות הכוונה מהני גם אח"כ.

ועכ"פ אם נאמר כן לפי הריטב"א וכמשמעות הנוכ"י י"ל דלא תקנו ברכת המצות אלא באותן מצוות שצריך כוונת המצוה, וא"כ לפמ"ש"כ הרמב"ן והר"ן [חולין ל"א] דא"צ כוונה בשחיטה כיון דהוה רק הכשר ולא דמי לשאר מצוה, אתי שפיר סברת הט"ז דמצוה קיומית כזו לא תקנו ברכה, וא"כ ה"ה בשאר מצוות קיומיות שאינן אלא הכשר, כגט שא"צ לברוכי, ועי' ג"כ שו"ת דרב"ז ח"א ס"ס ל"ד.

וע"ע הסבר בשיטת הט"ז לקמן ס"ק ב' ד"ה וע"פ דרכם.

## בשימות הראשונים בברכה במצוה קיומית

ב. והנה לענין ברכת איסורין מצינו פלוגתת ראשונים אם הוה ברכת המצות או לא, דהרא"ש ס"ל דהוה ברכת השבת,

[וע"פ דרכם של הח"ס והחידושי הרי"ם דכל עשה שאין מוטל על האדם לקיים בכל גונוי הוה עשה קלישא ולא תקנו ברכה עליה. והוא כעין סברא דהט"ז דלא תקנו ברכת המצוות על מצוה שאיננה חיובית והיינו דלא תקנו ברכת המצוות על מצוה התלויה רק ברצונו של אדם כשרוצה פעולה זו יש לו מצוה וכשאין רוצה נתבטל המצוה כשחיטה דכל המצוה אינו אלא כשמתאוה לאכול בשר ואי אמר לא בעינא אינו מצוה, ולפי"ז יש לנו אסמכתא להט"ז מדברי הרי"ם בן פלט, [ועי' הר צבי [שם ר"ס ב'] שהבין דסברת האו"ת הנ"ל דאינו משום קלישות העשה רק משום חשש ברכה לבטלה, וצ"ע דמוכת מדברי הרי"ם בן פלט שאין סברתו אלא משום קלישות המצוה מדהוכיח מההיא דכתובות וכן הק' בהר צבי [שם סק"ד] וי"ל דגם לפי האו"ת סברת הרי"ם בן פלט הוא משום קלישות העשה אבל לא משום דאפשר להמצוה להתבטל לגמרי רק כיון דאין בידו לקיים הוה כעשה שאינו שוה בכל, הוה מצוה קלישה שלא תקנו עליו ברכה].

וא"כ בשלמא אם סוכרים כסברת הח"ס וחידושי הרי"ם מיושב דקידושין אינו בכלל אותן המצוות התלויות בדעת אחרים שתעקף וא"כ בדין הוא לברך עליה כשאר ברכת המצוות, משא"כ לסברת האו"ת קשיא דברי הראב"ד אהדדי ממ"ש בהשגות דמברכים אח"כ משום חשש שלא תתרצה, אדבריו בתמים דעים דכל שאפשר שלא תתרצה לא תקנו עליה ברכה כלל, [וממ"ש בשו"ת המיוחסות בסוף התשובה שכך השיב הרי"ם בן פלט והראב"ד אין להקשות דלכא' טעות הוא דבשו"ת ח"א סי' ח"י אי' כך השיב הרי"ם בן פלט להראב"ד, ועוד דבפשטות אותו הראב"ד אי"ז הראב"ד בעל ההשגות אלא הראב"ד השני הנק' הר"א ב"ר יצחק שהוא הי' בדורו של הרי"ם בן פלט וכמ"ש בשם הגדולים מערכת הראב"ד השני, מיהו בח"א אי' שכך השיב להר"א ב"ר דוד מיהו עי' אבודרהם שהביא תשובה זו בזה"ל שאל הרב אברהם ב"ר יצחק להר"י בן פלט].

מ"מ גם הרשב"א ס"ל כן וכמ"ש בח"א סי' רנ"ד] וגם הראב"ד קשיא דס"ל כלל הנ"ל וכמ"ש בתמים דעים [סי' ] א"כ לא הו"ל הראב"ד לומר דאין מברכים על הקידושין עובר לעשייתן משום דחיי' שמא תחזור האשה, רק מטעם הנ"ל אין לברך על מצוה כזו כלל, וכמו דלא מצינו שמברכים על הצדקה אחר הנתינה, ובאמת י"ל דלא חיישינן בקידושין לחזרה וכמ"ש בתשבץ [ח"ב סי' ע"ד] בסברת החולקים על הראב"ד ומברכים קודם, דלא חיי' לחזרה אחר שפשטה ידה וע"ע סברות האחרונים המובאים באוצר הפוסקים סי' ל"ד ומה"ט י"ל דהרשב"א ס"ל דמן הדין הי' צריך לברך, אבל הראב"ד שחושש לחזרה לא הי"ל לברך כלל בקידושין כצדקה.

וכעין קשיא זו נתקשה האו"ת ר"ס צ"ז דלפי סברת הרשב"א דכל מצוה התלויה באחרים אין מברכים תו אין אנו צריכים למ"ש הרא"ש [וראשונים] בטעם שאין מברכים על מצות קדושין הנ"ל וכי' מכח קושיא זו דע"כ הרא"ש לא ס"ל סברת שו"ת הרשב"א, מיהו עדיין הקושיא עומדת דהרי הרשב"א והראב"ד סותרים א"ע וכנ"ל.

גם בשו"ת ח"ס [או"ח סי' נ"ד] נתקשה השואל בזה וכי' לו הח"ס שכוונת הרשב"א הוא דכל מצוה התלויה בדעת אחרים דהיינו שהמצוה הוא לטובת חביריו, וכשאינם רוצים נתבטל המצוה לגמרי דאין כאן טובה דוקא במצוה כזו אין מברכים משא"כ מצוה דאינו לטובת חבירו רק דאי אפשר לקיימו בלא חבירו אז כשאין חבירו רוצה לא נתבטל המצוה רק הוה כנאנס שא"א לקיים מצותו, וכ"ה בחידושי הרי"ם חו"מ שם ועי"ש דסברתם הוא דהוה כעין קלישות בהמצוה וכההיא דכתובות מ. דכל מצוה דאי אמרה לא בעינא ל"א עדל"ת וכדאמרי' בעשה שאינו שוה בכל, ומה"ט אין מברכים עליה וכמ"ש הרי"ם בן פלט בסוף דבריו להביא ראי' לסברתו מההיא דאי אמרה לא בעינא ל"א עדל"ת דה"ה דאין מברכים עליה.

ואינו מברך כשאר נוסח ברכת המצות - אקב"ו על המילה, אלא להכניסו דלא האי על מילה זו, וכמ"ש התוס' בפסחים, משום דלא תקנו ברכת המצות במצוה התלויה ביד אחרים.

וכן משמע מדיוק לשונו של הראב"ד בתמים דעים סי' ל"ח מתי מברכים ברכת אירוסין וברכת נשואין וז"ל ברכות (נשואין) אין מברכים עד שעת נשואין כלל וכו' אבל ברכת אירוסין אינה אלא כברכת המצות עכ"ל ומדלא כ' ברכת המצות אלא כברכת משמע דאינו ברכת המצות ממש.

ואח"כ ראיתי שגם בהר צבי [שם ס"ק ט"ו וי"ד] ובאבי העזרי [ספ"ג דאישות] כ' ג"כ לפרש כן בדעת הראב"ד, דברכת השבח היא, [מיהו הם כתבו כן ע"פ שו"ת הרשב"א בשם הראב"ד הנ"ל דמצוה התלויה ביד אחרים אין מברכים עליה ברכת המצות וכ"כ שאי"ז אותו הראב"ד] וראיתי כמה מחברים חשובים מקשים ע"ד מדברי הח"ס הנ"ל, אבל לכאור' מוכרח הוא דהראב"ד לא ס"ל סברת הח"ס אלא כסברת האו"ת ממ"ש הראב"ד עצמו בתמים דעים הנ"ל ודלא כהבנת הח"ס והחידושי הרי"ם.

ד. ובזה ניחא דברי הרא"ש כתובות שם דכריש דכריו כי יש שכתבו שצריך לברך ברכת אירוסין קודם קידושין כדאמר כל הברכות כולן מברכים עובר לעשייתן ויש שכתבו לברך שצריך לעשות אחר האירוסין דילמא הדרא בה האשה ועוד שבכל המצות לפי שמוכירין עשיית המצוה מברכין עליהן עובר לעשייתן וכו' ומיד אח"כ כתב יש מקשין על נוסח ברכה זו וכו' וכ' דנ"ל דאי"ז ברכת המצות אלא שבח ויל"ע דא"כ הול"ל גם לפני"כ דא"צ לברך עובר לעשייתן כיון דאי"ז ברכת המצות אלא שבח, ויותר מזה יש להקשות ממ"ש הרא"ש בשו"ת ריש כלל כ"ו שכ' שם בשם הרי"ף דיש לברך קודם הקידושין דמברכים על המצות עובר לעשייתן, ומשמע דברכת המצות היא, וסותר משנתו למ"ש בפסקיו, דברכת השבח היא ולא מצאתי בפוסקים שכ'

ועוד דמוכח מדברי הראב"ד בתמים דעים שלמד כסברת האו"ת ולא כהח"ס וחידושי הרי"ם שכ' ג"כ חלוק הנ"ל דכל מצוה התלויה בינו לבין עצמו מברכים משא"כ התלויה באחרים, ואח"כ נתקשה בטעם שמברכים על מילת ופדיון בנו הקטן, ותירץ כיון דקטן הוא כבידו דמי, ע"כ אין המצוה נתבטל כשבנו הקטן מעכבו. וכיבוד או"א, רק מעוכב ונאנס הוא בקיומו ומוכח כסברת האו"ת ודלא כהח"ס והחידושי הרי"ם.

ג. ועל כן נראה דלפי הראב"ד ברכת אירוסין ודאי אינו ברכת המצות דלא תקנו ברכת המצות על מצוה התלויה ביד ורצון אחרים, וכמ"ש הראב"ד בתמים דעים [וכאילו הוה מצוה קלישא וכנ"ל בשו"ת הרשב"א ושיטת הט"ז] ואין הברכה אלא ברכת השבח וכמ"ש כל הראשונים ריש כתובות, וברכת השבח אם צריך עובר לעשייתן פליגי בזה הראשונים לענין ברכת להכניסו כבריתו של א"א דלפי תוס' פסחים ז. בדעת ר"ת ג"כ מברך עובר לעשייתו, ולפי הרא"ש [שם ושבת פי"ט סי' י'] בדעת ר"ת אין דין עובר לעשייתו [עי' מהרש"א וק"נ פסחים] אבל היכא דא' עושה המצוה והשני מברך ברכת השבח לכו"ע א"צ עובר לעשייתו וכמ"ש תוס' שם והטעם משום שמא הדר ביה העושה וכמ"ש המהר"ם בפסחים, וזהו כוונת הראב"ד דאינו מברך עובר לעשייתו [ברכת השבח] דברכת אירוסין מאותו סברא דמעשיו תלויין ברעת אחרים וכדיוק לשונו שכ' והטעם מפני שהדבר תלוי ברעת אחרים שאם תמאן האשה ולא תרצה הרי הברכה לבטלה וזה הטעם לברכת האב שמברך להכניסו כבריתו של א"א עכ"ל דס"ל דלעולם גם ברכת השבח מברך עובר לעשייתן, משא"כ כשתלוי ביד אחרים מברך אח"כ וכברכת להכניסו שהוא ברכת השבח, אבל ברכת המצות במקום שתלוי ברעת אחרים לא תקנו ברכה עליה כלל גם אח"כ ולא משום חשש ברכה לבטלה אלא משום קלישות המצוה וכנ"ל, וע"כ האב מברך להכניסו

השבח על המצוות צריך לברך עובר לעשייתן וכנ"ל בדעת הר"ף הראב"ד והרא"ש, ול"פ הרמב"ם והראב"ד אלא לענין ברכת השבח על המצוות התלויות ברצון אחרים אם מברכים אח"כ משום חשש חזרה, מיהו בחידושי ר' אברהם בן הרמב"ם לא משמע כן שכ' בזה"ל חייבו על הקידושין ברכה כמו כל מ"ע - זאת הברכה היא ברכה על המצוה ואין ראוי שיברך אותה אלא עושה המצוה [משא"כ ז' ברכות שמברך הגדול שבנמצאים] ואולי ס"ל דפילגש אסורה ונמצא קידושין חיובית.

ובדעת הרשב"א יל"ע דס"ל דמעיקר הדין הי' צריך לברך ברכת המצוות על מצות אירוסין וכמ"ש בריש כתובות, וכלשונו בשו"ת ח"ג רפ"ג דהי' לנו לברך על הקידושין כדרך שמברכים על המצוות, והגם דהרשב"א ס"ל דאין חיוב במצות קידושין וכדמוכח משו"ת המיוחסות, ולכאו' משמע דלא כהט"ז, אם לא נאמר דכוונתו מצד נוסח הברכה הי' לנו לברך בנוסח אקב"ו ודוחק.

ועכ"פ העולה לנו דמדברי הראב"ד והרא"ש משמע דס"ל כשיטת הט"ז ואין מברכים ברכת המצוות על מצוה קיומית.

שהרא"ש חוזר, ממה דס"ל דאינו ברכת השבח, ואדרבה מביאים ב' הפסקים בין של הפסקים ובין של השו"ת - עי' דר"פ סי' ל"ד, אלא ע"כ משום דגם אם ברכת השבח היא ס"ל דיש לברך עליהן עובר לעשייתן וכמו דס"ל התוס' פסחים בשם ר"ת והגם דהרא"ש כ' שם בשם ר"ת דא"צ עובר לעשייתן בברכת השבח, מ"מ הרא"ש להלכה לא ס"ל כן ועי' ק"נ פסחים שם, וכן מוכח מדברי התשב"ץ [ח"ב סי' ע"ד] דמ"ש בירושלמי [ברכות פט] דברכת אירוסין מברך עובר לעשייתן היינו הברכה שאנו נוהגים לברך אקב"ו על העריות ולא אקב"ו על מצות קידושין, וס"ל שם דברכה זו ברכת השבח היא, ומוכח דגם ברכת השבח עכ"פ על המצוות מברך עובר לעשייתן, ועי' ג"כ ריטב"א כתובות שם דיש נוהגים לברך קודם האירוסין אע"פ שאינה ברכת המצוות כיון שעומדת במקום ברכת המצוות מקדימין אותה להקדים ברכה למעשה, ע"כ.

ולפי"ז י"ל דגם הרמב"ם ס"ל דאין ברכת אירוסין אלא ברכת השבח כיון דאין מצות קידושין חיובית ומ"ש צריך לברך קודם הקידושין ואח"כ מקדש כדרך שמברכים קודם כל המצוות, אין ראוי דס"ל דהוה ברכת המצוות, אלא ברכת השבח היא, וגם ברכת

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

## הערות וביאורים בשולחן ערוך חשן משפט

### בענין חזקת שוכר דירה לעשיית סוכה בחצר המשותפת של הבנין

וה"ה בנד"ד אם רק שמעון נפסד מכך, ומשום דלהוציא מרפסת במקום אחר יעלה לו הרכה יותר מההוצאות להרחיב המרפסת במקום זה, ובעל הדירה אינו נפסד כופין על מדת סדום, אך אם גם השני נפסד וכיון שהכין כבר רצפת קורות למקום זה ותו ליכא מדת סדום צריכין להתפשר ביניהם או להטיל גורל [א"כ ירצה שמעון לשלם לו ההפסד דאז שוב כופין עמ"ס כמפורש בנתי"מ שם בסו"ד, והיינו כשאין שם טירחא לראובן רק הפסד ממון, אבל אם יש טירחא תו לאו מדת סדום הוא, כמפורש בגמ' ב"ב דף ז' ובשו"ע סי' קנ"ד סי"ג].

אמנם כיון שלפנינו אין בעל הדירה תובע אלא השוכר, הגם דפשיטא שיש להשוכר זכות לעשות סוכה בחצר זו כמו בעל הדירה שעומד במקומו לכל תשמישי הדירה [ע' ב"ב דף ר' ושו"ע סי' שיי"ג], מ"מ כשדנים על חלוקת המקומות בשימוש בהחצר ודאי לאו בע"ד הוא להחליט ולתבוע איזה מקום יוקצה לבעל הדירה, וכיון שלגבי בעל הדירה אין שום צורך לעשות הסוכה במקום זה דוקא, ולעומת כן לשמעון יש צורך במקום זה, הדרינן לדין כופין עמ"ס וכמבואר. [וכל זה כשאין מקום זה מיועד מתחילתו לצורך סוכת דירה התחתונה, דאם מקום זה מיועד לכך ומשום שהיא סמוכה לה ודאי אין שמעון יכול לסלקו מזכות זה].

אך מה שיש לדון הוא מכח דין חזקה, שהרי ראובן כבר החזיק לעשות הסוכה במקום זה כמה שנים, ובא בטענת חזקת תשמישין, ויש לדון טובא בהך חזקה, וכדלהלן בע"ה.

ראשית יש לדון מצד מעשה החזקה, ע"פ המבואר בנתי"מ (סי' קנ"ג סקי"ב) דלא שייך חזקה רק בעשיית דבר קבוע בחצר

כנדון ראובן הדר בשכירות (לא מוגנת) בדירה תחתונה שבבנין משותף, ורגיל כמה שנים לעשות סוכת מצוה בחצר המשותף של הבנין הסמוך לדירתו, וגם התקין לצורך זה רצפת קורות ליישר רצפה לסוכתו אשר קובעה שם בימי החג, ועכשיו בא שמעון הדר בקומות העליונות ורוצה להרחיב מרפסת שלו מעל שטח זה לעשות שם סוכה, וראובן בא בטענה לעכב עליו שלא יפסיד סוכת מצוה שלו, ואף כי יכול להעביר סוכתו לפינה אחרת בחצר מ"מ תובע מראובן שישלם לו הוצאות להתקין רצפת קורות חדשה וכו', ושמעון משיב שאין לראובן שום זכות בחצר זו יותר ממנו ולכן יכול להוציא שם מרפסת.

ונשאלה השאלה הדין עם מי.

תשובה: הנה, מצד עצם זכויות השימוש בחצר המשותף, אילו היה הדו"ד בין בעל הדירה התחתונה עם שמעון, והיה בעל הדירה טוען שרוצה לעשות סוכתו במקום זה דוקא, וטוען ששמעון יכול להוציא מרפסת לפינה האחרת, ושמעון היה רוצה להרחיב המרפסת במקום זה דוקא, ושבעל הדירה יעשה סוכתו בפינה האחרת, הרי זה דומה להא דמבואר בשו"ע (סי' קנ"ד ס"ג) בשני שותפים שבחצר שבאים לפתוח חלונות לחצר שצריכים להרחיק זה מכנגד זה, זה לצד דרום וזה לצד צפון, ואם שניהם רוצים לפתוח בדרום, הדין הוא דאם הא' נפסד אם לא יעשה בדרום והשני אינו נפסד כופין על מדת סדום, ואם שניהם נפסדים יעשו פשרה ביניהם, ועי' חזו"א (ב"ב סי"ב סק"ג) דאם אינם מתפשרים יטילו גורל [ודלא כנתי"מ שם סק"ו שדבריו צ"ע וכמו שהעיר שם החזו"א מדברי הטור ויש להאריך בזה ואכ"מ].

ועכ"פ מסתברא דאין חזקה מצד המשכיר, ומצד השוכר בעצמו ודאי אין כאן שום חזקה, דאינו חזקה קבועה שהרי המשכיר יכול להוציא מדירתו, והרי זה כמחזיק בדבר ארעי שאין לו חזקה לקביעות.

עוד יש לדון מצד חסרון טענה, שהרי אין ראובן בא בטענה שקנה זכות זו ורק בא בטענת שתיקה, שעשה כמה שנים ושתקו לו, וכידוע דנחלקו הראשונים אי מהני בחזקת תשמישין חזקה בלא טענה, והרמ"א הביא ב' הדיעות, ובהכרעת הדין יש בזה מבוכה בין הפוסקים, ואמנם למעשה כבר הכריעו דלענין חזקה באויר חבירו וכגון חזקת אורה של חלון בעל האויר נקרא מוחזק ויכול לבנות בשלו, [עי' תשו' מהרש"ם ח"א סי' ל' ודברי גאונים כלל ל"ה אות ט"ו, וע' אבן המשפט שם אות נ"ט], וא"כ ה"ה הכא יכול שמעון לבנות המרפסת באויר שלמעלה.

ואם כי משמע בסמ"ע ונתיה"מ (סו"ס ק"מ) דבשותף המחזיק בשימוש בחצר המשותף חשיב המחזיק מוחזק, [וע' אבן המשפט שם אות פ"ו], מ"מ י"ל דזהו דוקא כשבאים לסלקו מגוף שימוש וכהא דאיירי התם במעמיד בהמתו בחצר ובאים לסלקו, משא"כ בבא לבנות באויר שלמעלה מהכ"ת חשיב מוחזק יותר מהשני.

ותו בנידונינו כיון שכל הדו"ד הוא בין השוכר לשמעון הרי לענין זה פשוט דאין להשוכר זכויות בגוף החצר לענין זה שיחשב מוחזק לענין ספיקות, שהרי אין לו שעבוד רק לצורך הדירה ותשמישיה ולא לצורך דין מוחזק לענין ספיקות, ופשוט דשמעון נקרא מוחזק כלפי השוכר, וא"כ כיון שאין כאן טענה הוי ספיקא דדינא ושוב א"א לעכב על שמעון מלבנות באויר זה.

ואף לשי' הנתיה"מ (סי' קמ"ו סקי"א) דטענינן לשוכר, ודלא כמבי"ט שהובא בש"ך שם, היינו דוקא כשבא מכת המשכיר, אבל בנידונינו שידוע וברור שאינו בא מכתו פשיטא דלא שייך בזה

אבל בשימוש גרידא אף כשיחזיק הרבה שנים ליכא חזקה, ע"ש, [וע"ע נתיה"מ סי' ק"מ סקי"ט], וא"כ אילו היה קובע שם קורותיו בקביעות היה בזה מעשה חזקה לדון שהחזיק באויר שלמעלה לצורך הכשר סוכתו [יעוין אבן המשפט סי' כ"ג אות נ"ז וס"א], אבל כיון שלא עשה שום דבר קבוע בגוף החצר הרי אין כאן מעשה חזקה דפשיטא ליה להנתיה"מ שם דאין בזה טענת חזקת תשמישין. [ומה שהתקין לו רצפת קורות המיוחדת למקום זה, כיון שאין הרצפה קבועה מסתברא דלא חשיב מעשה חזקה בזה, יעוין הטיב בדברי הנתיה"מ הג"ל].

תו יש לדון מצד המחזיק, והנה בעלמא חזקת השוכר מהני למשכיר, וכמבואר בנתיה"מ (סי' קמ"ו סקי"א) וכמו לענין חזקת קרקעות דמהני ע"י שמשכירו לאחרים וכמפורש בגמ' (ר"פ חז"ה), ועפ"ז כתב הנתיה"מ דה"ה לענין חזקת חלון מהני חזקת השוכר, [ואף מדברי המבי"ט שהביא שם מבואר כן אלא שדן מחמת חסרון טענה, ע' להלן], ואף דהנתיה"מ איירי כשבעה"כ פתח החלון אחר שדר שם השוכר, מ"מ יש לדון דה"ה אם השוכר בעצמו פתח החלון כיון דסו"ס משתמש השוכר באויר החלון מכת המשכיר יש בזה מעשה חזקה לצורך המשכיר.

אמנם מסתברא דזהו דוקא בתשמיש כעין חלון שהוא בגוף הבית ומשכיח גוף ביתו של משכיר, דבזה יש לדון דיש כאן חזקה מצד המשכיר שהרי שוכר זה משתמש מכתו בבית זה וגם בחלון זה, משא"כ בתשמיש שאינו בגוף הבית וכגון נדונינו שמחזיק בקביעות מקום לסוכה, מסתברא דאין מעשיו של השוכר חשובים כחזקה מצד המשכיר, כיון שלא המשכיר קבע מקום סוכה זו רק השוכר בעצמו עשאו לא חשיבא כמחזיק מכתו, ובפרט דבאמת אפשר דלהמשכיר לא ניחא במקום זה לסוכה, ומהכ"ת נדון שזה מחזיק לצרכו.

ג. מצד חסרון טענה, והוי חזקה בלא טענה דהוי ספיקא דדינא ומספק א"א לעכב על שמעון.

ומצד עצם זכויות שותפות הרי כיון שלבעל הדירה התחתונה אין הפסד לעשות סוכתו במקום אחר ולשמעון יש הפסד בזה, כופין על מדת סדום לתת לשמעון לעשות במקום זה, ואם יתברר שגם לבעל הדירה יש הפסד אז צריכים להתפשר ביניהם או להטיל גורל. ואם ירצה שמעון לשלם לבעל הדירה מה שמפסיד ולטרוח בשכילו שוב כופין צמ"ס לתת לו הזכות לעשות במקום זה.

טענינן [מלבד מה שיש לדון מצד דלא טענינן להוציא, ע"י אבן המשפט שם הערה 38], וממילא הוי חזקה בלא טענה.

העולה מכל המבואר, דיש לפקפק טובא בהך חזקה,

א. מצד מעשה החזקה שאין כאן מעשה קבוע בגוף החצר המורה על חזקתו לעשות שם סוכה כל שנה.

ב. מצד המחזיק כיון שאינו בא מכח המשכיר, הרי אין כאן חזקה לטובת המשכיר, ומצד השוכר כשלעצמו אין כאן חזקה קבועה. שהרי המשכיר יכול לסלקו מדירתו.

# לשון חכמים

הרב אליעזר ויספיש

## 'צור משלו אכלנו' - פיוט גרידא או מופס ברכה

א

ב'שאלתות ארחות חיים — כתר ראש' (אות צב) כותב, שהגר"ח מוואלאזין לא היה אומר את הפיוט 'צור משלו'. וב'אהלי חיים' שם כותב בשם הג"ר אשר משערעשאָו (כעל 'ברכת ראש' על ברכות ונויר, שהיה מתלמידיו הראשונים של הגר"ח), שהסיבה לכך היא, לפי שבאמירת פיוט זה יוצאים ידי חובת ברכת המזון מדאורייתא.

ואכן, המתבונן יראה שכל כולו של הפיוט ערוך כנגד ברכת המזון:

במחרוזת הראשונה: ברכו אמוני — כנגד 'ברכת הזימון'.

במחרוזת השנייה: הון את עולמו — כנגד 'ברכת הון'.

במחרוזת השלישית: על ארץ חמדה — כנגד 'ברכת הארץ'.

במחרוזת הרביעית: רחם בחסדך — כנגד 'ברכת ירושלים'.

ובחמשית: על כוס יין מלא — כנגד 'ברכת הכוס'.

והנה, לא הוזכר בו מאומה נגד 'ברכת הטוב והמטיב'. וכתב על זה בספר 'מטה יהודה': 'ואפשר שאותו חרוז נאבד ממנו. גם אפשר שאחד מן התנאים הראשונים יסד הזמר הזה, אשר בימיהם עדיין לא נתקן ברכת "הטוב והמטיב"'. כלומר, ברי היה לו שהפיוט הזה עתיק הוא מאד, עוד מימי חז"ל, אלא שנסתפק אם 'אחד מן התנאים הראשונים' חברו, ועל כן לא חבר מאומה נגד ברכת 'הטוב והמטיב', או שאחד התנאים האחרונים חברו, ובלא ספק היה כאן חרוז כנגד ברכת 'הטוב והמטיב', אלא שנאבד מאתנו. חבל מאד שלא כתב מגין לו קבלה זו.

ב

### הזכרת ברית ותורה

ולכאורה דברי הגר"ח צ"ע, דהנה בגמרא ברכות (דף מט ע"ב) איתא: 'אמר רבי אילעא, אמר רבי יעקב בר אחא משום רבנו: כל שלא אמר ברית ותורה בברכת הארץ — לא יצא ידי חובתו'.

והנה, בפיוט זה 'צור משלו אכלנו' לא מוזכר 'ברית ותורה', ואם כן לכאורה אי אפשר לצאת בזה ידי חובת ברכת המזון.

אך באמת אין הדבר פשוט כל כך. ונקדים תחילה את דברי הגמרא שם (דף מ"ח ע"ב):  
 'תניא רבי אליעזר אומר: כל שלא אמר ארץ חמדה, טובה ורחבה בברכת הארץ, ומלכות  
 בית דוד בבונה ירושלם — לא יצא ידי חובתו. נחום הזקן אומר: צריך שיזכור בה  
 ברית. רבי יוסי אומר: צריך שיזכור בה תורה.'

והנה בטור אור"ח סימן קפ"ז הביא את דעת אחיו רבנו יחיאל, שכל מה שחייבו חכמים  
 להזכיר בברכת המזון, ואמרו, שאם לא הזכיר לא יצא ידי חובתו, אינו אלא למצוה,  
 אבל לא לעיכובא. והטור עצמו חולק עליו וטובר, שכיון שברכת המזון היא מדאורייתא,  
 לעיכובא קאמר, ואם לא הזכיר — צריך לחזור.

ובב"בית יוסף' על אתר העיר על דבריו וז"ל: 'יש לדחות, דנהי דברכת המזון היא  
 מדאורייתא, המטבע שלה הוא דרבנן, וכיון שאינו משנה אלא מטבע שהוא מדרבנן  
 — אפשר דיצא, אבל מדברי הרמב"ם משמע דלעיכובא קאמר, עכ"ל. וסתם הב"י ולא  
 פירש מהיכן דייק בדברי הרמב"ם כדברים הללו.

אך כד גיתי לספר הרמב"ם נחזי, שאכן הדברים כמעט מפורשים בדבריו. וזה לשונו  
 בפרק ב' מהלכות ברכות הלכה ג': 'כל שלא אמר "ארץ חמדה, טובה ורחבה" בברכת  
 המזון — לא יצא ידי חובתו. וצריך להזכיר בה ברית ותורה'. ובהלכה ד' כותב וז"ל:  
 'ברכה שלישית פותח בה "רחם" וכו', וכל מי שלא אמר מלכות בית דוד בברכה זו  
 — לא יצא ידי חובתו, עכ"ל.

והשאלה מתבקשת מאליה: מדוע לגבי 'ארץ חמדה, טובה ורחבה' ומלכות בית דוד'  
 מדגיש הרמב"ם בלשון ברורה שאם לא אמר — לא יצא ידי חובתו, ואלו לגבי  
 'ברית ותורה' מסתפק הרמב"ם בהוראה 'וצריך להזכיר', ואינו אומר שאם לא  
 הזכיר — לא יצא ידי חובתו. וכבר הקשה כן ב'לחם משנה', ונשאר בצ"ע.

ונראה, שלגבי 'ברית ותורה' אכן יש מחלוקת בגמרא עצמה היכא דלא אמר, אם יצא  
 ידי חובתו או לא. שכן בגמרא שם דף מ"ח ע"ב איתא: 'נחום הזקן אומר: צריך שיזכור  
 בה ברית. רבי יוסי אומר: צריך שיזכור בו תורה'. והמדקדק בלשונם יראה שנחום הזקן  
 ורבי יוסי לא אמרו שאם לא הזכיר לא יצא ידי חובתו, רק נקטו בלשון 'צריך  
 שיזכור', ורק רב הוא דאמר כן לקמן (דף מט ע"א) שאם לא הזכיר — לא יצא ידי  
 חובתו. וכפי הנראה בזה פסק הרמב"ם כנחום הזקן ורבי יוסי שלכתחילה אכן צריך  
 להזכיר, אבל אם לא הזכיר — יצא, ודלא כרב, ולכן הרמב"ם גם נוקט בלשונם 'וצריך  
 להזכיר'. אבל לגבי 'ארץ חמדה, טובה ורחבה' ומלכות בית דוד' דליכא פלוגתא בגמרא,  
 אכן נוקט הרמב"ם בלשון הגמרא שאם לא הזכיר — לא יצא ידי חובתו.

וזהו אם כן מקורו של ה'בית יוסף' שכתב ש'מדברי הרמב"ם משמע דלעיכובא קאמר'.

ונמצא לפי הנ"ל, שישנם שנים מרבתינו הראשונים הסוברים שאי הזכרת 'ברית ותורה'  
 בברכת המזון אינו מעכב, הלא הם: רבנו יחיאל הסובר שכל ההזכרות אינן מעכבות,  
 והרמב"ם, שעל כל פנים לגבי 'ברית ותורה' סבירא ליה שאינו מעכב, וכפי שבארנו  
 לעיל.

ונאולי אפשר להוסיף גם את גירסת הרשב"א בגמרא בסוף הסוגיא: 'רב לא הוה אמר לא  
 ברית ולא תורה', דהיינו דסבירא ליה שגם לכתחילה אין צורך להזכירם בברכת המזון.  
 ועי"ש ברשב"א שכתב בהמשך דבריו בפשיטות 'דברית ותורה אינה דברי תורה'. ברם  
 גמרא זו על כל גירסאותיה צריכה בירור מיוחד ואין כאן המקום].

וכיון שכן, הרי העובדה שבפיוט 'צור משלו' לא מוזכר 'ברית ותורה' אין בה כדי לעכב את האומר פיוט זה מלצאת ידי חובת ברכת המזון מדאורייתא, וכמו שאמר הג"ר אשר משערעשאָוו בדעת רבו הגר"ח.

## ג

הנה קטנים אנתנו מלבא לחלוק או להתוכח עם הגר"ח מוואַלאָזין. ורק מכיון שכל הבודק יִנְכַח שפיוט זה היה נהוג לאמרו בכל מקום אשר בני ישראל היו נִחְתָּים שם, בסוריא, שנער ותוגרמה, בצוען ובארצות המערב, בגלילות רומאניאה, ובאיטליאה, בספרד, צרפת ואשכנז, במדינות השפלה ובארץ האי, בפולין, וואָלין, ליטא ורייסן, במעהרין ובאונגאָרן, באנו בדברינו ליישב מנהגן של ישראל, ולהצביע על הצדדים המפרידים בין הפיוט הנידון לבין ברכת המזון.

