

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

ב"ה  
שנה ט'  
גליון ב (ו)  
כסלו - סבת 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 זרבינו יוחנן" - ירושלים



כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יורק



כולל אברכים "בית אהרן וישראל" - ירושלים



כולל אברכים "מתיבתא זרבי 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

## גנזוזות

עמוד

ה

רבי יחזקאל סג"ל לגדא זצ"ל  
בעל "נודע ביהודה" (תק"ד-תקנ"ג)

רבי אשר וולרשטיין זצ"ל  
אבר"ק קארלסרוה ומדינת בארן  
בן הגאון בעל "שאנת אריה" זצ"ל  
(תק"ד - תקצ"ז)

משא ומתן בהלכה בענינים:

הזאת שלישי בשבת / רוב וחזקה בדבר שיש  
לו מתירין / כיסוי הדם בספק שחיטה / אין  
איסור חל על איסור / דבר שיש לו מתירין  
כשלא ניכר האיסור מעולם / שיעור אכילה  
במ"ע לר"ש / חולין שנשחטו בעזרה / חצי  
שיעור באיסור"י / עשה דרכים אם דוחה  
ל"ת דלאו בעידנא / כלאים בבגדי כהונה  
שלא בשעת עבודה / ועוד

## חידושי תורה

מז הגאון הרב חיים ברוך וואלפין שליט"א  
ראש ישיבת קארלין סמאלין ניו יארק

נא הרב אברהם פולק  
ראש ישיבת לצעירים קארלין סמאלין בני-ברק

נג הרב ישראל יוחנן אסיא  
ר"מ בישיבת קארלין סמאלין ניו יארק

נז הרב בנימין הירשמן  
ע"ה"ק ירושלים תוכב"א

סא נחום אברהם גולומב  
ישיבת קארלין סמאלין ירושת"ו

בענין כפירה והדאה שע"י שבועה

בענין הדלקת נרות תנוכה בבית הכנסת

בענין עד אחד בסוטה

בענין מצוות הדלקת נר תנוכה

בסוגיא דחזקה אין אדם פורע תוך זמנו

## בירורי הלכה

עא הרה"ג ר' דוד צבי אורדנמליך  
רב הקיד ביתר

עה הרה"ג ר' יצחק זילברשטיין  
רב שכונת רמת אלחנן - בני-ברק

עו הרב יצחק בריזל  
בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

פא יעקב יצחק רבינוביץ  
כולל קארלין סמאלין - ביתר

בענין הבלעה והקפה כפירות שביעית

לזה שקנה מפטיר עבור המלוה שלו

בענין היתר מכירת בהמה המבכרת לנכרי  
הנהוגה בזמנינו

בירור מקיף בדין שהיה בין אכילה  
לכרכה אחרונה (ג)

## הערות וביאורים בשולחן ערוך

צא	בית אולפנא דרבנינו יוחנן ירושת'ו	אבן העזר - חושן משפט: בנדון ערב קבלן ב"תנאים" אם כשר לחתום כעד על שטר התנאים
קה		צילום שטר תנאים שהגרי"ח זוננפלד זצוק"ל הוא ערב קבלן וחתום כעד

## לשון חכמים

קז	הרב חיים בניש מח"ס "מירות ו"שיעורי תורה" ועוד	שיעור כזית בידור דעת הראשונים והאחרונים
----	--	--

קכג

## הערות

בענין גט מעושה - הרה"ג ר' אברהם יצחק בלאב, חבר ביה"ד הרבני, ירושת"ו / בענין הנ"ל - הרה"ג ר' שילה רפאל, אב"ד ביה"ד הרבני, ירושת"ו / הערות שונות - הרה"ג ר' אלי' כ"ץ, רב העיר באר שבע / הערות שונות - הרב יחיאל בויס, קרית צאנז, נתניה / בענין זורה לרוח ביו"ט - הרב יצחק שלמה פריקש, קרית ויזניץ, חיפה / הערות שונות - הרב יחיאל בן מאיר, ירושת"ו / תגובה על ההערות בנוסחאות ודיני חדשי הרחמים והסליחות - הרב דויד יצחקי, כולל חזו"א, ב"ב / הערות שונות - יואל קפן, שעלבים / בענין צור משלו - גרשון גוף, ניו יארק / הערה על מנחת חינוך מצוה ר"ס - חיים יצחק מרבילו, ביתר.

## כתבי קודש

קלג	אברהם אביש שור	מגן רבי אהרן הגדול זיע"א וחבורת החסידים בקארלין ז. בני משפחתו הק' - אָהיו ובניו זיע"א
-----	----------------	---

# גנרזות

רבי יהוקאל סג"ל לנדא זצ"ל

רבי אשר וואלרשטיין זצ"ל

בעל "נודע ביהודה"

אב"ד קארלסרוה ומדינת באדען

בן הגאון בעל "שאנת אריה" זצ"ל

משא ומתן של הלכה הכולל ז' מכתבים בהרכה ענינים מסועפים שנדונו בין הגאון הנודע ביהודה זצ"ל להגאון רבי אשר זצ"ל אב"ד וואלרשטיין, רבה של קארלסרוה וכל מדינת באדען.

נולד בשנת תקי"ד לאביו הגאון בעל "שאנת אריה" לעת זקנותו, על ימי צעירותו יעיד עליו הגאון רבי גדליה ממיץ זצ"ל תלמיד השאנת אריה: "... בנו כרעא דאבוה, וגדול בישראל אדמו"ר רב האי גאון המפורסם בכל הגולה כבוד מוהר"ר אשר זצ"ל. בקטנותו כבר ז' וח' שנים היה לו לב חריף וחדוד כפי ששמעתי בק"ק מיץ, שאם נאמר לו רמב"ם אחד שתמהו נושאי כליו עליו, ונאמר לו הקדמה אחת מש"ס לתרץ, אז בשעה מועטת היה מתרץ, וכשהגיע לשנת י"ג לאחר שנעשה בר מצוה אמר לו אביו זצ"ל: בני בני אשר באשר שידעתוך שיש לך שכל צח ואחה כלי מוכשר לתורת ה', חזק והיית לאיש גדול בתורה וכן חכם ישמח אב ונא נא יהיה לי כבוד ממך לאחר מותי בעולם אמת, ומאז למד אצל הגדול חריף ושנון מה"ו מאיר זי"א זצ"ל שנה וחצי בק"ק מיץ, ואחר היותו כבר חמשה עשר היה לומד אביו הגאון זצ"ל עמו כל הש"ס כסדר, ובאופן שלמד מדי יום ביום עמו מסכת אחת ובעיון גדול, ואחר סיומו למד עמו מסכת אחרת, ועוד איזה שעות אותו מסכת שסיים איזה דפים כדי לחזור על לימודו לזכרון, ובהיותו כבר י"ז וי"ח תמהו עליו כל בד"צ וחכמי תופשי תורה שבק"ק מיץ וכן שאר גדולים ורבנים עוברי דרך שם מקצוי ארץ תמהו על חריפותו ובקיאותו, והעיד אביו זצ"ל עליו בפני כל שיש לבנו לב חריף בתורה יותר ממונ...". (בהסכמתו על גבורות ארי עמ"ס תענית).

כיהן כר"מ בק"ק מיץ, ואח"כ בנידעוועזן, לאחר פטירתו של אביו השאנת אריה הפצירו בו אנשי ק"ק מיץ למלא מקומו וסירב בתוקף וכיהן כאב"ד בנורדהיים ולאחריו בוואלרשטיין (שעל שמה נקרא) ומשם עלה על כסא הרבנות בק"ק קארלסרוה ולרבה של כל מדינת באדען.

העמיד תלמידים הרבה וביניהם הגאון רבי יעקב עטלינגער זצ"ל בעל "ערוך לגר" שלמד אצלו בצעירותו בקארלסרוה ומביא שמועות מפיו בספרו שו"ת "בנין ציון החדשות" סי' פ"ג וקיי"א, והגאון רבי אליהו וילשטעטער זצ"ל שמילא מקומו בקארלסרוה, והגאון רבי יעקב קאפל מברוכזאל זצ"ל רבה של ק"ק גאייילינגען וההסביבה.

בימיו נתמעטה מאד לימוד התורה באשכנז והוא יצא להגן על כבודה להרכיב תורה ולהפיצה בקרב נערי ישראל. "... ולכן גדרתי בעדי ולא אצא, להחזיק בדקי דתינו הקדוש להיות למשמרת לנערי בני ישראל לכבוד ולתפארת, אלו אשר יעמדו...

ואראה בעת בחינתם סימן ברכה במשנתם העולה יפה, אחלק להם כבוד כרכים, בלי פרט, לקרותם לתורה בשם החבר... אולי בזה תרב קנאת סופרים בין נערי בני ישראל...". (נדפס בקובץ כרם שלמה שנה ז גיליון ז עמ' מד).

כתב הרבה חידושי תורה ונשא ונתן בהלכה עם גדולי דורו שהעריכו מאד את גדולתו, הנודע ביהודה זצ"ל במכתביו שלפנינו כותב: "... המופלא החרוץ ושגון כנשי"ק החיף המפורסם... ראש לחכמים...". (במכתבו האחרון מכנהו מח"ו וכנראה שהיה לו קשר שידוכין אחר). וכך כותב רבי גרשון אמשטרדם זצ"ל בהקדמה על ספר גבורות ארי על מס' תענית: "... הוסיף אומץ והגביר חיל לחדש חידושים בסוגיות רבות ויעמוקות בתלמוד ובפוסקים ובשו"ת הרבה עם כמה גאונים, ה"ה הגאון בעל נודע ביהודה והגאון בעל הפלאה והגאון בעל אור חדש, (גם במכתבים שלפנינו מזכיר את קשריו עם בעל "אור חדש"), וכמה חידושים בפלפול וסברא והמה בכחוכים, וקרא אותם בשם קול שחל (לא נדפס)".

מחידושי נדפסו מעט מזעיר, בסוף שו"ת שאגת אריה החדשות נדפסו הגהותיו על דברי אביו הגאון זצ"ל ונקרא "הגהות אשר", (ביניהם דן גם באחת מן הסוגיות שמאריך במכתבים שלפנינו, ומוסיף "ויש לי להאריך בסוגיא זו כולה בעיונים רבים בפלפול רבה ויבאו בחבור בפני עצמו אם אזכה להוציא חדושי בס"ד").

בסוף ספר גבורת ארי עמ"ס יומא נדפסו תשובתו להגאון בעל אור חדש ושתים מדרשותיו לשבת שובה, גם נדפס ממנו "פסקי הלכות" שחתנו (המובא להלן) רשם מפיו פסקים ששמע מאביו השאגת אריה זצ"ל ובהם הכרעות כיו"ד שנחלקו הפוסקים בהם, (ביניהם נמצא פסק דין של עצמו אודות מקדש שאמר היה את מקודשת אבער איך זאג נישט לי (אבל איינא אומר לי), והצריכה גט, וכשקמו עוררין על פסקו ופנו אל הגה"ק בעל הפלאה זיע"א הצדיק את פסקו, תשובתו נדפסה בגבעת פינחס סי' כ"ח). (פסקי ההלכות נדפסו בירחון "הפלס" תרס"א וממנו בשאג"א השלם מכון חת"ס תשל"ג).

על חשיבותם של חידושי אפשר להוכיח מלשון הגאון ה"חתם סופר" זצ"ל בהסכמתו על גבורת ארי עמ"ס תענית המשבח את החידושים של השאגת אריה ושל אביו, "... ושלישי הכי נכבד כתבים וחידושי הגאון מוה"ר אשר זצ"ל בנו של הגאון בעל ש"א שהיה אב"ד קארלסרוה, ושבח המגיע לכתבים הללו אין לשער ולספר, איה שוקל איה סופר, כמה הלכתא גברתא איכא למשמע, ישמת ישראל כמעשיו...". הגאון רבי אליהו הירש אב"ד ברוכזאל והמדינה בהסכמתו שם: "... ובנו כיוצא בו אשרי יולדיו ה"ה אדונינו מורינו ורבינו הגאון המפורסם מוה"ר אשר נ"ע שהיה אב"ד ביקק קארלסרוה יע"א, ונודע בשערי כל מדינות הקרובים והרחוקים, מאמרותיו המחוקקים מדבש ונופת צופים...". חתנו במכתב אל המו"ל (נדפס בסוף שאג"א) כותב: "... כי ידוע לכל לומדי תורה כי ברא כרעא דאבוה, ותורת מר חמי הגה"ג דן וצח קב ונקי, מבוררים, ומעולם לא יצא מת"י דבר שאינו מתוק... וכל מלאכי מזרה ומערב מאן נינהו רבנן ירוצו וילכו לקראתו... כי ישנו עוד כמה וכמה חבילות חבילות כתבים וחידושים...".

נלב"ע בשנת תקצ"ז בקארלסרוה ושם מנו"כ, השאיר אחריו בנו רבי אריה ליב זצ"ל שחמק בו לעת זקנותו כשכהו עיניו, וחתנו הגאון רבי אלכסנדר אראן זצ"ל אבד"ק פעגערסהיים (סמוך לשטראסבורג).

חליפת מכתבים אלו בין שני גדולי הדור הנדפסים עתה לראשונה (קטע אחד ממכתב הגרא"ו הראשון בעניני פרה אדומה נדפסה בספר חוקת הפרה) מתוך כת"י הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מספר 232-238. (דברי הנודע ביהודה שהיה בשנתו האחרונה ומחמת חולשתו נכתבו על פיו ע"י תלמידו והראשון נכתב ע"י בנו

הגאון רבי שמואל לנדא זצ"ל בעל שו"ת "שיבת ציון". בעריכה וציון המ"מ נעזרנו גם בעבודתו של הרב דוד שפירא שליט"א ממכון ירושלים במסגרת הכנתם לדפוס בשו"ת "נודע ביהודה" או"ח העומד לצאת על ידם לאור במהדורה חדשה.

## משא ומתן בהלכה

הזאת שלישי בשבת / רוב וחזקה בדבר שיש לו מתירין / כיסוי הדם בספק שחיטה / אין איסור חל על איסור / דבר שיש לו מתירין כשלא ניכר האיסור מעולם / שיעור אכילה במ"ע לר"ש / חולין שנשחטו בעזרה / חצי שיעור באיסוה"ג / עשה דרבים אם דוחה ל"ת דלאו בעידנא / כלאים בכגדי כהונה שלא בשעת עבודה / ועור

תשובת הנודע ביהודה (א)

ב"ה פראג יום ו' עש"ק ג' שבט תקנ"ב לפ"ק

שלום וישע רב לאהו' ידידי הרב המופל' החרוץ ושגון בנן של קדושי' החרוף המפורסם כש"ת מ"ה אשר ג"י

מכתבו הנעים בא ליד אאמ"ו הנאון ג"י, אך בעת מכתבו בא הי' פה אתנו אחי הרב המאמ"ג מ"ה יעקבא ג"י מק"ק בראד והינו טרוד בשעשועיו יום יום, ועתה כאשר נסע לדרכו לקח אאמ"ו הנאון ג"י פנאי להשיב ע"ד, ובאמת צער לו מאד על שאי אפשר לכתוב למעל' בעצמו כי בעו"ה ידיו אסודר' במלאכת הכתיבה זה תשעה חדשי' עד שאי אפשר לו לחתום שמו בעצמו, לכן מלאכתו נעשית על ידי אחרי', והנה הוא נותן את דבריו בפי, והן הן הרברי' שיצאו מפיו הוא אומר ואנכי כותב.

### [בענין הזאת שלישי בשבת]

תחילתו של משא ומתן זה נמצא בשו"ת "נודע ביהודה" מהדו"ת או"ח סי' קט"ז תשובה מבן המחבר הגר"ש לנדא זצ"ל להגאון רבי אשר אבי"ד וואלרשטיין זצ"ל, שהשיב לו במקום אביו הנובי"י, על מה שהקשה לו על חידושו בצל"ח פסחים דף פ' שהזאת יום שלישי של טמא מת אינה אסורה בשבת רדדיין לא הויא בה תיקון גברא עד הזאת שביעי וגם ליכא החשד דשמא יעבידנו (ע"ש (ההדו"ת יו"ד סי' ק"י) דהתם בשורף את הפרה אסור בשבת מטעם אחר דכיון דצריך להוות ע"י תינוקות שמביאים אותם כשיושבים על דלתות שעל גבי שוורים כמבואר במשנה ב' פ"ג דפרה, וזה אסור בשבת משום משתמש בבצ"ח, ע"כ בתשובה הנ"ל. וע"ז חזר הגאון ר"א להקשות (במכתב שלא ידוע היכן נמצא) דהיו יכולים להביא את התינוקות עם המים מערב שבת ולהוות בשבת, וע"כ דהאיסור הוא ההזאה עצמה. וע"ז השיב לו הנובי"י החשובה שלפנינו.

מה שהקשה על דברי שהשבתי על קושיית מעל' שהשבות הי' בהזאת כהן השורף את הפרה, שהי' צריך להרכיב התינוקות ע"ג דלתות בשבת, והקשה מעל' דהא היו יכולין להביא המים מערב שבת ולהוות עליו בשבת. סבור הי' שהזאה הי' על ידי אחרים, ובאמת לא כן הוא אלא שהתינוקות בעצמם היו מוזין עליו בכל יום כדמפורש ברמב"ם בפ"ב מהלכות פרה ואותן התינוקות בודאי היו חוזרים בכל יום לחצרות שלהם על גבי דלתות של בהמות, ולמחרתו באו לעזרה ג"כ על הדלתות שע"ג בהמות לזרוק עליו, דלאו אורח

ארעא שיהיו התינוקות מלינים בעזרה, דאילו היו התינוקות מלינים בעזרה ה' מוזכר דבר זה במשנה, ומעמא דמלתא הואיל והיו צריכים להיות בכל השבת בעזרה והתינוקות בני שבע ולא יותר מבני ח' שנים כמבואר בר"ש שם בשם תוספתא, ומי יטפל עם תינוקו' בכל השבת, ואמהם לא היו יכולין להיות עמהם בעזרה, והכהן לא היה יכול לילך לחצרות של תינוקו' על גבי כבש, כי לא היו רוצים לעשות בשוקי ירושלים כבש ליטול מקום ברשות הרבים של עוברים ושבים, ולכך היה על התינוקו' לילך בכל יום מחצרות שלהם ע"ג דלתות שע"ג בהמות, וזה אי אפשר בשבת, ולכך פרשו את הכהן השורף את הפרה ביום רביעי כדי שיום ד' שלו יהי' בשבת, וביום הרביעי לפרישתו לא היו מוזן עליו.