## ד

## שלש הברכות בכרכת המזון

נחלקו הראשונים אם שלש הברכות שבברכת המזון הם מדאורייתא או לא. בספר 'יראים' (סימן רנ"ג) כתב וז"ל: 'צוה היוצר: האוכל לחם, צריך שיברך שלש ברכות לאחוריו, עכ"ל. ומפורש בדבריו, שדעתו היא, ששלש הברכות שבברכת המזון הוא מן התורה וכן דעת רבנו בחיי בפרושו על התורה (שמות כה, כד). וכתב שם שדבר זה מרומז בפסוק יצפית אתו זהב טהור' (שמות כה, כד) וה"ב ראשי תיבות: זין, ה'ארץ, בינה ירושלם). והב"ח בסימן קצ"א כתב שדעת תוספות וכן 'דעת שאר הפוסקים — מנין שלשה ברכות מן התורה'. והביא שם את דברי ה'בית יוסף' שכתב שהרמב"ם פליג, וסבירא ליה שהוא מדרבנן, והדרשות מהן אנו למדים לשלש הברכות הוא אסמכתא בעלמא.

והנה בפיוט 'צור משלו אכלנו' ליחא לשום ברכה, ואם כן, על כל פנים לדעת היראים, תוספות ויתר הפוסקים שכיון אליהם ה'ב"ח, אין יוצאים באמירת פיוט זה ידי ברכת המזון מדאורייתא.

## ה

## סדר תיקון הברכות

בגמרא ברכות שם (דף מה ע"ב) איתא: 'תנו רבנן. סדר ברכת המזון כך היא: ברכה ראשונה — ברכת הזן, שניה — ברכת הארץ, שלישית — בונה ירושלם' וכו'.

והב"ח ריש סימן קפ"ז כתב לבאר דברי הגמרא כדלהלן: היה קשה להם לחז"ל כי היה מן הראוי להקדים הברכה על ירושלם ומלכות בית דוד לברכה על המזון. אשר על כן פירשו, שלפי שמשה רבנו תקן 'ברכת הזן' — לכך היא ראשונה, ולפי שיהושע תקן אחר משה את 'ברכת הארץ' — לכך היא שניה, ולפי שאחרי יהושע תקנו דוד ושלמה את 'ברכת ירושלם' — לכך היא שלישית. רוצה לומר, שחז"ל תקנו שיש לומר את שלש הברכות שעל המזון כסדר זמן תיקונן.

והנה המחרוזת בצור משלו' המקבילה ל'ברכת הארץ' היא זו המתחילה במלים 'בשיר וקול תודה' ששם מוזכר 'על ארץ חמדה', והמחרוזת המקבילה ל'ברכת ירושלים' היא המתחילה 'רחם בחסדך' שם מוזכר 'על ציון משכן כבודך'.

ראוי לציין שבכתבי היד והדפוסים האיטלקיים באה המחרוזת 'רחם' לפני 'בשיר וקול תודה' — שלא כסדר תקון ברכת המזון.

## 1

ובטובו הגדול... לא חסר... ואל יחסר... הזן את הכל

בפרק ב' דברכות (דף ט"ז ע"א) איתא, שהפעלים העושין מלאכה בשכרן התירו להם לקצר בתפלותיהן וברכותיהן. מתפללים מעין תפלת י"ח; ולגירסת כמה וכמה ראשונים בגמרא ה"ה רש"י, תוספות ולכמה נוסחאות כן היא גם שיטת הרמב"ם (עיין בספר המנוחה) — אינם מברכין ברכה לפניה, וברכות שלאחר המזון: הנה, ברכה רביעית אין מזכירין אותה כלל, וברכה שלישית כוללין אותה בברכה שניה, ועיין ביכסף משנה פ"ב מהלכות ברכות ה"ב שהביא דברי רבנו מנוח לגבי נוסח ברכת המזון לפועלים והראת לדעת שגם הברכה השניה היא מקוצרת.

ולמרות כל הקיצורים וההשמטות שהתירו להם חז"ל לפועלים, הנה, ברכה ראשונה הם אומרים אותה כתיקונה, והלא דבר זה מלמדנו שכל פרט ופרט המוזכר ב'ברכת הזן' הוא מיסוד חיוב ברכת המזון.

ומכל מקום מצאנו נוסח מקוצר לברכה ראשונה של ברכת המזון בב"ח ס"ס קצ"ב והביאה המג"א בריש סימן קפ"ו, וזה לשונה: 'ברוך רחמנא מרא מלאכא דעלמא ... ובטובו הגדול תמיד לא חסר לנו ואל יחסר לנו ... בריך רחמנא דזן כולא' וכו'.

והנה, מנוסח קצר של ברכת המזון ודאי ניתן ללמוד מהו יסוד הברכה, ומה הוא רק תוספת שבח לקב"ה.

ובנוסח זה שהביא הב"ח מוזכרים: א. טובו הגדול של הקב"ה. ב. האמירה שאנו כוטחים בטובו של עולם לא יחסר לנו בעתיד. ג. שהוא זן את הכל.

כל שלשת הדברים הנ"ל אינם מוזכרים בפיוט 'צור משלו' אצלנו.

## 2

## ארץ חמדה טובה ורחבה

בגמרא ברכות הנ"ל איתא: 'תניא רבי אליעזר אומר: כל שלא אמר ארץ חמדה, טובה ורחבה בברכת הארץ ... לא יצא ידי חובתו'. וכבר הזכרנו לעיל אות א' שביחס להלכה זו אין שום מחלוקת בגמרא, ופסקה הרמב"ם בהלכה ג' וכפי שהבאנו לעיל. וכן פסק הרי"ף.

ובטעם הדבר כתב רבנו יונה על הרי"ף וז"ל: 'הטעם הוא מפני שמצינו שנשתבחה ארץ ישראל בזה הלשון, דכתיב: "אל ארץ טובה ורחבה" (שמות ג. ח), וכתיב בפסוק אחר: "ואתן לך ארץ חמדה נחלת צבי צבאות גוים" (ירמיה ג. יט). וב'כל בו' (סדר ברכת

המזון. דף כ"ג בדפוס המצוי) כתב בטעם הדברים מדוע לא יצא חובתו: 'ששבח זה הזוכר למשה רבינו ע"ה כשנגלה לו השם בסנה, כמו שכתוב "ולהעלתו אל ארץ טובה ורחבה"'. ועיין במאירי ברכות כאן שכתב: 'ששבח ראשון שיצא מפי הקב"ה (על ארץ ישראל) היה בנוסח זה: "אל ארץ טובה ורחבה"'.

ומבואר מדברי הראשונים הנ"ל, שיש חיוב להזכיר את כל שלשת השבחים שבארץ ישראל, שהיא ארץ חמדה, טובה ורחבה.

וראוי להוסיף את דברי הספרי (עקב, פסקא מ"ג): 'אמר להם הקב"ה לישראל: הכנסתי אתכם לארץ טובה ורחבה... לאכול מפריה ולשבוע מטובה ולברך שמי עליה'. ע"כ.

והנה לעיל הזכרנו שחכמים תקנו לפועלים נוסח ברכת המזון מקוצר, ואף שלא מצאנו בראשונים נוסח זה בשלמותו, אך חלקו נמצא בפירוש רבנו מנחם על הרמב"ם הובא ב'כסף משנה' פ"ב מהלכות ברכות ה"ב וז"ל: 'זכולל בה "בונה ירושלים". שאומר: שהנחת לאבותינו ארץ חמדה, טובה ורחבה, וירושלם עירך שתבנה אותה במהרה בימינו, עכ"ל. (ודרך אגב, ב'כסף משנה' שלפנינו כתוב: 'זכולל בבונה ירושלים' — הוא טעות, וצריך להיות: 'זכולל בה בונה ירושלים, וכדאיחא בגמרא).

הנה, למרות הקיצור שקצרו חכמים בברכה, לא השמיטו שום שבח משלשת שבחי הארץ. והג"ר דוד וילימובסקי שליט"א העירני, שהשבח השני משלשת השבחים המנויים כאן — 'טובה' — מוזכר בפסוק שממנו אנו למדים את עיקר חיוב ברכת המזון: 'ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך על הארץ הטובה אשר נתן לך'. ואף שבגמרא ילפינן מהך קרא לברכת ירושלים, מכל מקום, ודאי אין מקרא יוצא מידי פשוטו, וחיוב להזכיר שבח זה של ארץ ישראל.

ואלו בפיוט 'צור משלו' כתב הפייטן סתם: 'על ארץ חמדה, ואת המלים טובה ורחבה השמיט. ואף שבדפוסים המצויים כיום מודפס ארץ חמדה טובה, הנה, בכל כתיבי היד והדפוסים שהיו לפנינו אין את המלה טובה, מלבד בדפוס האחרון שבהם — אמסטרדם תפ"ג. ועוד, אפילו לפי דפוס זה עדיין חסרה המלה ורחבה, והרי גם שבח זה יצא מפיו של הקב"ה.

## ח

### ועל שהוצאתנו מארץ מצרים

הב"ח בסוף סימן קצ"ב מביא את נוסח ברכת המזון הקצר שביכל בו' ומקשה עליו כמה קושיות.

וזה לשון הב"ח בקושיתו השניה: 'ועוד, דבלשון ברכה שניה משנה מעיקר המטבע, שלא אמר בה "ארץ חמדה טובה ורחבה", ולא הזכיר בה יציאת מצרים, ולא יצא ידי חובתו, עכ"ל הב"ח.

ואף שכמדומה, דין הזכרת יציאת מצרים ליכא בגמרא דילן, מכל מקום, הנה היה פשיטא ליה לב"ח שדבר זה הוא מיסוד הברכה השניה של ברכת המזון, ואשר על כן הקשה מדוע השמיטה היכל בו'.

קושיא זו של הב"ח שרירה וקיימת גם ביחס לפיוט 'צור משלו', שלא הוזכר בו מאומה מענין יציאת מצרים.

## ט

## הודאה על 'חיים' בברכת המזון

במדרש תנחומא (מסעי ו) איתא: 'אין לך חביב מכולן יותר מברכת "על הארץ ועל המזון". שכך אמרו חכמינו וזכרונם לברכה: כל מי שלא הזכיר בברכת המזון "על הארץ ועל המזון", "ארץ חמדה", "ברית ותורה", "חיים ומזון" — לא יצא ידי חובתו, עכ"ל התנחומא.

והנה, אין כאן המקום לדון בכל פרט מדברי המדרש הללו. ברם ראוי לציין שלדעת מדרש זה מי שלא הזכיר 'חיים' בברכת המזון — לא יצא ידי חובתו.

והנה בתוספות (דף פ"ח ע"ב) ד"ה ברית כתבו, שאין צריך להזכיר 'חיים'. וכתב על זה המהרש"א על אחר, שדעת התוספות היא כשיטת המרדכי. וטעם הדבר הוא: 'דמה לנו להודות על החיים שנחל לאבותינו'.

וכפי הנראה היה לפני המרדכי והתוספות גירסא ממנה השתמע שאנו מודים לקב"ה על חיים שנתן לאבותינו. וזה שאומר המרדכי שאין צורך להזכיר דבר זה.

ברם גירסתנו היא: 'ועל חיים חן וחסד שחוננתנו', דהיינו, שאנו מודים לקב"ה על שנתן לנו חיים, וגם ביחס ל'ברית ותורה' אנו מודים לקב"ה על שנתן לנו אותם (ורק לגבי הארץ אנו מודים לו על שהנחילה לאבותינו).

וגם דברי התנחומא שהבאנו לעיל מוכח מתוכם שההודאה היא על חיים שנתן הקב"ה לנו, שהרי הוא מסמיך 'חיים' ל'מזון', וכשם שההודאה על מזון היא בלא ספק על מזון שנתן לנו, כן ההודאה על 'חיים' היא על חיים שהקב"ה חונן אותנו, וכגירסתנו.

ואף שכמדומה דבר זה לא הובא בש"ס שלנו ולא הובא להלכה בטושו"ע ונו"כ, מכל מקום בנוסח ברכת המזון קצר המובא ב'כל בו' והעתיקו הב"ח בסימן קצ"ב, כן מצא לנכון להכניס הודאה על 'חיים'. וכבר כתבנו לעיל, שכל פרט המופיע בנוסח קצר של ברכת המזון הוא משום חשיבותו. ואלו בפיוט 'צור משלו אכלנו', ההודאה לקב"ה על חיים שחנן אותנו — אינה מופיעה.

## י

## הזכרת ירושלם והבקשה על בנינה

ב'ברכת המזון' אנו אומרים: 'רחם נא ה' אלהינו ... ועל ירושלם עירך ועל ציון משכן כבודך'. הנה הוזכרו כאן ירושלם וציון. ומעצם מטבע הברכה מבואר שירושלם וציון הם שני דברים נפרדים. והדבר מוכרע מכמה וכמה מדרשות וכדלהלן:

א. ב'ילקוט שמעוני' איכה (רמז תתרכ"ב) איתא: 'כיון שחרבה ציון וירושלם, היה הקב"ה משכים והולך לציון ומבקש אחד מישראל שמה, ולא היה מוצא שם בריה. ומעריב והולך לירושלם ומבקש אחד מישראל...'

ב. במדרש תנחומא (סוף כי תבא) איתא: "ברוך אתה בעיר" — זו ירושלים, "וברוך אתה בשרה" — זו ציון.

ג. בזוהר שמיני (דף לו ע"א) איתא: "'יברכך ה' מציון" — דהא מתמן נפקי ברכאן לכלא, "וראה בטוב ירושלים" — דבגיני ציון ירושלים אתברכא, דכיון דציון אתמלי ברכאן, כדן ירושלים אתברכא, ואשתכחו בה רחמין, ע"כ.

ודי בכל הנ"ל להוכיח שירושלים וציון תרי מיילי נינהו.

והנה, סוגיית הגמרא בברכות מכרזת ואומרת שהחיוב להזכיר את ירושלים ולהתפלל על בנינה הוא מיסוד ברכת המזון, וילפינן לה מקראי. ואף אי נימא דהנך קראי לא הוו אלא אסמכתא בעלמא, מכל מקום עצם החיוב מבואר בסוגיא.

ואף דב'מדרש תנחומא' (מסעי י) איתא: 'משחרבה ירושלים הוסיפו "בונה ירושלים" — אין הכונה שאז נתחדש כל מטבע הברכה, אלא הלשון 'בונה' בלבד, וקודם החורבן היו אומרים 'מקיים ירושלים', כמו שכתב האבודרהם (עמוד ש"כ ברפוס המצוי). אבל עצם הברכה, דוד ושלמה תקנוה, וכפשטות לשון הגמרא (בדף מח ע"ב): 'דוד ושלמה תקנו בונה ירושלים'.

והבוחן את הפיוט 'צור משלו אכלנו' יראה, שלא הוזכר בו לא ירושלים ולא תפלה על בנינה, דבר, שהוא כאמור, מיסוד הברכה.

ואף שהזכיר הפייטן: 'על ציון משפן פבודף' — שתי תשובות בדבר. חדא, כבר הוכחנו לעיל שציון וירושלים לאו חדא נינהו, ואין בהזכרת 'ציון' משום קיום חובת הזכרת 'ירושלים'. ועוד, בששה מתוך שבעה כת"י שהיו לפנינו (שנכתבו במקומות שונים בעולם) הגירסא היא: 'ועל משפן פבודף', וליתא גם למלת ציון.

ואגב דאתינן להכי נימא בה מילתא. הנה נתחבטו הראשונים מה ראו מתקני הברכה לקבוע בקשה על בנין ירושלים ובית המקדש בברכת המזון, ועיין באבודרהם עמוד שכ"ו.

ונראה להוסיף בטעם הדברים על פי מאי דאיתא ב'זוהר חדש' רות (דף פ"ז ע"ד) והכי איתא התם: 'ברכת בנין ירושלים בברכת המזון. דהא אנן מברכי עד השתא למעלה, ויש לברך למטה, ולברך על בנין בית המקדש, דהא משם מזון יוצא לכל העולם. ושאר בני העולם אין ניזונים אלא משם, מן התמצית'.

הנה מבואר שבתפלה על בנין ירושלים ובית המקדש יש משום תפלה על הפרנסה, שכפי שכתב בזוהר 'משם מזון יוצא לכל העולם', אשר על כן קבעוה בברכת המזון.

יא

#### מלכות בית דוד

בגמרא ברכות (ס) איתא: 'כל שלא אמר מלכות בית דוד ב'בונה ירושלים' — לא יצא ידי חובתו'. וגם ביחס לדין זה אין שום מחלוקת בגמרא ובפוסקים.

ובטעם הדברים כתב הרמב"ם בפ"ב מהלכות ברכות ה"ד וז"ל: 'וכל מי שלא אמר מלכות בית דוד בברכה זו — לא יצא ידי חובתו, מפני שהיא ענין הברכה, שאין נחמה גמורה אלא בחזרת מלכות בית דוד', עכ"ל.

ובספר 'חידושי מרן רי"ז הלוי' על התורה (דף נ"ג ע"ב והלאה) ביאר הדברים כדלהלן: דהנה בגמרא בבא קמא (דף צ"ז ע"ב) שנינו: 'ת"ר. איזהו מטבע של ירושלים. — דוד ושלמה מצד אחד וירושלם עיר הקודש מצד אחר'. והיינו משום שכך היא מטבעה וצורתה של ירושלים, שהיא ביחד עם מלכות דוד. ועיי"ש שכתב שהוא מקרא מפורש בספר תהלים: 'ירושלם הבנויה כעיר שחברה לה יחדיו. כי שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד' (קכב ג. ה), לפי שכך היא צורתה של ירושלים הבנויה שיש בה סנהדרין ומלכות בית דוד. וכיון שכן הרי ודאי שחזרת מלכות בית דוד הוא מענין בנין ירושלים, וזהו שכתב הרמב"ם שאין נחמה גמורה בבנין ירושלים בלא חזרת מלכות בית דוד.

והנה בפיוט 'צור משלו' לא הוזכר כלל ענין מלכות בית דוד, ורק מביע תפלה על גאולת משיח בן דוד.

## יב

## על מלכות בית דוד משיחך ועל הבית הגדול

ב'ברכת המזון' אנו אומרים: 'רחם נא וגו' על ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך, ועל מלכות בית דוד משיחך, ועל הבית הגדול והקדוש'.

הנה, מתקני הברכה תקנו להזכיר תחילה את ירושלים וציון, ולאחריהם את מלכות בית דוד, ולאחרונה את בית המקדש. וכן הוא גם בתפילת 'שמונה עשרה', ש'ברכת ירושלים' קודמת ל'ברכת דוד', ו'עבודה' אחריהם, וכדאיתא בגמרא מגילה (דף יז ע"ב — יח ע"א): 'וכיון שנבנית ירושלים בא דוד וכו'. וכיון שבא דוד באתה תפלה וכו'. וכיון שבאה תפלה באת עבודה וכו'.

ואלו מחבר הפיוט 'צור משלו' הקפיד לשנות את הסדר וכתב תחילה: זכול בית תפארתנו ורק אחר כך: בן דוד עבדך, שלא כסדר הראוי.

ברם הא גופא דאיתא בגמרא מגילה הנ"ל שמלכות בית דוד קודמת לבנין בית המקדש לכאורה בפלוגתא הוא. דהנה בירושלמי מעשר שני פ"ה הלכה ב' איתא: 'אמר רב אחא: זאת אומרת שבית המקדש עתיד להבנות קודם למלכות בית דוד' עיי"ש כל הסוגיא, ואם כן אפשר לומר, שהפייטן ב'צור משלו' שהקדים את בנין הבית למלכות בית דוד נקט כהירושלמי שלפנינו.

אלא שיש לעיין בדבר, דהא בגמרא מגילה מבואר, שמסכה זו עצמה שמלכות בית דוד קודמת לבנין בית המקדש תקנו אנשי כנסת הגדולה את סדר תפלת שמונה עשרה, אטו נימא דלדעת רב אחא איכא פלוגתא דתנאי בהא, והרי בגמרא שם איתא: 'אמר רב חייא בר אבא אמר רב יוחנן: ואמרי לה במתניתא תנא: ק"כ זקנים ומהם כמה נביאים תקנו י"ח ברכות על הסדר, ולא הוזכר דאיכא מאן דפליג בסדר הברכות.

וכפי הנראה קושיא זו הוקשתה לו לבעל 'פני משה' על הירושלמי שם. ואשר על כן פירש הדברים בזה הלשון: 'דבנין בית המקדש לעתיד יהיה קודם שיתפשט מלכות בית דוד בירושלים וכו'. שלא תחזור (ירושלם) להיות בשלחה וכו' עד שיכבוש מלך המשיח את האומות ותחזור מלכות בית דוד למקומה בירושלים, עכ"ל.

ונראה שכונתו לומר, שאכן הופעת מלכות בית דוד תהיה קודם בנין בית המקדש, ולכן תקנו את 'ברכת דוד' קודם עבודה, אבל מה שאמר רב אחא שבית המקדש עתיד להבנות קודם מלכות בית דוד, הכונה קודם שמלכות בית דוד תחזור לירושלם, וצ"ע.

יג

### הזכרת מעין המאורע

בגמרא סוכה (דף מו ע"א) שנינו: 'אמר רב זירא ואיתימא רב חנינא בר פפא: ... כתיב "ברוך יי יום יום" (תהלים סח, כ). וכי ביום מברכין אותו ובליילה אין מברכין אותו, אלא בא לומר לך: בכל יום ויום תן לו מעין ברכתיו'. ופירש"י: 'של שבת — מעין של שבת, של יום טוב — מעין של יום טוב המאורע'.

ובבה"ג הלכות קדוש והבדלה (דף י"ב ע"א בדפוס ויניציאה) כתב: 'ואף על גב דמדכר (יום טוב) בקידושא, צריך לאדכורי בצלותא ובברכת המזון. מאי טעמא: 'זכור' (שמות כ, ח) 'וזכרת' (דברים ה, טו) — תרין קראי כתיבי (כשבת), ואתו מועדי ילפי משבת, מה שבת בתפלה ועל הכוס, אף יום טוב בתפלה ועל הכוס'.

ובתוספתא ברכות (פ"ג ה"ח) תניא: 'שבת, ויום טוב, וראש-חדש, וחולו של מועד — יש בהם הזכרת היום בברכת המזון'.

הנה נתבאר מכל הנ"ל מקור החיוב להזכיר את היום המאורע בברכת המזון, — ואלו בפיוט 'צור משלוי' לא מוזכר מאומה מענין היום המאורע.

יד

### הזכרת החורבן ביום שמחה

ובר מן דין, ב'מחזור ויטרי' (עמוד 54, סימן פ"ד) כתב בטעם תיקון תפלת רצה בשבת וז"ל: 'ומשום הכי תקנו "רצה והחליצנו" בשבת ולא בימים טובים, כי הוא יום מנוחה ושמחה, וחייב להזכיר חורבן ירושלם ונחמתו בשמחתו, דכתיב: "תדבק לשוני לחכי אם לא אזכרכי אם לא אעלה את ירושלם על ראש שמחתי" (תהלים קלו, ו). וכן מצינו ששבת נקרא יום שמחה, דאמרינן בספרי (בהעלותך עז): "וביום שמחתכם" (במדבר י"ז) — זה השבת'. (בספרי שלפנינו: 'אלו שבתות').

הנה נתבאר, שישנו חיוב מיוחד להזכיר את חורבן ירושלם ובקשת בנינה כסמוך להזכרת יום שמחתו ונחמתו, ואשר על כן תקנו את תפילת 'רצה'. ואלו בפיוט הנדון אין שום קיום לחיוב זה.

טו

### פלוגתא דתנאי אי 'הטוב והמטיב' הוי מדאורייתא

בגמרא ברכות (דף מח ע"ב) איתא: "'הטוב והמטיב" — ביבנה תקנוה כנגד הרוגי ביתר. דאמר רב מתנא: אותו היום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ביבנה "הטוב והמטיב", "הטוב" — שלא הסריחו, "והמטיב" — שניתנו לקבורה'.

ודבר זה שברכת 'הטוב והמטיב' תקנוה ביבנה, הובא אצל כל הראשונים, הרמב"ם (בפ"ב מהלכות ברכות ה"א), הרי"ף והרא"ש על אתר, 'כל בו', אבודרהם ועוד.

אך בסוגיא דידן וכן לעיל דף ע"א מבוואר דאיכא פלוגתא בהכי, ובירושלמי ברכות (פ"ז ה"א) איכא להך פלוגתא דתנאי בהדיא, והכי איתא התם: 'רבי ישמעאל אמר: הטוב והמטיב — דבר תורה. דכתיב: "ואכלת ושבעת וברכת" — זו ברכת הזימון, "את ה' אלהיך" — זו "הזן את הכל", "על הארץ" — זו "ברכת הארץ", "הטובה" — זו ברכת "בונה ירושלים", וכן הוא אומר: "ההר הטוב הזה והלבנון" (דברים ג, כה), "אשר נתן לך" — זה "הטוב והמטיב". ע"כ.

ואף שכאמור, הראשונים אינם מתייחסים לדעה זו, אבל זו דעת תנאים בשני התלמודים. ואלו בפיוט 'צור משלו' ליכא שום רמז לברכת הטוב והמטיב.

## טז

## נברך לאלהינו

בטור או"ח סימן קצ"ב כתב, שאין לומר בברכת הזימון נְבָרְךָ לאלהינו, אלא: אלהינו, בלא למ"ד.

וב'בית יוסף' שם הביא את דברי התוספות בברכות (דף מט ע"ב ד"ה נברך) שכתבו בשם רב עמרם גאון שגם הוא סבירא ליה הכי, וכי כן דעת המדרכי. ועיי"ש ב'בית יוסף' שכתב בטעם הדברים וז"ל: 'כיון שהכרכה צורך גבוה וכו', לכך צריך לומר נְבָרְךָ אלהינו, לפי שאותו יתעלה הם מברכים, אבל שיר והודאה היא לפניו ית', על כן צריך לומר בלמ"ד וכו', כלומר: הודו לפני ה', שירו לפני ה', כי לא יצדק לומר שירו אותו יתעלה, עכ"ל.

והנה מחבר הפיוט 'צור משלו' השכיל להדגיש: בְּשִׁיר וְקוֹל תוֹדָה נְבָרְךָ לאלהינו, דהיינו, אין זו ברכה, אלא שיר והודאה לפניו ית', ואשר על כן לאלהינו דוקא.

ואף שבדפוסים המצויים כיום כתוב אלהינו, בלא למ"ד. הנה בחמשה מתוך ששה כתבי יד קדומים שהיו לפנינו הגירסא היא לאלהינו בלמ"ד, וכן הוא גם בספרי הזמירות הישנים שנדפסו בפראג, קראקא ואמסטרדם, אשכנז, איטליאה וקושטא — עשרה במספר, ורק בכת"י אחד ושני דפוסים, וגם הם מהמאוחרים יותר כתוב לאלהינו, בלא למ"ד.

## יז

## סוף דבר

הנה ודאי, כל הצדדים שהעלינו אין בהם לדחות את קביעתו של הגר"ח מוואלאזין שבאמירת הפיוט 'צור משלו' אפשר לצאת ידי חובת ברכת המזון מדאורייתא, על כל פנים לדעת חלק מהראשונים; אבל מכל מקום, די בכל הסבות הנ"ל לקבוע שאמירת פיוט זה לית בה משום קיום מצות ברכת המזון מעליא, וכך נתקבל הדבר כדעת ההמון

שפיוט זה אינו בכלל ברכת המזון אף שאינם יודעים את הטעמים לכך. וממילא, כל האומרו הוי כמכוינ בהדיא שלא לצאת בו, ואולי על זה סמכו ישראל בכל ארצות פזוריהם לזמר פיוט זה כחלק מזמירות השבת.

יח

זמן אמירת הפיוט

מכיון שסדר אמירת הזמירות משום מה נתקבל בישראל כדבר שגבלו ראשונים, ולא ימצא אף אחד שיחליף זמירות ליל שבת ליום השבת, וכן איפכא; ראוי לציין שבזמן אמירת פיוט 'צור משלו' נשתנו המנהגים מדור לדור.

בכתי"א ישנה כותרת: קודם ברכת המזון אומרים זה. בכתי"ז: לברכת המזון.

בזמירות שנדפסו בפראג רע"ה הפיוט אינו מופיע כלל בין הזמירות, לא בשל ליל שבת ולא בשל יום השבת, וגם לא ליד ברכת המזון, אלא במקום לא מוגדר, בין זמר לפורים לבין קידוש לחג השבועות.

בזמירות שנדפסו בקראקא ש"מ ושנ"ז ובהענא שפ"ג הפיוט מופיע בסוף הזמירות ל ל י ל שבת.

בזמירות שנדפסו באמסטרדם ת"ח, וזלצבאך ת"ל, דיהרנפארט תנ"ב הפיוט מופיע בסוף הזמירות ל י ו מ השבת.

אך בימטה יהודה' שנדפס באופיבאך תפ"א, בזמירות שנדפסו באמסטרדם תפ"ג, וכן בזמירות שנדפסו בלבוב תקמ"ו הוחזר הדבר ליושנו לסוף הזמירות של ליל שבת.

יט

וכיון דאתינן להכי נזכיר שבכתבי היד והדפוסים האיטלקיים ישנה נוסחא שונה במחרוזת החמשית 'יבנה המקדש'. והיא: **יבנה המקדש** עיר ציון תמלא **ומלוי כהתת חן ש** **ברננה שם נעלה**

ההמשך הוא כבנוסח המקובל.

כ

ולסיום ראוי להוסיף, שהפיוט 'צור משלו אכלנו' איננו היחיד שנתחבר לאמרו קודם ברכת המזון. בסידורים ומחזורים נוסח איטליאה בכתבי יד ודפוסים מופיע אחרי 'צור משלו אכלנו' פיוט נוסף שתחלתו:

נכרף לאלהינו      משלו האכילנו  
בטובו השפיענו      חיה חיינו

גם פיוט זה דומה לברכת המזון. אלא שבפיוט זה יש גם מחרוזת כנגד ברכת 'הטוב והמטיב' שלא כבפיוט 'צור משלו'.

עוד הרבה פיוטים כעין אלו נתחברו בתקופות שונות, ואין כאן המקום להביאם או למנותם. ולא נתפשטו אלא שני אלו: 'נברך לאלהינו' — אצל בני איטליאה, ו'צור משלו' אצלנו — בכל תפוצות ישראל.

כא

ואלו הם כתבי היד והדפוסים בהם מופיע הפיוט 'צור משלו' ואשר היו לעינינו בשעת כתיבת הדברים הנ"ל.

כתבי יד:

- א. כת"י פאריס 601. מספרו במכון לתצלומי כתבי יד בירושלם (להלן: מלכ"י): 11474. מחזור לכל השנה נכתב באיטליאה קודם שנת ר"ס.
- ב. כת"י המוזיאון הבריטי. מספר 663 ברשימת מרגליות. מספרו במלכ"י: 8386. מחזור מנהג צרפת נכתב לפני שנת ק"ס.
- ג. כת"י ספרית הבודליאנה, מספר 1062 ברשימת ניבויאר. מספרו במלכ"י: 22648.
- ד. כנ"ל, מספר 1191 ברשימת ניבויאר. מספרו במלכ"י: 16651.
- ה. כנ"ל, מספר 1194 ברשימת ניבויאר. מספרו במלכ"י: 16654.
- ו. כתב יד ירושלם מספר: 3312. משנת רי"א.
- ז. כתב יד הגניזה. סימונו: TS NS 289.62.

דפוסים:

- א. סדר זמירות הנדפס בפראג רע"ה.
  - ב. 'סדור מברכה' מנטובה של"ח.
  - ג. 'ברכת המזון וזמירות ופירושיהם', קראקא ש"מ.
  - ד. כנ"ל [קראקא אחר שנת שנ"ז].
  - ה. 'סדור מברכה', ויניציאה שע"ח.
  - ו. 'אמרי נועם' אמסטרדם שפ"ח.
  - ז. ברכת המזון וזמירות, [פראג קודם ש"ץ].
  - ח. ברכת המזון וזמירות, אמסטרדם ת"ח.
  - ט. ברכת המזון וזמירות, זולצבאך ת"ל.
- ועוד כמה וכמה דפוסים ישנים שנדפסו קודם שנת תפ"ה.

# הערות

## בענין תוספת שבת

בקובץ האחרון עמוד קכ"ז כותב הרב אלי' חיים שטרנבוך שליט"א בענין תוספת שבת ומסיק בשיטת רבינו הערוך שלא חל מצות תוספת שבת עד שמקבל בפיו. וביסוד מביא דברי המ"ב בסי' רס"א סעקכ"א דחל ע"י דיבור שמקבלו לשם תוספת שבת ומביא דברי הריטב"א ר"ה דף ט' דבעינן דוקא תפלת שבת או קידוש עכ"ל.

אבל בררנו בעה"י בקובצים הקודמים שכל זה מדובר שאם לא קיבל עדיין קבלת שבת בפיו ועדיין לא הגיע זמן הקרוב לבין השמשות או עדיין לא נאסר במלאכה ואם עושה מלאכה הרי הפסיד את זמן הנהוג לקבלת תוספת שבת אבל איסור לא עשה ומצות קיום תוספת שבת הוכחנו לדעת לפי מנהגנו שמקיימים מצות תוספת שבת בלי דיבור כלל כי המצוה הוא שביתה ממלאכה, וכיון שלא עשה מלאכה קיים מצוה זו.

ומה שכותב הנ"ל כל כך בפשיטות שרבינו הערוך סובר שתוספת שבת מתחיל רק בזמן שמוציא מפיו קבלת שבת ואם לא הוציא מפיו כל זמן התוספת נאבד ממנו מצות תוספת שבת. דברי הערוך מציין שמדבר בסוגיא דרבי יוסי הגלילי הזיד בשבת ושגג ביום הכפורים. הנה דברי הערוך לפנינו באות שי"ן-מ"ד, ואני בעניי דקדקתי שם בדבריו ולא מצאתי שום רמז לדבריו כי הערוך לא מזכיר שם מצות תוספת שבת רק המדובר שם בעצם שמקבל עליו שהיום שבת (פ"י יודע שהיום שבת) ובזדון מחללו אבל לא ידע שהיום ג"כ יום כפור ואם ה"י יודע לא ה"י מחללו, וזהו כמו שכתב התוס' שם בחולין ד"ה הזיד בשבת "חמיר ליה יום הכפורים לפי שהוא יום כפרה ומחילה" עכ"ל.

ולשון הערוך שכתב "וקבלו אסור שבת לבדו ועשו מלאכה בזדון" אי אפשר לפרשו על ענין קבלת תוספת שבת כי המדובר כאן שבעצם השבת עשו מלאכה מפני הגזירה. והנה כשדקדקתי בדברי הערוך באות קו"ף ראיתי שם על תיבת "קבל" כמה פירושים ואעתיק ב' פירושים השייכים כאן א קבל (פינסטער) וכו' פ"י קבל כמו חושך תרגם התרגום חושך קבלא. ב. קבל (שרייצען קלאגן) (בסוף ידיים) קובלין אנו עליכם פרושין מן והיה כי יצעק אלי ומתרגמינן ארי יקבל קדמי ואקבל קבילותיה" עכ"ל

ונפלא ממני דברי הגרי"פ פערלא ז"ל בפירושו על הרס"ג מצוה ל"ד שמקשר דברי הערוך לענין תוספת שבת, ולומר שאם לא קיבל השבת מבעוד יום לא קיים מצות תוספת שבת. דבריו אין להבין ואנן לדידן כפי מנהגינו שלא נהגנו לומר בפה קבלת שבת עד שכבר קידש היום, כבר הוכחנו לדעת בקובצים הקודמים שמצות תוספת שבת הריהו שביתה ממלאכה, וכיון שהגיע זמן חצי שעה לפני תחילת השקיעה בא לנו המצוה של תוספת שבת בזה שאנחנו נמנעים כבר לא לעשות מלאכה ומקיימים בזה מצות תוספת שבת שהמצוה היא למנוע לא לעשות מלאכה וכמו שנלמד מהפסוק שנאמר (ויקרא כ"ג) שבת שבתון הוא לכם ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש וגו' ומכאן שמתחילין התענית בתשעה לחדש פירושו שלא אוכלין עוד לפני שהגיע הזמן של יום הכפורים, וכן סוף הפסוק שאומר "תשבתו שבתכם" פירוש שלא עושיין מלאכה לפני בא יום השבת קודם

והרב שטרנבוך שכותב בסוף הערה "שאינ מקיימין מצוה גדולה זו של מצות תוספת שבת רק כשמוציא מפיו שמקבל עליו מצות תוספת שבת, ומביא דברי המשמרת שלום "שאפשר לקבל מצות

שבת בפה אפילו לפני תפלת מנחה של חול" ודלא לפי שבררנו בקובצים הקודמים שמקימין מצוה זו אפילו בלי דיבור, ודבר זה שכותב המשמרת שלום להוציא מפיו מצות קבלת תוספת שבת לפני מנחה של חול זהו לא לכתחילה וכן משמע שם מדבריו שכתב כי מחבר המשמרת שלום בעצמו התפלל מקודם של חול ביחידות.

ונראה לי לומר שבמקום של מחבר המשמרת שלום הי' אחיו כ"ק אדמו"ר מקודנוב והי' נוהג להתפלל מנחה בערב שבת בזמן מאוחר והי' מפחד שלא יגרום עי"ז ח"ו לחילול שבת לאנשים פשוטים שלא יחשבו כיון שלא קיבלו עליהם עדיין השבת הם מותרים במלאכה, לכן כתב (בהסכמתו של אחיו האדמו"ר) שיקבלו השבת בפיו קודם תפלת מנחה של חול, אבל למנהגינו ידוע לכל שמונעים מעשות מלאכה הרבה זמן לפני שקיעה ראשונה, ויש מדקדקים חצי שעה לפני השקיעה למנוע ממלאכה ובלב ובמחשבה כבר הוא מקבל עליו קדושת השבת, וברור כי מקיים בזה מצות תוספת שבת בלי שום פקפוק כלל וכלל, ואף שעדיין לא התפלל מנחה של חול.

המשך לקובץ האחרון מצאתי בדברי הערוך סייעתא לדברי הרמ"א האוסר לרוק בשבת ברוח, והרוח יפור הרוק, זהו לשון הערוך אות זיין-ר "הזורה והבורר והמרקד פי' כולן מלאכה אחת שכולם העברת פטולת מעורבת באוכל וכו' אלא כל אחת מהן יש להם דרך, כל דבר שהיא משלימו להפרכת הרוח הוא חייב עליו משום זורה, ואילו נטל בידו אוכל שיש בו פטולת או עפר ונפחו בפיו זהו זורה עכ"ל.

הנה כמפורש סייעתא לדברי הרמ"א וזהו אע"פ שאמרו בגמרא שכל ג' מלאכות זורה, בורר, מרקד, הם כולם בענין מלאכה אחת בכל זאת מכל אחד יש דרך ללמוד מזה, וזהו כיון שמלאכת זורה הריהו שמגביה השכולין להפריח הקש למקום אחר ובמקומו שעומד יפלו רק חטים, א"כ נלמד מזה כשרוק ברוח ככוונה שהרוח יפור הרוק למקום אחר ומקומו שעומד יהי' נשאר נקי זהו מעין מלאכת הזורה וכמו שבררתי בצה"י בקובץ האחרון באריכות כי זהו דברי הרמ"א סוף סי' שי"ט.

אלעזר בריזל

## בענין הדלקת נר חנוכה בחוץ

ראיתי מה שכתב הרב יוחנן הכהן שבדרון שליט"א להשיג על מה שכתבתי בקובץ סיון תמוז, אבל גם לאחר האריכות - מה שכתבתי בבהירות ואולי גם בתקיפות בזה"ל: "אבל זה כוור שהתורה לא תהא מוחלפת גם מה שנוגע למצוה דרבנן דלא כתב (מין הכ"י) זה כהלכתא למשיחא, וכבר נתבאר מפורש שחור על לבן מגדולי הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים דגם הדלקה בפנים על הדלת מקורו מדין הדלקה בחוץ, או כמו שהזכיר המ"א מהדלקה ע"ג חלון". ע"כ. זה יציב ונכון, ולא על הפירוש של הבה"ל ברמ"א תמכתי יתדותי [ובאמת עדיין לא הספקתי לעיין בזה היטב, כי קשה בעיני שמרן ז"ל בבה"ל התעלם מכל זה].

אבל בעיקר סמכתי דברור לכולנו שמרן הכ"י לא כתב זה כהלכתא למשיחא, ובעיקר סמכתי על דברי המ"א והמ"ב מביא את דבריו ומציין "מ"א וש"א" דמדליק על החלון שזה מפורש בגמרא שיש לזה קשר עם התקנה של הדלקה בחוץ, ובכל המקומות שהייתי בחו"ל הי' מדליקין ע"ג החלון. אבל מה שכתב שם לפרש דברי ה"סדר היום" דהיה מדליק על פתח הפנימי של בית החורף דלא כמנהג הטור זה תמוה ומוזר, ואין זה אלא דברי נביאות לפרש ש"ל פתח הפנימי דכי בפתח החיצון לא מיקרי בתוך הבית. וע"ז מוסיף עוד שהם פשוטים וברורים.

ומה שכותב עוד: "ובאמת שבהרבה מקומות מביא המחבר תחילת הדין אע"פ שאין נוהגין כך" מה כוונתו בזה, ומה שכתב "הרבה מקומות" למה לא מצטט לכה"פ מקום אחד.

ומה שהביא מהשל"ה ופר"ח, אף פעם לא אמרתי שיש הבדל בין א"י לחו"ל, אם בעל "סדר היום" כבר לא היה יכול להדליק בחוץ ממש למה יהיה המקומות והזמן של הפר"ח ושל"ה אחרת - הכל תלוי לפי המצב.

רשוב פעם הוזכר הלומדות מהא דאמרו מניחו על שלחנו ודיו שדחיתי את זה במאמרי הראשון דמכאן הוי ראייה להיפך וא"א להאריך בזה יותר. וכמו בימים ההם יראנו ד' נסים ונפלאות בב"א.

### בניסין יהושע זילבר

מח"ס מקור הלכה, ברית עולם,

או נדברו ועוד.

## תגובה על הנ"ל

הנה מה שביארנו דברי ה"סדר היום" הם פשוטים וברורים, דאחרי שהובא דברי כל המחברים של אותה תקופה שכולם כתבו באותו סגנון וכולם ביארו דבריהם שהכוונה על פתח פנימי, ודאי שגם בעל "סדר היום" שכותב בסגנון זה כוונתו כמו כולם, ומהיכא תיתי לפרש בדבריו פירוש אחר מכל פוסקי תקופתו שככותב בסגנון אחד כמו כולם, ומה גם שכותב "ואע"פ שאנו מדליקין בתוך הבית שיעור השמן הזה לא יחסר" שלשון זה מורה שהכוונה לפנים ממש שאינו ניכר לחוץ לעוברים ושבים וקס"ד שאין צריכים לשיעור שמן עד שתכלה רגל מן השוק.

עוד הוכח במכתב הנ"ל שמדברי כל המחברים בתקופה ההיא משמע להדיא שכך נהגו כל ישראל להדליק בפנים ממש ולא היה כלל מנהגי מקומות בזה.

ומדברי המחבר בשו"ע אין לדייק שום דבר מזה שצטט לשון הברייתא והרמב"ם, שהדי גם לדבריו שהב"י הדליק בפתח הבית מכפנים אינו מתיישב עם מה שכתב לשון הברייתא דמצוה להדליק מבחוץ, וגם הטור הביא בתחלה לשון הברייתא, וכבר הבאנו מדברי ביאור הגר"א דהדלקה בפתח הבית מקורה מדין דשעת הסכנה ולא מתקיימת דין הדלקה בחוץ אלא ודאי דהביא לשון הברייתא כפשוטה ומסיים: "ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו", ובזה נכלל הא דנקבע מנהגן של ישראל להדליק בפנים שנקבע מחמת שהיה שעת סכנה ושוב לא ביטלוהו כמוכא מדברי האור זרוע ואוהל מועד, ובוראי רגם בהדלקה בפנים מקיימים התקנה של פירסומי ניסא כמבואר בפוסקים שהוא פירסום לבני הבית (וכמו בארבע כוסות), וכמ"ש באחרונים דמי להא דכתבו התוס' בר"ה דף ל"ב ע"ב לגבי תקיעת שופר בתפילת מוסף אע"ג דזריזין מקדימין למצוות והשתא כבר בטלה גזירת המלכות לא עבדינן כדמעיקרא דחיישינן שמא יחזור הדבר לקלולו, ועי' שערי תשובה ריש סי' תקפ"ח דיש שהתחילו לתקוע בבוקר וביטלו מנהגם, וכ"ה בגמ' ביצה דף ד' דההוה כמנהג אבותיכם בדיכם וזימנן דגזרו המלכות גזירה אחת לאקלולו.

ומצינו כמה פעמים שזה דרכו של המחבר בשו"ע להביא לשון מקור הדין אף שבזמנים מאוחרים נהגו אחרת (וזהו לריוחא דמילתא דכאן הוא הרבה יותר פשוט דהרי בלשון הברייתא שהוא כותב איתא שני המקומות להדלקה, שהרי כותב ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו ובזה נכלל מנהג דהאידיא שנוסד ע"י שעת הסכנה כנ"ל) ולדוגמא נציין הא דכתב המחבר בריש סי' תקצ"ב: מחזיר ש"ץ התפלה ותוקעין על סדר הברכות למלכיות תשר"ת פעם אחת ולזכרונות תש"ת ולשופרות תר"ת, ואח"כ מוסיף: ועכשיו נוהגים לתקוע למלכיות תשר"ת ג"פ וכו', וכן באהע"ז סי' ס' בדין הושבינות כתב בתחלה: כשנושא אדם אשה וכו' לפיכך אם נשא זה אשה ולא החזיר לו הושבינות הרי זה חובעו בדין ומוציא ממנו. ואח"כ מוסיף: ויש בזה כמה חילוקים ולפי שבזמן הזה לא נהגו לתבוע תביעה זו ראיתי שלא להאריך בזה, ע"כ. הרי שאע"פ שבזמננו אין תובעין תביעה זו לא נמנע מלכתוב כפסק בפשיטות "הרי זה תובעו בדין ומוציא ממנו" וכ"ה שם בסי' ס"ב סי"ג לגבי שהשמחה במעונו וכהנה רבות בשו"ע. וכמו"כ כאן הביא תחילת הדין וכולל את המנהג בזה שכותב ובשעת הסכנה וכו' כנ"ל.

ולענין הדלקה ע"ג החלון ודאי שיש בזה מחלוקת אם עדיף ע"ג החלון או עדיף יותר בפתח אף שהוא בפנים ממש כדי לקיים הא דמזוזה בימין ונ"ח משמאל וכן להורות שהוא נר מצוה כמבואר בד"מ ובמהרי"ל שהובא במכתב הנ"ל. ועי' בליקוטי מהרי"ת, דהרבה גאונים וצדיקים נהגו להדליק נ"ח בפתח פנימי אף שבזמניהם לא היתה שעת סכנה וגם הי"ל חלון הפונה לרשות הרבים.

כללא דמילתא לאחר שנתברר מדברי כל הפוסקים מעמידי ההלכה לישראל להדליק בפנים ממש ליד פתח פנימי (מקום שבני הבית שוהים שם כדי שיהא פירוטומי ניסא לבני הבית) ולעומת זה לא נזכר בשום פוסק להדליק בזמנה"ז בחוץ (ומלשון המחבר אין לדייק כמבואר, וגם בעל "סדר היום" שהיה מרבני צפת אחר הבי" מעיד שהדליקו בתוך הבית) וכן הוא נהוג בכל הדורות ובכל המקומות, עד הדורות האחרונים שהתחילו הרבה להדליק בחוץ, וברור שעיקר ההלכה היא הדלקה בפנים.

יוחנן הכהן שבדרון

## הערה בענין תפילת "ברוך שמיא"

בשלחן ערוך אורח חיים סימן רפ"ב במגן אברהם, מנהג לומר בפתיחת הארון תפילת "ברוך שמיא" שמקורו בזוהר פרשת ויקהל.

בתפילה הזאת יש קטע "לא על אנש רחיצנא, ולא על בר אלהין סמיכנא, אלא באלהא דשמיא..."

והנה בתלמוד ירושלמי (מסכת שבת פרק ו' הלכה ט) מביא שם דברי נבוכדנצר שצוה לכלם להשתחוות לצלם, והיו שם חנניה מישאל ועזריה שהודיעו לו שלא ישתחוו לצלם. "והן לא ידיע להוא לך מלכא די לאלהיך לא אית פלחין ולצלם דהבא די הקימת לא נסגד.

אז נתמלא נבוכדנצר חימה ופניו השתנו על חנניה מישאל ועזריה ואמר לקשור אותם ולהסיק התנור שבעתים ולהשליך אותם בתנור הבורע אש.

וגובריא אלן תלתהון שדרך מישן ועבר נגוי נפלו לגו אתון נורא מכפתין. הלך נבוכדנצר לראות ונבהל לראות ואמר "הא אנא חוזה גוברין ארבעה שרין מהלכין בגו נורא, וחבל לא אית בהון ורוה די רביעא דמה לבר אלהין.

ואמרו שם בירושלמי, אמר ראובן באותה שעה ירד מלאך וסטרו לההוא רשע על פיו ואמר לו: תקין מיליך! ובר אית ליה?! חזר ואמר ברוך אלההון די שלת מלאכיה ושיזיב לעבדוהי די התרחיצו עלוהי עיי"ש. הרי שיש גנאי להשתמש במילין אלין, "בר אלהין" כמבואר בירושלמי שסתרו על פיו של נבוכדנצר, איך אנו ממשיכים להשתמש בזה בנוסח התפילה שלנו?

וצריך עיון גדול. ומצוה ליישב.

הרב נתן צבי פרידמן זצ"ל

רב שיכון ה' בני ברק

## בענין נוסח הקדיש ועוד

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל שלו' רב.

אבקשכם נא להכניס זה בקובץ כי הנני חייב תשובה למקשים בקובץ מ"ב. בקובץ מ"א כתבתי דאינו נכון לחבר בקדיש די ברא כרעותי דמשמע שברא העולם כרצונו וז"א שתחלה עלה במחשבה לברא במה"ד וראה שאינו מתקיים ושיתף מדת הרחמים כמפרשי"י בר"פ בראשית והרב בן מאיר בקובץ מזו. הקפיד על הלשון אינו נכון שהרי יש מפרשים כן. אמנם אף שמחברים ב' התיבות ברא כרעותי" מ"מ אינם מפרשים שברא כרצונו אלא כרעותי" בלי מלאכים או דקאי לעתיד לבא, אבל לפרש כפי שהמון עם מבין דהיינו שברא כרצונו זה לא נכון שהרי לא ברא כרצונו כמפרשי"י שהוצרך להוסיף מדת רחמים ומה שמביא מאוה"ח שאין זו חזרה, ודאי אינה חזרה אלא הוספה כמו שהוסיף בששת ימי המעשה חלקי בריאה כך הוסיף מדת רחמים ולא נצקו מדה"ד שהרי לגבי ר"ע נשאר ולגבי האבות נשאר אלא לגבי אחרוני נתוסף רחמים בתוך דין כמש"כ האוה"ח.

\* יו' נשלחה על ידו לפני פטירתו, וראה מזה בגליון מ"ז עמ' תשל"א והלאה.

ומה שהעיר הנ"ל מה שהבאתי בשם קדמון לסיים האמן של בונה ירושלים בלחש ותמה שזה מפורש בברכות מה: לא הבנתי התמי' הא אביי פליג שם והוצרכתי להביא פוסק ונזכרתי אח"כ הפוסק הקדמון הוא הב"ח לאפוקי מ"ב ולאו משום לחלוק על המ"ב אלא דהמ"ב איירי נמי שיאמר המברך ביחד עם העונים את האמן כי לומר אח"כ הר"ז אמן יתומה ובחרתי דברי הב"ח מטעם מכשול שאם יגמור המברך בקול רם "בונה ירושלים אמן" טבע השומעים להמתין עד שיגמור ותהי' אמן יתומה לכן מוטב בב"ח שיגמור המברך את האמן בלחש. [נכון שיש שם טעות במאמרי שחסר תיבת "ועוד", שטעם ולזול הוא טעם שני לחזק].

ומש"כ שהוא מנהג א"י לסיים בונה ירושלים היינו הישיבות דליטא שנוהגים ע"פ הגר"א וטרם שבאו העדות אחרות נהגו בא"י ע"פ הגר"א ורק אח"כ הרבה נהגו אחרת, ורק לנ"כ אחזו במנהג הגר"א לישא כפים בכל יום.

ולבסוף בנוגע הזמר צור משלו אכלנו שואל הרב הנ"ל וכי המחבר כתבו ע"מ לגונזו, לא ראה מה שכתבתי שהוא סובר דמצוות צריכות כונה ואז אין בעיא.

ומה שהרב שטרן באותו חוברת מ"ז הביא הרבה שמפרשים די ברא ברעותי, מלבד מה שנדחקו בפירושיהם יש עוד טעם לשבח בפירוש הגר"א דקדיש הוא כולו בקשה יתגדל ויתקדש ולהגר"א בעלמא שברא יתגדל ויתקדש כרעותי' כרצונו שיתקדש שמו בעולם וכן הלאה כולו בסגנון אחד משא"כ לשאר הפירושים מפסיק מבקשה ועובר בתיבה זו לשבח ומה כאן פתאום להכניס דבר חדש, אם הבריאה כרצונו או לא, ולדברי הגר"א הכל פשוט וישר, וכיון שפירושו מובן ומתקבל על הדעת מה לנו לפירושים שאינם מובנים כל כך, ויש לנו רשות לבחור כונה זו, שניתן רשות לכוון כרצון המתפלל לפיכך אינו נכון להכניס כונה אחרת אחר שזכינו להגר"א שהיא פשוטה ומובנת בלי שום דוחק, ומענינא דכל הקדיש, דבשלמא באיסור והיתר אין לנו רשות אבל לכוון בתפלה, רחמנא לבא בעי והלב מרגיש יותר כונה זו מאחרת.

וכן מה שהרב זלצמן כותב בעמוד קלא שתמה עלי ולבסוף מסיק שיש ספק באמת, וא"כ מה לנו להכנס בספיקות.

### אייזיק אזבנד

ישיבת טעלז

## הערות שונות

לכבוד הרבנים חברי מערכת בית אהרן וישראל שליט"א.

אחד"ש כתר"ה.

הבטאון בית אהרן וישראל הוא אוצר בלום של תורה, ויבורכו כל העורכים והכותבים בברכה לראש משביר.

בגליון אב-אלול תשנ"ג נהניתי מאד, בין השאר, ממאמרו של הרה"ג ר' דוד יצחקי שליט"א, עם זאת אבקש רשות לדון לפני רבותינו בקרקע.

(א) בס"ק כ"ז כותב הרב המחבר שאם גמרו סליחות בער"ה אחר הנה"ח אין לומר נפילת אפים כמו בעיו"כ. וגם אם נניח שהדין כשלעצמו נכון, ההשוואה לעיו"כ אינה במקומה. עיו"כ הוא יו"ט בעצמו, ואסור להתענות בו, משא"כ ער"ה שמוותר להתענות בו, ורבים נוהגים כן.

(ב) בס"ק נ"ו כתב דהצבור בת"צ קורין כמה פסוקים בנגון בקשה, ואין לעולה ולקורא לקרות כן לפי מיטב ידיעתי אין קורין בלשון בקשה אלא בטעמים בנגון המיוחד לר"ה ויוה"כ, וא"כ גם העולה והקורא רשאים לקרות כן.

(ג) בס"ק ס"א כתב דבודוי מותר לענות קדיש וקדושה כבברכות ק"ש. ויש להעיר דצריך להקדים פסוק י' לרצון אמרי פי.

(ד) בס"ק ע"ה כתב על פי מסכת סופרים דלא לנו אינו ראש פרק, אבל גי' הגר"א שם דהוא ראש פרק, וכן גי' דהא מפסיקין שם בליל הפסח לדעת ב"ה וקי"ל כוותי, וטעמא משום דשתי גאולות הן. (ה) בס"ק פ' כתב בהללוקה בתיבה א' ובמפיק ה"א פירושו הלול גדול. וצ"ע דלפ"ז אין כאן שם. ואולי צ"ל הלול גדול לה'.

(ו) בס"ק צ' כתב דעדינה הוא כנוי לרומי, אבל בישעי' מ"ז ח' הוא כנוי לבבל.

(ז) בס"ק צ"א תמה על שזורקין ההושענות על ארון הקודש. אבל אמרו שהוא זכר לזקיפת הערבות אצל המזבח.

(ח) בס"ק צ"ב כתב שמהר"ם ה"י אומר י"ד במוצאי סוכות. ויתכן דהיינו לפי שבחור"ל כשמיני מיתב יתבינן, ואין לומר בקשות ביו"ט, אבל אצלנו שגמר האכילה כסוכה הוא כחזה"מ שפיר מצין למימרי' בו ביום.

(ט) בס"ק צ"ג תמה על שנוהגים לומר הסליחה לתחלואי ילדים, אבל גי' דהואיל ונהגו שוב לא רצו להפסיק, ובפרט שגם אצלנו שכחי מחלות רח"ל וילדים קטנים נקטפים באיבם רח"ל.

(י) ובהזמנות זו אבקש רשות להעיר שתי הערות בנוסח הסליחות, בסליחות ליום ראשון, בסליחה המתחלת אין מי יקרא בצדק, נדפס וידוי ופלל לקדיש ועיר, ואנחנו קוראים בזמר קה רבון עלם עירין קדישין למלאכים, ואסור לנו להתפלל ח"ו למלאך, אלא לענ"ד יש לומר וידוי ופלל כקדיש ועיר.

(יא) בפזמון לצום גדלי' המתחיל הורית דרך תשובה, נדפס פרץ גדרות עולם בן עמרי (דהיינו אחאב הרשע וכו' רוחם כמורה ועוזב ובך נושע, והדבר תמוה, דאמנם מבואר בתנ"ך שמפני שנכנע גזר הקב"ה שלא תבא הרעה בימיו אלא בימי בנו, אבל מצד שני אמר הקב"ה שיפול במלחמה ברמות גלעד, ושילוקו הכלבים את דמו, ושישמד כל בית אחאב, וכל זה נתקיים כמבואר בספר מלכים, וכי זה מיקרי רוחם כמורה ועוזב ובך נושע? במשנה הוא נמנה בין אלה שאין להם חלק לעוה"ב. לענ"ד צ"ל פרץ גדרות עולם כבן עמרי ברשע, והיינו מנשה, שעליו נאמר ויעש אשרה כאשר עשה אחאב, ועליו מפורש בדברי הימים שעשה תשובה והקב"ה השיבו למלכותו. ואמנם נחלקו חז"ל אם יש לו חלק לעוה"ב, אבל ר' יוחנן קאמר בגמ' (סנהדרין ק"ג.) כל האומר מנשה אין לו חלק לעוה"ב מרפה ידיהן של בעלי תשובה, וא"כ שפיר לקח הפייטן זה לדוגמא לבעלי תשובה.

ונזכה לחזור בתשובה שלמה, וכתר"ה יכתבו ויחתמו לחיים טובים בסשצ"ג עם כל אחב"י.

כעתירת צעיר הלויים

אביגדר נבנצל

## בענין ברכת נשיאת כפים

למע"כ הרה"ג חברי המערכת קובץ בית אהרן ישראל שליט"א

אחדשה"ט באה"ר ובהערוצה גדולה על העבו"ק הפוריה. שלחו אלי כמה קובצים שהוטבו בעיני, ואמרתיו אולי אזכה לנקוט בשפולי גלימיהו דהדר"ג הכותבים ולשלח ד"ת קצר כמו שראיתי מדור מיוחד לזה, ותקותי שיתקבל באהבה.

דעת הרמב"ם (פ"ד מנש"כ ה"כ) והחנך (מצוה שע"ח) דכהן מברך ברכת אשר קדשנו בקדושתו של אהרן קודם שמחזיר פניו אל הצבור, ואנן לא קי"ל כן כמבואר בטא"ח (סי' קכ"ח), וכן דעת המאירי (סוטה ל"ט). וראיתי בס' אמרי אביגדר (להרה"ג ר' אביגדר ציפורשטיין ז"ל) שמבואר פלוגתתם בהקדם דברי הקרן אורה (סוטה שם) שהעלה דמה דאיתא שם דחסידותו דרבי אלעזר בן שמוע שלא נשא כפיו בלי ברכה המכוון דמצוה זו לא דמיא לשאר מצוות לענין ברכה, משום דעצם המצוה הוא ברכה. ובדרך זה הביין באמרי אביגדר דכונת המאירי במש"כ דברכת א"ק בקדושתו כו' הוי הידור מצוה, דשפיר שייכא לעצם המצוה, דתרווייהו ברכה היא. ולכן סביר הטור ומאירי דמחזירין פניהם קודם שמברכין משום דברכה ונשיאת כפים הוו הידור ומצוה, אבל הרמב"ם ותחנך

סברי דהברכה הויא ככל ברכת המצוות, ולכן לא הוי חלק מעצם הנשיאת כפים, והחזרת פנים כלפי העם שייכא רק לעצם המצוה, דבלא זה הוי בזיון לעמד ואחוריהם להיכל, וכאן דליכא הידור בברכה ולא הוי חלק מהמצוה, ע"כ מברכינ ופניהם להיכל דרך כבוד, ואח"כ מחזירין פניהם כלפי העם לצורך מצות נש"כ, ולא חשיב בזיון להיכל, עכת"ד. אמנם עדיין יחסר המזג, דלפ"ז מהי חסידותו דר"א בן שמוע להרמב"ם וחנוך דהוי ככל ברכת המצוה. ועוד, דאם נימא דהוי ברכת המצוה, תיקשי, הא ודאי דאין לכהנים לעמד ואחוריהם להיכל כל שאינו בשעת עצם הנש"כ גופא, בכ"ז ברכת המצוה הלא בעי עובר לעשייתן כתקנת חז"ל, וקודם דקודם לא סגי, ואיך שייך בזיון להיכל אם מברך ברכת המצוה ופניו כלפי העם כרי לקיים מצוה כתקונה.

ונלע"ד דלכו"ע ברכת א"ק בקדושתו וכו' לא דמי לשאר ברכת המצוות, וכסברת הקרן אורה, ונקדים כמה מילין ועירין בענין אהבה. דהנה האהבה התכליתית משתרעת בעיקר לאהבת הבורא. עי' מש"כ בפ"י המשניות להרמב"ם (אבות פ"א מ"ב) "אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" דכל האהבות שנשנו במשנה נהווו ע"י מה שמקרבן לתורה.

ומכבר הארכתו להורות משה"ק מנורת המאור (נר ו') ואורחות צדיקים (שער האהבה), ועוד, שמוכח בעיקר מקורותיהן שהאהבה האמתית או שנובעת מאהבת הבורא או שמביאה אליה וקצרת, ולפ"ז יל"ב בברכה ולא תיקנו "אשר קדשנו במצותיו וצונו" כשאר ברכת המצוות, אלא "אשר קדשנו בקדושתו של אהרן", דבהיעדר הך קדושה א"א לברך באהבה, כי עצם אהבת אהרן הוא לשמח בשמחת אחרים (שכידוע נקל יותר להרגיש האכל והעצבון של אחרים מלהרגיש בשמחתם), ואהבה זו נובעת מקדושה ולא מהרגש אנושי וטבעי, ועל זו השמחה צונו, והיינו שהברכה בעיקרה ניתקנה להיות כעין יחוד והכנה לברכת כהנים, שלא יקפצו מיד לברך בלי הרגשת האהבה המושרשת בכהן דאף אהבה זו בעיא דרישה והתבוננות.

וזהו כונת המאירי דהברכה הויא הידור מצוה, וע"ד הקרן אורה שבעצם אין צורך לחקן ברכה על ברכה, וכעין שלא תיקנו ברכת מצוה מיוחדת קדם ברכת המזון לפי שעצם בהמ"ז הוי ברכה, וע"כ דהך ברכה דקודם נש"כ מיוחדת היא, וזהו החידוש דר"א בן שמוע

וממילא סברי המאירי והטור דמאחר דהוי יחוד והכנה לרכישת האהבה כדי לברך בכונה נכונה ומכוונת, שפיר יש לכהן לפנות כלפי הקהל כדי להתקשר עמהם ואז מברך ברכת א"ק בקדושתו וכו' אבל הרמב"ם והחנוך סברי דאף דברכה זו הויא יחוד לכוונה נכונה ולהערת רגשי האהבה הנצרכת, מ"מ מקור האהבה נובע מאהבת המקום וקדושתו, וכנ"ל, לכן נכון יותר שפניהם תהיינה כלפי הייכל שבו מונח תוה"ק יסוד ושרש עבודת האהבה בקדושה, ובכה"ג ודאי לא חשיבא הפסק בין ברכת המצוה לנש"כ, דהא הוי צורך למצוה שיכוונו תחלה לשמים, ועצם אהבת ישראל ואהבת קוב"ה חד הוא, ורק מאהבת קוב"ה יבא לברך את ישראל באהבה, ושרש פלוגתתם הוא, דלרמב"ם הברכה הויא הידור במדת האהבה, ולכן בעי כונה למקום. אבל לטור ההידור הוא בעצם הברכה, ומש"ה פני הכהן כלפי העם בשעה שמברך, והבן.

ואסיים בברכת הצלחה רבה על מבצע ק' זה בברכת לונ"ח להוגי תוה"ק ומרביצי' בטהרה.

### דוב אהרן בריזמן

אב"ד עלקינוס פארק, מח"ס שלמי חגיגה

עמ"ס חגיגה פילאדעלפיא.

## בענין קריאת הפטרת שבת שובה

רב שלומים.

שמעתי מהרה"ג ר' שמרי' גריינמאן ז"ל ששמע בעצמו מרבינו החזו"א לקרוא בשבת שובה מנביא כשר את כל הפטרה שנדפסה בחומשים, היינו גם כן פסוקי וד' נתן קולו [ממצאתי שנזכרו בתוס'

מגילה לא: [ופסוקי מיכה, רק שכשקוראים מתוך הנביא יש לקרואם כסדרן שהן במקרא דהיינו פסוקי מיכה לבסוף, עכ"ד החזו"א, וכך נוהגים בכלל חזו"א עפ"י עדות זו.

ולענין הקושיא שיש כאן דילוג יותר מתרגום ג' פסוקים, הראוני דברי רש"י סוטה מא. ובמהרש"א שם, יעו"ש. (ובכולל חזו"א למדו עצמם תחבולה של זריזות לגלול מהר מאוד מפסוקי יואל לסוף ספר מיכה, אבל לא שמעו דבר זה מהחזו"א).

בברכת כוח"ט  
דוד מיכאל שמירל

## בענין צור משלו

כבוד מערכת בית אהרן וישראל יחיו בטוב ובנעימים.

בקובצים מו-מו, דנו רבנים חשובים יחיו עמו"ש בנידון אי יאות לשיר זמר צור משלו דלכאורה אחר כך לא יוכלו תו לברך ברהמ"ז, באתי להעיר בזה הערה נכונה ופלא שלא קדמני אחר בזה, והוא דהרי בהזמר הנ"ל אין מזכירין מעין המאורע וא"כ אינו יוצא כלל ידי ברהמ"ז כדאיפסק בסי' קפח סוסעי' ו', וצריך לחזור ולברך, והא דואי דלכתחילה יכולין לזמרו ואי"ז כמו אחד שמברך לכתחלה בלי הזכרת מעין המאורע דהרי אינו ברכה כלל, וא"כ שפיר יכולין לברכו אולם לא יצאו י"ת בזה וצריך לברך ברהמ"ז.