### [אם מהני רוב וחזקה בדבר שיש לו מתירין]

וע"ד שפ"ל על מה שחדשתי בספר צ"ח בפסחי' (דף ו' ע"א ד"ה ואמנן כאמת) במעות הנמצא בירושלים בהר הבית שבכל השנה חולין, ואמרתו המעם לפי שבמעות לא שייך דבר שיש לו מתירין, מי ימחה בידו לתרין קושי' באופן אחר, אבל מה שהקשה עלי' ממס' חולין דף פ"ו ע"א מחדש שומה וקמן ששחמו ואין אחרי' רואין אותן שר"מ פומר שחיתתן מכיסו ומתיר לשחום אחריהן את בנו, ומפרש בגמ' מעמא דר"מ משום דרוב מעשיהן מקולקלי', והקשה מעל' אמאי יהי' מותר לשחום אחריהן הא היה דבר שיש לו מתירין ולא מהני רוב, ואם היתר רוצה לדחות קושי' בדיחוי בעלמא היתי אומר שר"מ מיירי שגם לבתה או לאמה יש בת, וא"כ אם ישחום למחר את אמה יהי' אסור לשחום בתה, וא"כ בשום פעם אינו בטוח שיהי' מותר לשחום את האם דשמה ישחום את בתה, ולא מבעיא לחולקין על הרמב"ם<sup>1</sup> דס"ל דחמין בפסח לא היה דשיל"מ לפי שחזור לאיסורו לשנה הבאה, אלא אפי' להרמב"ם (פ"ט מהל' מאכלות איסורו ה"ל פ') דחמין מקרי דבר שיל"מ לפי שבכל השנה יהי' מותר בודאי עד ימי הפסח הבאה אבל הכא אינו יום אחד שיהי' מותר בודאי, אלא שאין רצוני לדחות אותו בדיחוי בעלמא.

אבל לדעתי לא מקרי זה דבר שיל"מ כמבואר בי"ד סי' ק"ב (סעיף ד') בהגה שלא מקרי דבר שיש לו מתירין אלא בדבר שאסור בודאי בפעם אחת והי' ניכר איסורו בשעה אחת, וכן הוא בדרכי משה (פ"ט ב'), אבל הכא לא היה שעה בעולם שהי' אסור<sup>2</sup> דמקודם לא היה איסור אחד מהם, ותיכף כששחמו חרש שומה וקמן כיון שרוב מעשיהם מקולקלים לא נאסר כלל ותיכף מותר לשחום את בנה. ואף שהש"ך בס"ק י"ב שם כתב כגון גיגית מלא ענבים כו' ולא היה עליו שם יין מעולם, וזה העתיק מלשון הסמ"ג אין הכוונה על שלא היה שם יין, אלא כוונתו הואיל שלא היה שם איסור עליו כמו שמסיים הש"ך בעצמו שם גבי ענבים במים לעשות תמר, ותרע שלא הוזכר בש"ע ולא בד"מ שם דבר זה שלא היה עליו שם יין.

### [בענין כיסוי הרם בספק שחיטה]

ואשר שאל על הש"ך בי"ד בסי' כ"ח בס"ק כ"ז שהקשה על הב"ח דפוסק בספק בשחיטה דלא צריך כסוי, והקשה מהך סוגיא דאי לא משום רוב מעשיהם מקולקלים הוי צריך כיסוי מספק, והקשה מעל' דלר"מ צריך לומר רוב מעשיהם מקולקלים דר"מ חייש

1 מדרכי בשם רבינו חיים.

2 ע"ע נובי"ת סימן ח' הגהת בן המחבר שיישב בזה הקושיא בצל"ח לגבי נתערב, ע"ש.

למיעוטא, ואי לא הוי רוב מעשיהם מקולקלים כדי שיהי' המיעוט מעשיהם מתוקנים מעוטא דמעוטא דיש גם הרוב וחוקה דאינו זבוחה כמ"ש התוס' שם (חולין דף פ"ז ע"א) בד"ה מ"ט דר"מ, אבל לירידין דפסקינן כרבנן דלא חיישי למיעוטא באמת אין אנו צריכין לרוב, ואפי' מספק פטור מכיסוי מטעם חוקת אינו זבוחה כמו שפסק הב"ח, ע"כ דברי מעל' בקצרה. ידע שהדין עם הש"ע והש"ך, וראית הש"ך נכונה דע"כ לא קאמר הש"ע והש"ך דצריך כיסוי אלא בסכין שנמצא אחר שחיטה דשמא בעור נפגמה דר"ח מכשיר בחולין דף י' ע"א דס"ל ע"צ ודאי פוגם, ותרע אטו ר"ח לית לי' הך חוקה דבהמה בחי', אלא דר"ח סובר סכין אחרת בהמה לא אתרע, וכתבו התוס' שם (ד"ה סכין אתרעאי) דהוי ס"ם שמא בעצם נפגמה ואי"ת בעור נפגמה שמא לא שחט במקום הפנימה, ואף דאנן לא קי"ל כר"ח היינו דמספקא לן ולא הוי אלא ספק ולא ודאי נבלה.

ומה שהביא הש"ך ראי' מר"מ כך כוונת הש"ך כיון שע"פ הדין צריך כיסוי לא גזרו חכמים דלמא אתי למיכל מיני', וכן כתבו התוס' שם בד"ה סיפא, וכוונת הש"ך דאי לא מודה ר"מ דאפי' לא היו רוב מקולקלים אלא פלגא מי לא מודה ר"מ שאסור באכילה, ואם חיישי למיעוטא ק"ו שחייש לפלגא במקום שהחוקה מסייעתו, וא"כ איך יכסה ולא גזר דלמא אתי למיכל מיני'. אלא ודאי במקום שע"פ דין צריך כסוי לא גזרינן דלמא אתי למיכל מיני', ולכך כשהוא רוב ע"פ דין אין צריך כסוי, אלא משום חומרא, בזה חיישינן דלמא אתי למיכל מיני'.

וכן מה שהביא מעל' מדברי הרמב"ם, לדעתי כוונת דברי הרמב"ם כאשר פירשתי כוונת הש"ך, כי ז"ל הרמב"ם בפ' י"ב מהלכות שחיטה הל' ה', השוחט את הראשון והרי ספק נבלה אסור לשחוט השני, ואם שחט אינו לוקה, עכ"ל. הרי שדקדק הרמב"ם וכתב הרי הוא ספק נבלה, אבל אם הוא ודאי נבלה מודה הרמב"ם שמוטר לשחוט אחריו, שגם הרמב"ם מודה לחוקה. ולא קאי הרמב"ם כי אם שהרוב נוטה לשחיטה, או שהוא תיקו בגמרא, אבל במקום שהוא ספק בשחיטה ואין הרוב נוטה לצד השחיטה מודה הרמב"ם שהוא חייב על אכילתו משום נבלה, אלא שאין דרכו של הרמב"ם להביא דינים שאינן מפורשינן בהדיא בגמ'.

ומה שהקשה מרוע השמים הרמב"ם הא דאמרינן בביצה (דף ז' ע"א) בדק בקינה של תרנגולת מעי"ט כו', במסקנא מחלק הגמ' בין ספנא מארעא להי' לה דכורא, ורמב"ם השמיט כל זה ולא הזכיר דבר מזה בהל' יו"ט, ותמה מעל' על הרמב"ם ועל נושאי כליו שלא הרגישו בדבר זה. ידע מעל' כאשר יבוא בדפוס חיבור צל"ח על מס' ביצה (שם ד"ה ודע כי לא מצאתי) יצא תרוץ על זה, ויען כי הוא באריכות לא התקתיו.

### [עוד בענין רוב וחוקה בדבר שיש לו מתירין]

ואשר תמה עלי שאם בדבר שיש לו מתירין אינו מועיל לא רוב ולא חוקה א"כ בעירובין דף ל"ב ע"א לאיכא דאמרי התם לד"ג הוא דאמר מנא אמינא לה דקתני מעמא דאין כ"ד מתעצלין בו, ורוצה להוכיח מזה כשיטתו דבשל תורה לא אמרינן חוקה שליה עושה שליחותו, והשתא מאי מייתי ראייה, אימא לעולם כסברא החיצונה דבעלמא אוליגן בתר

3 עיין פרמ"ג יו"ד סי' י"ח שפ"ד סק"א בשם כנה"ג שהביא בשם הגהות אלפסי, וע"ע פרמ"ג שם סי' ט"ז סק"יש שביאר כן דברי הרמב"ם אלו.

חזקה רשליה עושה שליחותו אף בשל תורה, ואפשר דאלימ כרוב דרוב שלוחין עושין שליחותן, ואפ"ה נבי חדש הוצרך להך טעמא דאין ב"ד מתעצלין בו שהוא ודאי גמר שהב"ד קרבו העומר, הא לאו הכי הי' חדש אסור לרחוקים ולא מהני הך חזקה ממעם דהוי דשיל"מ. ואני אומר אם היתי רוצה לדחות קושייתו בדחיה היתי דוחה דבריו לנמרי דחדש לא הוי דבר שיש לו"מ כל[ל] מי הגיד לו נביאות זה שר"ג ור"ש פליגי לגמרי, דר"ג אינו מחזיק אפי' לספק ור"ש מחזיק לודאי אפי' בשל תורה. דלמא רק בזה פליגי דר"ש מחזיק לודאי של תורה ולר"ג לא החזיקו לודאי, ועל זה הביא ר"ג שפיר דאי'. דר"ש בודאי מתחילה כשהביא ראי' מחדש מרחוק' הוא ודאי ראי' גמורה, דהרי סמכין עליו אפי' בחדש שהוא דבר שיל"מ. וכן בסוף שהביא ד"ש ראי' מאשה שיש עליה זיבה שסמכתה על הכהן, ושם עושין לודאי דסמכה מתחילה עליו, דאי רק מבח חזקת רוב הוא, כיון דאתחזק אצלה אמורה (לא), ובמקום דאתחזק אין לסמוך על חזקה דאתאי מבח רובא, כמו"ש המנ"א בס' תל"ז ס"ק ד'. וכן מה שהביא ראי' לבסוף מאכול תאנים מתאנתי, כיון שנוכר שם ר"ש ב"ג איכא דר"ש ב"ג סובר דסמוך מיעוט לחזקה דשם חזקת איסור מכלל ולדעתי גם המחבר בש"ע י"ד ס' שי"ז והרמב"ם בפ"ד מהל' בכורות (הל' ה) סברו כן, אעפ"כ סוברי' דחלב פומר משום דגם לאירך גיסא איכא חזקה דאוקי הולד בחזקתו הראשונה שהי' במעי אמו, אבל היכא דאיכא חזקה גמורה יכול להיות שגם הם מודים לר"ת דאמרינן סמוך מיעוט לחזקה והוי ליה איסור פלגא, וא"כ הכא גבי מכלל שלולי דברי ר"ח תואה דאמר חזקה לחבר כו' הוי אמרינן ההיתר מצד שליח עושה שליחותו מכלל שהוא ודאי ור"ג דוחה אותו שאינו ודאי גמור.

[ברין אין איסור חל על איסור - בדבריו בנוב"י מחדו"ק או"ח סי' ל"ו]

ומה שהקשה על חיבורי נב"י חלק א"ח סי' ל"ו בהנה פירשתי דעת הרמב"ם בפ"י המשנה במס' כריתות פרק ג' בנקודה הנפלאה ידע לא לקחתי קעת פנאי ע"ז לעיין בו, אבל כמדומה שאינו מקשה כלום, כי מה שהקשה בחולין דף פ"ה ע"ב ס"ד אמינא הואיל ואמר ר"ש מותר בהנאה אלמא לאו שחיטה היא אימא מידי נבילה נמי לא למהר קמ"ל, והשתא קשה אפי' הי' סבור ר"ש שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה אפ"ה אתי שפיר הא דר"ש השוחט חולין בעורה ונמצא טריפה מותר בהנאה, אחרי דר"ש ס"ל ככל התורה אין איסור חע"א, א"כ אין איסור חולין בעורה חל על טריפה. ידע כי זאת אינו קושיא בעיני כי אף דסובר ר"ש ככל התורה אין אחע"א מ"מ הא בהך חולין שנשחטו בעורה ונמצא טריפה כל זמן שהי' הבהמה בחי' בחזקת איסור אינה זבוחה לא חל עלי' שום איסור, לא איסור טריפה ולא איסור חולין בעורה, ותיכף כשנשחטה ופקע מיני' איסור א"ז הני תרי איסורין כאין כבת אחת, טריפה וחולין שנשחטו בעורה, ולא מבעיא כשנמרפה בשעת שחיטה שבאין כבת אחת, אלא אפי' נמרפה מקודם ג"כ באין כבת אחת הואיל ובחיי' לא חל עלי' כלל שום איסור טריפה ומתלי תלה עד שנשחטה ואז באין כבת אחת.

[ביאור דברי ריב"ן בענין איסור כולל]

ומה שכתב הואיל ועסק בעניני אין איסור חל על איסור במכות דף כ"ב (ע"ב) [ע"א] בדברי ריב"ן וז"ל איסור מוסיף כגון שבחתיכה עצמו נוסף בו עוד איסור כגון וכו' דומיא דאשת איש ונעשה חמותו דמוסיף דמעיקרא קיימא לה בחנק והשתא בסקילה ואיסור כולל וכו' כגון חמותו ונעשה אשת איש, ומשחומם על המראה אשר ראה בדברי ריב"ן

אלה שכתב א"א ונעשה חמותו הוי איסור מוסף, וחמותו ונעשה א"א הוי איסור כולל ובשניהם הדבר מבואר להיפך במסכת סנהדרין.

[חסר סיום התשובה. וראה להלן בתשובת הג"ר אשר זצ"ל שכתב להשיב על דברי הנוכ"י בתשובה זו, וז"ל: הודיע אותי רבינו שזה כמו שנה ששאל ממנו זאת הגאון אב"ד דק"ק קעללין, והעתיק רבינו במכתבו אלי מה שהשיב לו. והנה תשובת הנוכ"י להגאון הנ"ל נדפסה במהדו"ת או"ח סימן ק"כ ונעתיק משם התשובה שהיא גם סיום התשובה שלפנינו שהעתיק הנוכ"י (וראה עוד להלן בתשובת הג"ר אשר: ורבינו גר"ו לא הזכיר שם הגאון אב"ד דק"ק קעללין ששאל ממנו מי הוא, אבל אם עדיין היה שם אב"ד בעל המחבר אור חדש והוא היה השואל זה כמו שנה, בודאי לא כתב קושיא זו משמו, כי ממני יצאו הדברים אלה אליו זה לערך ג' שנים וכו', ע"כ. והנה הנדפס במהדו"ת אכן ממוען אל הגאון רבי אלעזר אב"ד קעללין והוא הגאון רבי אלעזר קאליר בעל אור חדש זצ"ל כפי דברי הג"ר אשר זצ"ל), וז"ל תשובת הנוכ"י במהדו"ת (ציינה הגרעק"א בגליין הש"ס מכות שם):

אשר תמה על דברי רש"י במס' מכות דף כ"ב ע"א והוא פ"י ריב"ן בדה"מנו דחילא וכו', ואיסור כולל היינו שאין איסור נוסף על החתיכה וכו', אי נמי כגון חמותו ונעשית אשת איש דמגו דכ"יאלא כולי עלמא באיסור אשת איש כ"יאלא נמי לדידיה לחיובו שתיים, עכ"ל ריב"ן. ותמה מר על זה שזה איסור מוסף הוא כמו שמבואר בסנהדרין דף מ"א ע"א.

והנה דבר זה לכאורה תמיה רבתא על ריב"ן, אבל חלילה לחשוב על ריב"ן ששנג בדבר זה, אבל דבריו נכונים ואין צריך רק להגיה בדבריו ה"א במקום וי"ו, מה שמסיים לחיובו שתיים צריך לומר לחיובה שתיים, וגבי דידה איסור כולל הוא, דזה פשוט שהוא לגבי דידה הוא ניהו חתיכת איסור, ולהיפך איהי לגבי דידה היא נחשבת חתיכת האיסור. ואם כן לגבי דידה שהיא נחשבת חתיכת האיסור שפיר אמרו בסנהדרין שהוא איסור מוסף שנחוסף עליה איסור, שעד השתא לא היתה אסורה רק לחתנה ומותרת לכולי עלמא, וכשנעשית אשת איש נחוסף עליה איסור שנאסרה לכולי עלמא משום אשת איש ונתוסף איסור אשת איש גם על חתנה. אבל נגר החיוב שלה, עד עתה היה חתנה אסור עליה וחתנה היא חתיכת האיסור האסור עליה, וכשנעשית אשת איש לא נתוסף שום איסור על חתיכת האיסור דהיינו חתנה, שכשם שעד הנה רק עליה היה אסור ולא על נשים אחרות, גם עתה נחוסף עליה איש לא נתוסף על חתנה שום איסור וגם עתה שאר נשים מותרות לו, אבל איסור כולל הוא דהיינו נאסרת על כל העולם משום אשת איש, ומגו דכ"יאלא אחרים באיסור אשת איש כ"יאלא נמי לדידיה שנאסרת עליו משום אשת איש, וזה פשוט.]



דברי רבי אשר אב"ד וואלרשטיין זצ"ל (א)  
 ב"ה פה ווא"ש יום א' יו"ד אדר תקנב"ל

לדיון לי' כבר בתי' שלום, נופך ספיר ויהלום, לבו כפתחו של אולם, כבודו מלא עולם,  
 ה"ה אדמ"ו הרב הגאון אמיתי המפורסם מופת הדור, ראש החכמים, פאר הנאונים, ג"י  
 פ"ה ע"ה כש"ת מ"ה יחזקאל גרו יאיר באור הבהיר.

מה מאד שמח לכי יוגל כבודי בראותי דבריו הנחמדים מפז, וארכו לי הימים שלא יכולתי לעיין בהם  
 מחמת כאב עינים שהי' לי רח"ל עד עתה, כנתי לא להשיב עליהם ח"ו, כי אם לרין לפני רבינו בתלמיד  
 הרן לפני רבו. ובוה ארע כי מצאתי חן בעיניו אם ישיבוני אך הפעם ללמדני כוונה האמיתית בדברי  
 הרמב"ם בנזקת הנפלאה, באשר הוא כלל גדול בעניגא דאין אהע"א, ואם האמת אתי ככוונתו יש לי  
 ליישב כמה תמיהות בענין אין אהע"א אשר יראתי להעלות לפני רבינו שלא להעמיס עליו עול קריאות  
 הר"בה, וגם נא יודיעני רבינו דעתו דעת עליון, בהך נירסא חלב חולין וחלב בעלי מומין כבריית' דכי



כל (מסחים רף מ"ג ע"ב, ועיין המשך מכתב זה מר"ה ומידי דברי) להיותו דבר חדוש בעיני. ואף אמנם יש לי לשאול כמה ספיקות, פחד פחדתי שלא יעלו לרצון לפניו ברבות דבריו מפני המון סרודותיו, אך בואת נחמתי כי כך דרכו הטוב להשפיע ממעין חכמתו ולהשיב לכל שאולי דבר, כי כל דבר הקשה אליו יובא. אף גם זאת אבקש שאל יחוס רבינו על הוצאות הבי דואר, כי כאשר יבאו אלי דבריו הנעימי' עוד הפעם שלח אשלח ממיטב כספי להוצאות הבי דואר ולשכר העתקת סופרו כראוי. ואל יחר גא רבינו עלי על אשר אני מאריך לפעמים ביותר בלשוני, כי נתגלגלתי במקום אשר אין אתי לא חבירים ולא תלמידים, ומקיים אני בעצמי ק"נה לך חבר, ובעזרת הקולמוס הוכרת אני להעמיק הדברים באין איש עמדי להוציאן משה ולחוץ. לכן אל יאמר גא רבינו עלי כמה ארכן הוא זה, ואל יהיו דבריו עליו למורת. נא נא אל יאטום אוניו משמוע תחינת עבדו ותלמידו להדריכני בנתיב האמת ולהרשיני לשאלהו לפעמי' ולעת הצורך אף דברים הנוגעים להלכה למעשה, ואל מי יפנה כדור הזה המבקש את דבר ה' זו הלכה ברורה אם לא אליו יחיד דוריני עמרת ראשינו. וכבר מילתי אמורה כי בודאי תנוח נפש הארזי' בקברו אממ' הנאון ולה"ה כאשר יפרוס רבינו גר"ו על זרעו מצל חכמתו, כי זה כל חפצי והשקי.

כ"ד אה' נאנמו תלמידו המתאבק בעפר רגלו הק' אשר החפ"ק ווא"ש והמדינה יע"א

ומרוחק אקרא בשלום בנו אה' ידיד נפשי ה"ה הרב המופל' מ"ה שמואל גר"ו ומפני נחיצת הפאסטא אי אפשר לי כהיום ליחד אליו הדיבור של חיבה כראוי.

### [בענין הזאת שלישי בשבת]

הנה על מה ששאלתי דהא יכולין היו התינוקות לשאוב המים ע"ג הדלתות מערב שבת ולהוות עליו בשבת, השיב רבינו וזה לשונו, הנה סבור הי' שההזאה הי' עי"ד אחר, ובאמת לא כן הוא כי ההזאה הי' צריך להיות מן התינוקות בעצמם שהיו מוין עליהן כל יום כמו שגמורש ברמב"ם בפ"ב מהל' פרה (ה"ז) עכ"ל. צר לי שחשדוני רבינו בזה, והלא במכתבי הראשון הבאתי בעצמי דברי הרמב"ם בפ"ב מהל' פרה דין ה', ואיך סח עיני מראות מה שנאמר שם בדין זי"ן באותו פרק עצמו שעמדתי בו. אבל באמת לא עלה מעולם על דעתי שההזאה הי' עי"ד אחר ואין אני צריך כלל לזה. כי שאלתי הי' דהא בקל היו יכולין התינוקות לשאוב המים ע"ג הדלתות מע"ש ולהוות עליו בשבת לשיטת רבינו בספרו זל"ח דהואה ג' מותרת בשבת, ולזה אין אני רואה שום סתירה מוכרחת בדברי רבינו אלה האחרונים. כי מה שכתב דלאו אורח ארעא שיהיו התינוקות מלינים בעזרה הואיל והיו צדיכים להוות בכל השבת בעזרה, והתינוקות היו בני זי"ן ולא יותר מבני חי"ת ומי יטפל עם התינוקות בכל יום השבת, ואמותיהם לא היו יכולין להיות עמהם בעזרה, עכ"ל בקצרה. יאמר גא רבינו וכי משום דברים האלה יאמר רבא להלכה בפ"ק דיומא דאי אפשר בשום אופן להפריש כהן השורף את הפרה, דבדידן תליא מילתא כי אם ברביעי לחוד כדי שיתרמי רביעי שלו בשבת ויוציא כל שאר ימים מן הכלל בהכרח משום דליכא מי שיטפל עם התינוקות יום אחד. והרי בכל הר הבית יכולין היו התינוקות לילך על רגליהן כמו שכתב הרמב"ם שם בפ"ב מהל' פרה (ה"ז) שכל הר הבית והעזרות תחתיהן הי' חלול מפני קבר התהום. וא"כ הא ודאי בקל הי' יכול תינוק אחד או כמקום אחד מיוחד שבהר ולהיות כל יום שבת אחד באחת מן הלשכות הבנויות בחול או כמקום אחד מיוחד שבהר הבית אשר אין בהם קדושת העזרה, ושם תטפל האם כרצונה עם אותו התינוק שיוה על הכהן ביום השבת. והרי אפילו בתשמיש הממה הי' מותר לכהן שהפרישוהו שם אי לאו מחשש שמא תמצא אשתו ספק נדה, כמבואר ברש"י ותוס' בגמ' יומא דף ו' בד"ה מביתו

למה פירש. וא"כ מדוע מפרישינן לכהן השורף הפרה דוקא כרביעי, אי לאו משום ההזאה ג' נמי אסורה בשבת כמו הזאה ז' ו"ן מחמת שבות ההזאה עצמה ולא משום שבות תשמיש בעלי חיים שהיו צריכין להרכיב התינוקות ע"ג הדלתות להביא המים מפני שזה היו יכולין לעשות מע"ש. סוף דבר הכל נשמע ונראה לפענ"ד שבהא מילתא רבינו הגדול גר"ו דוחה אותי בידים שאין מוכיחות כלל.

### [בגדר דבר שיש לו מתירין שלא ניכר האיסור מעולם]

ומה שהמציא רבינו סברא חדשה דא"ב לא מיקרי דשיל"מ עפ"י דברי הגה כ"ד סי' ק"ב ופירש רבינו דעיקר טעמא היינו משום שמעולם לא הי' ניכר איסורו אפי' שעה אחת, ולא הביא רבינו ראיו' מוכרחת לפירוש זה. ואני בעניי סבור היתי כאיך גיסא הנוכר גם במכתב רבינו, והוא דיש לפרש דעיקר טעמא משום שלא הי' מעולם שם יין עליו. ואפילו דברי בעל הגהה עצמו שכתב כל איסור שלא הי' ניכר קודם שנתערב בסל, י"ל נמי דאין כוונתו שלא הי' האיסור ניכר באיסורו קודם שנתערב, אלא רצונו לומר שגוף דבר האסור לא הי' ניכר בהווייתו ובמציאותו, ולא הי' כלל בעולם קודם שנתערב. וכמו ההיא דיין הוב בשבת מענבי' לחוך הבור, שלא הי' יין האסור ניכר במציאתו קודם שנתערב. והכי ודאי מוריס דברי הש"ך (ס"ק י"ב) וסמ"ג (לאוין ס"ה, מלאכת הרש) שהביא רבינו במכתבו, שנראה להדיא מדברי הש"ך דטעמא מפני שלא הי' שם יין בעולם, ולא משום שלא הי' ניכר איסורו. והדברים סתומי' ואין כאן הכרע. אבל בדבר דאיכא למימר הכי ואיכא למימר הכי לא נאה שפת יתר לאיש כמוני אווב הקיר, נגד הארו הגדול כלבגון רב האי גאון גר"ו.

אך זה אמינא לחוק דבריי, דעל הא דרבר שמעולם לא ניכר איסורו שאינו בגדר דשיל"מ ודאי קשה קושיית בעל כרתי ופלתי (סימן ק"ב ס"ק ח') מההיא דהאומר סלע בחוך כים זה הקדש מעל, דהקשו התוס' (מעילה כ"א ב' ד"ה פרוסה) דלבטל ברובא, וכתבו התוס' דאעפ"י דהוי דשיל"מ הא אינו אלא מדרבנן, והכסף משנה (הל' מעילה פ"ז ה"ו) כתב באמת דהוי דשיל"מ, וקשה הא אין האיסור מעולם הי' ניכר באיסורו, דבאמירת פיו דהוי הקדש תיכף נתבטל בכים, והרב הגאון המחבר הנוכר שם בסו' ק"ב הגיח זה בקושיא, והוכיח שם דעיקר הך דינא של הגהה זו במחלוקת שנויה.

### [בענין אין איסור חל על איסור]

ועל מה שהקשיתי בחולין דפ"ה ע"ב, כתב רבינו וזה לשונו המהור, ידע כי זאת אינו קושיא בעיני, כי אף דסבר ר"ש בכל התורה אין אחע"א מ"מ הא בהך חולין שנשחטו בעזרה ונמצא מריפה כל זמן שהי' הבהמה בחי' בחזקת איסור שאינה זבוחה לא חל עלי' שום איסור, לא איסור מריפה ולא איסור חולין בעזרה, ותיכף כשנשחטה ופקע מיני' איסור שא"ז, הגי שני איסורי' באים בבת אחת, מריפה וחשב"ע, עכ"ל.

הנה שיחה נאה זו צריכה לי לימוד, כי לא ידעתי כונת רבינו בהאי שא"ז דקאמר, אי כוונתו לאיסור אמ"ה הא קיימ"ל בהמה בחי' לאו לאכרים עומדת, וכן בע"כ ס"ל להרמב"ם הכי להלכה כדמוכח מדבריו בפ"ה מהל' מאכלות אסורות (ה"ה, ע"ש בלח"ס). וא"כ קושייתי לא שף מוכתה בהא דקאמר הש"ס ס"ד הואיל ואמר ר"ש מותר בהנאה אלמא לאו שחיטה היא כלל. דקשה איך קאמר אלמא לאו שחיטה היא כלל כאלו הוא מוכרח בפשימות הואיל ואמר ר"ש מותר בהנאה, אימא לעולם השחיטה מצד עצמה שחיטה

מעליא היא, ור"ש דמתיר בהנאה אימא מעמי' משום דס"ל כמ"ד לאו לאברים עומדת, והיא פלוגתא דתנאי דפליגי בהא בפ' גי"ה (דף ק"ב ע"ב) רבי וראב"ד ש. ותו אויל ר"ש שפיר לשיטתו דס"ל אין אחז"א, ולהכי שפיר אמר מותר בהנאה, דלא חייל חשב"ע על מריפה, דחייל איסורו מקודם מחיים למ"ד לאו לאברים עומדת.

וכבר מילתי אמורה דיותר ויותר קשה עפ"י דברי החוס' שהקשו דמפי הוי לי' לאתווי הא דהשוחט מריפה והיא או"ב. וכן הקשה הריטב"א על חולין דהוי לי' ספי לאתווי מתני' דאו"ב וכסוי דם דהיא משנה שלימה, ולא ההיא דחשב"ע דהוי ברייתא. דהשתא ל"ל כמו שתירצו החוס' והריטב"א, דמההיא לא מוכח אלא דלענין שוחט לא הוויא שחיפה, אבל לענין גופה הוויא שחיפה, ולכך מייתי ראיי' מברייתא דחשב"ע דאף לענין גופה שתחשב חב"ע ליאסר בהנאה נמי לא הוויא שחיפה. דאדרכה נהפוך הוא, דמן המשנה דהשוחט מריפה והוא או"ב ה' מיהת נשמע דלענין שוחט לא הוויא שחיפה, אבל השתא דמייתי דך ברייתא דחשב"ע לא שמעינן מיניה כלום, ואפילו לענין שוחט דלא הוויא שחיפה לא שמעינן מיניה. ופשיטא דלא שמעינן מיניה דלא הוויא שחיפה אף לענין גופה שתחשב חשב"ע ליאסר בהנאה. דאימא מעמי' משום דס"ל לאו לאברים עומדת, וכמו דפסקינן גם אנן וממעם אין אחז"א, ומאי קאמר הש"ס הוויא ואמר ר"ש מותר בהנאה אלמא לאו שחיפה היא כלל, והא האי אלמא לאו שחיפה היא כלל לא נשמע מיניה כלל. אלא ודאי הוא הרבר אשר דברתי במכתבי הראשון, דכוונת הרמב"ם בנקודה הנפלאה אינו אלא היכא דהאיסור אכילה והנאה בחד קרא נכללו, אבל היכא דאכילה והנאה משני קראי נפקי כמו איסורא דחשב"ע, אף הרמב"ם מודה דלעולם איסור הנאה של האחרון חל על הראשון שאינו אסור אלא באכילה, ולא שייך כלל לומר ככה"ג אין אחז"א לגבי הנאה. וא"כ ה"נ לענין סבל ביוה"כ, ועדיין אני במקומי עומד ונפשי בשאלתי, שאלת תלמיד לרב האי גאון נר"ו, איך כתב בחיבורו נודע ביהודא (מהר"ק או"ח סימן ל"ז בהג"ה) דלהרמב"ם בנקודה אין איסור הנאה של כילוי של סבל חל על יוה"כ ואמאי הא איסור הנאת כילוי של סבל ואיסור אכילתו משני קראי מוחלקי' נפקי כמש"כ במכתבי הראשון.

ואי נימא דכוונת רבינו בהאי איסור שא"ז דקאמר במכתבו אינו לענין איסור אמ"ה, אלא כוונתו לאיסור עשה שאינו זכות מקרא דזוכחת ואכלת מה שאתה זוכה וכו' ואיסור עשה זו חייל מחיים אפי' למ"ד בהמה בחייה לאו לאברים עומדת לענין איסור אמ"ה כמבואר בשבועות דף כ"ד (ע"א) בחוס' בר"ה האוכל, מ"מ איך ידחה רבינו אותי בדבר שכל עיקרו אינו אלא במחלוקת שנויה, דהריצב"א שם ל"ל כלל האי עשה שא"ז. וכן רש"י פי' בכל מקום בהמה בחייה בחוקת איסור עומדת, חוקת איסור אמ"ה, אבל איסור שא"ז לית לי' וכמו שדייקו החוס' (ר"ה בחוקת איסור עומדת) מלשונו במס' ביצה דף כ"ה (ע"א ד"ה לאסוקי מדרב הונא) וכן(ה)לשון רש"י בעצמו כתב גם הרי"ף בפ"ק דחולין בהא דבהמה בחייה בחוקת איסור עומדת, וש"מ דגם הרי"ף לית לי' האי עשה שא"ז. ומסתמא גם הרמב"ם ס"ל הכי כרבו, ולא מצינו בחיבורו בפירושו שזכר כלום מאיסור עשה זו שא"ז, והרי כל דבריי במכתבי הראשון אזלי אליבא דהרמב"ם בנקודה. ועוד אם אין לסתור דבריי אלא לשיטה זו דעשה שא"ז מילתא היא, א"כ לשיטה זו גופא אי אפשר לדחות דבריי כלל מטעם דאין איסור מריפה חל עלה מחיים, דהא בלא"ה בעלי שיטה זו בע"כ ס"ל דמריפה חייל על עשה שא"ז, דהא צריכין בעלי שיטה זו ליישב הקושיא זו בעצמה, שכבר הקשה עליהם שם הריצב"א מההוא דפג"ה דאמרינן כגון שנמרפה עם יציאת רובה דאיסור אבר ואיסור

חלב ואיסור טריפה בהדי הדרי קאתי, וחוינן להדיא דכל הני איסורי' ובתוכם גם טריפה ע"כ חיילי על איסור עשה שא"ז. וא"כ איך ידחה רבינו דבריי אליבא דהאי שיטה במה שרוצה לרחות הריצב"א דברי שיטה זו גופא. וכיון דלשיטה זו גופא חוינן ב' גי"ה דטריפה חייל על עשה שא"ז, ואעפ"י שיש לתקור במעם הדבר מ"מ כיון דע"כ צ"ל הכי באמת לשיטה זו, א"כ יהי' המעם איך שיהי' מ"מ אי אפשר לרחות דבריי אפי' לשיטה זו גופא דאית לי' הך עשה שא"ז.

והנה כדי להסיר תלונת הריצב"א מעל בעלי שיטה זו מההיא דפ' גי"ה אפשר לומר דס"ל דמש"ה חיילי איסור אבר וטריפה וחלב על עשה זו שא"ז, משום דלענין אמ"ה אי אפשר להיות בענין אחר, דאל"כ אי אפשר למישכח כלל לאיסור אמ"ה דאסרה רחמנא, וכמו שהקשה הריצב"א בעצמו בטר הכי באידך קושיא דאיסורא דאמ"ה היכי מ"ל. אמנם משום הא גופא דלא משכחת לה לאמ"ה בענין אחר מש"ה ע"כ חל עלה, והא בה"ג תירצו התוס' לחד תירוצא כריש פ' גי"ה דף צ' (ע"א) בד"ה אלמא איסור מוקדשים קדים, לענין דחל גי"ה על אמ"ה, ואף אמנם על קושיא ההיא תירצו עוד תירוצים אחרים, מ"מ הא ודאי ניתן לומר כן הכא. ולענין איסור חלב וטריפה דחיילי על עשה שא"ז, אעפ"י דאיסורים ודאי יכול להיות בענין אחר, דהיינו לאחר שחיטה וכמש"כ המהרש"א שם דמש"ה מקשה הריצב"א אמ"ה היכי מ"ל, ולא מקשה מחלב וטריפה. מ"מ אכתי נראה לפענ"ד דאיכא למימר דבעלי סברא זו דאית להו להך עשה שא"ז ס"ל דמש"ה חיילי עלי' אבר וטריפה משום דשאני הכא גדלי לן קרא דהני שני איסורים בע"כ חיילי אף מחיים על עשה שא"ז. ואעפ"י דבעלמא אין אחע"א, מ"מ קרא אשכחו דמוכח מיניה דע"כ גלי לן רחמנא דחלב וטריפה חיילי על עשה שא"ז. ואפרש שיחתי, אך ראשון תחילה נאמר דהא צריכין אנו להבין נבילה היכי מ"ל, ואיך חייל נבילה על עשה שא"ז דקדים. וע"כ צ"ל לשיטה זו דשאני נבילה משום דלא אפשר להיות בענין אחר, דלעולם לא משכחת לה לאיסור נבילה גרידא בלתי עשה שא"ז ומש"ה חייל עלה, וכמש"ל נמי לענין איסור אמ"ה.

(ובאמת לא זכיתי להבין דעת הריצב"א באידך קושיא שהקשה, אמ"ה דאסרה רחמנא היכי מ"ל. וכדי להקשות קושיא זו אליבא דכ"ע, ואפי' למ"ד לאברים עומדת, הניח להקדמה דאיסור עשה שא"ז קיימ' אפי' במעי האם, ואיסור אמ"ה לא קיימא במעי האם. והרי הקדמה זו ודאי אינו מוכרחת, ופשיטא דאיכא למימר להיפוך דכמו דחלב ואבר וטריפה ליתגהו לאיסורייהו במעי האם ה"ג איסור עשה שא"ז נמי לא קיימא במעי האם, משום דכולהו הוויין בכלל בכהמה תאכלו, וכל לרבות את הולד כדאמ' במס' חולין. והא שפי' הוי ליה להריצב"א להקשות בפשיטות ואליבא דכ"ע נבילה היכי מ"ל דחל על איסור עשה שא"ז, אלא מאי אית לך למימר שאני נבילה דאי אפשר בענין אחר, א"כ גם מאמ"ה לא מקשי מידי. ואי לא ניתא ליה להריצב"א בהך סברא דלכך חייל הואיל וא"א בענין אחר, א"כ שפי' הוי' להקשות בפשיטות, ולכ"ע נבילה היכי מ"ל, וממנ"פ תפול עליו תמיהת קיצור או סתירה, מ"מ אנו לפום מאי דקיימינן השתא ליישב שיטת מאן דס"ל להך עשה שא"ז, והנה לשיטה זו ודאי צריכין אנו לומר בהכרח דע"כ שאני נבילה הואיל דא"א בענין אחר, וה"ה איכא למימר הכי לענין אמ"ה וכנ"ל).