ולפי"ז א"צ למש"כ הגר"א אזכנד שליט"א דמחבר הזמר ס"ל דמצוה אינה צריכה כוונה דלהנ"ל י"ל דבכוונה השמיט הזכרת שבת מהזמר והוא כדי שלא יצאו בזה ידי חובת ברהמ"ז, אולם אף לטעם זה יש לפקפק שלא לאמרו בסעודה שלישית שהרי בס"ש איפסק הדין דא"צ לחזור ולברך (סי' קפ"ח סעי' ח' ובשש"כ הביא עוד דיעות יעיי"ש).

כ"ד המוקירכם בעבור עבודתכם החשובה.

יואל באאמו"ר הרה"ג  
ר' בן ציון נתן גאלרמאן  
אב"ד דק"ק נייפססט יצ"ו

## בנוסח מפני היד השלוחה במקדשיך

כב' עורכי קובץ בית אהרן וישראל.

ראה ראיתי גליון מ"ח ובו ליקוטי הערות בנוסחאות התפילות והסליחות, ויפה עשו דהרי פסקינן בסימן ק' תפלות של מועדות צריך להסדיר קודם שיתפלל ואפי' שהרמ"א מביא י"א דהיינו רק כשמתפללים ע"פ אבל כשמתפללין מתוך סידור מותר אכן הביא הט"ז תפלות ופיוטים שקשה פירושם צריך להסדיר תחלה ולא מהני ספר עי"ש.

אכן מה מאוד נפלאתי דבעמוד קי"ד הערה מ"ה מביא מספר ויעתר יצחק דיש גירסא בתפלת מוסף מפני היד השלוחה במקדשיך, והמלקט מעיר ע"ז בלשון קשה. אולם בספר הק' בית אברהם להאדמו"ר מסלונים בעמוד קל"א מביא ב' הנוסחאות ובונה בנין חסידי כדרכו הק' וכן מצאתי בעוד ספרי חסידות, דמביאים גירסא זה.

ויה"ר שלא יצא תקלה מתח"י.

המוקירכם, ח. ג. ליכטנשטיין

קרי' חסידית חצור הגלילית

## הערות שונות

### א. ותקוה (טו ב ה) לדורשיך

במאמר "יקוטי הערות בנוסחאות ודיני חדשי הרחמים והסליחות" שהופיע ב"בית אהרן וישראל" גליון מ"ח (עמוד ק"ח) כותב הרה"ג ר' דויד יצחקי שליט"א באות ל"ו: "ותקוה טו ב ה לדורשיך - הוא על פי האר"י ("כף החיים" תקפ"ב ס"ק ל"ז)".

מן האמור ניתן להבין שהאריז"ל הוא שחידש נוסח זה, ואינו כן.

הן אמנם נוסח זה אינו מופיע ברוב סידורי נוסח אשכנז [לפנינו: סדור דפוס פראג רע"ג, שם רע"ט. שם רפ"ז, טרין רפ"ה, ויניציאה שמ"ז, מחזור "הדרת קדש", ויניציאה שנ"ט ועוד], ואינו במנהג פולין [לפנינו: מחזור דפוס לובלין ש"י, סדור לובלין שי"ד וכן המחזור עם פירוש רבינו נתן ב"ר שמשון מהוראדנא, דפוס ראשון: קראקא שמ"ד, דפוס שני: שם שס"ח]; וגם לא בנוסח צרפת, שכן אינו ב"מחזור ויטרי" (הנדפס, עמוד 389), ולא במחזור מנהג אויגניון [אמסטרדם תקכ"ה]. גדולה מזו, הנוסח "ותקוה טו ב ה" אינו מופיע גם בהרכבה מנוסחאות ספרד, כגון באכודרהם, במחזור מנהג ספרד נאפולי ר"ן, ב"מנהג ארם צובה", ויניציאה רפ"ז, במנהג קטלונאיא, שאלונקי רפ"ז ובסידורי תימן ברם הנוסח "ותקוה טו ב ה" קדמון הוא מאד, הרבה לפני הולדת האריז"ל, והוא מופיע במחזור רומאניא [לפנינו: דפוס קושטא רע"ע], וכן במחזורים נוסח בני רומא, אראגון וארגיל, וב"סדר תפלות כל השנה" שברמב"ם בסוף ספר "אהבה" בדפוס רומי ובדפוס קושטא רס"ט.

הנוסח "ותקוה טו ב ה" מופיע גם בסדור "שערי שמים" להגר"עב"ץ (דפוס אלטונא, דף פ"ב ע"ב) ומכיון שהגר"עב"ץ קבע זאת בסידורו, הרי בהכרח הוא שגם במנהג אשכנז ישנם שינויי נוסח.

ואמנם, בסדור מנהג אשכנז שנדפס בוויניציאה שנת ר"פ לערך (סידור זה נרשם ב"גנוזי ישראל" מספר 204) אכן כותב, "ותקוה טו ב ה לדורשיך".

הוי אומר, שהאריז"ל רק בירר לו נוסח זה אבל לא חידש אותו.

### ב. אמירת הסליחה לתחלואי ילדים בסליחות לכה"ב

במאמרו הנ"ל אות צ"ג כותב הרב יצחקי שליט"א, שמה שאומרים בסליחות לכה"ב את הפיוט "אל נא רפא נא תחלואי גפן פוריה" שהוא סליחה לתחלואי ילדים, הוא משום שכן נהגו בירושלם תמיד מחמת ריבוי המגפות של תחלואי ילדים. ומתפלא, מדוע ממשיכים לומר סליחה זו גם כיום כשהזמנים כתיקונם. חבל מאד שלא ציין מנין לו זאת שהמקור לכך הוא המנהג שנהגו בירושלם.

לעצם הדברים. אמירת פיוט זה בכה"ב לא נתחדש בירושלם. אלא הוא חלק מהסליחות לשני בתרא במנהג אשכנז מאז ומקדם. לפנינו: מחזור "מעגלי צדק" נוסח אשכנז, ויניציאה שכ"ח; סדור, שם שמ"ז; סליחות כמנהג האשכנזים באיטליאה, שם תע"ב; סדר תפלות מכל השנה, זולצבאך תקנ"ז; "סדר תפלות", אופיבאך תקס"ו; "סדר תפלה", מיץ תקפ"ו ועוד הרבה.

ואם נניח כדברי הרב יצחקי שליט"א אולי בירושלם הרחיבו את אמירת הפיוט הנ"ל גם לשני קמא ולחמישי. אבל אמירתו בשני בתרא הוא, כאמור, לא מכא מה שנהגו בירושלם אלא שכן הוא נוסח אשכנז.

ברם ראוי להוסיף שכן הוא אמנם נוסח אשכנז אבל לא נוסח פולין. לפנינו שני סידורים בשם "סדר תפילות מכל השנה" שנדפסו אצל אותו מדפיס באותה שנה - זולצבאך תקנ"ז האחד נוסח אשכנז והשני נוסח פולין, ופיוט זה, כאמור לעיל, מופיע בנוסח אשכנז אך בנוסח פולין אינו מופיע.

### ג. "וההוד" - זו מלחמת נחלי ארנון

על כן יאמר בספר מלחמת ה' את והב בסופה ואת הנחלים ארנון" (במדבר כא יד).

וכתב רש"י על אתר וזה לשונו: "על כן: על חניה זו ונסים שנעשו בה - יאמר בספר מלחמת ה': כשמספרים נסים שנעשו לאבותינו יספרו את והב בסופה: את אשר יהב להם

הרבה נסים בימי סוף. ואת הנחלים ארנון: כשם שמספרים בניסיים סוף כך יש לספר בניסי נחלי ארנון, שאף כאן נעשו נסים גדולים, "עכ"ל רש"י (ולא מצאתי מקורו בדברי חז"ל).

ומבואר בדבריו, שכשם שישנו חיוב מיוחד לספר בניסי מצרים, יש גם חיוב לספר בניסי נחלי ארנון, וגם משמע שהחיוב הוא לספרם בסמיכות לספור הנסים שנעשו על ים סוף. ולכאורה לא מצאנו קיום לחיוב זה.

וגם דוד המלך בהלל הגדול מפרט כל כך הרבה נסים, אבל הנסים שנעשו לישראל בנחלי ארנון אינם מזכרים.

איברא, במסכת ברכות (דף נח ע"א) איתא שרב שילא דרש את הפסוק "לך ה' הגדלה והגבורה והתפארת והנצח וההוד" כולהלן: "לך ה' הגדלה" - זו מעשה בראשית, והגבורה - זו יציאת מצרים, "והתפארת" - זו חמה ולבנה שעמדו לו ליהושע, "והנצח" - זו מפלתה של רומי "וההוד" - זו מלחמת נחל ארנון וכו'.

נמצא, שאכן ישנו מקום בו אנו יכולים לצאת ידי חובת מצות ספור ניסי נחלי ארנון אם נכוין לכך - בתפלת שחרית ב"ויברך דוד" באמירת הפסוק: "לך ה' הגדלה והגבורה... וההוד".

## ד. "אל ארך אפים" - "אל מלך יושב על כסא רחמים"

כל הרואה יבחין שבכל הסליחות הנאמרות אצל קהלות האשכנזים לערב ראש השנה ועשי"ת, לארבע תעניות ובה"ב, הסדר הוא, שקודם האמירה הראשונה של י"ג מדות אנו אומרים "אל ארך אפים" ולאחר מכן אנו אומרים "אל מלך יושב על כסא רחמים".

והטעם לכך, הלא הוא פשוט בתכלית: שלפי שאמירת י"ג מדות מעוררת את מדת הרחמים, והקב"ה מוחל עונותיהם של ישראל, כראיתא בגמרא ראש השנה (דף י"ז ע"ב), ו"כפרקי דרבי אליעזר" (סוף פרק מ"ו) ובעוד כו"כ מקומות בחז"ל. וכיון שבזכות אמירת י"ג מדות כביכול קם מכסא דין ויושב על כסא רחמים, שפיר אנו אומרים מעתה והלאה "אל מלך יושב על כסא רחמים".

וביום כפור שהוא יום בו שולטת מדת החסד בעולם, אין אומרים "אל ארך אפים" כלל, רק מתחילים מיד ב"אל מלך יושב על כסא רחמים".

ברם מה שראוי לתמוה הוא שבסליחות ליום-כפור-קטן הסדר הוא הפוך: כל הקריאות הראשונות של י"ג מדות מתחילות ב"אל מלך יושב על כסא רחמים" מלבד באמירה האחרונה שאז אומרים "אל ארך אפים" - סדר זה מנין.

שמא יודע מאן דהו טעם לדבר, נא יודיע.

## ה. לך ענו שירה בשמחה רבה

בברכת "גאל ישראל" תקנו אנשי כנסת הגדולה לומר: "משה ובני ישראל לך ענו שירה בשמחה רבה", וכבר נתחבטו הרבה מהו המקור לכך ששירתם היתה "בשמחה רבה".

והנראה לומר בזה, דהנה בגמרא שבת (דף ל ע"א) איתא: "ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך וילכו לאהליהם שמחים וטובי לב" (מלכים א' ח, טו). וכו'. "שמחים" - שנהנו מזיו השכינה" וכו'. ובי"לקוט שמעוני" תהלים (פרק מ"ה רמז תשמ"ח) איתא: "צדיקים לעתיד לבא גיוזנין מזיו השכינה ואינן גיוזנין" שנאמר: "שובע שמחות את פניך" (תהלים טו יא), ע"כ.

וראוי לדייק בלשון חז"ל, שאח הפסוק במלכים שכתבו בו "שמחים" פירשו: "שנהנו מזיו השכינה" ואילו את הפסוק בתהלים שכתוב בו "שובע שמחות" דהיינו שהוא יותר "משמחה" גרידא פירשו: "גיוזנין מזיו השכינה".

ועל כל פנים נתבאר מדברי חז"ל הן בגמרא שבת הן בילקוט שאין לך הנאה גדולה מאשר הנאה מזיו השכינה.

מעשה מובן היטב מה שתקנו אנשי כנסת הגדולה לומר "ב ש מ ח ה ר ב ה", שהרי ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל וכל שאר נביאים (מכילתא בשלח עה"פ "עזי וזמרת") ונמצא אם כן שבאותה שעה היו ישראל במצב של "שובע שמחות" - ובלשון אנשי כנה"ג: - "ב ש מ ח ה ר ב ה".

## 1. נוסח "יהי רצון" על אתרוג

בטור או"ח סימן תקפ"ג גבי אכילת הסימנים כליל ראש השנה הביא את דברי הגמרא בהוריות כזה הלשון: "אמר אביי: השתא דאמרת סימנא מילתא הוא, יהא איניש רגיל למיכל בריש שתא אתרוגא, קרא, רוביאי וכו'. וכתב עלה ב"בית יוסף": "ומה שכתב רבינו אתרוגא - ליתא בגמרא בנוסחי דידן".

ועיין בפרישה על אתר שהעיר שלא הטור ולא הביי נתנו טעם לאכילת אתרוג, וכתב: "אבל יש ליתן טעם לאתרוג, ונראה משום דנקרא "פרי עץ הדר", ועל דרך שכתב המרדכי אבשר שמן, עיין בסמוך", ובהמשך דבריו מביא את דברי המרדכי ש"מה שאנו אוכלים בשר ושותין דבש וכל מיני מתיקה - כדי שתהא השנה הבאה עלינו מתוקה ושמנה". ואם כן כונת הפרישה היא שאכילת אתרוג היא לסימן שתהא השנה הבאה שנה הדורה.

במשפחתנו מסורת, וכן נהגו כמה מגדולי ירושלם לפני למעלה ממאה שנה שה"יהי רצון" על אתרוג הוא: יהי רצון וכו' שנכתב בספרן של צדיקים, שהרי כידוע האתרוג הוא כנגד הצדיקים בעם ישראל.

אליעזר ויספיש

## בענין זמן קריאת המגילות

ראיתי מש"כ הרה"ג מוהרד"צ הילמן שליט"א בקובץ "בית אהרן וישראל" האחרון (אב - אלוף תשנ"ג) במדור "לשון חכמים" בענין קריאת המגילות בשחרית לפני קריאת דרפח"ח ולהשלמת הענין אתיק כאן מהמצוי אצלי בכתובים, ממש"כ בני"ד כ"כ טעמים, לפני מספר שנים, ומיניה ומינין יתקלטו עילאין.

בטעמא דמילתא דקריאת מגילת אסתר היא אחר קריאת ושאר המגילות קריאתם לפני קריאת - מצאתי בס"ד שכבר עמד בקושיא זו בספר "שלחן הקריאה" סי' ל"ה דף קנ"א ע"א סי' ק"ג וע"ש שכתב טעם נאה עפ"י אגדה דבא לרמוז דכפורים קיימו וקבלו וקודם קוראים בתורה דזה כנגד מתן תורה ואח"ז קוראים במגילה לרמוז על הדר קבלה ודרפח"ח. ושור"ר ב"מוריה" קל"ז-קל"ח בהל' קריאת מאהדר"ת עמ' י"ט אות ו' שנתקשה בטעם שמקדימין קריאת המגילה לקריאת ע"ש טעמו והנלענ"ד בס"ד עוד כמה טעמים נכונים עפ"י הלכה.

א. הנה האחרונים האריכו בספרותיהם אי יאות לדרוש בין קריאת למוסף או להפסיק אז בשאר מיני הפסקות<sup>א</sup> אמנם הדברים מפורשים כבר לאחד קדמון והוא המוהר"א טאוה בתשובותיו שבסוף שו"ת תשב"ץ כסי' כ"ג דללמוד אסור אבל לדרוש מותר ע"ש בטעמו (והוב"ד ביד אהרן לטור או"ח סי' רפ"ו במהדורא בתרא בהגהות הטור אות ד', ובברכ"י או"ח סי' רפ"ד אות ט"ז, ובהגהות הגרי"ש נטונון לשו"ע או"ח שם והעיר עוד מברכות כ"ח דמבואר להדיא דמותר לדרוש בריב"ש ע"ש). ועכ"פ תמצית מכל הנ"ל דלכתחילה לא יאות להפסיק הרבה בין קריאת למוסף.

[א] עיין שו"ת יגדיל תורה (לכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש שליט"א) סי' צ"ד, שו"ת מהרי"ץ ח"א סי' ל"ב, שו"ת דבר יהושע ח"א סי' ע"ח - פ"ת. וע"ע שו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' רכ"ו, שו"ת לב חיים ח"ב סי' קס"ז סי' ק"מ, בית הלוי (על הנועם מגדים מהפמ"ג) דף י"א ע"א אות מ"ב, שו"ת ויצבור יוסף ס"ה, שו"ת תורת יקותיאל סי' מ"ה, שו"ת מי יהודא סי' ט"ז, שו"ת הלל אומר סי' קפ"ד, שפע חיים מכתבי תורה ח"ב סי' צ"ב אות ג' ואילך, שו"ת יביע אומר ח"ה או"ח סי' כ"ב, דברי חכמים (גינזבורג) עמ' צ"א-צ"ב, שו"ת משנה שכיר סי' א' ושו"ת מחזה אברהם סי' מ"ד. עיין היטב במקורות הנ"ל.

ומעתה הרי שלך לפניך, דבאמת מצד הסברא הפשוטה היה להקדים קריה"ת גם לשאר המגילות, כבודאי קריה"ת עדיף, אך בג' רגלים דיתהווה עיי"ז הפסק גדול בין קריה"ת למוסף, לא רצו לתקן לכתחילה הפסק גדול כזה, ובפרט במקומות שקוראים בטעמים ובמגילות קלף בודאי יתהווה עיי"ז הפסק גדול, אמנם במגילת אסתר (וכן באיכה) קוראים באמת אחר קריה"ת כסברא הפשוטה וז"ב בס"ד.

ב. עיין בהגהות פעולת שכיר על מעשה רב להגרא"א סי' קע"ה שהביא בשם הגר"א שכתב לחלק בין קריאת המגילת אסתר לשאר מגילות, דקריאת מגילת אסתר היא חוב המוטל על כל יחיד ויחיד, משא"כ שאר מגילות הם חוב על הציבור כקריה"ת ע"ש היטב. (והוב"ד בשו"ת יביע"א ח"א אור"ח סי' כ"ט אות ב' ויעו"ש כמילואים)<sup>12</sup>. ומעתה י"ל דשאר מגילות שהם חוב על הציבור מקדמינן לקריה"ת, משא"כ מגילת אסתר דהיא רק חוב על היחיד, ולזה מקדמינן לה קריה"ת דהיא חוב על הצבור והבן.

ג. הנה ידועים דברי השאג"א בסי' כ"ב דמצוה דרכנן הוי כרשות לגבי מצוה של תורה וממילא אין כה"ג מעלת תדיר ומותר להקדים אינו תדיר דרכנן לתדיר של תורה עיי"ש והדברים עתיקין אכמל"ב.<sup>13</sup> ולפי"ז י"ל דקריאת המגילה וחמיר והוי כעין של תורה כידוע, (עיין טו"ז סי' תרפ"ז ס"ק ב' וטורי אבן למגילה דף ד' ע"א ודף ה' ע"ב בד"ה חזקיה וחתם סופר שכתב דף כ"ג א' בד"ה והיכן צונו והדברים עתיקין אכמל"ב) שפיר אמרינן דתדיר קודם ומקדמינן קריה"ת. אמנם שאר מגילות דלא הוו בדרגת מגילת אסתר, לא שייך בהו תדיר קודם, ומקדמינן להו קודם קריה"ת משום ענין היום המיוחד שיש בהם.

לאחזרז מכותבי כל הג"ל, הגיעני קובץ "מסורה" (שיו"ל ע"י איחוד הקהילות החרדיות באמריקה) חוברת ד' (כסלו תשנ"א) ויעו"ש בעמ' כ"א מש"כ בני"ד בטעם הקדמת קריאת המגילות לקריה"ת ע"ש.

את כ"ז העליתי כמצודתי, בקוצר זמני ואני כתבתי בהחפזי.

יחיאל בויס

פעיח"קצ נתניה

## בענין יצא מוציא בברכת המצוות

למע"כ מערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י.

בגליון מח עמוד צא האריך ידידי הרב יחיאל גולדהבר בענין הא דקיי"ל דברכת המצוות אע"ג דיצא, מוציא, היינו דוקא לאינו בקי אבל לבקי אינו יכול להוציא, והביא בזה דעת י"ז פוסקים, ולכן תמה ע"ד המשנ"ב סי' תקפ"ה ס"ק ה' לענין מי שתוקע לאחר, והתוקע כבר יצא, דמנהג העולם דהתוקע מברך להוציא השומע אף דהתוקע כבר יצא, וכתוב המשנ"ב: ומנהג העולם להוציאם בכל גווני כי כן הוא עיקר מדינא כמו שכתבו הפר"ח והגר"א עכ"ל, ותמה למה פסק המשנ"ב שלא כהרבה

[ב] וע"ע כעיי"ז בשו"ת מהר"י ברונא סי' ר' והוב"ד בציונים לתורה כלל ט' ועיין בשו"ת בנין שלמה אור"ח ה' שקלים סי' נ"ד בד"ה ומיהו אני ולכ"ק מרן ארמו"ד מצאנו שליט"א כשפע חיים מכתבי תורה ח"ב סי' פ"ז וח"ג סי' קס"ו, ועיין מקראי קודש לפורים סי' ר' ו' ובהע' שם ובהר צבי אור"ח ח"א סי' ע"ב ובשו"ת שרגא המאיר ח"ד סי' מ"ה אות ב' ועיין בקובץ "אורייתא" לפורים (י"א) עמ' נ"ב מהגר"א פלצינסקי שכ"כ מר"ע ולא ראה שכבר קדמו הגר"א הנ"ל, וע"ע במכתביי שנרפסו בסו"ס מנחת נתן (להגרת"י אינפלד שליט"א) בליקוטים סי' י"א עמ' רי"ח - ר"כ ואכמל"ב.

[ג] ועיין שיטות הפוסקים מזה במלוא הרועים ערך תדיר אות ב', חתן סופר ח"א שער הטוטפת וקדימה וחיוב המצוה אות ב' עמ' קל"ו ובהע' א' שם, דע"ת למהרש"ם אור"ח סי' תפ"ט, עין הרועים ערך תדיר, שר"ח כללים אות ח' כלל מ', הערות הגר"מ אריק וצ"ל שכסו"ס אשל אברהם להגה"ק מבוטשאטש זי"ע (מהדו"ת) לסו"ס קפ"א (דף צ"ג טור א'), שו"ת הרב"ז ח"ג סי' נ"א, ועוד רבות.

פוסקים שהביאם בדבריו דאין להוציא רק לאינו בקי. - אך גוף הערה זו כבר העיר הכף החיים שם ס"ק כ"א ע"ד המשנ"ב.

וברצוני להעיר, על דברי הכותב בעמוד צב שהביא דעת הראשונים המקילים, שהם דעת האו"ז, ותלמידו תשו' מב"ב והג"ה אשר"י והר"ן סוף ר"ה, דיש להוסיף אחד מגדולי הראשונים והוא הרשב"א (סוף ר"ה, ובתשו' קכז) וכן יש לציין דבכף החיים שם הביא דבערך השולחן אות ג' הוכיח כי כן דעת התוס' והרא"ש ורי"ו (ספר ערך השולחן אינו תח"י) וכן מה שכתב והביא דעת האחרונים המקילים שהוא הרמ"א סי' תקפ"ה יש להוסיף שכן גם דעת האליהו רבה סי' ח', וכן דעת הפר"ח והגר"א סי' תקפ"ה והובא שם במשנ"ב ס"ק ה' (ובתחילת דברי הכותב) אלא שדעת הגר"א צ"ע דבסימן רע"ג משמע דסובר כהמחבר להחמיר בזה, והמגן גבורים סי' ח', וכן נראה דעת הבגדי ישע סי' תקפ"ה, וראה בארוכה בתהילה לדוד סי' ח' אות ג' מה שהאריך לפלפל דדעת הפוסקים להקל

וכן נלענ"ד רכן מוכח דעת הדגול מרכבה בסי' רע"א שיצא לדון דאין יכול הבעל להוציא את האשה יד"ח קידוש דכיון שהבעל כבר התפלל ויצא יד"ח קידוש דאורייתא, (דהוי בדבור בעלמא וא"צ כוס ומקום סעודה) והאשה שלא התפללה לא יצאה עדיין יד"ח מדאורייתא א"כ אין דרבנן מוציא דאורייתא, ואלא דנייתי עלה, דמדין "ערבות" יוכל להוציאה, ועל כך יצא הדגול מרכבה לדון דאין ערבות לאשה, והגרעק"א שם בהגהות לשו"ע חולק עליו דיש ערבות לנשים, ולכן יכול הבעל להוציאה, יעוש"ד, וכן דנו בזה עוד אחרונים בספריהם.

ואי נימא דנקטינן דאף בברכת המצוות אינו יכול להוציא מטעם ערבות רק לשאינו בקי, א"כ אף אם יש ערבות לנשים, אין הבעל יכול להוציאן, שהרי כל הנשים בקיאות לצאת יד"ח קידוש דאורייתא, דהיינו שיאמרו שבח כל דהו לשב"ק, (ולדעות אלו דיוצא יד"ח קידוש בתפילה, פשוט, א"צ אף זכר ליצא"מ) א"כ כיון רכל הנשים בקיאות בזה, תיקשי לכל הדעות אף אם נקוט דיש ערבות לנשים דלא יהא הבעל יכול להוציאן, אלא מוכח מדברי הדגול"מ והגרעק"א דמפשט פשיטא להו, דיש ערבות לבקי, ולכן אם היה ערבות לנשים היה הבעל יכול להוציאן.

וכן נראה דעת הגרעק"א בהגהותיו לסי' קצ שכתב דהמכרך בופה"ג על כוס ברכה"מ, הוא ישתה הכוס, משום דאפשר דברכת בופה"ג דברכה"מ הוי ברכת הנהנין ולכן אי אפשר להוציא ברכת בופה"ג וכדין ברכת הנהנין יעוש"ד, ואי נימא דאף ברכת המצוות אין להוציא כ"א לאינו בקי, א"כ בלאו האי טעמא דאפשר דבופה"ג הוי ברכת הנהנין נמי אינו מוציא לבקי, והוי ברכת בופה"ג דכולהו בקיאי בה א"א להוציא, אלא מוכח דס"ל להגרעק"א דלעולם אפשר להוציא ברכת המצוות אף הבקי עוד יש להדגיש, דמנהג העולם הוא להוציא אף הבקי, וכאשר יעידו הח"א (הובא שם במשנ"ב סי' תקפ"ה ס"ק ה) והערוה"ש שם, (אף דהביאו לדינא דעת המג"א שאין להוציא הבקי) הרי דסוגיא דעלמא כדעת הפוסקים המקילים דלעולם אפשר להוציא אף הבקי.

בכן נראה, שאחר שכן דעת הרבה ראשונים ואחרונים דאפשר להוציא אף את הבקי, ובפרט שכן הוא מנהג העולם, ניחא דעת המשנ"ב, דשומעין להקל במילתא דרבנן, ובפרט מדאינה שאלה אלא דלכתחילה (ראה להלן) ושפיר פסק דעיקר הדין דאפשר להוציא אף הבקי (ואף דנראה דהמשנ"ב לא סמך על כל המבואר אלא ע"ד הפר"ח והגר"א, וראה גם בהקדמתו למשנ"ב, מ"מ לענין עיקר הדין יש לצרף כל המבואר).

(ב) עוד כותב לדעת הטור וסיעתיה, אף בדיעבד א"א להוציא את הבקי, ובכך תמה על הביה"ל סי' רע"ג ד"ה והוא, דמסיק וז"ל, ונראה דכוונת הטור הוא למצוה בעלמא לכתחילה עכ"ל, דלפי דעת הכותב מבואר בפוסקים דאף בדיעבד לא יצא

לענ"ד נראה דיש לדון בזה טובא. דהנה מקור דעת המג"א בסי' ח' ובסי' תקפ"ה, דאין להוציא כ"א לשאינו בקי, נובע רק מדברי התרוה"ד סי' ק"מ, שדן במי שתוקע לחולה, והתוקע כבר יצא, מי יברך הברכה, (דקס"ד דעל התוקע לברך, כיון דקס"ד דיש לברך "לתקוע", וע"ז מאריך) דעיקר הברכה היא "לשמוע קול שופר" ולכן יכול גם החולה (השומע) לברך וכותב וז"ל: אבל בניד"ה, דשליח לאו בר חיובא הוא רק החולה ומצות השמיעה היא בגוף החולה כמו בגוף התוקע, א"כ למה לא יברך אותו שהוא מחויב בדבר, ואע"פ שזה מכשיר לו השמיעה מ"מ הרי הוא כמו שקושר תפילין לחבירו בראשו ובורעו.

דמסתמא לא יברך רק המניח וכו' עכ"ל דמכאן יצא לו להמג"א, דאין להוציא להבקי. אלא המקיים המצוה הוא יברך, ומלשון התרוה"ד מוכח שכוונתו רק דלכתחילה יברך החולה בעצמו, ואין כוונתו לבדיעבד, דאלת"ה הול"ל דלכן אסור להתקוע לברך, כיון דאף בדיעבד לא יצא בכך החולה, ומדכתב: "א"כ למה לא יברך אותו שהוא מחוייב בדבר" משמע שהוא רק דין ד"לכתחילה" יברך אותו שמחוייב בדבר דכיון דאפשר ליה לברוכי בעצמו, יברך בעצמו (וע"ע באלהיהו רבא סי' ח' מש"כ בדברי התרוה"ד).

וכן נראה דעת [הב"י] והט"ז סי' תקפ"ה ס"ק ג' דמבאר שם לשון הטור שכתב בענין אם בירך כדי לתקוע ולא יכול לתקוע כלל, יתקע אחר, ודי בברכה שבירך הראשון, וברכתו של הראשון לא הוי ברכה לבטלה (אע"פ שלא הוא תקע) כיון שיצא בתקיעת השני, ותמה הב"י מה צריך לטעם כיון שיצא בתקיעת השני, הלא אף אם לא יצא המברך בתקיעות השני, נמי לא הוי ברכה לבטלה, כיון שברכת המצוות אף שיצא מוציא, ולכן יוכל לברך כדי להוציא השני, ולכן לא תהוי ברכתו לבטלה, ונשאר הב"י בצ"ע, ותירץ הט"ז דברי הטור ע"ד שכתב הרמ"א בסי' רפ"ד ס"כ באם קראו למפטיר מי שאינו יודע לקרות ההפטר הכול אחר לאומרה אבל לכתחילה לא יעשה כן עכ"ל ה"ג דכוותיה "שלכתחילה" לא יברך זה על דעת שיתקע אחר וא"כ ה"א דה"ל ברכה לבטלה (פי' הלבושי שרד: דה"א כיון דלכתחילה אסור א"כ כשבירך אדעתא דהכי בירך שיתקע בעצמו וכיון שלא תקע הו"ל ברכה לבטלה אפי' דייעבד וכו') ולא אמרינן אע"פ שיצא מוציא אא"כ המברך תוקע, קמ"ל דעכ"פ בדיעבד שרי והא' יוצא בתקיעת השני ע"כ לא הוי ברכה לבטלה וכו' עכ"ל הט"ז, הרי משמע מקושיית הב"י דלעולם ס"ל דבברכת המצוות יצא מוציא, ולכן הקשה דלעולם לא תהו"ל ברכה לבטלה, וכן גם דעת הט"ז, אלא שהט"ז מתרץ דכיון דלכתחילה אסור קס"ד דבירך אדעתא דהכי, דהוא בעצמו יתקע, ולכן קס"ד דתהו"ל ברכה לבטלה, אכן משמע להדיא דבגוונא שמברך להוציא הבקי, יצא לדעתם בדיעבד.

אך דעת הב"ח שם נראה דס"ל דאף בדיעבד לא יצא, שכן מתרץ קושיית הב"י על לשון הטור שכתב שם דאם בירך ולא תקע דלא הוי ברכה לבטלה משום דיוצא בתקיעות השני, דתמוה, למה צריך להאי טעמא הלא בלא"ה קיי"ל דבברכת המצוות יצא מוציא, ותירץ הב"ח דהא דקיי"ל בברכת המצוות אע"פ שיצא מוציא היינו רק באינו בקי, אבל לא בבקי, וכמבואר בסי' רע"ג, ולכן קס"ד דתהו"ל "ברכה לבטלה" כיון שהוציא לבקי. וקמ"ל דלא הוי ברכה לבטלה כיון שיוצא בתקיעות השני, יעושי"ד, הרי דעתו דלעולם א"א להוציא את הבקי, והו"ל ברכה לבטלה.

ברם מה שכתב והביא מסי' רע"ג אינו מוכח שם בטור ובב"י דאף בדיעבד לא יצא, והיה אפשר לכוונת הטור והב"י שם רק דלכתחילה לא יוציא את הבקי, וכן מוכרח לומר לדעת המג"א והט"ז דס"ל דהאי דינא הוי רק לכתחילה, א"כ יפרשו הך דסי' רע"ג רק דלכתחילה לא יברך להוציא הבקי, (ועיין סי' רע"ג בביה"ל ד"ה והוא, וצריך תלמוד ככוונתו בדעת הב"י שם, ודו"ק).

עכ"פ האי מילתא בפלוגתא תליא, אי אף בדיעבד לא יצא (לדעת אלו הפוסקים) ודעת המג"א (שהביא המקור מתרוה"ד) והט"ז והב"י נראה דסברי דרק לכתחילה לא יוציא הבקי, ושפיר כתב הביאור הלכה בסי' רע"ג כוותיהו דהאי דינא הוי רק לכתחילה.

ג) עוד רצוני להעיר בנידון, דמה שנהגו בקידושא רבא, דאף כשכבר יצאו בעצמם יד"ח קידושא רבא, מ"מ מוציאם אח"כ הבני בית, אינו ענין לנידו"ד אם יצא אפשר להוציא הבקי, משום דכיון דהמקדש עצמו טועם מן היין, הרי צריך לברך לעצמו ברכת בופה"ג כדי שיוכל לטעום מן היין, ולכן פשיטא דיכול להוציא בזה אחרים, כיון שנצרך לו לברך לעצמו, וכיון דמברך לעצמו יכול לכו"ע להוציא אחרים. והא דנחלקו בב"י סי' רעג (ובשו"ע שם נפסק דיכול להוציא) אי יכול להוציא ברכת בופה"ג דקידושא רבא, היינו רק בגוונא שאינו טועם בעצמו מן היין.