והנה בהאי קרא דכ"ר חלב נבילה וחלב טריפה וגו' ואכל לא תאכלוהו, ואמרינן בחולין דף ל"ז (ס"א) למאי הלכתא אמרה התורה לומר לך יבא נבילה וטריפה ויחול על איסור חלב. הנה דרשה זו לכ"ע אית להו ואפי' מאן דל"ל בעלמא אחע"א הכא בנו"ט על חלב

כ"ע מורד דחיילא, דאל"כ למאי הלכתא אמרה התורה ואכל ל"ת, והכי כתב להדיא המ"מ בפ"ו מהל' מ"א דין ב', וכן נראה נמי מדברי התוס' במכות דף י"ו ע"ב בסוף דבריהם בד"ה ריסוק מ' גמלים, והשתא כיון דבע"כ כ"ע אית להו הך דרשה, א"כ אני אומר דבעלי השיטה דס"ל הך עשה שא"ז אשכחו הך קרא דאכל לא תאכלוהו, והך דרשה דדרשינן מיניה באין חולק עלה, וזוה מוכח דע"כ איסור חלב וטריפה חיילי על עשה שא"ז, ואפילו לסברת הריצב"א דאיסור עשה שא"ז קודם וקיימא בעמי האם, דאל"כ איך כתבה התורה דאיסור נבילה יחול על חלב הא לעולם לא משכחת לה כלל לאיסור חלב גבי נבילה, דמחיים לא חל חלב מחמת עשה שא"ז, וכן בשעת מיתה נמי לא. אלא תיכף אתי וחיל עלה איסור נבילה, דלעולם א"א בענין אחר. וא"כ איך כ"ר יבא איסור נבילה ויחול על איסור חלב, הא לעולם לא משכחת שיהיה איסור נבילה נמצא בהרי חלב לפום מאי דקיימינן השתא דחלב אינו חל על עשה שא"ז, ולא משכחת לה השתא לאיסור חלב דכ"ר אלא לאחר שחיטה, וכמש"כ המהרש"א בדברי ריצב"א שהבאנו לעיל, אלא בע"כ צ"ל דגלי לן רחמנא בהאי קרא דע"כ חלב חייל על עשה שא"ז, ואעפ"י דבעלמא אין אחע"א הכא כ"ע מורד, וכמו דכ"ע מורד דנבילה חל על חלב משום דמוכח מהאי קרא דאכל ל"ת אמרה תורה וכו' ה"ג ממילא מוכח מהאי קרא גופא דחלב חל על עשה שא"ז כנ"ל. הרי דחייל חלב מחיים נמי מצד איסור עשה שא"ז מאחר דחוינן דרחמנא גלי דחלב חל ע"כ על עשה שא"ז, וכיון שכן א"כ ממילא נשמע מקל וחומר דטריפה נמי חייל על הך עשה שא"ז כמו חלב, ושהרי מהך קרא גופא דאכל לא תאכלוהו נשמע שלש אלה דנבילה וטריפה חיילי על חלב, וגם דחלב חל על עשה שא"ז. והשתא ק"ו הוא אם על חלב חייל טריפה פשימא שיחול טריפה על עשה שא"ז, מאחר דעל עשה זו אף חלב חייל, ועל חלב גופ' חייל טריפה, ואיך לא יחול טריפה על עשה שא"ז, וגלי לן הך קרא דאיסור חלב וטריפה ע"כ חיילי על עשה שא"ז, ולענין איסור אמ"ה דחל על עשה זו שא"ז זהו ממילא נשמע מיניה וביה, הואיל וא"א בענין אחר כמו דע"כ צ"ל הכי לגבי נבילה על א"ז כנ"ל. כן נלענ"ד ליישב שימת הסוברים דעשה דא"ז מילתא היא, ולהסיר מעליהם קושיית הריצב"א מההיא דפ' גי"ה דס"ל שם להתלמוד דאבר וחלב וטריפה בהרי הרדי אתי וחיילי כולם על עשה שא"ז דקדים, והיינו משום דבהני רחמנא גלי כנ"ל. היוצא מדברינו אלה דמאן דס"ל להך עשה שא"ז יש להם על מה שיסמכו, ויש להם הוכחה מקרא דטריפה חייל על עשה שא"ז מקל וחומר דחלב כמשכ"ל, וא"כ תו ודאי אי אפשר לרחות דבריי לשיטה זו גופא ולומר משום דאין טריפה חייל על עשה שא"ז קאמר הש"ס, הואיל ואמר ר"ש מותר בהנאה וכו', וקושייתו במקומה עומדת אימא טעמיה דר"ש משום דאין חשב"ע חייל על איסור טריפה דקדים מחיים, דע"כ טריפה חייל על עשה שא"ז לשיטה זו וכנ"ל. ואי משום אמ"ה אימא דס"ל לר"ש לאו לאברים עומדת.

### [בספקו של השאנת אריה בענין שיעור אכילה כמצות עשה לר"ש]

ומדי עסקי דבריי ריצב"א הנוכרים אמרתי להעלות לפני רבינו הגדול גר"ו מה שעלה ברעיוני כהיום הזה לפשוט ספק א' מדברי הריצב"א הנ"ל, מה שנשתפק אממ"ו הגאון זלה"ה בספרו שאנת ארי' (סיפן ק), והוא אשר יאמר עליו כי הוא זה. לר"ש דס"ל כ"ש למכות, ולא אמרו כזית אלא לענין קרבן, איך סבור ר"ש באכילה הנאמר בתורה גבי מצות עשה. אי לל"ת מדמי ליה ודינו נמי בכ"ש, או לקרבן מדמי ליה ואכילה הנאמר גבי

עשה בעי כזית אף לר"ש, ולא פשט אמ"ו ולה"ה ספק זה, ולפענ"ד יש לפשוט זה מרבתי הריצב"א אלה, ולכאורה יש להבין מה הקשה באיך קושיא הדיכי מ"ל כלל אמ"ה דאסרה התורה, וכבר פי' המהרש"א דלהכי לא הקשה מחלב ומריפה היכי מ"ל דאסרה התורה, דאיכא למישבח איסורייהו לאחר שחיטה, וקשה הא מאמ"ה ג"כ לק"מ, דהא ודאי איכא למישבח איסורא דאמ"ה לפי מאי דקימ"ל דאיסורי' הוי במשהו בשר וגידין ועצמות משלימין לכזית בשר, משא"כ בשאר כל איסורין דבעי כזית בשר דוקא דבר אכילה הוא, אבל גו"ע לא. וא"כ ה"ה להך איסור עשה שא"ז שאינו עובר עליו אלא בכזית בשר לחוד, ואין גו"ע משלימין לכזית בשר, דלא נפק א"ז מכלל שאר כל איסורין. דהא איסורו נפקא מוזבחת ואכלת, ואכילה כתיב ביה בכזית, והרי על חצי שיעור חייל איסור אחר כמש"כ התוס' בשבועות שם, וכן בחולין דף ק"ב ע"ב בד"ה שאין בו כזית, והשתא הא שפיר מ"ל לאיסור אמ"ה דאסרה התורה, והוא כדונו באוכל בשר משהו וגו"ע משלימין לכזית בשר ושפיר חייב משום אמ"ה. אבל לגבי שיעור דעשה שא"ז דאינו נוהג אלא בכשר לכד ולא בנידון ועצמות, הו"ל האי משהו בשר חצי שיעור ואיסור חע"א של חצי שיעור. ולגבי אמ"ה הוי שיעור שלם דגו"ע משלימין לכזית בשר, דהא ודאי אעפ"י שפחות מכזית שכלי א"ז אסור מה"ט משום חצי שיעור, וכמו חצי שיעור של איסור לאו, מ"מ פשיטא דאיסור אחר חל עלה כמו דחייל על כל שאר חצי שיעור של כל איסורין. ולא עדיף לענין זה חצי שיעור של איסור עשה מחצי שיעור של איסור לאו, וכמו דחייל איסור אחר על חצי שיעור של איסור לאו אע"ג שהוא אסור מה"ט ה"ג חל איסור אחר על חצי שיעור של איסור עשה, וקל וחומר הוא. וא"כ מה הקשה הריצב"א איך אסרה התורה, ואיך מ"ל כלל לאיסורא דאמ"ה, דאיך חייל על עשה שא"ז דקדים, הא ודאי בפשימות י"ל כמו שכתבנו.

וצ"ל דבאמת לדידן ודאי לא הקשה מיד, דוראי איכא למימר הכי, אלא דקושיא הריצב"א קאויל אליבא דר"ש דאיהו ס"ל אין אחע"א וס"ל כל שהו למכות בכל התורה, ולדידיה שפיר הקשה אמ"ה דכ"ה היכי מ"ל דחייל על איסור א"ז דקדים, והשתא ממילא מוכח דלשון אכילה הנאמר נבי עשה משמעותו נמי בכ"ש לר"ש. דאלת"ה אלא היכא דאמר דחמנא ואכלת אף לר"ש משמעותו ובכזית דוקא, א"כ הא דר"ז זבחת ואכלת יהיה משמעותו כזית, וממילא משמע דך דיוקא דדייקינן מיניה אבל אין אתה אוכל מה שאין אתה זוכה, ויהיה בע"כ משמעותו נמי בכזית דוקא דמה שהוא במשמעות ובכח המאמר דעשה דזבחת ואכלת הוא הדבר בעצמו הוי במשמעות ובכח מאמר לאו הבא מכלל עשה זו, דהא הכי קאמר תזבח ואכלת והיינו בכזית, ולא תאכל מה שלא תזבח, וה"ג ע"כ היינו בכזית. וא"כ דך איסור עשה שא"ז אפי' לר"ש אינו עובר אלא בכזית. ואכתי קשה דמה הקשה הריצב"א, דהא אפי' לר"ש אין מקום לקושייתו, אלא ש"מ דס"ל להריצב"א דאכילה הנאמר בעשה לר"ש ג"כ משמעותו במשהו כמו אכילה דל"ת. והשתא כמו דלשון אכילה הנאמר בעשה דזבחת ואכלת משמעותו במשהו, ה"ג בע"כ ממילא משמע דלאו הכא מכלל עשה זו, דהיינו הדיוק דדייקינן מיניה אבל מה שא"ז זוכה א"א אוכל, היינו נמי במשהו. ושוב שפיר הקשה הריצב"א אמ"ה דכ"ה היכי מ"ל, היינו לר"ש.

והנה לפי דברינו אלה האחרונים יתעורר קושיא אתה מה שהקשה הריצב"א על שיטה זו מההיא דפגי"ה, דאמרין דאיסור אבר וחלב ומריפה חיילי על א"ז, ואמאי חייל איסור אבר. ואעפ"י דלענין מריפה וחלב אין סתירה למה שכתבנו, אבל מאיסור אבר קשיא אמאי חייל על א"ז, דהשתא ליכא למימר הואיל דא"א בענין אחר כמו בנבילה, דהא אפשר

ואפשר באוכל משהו בשר וגו' משלימין לכזית, ובהכי מיירי קרא. אבל על הגמ' בפ' גי'ה דמחייב שלש משום חלב וטריפה ואבר ודאי קשיא, דהא ע"כ מיירי שאכל כזית בשר מדמחייב נמי משום חלב וטריפה, וע"כ לא השלימו העצמות והגידין לכזית, ויש אתי ליישב גם זה אך ירא אנכי להאריך עוד יותר בהיות אין זה נוגע לדברי רבינו. והרי אפי' לדברינו אלה האחרונים מ"מ הא דאיסור חלב חייל על עשה שא"ז זה מוכרח דגלי לן הכי דך קרא דאכל ל"ת, וממילא מוכח דגם טריפה חייל על עשה שא"ז מקל ותומר דטריפה חייל על חלב וחלב חייל על א"ז, פשיטא שטריפה יחול על א"ז. ודברים אלה נראים מוכרחים לשיטה זו. והא אין אני צריך רק לזה דלשיטה זו דעשה שא"ז מילתא בע"כ מוכח דטריפה ודאי חייל על א"ז, ואין לסתור תו דבריי בהא דקאמר הש"ס הואיל ואמר ר"ש מותר כהנאה אלמא לאו שחיטה היא כלל.

והנה אם לאחר כל אלה יתפוס רבינו דהרמב"ם אית ליה להך איסור עשה שא"ז, ודלא כהרי"ף, ואפשר ידייק רבינו הכי קצת מלשון הרמב"ם שכתב בפ"א מהל' שחיטה (הל' א) מצות עשה שישחוט מי שירצה לאכול בשר בהמה חיה ועוף ואח"כ יאכל שנאמר וזכת מבקרך ומצאנך ונאמר וכו', וגם יתפוס רבינו לאמת דאין איסור טריפה חייל על עשה שא"ז, ואי משום הא דאמרין בפ' גי'ה דאבר וחלב וטריפה חיילי על א"ז, וכמו שהקשה הריצב"א. הלא רבינו הגדול ידיו רב לו וכל יכול כוללם יחד, כל החומרות וכל הקושיות לאין גדר, ובקל ימצא ישוב לקושיא זו. וכן אפשר יסתור ההוכחה מה שכתבתי מקרא דאכל לא תאכלוהו, באופן שיקיים מאמרו לאמור דהרמב"ם ס"ל עשה דא"ז, וגם ס"ל דאין טריפה חייל עלה. ואם כזאת אמר יאמר רבינו גר"ו בודאי שפיר היה דוחה קושיותי על דבריו בנקודה הנפלאה מהא דקאמר הש"ס אליבא דר"ש אלמא לאו שחיטה היא כלל, דאי טעמיה משום אין אהע"א הא הוי איסור בת אחת דאף טריפה לא חייל מחיים, ואעפ"י דלאו לאברים עומדת מ"מ איכא איסור א"ז, דאף אי לאו לאברים עומדת חל מחיים, ושוב לא היה מוכח החילוק מה שחלקתי בכוונת הנקודה.

אולם אם בהנחה זו יתפוס רבינו לאמת, דהיינו דהרמב"ם ס"ל להך עשה שא"ז וס"ל ג"כ דטריפה לא חל על עשה שא"ז, ואפי' למ"ד לאו לאברים עומדת לגבי אמ"ה, א"כ אפי' אם נאמר דכל אלה יסבור הרמב"ם לאמת אכתי לפי האי הנחה עצמה יש להוכיח לפענ"ד מדברי הרמב"ם עצמו דס"ל החילוק שחלקנו בכוונתו בנקודה הנפלאה. שהרי הוא כתב בפ"ב מהל' גניבה דין חית' וז"ל אבל אם שחט לרפואה או לכלבים או שנמצא טריפה או ששחטו בעזרה משלם תשלומי ד' וה' אעפ"י שחולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה הואיל ואיסורן מדבריהם ה"ז חייב לשלם תשלומי ד' וה', עכ"ל. הרי שאם היה איסור חשב"ע דאורייתא היה פטור מתשלומי ד' וה' משום דלא קרינן ביה ופבחו, וה"ג דייק בעל משנה למלך בפ"ז מהל' תרומות דין א'. ובע"כ צ"ל דמשה"ה לא קרינן ביה ופבחו, אעפ"י דהרמב"ם ס"ל שחיטה שאינה ראויה שמייה שחיטה, משום דאיירי מסתם חולין בעזרה שהיו שחיטתן מתחילה ועד סוף בעזרה, וכיון דהרמב"ם פסק ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, א"כ היה קשה קושית הש"ס בכ"ק דף ע"ב (וע"ב) כיון דשחט כלה פורתא אסרה בהנאה מתמת חשב"ע, ואידך לאו דמרה קא פבת, דלד"ה ופבחו כולו בעינן, ולהכי הרמב"ם לשיטתו שפיר פטור מתשלומי ד' וה' אי איסור הנאה של חשב"ע היה מדאורייתא. והשתא אכתי קשה ואמאי, כיון דהרמב"ם ס"ל אין אהע"א א"כ אפי' אי היה חשב"ע מה"ת אסור בהנאה אפ"ה אין לפוטרו מתשלומי ד' וה', משום דקודם גמר שחיטה

דאכתי חל האיסור א"ז, לא חייל עדיין עלה איסור חולין בעורה, ואינו אסור בהנאה עד גמר כל השחיטה, ושפיר דמריה קא טבח הואיל דאיסור הנאה של חשב"ע וחייב תשלומי ד' וה' בהרי הרדי קאתו בגמר טביחה. אבל קודם גמר טביחה מותר בהנאה דלא חל איסור הנאה זו על איסור א"ז כמו דחלב בחלב מותר בהנאה ולא חל איסור הנאה של בב"ח אחלב להרמב"ם בנקודה הנפלאה, וה"ג הכא דמאי שנא, והוא זה ודאי ברור ופשוט דאיסור עשה שא"ז, וכן איסור אמ"ה לא פקעו קודם גמר שחיטה לרבתי הכל, ואין זה תליא בהא פלוגתא דאי ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף דאפי' למ"ד בעלמא ישנה לשחיטה מתחילה, אבל איסור א"ז ודאי לא פקע עד דשחט שחיטה מעליא, כמו דלא פקע איסור אמ"ה קודם גמר שחיטה לד"ה. ועד כאן לא שרי לישאל אלא מפרכסת, אבל קודם ששחט רוב שנים בבהמה ורוב אחד בעוף לא פקע איסור אמ"ה, וה"ג לענין איסור עשה שא"ז, דאין לתלק בין א"ז לאמ"ה בהא מילתא. אבל לענין חשב"ע דתליא בהך פלוגתא אכתי להרמב"ם, אף דס"ל ישנה לשחיטה מתחילה, אכתי מכי שחט בה פורתא לא חייל איסור הנאה של חשב"ע על עשה שא"ז עד גמר שחיטה, ובשלמא מצד אמ"ה לק"מ על הרמב"ם דאזיל לשיטתו דס"ל לאו לאברים עומדת, אבל מצד איסור עשה שא"ז ודאי קשיא כדאמרן לפי המונח השתא דהרמב"ם ס"ל להך עשה שא"ז וגם ס"ל דלא חייל עלה איסור פריפה, ורק מהאי עממא קאמר הש"ס הואיל ואמר ד"ש מותר בהנאה אלמא לאו שחיטה היא כלל וכמשכ"ל. א"כ לפי האי הוכחה אליבא דהרמב"ם בנקודה, דמריפה שהיא בלאו אינו חייל על עשה שא"ז, פשיטא דאיסור עשה דחשב"ע שאינו חל על עשה שא"ז, ואמאי היה הרמב"ם פוטר בחשב"ע מתשלומי ד' ה' אפי' אי הו' אסורין בהנאה מה"ת, וכן קשה על התלמוד גופא דפריך שם בב"ק דף ע"ב אהא דמחייב במתניתין ד' וה' בחשב"ע, ואמרינן עלה ש"מ אין לשחיטה אלא לבסוף, דאי ישנה וכו' כיון דשחט בה פורתא אסרה וכו'. ומאי פריך, אימא לעולם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף ומעמא דחכמים במתניתין משום אין אחע"א. והכא בגמרא קשה אפילו למאן דלית ליה כלל להך איסור עשה שא"ז, אכתי קשה מאי פריך אימא דהני חכמים במתניתין ס"ל כמ"ד בהמה בחייה לאברים עומדת כיון דהיא פלוגתא דתנאי כפ' גי"ה, ולהכי שפיר דמריה קא טבח משום דלא חייל איסור הנאה של חשב"ע עד גמר שחיטה, דאז פקע איסור אמ"ה דחל מקודם מחיי' למ"ד לאברים עומדת, ומאי פריך. אלא מכל זה ש"מ דגם הרמב"ם בנקודה מודה דאיסור הנאה של חשב"ע לעולם חייל על איסור הראשון שאינו אסור בהנאה, הואיל שאיסור אכילה והנאה בחשב"ע משני קראי מופרדים נפקי, וה"ג לגבי סבל ביוה"כ לענין הנאה של כילוי.

### [על הקושיא כרבתי הריב"ן בענין איסור כולל]

והנה על מה שהקשיתי לרבינו על דברי ריב"ן בסוף מכות הודיע אותי רבינו שזה כמו שנה ששאל ממנו זאת הגאון אב"ד דק"ק קעללין והעתיק רבינו במכתבו אלי מה שהשיב לו (מהר"ת אורח סיפן ק"ב), ורבינו גר"ו לא הזכיר שם הגאון אב"ד דק"ק קעללין ששאל ממנו זה כמו שנה מי הוא, אבל אם עדיין היה שם אב"ד בעל המתכר אור חרש<sup>1</sup>, והוא היה השואל זה כמו שנה בודאי לא כתב קושיא זו משמו, כי ממני יצאו הדברים אלה אליו זה לערך

שלשה שנים, ובעת ההיא הכתבים רצים בינינו פעמים רבים ופלפלו בכמה ענינים ובכללם היה גם דבר זה שכתבתי לו על מה שכתב בספרו אור חדש על פסחים דף מ"ז ע"א בספרו והוא דף כ"ו (ע"א, ד"ה ונראה דבס' שבועות) בגמ', ונאמר שם בזה הלשון, רק י"ל דמה שנחוסף איסור לאחרים לא מיקרי מוסף כי אם איסור כולל לחוד, ועיין בזה, עכ"ל המחבר הנ"ל. וכתבתי לו שלעג"ר אין זה צריך שום עיון כלל והוא פשוט כביע' בכותחא שכל עיקר ושורש איסור מוסף הנאמר בתלמוד הוא בדבר המוסף איסור לאחרי', והיינו דאמרינן בכל מקום דנותר הוי איסור מוסף מגו דאיתוסף איסור לגבוה וכו', וה"ג בקידושין בההיא דאלמנה ונעשה גרושה דחייב ב' משום איסור מוסף דמגו דאיתוסף לכהן הרייתו וכו', וזה פשוט מאד. ולמדתי בעצמי זכות על הרב הנ"ל במכתבי אליו שאולי דבריו בענין זה הן המה מיוסדים על דברי ריב"ן בסוף מכות דכתב ד"א"א על חמתו הוי כולל, ואף ד"א"א הוי מוסף איסור לאחרים אבל לפחות היה לו להרב הנ"ל להזכיר ולהביא דברי ריב"ן אלא בספרו. וכתבתי להרב הנ"ל אז דדברי ריב"ן אלה קשים להולמן, וכתבתי לו מאי דקשיא עליהם, והן הן הדברים כהווייתן מה שכתבתי לריב"ן במכתבי הראשון. והשיב לי הרב הנ"ל כמה פעמים באריכות על כל פרט ופרט בדברים שפלפלו. ואודות דברי ריב"ן אלה כתב לי אז, וזה לשונו ממש במכתבו אלי מן יום ב' ד"ב אייר תקמ"ל, אבל באמת צע"ג מה שהשיג מעכ"ת על דברי הריב"ן מגמ' ערוכה דסנהדרין, ולפי פשוטה אין בידי ליישבה היום כי חמור מאוד, וגם ראשי ולבי כל עמי וכו', עכ"ל. ושמתי כל אלה לפני רבינו הגדול נר"ו כל היות נכשל לחשוד בכשרים כאלו ח"ו הלכשתי עצמי במליתו של הרב הנ"ל, ובודאי גם הרב הנ"ל לא כתב זה משמו.

והנה בגוף הדבר השיב רבינו חלילה לחשוב על ריב"ן ששגג בדבר הזה, והגיה רבינו בדבריו תחת "לחייבו שתיים" - לחייבה שתיים, ה' תחת וי"ו. דגבי ידיה באמת איסור כולל הוא, ובגמ' דסנהדרין איירי לגבי ידיה שהיא נחשב[ת] תיכת איסור לו, וזה הוי מוסף בא"א על חמתו, ודפ"ח. ורבינו גדול הדור כי"ב הוא ראשי להגיה ולתקן השגיאות, אבל לא אחר. אמנם אנכי שתיים שאלתי וכאחת עלתה לו לרבינו עפ"י הנהגה, כהא דכתב הריב"ן ד"א"א על חמתו הוי כולל והיינו לגבי ידיה. אבל הריב"ן כתב שם ד"א"א ונעשה חמתו הוי מוסף, ושאלתי דגם זה נגד הסוגיא בסנהדרין שם דמוכח דזה לא הוי אלא כולל, דהא חזינן דלר' יוסי א"א ונעשה חמתו נידון בא"א. ואי כדעת הריב"ן דחמתו על א"א מוסף הוא ה"ל לר' לרזנו בחמתו, דהא מודה ר"י באיסור מוסף כדאמ' שם, וכש"כ כל זה במכתבי הראשון. ודמותי גם על דברי התוס' ביבמות דף ל"ב ע"ב בד"ה כולל הוא, ועל זה לא השיב רבינו כלו[ם] ולא ידעתי למה. והא לזה לא מהני הנהגה כלום\*.

### [על הגירסא כבריייתא דפסחים דף מ"ג ע"ב]

ומרי דברי דברך שצריך הגה"ה אמרתי אשאלהו ילמדנו רבינו פירוש המלות בההיא ברייתא שהובא בפ' אלו עוברין דף מ"ג ע"ב דתניא כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריבו, אין לי אלא חלב תמימין שראוי ליקרב, חלב בעלי מומין מניין ת"ל מן הבהמה, חלב חולין מניין ת"ל כי כל עכ"ל. ולא הבנתי הך ילפותא דחלב כ"מ מנין, ואיזה יתור יש בהיא קרא ואיזה ריבוי נמצא בו אשר יש להעמיד במשמעותו לרבות חלב בעלי מומין,

דלפי משמעות לשון הברייתא מרבינן ליה מקרא דמן הבהמה, והא זה ודאי לאו ריבוי הוא כמו דמסיק הגמ' בובחים דף מ' (ע"א) דככל אתר אמרינן מן להוציא. ואיך אפשר לומר הכא מן לרבות. והנה סעיפי עלו ברעיוני דמן כל מרבינן חלב בעלי מומין, ומן כי כל חלב חולין. וכהיא ברייתא כהא דשאור כל תקשירו דמרבינן מקצתו מן כל ועירובו מן כי כל. אבל חלילה לאיש שפל ערך כמוני לחשוב להגיה הברייתא בדבר שלא ראיתי בשום מפורש שמדבר מזה.

שוב האיר ה' עיני ומצאתי דתו דברי לדי דברי רש"י בכריתות דף ד' ע"א, וזה לשונו בסוף העמוד בד"ה חרי קראי וכו' וחלב חולין נפקא ליה לרבי יהודה כפ' אלו עוברין דף מ"ג (ע"ב) כי כל אוכל חלב מן הבהמה אין לי אלא חלב תמימין הראויין ליקרב חלב כ"מ מנין ת"ל כל חלב חולין מנין ת"ל כי כל, ע"כ לשון רש"י. הרי עינינו רואות להראי שגירסת רש"י בברייתא הוא כמו שכתבנו דמן כל ומן כי כל מרבי ליה להני דרשות. והנה לפ"ז צריך מעם בהא דקאמר הש"ס ור"א אימא כל לרבות את הנשי', כי כל לרבות את עירובו, וכ"כ כי כל ר"א לא דריש, והא תניא שאור כל תקשירו וכו', ומדוע ממרחק הביא הוכחתו מברייתא דשאור כל תקשירו, ותיפוק ליה מהך ברייתא גופו דסליק מיניה שכבר הביא אותה הגמ' מקודם דמרבינן בה חלב בעלי מומין וחלב חולין ודרשינן כל וגם כי כל לתרי דרשות לפי גירסת רש"י הנ"ל. אבל זה א"ש ולק"מ לתירוץ השני כתוס' שמתרץ ר"י בד"ה מאן שמעת ליה דה"פ כמאן כר"א דדריש כל אפי' לדבר שאין סברא לרבות כגון עירובי' וכגון נשי', ואהא קאמר דרבנן לא דרשי כל, אבל בעלמא דרשי כל, וא"כ י"ל דהא דחלב חולין וחלב בעלי מומין נראה להגמ' שהוא סברא לרבות, דהא כ"ע ע"כ מודו בהני דרשות, ולד"ה חלב חולין ובעלי מומין אסור, ולהכי מייתי ברייתא דשאור כל תקשירו דלא הוי סברא לרבות, ואפ"ה דריש ליה דומיא דכל לרבות נשי' דנמי לא הוי סברא לרבות.

ויש אתי לפלפל קצת בזה, אך לא לפלפולא קאתינא בהא מדאנה שלא להיות לטורח לרבינו גר"ו, ואין חפצי כי אם לידע דעת רבינו הגדול גר"ו איך היא הילפותא והגירסא אמיתית כהאי ברייתא, אי כמו שענינו רואות ברש"י בכריתות שהבאנו דבריו, או כמו שהיא לפנינו בנמרא, ובלי [...ספק רבינו] גר"ו ישימענו חדשות כזה. ואגב גם את זו אדרוש מרבינו הגדול כהא [...ראיתא שם התם] דליכא אוכלין מרבה נאכלין, הכא דאיכא אוכלין לא שביק להו לאוכלין [...ומרבה נאכלין]. ולפי מה שראיתי מצאתי במדרש ילקוט שמעוני כפ' צו (רמ"ו תקנ"ו) בשם ספרא (צו פרשה י"ה ב') בני [...ישראל אין לי אלא בני ישראל] מנין לרבות את הגרים והמשוחררים והעבדים ת"ל כי כל אוכל חלב, ופי' להגאון...א דגר' לאו ככלל ב"י, ומביא דברי התוס' כמנחות דף ס"א (ע"ב, ד"ה אין לי אלא בני ישראל). וא"כ הרי יש [...ריבוי לאוכלין כי] כל אוכל חלב, ומנ"ל לרבות נאכלין, חלב חולין וכ"מ לדברי הכל אסור.



תשובת הנודע ביהודה (ב)

ב"ה פראג יום ה' כ"א אדר תקנב"ל

שלום וישע רב לאור נערב, העוסק בחוקי חורב, הוא ידידי וחביבי כבוד הרב המאור הגדול החרף ובקי גי' ע"ה פ"ה כבוד מ"ה אשר גר"ו אב"ד דק"ק ור"ש

## [בענין הזאת שלישי בשבת]

קבלתי מכתבו וע"ד התינוקות שכ' מעל' שהי' להם לשכה בהר הבית שהיו שם כל השבוע, כבר הזכרתי במכתבי הראשון שאם הי' בהר הבית כל אותן שבעת ימים הי' נזכר במשנה, וכיון שלא נזכר במשנה לא היו שם, והמעם שלא היו שם שלא רצו לעשות עוד בית הכסא בהר הבית, ובבית הכסא שהי' בהר הבית לא הי' יכולין לילך, כי לתינוקות כאלו שהם בני שבע או בני שמונה אין ראי' מהם לא בבית הכסא נעול ולא בבית הכסא פתוח, ואמם לא תוכל לילך עמהם בבה"כ מפני היחוד ודי כזה, ולא נאריך בדבר הפשוט כזה.

## [בענין דבר שיש לו מתירין בשלא ניכר האיסור מעולם]

וע"ד שכתבתי שאותו ואת בנו לא מקרי ריל"מ ע"פ הגהות רמ"א ב"ד בס"ס ק"ב, פירשתי מעמא של המרדכי כיון שלא נקרא איסור בפ"ע, מה שרצה מעל' אידך גיסא הנוכר במכתבי שיעקר מעמם של רמ"א משום שלא הי' מעולם ניכר שהוא יין, אם הייתי רוצה להביא ראי' מדברי בעל התרומה שהביא ב"י בא"ח בס"י שכ"ח שכ' שהשלג והברד שנימותין מאליהן אסורין משום גולד ואפי' נפשרו מאליהן, והא דשרי ליתגו ככוס או לתוך הקערה היינו שמתבטל במים או כיון שיש שם, וזה מוכח כפירושי שיעקר מה שלא ניכר האיסור, אבל לפי שרצה הוא להחזיק פי' השני שהמעם הוא שלא ניכר שהי' יין א"כ קשה איך התיר כאן לתת כפור בתוך הקערה ולא תילק אם הי' תחילה מים, וזה שכיח מאד בשבת שבתחילתו הי' מים ואח"כ נעשה כפור, א"ו שאף אם הי' ניכר המים מתחילה כיון שלא הי' אז איסור ואין כזה קפידא, וזה ודאי לא שכיח שתחילתו הי' כפור ויהי' נפשו ע"י השמש ושוב יהי' נקפה מחמת הקור זה ודאי לא שכיח, כן הי' בידי להביא ראי' לפירושי, אבל אינו צריך לזה, ודי כמה שהביא מעל' מן הכרתי ופילתי בסוף סי' ק"ב, ומשם מוכח כפירושי. אבל מה שכ' הכו"פ שתוס' חולקים על המרדכי, לדעתו אין בזה מחלוקת כי באמת דינא של המרדכי הוא כיון שלא מצינו בגמ' שאוסר זה ממילא מותר, אבל אם מצינו בגמ' שאוסר בודאי לא חולק המרדכי על הגמ'. והתוס' כתבו שאם תרצה לתרץ הכרייתא בזה כתבו התוס' שבלא"ה לא יוכל לתרץ כיון שהוא מדרבנן, ושוב כתבו התוס' המעם מפני שדבר חשוב אינו בטל, שרצה לתרץ גם הקושי' שאם נתן סלע של הקדש לתוך הכיס שעל זה לא שייך חירוק אחר כיון שהי' ניכר קודם שנתן לתוך הכיס, וכן אפשר כוונת הכ"מ, ודי בזה.

ועל מה שכתבת בחולין דף פ"ה ע"ב ודאי יפה כיוון בפ"י שני לדברי, בודאי כוונתי על איסור שאינה זכוחה כדברי התוס' בשבועות דף כ"ד ע"א בד"ה אוכל, וקושי' הריצב"א שם על התוס' לדעתו אינו קושי' כלל, כי מה שפשוט אצל הריצב"א כיון אם הי' אסור מחמת אינו זכוח הי' איסור זה נוהג גם במעי אמו, אצלי הוא פשוט להיפוך שכמעט אמה לא נהוג איסור זה, כי איסור זה הוא לאו הבא מכלל עשה, מה שאתה זוכה אתה אוכל, ומה שאי אתה זוכה אי אתה אוכל, לאו זה לא שייך כ"א במקום ששייך עשה פרש תזבח, ובמעט אמה לא שייך עשה זו, לא מבקעיא לדברי רמ"א ב"ד ס"ס י"ד אם נפרש כדעת העמ"ז שמעמו משום החלדה, פשימא דבמעט אמה לא שייך תזבח כלל אלא לפי דברי האחרונים שלנו שזה הבעיא לא איפשימא בגמ', מ"מ בעודו במעי אמה מותר אפי' התיכה שנפלה מן העובר מותר מטעם בבהמה תאכלו. ושוב מצאתי גם בדברי מעל' שכ' כן.

ואמנם מה שכ' מעל' שאיסור אינה זבוחה שייך עד שישחוט רובא כודאי יפה כיוון, ואמנם מה שכ' שאיסור חולין שנשחטו בעזרה הוא חל אחר שנשחטו רובא שאז פסק איסור שאינה זבוחה, וזה ודאי לא יפה כיוון שאחר שנשחטו רובא לא שייך חולין שנשחטו בעזרה, ואדרבה מכאן אני אומר שגלי רחמנא שאיסור חשב' חל על איסור שא"ז, ובוה ממילא נדחה מה שכ' באגרת הראשון לפרש דברי ר"ש בחולין דף פ"ה ע"ב משום אאחע"א דלדידי איסור חשב' חל על איסור שא"ז, אבל איסור מריפה אינו חל על איסור שא"ז. ומה שכ' הרמב"ם בפ' ב' מהלכות גניבה חל' ח' הטעם בחולין שב' כיון דלאו דאורייתא הוא, דמשמע מדבריו שאם הי' חולין שנשחטו בעזרה דאורייתא הי' פטור, משכחת לה בשחטת חוץ לעזרה עד גמר שחיטה דהיינו הרוב הי' בעזרה שאז הי' פטור מטעם חשב'ב, וכן מוקי לה בגמ' ב"ק דף ע"ב ע"א וע"ב. ואמנם לפי מ"ש שחשב"ע חייל על איסור שא"ז אין אנו צריכין להעמיד דברי הרמב"ם בשחטת חוץ לעזרה וגמר בעזרה, אלא דברי הרמב"ם נתפרשים כפשוטם.

### [ישוב הקושיא על דברי הריב"ן בענין איסור כולל]

מה שהקשה לדברי הריב"ן במס' מכות דף כ"ב, ידע שסוף דברי הריב"ן נתפרשו ע"פ הגהות במכתבי הראשון, ותחילת דברי הריב"ן שכ' א"א ונעשית חמותו הוא איסור מוסיף הוא לפי שריב"ן מפ' דברי הגמ' במס' כריתות דף י"ד (ע"א) כפשטן דאיסור הנאה הוא איסור מוסיף, ואם איסור הנאה הוא א"מ ק"ו לאיסור שריפה בחמותו נגד א"א שהיא בחנק שהוא א"מ. ואמנם ר' יוסי ודאי פליג ע"ז כמו שהוכיח תוס' בחולין דף ק"א וריב"ן פוסק כשיטה דבריותו. יתר מזה לא עיינתי בדבריו מחמת חולשת כחי, ועוד חזון למועד.



### דברי רבי אשר אב"ד וואלרשטיין זצ"ל (ב)

שעל הכתב: נא נא יודיעני קבלת מכתב הלז למען ארע שלא שלטו בו ידי וזים גם אצפה לקבל חיבור רבינו על ברכות עי"מ ועלי ההוצאות יחלו.  
כ"ה ווא"ש יום ג' טו"ב למכ"י תקנב"ל

הנני נוטה כנהר שלום, ה"ה ספיר ויהלום, אוצר הבלום, כבודו מלא עולם, הרב הגאון אמיתי המפורסם, מופת דוריני, מחמד עינינו, עשרת ראשינו, נ"י פ"ה ע"ה כבוד מ"ה יחזקאל גר"ו יאיר, כאור הבהיר, ולכל המסתופפי' בצלו צל החכמה שוי"ר.