אלא שיש לדון, אם ננקוט דברכת בופה"ג דקידושא רבא הוי גם "ברכת המצוות", והמקדש הטועם מן היין א"צ לו לברכת המצוות דקידוש, א"כ לא יהא יכול להוציא חלק ברכת המצוות דקידושא רבא, אך בזה נראה כיון דהוי מחלוקת הפוסקים אי הוי ברכת המצוות או ברכת הנהנין לכן בזה פשוט שיש להקל כדעת הפוסקים דיכול להוציא אף הבקי.

בברכת התורה

שלמה זלמן שמקיה

## תגובת הכותב

הנה אמת ונכון הדבר שכ"כ ראשונים ואחרונים נקטו להקל (ועכ"פ בדיעבד) להוציא אפילו לבקי ברכה"צ, ויש עוד להוסיף על הרשימה (ראה לדוגמא שו"ת דברי חיים - מלינק סי' ג) אולם עיקר כוונתי היתה שאחרי הגלות נגלה שכ"ד כל הגאונים והרבה מהראשונים שמפיהם אנו חיים שאפילו בדיעבד א"א להוציא ידי"ח לבקי, יש לנו לחשוש לשיטתם - וראה עוד להלן בסוף דברי. ובפרט שכ"ד מרן הכ"י ואחו גדולי הפוסקים כהט"ז ומ"א ופמ"ג ועוד, כמו שהבאתי במאמרי, ואפילו את"ל הואיל ולא כתבו מפורש אי כוונתם היא בדיעבד או רק לכתחלה, אולם סו"ס נקטו כהבה"ג ולא כהג"א ור"ן וע"כ אי נחברר שדעת הבה"ג הוא להחמיר אפילו בדיעבד הרי דעתם מצטרפת לדעת הגאונים.

ועוד יותר (והוא עיקר) תמיהתי היתה ע"ד הביאורה"ל שכתב ע"ד הטור "שכוונתו הוא למצוה בעלמא לכתחלה" ודבריו צע"ג שהרי ברור הוא שאפילו לדעת המקילים בשיטת הבה"ג וודאי שאסור שהערב יברך להבע"ח ויש איסור בזה רק היכא שבירך כבר, יצא ידי"ח והביאו רביהם מהגמ' לשיטתם (ובפרט שהב"י הביא בשם הכלבו בשם הריצ"ג ומפורש בדבריו שהוא ברכה לבטלה, וברור ופשוט הוא שברכה שאינה הגונה א"א לצאת ידי"ח). והאמת הוא שהארכתי בזה וחזרתי אחרי כל ספרי גאונים וראשונים והוא אחרי שדיברתי עם כמה מת"ח עיה"ק ירושלים על הא דאין העולם נזהרים לחשוש לשיטת המחבר, וענו ואמרו שהוא חומרא בעלמא, ולשון הביאורה"ל שגור על פיהם.

(א) מה שהביא רביהם ממחלוקת הדגו"מ ורעק"א אי האיש יכול להוציא לאשה אחרי שהוא התפלל ויצא ידי"ח קידוש והוא מחוייב רק מדרבנן ואי יש ערבות לאשה, וע"כ כתב ידידי רשז"ש שהיא יכולה לומר שבת לשם שב"ק וע"כ מוכח שאפילו לבקי מוציאים, ואע"פ ואומר ראשית שעיקר דבריהם שדנו בהם היה כד"ן אי יש ערבות לאשה אי לאו ולא נחתו כד"ן בקי ואינו בקי, ושנית אפילו את"ל שכן נקטו בחשבון מח' הבה"ג והג"א הלא אחרי שחז"ל תיקנו לקדש עם נוסח של קידוש ועל יין הרי היא מחוייבת מדאו' כך כמוש"כ הפמ"ג בכמ"ק, וכ"כ בדרך פקודין מ"ע לא ובספרו מגיד תעלומה עמ' רפ ובעוד ספרים, ואפילו אם בקיאות בברכת הגפן אבל אינן בקיאות בברכת הקידוש נראה שאפשר להוציאם את שני הברכות, וכ"כ בשו"ת עמק הלכה (זיטל) או"ח סי' צ, ושו"ת חסד לאברהם סי' ז, ומעשה אליהו (מגי) סימן רכב ע"ש, וע"ע נהר שלום על אתר. אולם מש"כ רשז"ש רביהם מד' רעק"א בסי' קצ, אמת ונכון הוא שמוכרח שכ"ה דעת רעק"א, כהפ"ח והגר"א, ואוסיף אני הצעיר שכן מוכרח מד' רעק"א בסימן ריט עיי"ש (וראה שו"ת אבני"ז או"ח סימן מ שחלק ע"ד רעק"א מכח דברי הבה"ג).

(ב) והנה דברי התה"ד אינם ברורים כלל אי דעתו מעיקר הדין שאסור להוציא או שזה רק חומרא בעלמא, אולם זה ברור שדעת הג"א והר"ן וסיעתיה שאפילו לכתחלה אפשר להוציא לבקי נמצא שיש לנו ג' שיטות ודו"ק.

והנה דעת הרמ"א ג"כ אינו ברור שהרי בהל' שופר נקט כהג"א ותמוה שכאן בקידוש לא העיר כלום ע"ד המחבר, וכבר העיר ע"כ התה"ד בסימן ח', ואולי אפ"ל שהרמ"א נקט כהג"א רק היכא שמקיים מצוה או חלק מהמצוה שהרי כידוע שי"א שהמצוה בתקיעה ולא השמיעה (וכדעת ר"ת ובאמת שכבר קדמו כמה גאונים ר' יהודאי גאון, בה"ג, שאילתות, ועוד ראשונים) ואפילו לדין שפוסקים כהני רבנותא שהמצוה היא השמיעה וכ"ה דעת התה"ד, אולם עכ"פ חלק מהמצוה בודאי היא התקיעה ומצאתי שבאמת כתב כן בביאור הגר"א ע"ד הרמ"א, שהרמ"א לאפוקי מתה"ד בא עיי"ש וכמו שבקידושא רבא יותר קיל להוציא לבקי (וכמו שכתב הרב המש"ג) וכמדומני שכבר כתב כן התה"ד, שהרי הוא מברך ברכה ושותה.

סוף דבר אפילו אם יש דעות שסוברים שאפילו לכתחלה אפשר להוציא לבקי, ואפילו את"ל שי"א שלכתחלה לא יצא, אולם כעת שנתגלה לנו דעתם של הגאונים ובראשם נהורא דעלמא - רב יהודאי גאון - כפי שכינוהו רע"ג בסידורו דף מה. (ותלמידו פירקוי בן באבוי כתב עליו שהיה גדול במקרא ובמשנה וכו') ולא אמר דבר שלא שמע מפי רבו שלמדו רבו הלכה למעשה עפ"י הלכה למשה מסיני - ראה גנזי שכטר ח"ב עמ' 559 וראה שם בעמ' 556).

וידוע מש"כ המהרי"ק בשורש צד שבמקום שנמצא תשובת גאון שלא עלה על זכרונו על ספר ונמצא אחריו חולקים עליו א"צ לפסוק כדברי הא"ח, והובא להלכה בשו"ע חו"מ סי' כה סוס"ע ב. והסכימו לכלל זה כל הפוסקים ראה לדוגמא רב"ז ח"ג סי' תתקצד, ש"ך הנהגת או"ה יו"ד סוס"י רמב אות ח', מהרי"ט ח"ב אה"ע סי' כב, כנה"ג חו"מ סי' נה הגב"י אות ח', ואפילו נגד הב"י ורמ"א, כמבואר מד' הש"ך חו"מ מו. קיז. ט"ז יו"ד נג, יא. קיג. טו. ועוד.

### יחיאל גולדהבר

עיה"ק ירושלים תובכ"א

## בענין כתובת יבמה

בקובץ באו"י האחרון (גליון מח) כתבתי כדין כתובה אי הוי דאורייתא או דרבנן, ועי"ש, ובין היתר נגעו הדברים בגדר כתובת יבמה. ומכיון שלא היה זה הנדון שם לא הרחבתי הדברים ורק נגעתי בכמה נקודות בקצרה בכדי לא לסטות מהענין המרכזי שם. וראיתי להעיר בזה בפנ"ע:

הנה דין היבם הוא שאינו צריך לכתוב כתובה אלא כתובתה על נכסי בעלה הראשון וכל נכסי המת (שהיבם יורש) משועבדים לכתובה. [ועי' בזה ביבמות (לח.) וכתובות (פ:)]. וברש"י בכתובות (פב.) בדברינו הנ"ל שם מבואר דחייב הכתובה הוא דרבנן, והבאנו שם שני צדדים אי הכוונה שכל כתובה הוי דרבנן, או דכתובת יבמה במיוחד היא דרבנן מכיון שכעת היא אלמנה. ובמרדכי בריש כתובות (אות קלו) מוכח דס"ל שכתובת יבמה הוי כשאר כתובת בתולה דהיינו אכתי ממשין השעבוד הקודם שעל האח הראשון. ואילו ר"ת (בתוס' שם י. ד"ה אמר) לכא' ס"ל שכתובת יבמה הוי דרבנן, ובוזה גופא י"ל בכמה אופנים - או דהטעם הוא מכיון שכעת היא אלמנה כנ"ל, ועי' באילת אהבים (כתובות פב.) שחייב הכתובה דאורייתא הוא רק בנתגרשה ולא בנתאלמנה, דאי"ז חייב על היורשים אלא על הגבורא, [ובנפלה מהאירוסין לכא' ישתנה דינה לפ"ז, ועי' בתוס' יו"ט (יבמות פ"ד מ"ד)]. או דעצם החייב של "יבם" אינו כשאר חייבי כתובה הנלמד ממהר הבתולות אלא זהו גדר אחר של "אשה הקנו לו מן השמים". [ועי' בסוף דברינו שכתבנו עוד מהלך בגמ' שם ע"פ הרי"ף, ולפיו אין הכרח שר"ת יחלוק על המרדכי. ואכ"מ].

והנה בסוטה ריש פ"ד (כג:) איתא ארוסה ושומרת יבם לא שותות ולא נוטלות כתובה וכו', וכתב שם רש"י ד"ה ולא - "שהיא גרמה לאסור עצמה עליו וכו', ואפילו לית לן דרב המנוגא [שסובר ששו"י שזנתה אסורה ליבמה] ושומרת יבם שזינתה מותרת ליבמה, נהי דמותרת מיהו לא בעי למינסב אשה זונה והיא הפסידה כתובתה". עכ"ל. ולכא' מוכח מזה דחייב הכתובה של יבמה מוטל על היבם והוי חייב חדש (ורק גובה אותו מנכסי המת ועליהם מוטל השעבוד). דאל"ה אלא דהוי המשך החייב הישן של המת לכאור"ק מדוע שם מפסדת כתובתה, דהרי כל דין סוטה הוא גזירת הכתוב וחידוש התורה שבקפידא דבעל תליא [ונכבר האריכו בזה האחרונים, ועי' בית הלוי (ח"ב סי' מ) ובאחייעזר (ח"ג סי' סט תשובה ב) ובאור גדול (סי' מג אות י) ובאור שמח (ריש הל' סוטה) ועוד, ואכ"מ] ועל סתם יחוד אינה נאסרת אלא צריך שיחול עליה שם "סוטה" לפי כל גדריו ותנאיו, וכאן הרי רק היבם קינא לה ולא הבעל, ונהי דלא בעי למינסב כו' כמש"כ רש"י עכ"פ מדוע יהיה בכוחו להפקיע חייב הכתובה הקודם והרי עדיין לא כנסה. [ואכתי יל"ע בזה עפמש"כ שם תוד"ה ושומרת דמיירי שבא עליה יבם לפוטרה בגט, ועי"ש. ועכ"פ זהו דוחק לומר שע"ז יחול עליו כל חייבי האישות וחייב כתובה מצידו]. ואי"כ משמע מזה לכא' דלא כהמרדכי. ובפשטות תלוי הנדון בזה ביסוד גדר יבמה אי הוי המשך האישות הישן ויבם במקום בעל קאי, או דהוי אישות חדש.

והנה בסוטה (מג.) מבואר דיבם חוזר מערכי מלחמה, ומשמע כנ"ל שזהו אישות חדשה, אמנם בסוף המשנה שם נלמד דיש בו דין "ושמח" מריבוי מיוחד ומשמע שאי"ז דין ושמח הרגיל באשה "חדשה". ונראה דהגדר בזה הוא דיבם אית ביה גם אישות חדשה מצדו, וגם נחשב המשך האישות הקודם, וארכביה אתרי ריכשי. [ועי' בתוד"ה אמר (סוטה כד:) שיבם משקה על קינוי הבעל הראשון! ועי' מחלוקת רש"י (יבמות נח:) ד"ה שומרת יבם קרית כו' עם תוד"ה דכוותה (שם עמ' א) אי בבעל

ראשון נחשב שקדמה שכיבת בעל וכו' לגבי קינוי היכם, ע"ש. ועי' מחלוקת רש"י ותוד"ה גט (גיטין לה:). אי יכם שגירש אחר יכוס נחשב גביית הכתובה כגרושה או כאלמנה (לענין השבועה). ועי' כתובות (פב:). לגבי חיוב כתובה במגרש יבמתו ומחזירה. ועי' בספק הגמ' בכתובות (נג:). אי לכת יבמה יש מזונות]. ועפ"ז יש גם ליישב המרדכי שלא יקשה עליו מהא דרי"פ ארוסה הנ"ל.

ויעוי' עוד ביבמות (פה). שאם היתה היבמה שניה לבעל אין לה כתובה אפי' מיבם, ומשמע לכאור' כצד דהאישות הוא המשך האישות הראשון, ולכן בשניה ליכא חיוב כתובה (הגם שלגבי יכם אינה שניה). משא"כ לצד שזהו אישות חדש צ"ב מדוע אין לו חיוב כתובה מצד עצמו והרי יכם אינה שניה? אמנם עצם הדין שם טעון ביאור, דהאיך התירו לו לקיימה בלא כתובה ולא חששו שתהא קלה בעיניו להוציאה ולא מצאנו לכאור' דוגמתו בשום מקום? [ועי' תוד"ה דאם (יבמות קיג). ויש לחלק]. ואולי נדון הגמ' שם רק על ביאה ראשונה שמקיים בה המצוה דאורייתא דיכוס אבל אם אח"כ רוצה לקיימה צריך לכתוב כתובה מצד הדין דאסור לשהות אפי' שעה אחת בלא כתובה (כדאיתא בכתובות נז. וב"ק פט.). ודחוק. ונראה דרוקא שם שהיתה אסורה לראשון לא תיקנו לה כתובה משני דאין דעת חז"ל נוחה שתתייבם ויכניס רשעה לתוך ביתו (ע"ה סוטה ו). הגם שמוותרת לשני. [ויל"ע בדין "שלא תהא קלה בעיניו להוציאה" אי זהו דין על הבעל או תקנה לטובת האשה. ולצד שני א"ש. ועי' תוד"ה מני (כתובות נא). וד"ה טעמא (ב"ק פט). ומכאור' דהגם שסיבת התקנה בזה היתה כצד שני עכ"פ גדר התקנה הוא כצד ראשון (ולכן במוחלת כתובתה חייב לכתוב אחרת, עי' תוד"ה כל ב"ק פט.). וי"ל דעכ"פ כאן ליכא לסיבת התקנה כנ"ל וממילא לא תקנו]. ועי' תוד"ה משום (כתובות פא). ואכמ"ל.

ככבוד רב  
יואב רוזנבל

## בענין ביאת משה רבינו ע"ה לקודש הקדשים

בגמרא בבא בתרא דף י"ד ע"א נשתתירו שם שני טפחים שלא יהא ספר תורה נכנס ויוצא כשהוא דחוק ע"כ לה"ג ומקשה תוס' ד"ה שלא וא"ת והלא לא היו מוציאים אותו מן הארון דהא אסור ליכנס בבית קודש הקדשים וביום כיפורים לא אשכחן בסדר יומא שהיו מוציאים ע"כ לה"ת ועי"ש מה שתירץ.

והנה מובא בתיקוני זוהר ותיקון י"ח וז"ל דנבאיא אחרנין לא הוו עגילין למחמי למלכא וכו' באהרן דהוא עלעא מכולהו דמתמר ביה ואל יבוא וגו' בזאת יבוא וגו' ואנת בכל שעתא ושעתא ובכל יומא דאנת בעי הווית עייל למחזי למלכא עכ"ל. הרי דמשה רבינו ע"ה היה נכנס בקודש הקדשים בכל עת שרצה.

ולפי"ז אפשר לתרץ קושיית התוס' דכשבילו היה צריך לכל זה שיהיה הס"ת נכנס ויוצא. פישל שמעיה - ירושת'ו

## בענין ניגוב ידים לפני הנטילה לסעודה

הנה ראיתי להרכה הנוהגין לפני נט"י לסעודה שהם מגביין את ידיהם שלא יהיה על היד שום לחלוחית של מים ועושים כן משום שחוששים לשני דברים. א. שחוששים להציצה שהמים שעל היד ימנעו מלעלות על היד את המים שנוטל לסעודה. ב. חוששים שהמים שהיו על היד לפני הנטילה נטמאו מהיד ויחזרו ויטמאו את המים שהוא נוטל לסעודה וא"כ אינו מועיל כלום בהא דנוטל ידיו שהרי הם ישארו טמאים.

ולכאורה נראה דלאחר שבימינו כל אחד נוטל פעמיים דהיינו מים ראשונים ומים שניים ובכל פעם שופכין יותר מרביעית על כל יד ובזה אין בכלל מה לחשוש.

דעל החשש הראשון שחששו דשמא לא יגיעו המים מהנטילה על מקום שהמים שם עוד מלפני הנטילה דהוא חוצץ אינו חשש דהא המחבר כותב בסימן קס"א סעיף ב גבי חציצה על היד דכל דבר שאינו מקפיד אינו חוצץ וכו' לא היה צבע - דהיינו שאין מלאכתו להיות צבעי - אם ידיו צבועות ויש ממש הצבע על ידיו הרי זה חוצץ שהדיו היבש חוצץ והלח אינו חוצץ וכו', ואומר ע"ז המ"ב ס"ק י"ד דהטעם דלח אינו חוצץ משום דהוא נמוח עם המים והמים מגיעים גם לגופו ע"כ. הרי דאם הוא לח אין אנו חוששים כלל דהוא חוצץ אלא דאנו אומרים שהמים מגיעים גם לגופו.

ועל החשש השני דחוששים שהמים שהיו על היד לפני הנטילה הם טמאים ויחזרו ויטמאו את המים שהוא נוטל לסעודה גם זה אינו דהא זה פשוט דבנט"י אם רוצה לטהר את ידיו דצריך כח גברא אם הוא בתורת נטילה ולא בתורת טבילה כמבואר בשו"ע סימן קנ"ט ס"ז, והנה המחבר בסימן קס"ב ס"ב כתב: הנוטל ידיו שופך קצת מרביעית על ידיו כדי להסיר הלכלוך וכתב ע"ז הרמ"א: הגה וה"ה אם היו לו מים מרובים רוחץ תחלה מעט כדי להסיר הלכלוך ואח"כ שופך עליו רביעית וכו'. ומהא דאמר דרוחץ תחלה משמע דהוא אינו בכח גברא דהא הוא אומר בשני לשונות רוחץ ושופך ואם אנו אומרים שהמים שהיו על היד קודם הנטילה נטמאו וכשהוא שופך רביעית מים ע"ז אינו מטהרו א"כ היה לרמ"א לומר שינגב את ידיו וזה אינו מוזכר כלל ולומר דחששו שאם רביעית מים ע"ז אינו מטהרו ואז לא יטהרנו גם זה אינו משמע דהא העיקר נט"י הוא ברביעית ושאם כל אחד נוטל ביותר מרביעית א"כ צריך להבין בהא דחששו כ"כ שיהיה היד יבש לגמרי בלי שום לחלוחית.

יוסף ברמ"ש גלייברמן

ישיבת בית אהרן וישראל - ירושלים

## הערות בעניני קדשים

בגליון מ"ז הביא הגאון ר"ש רוזובסקי דברי החזו"א שרצה לחדש דבעבודת יוהכ"פ דכתוב בהו חוקה לעיכובא ליתא להך דינא דשלא במקומו כמקומו, והשיג עליו מד' הרמב"ם בפירושו המשנה דמשמע מדבריו שמפרש הניתנין בפנים שנתנן בחוץ גם על עבודת "מבית קדשי הקדשים", דהיינו עבודת יוהכ"פ, ויש להעיר דלפי"ד החזו"א יתיישב היטב ד' הרמב"ם פ"ה מהל' עבודת יוהכ"פ הלכה כ" שכתב "נפחתה תקרה של היכל לא הי' מזה, שנאמר "באוהל מועד" ומקורו מהגמ' פ' בית שמאי דף מ' ע"א, דדריש מקרא האמור בפ' כהן משיח "על קרנות מזבח קטורת הסמים לפני ה' באוהל מועד" דכשנפחתה גגו של היכל אין לו תורת אוהל מועד להזאת דמים הפנימיים, ובקרבן אורה שם תמה, וז"ל ודין נפחת תקרת ההיכל כ' הר"מ בהל' עבודת יוהכ"פ, ויפלא קצת מ"ט לא כ' דינים אלו בהל' מעה"ק בדין כל פרים הנשרפין שצריכים מתן ד' במזבח הפנימי, דעיקר קרא גבייהו כתיב, אמנם לד' החזו"א דבעבודת יוהכ"פ ליכא הך דינא דשלב"מ כמקומו י"ל דס"ל להרמב"ם דוודאי גם כשנפחת גגו ותקרה של היכל, שם מזבח עלה לכל מילי, ורק דנתמעט מקרא דאין זה מקום כשר להזאת הפנימיים, אבל מ"מ כשיזה על המזבח הזו הזאות פנימיים, יתקיים כאן הקרבת הקרבן מדין שלב"מ כמקומו דמי, וממילא דאינו נוגע כ"כ הך דינא דנפחת גגו של היכל דפסול המזבח להזות עליו דם הפנימיים בשאר פרים הנשרפין, אבל ביוהכ"פ דליכא דינא דשלא במקומו כמקומו דמי ואין כאן הכשר הקרבן עד שיהו במקומו הראוי לו, שם הביא הר"מ להך דינא דאם נפחת גגו של היכל נפסל המזבח להזאות הפנימיים, דבכה"ג גם אם יזה על המזבח אין לו תורת הקרבה, דלגבי עבודת יוהכ"פ ליכא להך דינא דשלב"מ כמקומו דמי וכמוש"כ החזו"א, גם לפי"ד החזו"א יתיישב בטוב טעם דברי הר"מ שהביא מע"כ שכתב דם פנימיים שיצאו לעזרה באמצע הזיתו דנפסלו ביוצא, ותמה המקד"ד דכיון דשלב"מ כמקומו דמוראם נתן דם פנימיים בחוץ נמי יצא למה נפסל ביוצא, ולפי"ד החזו"א דביוהכ"פ ליכא דין שלב"מ כמקומו דמי משום דכתיב חוקה נחא דכיון דהר"מ מיירי ביוהכ"פ ואז ליכא דין שלב"מ כמקומו שפיר הנפסלה ביוצא כשיצא לעזרה דאין זה מחיצתו, ובזה יתיישב היטיב קושיית המנ"ח מצוה קל"ט וז"ל גם קשה לי לשיטתו דהוציא חוץ להיכל למה נקט דוקא בפר ושעיר יוהכ"פ, הוא הדין בפרים ושעירים הנשרפים ג"כ דין זה כיון דיצא חוץ להיכל כוודאי נפסל ביוצא דאין זה מקומם, דדוקא לגבי מזבח יש חילוק כמוש"כ לעיל דל"ש יציאה ולא

כתב בהם ויצא אבל חוץ להיכל בוודאי נפסל כמבואר, ונוהג דין זו גם בפנים ושעירים הנשרפים, וצ"ע גדול עכ"ל אמנם להנ"ל ניהא טובא, דרך ביה"כפ דליכא דינא דשלב"מ כמקומו הוא דכתב הר"מ דכשיצא לעזרה מיקרי יוצא ממחיצתו, משא"כ בשאר פנים הנשרפים דאית בהו דינא דשלב"מ כמקומו לא יפסל ביוצא בעזרה וכד' המקד"ד, משא"כ ליישוב מעכ"ת על קו"המקד"ד יקשה עדיין קושיית המנ"ח דלמה לא לא נקט הר"מ דינ"י גם בפנים הנשרפים שנפסלו דמן כשיצאו מהיכל לעזרה ודו"ק, ומה שהעיר מד' הרמב"ם בפיהמ"ש, יצויין שבכתבים המיוחסים להגרי"ז בדף מ' כתב וז"ל "אמנם הגר"ח זצ"ל אמר דגם לגבי עבודת יוהכ"פ היא דינא דשלא במקומו, וכן משמע מפירושו המשניות להרמב"ם" [וע"ע באור שמח פ"ב מהל' פסוה"מ הלכה ט' שר"ל בדעת הר"מ דעל הזאות פרוכת ובין הבדים ליכא דינא דשלב"מ כמקומו, וסיים "ועיין בפירוש המשנה לרבינו, ודו"ק"], רק דיש להעיר דלכאורה לפי"ד פיה"מ שהביא הגר"ח, שפירש המשנה "הניתנים בפנים" גם על עבודת פרוכת ובין הבדים נמצא דה"ה דנפרש הניתנים בחוץ שנתנו בפנים דכיפר, דקאי גם על פרוכת ובין הבדים שאם נתן דם המזבח על פרוכת וביה"ב ג"כ אמרינן שלא במקומו כמקומו דמי, אף דל"ש שם הלימוד של הגעת דם למזבח, וכן כתב באמת במקדש דוד סי' ל"ג סוף אות ה', אמנם הגר"ח עצמו בספר חידושי רח"ה ה' פסוה"מ פ"ב הט"ז בד"ה ונראה כתב בדעת הר"מ וז"ל "והנה נראה דזה אינו רק בזריקת מזבח, וכדילפינן לה מקרא דשאני נתתיו לכם על המזבח לכפר, כיון שהגיע דם למזבח נתכפרו בעלים, אבל בזריקת פרוכת ובין הבדים לא הוי כלל דינא דמקומו דמי" וצ"ע דלכאורה לפי פיה"מ הנ"ל, הדין נותן שגם בכה"ג נימא דשלב"מ כמקומו דמי - וצ"ע [ועי' תוס' דף ל"ו ע"א ד"ה וקיי"ל דמפורש בדבריהם דעל פרוכת ובין הבדים ליכא לא הך דינא דשלב"מ כמקומו, וגם ליכא דינא דקלטי' מזבח לענין לא יאספנו, ותמיהה על המקדש דוד הנ"ל שהעלים עין מד' התוס'].

עוד כתב שם הרב הנ"ל ליישב קו"ה המקד"ד ע"ד הרמב"ם מפסוה"מ הל"ד שכ' דאם יצא הדם מהיכל לעזרה קודם שגמר הזאות שבהיכל דנפסל ביוצא, והק' המקד"ד דכיון דשלב"מ כמקומו דמי, גם עזרה מקומו הוא, ולמה יפסל ביוצא, ותרץ הנ"ל עפ"י מה שנסתפק אם גם בטיהרו של מזבח נאמרה הך דינא דשלב"מ כמקומו כיון דאינו מקום זריקה, וממילא אי"נ דליכא דין שלב"מ כמקומו בטיהרו של מזבח, מובנים דברי הרמב"ם דנפסל ביוצא, כשיצא קודם שעשה ההזאות על טיהרו של מזבח, עיי"ש מש"כ מזה, והנה בעיקר ספיקתו אם בטיהרו של מזבח איכא דינא דשלב"מ כמקומו, נראה דנחלקו בזה רבותינו האחרונים בבאור דברי הר"מ פ"ב מהל' פסוה"מ הלכה ח' שכתב וז"ל שינה מתן קרנות בחטאת בין בחטאת הנעשית בפנים בין בחטאת העשית בחוץ נפסל, אבל כשאר קדשים כשרים, ובהל"ט כתב נתן הדם מן הקרן ולפנים, בין בחטאת בין בשאר קדשים, בין במזבח הפנימי בין במזבח החיצון פסול [ומקורו מתוספתא זבחים פ"ו] ומטין ב"י מדרשא משמ"ה דהגרי"ז לבאר דברי הרמב"ם מש"כ דשינה מתן קרנות פסול בחטאת ולא בשאר קדשים, אף דבכל הקרבנות הלא איכא דינא דשלב"מ כמקומו דמי, דמיירי באופן שנתנו שלא במקום הקרנות, דבשאר קדשים, אף דאית בהו דין קרנות מקרא דסביב, מ"מ אין זה אלא מצוה בעלמא אבל עיקר מקום מתן דמו הוא על הקיר וכשנתנו שלא במקום קרנות כשר הזבח לגמרי כדין מקומו ממש, משא"כ בחטאת דדין קרנות דידהו הוא עיקר מקום מתן דמו מקרא דנתן על קרנות מזבח, כשנתנו שלא במקום קרנות הוי שלא במקומו דאף דמקומו דמי לענין כפרה מ"מ הזבח פסול ואינו נאכל, ומש"כ הר"מ בהלכה ט' דמן הקרן ולפנים פסול גם בשאר קדשים, פירש מרן הגרי"ז כוונתו, שנתנו על טיהרו של מזבח ובה"ג פסול "לגמרי" בין בחטאת בין בשאר קדשים דכיון דגם של מזבח לאו מקום זריקה הוא, גם דין שלב"מ כמקומו אין בו והזבח נפסל לגמרי, וכן פירש הגרי"ז דברי התור"כ פרשת אחרי פרשתא ח' "על המזבח, כל מקום שיתן על המזבח יכפר, לכפר על נפשותיכם ולא על קרקעו של מזבח" דכוונתו קרקע המזבח היינו גגו של מזבח וטיהרו, דלא נאמרה שם הך דינא דשלב"מ כמקומו, וכ"כ האו"ש פ"ב מפסוה"מ ה"ח בקיצור נמרץ לבאר כן ד' הרמב"ם הנ"ל, ואמנם החזו"א קדשים סי' ט"ז סק"א לא ניהא ל"י בהא, וכתב להדי' לפרש ד' הרמב"ם בהלכה ט' דמן הקרן ולפנים פסול קאי גם אגג וטיהרו של מזבח דכין בחטאת ובין שאר קדשים פסול ו"ל דפסול הבשר אבל הבעלים נתכפרו מדין שלא במקומו כמקומו דמי גם בגגו וטיהרו של מזבח, ומש"כ הר"מ בהל"ט דשינה במתן הקרנות דשאר קדשים כשרים ובחטאת פסול פ"י החזו"א שכוונת הרמב"ם שנתנו שלא לשמה כגון חטאת לשם עולה

דבחסאת פוסל ובשאר קרבנות כשרים אלא שלא עלו וכו', [ופי' החזו"א תמוה מאוד שהרי הרמב"ם כאן מיירי מדיני שלב"מ כמוש"כ בהל"י ולא מדיני שלא לשמה שזו הזכיר הר"מ להלן פט"ו כדיני שלא לשמה, וע"ע בספר חזון יחזקאל בביאורו על התוספתא שכתב מהלך אחרת בדברי הר"מ והתוספתא, ואכמ"ל] עכ"פ מדי הגרי"ז והאו"ש מתבאר דס"ל דבטיהרו של מזבח ליכא דינא דשלב"מ כמקומו ושפיר י"ל מש"כ הרב הנ"ל ביישוב ד' הרמב"ם.

אמנם מה שכתב דאף אי"נ דבטיהרו של מזבח איכא דינא דשלב"מ כמקומו, [וכמו שביארנו שכן הוא באמת דעת החזו"א] מ"מ כיון דהדם נפסל לגבי האימורין, דלגבי האימורין ליכא דינא דשלב"מ כמקומו, תו א"י לגמור הזאותיו מחמת אין מביאין קדשים לבית הפסול הדברים נראים תמוהין מאוד לפרש כן בדעת הרמב"ם, שהרי הר"מ כתב מפורש בסו"ד "שכיון שיצא נפסל" הרי דהוא פסולת בהחפצא דדם מדין יצא, וכמו שביאר הראב"ד בהשגות, ואילו לדבריו אין כאן פסול יוצא בעצם הדם כלל כיון דבדם איכא דינא דשלב"מ כמקומו דמי, ומה שאינו גומר הזאות הוא דין לכתחילה של אין מביאין קדשים לבית הפסול ול"ש לפסולא דיוצא כלל, ולומר דחל עליו פסולת דיוצא לגבי האימורין ולא לגבי הדם עצמו וכמו שכתב מעכ"ת "משום דלגבי האימורים נפסל הדם ביוצא" הוא תמוה מאוד לענ"ד, ולא ניתן ליאמר כלל, דלא מצינו פסול יוצא לחצאין דמנפ"ש אם כלפי הקרבן עצמו מהני הדין שלב"מ כמקומו דמי שלא יפסל ביוצא ולא חייל עליו דין יוצא ממחיצתו א"כ תו לא מיקרי כלל שהדם יצא ממחיצתו והוי דם כשר לגמרי וכשיגמור הזאותיו במקומם יקטיר האימורין כדין כל קרבן שנוזק הדם במקומו, ואם שלב"מ כמקומו לא מהני שלא יוחל בו דין יוצא כלפי הדם עצמו, א"כ גם הדם עצמו נפסל מדין יוצא ואיך יכול לגמור הזאותיו כלל לגבי הכשר הקרבן, וגם מה שכ' הרה"ג הנ"ל דמדינא דאין מביאין קדשים לבית הפסול לא יגמור הזאות שבהיכל, לא מסתבר כלל, דאטו מחמת דינא דלכתחילה דאין מביאין קדשים לבית הפסול, שיפסלו האימורין שאין מעכבין כלל בהקרבת הקרבן יבטל עבודת היום דיוה"כ, ובוודאי נראה ברור בכוונת הרמב"ם דנהי דאיכא דינא דשלא במקומו כמקומו דמי דבהגעת דם למזבח כיפר, מ"מ כיון דהלא חזינן דאינו זריקה כשרה המתרת את הבשר לאכילה וגם אינו מתיר האימורין להקטרה, הרי דאין זו עיקר מקום מתן דמו, וממילא כיון דאין זו מחיצת מתן דמו תו חייל על עצם הדם ביציאתו, דין יוצא חוץ למחיצתו במה שיצא מקום מתן דמו שמכשיר הקרבן להקרבתו, וכמוש"כ הרמב"ם שכיון שיצא נפסל, ובוודאי לא יוכל לגמור הזאות ההיכל כיון שנפסל הדם בפסול יוצא ממחיצתו - וז"ב.