### [בענין אין איסור חל על איסור]

הנה במכתב רבינו האחרון נאמר בזה הלשון, מה שכתב מעל' שאיסור א"ז שייך עד שישחוט רובא כודאי יפה כיוון, ואמנם מה שכתב שאיסור חשב"ע הוא חל אחר שנשחטו רובא שאז פסק איסור שא"ז, בוה ודאי לא יפה כיוון, כיון שאחר שנשחטו רובא לא שייך חולין שנשחטו בעזרה, ואדרבה מכאן אני אומר שגלי רחמנא שאיסור חשב"ע חל על איסור שא"ז. ובוה ממילא נדחה מש"כ באגרת הראשון לפרש דברי ר"ש בחולין דפ"ה ע"ב משום אין אחע"א, דלדידי איסור חשב"ע חל על איסור שא"ז, אבל איסור מריפה אינו חל על איסור שא"ז. ומש"כ הרמב"ם בפ"ב מהל' גניבה הלכה ח' הטעם בחשב"ע

משום דלאו דאורייתא הוא, דמשמע מדבריו שאם הי' חשב"ע דאורייתא הי' פסור משכחת לה בשוחט חוץ לעזרה עד גמר השחיטה, דהיינו הרוב הי' בעזרה שאז הי' פסור מטעם חשב"ע, וכן מוקי לה בגמ' בב"ק דף ע"ב ע"א וע"ב, ואמנם לפי מש"כ שחולין שנב"ע חייל על איסור שא"ז אין אנו צריכין להעמיד דברי הרמב"ם בשוחט חוץ לעזרה וגמר בעזרה, אלא דברי הרמב"ם נתפרשים כפשוטן, עכ"ל אות באות. והעתקתי כל דברי רבינו בזה כהווייתן בהיות מילתא דתמיה' אני רואה בהם, ולולי דמסתפינא היתי אומר שהכותב את מכתב רבינו האחרון, במקום הזה הי' היד כותבת דברים שלא יצאו כהווייתן מפי רבינו הגדול נר"ו, או שלא קרא לפני רבינו דברים הנאמרים כהווייתן במכתבו. כי מה שרצה רבינו להעמיד דברי הרמב"ם בפ"ב מהל' גניבה בשוחט חוץ לעזרה ונגמר הרוב בעזרה, וכמו דמוקי הש"ס בב"ק הכי, תמהני פה קדוש יאמר כזה. דאדרבה נהפוך הוא, דאי הרמב"ם איירי בשוחט חוץ לעזרה עד גמר שחיטה ונגמר הרוב בעזרה, א"כ פשיטא דאין מעם לפסורו מתשלומי ד' וה', אפי' אי חשב"ע הי' איסורו מה"ת, כיון דבכה"ג הי' האיסור חשב"ע וחיובי תשלומי ד' וה' בהדי הדדי קאתי בגמר מביחה, ושפיר דמרי' קא טבח וכמו דמוקי הש"ס בב"ק כאמת, דבאופן זה הוא חייב בד' וה' אף אי חשב"ע דאורייתא, וא"כ ע"כ הרמב"ם תלה מעם התחייבות של ד' וה' משום דחשב"ע מדבריהם הוא, אבל אי הי' איסורו מה"ת הי' פסור, היינו ע"כ דלא מיירי מחשב"ע שנגמר הרוב בפנים כאוקימתא של הגמ', אלא מיירי מסתם חשב"ע שהי' שחיטתן בעזרה מתחילה ועד סוף, ובכה"ג אי איסור חשב"ע הי' מה"ת הי' מתחילת שחיטה אסור בהנאה מה"ת להרמב"ם דפסק ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ולא הי' דמרי' קא טבח דופכוו כולו בענין, ושפיר הי' פסור מד' וה' אי איסורו הי' מה"ת, ומש"ה הוצרך הרמב"ם למיתלי מעמא דפסור מד' וה' משום דאיסור חשב"ע אינו אלא מדבריהם, וכמו שנאמר כל זה בקצרה במכתבי הקדום. והבאתי בעצמי הסוגיא דב"ק, וכתבתי דע"כ הרמב"ם לא מיירי באופן האוקימתא של הגמ' דשחטו בחוץ ונגמרו בפנים, אלא ע"כ הרמב"ם מיירי מסתם חשב"ע וכנ"ל. וא"כ דברי רבינו הגדול נר"ו במכתבו האחרון נעלמו ונפלאו ממני. איך ומה רצה להעמיד דברי הרמב"ם באופן דאוקי לי' הש"ס כדי ליישב דבריו, ונהפוך הוא.

אמנם בעיקר וגוף סכרת רבינו הגדול נר"ו דמדאמר רחמנא חשב"ע ותלי איסורו בשחיטה, גלי לן כזה הקרא דע"כ חשב"ע חל על איסור א"ז כנ"ל. הנה הי' אתי לעיין עדיין בסברא זו, אלא כיון שיצא הדבר מפי רבינו נתפוס בה לאמת דזה הי' גילוי לענין איסור חשב"ע, אבל אכתי נשאר מקום עיון מהא דפריך הגמ' שם בב"ק דף ע"א ע"ב, ור"מ אמאי מחייב שוחט לעבורת אלילים, הא כיון דשחט בה פורתא אסרה, אידך איסורי הנאה הוא ולא דמריה קא טבח, ומשני רבא כאומר כגמר זביחה הוא עוברת, ותיפוק ליה דבלא אומר כגמר זביחה הוא עוברת נמי לא חייל איסור הנאה של ע"א עד גמר שחיטה, דאז פקע איסור שא"ז, אבל לא מקודם דאין איסור הנאה של ע"א חייל על איסור א"ז. דהא כמו דקיי"ל אגן דאין אחע"א אם לא ככולל או מוסיף או כ"א, ה"ג ס"ל לר"מ הכי כראיתא בכריתות דף י"ד, ובשלמא מחמת איסור אמ"ה אינו קשה כ"כ, די"ל דהתלמוד בעי לאוקמי ר"מ כהלכתא לפום מאי דקיי"ל אגן בהמה בחייו לאו לאברים עומדת, אבל מצד איסור עשה שא"ז ודאי קשיא כדאמרן לפי שיטת הרמב"ם בנקודה הנפלאה דאין איסור הנאה של בב"ח חל על חלב, וא"כ ה"ג הכא, ובכאן אפשר שאינו מספיק אפילו

בהא שרציתי לחלק ככוונתו בין היבא דהאיסור אכילה והנאה משני קראי נפקי להיבא דלא נפקי האכילה והנאה אלא מחד קרא. דכפי הנאה איסור אכילה והנאה בתקרובת ע"ז, שניהם מחד קרא נפקי. מקרא דויאכלו וזחי מתים, וא"כ מי הכריח להתלמוד לאוקמי דר"מ מיירי דוקא באומר בגמר זביחה הוא עובדה, אלא ה' מוכח מזה דלשימת הרמב"ם בנקודה צ"ל דע"כ לית לי' להרמב"ם כלל הך איסור עשה שא"ז.

ויש אתי להרחיב קצת עוד הדיבור בזה, אך ירא אנכי להעמיס על רבינו עול דברי ולהרבות במילין בחד עניינא. ובפרט שרואה אני שרבינו הגדול גר"ז מקצר בדברים מאד הנאמרים אלי. וזו היא הסבה שירא וחרד אני להציג לפני רבינו הגדול גר"ז איזה פלפול ארוך, לכן לא אבא רק בשאלת תלמיד לרב האי גאון גר"ז בקצת דברים שנפלאו ממני ולא אדע כוונתם בדברי רבותינו הקדמונים, ולכן אמרתי אלכה לי אל מעיין הנובע מקור חכמה, רבינו הגדול גר"ז, והוא ילמדני ויוציאני ממסגר הספקות.

### [חולין שנשחמו בעזרה אי הוי דאורייתא לרבי יוחנן]

ילמדני רבינו להבין דברי הרא"ש בפרק גי"ה (פי"ט י"ז) על המשנה שולח אדם ירך לנכרי, ונאמר שם בסוף דברי רבינו אשר, וזה לשונו וגם ריב"ל סבר חשב"ע דאורייתא בפ"ב דפסחים דף כ"ג (ע"ב), וכן רבי יוחנן בנזיר דף כ"ט (ע"א) גבי האיש מויר בנו בנזיר, עכ"ל. ובאמת לא נשמע ולא נראה כלל שם בנזיר איך דעת ר' יוחנן בחשב"ע, אי דאורייתא או דרבנן, ולא נאמר שם כי אם דריש לקיש ע"כ ס"ל חשב"ע ל"ה, אבל אין שם זכרון ולא שום רמז איך דעת ר"י בחשב"ע, וביותר יש לתמוה על הרא"ש שרוצה להוכיח דר"י ס"ל חשב"ע דאורייתא כדי להוכיח מזה דס"ל כחזקיה ולא כר' אבהו, דזה תלי בזה, וכי ה' נעלם ממנו מה דאיתא בהדיא בירושלמי דר"י אית לי' בפירוש כחזקיה ולא כר' אבהו, וירושלמי זה מביאו רבינו הגדול גר"ז בספרו צ"ח דף מ' ע"ב (הוא בפסחים דף כ"ג ע"א) בד"ה והרי (אמ"ה) [חדש].

ועפ"י הא דאמר בירושלמי בפירוש ר"י ס"ל כחזקיה, נראה לי לפרש בלי שום דוחק כלל, כי אם בהכרח, הא דפריך הש"ס בב"ק דף ע"ב ע"א לימא סביר ר"י חשב"ע לאו דאורייתא, ופירוש רש"י ותוס' בזה אינו מוכרח, ולפי הירושלמי הנ"ל בפשיטות א"ש. דשפיר פריך דהא כיון דאית לי' לר' ההיא דחזקיה ולא ר' אבהו, א"כ בע"כ ס"ל לר"י חשב"ע דאורייתא, דאל"כ אותו למאי אתי, וכמבואר בשיטה דחזקיה ור"א דמאן דס"ל כחזקיה ע"כ חשב"ע דאורייתא מאתו.

### [בענין חצי שיעור באיסורי הנאה לדיש לקיש]

והנה אנב אשאלהו עוד לרבינו הגדול גר"ז על אשר שם בצל"ח כדברי קדשו כתוב לאמר, וז"ל וכל זה לר"י אבל לר"ל דחצי שיעור מותר מה"ת הדרא קושיא לדוכתא ודילמא הך דר"ג בחצי שיעור מיירי. וצ"ל כיון דר"א תלמידו דר"י הוא מסתמא ס"ל כשימת רבו דח"ש אסור מה"ת, עכ"ל. וצריך אני להבין מי הכריח לרבינו לכנוס עצמו בדוחק זה, ותיפוק ליה דלפום מאי דקיימא השתא דאמ"ה אסור בהנאה א"כ אף ר"ל מודה דח"ש אסור מה"ת כדבר האסור בהנאה, כדאיתא להדיא בירושלמי אשר מצאתי ראיתי בפ"ז דתרומות בתחילת הפרק על המשנה ראשונה האוכל תרומה שונג וכו' אמר ר' כון ב"ח נעשה כאוכל חצי זית וכו' מודה ריש לקיש באיסורי הנאה ומודה ריש לקיש

ביוה"כ, ע"כ. הן אמת דע"כ לענין יוה"ך חולק תלמודא דידן על הירושלמי אליבא דר"ל כדמוכח מדיש פרק יוה"ך, אבל לענין איסורי הנאה אין לנו לעשות פלוגתא חדשה בין השווים.

[אם עשה דרבים דוחה ל"ת אף דבעידנא דמיעקף לאו לא מקיים לעשה]

עוד ילמדנו רבינו הגדול גר"ו בהא דתנן בסוף מס' ר"ה (דף י"ב ע"ב), שופר של ר"ה אין מעבדין עליו את התחום, ואמרינן עלה מ"ט שופר עשה הוא וי"ט עשה ול"ת ואין עשה דוחה את ל"ת ועשה. ופירש בשבולי לקט בשם ר"ת משום דשופר הוי עשה דרבים, הלכך אי לאו משום די"ט עשה ול"ת הוי דחי ליה, אעפ"י דבעידנא דמעקף ללאו לא מקיים לעשה. ועל האי כללא דעשה דרבים אלים כל כך למידחי ל"ת גרידא אעפ"י דבעידנא דמעקף לאו לא מקיים לעשה, יש לי לכאורה מקום עיון מהא דק"ל דצרעת דוחה את עבודה, והיינו כל עבודה בין של קרבן יחיד בין של קרבן ציבור. ובמס' שבת דף קל"ב ע"ב אמר רב ספרא לרבא ממאי דשבת חמירא דילמא צרעת חמירא שכן דוחה את עבודה ועבודה דוחה את השבת, עכ"ל. הרי דמצרעת שדוחה קרבן ציבור מיירי וכדאמר ליה דילמא צרעת חמירא שכן דוחה את עבודה ועבודה דוחה את השבת, והא עבודה הרוחה שבת אינו אלא בק"צ. ואמרינן עלה שם במסקנא אלא אמר רב אשי היכא אמרינן דאתי עשה ודוחה ל"ת כגון מילה וצרעת, א"ג ציצית וכלאים, דבעידנא דמתעקף לאו קא מוקי עשה, הכא בעידנא דמתעקף ללאו לא מוקי עשה. והשתא לפי כלל הנזכר קשה מאי דחי הכא רב אשי במסקנא דמעמא דצרעת שדוחה עבודה אינו משום חומרא דצרעת, אלא משום דבעידנא דמעקף ללאו ל"מ לעשה. והא מעם זה נסתר בעבודת ק"צ דלא בעי בעידנא, דהא ודאי ברור הוא דקרנן ציבור הנקרב לשם כל ישראל עשה דרבים הוי. וה"ג כתבו התוס' להדיא בר"ה (דף י' ע"ב ד"ה ונתקלקלו) בסוגיא דנתקלקלו הלויים בשיר, דאחר התמיד יכול להקריב מוסף של ר"ח משום דאתי עשה דרבים ודחי לעשה דהשלמה, והנה אפי' פסח שכל אחד מקריב פסחו לעצמו מ"מ הוי עשה דרבים לפענ"ד, בהיות בעת חיוב מצות עשיית הפסח החוב מוטל על כל ישראל בכלל לעשותו. וזה היה פשוט לענ"ד, אך מצאתי ראיתי במנן אברהם כס"ו תמ"ו ס"ק ב' שכתב דחמץ לא מקרי עשה דרבים, דדוקא שופר שהיחיד מוציא רבים י"ח מקרי עשה דרבים, עכ"ל. ואני בעניי איש בער מדעת, לא אדע מה בין זה לעשה דשמחה דקרי ליה עשה דרבים בפ' ואלו מגלחין (דף י"ד ע"ב) דאמרינן שם אבל אינו נוהג אבילותו כרגל שנאמר ושמחת כחנך אי אבילות דמעיקרא אתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד וכו'. הרי חזינן דכל כה"ג עשה דרבים מקרי. והנה כדי ליישב דבוי בעל שבולי לקט עלו ברעיוני דכרים הנראים לענ"ד דחוקים מאד, לכן לא אחזה נפשי בם, כי בודאי ילמדנו רבינו גר"ו לחלק בענין זה בין דבר לרבר בסכרות ישרות מוכרחות שלא בדוחק כלל, ולזאת כלו עיני מיחל.

[קושיא בדברי תוס' שבת קל"ב בענין עשה דוחה ל"ת]

ומדאתי לירי סוגיא דשבת שם בדף קל"ב נא נא ילמדנו רבינו לפרש לי דברי התוס' שם שנפלאו ממני בר"ה ומה צרעת שדוחה עבודה וכו', וז"ל ועוד קשה לימא רציחה תוכיח וכו' וכ"ת מילה עדיפא שדוחה צרעת הדוחה את עבודה אכתי נימא קבורת מת מצוה תוכיח דעדיפא ממילה שדוחה את המילה מולאחותו הדוחה את הצרעת הדוחה את עבודה הדוחה את השבת ואפ"ה לא דחיא שבת, עכ"ל. והנה סתירת דברי' אלה שכתבו

וכ"ה מילה עדיפא שדוחה צרעת וכו', שרצו לסתור דבריו' אלה דאכתי נימא קבורת מ"מ תוכית דעדיפא ממילה שדוחה את המילה מולאחותו הדוחה וכו', סתירה זו לא אוכל להבין. דלפום סברא דקיימו השתא הא ודאי א"א לומר מ"מ תוכית, דקשה היא גופא נילף שתדחה שבת מהאי ק"ו גופא, וכמו דרצה באמת ללמוד הכי התלמוד בסנהדרין דף ל"ה (ע"ב) אלא דסתיר לה משום דרציחה תוכית, וברציחה כבר פסק' תנא דבי ר"י ממושבותיכם. אבל לפום סברת התוס' דקיימו בה עכשיו במס' שבת הא ודאי קשה אימא דמ"מ גופא תרחה שבת מק"ו. והשתא ל"ל רציחה תוכית, דהא מ"מ עדיפא שדוחה מילה הרוחה את הצרעת שדוחה עבודה שדוחה שבת, משא"כ ברציחה, וע"כ באמת הדבר מוכרח דליכא לחלק בהכי כמו שרצו התוס' לחלק, דא"כ לפי האמת קשה מדוע באמת מ"מ א"ד שבת מק"ו, ורציחה לא הוי יוכית דשאני מ"מ דרוחה כל הני דאמרן, אלא דחילוק זה בע"כ ליתא. ויעיין עוד בתוס' בסנהדרין שם בד"ה רציחה תוכית. סוף דבר דברי התוס' בשבת הנוכרים צע"ג לענ"ד, וכלתה נפשי מאד לשמוע ישוב כזה מרבינו גר"ו.

### [תמיהה בתוס' סנהדרין ע"ג]

עוד ילמדנו רבינו לפי מה שכתבו התוס' בסנהדרין דף ע"ג ע"ב בד"ה במפותה וד"ה, וזה לשונם ונראה לפרש דלעולם לעצמה ואפי' במפותה מייחייב אי אמרה בשעת שבא עליה שאינה מוחלת הקנס, עכ"ל. לפ"ז נסתר קושית הש"ס בכתובות דף מ"ב ע"א לאביי גמי פשיטא מדקא יהיב וכו', דאי לעצמה אמאי יהיב מפתה מדעתה עבד. ולא מצוי הש"ס לשנויי כ"א משום סיפא פלוגתא דד"ש ורבנן איצטריך. ולפי דברי התוס' הנ"ל קושית הגמ' מעיקרא לק"מ.

### [תמיהה על המהרש"א דיוסף לא היה מצווה על פריה ורביה]

והנה בפעם הזה לא אהיה למשא להאריך עוד. רק אסיים כשאלת תם, מה זאת אשר אני רואה במס' תענית בדף י"א (ע"א) בתוס' בד"ה אסור לאדם וכו', לנהוג עצמו בחסידות ויוסף לא וכו'. וכתב המהרש"א בדביבור זה, וזה לשונו ועוד י"ל דיוסף עדיין לא היה מצווה על פריה ורביה קודם מתן תורה, עכ"ל. ודברים אלה אין להם פירוש לפענ"ד, דהא הני מצות שנאמרו קודם מתן תורה ודאי ב"ג מצווים עליהם קודם שניתנה התורה, דלמי נאמרו קודם מתן תורה אי לאו לב"ג שהיו קודם מ"מ. אלא דאח"כ ניתנה התורה ונתחדשה הלכה דכל מצוה שנאמרה לב"ג ולא נישנית בסיני לישראל נאמרה ולא לב"ג, דהיינו מסיני ואילך. דאע"ג דעד סיני נצטוו עליה מ"מ מרלא נישנית בסיני כמו ע"ז וג"ע דאשכח דאיענוש כותי' עלייהו ש"מ ישראל שיצאו בקדושה עמדו באיסורן, אבל כותי' נמלה מהם מסיני ואילך. וה"פ פ"ו לא נישנית בסיני ואין ב"ג מצווים על פ"ו לאחר מתן תורה, דקרא דשובו לכם לאהליכם לרבר שבמנין הוא דאתא, כמבואר כל זה בסוגיא דסנהדרין דף ג"ם (ע"א וע"ב) בגמרא ובפירוש רש"י שם. אבל לומר דיוסף לא היה מצווה על פ"ו קודם מתן תורה כמש"כ מהרש"א, דבר זה פליאה נשגבה בעיני, דהא קרא דואתם פרו ורבו ודאי לב"ג קודם מ"מ נאמר, ומצווים עליו אז קודם מ"מ, וצע"ג. והנה נפשי חפצה מאד מאד להיות במקיימי דברי רבותינו ולא לסותרן ח"ו, אך קצרה ידי מלהשיג ישוב נכון על כל הנ"ל, לכן נפשי בשאלתי נא נא יעשה לי רבינו החסד הגדול להדריכני בנתיב האמת למען אלמוד ולא אכוש.

ועוד אחת מבקש מאדמו"ר הנאון גר"ו, הנה כהיות עדיין לא זכיתי לראות חיבורו הנחמד על מס' ברכות, לכן נא ישלחני אלי על הכי דואר, ובשמחה ובכבוד לב אשלם והוצאות הכי דואר.

כ"ד תלמידו וא"ג הכוסף באהבתו ושומח בתורתו

הק' אשר בלאאמ"ו הגאון אמיתי המפורסם מ"ה ארי' ליב זלה"ה ב"ה ס' ש"א ומ"א - החפ"ק ווא"ש והמדינה יע"א

ושלום לה"ה ירד נפשי הרב הגדול המופל' ומופלג החרוץ ושנון ח"ו אי"א כש"ת מ"ה שמואל נרו יאיר ולכל המסתופפים בצלו שו"ר.



### תשובת הנודע ביהודה (ג)

ב"ה פראג יום ב' ט"ז אייר תקנ"ב לפ"ק

שלומים אלומים, למשים לילות כימים, ראש לחכמים, ה"ה כבוד אה' ירדתי וחביבי הרב המה"ג החר"ף ובקי בתורה ובמעשים נ"י ע"ה פ"ה כבוד קדושת שמו מ"ה אשר נר"ו

### [בענין אין איסור חל על איסור]

קבלתי מכתבו גם א' הנר אשר היה בתוכו, ואשר הקשה לשאול במכתב אשר כתבתי שמשכחת לה אם היה השב"ע דאורייתא פטורו אם שחט חוץ לעזרה וגמר שחיטתו בעזרה, כודאי במעות פלסחו הקולמוס וכפרט שאיני צריך לזה, וכל מה שכתבתי בחשב"ע שחל על איסור שאינה זוכה הוא תורת אמת למאן דאית ליה חשב"ע דאורייתא, ואמנם מה שהקשה בכ"ק דף ע"ב שהקשה על ר"מ אמאי מחייב בשוחט לאלילים הלא כיון דשחט בה פורתא אוסרו ואידך לאו דמריה טבת, מוקי לה רבא באומר בגמר זביחה הוא עובדה. והקשה מעל' למה מוכרח רבא למימר בגמר זביחה הוא עובדה, הלא לא חל ע"ז בלא"ה עד גמר זביחה, שקורם גמר זביחה הוא אסור משום א"ז ואין איסור ע"ז חל על איסור שא"ז. תמהני עליו הלא בשוחט לע"ז איסור כולל הוא שנאסר אפי' עורו ופרשו וקרני' וטלפי' כמבואר כל זה במס' ע"ז דף ל"ד (ע"ב) ובדברי הרמב"ם בפ' שביעי מהל' עכו"ם הל' ג', ע"ש. ובכל אלו לא שייך איסור שא"ז, וא"כ על כל אלו חל איסור ע"ז וממילא חל איסור ע"ז גם על הבשר, והרי צריך לאוקמא באומר הריני עובדה חוץ מקרני' ועורה וכו', הכל מבואר בהרב כ"מ שם. וכיון שצריך לאוקמי בכך יותר ניחא לאוקמא באומר בגמר זביחה הוא עבדי'.

### [בענין חולין שנשחמו בעזרה אי הוי דאורייתא לרבי יוחנן]

ומה שהקשה על דברי הרא"ש במס' חולין בפ' גיר הנשה על המשנה שולח אדם ירך לגברי שסוף דברי הרא"ש וגם ריב"ל סוכר חשב"ע דאורייתא בפ' ב' דפסחים דף כ"ג. וכן ר"י בגזיר דף כ"ט גבי איש מדיר את בנו בגזיר, עכ"ל הרא"ש. והקשה מעל' שלא נשמע ולא נראה שם בגזיר איך דעת ר"י בחשב"ע אי דאורייתא אי דרבנן, ולא נאמר שם כ"א דריש לקיש ס"ל חשב"ע לאו דאורייתא, אבל אין שם זכרון ולא שום רמז איך דעת ר"י בחשב"ע, ודאי יפה הקשה לכאורה, אבל לא בשביל זה נשוה להרא"ש טועה. וי"ל דגם הרא"ש ס"ל כגדת ר"ת דף כ"ט (ע"א) בתום ד"ה ה"ג דר"י בר חנינא דשם לאו אמורא וע"כ תנא הוא, ע"ש בתום. וא"כ קשה על ר"י איך פליג על תנא, וא"ל דס"ל שהוא כתנאי

דמייתי שם ע"ב וא"כ איכא למימר דר"י סובר כר', הא אמרינן התם דכ"ע לחנכו במצות ואף דרבי סובר יש שחיטה לעוף מן התורה בחולין דף כ"ז ע"א, מ"מ י"ל כדעת התוס' שם בנוזר כד"ה אתי' דאורייתא וכו' דא"ל דמייתי ולא אכל כחממת העוף הבא על הספק, וא"כ היכי פליג ר"י לחודא על ר' יוסי שהוא תנא, א"ו דר"י סובר כמ"ד תשב"ע דאורייתא, והוא דעת תנא במס' קדושין דף נ"ז ע"ב שאמר ר"י משום ר"מ כן, והאי תנא דסובר חשב"ע דאורייתא ודאי סובר דהלכה בנוזר כמבואר שם במס' נזיר דף כ"ט ע"א, וא"כ ר"י הוא דאמר כי האי תנא, וא"כ מוכח דר"י ס"ל חשב"ע דאורייתא, ושפיר קאמר הרא"ש.

ומה שהקשה על הרא"ש למה לא הביא הירושלמי שהבאתי בצל"ח על מס' פסחים, והוא בצל"ח דף מ' ע"ג כד"ה והרי אמ"ה שהבאתי בסוף הדיבור הירושלמי שסובר שר"י אמר בפ' בחוקיה, י"ל שסכירא ליה להרא"ש שאי לאו שמצינו בבבלי בנוזר הנ"ל שר"י ס"ל חשב"ע דאורייתא היינו דוחים הירושלמי לגמרי מגמ' דילן, והיינו אומרים שר' אבוהו דהוא תלמיד דר"י מסתמא אינו חולק עליו, כיון שלא מצינו בגמ' דילן שר' אבוהו אמר בפ' בשם ר"י להיפוך, אבל כיון שמצינו במס' נזיר בתלמודא דילן שר"י סובר חשב"ע דאורייתא כמו חוקיה, א"כ גם תלמודא רידן מסייע להירושלמי, לכך הביא הרא"ש מתלמודא דילן.

### [בענין חצי שיעור באיסורי הנאה לריש לקיש]

ומה ששאל מעל' עוד על מה שכתבתי בצל"ח שם, וכל זה לר"י אבל לר"ל דסובר חצי שיעור מותר מן התורה הדרא קושיא לדוכתא, דדילמא הך דר"ג מרבה חצי שיעור, וצ"ל כיון דר' אבוהו מתלמידי דר"י הוא מסתמא בשיטת רבו הוא קאי דחצי שיעור אסור מן התורה, וע"י הקשה מעל' מי הכריח אותי ליכנס ברוחק זה, הלא לפום מה דקיימא השתא דאמ"ה אסור בהנאה, א"כ אף ר"ל מודה דחצי שיעור אסור מן התורה בדבר דאסור בהנאה כדאיתא להדיא בירושלמי בפ' ו' דתרומות וכו', ע"כ קושי' מעל'. ותמהני כירושלמי מבואר דר"ל סובר דאיסורי הנאה חצי שיעור הוא אסור מן התורה, וכי לא נוכל לומר דר"א פליג בהא וס"ל דאפי' איסורי הנאה חצי שיעור אינו אסור מן התורה, אפ"ו מן ר"ל יקשה על ר"א וגברא אנברא קרמית, לכך הוכרחתי לכתוב דר' אבוהו מתלמידי דר"י הוא.

### [בענין עשה דרכים אי דוחה ל"ת שאינו בעידנא]

ומה שהקשה על מה דתנן בסוף מס' ר"ה שופר של ר"ה אין מעבירין עליו את התחום, ואמרינן עלה בגמ' מ"מ שופר עשה הוא וי"מ לא תעשה ועשה ואין עשה דוחה ל"ת ועשה, ופי' בשבולי לקמ בשם ר"ת משום דשופר עשה דרכים הוא, הלכך אי לאו דיי"מ עשה ול"ת הוא הוי דחי לה אע"ג דבעידנא דמעקר לאו לא מקיים עשה, והקשה מעל' דהאי כללא דעשה דרכים דוחה את ל"ת אע"ג שאינו בעידנא יש לכאורה מקום עיון דקיי"ל דצרעת דוחה עבודה וכו', ואפ"ה אמרינן שם במסקנא רב אשי אמר איך אמרינן עשה דוחה ל"ת אלא כגון מילה בצרעת אי נמי כלאים בציצית דבעידנא דמעקר לאו קא מקיים עשה הכא בעידנא דמתעקר לאו לא מקיים עשה, לפי כלל הנ"ל קשה דמאי דחה ר"א

במסקנא דמעמא דצרעת דוחה עבודה אינו משום חומרא דצרעת אלא משום דבעידנא דמעקר לאו לא מקיים עשה. והא מעם זה נסתר בעבודת ציבור דלא בעינן בעידנא, דודאי ברוד דקרנן ציבור הנקרב בשם כל ישראל עשה דרבים הוי, תמהני עליו הלא צרעת עשה ול"ת הוא דכתיב ביה השמר לעשות, והיכא דאיכא עשה ול"ת כודאי בעינן בעידנא.

עוד הקשה מעל' על המ"א בסי' תמ"ו דחמץ לא מקרי עשה דרבים, דדוקא שופר שיחיד מוציא רבים ידי חובתן מקרי עשה דרבים, עכ"ל המ"א. וכתב מעל' שבודאי כיון שאיסור חמץ נוהג בשעה אחת לכל ישראל מקרי עשה דרבים ולא גרע משמחה דאמר במס' מועד קמן בפ' ואלו מגלחין דאמרינן שם אבל אינו נוהג אבילות כרגל שנאמר ושמחת בחגך, אי אבילות דמעיקרא אתי עשה דרבים ודחה עשה דיחיד, הרי חזינן דכל כה"ג עשה דרבים מקרי, עכ"ל מעל'. ותמהני שהוא מדמה עשה דושמחת בחגך דכתיב בפירוש אתה ובגדך ובתך ועבדך ואמתך והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך, שהתורה הזהירה לב"ב שישמח את כל אלו לכך נקרא עשה דרבים, אבל שאר מצות אפי' נוהגות בזמן אחד לא מקרי עשה דרבים.

### [ישוב על דברי התוס' שבת קל"ב]

ומה שהקשה על התוס' במס' שבת דף קל"ב ע"א כד"ה מה צרעת דרוחה את העבודה וכו', וכתבו עוד בריבוי ההוא ועוד קשה לימא רציחה תוכיח שרוחה את העבודה ואינו דוחה שבת אף אני אביא מילה, וכ"ת מילה עדיפא שרוחה צרעת הרוחה את עבודה אכתי נימא קבורת מ"מ תוכיח דעדיפא ממילה שרוחה את המילה בלאחותו הרוחה את הצרעת הדוחה את העבודה הדוחה את השבת ואפ"ה אינה דוחה את השבת. וי"ל דה"ג הוי מ"ל איפכא רציחה תוכיח או קבורת מ"מ תוכיח וכו'. והקשה מעל' לפום סברא דהשתא הא ודאי אי אפשר לומר מ"מ תוכיח, דקשה היא גופא נילף שתרחה שבת מהאי ק"ו גופא כמו דרצה באמת ללמוד הכי התלמוד בסנהדרין דף ל"ה, אלא דסתר לה משום דרציחה תוכיח וכרציחה כבר פסקא תנא דבי ר' ישמעאל ממושבותיכם. אבל לפום סברת התוס' דקיימא בה עכשיו במס' שבת הא ודאי קשה אימא דמ"מ גופא נילף דרוחה שבת מק"ו. והשתא ל"ל רציחה תוכיח, דהא מ"מ עדיפא שרוחה מילה הרוחה צרעת שרוחה עבודה שרוחה את השבת, משא"כ ברציחה. וע"כ באמת הדבר מוכרח דליכא לחלק כהכי כמו שרצה התוס' לחלק, דא"כ לפי האמת קשה מדוע באמת מ"מ אינה דוחה שבת מק"ו, ורציחה לא הוי יוכיח דשאני שם בר"ה דרוחה כל הני דאמרן. אלא דחילוק זה בע"כ ליחא, ויעיין גדול בסנהדרין שם בר"ה רציחה תוכיח. סוף דבר דברי תוס' במס' שבת צריכין עיין גדול לעניות דעתי, עכ"ל מעל'. ובעיני אין זה קושיא, דאמו מה שהקשה בסנהדרין שם דתהא קבורת מ"מ דוחה שבת ר"ל שבאמת תרחה שבת, שזה ידוע ממעשים בכל יום, אלא שרצה לידע המעם למה לא אמרינן הק"ו. ושם השיב לו לפי האמת דאמרינן רציחה תוכיח, וכמו שכתבו תוס' בד"ה רציחה תוכיח. אבל זה ידע דמ"מ אינו דוחה שבת, ואם אמרינן דרציחה לא הוי תוכיח היינו מוכרחים לומר שיש מקרא מיוחד שאין מ"מ דוחה שבת, אלא שם כל הסוגיא היא לפי האמת דאמרינן רציחה תוכיח, אבל כאן הקשו דלמה לא אמרינן רציחה תוכיח. וצריך אתה לומר דמילה עדיפא שרוחה את צרעת, וא"כ אתה גופא אומר דלא אמרינן רציחה תוכיח ואפ"ה כודאי יודע שאין קבורת מ"מ דוחה שבת. וצריך אתה לומר שיש איזה לימוד על זה. לכן שפיר הקשו דנימא מ"מ תוכיח, וע"ז שפיר

משני באמת יכול לומר רציחה תוכיח וכו'. ודוק בלשונם שכתבו דיכול לומר רציחה תוכיח, והלא א"א לומר רציחה תוכיח דמילה עדיפא שדוחה צרעת וכו'. א"ו כיוונו למה שאמרינן בסנהדרין דף ל"ה דאמרינן רציחה תוכיח.

### [ישוב על תוס' סנהדרין ע"ג]

מה שהקשה במס' סנהדרין דף ע"ג ע"ב בתוס' בד"ה במפותה וד"ה, שכתבו ונראה לפרש דלעולם לעצמה אפי' במפותה מחייב אי אמרה בשעת שבא עליה שאינה מוחלת הקנס, עכ"ל התוס'. וע"ז הקשה מעל' רא"כ נסתר קושית הש"ס בכתובות דף מ"ב ע"א לאביה נמי פשיטא כו', דאי לעצמה אמאי יהיב מפותה, מדעתה עביר. והוצרך הש"ס לשנויי דסיפא איצטריך משום פלוגתא דר"ש ורבנן, ולפי מ"ש התוס' קושית הגמ' מעיקרא לק"מ, עכ"ל. רצונו דלא אמרינן סברת התוס' ואפי' אמרה שאינה מוחלת הקנס לא מהני במפותה ואעפ"כ הוא פטור. לפ"ז אני אומר שאף התוס' לא כתבו כן אלא לר"פ, דרב פפא ס"ל הכי. אבל שאר האמוראים שתירצו שם בסנהדרין דף ע"ג בתירוצים אחרים ל"ס כרב פפא, לכך לא תירצו בתירוץ של רב פפא. וא"כ הש"ס בכתובות רצה לתרץ גם לשאר האמוראים, לכן הוצרך לתרץ דסיפא איצטריך לי' משום פלוגתא דר"ש ורבנן.

### [בדברי המהרש"א תענית י"א]

ומה שהקשה במס' תענית דף י"א ע"א בתוס' ד"ה אסור לאדם וכו', וכ' מהרש"א בדבור זה ועוד י"ל דיוסף לא מצווה עדיין על פריה ורביה דקודם מתן תורה הי'. יפה הקשה מעל' על המהרש"א, דודאי קודם מ"ת היו הכל מצווים על פרי' ורבי'. וז"ל זה מה שכתב בנדון ספר צ"ח על מס' ברכות לשלוח לשם על הרעליאנס, ידע כי הרעליאנס לא הולכת מכאן לשם אלא עד גי' ברג, כן אם יש לו מכירים בק"ק פיורדא יודעיני ויצוה למסור להאיש ההוא.



דברי רבי אשר אב"ד וואלרשטיין זצ"ל (ג)

ב"ה יום א' ג"ס למכ"י תקנב"ל

ראש גולת אריאל, נודע ביהודא שמו גדול בישראל, רב פעלים מקבציאל, ה"ה אמ"ו הרב הגאון אמיתי המפורסם, ערוגת הבושם, מופת דוריני, עמרת ראשינו, כש"ת מה"ו יחזקאל נרו יאיר, כאור הבהיר.

### [בענין אין איסור חל על איסור]

הנה מה שהשיב רבינו דלהכי מוכרח התלמוד לאוקמי בכ"ק דף ע"א ע"ב) באומר בנמר זביחה הוא עובד דאי משום דאין איסור ע"ז חל על איסור שא"ז, הלא איסור ע"ז הוא כולל שנאסר עורה ופרשה וקדניה ומלפיה כמבואר ברמב"ם בפ"ז מהל' עכו"ם, ובכל אלה לא שייך איסור שא"ז. ומדחיל איסור ע"ז על אלה חייל נמי על הבשר, זהו תמצית דברי רבינו גר"ו. אמנם היודע מחשבות יעיד עלי שכבר עלתה זאת במחשבה לפני מתחילה בעת כותבי אל רבינו מכתבי הקדום, אבל לא היה ניחא לי בכך מפני שאמרתיו אטו הני בני אכילה נינהו, ועד כאן לא נאמר דעור ופרש וקדנים ועצמות ומלפים של תקרובת ע"ז

אסורים אלא לענין איסור הנאה, וא"כ לא שייך תו לומר דע"ז חל על א"ז לענין איסור אכילה משום מגו דחייל ע"ז על הני חייל נמי על שאר בשר. דמה דחייל על הני הוא לענין הנאה, ומה שאנו רוצים לדון שיחול על שאר בשר, בע"כ לענין אכילה צריכין אנו לדון, דאי ליכא סברא שיחול איסור אכילת ע"ז על איסור אכילת א"ז מצד איסור אכילה עצמה של ע"ז, דצוני לומר אי ליכא כולל או מוסיף מצד איסור אכילה עצמה של תקרובת ע"ז, אינו חייל איסור אכילתו על א"ז, ושוב ממילא גם איסור הנאה לא חייל, שהרי כל דברינו מיוסדים על שיטת הר"מ בנקודה הנפלאה דסבר דבכ"ח בחלב מותר בהנאה משום דאיסור אכילה של בכ"ח מצד עצמותה אינו חל על איסור אכילה של חלב משום דליכא כולל או מוסיף לגבי אכילה, ושוב ממילא גם איסור הנאה לא חל. ולא מהני מידי האיסור הנאה לענין שיחול האיסור אכילה של בכ"ח על חלב, אלא כיון דהאיסור אכילה של בכ"ח אינו חל מצד עצמותה ממילא גם האיסור הנאה לא מהני מידי לענין חלות איסור על איסור כמבואר כל זה בכוונת נקודה הנפלאה, וה"ג כשוחם לע"ז דכל זמן שלא פקע איסור שא"ז קודם גמר וזביחה, מהראוי שלא יחול עלה איסור הנאה של ע"ז כיון דהאיסור אכילה של ע"ז מצד עצמותה אינו חייל על אכילת א"ז, שוב ממילא גם הנאה לא חייל, דהא לגבי איסור אכילה של ע"ז מצד עצמה ליכא לא כולל ולא מוסיף על איסור שא"ז, דמה דנאסרו העצמות והקרנים ומלפים ועור ופרש היינו איסור הנאה, וכמו שכל שאר בשר כולה נמי נאסר בהנאה מחמת ע"ז ואין האיסור הנאה מועיל כלום לענין חלות איסור על איסור כמו בכ"ח על חלב לנקודה הנפלאה, ואיך שייך לומר דחייל ע"ז כולל משום מגו דחל ע"ז על עור ופרש קרנים ועצמות ומלפים חייל נמי על שאר בשר דאית בו איסור שא"ז, כיון דמה דחייל ע"ז על הני הוא לענין הנאה לחוד דלא שייך בהו כלל אכילה, ואי הוי שייך גבייהו אכילה באמת אף איסור א"ז היה נוהג בהם, ובודאי אי עור ופרש קרנים ומלפים ועצמות היו ראויים לאכילה ואפ"ה היה לן ילפותא דאין איסור א"ז נוהג בהם, אבל איסור אכילה של תקרובת ע"ז היה נוהג בהם, אם כן היו הדברים, או ודאי שפיר היה איסור אכילת תקרובת ע"ז על איסור א"ז איסור כולל, מגו דחייל איסור אכילה של ע"ז על הני חייל נמי על שאר בשר, כמו כל כולל דעלמא. אבל מאחר דבאמת אין הדברים כן, אלא עור ופרש וקרנים ומלפים ועצמות לאו בני אכילה נינהו, ואיסורן גבי ע"ז אינו אלא לענין הנאה, א"כ ודאי הדבר נראה ברור כדאמרן לנקודה הנפלאה. כל זה חשבתי מאז בכותבי לרבינו מכתבי האחרון.