ובגוף הדבר דפשיטא ל"י להנ"ל דבזריקה שלא במקומו לא יקטירו האימורין כמו דאינו מתיר הבשר באכילה ולכן איכא דינא דאין מביאין קדשים לביה"פ, יעויין להלן נ"ב ע"ב בגמ' "אף דמים האמורין למעלה אם נתנן למטה לא כיפר" ושם בסוגי' "דמים הפנימיים יוכיחו שיש מהן קרב בחוץ ואם נתנן בתחלה בחוץ לא כיפר" ועי"ש בקרן אורה שכתב "לא כיפר, מהאי ברייתא משמע דס"ל שלא במקומו לאו כמקומו דמי, דאי כמקומו דמי אמאי לא כיפר הא בעלים נתכפרו, וכ"ת דלא כיפר להתיר בשר באכילה קאמר, דא"כ לא הוי דומיא דלא כיפר בדמים הפנימיים שנתנו בחוץ דלא כיפר, ועל כרחק דלא כיפר לגמרי קאמר דהא נשרפים המה" ואי כדבריו דגם ביוה"כ"פ בהזאת דמים הפנימיים שלא במקומו א"י להקטיר האימורים, א"כ אכתי י"ל דברייתא אתי' כמ"ד שלא במקומו כמקומו, ולא כיפר היינו בחיצונים להתיר הבשר באכילה ובפנימיים לא כיפר לגמרי להקטיר האימורין, ומוכרח דס"ל להקרבן אורה דבפנימיים דאין כאן היתר אכילה, כיפר לגמרי למ"ד שלא במקומו כמקומו דמי, וא"כ נסתרו לגמרי דבריו במש"כ דלכן אינו גומר הזאות שבהיכל מטעם שלא יקטירו האימורין בזריקה שלב"מ ומביא קדשים לביה"פ, דהא בפנימיים, מקטירין גם האימורים, בזריקה שלב"מ כמוש"כ הק"א.

ואמנם נראה להביא רא"י מדברי הרמב"ם עצמו דס"ל דלמ"ד שלא במקומו כמקומו דמי, כמו דאין הזריקה מתיר הבשר לאכילה, ה"ה דאינו מתיר את האימורים להקטרה, שהרי הר"מ בפ"ג מהל' פסוהמ"ק הלכה ז' חשיב בהדי שאר קדשים שדינם שאם עלו לא ירדו, גם הניתנין שלא במקומו שאם עלו אימוריו לא ירדו, ולכאורה צ"ע כיון דהרמב"ם פסק בפ"ב הלכה י' כשמואל דשלב"מ כמקומו דמי א"כ אמאי כ' הר"מ בזריקה שלב"מ דאם עלו אימוריו לא ירדו דמשמע דרק בדיעבד יש להם

הקרבה והלא כיון דשלב"מ כמקומו דמי א"כ יש לאימרים הקטרה גם לכתחילה, ומוכח מד' הרמב"ם דס"ל דגם למ"ד שלא במקומו כמקומו דמי, מ"מ אינו מתיר האימורים להקטרה ורק בדיעבד הוא דכתב הרמב"ם דאם עלו לא ירדו, וממילא דהי' אפשר לומר כדבריו דכיון שהאימורים נפסלים בזריקה שלב"מ, א"י לגמור הזאות ההיכל מטעם אין מביאין קדשים לבית הפסול לולא מש"כ לעיל בדברינו - ודו"ק [שוב מצאתי בשפ"א דף כ"ז ע"ב שהוכיח מרש"י שם דזריקה שלא במקומו אינו מתיר האימורים לגבוה, וסיים שם דצ"ע לדינא "והרמב"ם לא דיבר כלל מזה" וצע"ק דהלא הדבר מפורש ברמב"ם הנ"ל וכמו שכתבנו, וע"ע באור שמח פ"ב פסוה"מ הלכה י' שכתב ג"כ דזריקה שלב"מ הוי אימורים פסולים ואין נקטרין לכתחלה, והביא ראי' מהברייתא להלן בדף ק"ט ע"א דחשיב זריקה שלב"מ בהנך שאר פסולים שאם עלו לא ירדו, הרי דגם בזריקה שלב"מ אין האימורים נקטרים לכתחלה ורק בדיעבד אם עלו לא ירדו, אמנם דבריו שתומים דמגלן דהך ברייתא ס"ל דשלב"מ כמקומו דמי, והלא י"ל דהברייתא שם ס"ל דלאו כמקומו דמי ולכן רק בדיעבד אם עלו לא ירדו כשאר פסולים, ואדרבא הלא רש"י ותוס' בדף כ"ז ע"ב כתבו דאין לומר בברייתא שם דס"ל שלב"מ כמקומו דמי מדחשיב להו בהנך שאר פסולים וא"כ גם הך ברייתא בדף ק"ט י"ל דאזיל כמ"ד שלב"מ לאו כמקומו דמי ואכתי מגלן דלמ"ד כמקומו דמי הוי האימורים פסולים, ואולי י"ל כוונת האו"ש דהלא התוס' ק"ח ע"א ד"ה שחיטת הוכיחו בסו"ד דהך ברייתא בדף ק"ט דלא חשיב שחיטת לילה ונשפך אזיל כר"י דס"ל תרד, ור"י הלא ס"ל לעיל ל"ו דשלב"מ כמקומו דמי (עיי' תוס' כ"ז ע"א ד"ה ואי) ואפ"ה קחשיב ר' יהודה דהוא מרא דהך ברייתא שלב"מ בדין אם עלו לא ירדו אבל לכתחילה אין להם הקטרה, הרי דגם למ"ד שלב"מ כמקומו דמי אין הזריקה מתיר האימורים לכתחילה להקטרה ודו"ק. והנה לכאור' יש להוכיח עוד מד' הרמב"ם דזריקה שלא במקומו אין מקטירין האימורים לכתחילה דברמב"ם פ"ז הל' פסולי המוקדשין הלכה ו' כתב וזה לשונו "חשב על הדם הניתן למעלה לתתו למחר למטה וכו' או שחשב על הדם הניתן לפנים בהיכל לתתו למחר במזבח החיצון או שחשב על הדם הניתן במזבח החיצון לתתו למחר לפנים בהיכל לתתו למחר במזבח החיצון או שחשב על הדם הניתן שלא במקומו כאילו ניתן במקומו למה לא יהיה זה פיגול ומאחר שביארנו בהלכות אלו שהדם שניתן שלא במקומו כאילו ניתן במקומו למה לא יהיה זה פיגול דמחשבה זו שחשב ליתן שלא במקומו למחר מפני שהדם הניתן שלא במקומו אע"פ שהזבח כשר אינו מתיר הבשר באכילה כמו שביארנו דכל זריקה שאינו מתרת הבשר באכילה אם חשב ליתנה חוץ לזמנו לא פיגול" עכ"ל, ולכאור' אם נאמר דבפנימיים הזריקה מתיר את האימורים להקטרה כד' הקרן אורה אם כן בחשב ליתן הפנימיים בחוץ הוה זריקה דמתרת לגמרי ואמאי לא מפגלא, דהרי הרמב"ם כתב בפרק י"ח מהל' פסולי המוקדשין הלכה ז' וזה לשונו "אבל דברים שאין להם מתירין כגון בשר חטאות הנשרפות וכו' אינם מתפגלים לעולם" הרי דזריקת פנימיים לא מיקרי מתיר על הבשר הנשרפת, וזריקת חטאות הפנימיים מתיר רק את האימורים וכיון דגם בשלא במקומו מתרת את האימורים למה לא יפגל, ותימה על רבותינו האחרונים שלא הביאו ראי' זו, ואולי יש לומר דעיקר הך דינא דזריקה שלא במקומו אינו מפגל אינו תלוי דווקא אם הזריקה שלא במקומו מתרת בפועל את הבשר ורק דכיון דזריקה שלא במקומו הוה בעצמותה תורת זריקה אחרת אינו מפגל אף באופן שהתיר את האימורים וכמו שהוכיח בחידושי מרן רי"ז הלוי הל' פסולי המוקדשין מדברי התוספתא וזה לשונו "דהנה קיי"ל בזבחים דף כ"ז דאם חשב מחשבת חוץ לזמנו על זריקה שלא במקומו כגון אם חשב ליתן הגתנים למטה למעלה חוץ לזמנם אינו נעשה פיגול וילפינן ל' התם מקרא דזריקה דלא שריא בשר באכילה לא מייתי לידי פיגול, ובחשב על זריקה פסולה כגון שיזרקו ערלים או טמאים תניא להדיא בתוספתא דזבחים פרק ג' דפיגול הוא וחייבים עלי' כרת, ובפשיטות נראה דהחילוק הוא דזריקה שלא במקומו כל עיקר תורת זריקה דידה אינה אלא לכפרה בלבד דהתורה חלקתה בעיקר דינה משאר זריקות כדדרשינן לכפרה נתתיו ולא להבר אחר, וזה דילפינן מקרא דואם האכל יאכל דלענין פיגול בעי' דווקא זריקה כי האי שתורת זריקה בה גם לענין היתר בשר, אבל זריקה שהוא רק לכפרה בלבד אין הזבח מתפגל על ידה, משא"כ בזריקת ערלים וטמאים הזריקה עצמה בעצמותה הוא ככל זריקות דעלמא אלא שאינו מתרת בשר משום פסולא דידה שנעשית בפסולי עבודה וזה לא נתמעט מקרא דואם האכל יאכל" עכ"ל, והוא הדין בזריקת חטאות הפנימיות שלא במקומם אינו מפגלת אף דמתרת האימורים להקטרה כיון דזריקה שלא במקומו בעצמותה אינו אלא לכפרה בלבד, ודו"ק.]

ובאותו ו' בגליון הנ"ל כתב עוד מע"כ בענין מזבח שנעקר מקטירין קטורת במקומו, ובראשית דבריו שאל מאין מקור דין זו דקטורת מקטירין במקום המזבח גם כלי מזבח, ומ"ש משולחן ומנורה דקיי"ל דאם אין שולחן אין לחם הפנים ואם אין מנורה אין נרות, נראה דאולי יש להביא קצת סמוכין לזה מד' הרמב"ן בפר' אמור עה"פ על המנורה הטהורה יערוך אהרן את הנרות לפני ה' תמיד וכו' ע"ז הרמב"ן "והנה המצוה והמעשה נזכרים ונעשים כבר אבל צורך הפרשה הזאת לשני דברים וכו' ושם עוד לא אמר אלא יערוך אותו אהרן ובניו וגו'. והי' במשמע על המנורה או כלא מנורה אם תשבר או תאבד כאשר הי' בשו"ב מן הגולה ועכשיו אמר בפירושו על המנורה הטהורה שלא ידליקו אלא על מנורה הטהורה" וכן בלחם הפנים מפורש שם בפרשה ושמת אותם וכו' על השולחן הטהור לפני ה', ויש לפרשו ג"כ עפ"י דרכו של הרמב"ן שלא יעריכו לחם הפנים אלא על השולחן הטהור, ואם נשבר או נאבד, אין לחם הפנים, ואמנם בהקטורת בפרשת כי תשא כתוב ושחקת ממנה הדק ונתת ממנה לפני העדות באוהל מועד אשר אועד לך שמה וכו', ולא הוזכר כלל שיקטירנה על המזבח ורק "לפני העדות" וממילא דגם כשנעקר המזבח מקטירין קטורת במקום המזבח, דעיקר קביעת מקומו הוא "לפני העדות" דהיינו מקום מזבח הפנימי, [ולפי"ז פשוט דרק על מקום המזבח "לפני העדות" הוא דמקטירין ולא על כל הרצפה וכמו שהביא מע"כ בגליון מ"ה בשם הגרי"ז] ומה שהוסיף לתמוה על שיטת התוס' דמנין להם דגם כל הקטורת על מזבח החיצון מקטירים במקומו גם כשנעקר או נפגם, כבר צווחו כן קמאי ע"ד התוס' בליקוטי הלכות ובקרבן אורה, וגם לפי מקור הנ"ל יקשה טובא דהא רק בקטורת גלי קרא דל"צ מזבח וסגי במקום המזבח ומנ"ל דשאר הקטורת על מזבח החיצון ל"צ דוקא מזבח, [ויצויין דאמנם רש"י דף נ"ט ד"ה מזבח שנעקר כתב "וקס"ד דה"ה לחיצון" ומשמע דאמנם לפי תי' הגמרא מודה רב בדמים ה"ה דעל כל שאר הקטורת דמזבח החיצון ליכא דינא דמזבח שנעקר ורק בקטורת נאמר האי דינא וכן ברש"י מנחות ה' ע"ב ד"ה פגיתם מבורא דבהקטרת קומץ על מזבח החיצון בעינן מזבח דוקא וכן מפורש במיחסות להרשב"א מנחות דף ה' ע"ב, אמנם בשמ"כ שם אות ח' מבורא כשי' תוס' דה"ה בכל הקטורת על מזבח החיצון, ויעוי"ה בחזו"א סי' י"ז סק"ב מש"כ בשי' רש"י] ואולי גם זה מרומז בקרא דפרשת קרח בהניתנים על מזבח החיצון דכתיב אך בכור שור או בכור כשב וכו' קודש הם, את דמם תזרוק על המזבח ואת חלבם תקטיר אשה לריח ניחוח לה', והאי קרא דרשינן ר"פ ב"ש גם על מעשר ופסח, ובקרא משמע דרק הזריקה הוא על המזבח אבל בהקטרת אימורים נאמר רק שיקטירם ולא נאמר על המזבח, ומשמע דכל הקטורת ל"צ דוקא מזבח החיצון וסגי במקומו [וע"ע משך חכמה פרשת קרח מש"כ על פסוק זו, ואמנם לר' יוסי דלא נתקדש רצפת עזרה ודאי י"ל כמוש"כ] ומה שהאר"ך להביא מקורו של תוס' דגם אימורים נקטרים על מקום מזבח החיצון, אין דבריו מובנים כלל, דנהי דלפי שיטת התוס' דבזמן שמזבח פגום אין מקטירים על הרצפה גם לר' יהודה, מוכח דמזבח שנעקרה מקטירין קטורת במקומו הוא דין חדש ולא מחמת קדושת רצפה, מ"מ נקטרים כלל, כיון דליכא דינא דמזבח שנעקר בשאר הקטורת, וגם אין קדושת רצפה, בשעה שהמזבח פגום לדעת תוס', ואין כאן שום ראי' לדעת התוס', ומש"כ עוד להוכיח מל' הר"מ בהל' בית הבחירה ומקריבין על המזבח "הזה" דכוונתו דרק על מזבח החיצון צריך מזבח אבל מזבח הפנימי אית ב"י דין מזבח שנעקרה וכשי' רש"י והרשב"א, איברא דנראה כן שי' הר"מ ממה שסתם בהל' תמידין ומוספין פ"ג הי"ב דעל קטורת איכא דינא דמזבח שנעקר ומשמע דבשאר הקטורת ליכא הך דינא, אמנם מש"כ שזה כוונת הרמב"ם "המזבח הזה" אינו משמע כן, דמשמעות דבריו הוא דגם השתא דמקריבין, על מזבח כשאינן בית, הוא רק במזבח הזה ולא בשאר מזבחות, ולא כהכנת מע"כ דעבודת הפנימיים ל"צ כלל מזבח מדינא דמזבח שנעקר.

והנראה לומר בכוונת הרמב"ם שכתב ומקריבין על מזבח הזה, דכוונתו עפ"י מה שפסק דבעבודת הפנימיים כשנפתחה תקרה של היכל אינו מזה, משום דלהזאת פנימיים בעינן אוהל מועד וכל שנפתח לאו שם אוהל מועד עלה, [והא דלא אמרי' דמהני הזאתיו על המזבח גם כשנפתחה הגג מדין שלב"מ כמקומו, אולי י"ל עפ"י סברת האו"ש פ"ב פסוה"מ סוף הלי"ב דדינא דשלב"מ כמקומו הוא רק כשזאוי לזורקו במקומו, דומי' לדין כל הראוי לבילה וכו' אבל כשאינו ראוי למקומו ל"מ זריקה שלב"מ, והי"ה הכא כיון שאינו ראוי להזות במקומו כיון שנפתחה הגג, ל"מ לזורקו שלב"מ] וא"כ י"ל

דכל הך דינא דמקריבין אעפ"י שאין בית הוא רק על מזבח הזה ר"ל מזבח החיצון וכמוש"כ הר"מ בהל"ב וה"ג בדיני מזבח החיצון, אבל על מזבח הפנימי אין מקריבין בשאין בית דכשאין בית לא גרע מנפחתה תקרה של היכל דלא מהני להזאת הפנימיים, דבעינן אוהל מועד, וממילא דלא יוכלו להקריב הפנימיים, ודו"ק. [וכעין סברא זו מצאתי במקד"ד סי' א' שהק' על הירושלמי דבית שנבנה בלילה פסול לעבודה דהלא בלא"ה ל"צ לקדושת הבית, דהא מקריבין אע"פ שאין בית, ות"י דנפק"מ לעבודת הפנימיים דלא סגי בקדושת המקום ובעינן בית דוקא כדאמרין דאם נפחתה תקרה של היכל לא הי' מזה דבעינן אוה"מ ובכה"ג שנבנה בלילה חסר בשם אוה"מ, ומתאים לדברינו הנ"ל ]

ולפי"ז יתיישב היטב סוגיית הגמ' דף מ"ה ע"א דפליגי במחשב בדבר הנעשה בפנים אם פיגל או לא ומסיק דהלכתא כר"א דלא פיגל, וקמתמה רבא הלכתא למשיחא, ועיי" מצפה איתן שתמה דמאי פריך הגמ' הלכתא למשיחא והלא נוגע גם בזה"ז לפי"מ דקיי"ל דמקריבין אעפ"י שאין בית, והגרי"ז תירץ ע"ז דבזמה"ז לא משכח"ל פנימים, דפר כה"ג אין מקריבין בזה"ז דאין ממנין כה"ג אלא עפ"י כ"ד של ע"א, וגם פר כהן משיח לא משכח"ל משום דנגזו שמן המשחה, ופר העלם דבר אין מקריבין בזה"ז מחמת טומאה, דאינו נדחה בפר הע"ד דהוי קרבן יחיד שאין קבוע זמן דאינו דוחה את הטומאה, אמנם יעויין בפירוש ר"ח בסנהדרין דף נ"א שפי' הלכתא למשיחא וז"ל "וכי יש עכשיו מקדש להקריב בו קדשים" הרי דקו' הגמ' הלכתא למשיחא אינו כמוש"כ הגרי"ז דחסר המציאות להקריב פנימיים ומטעמים הנ"ל, רק מחמת דאין מקדש להקריב קדשים, ותו הדרא הקו' לדוכתי' דהא גם בזה"ז מקריבין כשאין בית, אמנם לפי מש"כ בדעת הר"מ י"ל דכיון דהך דינא דמקריבין כשאין בית לא נאמר כלל על הפנימיים דבעינן כהא אוהל מועד דוקא, א"כ תו אינו נוגע כלל הך דינא דמחשב בדבר הנעשה בפנים בזה"ז, ושפיר קמתמה רבא דהלכתא למשיחא, ומש"כ הרמב"ם בפ"ה מהל' ביה"ב הטי"ב הטי"ז דמקריבין כל הקרבנות כולן אעפ"י שאין בית בניו צ"ל דכוונתו רק בקרבנות מזבח החיצון וכמו שהמשך הר"מ בהט"ו דאוכלין קדשי קדשים בכל העזרה וכו' דמיירי בקרבנות מזבח החיצון הנאכלים, דאילו בקרבנות הפנימיים אין מקריבין כשאין בית משום דחסר שם אוהל מועד כמושגית [ובלא"ה צריכים לדחוק בד' הר"מ שאין כוונתו על כל הקרבנות כולן שהרי בפנימיים לא משכח"ל במציאות דין הקרבה בזה"ז, וכמו שהבאנו בשם הגרי"ז].

ביקרא דאורייתא

אליהו הלוי שארר

סטולין קרלין ירושת"ו

## תגובת הכותב

(א) על דברי המעורר הנכבד הרב אליהו שור הי"ו אפשר לשאול דהרי דברי הגמ' בפ' בית שמאי הוא על כל ימות השנה ולא רק על עבודת יוה"כ ודוחק לומר שהוא לפי מ"ד לאו כמקומו דמי דהרי הוא גמ' שאין חולקין עליו.

(ב) על מה שכתב דכמו שנתן את ההזאות של הפרוכת בחוץ כשר משום כמקומו דמי ה"ה אם נתן את ההזאות של המזבח על הפרוכת, וזה תמוה מאוד, ועיין בליקוטי הלכות דאפילו הזאות של הפרוכת שנתנו על מזבח הפנימי בודאי לא יצא ומכ"ש שנתנו על מזבח החיצון.

(ג) על קושית הקרן אורה שהק' למה מביא הרמב"ם הלכה זו בעבודת יוה"כ עיין מה שביארנו לפעני"ד בגליון ל"ו שאילו היה הרמב"ם כותב דין זה בפסוה"מ הו"א שדין זה הוא רק לכתחילה משום דאפשר לעשות הקרבן למחר או לחכות עד שיתקנו את הגג, אבל ביוה"כ שאי אפשר לתקן ביום זה ואי אפשר לדחות את הקרבנות למחר הו"א שיזה אע"פ שאין תקרה כדי שלא יתבטל עבודת יוה"כ קמ"ל שלא. ועיין המשך מה שכתבתי בגליון מ"א עיי"ש.

(ד) ועל הקושיא מדברי הרמב"ם בפיהמ"ש שכתב "מבית קדשי קדשים" אולי אפשר לומר דאין כוונתו שבמקום להזות בין הכרובים הזה על המזבח אלא שמאותו דם שמזין בין הכרובים - דהיינו פר יוה"כ - הזה על מזבח החיצון במקום על מזבח הפנימי - דהדין של חוקה הוא רק לפני ולפנים - (כן

הוא שיטת רש"י וכן רצה המשנה למלך ליישב את דברי הרמב"ם) - וא"כ נופל הקושיא דאין אמרינן שלא במקומו כמקומו דמי דשפיר אפשר לומר כן כי לא כתיב ביה חוקה.

ה) על כמה קושיות: הרמב"ם פסוה"מ פרק א' הלכה ל"א. נפסל הבשר קודם זריקה או שיצא חוץ לעזרה לא יזרוק הדם ואם זרק הורצה. הרי מבואר דבגלל פסול של הבשר לא יזרוק הדם לכתחילה (והרמב"ם אינו מחלק בין חול לשבת או בין חיצונות לפנימים- וגבי חטאות הפנימיות האימורים הם במקום הבשר כן משמע בהרמב"ם פ"ג מפסוה"מ הל"ז וכך הוא באור שמת פ"ב מפסוה"מ הל"י ובליקוטי הלכות בזבח תודה) והכא לענינינו הוא חמור יותר לפענ"ד דהתם נפסל הבשר ביוצא וכדומה והכא הרי הוא פוסל הבשר בידים ע"י שמה שלא במקומו וגםמביא קדשים לבית הפסול, ולכן לכתחילה אסור לזרוק, ומה שכתב שע"י זה יתבטל עבודת יוה"כ זה אינו דהרי יכול להביא קרבן אחר כמו שאר פסולים שאירע ביוה"כ. (ואה"נ קצתני במקום שהיה לי להאריך).

### בענין מזבח שנעקר ממקומו

ו) המעורר הנ"ל כותב שם בין דבריו להביא מקור על הענין של מקטירין במקום המזבח אע"פ שאין מזבח משא"כ בשולחן ומנורה דא"א להדליק וכו' כשאינם במקומם, והמקור הוא דברי הרמב"ן דבשולחן וכו' כתיב "על" משא"כ גבי קטורת כתיב רק "לפני העדות", ויש לשאול איה מקום "לפני העדות" שאינו מבואר לא במשנה ולא בגמ' ולא בשום מפורש אחר, ותו יש לשאול מדברי הרמב"ם פ"ג מהל' בית הבחירה הלי"ז וז"ל: מזבח הקטורת היה מרובע וכו' ושלשתן (השולחן, המנורה והמזבח) היו מונחין משליש ההיכל ולפנים כנגד הפרוכת וא"כ הרי מבואר שבכל השטח של השליש כשר להקטיר הקטורת (וכמו שמפרשים שזה שטח של 20 אמה - דעם מקום קה"ק הוא שלישי-) וא"כ הרי אין לו מקום מדויק ואפילו אם שמם מחוץ לשטח הנ"ל נראה מדברי הרמב"ם שאינו מעכב - כמובן בלשון הרמב"ם שכתב "ושלשתן היו מונחים" ולא כתב בלשון עכובא. [ועיין בזבחים דף י"ד ע"א שכותב רש"י שכל ההיכל כשר להושיב שם שולחן לסדר עליו].

עיי' מה שכתבנו בגליון מ"ה דברי התו"י בשם הליקוטי הגר"ו [מה שידוע שאינו מוסמך-] שהראיה בשם הגר"ו מגמ' שאפשר לבטלה היא לא מוכרחה. ואפשר לומר שהפירוש במקומו היינו בין המנורה והשולחן. עיי' מקדש דוד סימן ה' ס"ק ו'

ז) אחד מתלמידיו הפוכהקים של הגר"ו שאלני מדברי רש"י בד"ה שאי אפשר לבטלה דלאו אורח ארעא לשחוט בהיכל ועל כרחו הוא שוחטו בעזרה ומליכה בהיכל לקרנות מזבח, ויש לשאול דהא בגמ' להלן בסוף העמוד מביא רבא כמה את"ל שיתכן ואין הולכה בשולחן כיון דאפשר להושיב את השולחן ע"י פתח האולם, וא"כ למה רש"י צריך להביא הדוגמא של מזבח הפנימי דאי אפשר לבטל את ההולכה משום דמוכרח ללכת עד המזבח שהוא בפנים ההיכל, הא יכול להושיב את המזבח ע"י פתח ההיכל ואז יתבטל ההולכה.

וגלפענ"ד שאפשר לומר דאה"נ גבי שולחן אפשר לבטל כליל את ההולכה כמו שכתוב רבא וזה אינו מוכרח אלא דתלוי בחמשה את"ל דרק אם נאמר את כל האת"ל המבואות דבברי רבא אפשר לבטל את ההולכה, אבל גבי ההזאות שמביא רש"י דאז אי אפשר כלל לבטל את ההולכה משום דצריך להזות גם על הפרוכת וזה א"א לעשות כי אם בהיכל ואפילו באולם לא גם אם אולם כהיכל כמו שמבואר בדברי הגר"ו עצמו וא"כ לא חש רש"י לכל האת"ל שהביא רבא לגבי שולחן דעי"ז אפשר לבטל את ההולכה, אבל הכא דסו"ס יצטרך להוליך את הדם להזאות הפרוכת כנ"ל וממילא לא יתבטל ההולכה, ולכן הביא רש"י דוגמא זו.

ח) בשיטת התוס' שיש קדושת מקום כמזמח החיצון להקטיר אימורין אע"פ שאין מזבח (עיי' תוון איש סימן י"ז סק"ב) בררנו בקובץ מ"ז שזה לפי שיטת ר' יוסי, ותוס' מוכיח זאת מהגמרא, גם ביררנו שלהרמב"ם לית ליה האי סברא ושיטת הרמב"ם הוא דלר' יוסי אין בכלל קדושת רצפה וכיון שר' יהודא ור' יוסי הלכה כר' יוסי פוסק הרמב"ם דאין קדושת רצפה כלל, ולפי"ז מדויק הלשון ברמב"ם "על המזבח הזה" שבא לדייק על המזבח ולא על הרצפה עיי"ש בטוב טעם.

ובסופו של דבר אמינא ישר כח למעורר הנכבד שהקיף את הסוגיא בשיטת ראשונים ואחרונים בפילפול דאורייתא, אכן אני מצאתי לנכון להעיר על דבריו אך ורק למה שכתבתי בקובץ ונהרא נהרא ופשיטה.

בברכת הכהנים

ובברכת להגדיל תורה ולהאדירה

הרב שמואל הכהן רוזובסקי

ראש ישיבת הכהנים ללימוד קדשים

ירושלים העתיקה

## בענין נשפך הדם על הרצפה

לכבוד מערכת הקובץ בית אהרן וישראל, ה' עליכם יחיו.

ראשית דברי אביע הערכתי על הקובץ הנפלא אשר יוצא מתחת ידכם מלא חר"ת נפלאים בכל מקצועות הש"ס, תחזקנה ידיכם גם להבא להפיץ מעיינות התורה בין כותלי בית המדרש.

בגליון מ"ז כתב הבחור אברהם יהושע העשיל בלייך בענין נשפך הדם לחדש דאינו פסלות בעצם הדם, ורק שכל שלא נתקבל בכלי חסר בו קביעות שם דם הפר ולא דם הפר מיקרי, והביא לזה דברי הר"מ בפיה"מ שכלל דין נשפך בהדי פסולים דדם התמצית ודם העור, משום דכולם הוי החסרון דאין כאן קבלת דם הפר, ובאמת איני יודע כללי הר"מ בפיה"מ, אבל יתכן שהר"מ מעתיק כל דרשת הגמ' והברייתא גם כשרק חלקו נוגע לפירוש המשנה, ומה שהברייתא כלל דין דם הפר ולא דם התמצית ודם העור בהדי דרשת הגמרא דם מהפר יקבלנו, אולי אפ"ל משום דאם היינו דורשים כהס"ד דגמ' מדם ואפי' מקצת דמו של פר, או היה הכוונה שעיקר דין קבלת הדם אינו עבודת הקרבן בפני"ע, וכל עיקר עבודתו הוא שיקבל מקצת דם כרי לזורקו, והקבלה הוא רק הכשר הזריקה, וממילא לא הוי צריך קרא דלא יקבל דם התמצית, דכיון דכל הקבלה הוא הכשר הזריקה ודם התמצית כבר איתמעט מזריקה להלן בדף ל"ה. מקרא כי הדם הוא בנפש יכפר דם שהנפש יוצאת בו וכו' פשיטא דא"צ לקבלו, אבל השתא דדרשינן מדם דם מהפר יקבלנו ולא דרשינן אפי' מקצת דמו משום דבענין שיקבל כל דם הפר, הרי דהוי הקבלה עבודת הקרבן בפני"ע שיקבל כל דמו של פר, וממילא תו הוי ס"ד דבעבודת הקבלה לא נתמעט דם התמצית ודם העור, ואיצטריך קרא מיוחד בקבלה "ואת כל דם הפר ישפך" למעט דם התמצית ודם העור גם מעבודת הקבלה, וגם הרא"י שהביא מהכס"מ אינו מוכרח כלל דכוונתו משום דכשנשפך אינו דם הפר, ורק כוונתו הוא דדין עבודת הקבלה בכל דמו של פר לא נאמרה אלא בדם הראוי לזריקה, אבל בדם שנשפך ונפסל לזריקה ליכא דינא שיקבלנו ומתקיים שפיר דינא דכל דם הפר בדם הנשאר. [אף שביארנו דקבלה הוי עבודה בפני"ע ואינו רק הכשר הדם לזריקה, מ"מ גם הך דין עבודת הקבלה לא נאמרה רק בדם כזה שראוי לזריקה ולא בדם פסול, ואולי כל זה נלמד ממה דלמעשה א"צ לקבל דם התמצית ודם העור ודו"ק].

ובאות ב' הביא הכותב דברי מרן הגרי"ז, וכנראה שלא עמד כלל על כוונתו, שהרי הגרי"ז הקשה למה לן תרי קראי דנשפך הדם פסול, ות"י הגרי"ז דבקרא הראשון לא נאמרה דחל איזה פסלות בהדם רק דבעינן בסדר מעשה הקבלה שיהא מעשה קבלת דם מהפר, [והך דינא ליכא כלל גבי קומץ כמוש"כ הגרי"ז, דליכא מקום מסויים מאין יקבלנו] ואמנם אי משום הא לא היו יודעים דחל איזה פסול בעצם הדם, שהוא דם פסול, ואיצטריך קרא אחר שמגלה לן בעצם הדם והקומץ דכל שאינו נכנס למקום הראוי לקירוש, תו חייל בהדם והקומץ פסלות דנשפך ואינו יכול לחזור ולקבלו, עכת"ד, וע"כ איני רואה כלל אין "מוכח יותר כדברינו" ממש"כ הראב"ד דחד למצוה וחד לעיכובא, והרי לד' הגרי"ז מבוארים היטיב דברי הראב"ד דקרא קמא הוא למצוה, בעצם קיום וסדר מעשה הקבלה, והפסוק השני הוא לעיכובא שחל פסול בעצם הדם שהוא דם פסול ול"מ תו לחזור ולקבלו, וגם מה שהביא הספרי קרא מיוחד שאם נשפך אחר קבלה כשר, מוכח היטיב לפי"ד הגרי"ז דכיון דעיקר פסלות הדם בנשפך הוא שכל שלא נעשה מעשה הקבלה כסדרו חייל בהדם פסולא דנשפך, וא"כ כיון דקרא קמא מגלה לן

סדר הקבלה שצריך שיהא הדם נכנס למקום הראוי לקידוש, א"כ הוי ס"ד דסדר הקבלה מחייב שישאר הדם במקומו הראוי לקידוש עד הזריקה [דזהו צורת סדר הקבלה לפני הזריקה] ואם נשפך קודם זריקתו אינו כסדר מעשה הקבלה ותו יחול ב"י פסולא דנשפך, ואיצטריך קרא דאחר שנכנס למקומו הראוי לקידוש כבר נתקיים סדר הקבלה כדינו ותו אינו נפסל בפסולא דנשפך ודו"ק. וגם מש"כ רש"י "שהרי לא נתקבל מהפר" מוכן בפשיטות דכיון שלא נעשית מעשה הקבלה כדינו ולא נתקבל מהפר לכ"ש שהוא מקומו הראוי לקידוש, תו חייל בהדם פסול נשפך.

ומש"כ בסוף אות ב' להקשות איך מהני הדין אויר שאין סופו לנוח כמונח דמי שלא יפסל בפסול נשפך, כיון ש"וודאי" לא נתקדש הדם כל שלא נח בכלי, איני יודע מנא לי' הא, הלא י"ל דעיקר דין קידוש כלי הוא כמה שיש לו דין מונח בכלי, ואם אויר שאין סופו לנוח כמונח דמי וחל על הדם דין "מונח" בכלי נתקדש הדם כאילו מונח ממש בהכלי, וכן מפורש ברמב"ם פ"ד מהל' מעה"ק הל' ט' וז"ל היה מקבל הדם ונפתחו שולי מזרק קודם שיגיע הדם לאויר הכלי "לא נתקדש הדם" שהאויר שאין סופו לנוח אינו כמונח עכ"ל, ומבאר דאם אויר שאין סופו לנוח כמונח דמי שפיר נתקדש הדם אף שעדיין לא נח בכלי, וכן הוא להדיא בקרית ספר בהל"ט וז"ל אויר כלי הרי הוא ככלי כשסופו לנוח, וכשאין סופו לנוח בעינן אויר מזרק תוך דפנו, דאי לאו הכי לא נתקדש, אבל כשסופו לנוח מכנגד אוירו נתקדש עכ"ל הרי מבאר להדיא דמהני הדין דכמונח דמי שיתקדש הדם בקידוש כלי.

ומה שכתב ליישב על פי דרכו, דכיון שנתקבל מהפר נקבע עליו שם דם הפר לגבי גוף הדם אף שלא נתקדש עדיין בהנחה לכלי, ומהני הדין כמונח דמיקרי דם שנתקבל מהפר, ואינו נפסל בפסול נשפך, יל"ע טובא בזה, ולפי"ז הרי פשוט שאם יקבל מהדם פחות מכשיעור הזוי" בכלי אחד, ופחות מכשיעור בכלי השני דלא נתקדש הדם, ואח"כ יערכנו בכלי אחד ויקדשנו דלא יהא כאן פסול נשפך, דכיון דנתקבל הדם מהצוואר חל עליו שם דם הפר אף שלא נתקדש, וא"כ מדוע האריך כ"כ מרן הגר"ח בספרו בד"ה גם י"ל לבאר זאת, וז"ל שם וא"כ י"ל דגם עתה לא חשוב נשפך, ואע"ג דלא נתקדש הקומץ בו משום דהוי רק מקצת קומץ, מ"מ זהו רק חסרון שיעור, אבל נשפך לא הוי כיון דהוי "מקום הראוי לקבלה", ולא פסלינן אלא היכא שהיה במקום אחר שאינו ראוי לקבלה, אבל בכ"ש דהוי מקום הראוי לקבלה לא חשיב נשפך עכ"ל, ולפי דברי הכותב שכוונת הגר"ח כדבריו, למותר כל האריכות בדברי הגר"ח לחלק בין מקום הראוי לקידוש למקום שאינו ראוי, ולחדש דאף כשחסר שיעור קידוש, מ"מ מיקרי כ"ש מקום הראוי לקידוש, ואינו נפסל בפסול נשפך, ובפשיטות היל"ל דכל שנתקבל מהפר חל עליו קביעות ושם דם הפר אף שלא נתקדש, ואינו פסול בפסול נשפך, כיון דעיקר פסול נשפך לדבריו הוא שיתקבל מהצוואר לחול בו שם דם הפר, וכוודאי ברור שאין כוונת מרן הגר"ח כדבריו, רק כדברי מרן הגר"י"ז שכל שלא נכנס למקום הראוי לקידוש חל עליו פסול נשפך, [מתרי קראי הנ"ל] ובזה הוא שחילק הגר"ח דאמנם באופן שנכנס למקום הראוי לקידוש דהיינו כ"ש, אף שאין כאן שיעור הראוי לקידוש, מ"מ נכנס למקומו הראוי לו ואין על הדם פסול נשפך, דעיקר פסול נשפך על הרצפה הוא כשיצא ממקומו למקום שאינו ראוי לקידוש כלל, וז"ב בכוונת מרן הגר"ח.

ובעיקר חידושו שיצא לחדש דנשפך אינו פסול בהדם ורק דלא מיקרי דם הפר, והאריך לבאר כל זה בדברי רש"י והתוס' בסוגיא, מד' רש"י מס' פסחים כ"ד נראה דלא ס"ל כן, דבגמ' שם הובא מימרא דר"א דכל שבקודש פסול בא הכתוב ליתן לא תעשה לאכילתו ופירש"י "מדכתיב כי קודש הוא יתירא לרבות על שאר פסולי קדשי קדשים בלאו כגון פיגול ויוצא ונשפך דמו" הרי דחשיב רש"י נשפך הדם דהוי הקרבן מפסולי המוקדשים ומיקרי קודש פסול, ולדבריו דאינו פסול בהדם ורק דלא מיקרי דם זה דם הפר אין זו פסולי המוקדשים כלל ורק דהוי קרבן שאין לו דם הכשר לזריקה, ומד' רש"י מוכח גדולה מזו דלא רק דהדם הוי דם פסול, רק דגם הקרבן שנשפך דמו הוי קרבן פסול ואיכא באכילתו לאו דאכילת קודש פסול, ודלא כמוש"כ בדעת רש"י.

ועוד קשה דבגמ' פסחים ס"ה. א"י ר' יהודה אומר כוס היה ממלא מן דם התערבות שאם ישפך דמו של אחד מהם נמצאת זה מכשירו אמרו לו לר' יהודה והלא זה לא נתקבל בכלי, מנא ידעי אלא הכי קאמרי ל"י שמא לא נתקבלה בכלי, ובתוד"ה שמא כ' וז"ל וקשה לר"י דמכל מקום יזרוק תועיל זריקה לאותו שנשפך אחר שנתקבל ונראה לר"י דה"פ שמא לא נתקבל בכלי ואסור להעלות דם פסול" על גבי המזבח כדמוכח בכמה דוכתי וכו' עכ"ל, הרי דנתבאר להדיא שי' התוס' דדם נשפך

אסור לזרוקו דהוי דם פסול ואילו לדברי הכותב אין זה דם פסול אלא דם שאינו ראוי לזריקה והוי כמו דם התמצית שכ' התוס' בעצמו שם דאין בו איסור זריקה ע"ג המזבח.

אמנם אולי יש להוכיח כדבריו מסיים ד' התוס' שכ' וז"ל "ודווקא מדם הראוי להתקבל פריך אבל דם התמצית כמים בעלמא חשיב כיון שאינו ראוי לכיסוי אינו אוסר להעלותו, וכי פריך והלא דם התמצית מעורב בו ומבטיל ליי' ברוב לא פריך מדם הראוי להתקבל ונשפך דעולין אין מבטלין זה את זה עכ"ל, ובמהרש"א שם תמה מאוד על ד' התוס' דהלא בנשפך נפסל הדם ואינו ראוי לזריקה על המזבח כלל ואין חשיב להו התוס' בכללא דעולין אין מבטלין זה את זה והניח בצ"ע, ואין לומר דגם דם פסולים מיקרי עולין דהא כמתניתין דזבחים דף ע"ט: בנתעורבו על דם הכשרים ויבטלנו, הרי דם פסולים לאמה ובגמ' שם משום דגזרינן שצמא ירבה דם הפסולים על דם הכשרים ויבטלנו, הרי דם פסולים יכול לבטל דם הכשרים ולא נחשב כעולין דדינם דאין מבטלין זה את זה, ואם כן צ"ע מאי שנא נשפך דחשיב להו התוס' בכללא דעולין. אמנם לפי ד' הכותב יש ליישב דווקא דם פסולים כי ההיא דזבחים דף ע"ט דפי' רש"י בדם ורובע ונרבע הוא דלא חשיב עולין אבל נשפך כיון שאינו דם פסול ורק דהוה דם שאינו ראוי לזריקה דלא נקבע בקביעות שם דם הפך כה"ג שפיר חשיב להו עולין דאין מבטלין זא"ו, ומשי"כ התוס' בתחילת דבריהם דיש איסור להעלותו ע"ג המזבח אף דאינו דם פסול צריך לומר כמו שדייק התוס' עצמם בלשונם "אבל דם התמצית כמים בעלמא חשיב כיון דאינו ראוי לכיסוי אינו אוסר להעלותו" דווקא דם שאינו ראוי לזריקה מפאת דדינו כמים בעלמא ואינו ראוי לכיסוי דאין לו שם דם כלל הוא דמותר להעלותו משא"כ נשפך הדם אף דאינו דם פסול וכמו שהוכחנו ממאי דחשיב להו התוס' כדין עולין שאין מבטלין זה את זה, מכל מקום עדיף מדם התמצית, דאית בהו שם דם הראוי לכיסוי ואינו כמים בעלמא רק דחסר שם דם הפך הנצרך לקבלה, ובכה"ג יש בו איסור להעלותו ע"ג המזבח אף דאינו דם פסול וכדמוכח מדיוק לשון תוס' הנ"ל.

ככבוד ובהוקרה

א. מרגליות

ישיבת בריסק י-ם

## תגובה על הנ"ל

במש"כ המעיר ליישב דברי הגרי"ו ז"ל עם דברי הראב"ד ז"ל, דקרא קמא הוא למצוה בעצם קיום וסדר מעשה הקבלה, והפסוק השני הוא לעיכובא שחל פסול בעצם הדם שהוא דם פסול, ול"מ תו לחזור ולקבל, הנה בלשון הראב"ד מבואר דקרא שני לעיכובא, ולכאורה הביאור בזה הוא דקרא שני מלמד אותנו דהדין הראשון עצמו נשאר לעיכובא, אולם לדברי הגרי"ו אין הקרא השני בא לעכב בדין הראשון, אלא להוסיף חלות פסול על הדם, ורק לדברינו דדין קבלת הדם מהפר מעכב בשם דם הפך, נמצא דקרא שני איכא אותו דין לעיכובא, וכמש"כ דהא גופא אתא קרא שני לאשמועינן דדין דם מהפר הוא תנאי המעכב בכל השם דדם הפך, ולא רק מצוה בקבלתו, אבל לדברי הגרי"ו ז"ל בעינן דקרא שני יוסיף חלות פסול על הדם וזה לא מצינו, דמה"ת לן מקרא מיותר שיהא חלות פסול על דם הנשפך, ורק למידין דדין הראשון דהיינו שצריך לקבל הדם מהפר גופא, הוא לעכב בהדם, וא"כ נמצא דממ"נ, אם נלמד פסול על הדם מקרא קמא, א"כ תו לא בעינן עוד קרא לעכב, ואי לא ידעינן הפסול בהדם מקרא קמא, גם קרא שני לא יודיענו זה, ופשוט.

ובמש"כ כ' המעיר נ"ו אהא דתיקשי על דברי הגרי"ו מהקרא שהביא הספרי להכשיר נשפך אחר קבלה, הלא זהו קשיית הגרי"ו על דברי עצמו עיי"ש בחידושי עמ"ס זבחים, דהקשה הגרי"ו דהא ל"ש לומר דלאחר קידוש יחול על הדם פסול לקידוש, וגם איך שהסביר המעיר נ"ו לתוך דברי הגרי"ו אינו מובן, דהא אמאי יסיק אדעתין שיפסל הדם בשפיכה אחר קידוש, ואמאי יצטרך לישאר בכלי כלל, ואיזה חלות פסול איכא לאחר שנתקדש, ואני לא כתבתי אלא דלדרכינו מובן שפיר דרשת הספרי, דבלאו קרא הו"א דהא דבעינן הדם בכלי מהפר כדי שיקרא דם הפך הוא עד שעת זריקה, דהא אז הוא דבעינן לזרוק דם הפך, ודם הפך צורך זריקה הוא, והו"א דזהו תנאי בדם הפך שישאר בכלי מהפר, וע"ז קמ"ל קרא דדם הפך מהפר דבעינן הוא רק שיתקבל מהפר דוקא ולא שצריך לישאר כל הזמן

בכלי מהפך, דכיון שנתקבל הדם מהפך הרי כבר חל עליו שם דם הפך, ותו לו יופקע מיניה, דהא דם זה דם הפך הוא כיון שנתקבל מצואר הפך.

ובמש"כ במשמעות דברי רש"י, הנה דברי רש"י אינם נשמעים כלל וכלל כהסבר הגר"ז, שהרי רש"י כתב בטעם הדבר דנשפך פסול, דטעמו משום שלא נתקבל מהפך, וזהו להדיא בהיפך ממש"כ הגר"ז "דאם הדם אינו במקומו הראוי לקידוש חל עליו דין וכו'" היינו דפסולו משום דהיה במקום אחר, וטעמם שונה זה מזה כמבואר למעיין, ואף דיכולים לדחוק בזה הרבה, הרי פשוט משמעות דברי רש"י אינם כן.

ובמה שהעיר על קושייתי אמאי תו לא יפסל הדם כנשפך אם כמונח דמי, הא "ודאי" לא נתקדש, וכתב להקשות מדברי הקרי"ס, אף אם קושייתו נכונה היא, לא ידעתי למה הפנה חציו אלי, כי לא עלי תלונותיו כי אם על מין הגר"ז וז"ל אשר כתב כן בחידושו, וכמו שהבאנו להדיא בדברינו, ומאי האי שתמה וכתב "איני יודע מנא ליה הא", ובאמת שדברים אלו שמעתי גם ממור"ד הרה"ג רבי יצחק הלוי סאלאווייציק שליט"א בשם זקינו הגאון ר' שמחה בנו של בעל בית הלוי זצ"ל שגם הוא אמר שעד שלא נח הדם בכלי לא נתקדש, ומכיון ששני הגאונים אמרו כן ודאי מצוה ליישב, וכפרט שכן נותנת הסברא, דהא באויר כלי לא נאמר אלא דכמונח דמי, דהיינו שמחשבים את הדם כנקבע בכלי, אמנם זהו לגבי הדם, אבל קידוש הדם לא נעשה במה שהוקבע בכלי אלא ע"י נגיעה בדופני הכלי או ע"י שהכלי מחזיק ומעמיד את הדם בדרך תשמישו כמו שנלמד מקרא דכל הנוגע בהם יקדש, וכמבואר היטב בברי הגר"ז, וזה הרי ליכא באויר כלי, דאף שיש לחושבו כמונח ונקבע בכלי לגבי הדם אבל אין לחושבו נוגע בכתלים או נעמד ע"י הכלי, לפי שהדין כמונח דמי אינו אלא בדם עצמו, אבל אינו דין בהכלי לומר שיש להדם שום השתמשות בכלי או שהכלי מחזיק הדם כדי לקדשו, ומשום"ה מסתבר שלא יתקדש הדם, וכ"ז כבר ביארנו כראוי בדברינו שאעפ"כ לא יפסל בנשפך.

ומה שהוסיף להקשות על דברינו "דלפי"ז הרי פשוט שאם יקבל מהדם פחות מכשיעור הזייה בכלי אחד ופחות מכשיעור בכלי השני דלא נתקדש הדם, ואח"כ יערבנו בכלי אחד ויקדשונו דלא יהא כאן פסול נשפך, דכיון דנתקבל הדם מהצואר חל עליו שם דם הפך אף שלא נתקדש, איני רואה פשיטות הדברים כלל, דהרי בכהאי גוונא שקיבל פחות מכשיעור לאו שמה קבלה כלל, ולא יקרא נתקבל מהפך, דפשוט הוא דבעינן לקבל מהפך באופן קבלה, והא גופא נתגלה לן דאויר כלי כמונח דמי דבאופן זה אם נתקבל כשיעור קבלה מיקרי קבלה מהפך, אבל אם לא קיבל כשיעור קבלה אינה קבלה כלל, ואין לומר "שנתקבל" מהפך, דהא לא נתקבל כלל, דכדי שיקרא נתקבל מהפך בעינן שיתקבל מהפך באופן קבלה, אלא דלא בעינן לזה קידוש, וזהו שהאריך הגר"ח ז"ל להסביר בקומץ דלא יחשב נשפך, דקומץ שנתקבל מקצתו אין לו דמיון לדם שנתקבל מקצתו, דקומץ אין ענין כלל שיתקבל מהיד אלא שלא יהא במקום אחר, וע"ז הסביר הגר"ח דהכל"ש הוא מקום הראוי לקבלה, ולכך אף אם לא נעשית קבלה הא לא נפסל דלא היה במקום אחר קודם קבלה, ולא הבנתי עצם קושיית המעיר מקומץ לדם, דהא כל עיקר דברי הגר"ח הם ערוכים לחלק בין דם לקומץ, ולומר דלא בעינן בקומץ מה דבעינן בדם, אלא דבעינן שלא יהא במקום אחר שאינו ראוי לקבלה, ובין בדם בין בקומץ לא מיקרי קבלה בפחות מכשיעור, ולא ידעתי מה רצה המעיר בקושייתו שיאמר הגר"ח דבקומץ כשנתקבל כבר חל עליו שם דם הפך, הא זה ל"ש כלל בקומץ, והוא כדברינו, וגם לדרכינו מוסכם דכוונת הגר"ח בקומץ הוא שלא יהיה במקום אחר קודם קבלה, ול"ש ביה חלות שם קומץ היד כמבואר בדברי הגר"ח, וכמו"ש להדיא בדברינו, עיי"ש.

ובמש"כ להוכיח מרש"י בפסחים (כ"ד) שלא כדברינו, משום דרש"י חשב שם פסול ושפך בין פסוה"מ, אין זה ראיה דחל פסול על גוף הדם, אלא שכל דמו של פר שהיה כשר ליקרא דם הפך שרצתה תורה, כבר אינו, ולכן נמצא שהוא קרבן בלא דם ופסול בלא פסול בהדם, דהקרבן הוא קרבן דלא שייך בו דם כלל, ומשום"ה שייך לקרוא לו פסוה"מ, וכמוש"כ שם רש"י ב"ה פסולי, דכלל בהדי פסוה"מ מנחה שלא הוקטר קומצה, וקרבן שאין לו דם ודאי לא גרע מזה, ומש"כ ד"גדולה מזה" חזינן דגם הקרבן פסול, אין זה "גדולה מזה", אלא דרך הקרבן פסול בלא חלות פסול על הדם, משום שהוא קרבן שאין לו דם, ואיני מבין הייתורא לחיוב שריפת הבשר אם חל פסול על הדם מהיכא דליכא דם כלל.

שוב הראני הבה"ח אליהו שארר ני"ו דכן מתבאר להדיא מדברי רבינו הגר"ח בהלי פסוה"מ (פ"ג הל"ח) וז"ל "ולפי"ו צריך ביאור בהך דינא דכל הפסולים שמשלה בהך האור אם ירדו יעלו, אם הטעם הוא משום דפקע פסולין מהן ועל כן יעלו, אבל בלא"ה לא יעלו, או דינמא דאפילו אם לא פקע פסולין מהן ג"כ הוי הדין דאם ירדו יעלו משום דנעשה לחמו של מזבח וכו', וכן גם בהנך פסולים הא איכא ג"כ הך פסולא דנשפך דמה אליכא דר"ש ופסולא דקבלו פסולין וזרקו את דמן, ובהנך פסולין הרי ליכא שם פסולא בגופן ואיזה דין שיחול על האימורים, ורק דפסולין הוא משום דחסר בהו זריקה המכשרתן לכך, וכזה הרי פשיטא דע"י שמשלה בהן האור לא יחול עלייהו הך דינא דהכשר זריקה, ומ"מ הוי הדין דאם ירדו יעלו, ובע"כ דעיקר הטעם הוי משום דנעשו לחמו של מזבח" עכ"ל, הרי דמתבאר להדיא דעיקר פסול נשפך הוא מה דחסר בהו תורת זריקה המכשרתן, ואף דליכא פסול בהדם, וזה גופא הוא הפוסל את הקרבן, ומה"ט שפיר לוקה עליו משום פסולי המוקדשין, וכמוש"כ רש"י הני"ל, ורק דכיון דאין שום פסול בגופן, ורק מה דחסר בהו תורת זריקה הוא הפוסלתו, ל"ש שיופקע פסולו ע"י שנעשה מוקטר ע"ג המזבח, כיון דסוף סוף אכתי חסר לו זריקה המכשרתן, ומה שחסר לו זריקה המכשרתו פוסלת את כל הקרבן, אף דליכא שום פסולא בדם עצמו, וכמושונ"ת.

ועל פי דכרינו מובן הא דהמשיך בפיהמ"ש מדם הפר ולא מדם וכו', ומי עיור ולא יראה שיש להעיר בהמשך דברי הרמב"ם, שהרי הרמב"ם כתב "פירוש המשנה" ולא ליקוט הגמרא, ולא בא אלא לפרש מה שכתוב במתני', ויותר מזה, אפי' אם כבר היינו מבינים הא דהוצרך הרמב"ם להביא דין זה, יש עוד להעיר בהמשך דבריו, דלכאורה הלשון אין לו המשך, וגם שהפך את הסדר של הברייתא והביא ההלכה דמדם הפר ולא מדם וכו' כנגרר בתר הלכת דם מהפר יקבלנו, עיי"ש, אלא ודאי דבא ללמדנו פירוש וביאור זה במתני', דאם לא קיבל הדם מצואר הפר כדבעי, א"כ נחשב כאילו קיבל מדם העור וכו' כיון דאין זה דם הפר שרצתה התורה כלל, וכמש"כ.

ומה שביאר המעיר ני"ו כהא דהביא הגמ' דרשת דם הפר ולא דם העור וכו' ביחד עם דרשת כל דמו של פר, וכתב דהשתא ידיעינן דצריך שיקבל כל דמו של פר, א"כ הא מובן לן דקבלה אינה לצורך זריקה אלא עבודת קבלה בפני"ע בכל הדם, וא"כ השתא הו"א שנקבל גם דם העור וכו' שאינו ראוי לזריקה, וקמ"ל דלא, לא יתכנו דבריו כלל, דע"י הברייתא דהביאה בראשונה ההלכה דדם העור קודם שהביאה ההלכה דכל דמו של פר, וא"כ לכאורה אין טעם הדבר כמו שכתב המעיר ני"ו, אלא צ"ל דהברייתא הביאה ביחד כל הדרשות מקרא זה, והרמב"ם שבא לפרש מתני' דנשפך פסול דהוא רק דרשה אחת מקרא זה, מ"מ הביא גם הדרשה השניה, כדי ללמדנו הביאור וההכנה כהא דנשפך הדם ולא נתקבל מהצואר דפסול, ואין הדבר צריך ידיעה והבנה בכללי פיהמ"ש, ולא הוצרכתי לבאר ההערה בדברי הרמב"ם אלא לטובת אלו שלא למדו הסוגיא, וק"ל.

ויהא רעוא שנזכה לעמוד על אמיתתן של דברי תורה.

בכבוד התורה,

אברהם יהושע העשיל בלייך

## בענין זריקת ההושענות על ארון הקודש

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל

ראיתי לנכון להעיר על מה שהעיר הרב דוד יצחקי שליט"א בקובץ [מת] מדור לשון חכמים בהערותיו הערה צ"א בענין מנהג זריקת ההושענות על ארוה"ק והוא מתמה שם על מנהג זה דיש בזה משום בזיון הקודש דארון קודש שהוא זורקו ומשליכו עליו.

והנה ראיתי תנא דמסייעא ליה בספר דרכי חיים ושלום להרה"ק ממונקאטא' בסי' תשצ"ג כתב שהיה מקפיד מאד שלא לזרוק את ההושענות ע"ג ארון הקודש, וסתם ולא פירש משום מה וכנראה דמשום בזיון הארוה"ק הקפיד.

אולם בספר מועדים וזמנים (להגר"מ שטרנבוך שליט"א) כבר יישב מנהג זה דכתב שם בסי' קל"א הערה ד' שנוהגין היום לזרוק ההושענות למעלה על ארוה"ק וכו', ואולי לשי' הפוסקים שבמקדש

אחר הנטילה זוקפים אותם ע"ג המזבח, "ובזה מיושב גם לדעת המפקקים מפני בזיון הארוה"ק ובוה שיש קצת רמז וזכרון אולי שרי, וגם מאחר שכן המנהג הוי כתנאי מעיקרא" עכ"ל המו"ז. ומנהג ישראל תורה היא ויש לזה ע"מ לסמוך.

אלא שגוף הדבר פלא בעיני, שמנהג יסודי זה, בענין הנחת ההושענות על ארון הקודש שיש לדון בזה רבות [בין מצד ההושענות ובין מצד בזיון הארוה"ק וכדברי חמע"ל] לא נזכר כלל בדברי רושמי מנהגי ישראל, ולא נזכר בשום מקור קדום כלל, וזה פלא.

ביקרא דאורייתא

אשר אליקור זלצמן

ישיבת סטולין קארלין ירושת"ו

# כתבי קודש

אברהם אביש שור

## מרן רבי אהרן הגדול זיע"א וחבורת החסידים בקארלין

ה. הרה"ק רבי צבי בנו של מרן הבעש"ט זיע"א

זכתה העיר פינסק "המתנגדית" הסמוכה לקארלין להיות צדיק שוכן בקרבה, הרה"ק רבי צבי זיע"א בנו יחידו של מרן הבעש"ט זיע"א, שכנראה עבר ממעזבוז לפינסק לאחר הסתלקות אביו הקדוש<sup>1</sup>, ולאחר שנת תקכ"ג.<sup>2</sup> הסיבה להשתקעותו בפינסק היתה לאחר שהתאלמן, ועל-פי ציווי של מרן המגיד ממעזריטש זיע"א נשא בזיווג שני את הרבנית מרת ביילא בת הצדיק רבי שמואל חסיד מפינסק.<sup>3</sup>

מעט מאד היה להרה"ק רבי צבי זיע"א קשר עם תושביה המתנגדים לחסידות של העיר פינסק, "והיה יושב בחדרו ועוסק בתורה גליא וסתים."<sup>4</sup> חזוק רב היה שואב ממרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א "ובכל ערב שבת היה הולך למרחץ לקארלין, ואחרי המרחץ היה נכנס לבית הצדיק הקדוש רבי אהרן מקארלין, והיה אומר הר"צ שהוא במצרים והולך לגושן, - היינו שקרא לפינסק מצרים, וקרא לקארלין גושן, והצה"ק רבי אהרן היה מכבד אותו בכל ע"ש במשקה מעד."<sup>5</sup>

על אף היותו בנו-יחידו של מיסד החסידות, - הרי הצטנע מאד ולא נימנה על מפיצי משנתה, וכשפנה אליו אברך מפינסק בבקשה שיוורה לו דרך החסידות, הפנהו אל מרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א באמרו אליו: "אמשול לך משל, לאברך אחד שהיו לו חמשים זהוב,

1 ב"כתבי הרה"א ב"חובסקי" ברוקלין נ"י. תש"ג, עמ' מת: "...הצדיק הקדוש רבי צבי הירש בן הבעש"ט היה אחר הסתלקות הבעש"ט בפינסק...". בסיפורים הנדפסים מוכא סיפור שהבעש"ט זיע"א ביקר פעם את בנו הרה"ק רבי צבי זיע"א בפינסק, אך כנראה אין לכך ביסוס עובדתי, ושם העיר נשתרבה בטעות. על ביקוריו של מרן הבעש"ט זיע"א בליטא ראה לעיל בפרק א, בקובץ באו"י מו עמ' קנב.

2 כי בשנת תקכ"ג מופיע שמו \_ כך נראה \_ של הרה"ק רבי צבי כדייר בבית אביו מרן הבעש"ט זיע"א במז'יבוז', במפקד שנמצא בקראקא בארכיון משפחת האדון צ'ארטורסקי בעלי העיר מז'יבוז'.

3 כל הפרטים שאובים מ"כתבי הרה"א ב"חובסקי", עמ': מג, מת. גירסא אחרת אומרת כי היתה זאת עצתו של הרה"ק רבי פנחס מקאריץ זיע"א, "כי הרה"ק רבי צבי היה רואה ברוה"ק מאות פרסאות, פעם אחת נסתם ממנו החזון, ונסע להרה"ק רבי פנחס מקאריץ, ואמר לו אתה יושב בלי אשה, וכל השרוי בלי אשה שרוי בלא ברכה, הלך ונשא אלמנה עשירה..." (ספורי נפלאות מגדולי ישראל, רבי ישראל בקמיסטר ז"ל, תל-אביב תשכ"ט, עמ' שלג, סיפור רצח).

4 שם עמ' מג.

5 שם שם. על ענין שתיית המעד אחר המרחץ ראה באמרי פנחס עמ' ק.

ובא לגביר אחד גדול שהוא ייעצהו איך לבוא לעשירות, ואמר לו גם אני איני יודע כי ירשתי את אבי עשרת אלפים רענדליך, אך כאן יש עוד גביר שהיו לו בתחילה רק חמשים זהובים, ותשאלהו איך בא לעשירות.. כך גם אני ירשתי מאבי הבעש"ט, אך לך אצל רבי אהרן מקארלין, שבעצמו עמל ויגע עד שהגיע למדרגתו...<sup>6</sup>.

פעמים היה יוצא מגדרו ומוסר מאמרותיו של אביו הקדוש, בפרט בעת היותו מיסב בדיבוק חברים עם מרן הר"א הגדול זיע"א ועם הרה"ק רבי לוי יצחק מבארדיטשוב זיע"א רבה של פינסק<sup>7</sup>, ..ופעם אחת הזמין חסיד בפניסק את הקדושת לוי, את רבי אהרן מקרלין לברית מילה, שניהם ביקשו מבעל הברית שהוא יזמין גם את רבי צבי, כשהסבו לשולחן לסעודת מצוה הושיבו שניהם את רבי צבי באמצע, והפצירו בו שיאמר דבר-תורה ששמע מאביו ז"ל, רבי צבי נענה להם ואמר להם ענין אחד ששמע מאביו שיתן להם הדרכה בעבודת ה' לרבע שנה...<sup>8</sup> ולאחר הסתלקותו של מרן הר"א הגדול זיע"א היתה דרכו להתוועד יחד עם מרן הרש"ק זיע"א ועם רבי לוי" מבארדיטשוב זיע"א.<sup>9</sup>

אשתו הרבנית מרת ביילא בתו של חמיו הצדיק רבי שמואל חסיד שהיה מנגידי העיר פינסק, ניהלה את עסקיו המרובים והוא ישב על התורה והעבודה<sup>10</sup>, אך לימים ירד רבי שמואל מנכסיו ונאלצה זוגתו של הרה"ק רבי צבי לסגור את עסקיה שהלכו ופחתו, ומרוב צער ויגון נחלתה עד אשר שוב לא היה בכוחה לפרנס את ביתה, ונאלץ הרה"ק רבי צבי זיע"א להמציא טרף לביתו וכמקור לפרנסתו רכש בית מזיגה ושמש בעצמו כמוזג (שיינקער).<sup>11</sup>

6 כתבי ר"י שר"ב עמ' טז אות מג. בהקשר זה יש לציין את דבריו של מרן אדמוה"ז זיע"א על גודל היגיעה של חוטר מגזע צדיקים, בספה"ק בית אהרן דף צב ע"ד: "...אח"כ התחיל בדברי מוסר ואמר: הגם מי שמקום חרצבו ממקום קדוש וגבוה, עכ"ז צריך יגיעה ולעמול בעבודה ואם לאו אינו כלום, וסיפר המעשה מהבעש"ט הק' נבג"מ, שנראה לבנו אחר פטירתו, ושאל אותו איך עובדין את הבורא ונדמה לו הר גבוה תחת השמים ואצלו עמק עמוק מאוד, ועמד על ראש ההר וזרק א"ע לתוך העמק ונתפרקו אבריו עד לפרורין, ואח"כ א"ל, כך עובדין את הבורא...".

7 על שנות רבנותו של הרה"ק רבי לוי" מבארדיטשוב זיע"א בפניסק ראה בקובץ באו"י מו עמ' קסא בהערה 19, שהכאתי מכאן ראייה למקורות נוספים המצביעים כי נתקבל סם כרב בשנת תקל"א

8 מכת"י"ק הרה"ק רבי נחום מרדכי פרלוב מנובומינסק זיע"א מה ששמע מפי אביו הרה"ק בעל "תפארת אי"ש" זיע"א, הנמצא והנערך במכון "שפתי צדיקים" שע"י "מרכז אוהב ישראל". סיפור זה נדפס גם ב"בנתביי חסד ואמת" - ספר השנה של חברה קדישא כת"א, תשמ"ז עמ' 164.

9 "סיפורי מרן הרמ"ח" בני ברק תשמ"ט, עמ' קכו אות כז.

10 "פעם אחת אמרה לו אשתו, אבקש אותך להשיג על מנהלי המסחר שלי, לראות אם הם עושים את מלאכתם באמונה, וכן עשה, וירא שעושים כל מיני רמאות וגניבות, והצטער ע"ז מאד, מפני שלא רצה להוכיחם, כדי שלא לבייש אותם, ומגודל צערו נסתם ממנו החזון... ונסע להרה"ק רבי פנחס מקארין, ואמר לו, מן השמים הם ברוגז עליך. אדם גדול כמוך ובעל מדריגות גדול, יצטער על הון להבל דמה. וקיבל ע"ע שמהיום לא יתערב עוד בעסקים, והרה"ק רבי פנחס ז"ל התפלל עליו, והחזירו לו את המדריגות שלו..." (ספורי נפלאות מגדולי ישראל, עמ' שלג, סיפור רצח, וכאהלי צדיקים עמ' ח).

11 בספר "גדולת מרדכי" הרה"ק מאליק זיע"א, ח"ג דף רעט כתב שהרה"ק רבי זאב מזיטאמיר היה שיינקער, "ולהבין איך שייך לקדוש עליון שיהיה שיינקער, אך שהיה מבקש מהש"ת אז איך האב רחמנות על הנשמה, איך שיינק איר, שיינק דוא איר אויך! וזוה היתה פרנסתו...".

פעם כשהתוועד הרה"ק רבי צבי זיע"א יחד עם מרן הרש"ק זיע"א ועם מרן הרלו"י מבארדיטשוב זיע"א בפניסק, ו"רבי צבי היה שם מוזג יין, פעם באמצע המסיבה הוצרך רבי צבי ללכת לביתו, כי חיכו עליו אנשים, אבל לא יכול מפני כבוד השניים, ויצא הברדיטשובר לרגע ואז יצא גם רבי צבי..." (סיפורי מרן הרמ"ח, עמ' קכו אות כז).

כנראה שבאותה תקופה שהשעה היתה דחוקה לו מאד, נסע מפינסק<sup>12</sup> למעז'בוז' להתפלל על ציון אביו הקדוש זיע"א על מצבו הקשה: "רבי צבי בן הבעש"ט היה דירתו בפינסק, כי לקח משם אשה, ויצר לו מאוד בשם בדחקות גדול, פ"א נסע למעז'בוז לקבר אביו הבעש"ט, ויתפלל על קברו, ואחר היה על קבר אמו, אחר כך ראה את אמו בחלום ותאמר לו: דע, כל זמן שדברת מכל הדברים הנוגעים אל הנפש, שמע אביך כל מה שדברת, אך כשהתחלת לדבר מן צרכי הגופניות... פנה אביך מפניך ויתמה, וויא קימט ציא דיר ציא קלאגין זיך אויף דעם..." [איך מגיע אליך שתלונן על דבר זה?] אך אני כאמא, רחמתי עליך והקשבתי לבקשתך...<sup>13</sup>

ביום ז' טבת תק"מ נסתלק לשמי רום, ובעת הסתלקותו הלכו הרה"צ רבי בנימין זצ"ל<sup>14</sup> (אחיו של הרה"ק רבי חיים מסשרנוביץ זיע"א בעל "באר מים חיים") והרה"צ רבי אליעזר הלוי ראש הישיבה דפינסק זצ"ל לביתו לבקרו, ובכדי להגיע אל ביתו היו צריכים לעבור דרך בית העלמין הישן של פינסק, וכאשר עברו שם ראה רבי בנימין אור מבהיק מעל בית העלמין, פנה אל רבי אליעזר ושאלו האם גם הוא רואה אור זה, ויענהו שרואה מעט, אמר רבי בנימין אור זה סימן הוא שנח נפשיה של הרה"ק רבי צבי זיע"א וכל הצדיקים הסמונים בבית עלמין זה<sup>15</sup> הולכים לקבל נשמתו...<sup>16</sup>

12 נהג היה הרה"ק רבי צבי זיע"א לצאת מדי פעם את פינסק ולנדוד בעירות לשם עניניו הכמוסים עמו, ואף הרחיק נדוד עד לבסרביה. במיוחד מוזכר ביקורו בעיר בענדרי. (נופת צופים אות לג) כתבי ר"י שו"ב עמ' טז, אות מב.

13 עדיין לא ברור מתי בא הרה"צ רבי בנימין זצ"ל לפינסק, האם היה תושב העיר כימי חיים חיותו של מרן הרה"א הגדול מקארלין זיע"א ונימנה היה על בני חבורת החסידים? במקורות אין כל איזכור מלבד סיפור העובדה הזאת, שרבי יוסף פראגר ז"ל (ר' יאשע שוחט) שמע זאת "מר" חיים יאנאווער מכיאלא, שזקנו היה הגאון רבי יוסף אב"ד דק"ק פינסק ר' יאסיל דראיטשינער, ואביו של זקנו היה הרב ר' בנימין... על-פי הכינוי של ר"י שו"ב ר' יאסיל דראיטשינער" משמע כי היה מדראהטשין שבין יאנובה לאנטיפולי ויתכן כי גם רבי בנימין היה גר בדרוהטשין, ואולי עקב כך היו לו קשרים עם הרה"ק רבי אליעזר הלוי זצ"ל שכנראה היה רב בדרוהטשין בתקופה זו, כי במפקד משלמי מס מהעיר פינסק בשנת תקמ"ד (ראה להלן הערה 19) רשום במס' 103: "הרב מדרוהטשין אליעזר ואשתו פריידה", ונראה כי הכוונה אליו, לפי מה שידוע לנו עד עתה, מתוך ספריו "שיח השדה" (שקלוב תקמ"ז) ו"ריח השדה" (שקלוב תקנ"ה), כי כיהן בשנות תק"מ כרב בחומסק, הנמצאת באותו איזור.

כרם מסיפור העובדה נמצינו למדים כי הרה"צ רבי בנימין זצ"ל היה צדיק נגשב ונימנה על ההולכים בדרכי החסידות, כאחיו הרה"ק בעל באר מים חיים זיע"א, ובתקופת הסתלקותו של הרה"ק רבי צבי זיע"א בשנת תק"מ שנה בפינסק.

את בנו של רבי בנימין, רבי יוסף זצ"ל - מצאנו כי אכן כיהן תקופה מסוימת כרב בפינסק, וזאת "אחר עלייתו של רב העיר רבי חיים הכהן בסוף שנת תקפ"ו לארץ ישראל, נמצא כס הרבנות של פינסק בתקופת משבר ממושכת למדי. רב אב"ד חדש לא נבחר במקומו של רבי חיים, ואת תפקיד הרב מילא המגיד רבי יוסף ב"ר בנימין. בשנת תקפ"ט (1829) מוצאים אנו את רבי יוסף יחד עם שני חברי בית דינו ומניין עדים, חתום על נוסח שבועה של רקורט (חייל קאנטוניסטי) יהודי מסטולין שנשבע אמונים לצבא ולשלטון רוסייה בבית-הכנסת של פינסק. מתקופת כהונתו הגיעו אלינו שתי הסכמות שלו: האחת משנת תקצ"ב והשנייה משנת תקצ"ד (על ספר אבות דר' נתן עם באורים... מאת ר' אליהו בן אברהם מדעליאטיץ, ווילנא והוראנדא תקצ"ג. ההסכמה ניתנה בכ"ב אלול תקצ"ב. ההסכמה בחתימת השם מצויה בספר עטרת צבי לר' יעקב בן צבי הירש, ווילנא והוראנדא תקצ"ב..."). רבי יוסף כיהן בתפקידו עד פטירתו... (ד"ר מרדכי נדב, ס' פינסק עמ' 283).

15 כבית העלמין הישן בפינסק טמונים היו צדיקים קדושי-עליון, וסיפור מרן הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד מרכיבו הקדוש הרש"ק זצוק"ל, בעת שבא לקארלין על הבית החיים דשם, אמר: "אלעבעדיגעו בית החיים", הם (הצדיקים הנמצאים שם) עבדו הרכה את הבורא ברוך הוא, אבל כפי שאנחנו מכירים גדלות הבורא, אם כן עדיין לא התחילו בעבודת השם... (ברכת אהרן עמ' קעב). מהאמור משמע כאלו נאמר מאמר

לימים עורר מרן אדמו"ר הזקן בעל "הבית אהרן" זיע"א את החסיד ר' נחמיה קאלאנדער ז"ל להעמיד אהל של אבנים ולבנים על קברי הרה"ק רבי צבי וחונתו הצדיק רבי שמואל חסיד זיע"א, והשתתף מרן אדמוה"ז זיע"א בסכום של עשרה רובל<sup>17</sup>, ורבים באו להתפלל במקום קדוש זה.

בעת שהותו בפניסק חיתון את בתו מרת שיינא רחל שנולדה עוד במז'יבוז<sup>18</sup>, עם חתנו הצדיק רבי יעקב בן הרה"ק רבי מגלי מקארלין זיע"א, מגדולי התלמידים של מרן הרש"ק

זה ממרן הרש"ק זיע"א הי"ד על בית החיים בקארלין, אך נראה כי נאמר על בית העלמין הישן של פינסק, וטעות הוא בידי מעתיק הדיבורים הק' של מרן הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד, וזקני החסידים היו מוסרים כי שמעו מפיו הק' של מרן הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד שאמר בהמשך דבריו הק': "שעל בית-עלמין זה טמונים היו הצדיקים הקדושים כהרה"ק רבי צבי בן הבעש"ט זיע"א והצדיק הנסתר", וברור כי הכוונה אל בית-העלמין הישן של פינסק כי שם מנוחתו כבוד. סתם מרן הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד ולא פירש מי הוא זה "הצדיק הנסתר". אולי הכוונה לצדיק רבי שמואל חסיד זיע"א הקבור באהל לצידו של חתנו הרה"ק רבי צבי זיע"א. בכתבי החסידים מובא כי רבותינו הקוה"ט זיע"א נהגו, בעת צרה ל"ע, "לשלוח להתפלל על קבר של קדוש אחד הטמון פה", ואולי הכוונה לאותו צדיק נסתר.

מנהג היה בידי החסידים לחלוץ מנעליהם כשעת ביקור בבית-העלמין הישן בפניסק משום כבודם של הקדושים הטמונים שם.

בית-העלמין הישן של פינסק שברחוב זאבלנה הוקם עם תחילת הישוב היהודי בפניסק בשנת רס"ו, ואילו בקארלין קיבלו היהודים רק בשנת תקי"א את הרשיון להקים בית-עלמין משלהם (ס' פינסק עמ' 164).

16 כתבי ר"י שור"ב עמ' טז, אות מא.

17 כתבי הרה"ח ביחובסקי, עמ' מב "מה ששמעתי מר' נחמיה קאלאנדער בפניסק שהוא שמע מהצדיק ר' אהרן מסטאלין בעת שהעמיד ר' נחמי" אהל של אבנים ולבנים על קברות הצדיק ר' צבי הירש בן הבעש"ט וחונתו ר' שמואל חסיד, ונתן הצדיק עשרה ר"כ על בנין האוהל והיתר השלים ר' נחמי" ובעד זה סיפר לו מעשה זה... כשנסתלק הבעש"ט ונשאר בנו יחידו הרב ר' צבי הירש נתעורר איוה איש לנסוע למעוזו לבקר אותם ובא ומצא שהם עניים מרודים רעבים וערומים והרחמנות גדול עליהם, ובא האיש ההוא לתלמידי הבעש"ט האחים מקאמינקא וסיפר להם, ונסע אחד מהאחים הצדיק ר' שמואל ליקח אותו לביתו... ובניסעתם מן מעוזו לקאמינקא וירדו כמורד ההר, פתאום מצאו עצמם בנהר עולים ויורדים עד צוארם ונמשך הדבר כמה שעות... ובאו לבית ר' שמואל כל כגדיהם שרויים במים... הלך [רבי שמואל] לראות שלום הרצ"ה שישתה כוס תמין, וכשבא להפתח שמע שמדבר עם איוה איש וע"כ נמנע לכונוס לשם... עד שנפסק הדיבור, נכנס לשם ר' שמואל ולא מצא שם עמדו שום איש אחר, שאל אותו עם מי דיברתם אמר רצ"ה אבי היה כאן וסיפר לי סיבת הטביעה וההצלה. במקום הזה שנטבענו אין שם נהר עתה כלל, רק מקודם הרבה שנים הי' כשם נהר... ונסע א' מתלמידי הבעש"ט ורצה לילך לטבול בנהר זו ונטבע שם, וכששמע אבי מזה אמר על הנהר גזרונני שלא יעברו בך מים לעולם, ונתעקמה זחילת המים מהנהר ונעקר ממקום זה... המקום הזה שניטל ממנו הנהר היה מתרעם למעלה בפני ב"ד העליון מה היא חייבת בטביעת תלמיד הבעש"ט, הלא היא עשתה ע"פ ציווי השר שלה שנצטווה כן מפי ב"ד העליון, ואמרו הב"ד אף כי צדקת בטענתך אך אנו אין בכוחינו לשפוט את הבעש"ט, רק אתה בעצמך תוכל להיות גואל הדם לזרע הבעש"ט אם יתרחש שיבוא למקומך. עתה כשבאתם למקום הזה... תפסו את בן הבעש"ט ורצתה לב"ד של מעלה ליקח רשיון מחדש... אמרו בב"ד מה הפעולה הלא אם יתורודע להבעש"ט הוא יבטל את כל הפסקים שלנו... וע"כ לא יגלו להבעש"ט, ועשו כן, והרשו למקום הנהר להנקם בהם, ובתוך אותו הב"ד היה אחד מתלמידי הבעש"ט והרהר אף יוכל להיות שלא יגלה להבעש"ט... וחשש שצ"ז לא יכניסו אותו בג"ע טוב לו להיות מגורש מג"ע, ורץ והודיע להבעש"ט. ואמר הבעש"ט לאשתו קומי נלכה לעוה"ז להציל בנינו יחידינו, והלכו שניהם והצילו אותנו, ואמר שלא שיער חושך ועביות עוה"ז כמו שרואה אותו עתה, ולו שיער כן כאשר היה צריך לירד לעוה"ז לא היה יורד... והתחלתי לבכות לפניו ממצבי הנורא והעניות והרעבון, ופתח לי תקרת הבית היינו הקרשים של הבאלקין, ואמר לי ראה וראיתי אבנים טובות ומרגליות הרבה מאד ואמר לי אם תרצה תוכל ליקח מהם כמה שתאה רוצה, אך אני אביך אהבך מייעץ אותך שלא תקח וראים אזוי איז בעסער, והלך לו, ואמר לו הרצ"ה שלפי זה נצורך לנסוע חזרה לבית ולסבול העניות והדחקות...".

18 "הרב הקדוש ר"צ הירש בן הבעש"ט אשתו ראשונה שהיתה במעוזו הולידו לו בת ושמה שיינא רחל בעלה היה הרב ר' יעקב מגליס בקארלין... בפניסק נשא זיווג שני שמה ביילא בת הצדיק ר' שמואל חסיד

זיע"א הי"ד ושל מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א, ואביו של הרב הצדיק רבי נפתלי צבי זיע"א. איננו יודעים שנת נשואיהם, אך במפקד משלמי מס גולגולת שנערך בקארלין בשנת תקמ"ד<sup>19</sup> הם מופיעים כסמוכים על שלחנו של הרה"ק רבי מנלי מקארלין זיע"א: "מס' 16, עמנואל<sup>20</sup>, אשתו שרקע, בניס: יענקל, אהרן. כלתו: שינה". התקשרות משפחתית זו עם בית מרן הבעש"ט זיע"א לוותה במשך דורות רבים<sup>21</sup> לתפארת את בית רבותינו הקוה"ט מקארלין-סטולין זיע"א.

### 1. הצדיק רבי שמואל חסיד מפינסק זצ"ל

אין בידינו הרבה פרטים על תולדותיו של אותו צדיק, ומהמעט שידוע נראה כי לא הלך בדרכי החסידות של מרן הבעש"ט זיע"א, אך העובדה שלקח כחתן לבתו את הרה"ק רבי צבי בנו של מרן הבעש"ט זיע"א והביקור שערך לימים אצל מרן המגיד ממעזריטש זיע"א<sup>1</sup>

כפינסק, והולידה בת שמה רייזיל אשת הרב ר' משה ואלף בן הרב דחמעליניק... (כתיב הרה"א ביחובסקי, עמ' מח).

"...ואמו [של רבי נפתלי צבי נכד הבעש"ט] היתה מקבלת קוויטלאך ופדיונות ושמה שינא רחל..." (כתיב ר"י שו"ב חלק ב' אות קמב).

19 תודה להרב יצחק ואלפין שליחו של כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א ורבה הראשי של מינסק ורוסיה הלבנה, שלאחרונה שלח לארכיון המכון תצלומי מפקדים מפורטים של מס גולגולת שנערכו בשנת תקמ"ד כפינסק ובכל הערים והעיריות בסביבה. יש בחומר חדש-ישן זה שלא פורסם עד כה - לשפוך אור רב על תולדותיהם של תורות החסידים בקארלין ובסביבתה.

20 עתה אין ספק כי יש לזהות את עמנואל עם רבי מנלי מקרלין. השמות המופיעים בבית-אב זה מתאימים לידוע לנו מכבר, שם אשתו שרה, בנם רבי יעקב ואשתו שינה [רחל]. מה שלא ידוע לנו הוא השם אהרן, אך בהחלט סביר להניח כי נולד לו עוד בן וקרא עליו את שמו של מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א. לאור החומר החדש-ישן ברור כי פקידו הרשות היו מכנים אותו בשמו הידוע מנעל, או עמנואל, [שמו בלה"ק היה רבי מנחם מן, כפי שמוכח מהרשום במצבת בנו הרה"צ רבי יעקב בבית העלמין העתיק בטבריה (ומובא בברכת אהרן עמ' עו) ולא נפל שום שיבוש בהעתק התעודה המקורית שהוא מכתב-בקשתו של רבי מנלי אל הנסיך פוניאטובסקי, אדון העיר קארלין, - כפי ששיערת, בטעות, כפרק הקודם בקובץ באו"י מח עמ' קמא בהערה 3

במפקד זה מהעיר קארלין רשום כמס' 42 "אברהם פייבישביץ, אשתו אסתר, בניס: פייביש ואהרן" - יתכן מאד כי הוא אחיהם של הרה"ק רבי מנלי ומרת פערל אמו של מרן הרה"א הגדול מקארלין זיע"א בני רבי פייביש.

21 פרק מיוחד לציין הוא הבאתם למרן אדמוה"ז זיע"א את ספרי הזוהר שהיו שייכים למרן הבעש"ט זיע"א וכין דפיו היו מונחים שערותיו הק', על-ידי הרה"צ רבי נפתלי צבי נכד הבעש"ט זיע"א. באותו מעמד רתה השמחה בחצר הקדוש ומרן אדמוה"ז זיע"א יצא בכלי-זמר לקראתם (מוקני החסידים).

"כשהגיע הרה"צ רבי נפתלי צבי זצ"ל עם ספרי הזוהר של זקנו מרן הבעש"ט זיע"א למרן אדמוה"ז זיע"א ולאחר שיצא אליהם בתופים ובמחולות, ערך מרן אדמוה"ז זיע"א סעודה לכבוד המאורע, והפליג בשבח חמדה יקרה זו, באותו מעמד שאל את הרה"צ הרנ"צ זיע"א האם ידוע לו מה אמר מרן הבעש"ט זיע"א על המנהג לומר ברכת כהנים בשעה שנפטר אדם מחבירו, ונהגו לאומרו דווקא בשעה שהלה כבר אינו נראה לעינים. ענהו הרנ"צ זיע"א, כי הבעש"ט אמר על כך שהוא עפ"י מאמרם ז"ל (ברכות לא.) אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה, ופירש כי התוך של דבר הלכה הם אותיות ב"ך ראשי תיבות ברכת כהנים, והטעם שאנו אומרים אותו בשעה שכבר אין ההולך נראה לעינים הוא משום דאמרו חז"ל (תענית ה:) אין הכרעה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין..." (הרב אלישע פקשר בשם זקני החסידים).

מאז מונחים היו באוצר רבותינו הקוה"ט זיע"א כסטאלין, ונחשבו בין גולת הכותרת של שכיות החמדה בגניזה.

ראה בקובץ באו"י לב עמ' קמו על מה שאמר מרן אדמוה"ז זיע"א ביום ט"כ כסלו תרכ"ט לאחר הברית של מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א: "בשעת רבי הירושלע בעל-שמש האט אונז גיברינגט די הייליגע זוהרים פון בעש"ט הק', האט אונז אריין גישיינט דעם הייליגין נאמען..."

מצביעים כי היה מהנוהים אחר חבורת החסידים ומאוהדיה.

בשעה שהרה"ק רבי צבי זיע"א התחתן עם רבי שמואל חסיד זצ"ל<sup>2</sup> התנה עם חותנו שהיה מתפלל בקלויז<sup>3</sup> בפניסק כי יאפשר לו להתנהג במנהגי החסידים וירשה לו להתפלל "בסטיביל מיוחדת"<sup>4</sup> כי בשטיביל מתנהגים המתפללים כמנהג ותיקין ומקובלים.. בהסטיביל היא עושים הקפות בליל שמיני עצרת, ובקלויז אין שם הקפות בליל שמיני עצרת..."<sup>5</sup>

כבר הזכרנו בפרק הקודם כי הצדיק רבי שמואל חסיד היה מנגידי העיר פינסק, ואכן במפקד משנת תקכ"ד<sup>6</sup>, ברשימת בעלי החנויות של בעלי המלאכה בפנינסק, מופיע שמו של רבי שמואל חסיד כאחד מבעלי החנויות.<sup>7</sup>

מִרְן הַמְגִיד מִמְעִזְרִישׁ זִיע"א הִבִּיעַ אֶת רְצוֹנוֹ הַקְדוֹשׁ לִקְרֹב אֶת הַצַּדִּיק רַבִּי שְׁמוּאֵל חֲסִיד זצ"ל, וְעַל כֵּךְ נִשְׁתַּמְרָה מִסוּרַת שֶׁל הַשְּׁתַּלְשֻׁלוֹת הַדְּבָרִים<sup>8</sup> וּשְׁמִתוּכָה אֲנוּ מִתּוֹדְעִים אֶל גְּדוּלְתוֹ הַתּוֹרֵנִית שֶׁל רַבִּי שְׁמוּאֵל הַחֲסִיד זצ"ל:

"פֶּעַם אַחַת אָמַר הָרַב הַמְגִיד מִמְעִזְרִישׁ לְרַבִּי מְנַלִּי מְקַרְלִין, הֵנָּה בְּעִירְכֶם נִמְצָא הַמְּחֹתֵן שֶׁל הַבַּעַשׁ"ט, אֲשֶׁר בְּנוֹ ר' הַעֲרִשְׁעֵלִי ה' חֲתָן שֶׁל הָרַב ר' שְׁמוּאֵל חֲסִיד, וְחַפֵּץ אֲנִי לְהַכִּיר אֶת הַמְּחֹתֵן שֶׁל הַבַּעַשׁ"ש, וְאָמַר לוֹ רַבִּי מְנַלִּי כִּאֲשֶׁר אָבּוֹא לִפְנֵי פֶּעַם שְׁנִית אֶקַּח אֶת רַבִּי שְׁמוּאֵל הַחֲסִיד לִפְנֵי, וְהֵנָּה רַבִּי שְׁמוּאֵל הַנִּלְיָה הִיא מִתְנַגֵּד, וְקִרְאוּ אוֹתוֹ חֲסִיד מִחֲמַת כִּי ה' יִרְאֵה וְחָרַד גְּדוֹל, כִּאֲשֶׁר בָּא רַבִּי מְנַלִּי לְבֵיתוֹ הַתְּחִיל לִפְתּוֹת אֶת רַבִּי שְׁמוּאֵל הַנִּלְיָה לִיסַע אֶת הָרַב הַמְגִיד וְתִיָּאֵר לִפְנֵי אֶת תּוֹקֵף גְּדוּלוֹתוֹ שֶׁל הָרַב הַמְגִיד ז"ל.. וְלֹא שֶׁתֵּן לְבוֹ לְדַבְרֵיו, וַיִּצַר לְרַבִּי מְנַלִּי מְאֹד, כִּי הִבְטִיחַ לְהַמְגִיד שִׁבִּיא אֶת רַבִּי שְׁמוּאֵל..

וְהֵנָּה עֲבָרוּ יָרַחִים אַחֲדִים וַיִּתְּאוּהוּ רַבִּי מְנַלִּי לְנִסּוֹעַ לְהַמְגִיד וַיִּאֲסוּר אֶת מִרְכַּבְתּוֹ כִּי הִיא אִישׁ עֲשִׂיר וְהִ' לוֹ מִרְכַּבָּה כְּבוֹדָה עִם סוּסִים טוֹבִים, וַיִּסַּע עִם מִרְכַּבְתּוֹ לִפְנֵי בֵּית רַבִּי

2 "וכן היה המדובר בעת נשואין.. כתבי הרח"א ביחובסקי עמ' מח.

3 "הקלויז" שהוא בית המדרש הגדול היה צמוד לבית הכנסת הגדול העתיק שבבתי הכנסת בפנינסק, והיה בנוי חומה כמבצר.

4 כבר הצבענו בקובץ באורי' ל עמ' 4 קנב-ד, שהיו קיימים בקהילות ישראל, מקדמת דנא, מנינים מיוחדים למתפללים בנוסח הארז"ל ב"שטיביל" שקיים היה לצד בית הכנסת הגדול, ואלה לא נכללו בחרמות המתנגדים. כך גם מתייחס אליהם כרוז קהילת בראדי מיום כ' בסיון תקל"ב: מלבד השרידים אשר ה' קורא, המתפללים תוך השטיביל הראשון שבצד הקלויז דקהילתינו, וואש איז צלול וברור אז דיא לייט.. זענין מלאים תורה הנגליית גמרא ופוסקים, ויש להם יד ושם כסתרי הקבלה... מתפלל מתוך סידור האר"י ז"ל.. וחנף להשטיביל הס מלהזכיר.."

לא ברור באיזה שטיביל התפלל הרה"ק רבי צבי זיע"א האם באותו שטיביל שבו התפלל הרה"ק רבי אליעזר הלוי הראש ישיבה" בפנינסק שעליו נמסר כי "היה מתפלל בשטיביל אחד עם הרב מרום וקדוש רבי שלמה קארלינר וצוקללה"ה, והי' מתפללים לפני התיבה בש"ק, זה שחרית וזה מוסף ובשבת שאחריו זה שחרית וזה מוסף (זכרון טוב" דף מח ע"ב)

5 כתבי הרח"א ביחובסקי עמ' מח.

6 המפקד נמצא ב:

Opisanie miasta Karolina roku 1762 Archiwum gospodarcze Prymasa Poniatowskiego, No. 110 Archiwum Głowne Akt Dawnych (AGAD), Warszawa.

המפקד עדיין לא נדפס. תורה לידידי ד"ר מרדכי נדב שברשותו נמצאים העתקי מפקד זה ושבאדיבותו עברנו יחד על שמותיהם של יהודי העיר, ושלפנו מתוכם שמותיהם של אלו שנמנו על חבורת החסידים של מִרְן הַר"א הגדול זיע"א.

7 במפקד מופיע בפולנית המלה MAWOZNE שהוראתה "חסיד".

8 מאורות הגדולים, לרבי אהרן ציילינגאלד ז"ל, בילגורייתא תרע"א.

שמואל החסיד, ושלח שליח לרבי שמואל... שנחוץ לו לדבר אתו סוד כמוס, ולא יכול דבר עמו בבית רק מאחורי העיר בתוך השדה, ולכן מבקש ממנו שישב במרכבתו ויסע עמו חוץ לעיר וימתיק אתו סוד, ויהי כאשר ישב רבי שמואל על המרכבה וצוה רבי מנלי למשרתו לדפוק את הסוסים במהירות, והתחיל לדבר עם רבי שמואל... ויאריכו בשיחה... וכאשר ראה אח"כ רבי שמואל כי נסע מהעיר הרבה פרסאות, ואמר לרבי מנלי כי צריכים לנסוע חזרה לביתם, ויאמר לו רבי מנלי כי הוא נוסע למעזריטש... והתחיל רבי שמואל לצעוק... ועל כרחו הוכרח למלאות רצון רבי מנלי ויסע עמו למעזריטש.

ויהי כבואם אל הקודש פנימה ויתן להם המגיד שלום וישאל על שמו, ויאמר כי שמו שמואל, וישאל לו על שם אמו והשיב שמה שרה, ויבקש הרב המגיד אותו, שישבות אצלו שבת ויהי' מאוכלי שלחנו, והנה בליל ש"ק כאשר ישבו כל החברי' אל השלחן וישב רבי שמואל בקצה השלחן למטה, ובתוך האכילה הסה רבי שמואל אזנו לשמוע מה מדבר הרב המגיד... שאמר למקורבים... אצל זה האדון נמצא סוס לבן טוב ובריא ואצל זה האציל סוס אדום חזק ויפה, וכיוצא דברים כאלה... ויחרה אף רבי שמואל החסיד... והתחיל לאמור תורה ואמר פילפול גדול והנה כאשר התחיל לדבר... רצו החברי' להשתיקו... אך הרב המגיד רמז להחברי' שלו שיניחו אותו לאמור כל הפילפול... והלכו רבי מנלי ורבי שמואל לבית האכסני' שלהם, אז התחיל רבי שמואל להתקוסט עם רבי מנלי מה רצה ממנו... והנה למחרת בצפרא דשבתא... גם בסעודה השנית שח הרב המגיד דברים כאלה מטוסים ומרכבות... אז התחיל רבי שמואל עוד הפעם לדבר ד"ת בפילפול גדול, כי היה למדן מופלג... ושוב צעק רבי שמואל ורגז על רבי מנלי, אך רבי מנלי החריש... ובעת סעודה שלישית אז דימה רבי שמואל כי בוודאי עתה עת רעוא דרעוא ישמע ד"ת... אך גם בסעודה שלישית נהג עצמו הרה"מ כמו בשני סעודות הראשונות... התחיל רבי שמואל לאמור פילפול כדרכו... ועשו הבדלה ואמר רבי שמואל לרבי מנלי שיצוה למשרתו לאסור המרכבה וליסע לבית, ואמר לו רבי מנלי כי מקודם הנסיעה צריכים לקבל ברכת הפרידה מאת הרבי...

וילך רבי מנלי אל המשמש ויבקש אותו לאמור להרבי היות כי רבי שמואל אץ עליז מאד לנסוע מזה לכן מפציר מאד מהרבי שיניח לבוא לפניו עם רבי שמואל לקבל ברכת הפרידה... וכאשר שמע זאת הרבי צעק בקול מחדרו הפנימי אל החדר החיצון, אתה שמואל בן שרה האם חולה אתה להמתין מלהפרד ממני עד למחר, וילך רבי שמואל אל האכסני' בחרי אף... ולמחרת... עמדו שם כל היום עד לפנות ערב וצער רבי שמואל ורגז מאד על ר' מנלי, ויבקש רבי מנלי מהמשמש שיאמר להרה"מ שלא יוכל לסבול מרבי שמואל, ומבקש מאד להניחו לבוא לפניו... והרשה להמשמש להניח את רבי מנלי ורבי שמואל לבוא לפניו...

וכאשר בא אל הקודש פנימה הושיט לו הרה"מ את ידו ואמר לו סע לשלום ולא דיבר עמו מאומה, אז קדחה כאש חמת רבי שמואל ורץ לקראת הפתח וכאשר נגש אל הפתח קרא אותו הרה"מ בחזרה, ואמר לו... אתם יכולים לסעות בדמיונכם ולחשוב כי כן הוא, ופנה הרה"מ להרה"ק רבי דוד מסטעפין ואמר לו בזה"ל, דוד"ל ענה לרבי שמואל על חדושי תורתו אשר הגיד ביום ש"ק, והתחיל הרב רבי דוד לאמור לרבי שמואל, אנא זעירא דמן חברי' שמעתי מה שכבודו דרש בשבת... והתחיל לחזור את כל הפילפולים שדרש בכל הג' סעודות, ופילפל הרב רבי דוד בחריפות ובקיאיות... ושבר את כל יסודי הפילפול של רבי שמואל והראה לו כי במקום זה נעלם ממנו גמרא מפורשת... ובמקום אחר נעלם ממנו הפשט האמיתי, והנה עמד רבי שמואל מרעיד נבהל ומשתומם על גודל חריפותו ובקיאיותו של הרב רבי דוד, ושיער בנפשו אם הוא זעירא דמן חברי' עאכו"כ התלמידים הגדולים של הרבי בוודאי המה אריות בתורה, ונשאר בדעתו להתמהמה במעזריטש אצל הרה"מ כמה

שבועות למען יתבונן על דרכי החסידים, ובחשבו מחשבות כאלה אמר הרה"מ לרבי שמואל בזה"ל, רבי שמואל יש בכחי לקבל אתכם בתוך החברי שלי, רק כאשר כבודו איש זקן לכן לכו בדרכיכם אשר סללתם לכם, כי ידעתי אשר כבודכם איש ישר וצדיק, רק רציתי להראות אתכם שלא תגבהו בדרכיכם...

על צאצאיו אנו יודעים אך מעט, בנוסף לבתו הרבנית מרת ביילא אשת חתנו הרה"ק רבי צבי בן מרן הבעש"ט זיע"א, מצאנו כי בפנקס בית-העלמין הישן בבראדי<sup>9</sup> רשום בשנת תקי"ט: "ד' חשון מת המופלג מ' נח ב' ה' שמואל חסיד מפינסק בבית ר' חיים צאנזער".

הצדיק רבי שמואל חסיד זצ"ל נטמן בבית העלמין הישן בפינסק ולצדו חתנו הרה"ק רבי צבי בנו של מרן הבעש"ט זיע"א, והמקום היה לתפלת רבים<sup>10</sup> וכאמור, עורר מרן אדמו"ר הזקן זיע"א לימים את החסיד ר' נחמיה קאלאדנער ז"ל להעמיד אהל של אבנים ולבינים על קברי הרה"ק רבי צבי וחותנו הצדיק רבי שמואל חסיד זיע"א, והשתתף מרן אדמוה"ז זיע"א בהוצאות.<sup>11</sup>

9 תולדות יהודי ברודי, ירושלים תשט"ו, עמ' 342. ר"ר נ. מ. גלבר שהעתיק את הפנקס, לא ציין בשוליו את זהותו של רבי שמואל חסיד מפינסק.

10 ראה לעיל בפרק הקודם הערה 15.

11 ראה לעיל בפרק הקודם הערה 17.

**KOVETZ BAIS AHARON V'YISROEL**

a compilation of Torah & Halacha dissertations  
by the Rabbis & Talmudic scholars of the  
Karlin-Stolin Institutions in Israel and abroad

Edited & Published by:

**M'CHON BAIS AHARON V'YISROEL**

for torah research & the publishing of manuscripts  
under the auspices of

Bais Aharon V'Yisroel

11 Avinoam Yellin St.

---

---