אך עתה עלה ברעיוני דאכתי איסור אכילת תקרובת ע"ז על איסור אכילת א"ז כולל הוי מצד איסור אכילה עצמה של תקרובת ע"ז, והוא עפ"י מה שראיתי שכתב הגאון בעל כרחי ופלתי בס"ב ס"ב סק"ה, וזה לשונו והנה יש לדקדק למה לא יחול איסור טריפה על אבר מן החי ולא נימא מגו דחל על חלב בהמה, דחלב טריפה אסור, חל נמי אבהמה גופה וה"ל איסור כולל, ואפשר דלכך ס"ל לרמב"ם דחלב טריפה לית ביה איסור לאו, רק איסורא בעלמא, וא"כ לא שייך מגו דחל על חלב, דלא חל רק איסורא בעלמא ואנן בעינן שיחול איסור לאו טריפה על אבר מן החי והא ליכא, עכ"ל. והנה תירוצו הגאון הג"ל שפיר שייך לענין טריפה או טמאה להרמב"ם שכתב בפ"ג מהל' מ"א (הל' ו') אעפ"י שהחלב שלהם אסור מה"ת אין לוקין עליהם, ויליף לה שם מקרא שנאמר מבשרם לא תאכלו, על הבשר הוא לוקה ואינו לוקה על החלב, אלא הוי כדון חצי שיעור, אבל גבי ע"ז פשיטא דעל החלב לוקה כמו על הבשר, ולא נרע חלב מפרש עגלי ע"ז דודאי לוקה על הפרש

כמו על הבשר עצמו כדיליף לה בפ"ב דמס' ע"ז (דף ל"ד ע"ב) מלאו דלא ידבק בידך מאומה, וא"כ ע"ז על א"ז שפיר הוי איסור כולל מצד איסור האכילה עצמה, דמגו דחל ע"ז על חלב, דחלב של בהמה לע"ז אסור ולוקה עלה כמו על בשר בהמה עצמו, חל נמי על כל הבהמה גופה.

מיהו אכתי נשאר מקום עיון בהא דפריך שם בב"ק שור הנסקל איסורי גינאה גינאה ולא דמריה קא טבת, ומשני רבא הכא במאי עסקינן כגון שמסרו לשומר וכו', ור"מ ס"ל כר' יעקב וכו' וס"ל כר"ש וכו'. והני תרווייהו לאו הלכתא גינאה שהרי אנן קי"ל דלא כר' יעקב כמו שפסק הרמב"ם בפ"א מהל' גזקי ממוז הלכה ט'. וכן קי"ל דלא כר"ש וכמו שפסק בפ"ב מהל' גינאה הלכה א'. והשתא מאי דחיקה לרבא לאוקמי באוקימתא דחיקא במסרו לשומר והויק בבית שומר והועד בבית שומר ונגמר דינו בבית שומר, ור"מ ס"ל בתרווייהו שלא כהלכתא כר"י וכו"ש. והא טפי יכלינן למימר בפשיטות דמיירי נמי מסתם שור הנסקל שנגמר דינו בבית בעלים כפשוטו, ור"מ לא ס"ל דלא כהלכתא אלא בחדא דהיינו כר' אלעזר בר"ש דסבר בפג"ה דף ק"ב (ע"ב) בהמה בחייה לאברים עומדת, והשתא למאי דקי"ל אין אחע"א בלא כולל או מוסיף, וה"נ ס"ל הכי לר"מ גופא כדאייתא בהריא בכריתות דף י"ד (ע"ב), א"כ בזה ממילא היה נסתר קושית הגמ' שור הנסקל איסורי הנאה גינאה לאו דמריה קא טבת, דהא קודם גמר זביחה דעדיין קאי באיסור אמ"ה לא חייל עלה איסור הנאה של שור הנסקל לשיפת הר"מ בנקודה. ובגמר זביחה דפקע אמ"ה, או האיסור הנאה וחיוב תשלומי ד' וה' בהרי הדרי קאתי, ולק"מ קושית התלמוד דמקשה שור הנסקל איסורי הנאה גינאה וכו'.

והנה בדיוקא אמרתי כמשכ"ל אימא דס"ל לר"מ כמ"ד לאברים עומדת ומעמיה משום דאין איסור הנאה חל על איסור אמ"ה. אבל אין לומר הכא דמעמיה דר"מ משום דאין איסור הנאה של שור הנסקל חל על איסור עשה שא"ז, ועשה זו לכולי עלמא הוי מחייה לשיפת הני דס"ל דעשה זו מילתא היא ולא תלי כלל בהך פלוגתא דאי בהמה בחייה לאברים עומדת או לא, דפלוגתייהו אינו אלא לענין איסור אמ"ה, זה אינו דע"כ גלי לן קרא דאיסורא שור הנסקל חל על איסור עשה שא"ז, שהרי הכי אמר קרא סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו, הרי דלא יאכל את בשרו נאמר אחר סקול יסקל, וע"כ קאי נמי אלאחר סקילה שאז הוי נבילה ואפ"ה אמר קרא ולא יאכל את בשרו. ואעפ"י דכל נבילה קאי נמי בעשה זו שאינו זבות, ע"כ גלי לן רחמנא דשור הנסקל חייל על נבילה ועל עשה שא"ז. ואע"ג דדרשינן מהך קרא ולא יאכל את בשרו שאם שחטו לאחר שנגמר דינו שאסור, היינו לומר דהך קרא דולא יאכל קאי נמי אקודם סקילה אם שחטו לאחר שנגמר דינו. דהוי אלאחר סקילה לחוד ל"צ קרא דאני יודע שהיא נבילה ונבילה אסורה באכילה, ואי להנאה לחוד נכתוב רחמנא לא יהנה, א"ג מיתורא דאת בשרו נשמע דאע"ג דשחטיה ועבדיה כעין בשר כדאייתא בב"ק דף מ"א (ע"א) ומיניה שמעינן דהאי קרא דולא יאכל אתי נמי למיסר קודם סקילה בשחטו. אבל זה ודאי ברור דאי אפשר למיעקר קרא בעקירת מקומו הנאמר לאחר סקילה ולומר דלא קאי כי אם קודם סקילה לחוד, ובשחטו ולא לאחר סקילה, דא"כ ה"ל למכתב קרא דולא יאכל את בשרו קודם קרא דסקול יסקל. א"ז דמדרשה ילפינן דהאי קרא אף שנאמר אחר סקילה מ"מ קאי נמי אקודם סקילה, אבל פשיטא דלא נעקר ממקומו. וכיון דחוינן דהתורה אמרה להריא ולא יאכל את בשרו לאחר סקול יסקל, ופשיטא דקרא בנסקל קאי, והרי אז הוי נבילה וקאי בעשה שא"ז, בע"כ גלי לן

קרא דחיל עלה. וא"כ מאיסור עשה שא"ז לא היה קשה מידי, דשאני הכא דרחמנא גלי. אבל מצד איסור אמ"ה ודאי קשה כדאמרן.

והנה לפ"ז הפלפול שבין ר"ת ובין החולקים עליו אי שור הנסקל לאחר גמר דין אסור בהנאה מחיים או לא א"ש אפי' אי אית להו סברת הר"מ בנקודה, ואפי' אי ס"ל נמי דעשה שא"ז מילתא היא, אפ"ה אף אי נימא דשור הנסקל תיאסר בהנאה מחיים אכתי אין זה מתנגד להכלל דאין אחע"א אפי' לשיטת הר"מ בנקודה, משום דעל עשה שא"ז בלא"ה הא חזונו דרחמנא גלי דאיסור שור הנסקל חל עלה לאחר סקילה כנ"ל, וא"כ לא שגא איסורו מחיים מלאחר סקילה בזה. ואי מחמת איסור אמ"ה הא לדין קי"ל בהמה לאו לאברים עומדת, אבל אכתי קושייתנו לא שף מרוכחה, דמאי דחקה לרכא לאוקמי באוקימתא דחיקא במסרו לשומר ולהעמיד דברי ר"מ בשתים שלא כהלכתא כר"י וכר"ש. והא י"ל בפשיטות דר"מ בחדא ס"ל דלא כהלכתא דבהמה לאברים עומדת ומצד אין אחע"א כנ"ל.

וגם זה אין לומר דקושיית הגמ' לאו מחמת איסורי הנאה הוא, אלא אפי' אי שור הנסקל לא הוי אסור בהנאה נמי קשה איך מחייב ר"מ על שחיטתו ד' וה', הא מכיון שנגמר דינו ואין לו בעלים לאו דמריה קא טבח, דהא מ"מ אסור להשהותו ולענות דינו, ומה"ט אם מכרו או הקדישו אינו מכור ולא מוקדש, אפי' לפי ר"ת דס"ל דמחיים לא מיתסר בהנאה כמש"כ התוס' בב"ק דף מ"ה ע"א בד"ה מכור. זה אינו, דהא עינינו רואות להדיא לשון הגמ' דמחמת איסורי הנאה מקשי הגמ' לד"מ דהא הכי קא מקשי שור הנסקל איסורי הנאה נינהו ולא דמאריה קא טבח. הרי דמאיסורי הנאה דייק להקשות דלאו דמריה קא טבח, ומשום דהוא אסור בהנאה. והיינו או דאסור כבר בהנאה אפי' מחיים, או לר"ת דלא מיתסר מחיים מ"מ מכי שחט ביה פורתא אסרו בהנאה ותו לאו דמריה קא טבח, ואמאי והא י"ל כקושייתנו משום דלא חל איסור הנאה להר"מ בנקודה וכנ"ל.

והנה כולל לא הוי הכא, אעפ"י דאף הגאון עורר אסור בשור הנסקל. דכבר כתבתי את הגלענ"ד דעור וכדומה שאין איסורו אלא איסור הנאה, ומשום דלאו בר אכילה הוא דלית בהו איסור אבר או בשר מן החי, א"כ לא מהני איסור הנאה לחוד לענין חלות איסור על איסור להר"מ בנקודה ולא הוי כולל כנוצר לעיל. אלא דלענין תקרובת ע"ז אמרנו לעיל עפ"י דברי הגאון בעל כו"פ דשפיר הוי כולל משום חלב, דמסתמא לוקה עלה דלא גרע מפרש דודאי לוקה עלה כמו על הבשר בהמה עצמו, והוא מלאו דלא ידבק בידך מאומה כדאמרינן כפ"ב דע"ז וכמשכ"ל. וכל זה דוקא בע"ז, אבל בשור הנסקל דמחייב ר"מ ד' וה' על שחיטתו, אעפ"י דבכרייתא שור הנסקל נאמר מ"מ אפי' אי בעי לאוקמי נמי הכרייתא בכל מינ שנוהג בו דין שור הנסקל ודין חיוב ד' וה', ונימא שגם בנקיבה בפרה הנסקלת מיירי והיא חולבת, מ"מ אכתי לא הוי כאן כולל דמלקות על חלב בהמה הנסקלת כמו על בהמה עצמה, זה לא שמענו ומנין לנו זאת. וכמו דאמרינן פרש שור הנסקל מותר דבשרו ולא פרשו, כן גראה לומר דממילא נתמעט גם חלב, דהא ככל מקום שזאמר בשר אמרינן בשר ולא חלב. ואף אמנם ודאי איסורא איכא בחלב בהמה הנסקלת ולא גרע מחלב טריפה או טמאה, והרי הרמב"ם כפ"ג מהל' מ"א שהבאנו דבריו לעיל, כללא כ"ל שם באומרנו כל מאכל היוצא ממין מן המינין האסורין שלוקין על אכילתן הרי אותו מאכל אסור באכילה מה"ט כגון חלב בהמה וחיה הטמאים וכו', עכ"ל. ובודאי לא נפיק מהאי כללא חלב בהמה הנסקלת לענין איסורא, אבל כיון דלהרמב"ם אין מלקות בחלב כמש"כ

התם משום דכתיב מבשרם לא תאכלו על בשר הוא לוקה וכו', א"כ הלא גבי שור הנסקל נמי הא כתיב ולא יאכל את בשרו על בשרו לוקה ולא על חלב, ואפי' נימא דיותר ויותר איכא סברא לאסור חלב בהמה הנסקלת מבהמה טריפה או ממאה משום דבשור הנסקל כתיב בעל השור נקי וילפינן מיניה איסור עורו, והאי נקי משמעותו כאדם שאומר לחבירו יצא איש פלוני נקי מנכסיו ואין לו בהם הנאה של כלום, וא"כ ודאי אף חלב לא יצא מכללו. מ"מ הא נמי אינו אלא איסורא גרידא דבעל השור נקי עשה הוא, אבל בלאו הנאמר ולא יאכל את בשרו ודאי דנפיק חלב מכלל איסור לאו, וכמש"כ הרמב"ם גבי טריפה ושמאה דכתיב מבשרם לא תאכלו על בשר לוקה ולא על חלב, וכיון דכבר הבאנו לעיל דברי הגאון בעל כו"פ שהכריח בהכרח מדלא חל טריפה על אמ"ה ע"ד כולל משום חלב דע"כ מוכח דלא שייך לומר מגו דחל על חלב משום דלא חל רק איסורא בעלמא, ואנן בעינן שיחול איסור לאו דטריפה על אמ"ה כמוזכר לעיל. א"כ כיון דאף על חלב בהמה הנסקלת בע"כ נמי ליכא אלא איסורא אין זה כולל לומר מגו דחיל איסור שור הנסקל על חלב חייל נמי על אמ"ה, כיון דלא חל על חלב בהמה הנסקלת נמי אלא איסורא בעלמא, ואנן בעינן שיחול איסור לאו דשור הנסקל על אמ"ה.

והיוצא מכל מה שאמרנו דבשור הנסקל ליכא דבר האסור באיסור לאו שלוקה עליו כי אם הבשר, אבל החלב של בהמה הנסקלת ודאי אינו אלא באיסורא גרידא, וא"כ לא הוי כולל לפי הוכחת בעל כו"פ, וכן מצד איסור עור ועצמות של שור הנסקל וכדומה נמי לא הוי כולל, דלא זו בלבד דעור ועצמות וכדומה לאו בר אכילה נינהו ואיסור הנאה לא מועיל להיות כולל ככה"צ כמשכ"ל בתחילת דברינו, אלא אף זו דגם בהנאת עורו וכדומה ליכא אלא איסור עשה ולא לאו, דהא מעשה דבעל השור נקי נפקא איסורייהו, ואי ליכא מלקות רק איסורא גרידא לא מהני לעשות איסור כולל כפי הוכחת בעל כו"פ, וא"כ מכל צד קשה קושייתינו ולא שף מדוכתה, כהא דפריך הש"ס לר"ם שור הנסקל איסורי הנאה נינהו לאו דמריה קא מבת, עד שהוצרך רבא לאוקמי באוקמתא דחיקא במסרו לשומר, ואימא מעמיה דר"מ משום אין אחע"א וכולל ליכא, ואפי' בפרה הנסקלת והיא חולבת ליכא כולל משום חלב כדאמרן.

אחר כל אלה מצאתי ראיתי בפ' אלו נעדרות (דף ל"ד ע"א) דמיייתי לה שם נמי להך סוגיא ופריך שם הגמ' בזה הלשון, שור הנסקל לאו דמריה קא מבת, וא"כ ודאי יש לפרש שם קושיית הגמ' כמשכ"ל דלאו מאיסורי הנאה קא פריך, אלא דל מיניה איסור הנאה לאו דמריה קא מבת משום דאין לשור שנגמר דינו שום בעלים כנ"ל. אבל בב"ק דפריך המקשה שור הנסקל איסורי הנאה נינהו, ודאי ליכא לפרש הכי כיון דחוינן להדיא דמחמת איסורי הנאה קא פריך, ובאמת צריך טעם מפני מה נשתנה הסוגיא בב"ק מהסוגיא דכתובות בענין זה.

אמנם גם זולת כל דברינו דלעיל יש להבין לפי הסוגיא בב"ק דמחמת איסורי הנאה פריך, א"כ לר"ת דסבר דאין השור מיתסר מחיים, ע"כ צריכין אנו לפרש קושיית הש"ס בב"ק שור הנסקל איסורי הנאה נינהו לאו דמריה קא מבת, היינו דמכי שחט בו פורתא אסרה בהנאה, ולענין תשלומי ד' וה' אינו חייב עד גמר מביחה, ודבר זה לכאורה צריך לי לימוד, דלפענ"ד מצד הסברא אי אין השור אסור בהנאה מחיים אלא אם שחטו דוקא א"כ מהראוי שלא נאסר בהנאה אלא בגמר שחיטה, ולא תלי זה כלל בהך פלוגתא אי ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף או לא. דפלוגתא זו לא שייך אלא היכא דתליא רחמנא

בשחיטה סתמא, אבל בשור הנסקל דאיסורו בשוחטו ילפינן לה מיתורא דאת בשרו אע"ג דעבדיה כעין בשר, והיינו משמעותו כמו שפירש"י בב"ק דף מ"א (ע"א ד"ה את בשרו למה לי) אע"ג דעבדיה כעין בשר שחוטפה בהכשר, עכ"ל. א"כ כל כמה דלא נמר השחיטה לא עבדיה כעין בשר שחוטפה בהכשר, דהא בעוד שלא נשחטו רוב סימנים לא נעשה הכשירו, דעדיין לא פקע מיניה איסור אמ"ה לכ"ע, וממילא משמע דקודם לכן נמי אינו מתחיל איסורו דשור הנסקל דנפיק מאת בשרו, דעבדיה כעין בשר שחוטפה בהכשר תליא רחמנא. וא"כ מה פריך הנמ' בב"ק שור הנסקל איסורי הנאה נינהו לשוימת ר"ת, והא אפי' למ"ד בעלמא ישנה לשחיטה מתחילה הכא בע"כ מודה, אבל לשוימת החולקים עליו וס"ל דתיכף משנגמר דינו מחיים כבר נאסר בהנאה ודאי ניחא.

אלא הנלענ"ד אשר אומר עליו כי זה הוא הפלפול אי שור הנסקל נאסר מחיים בהנאה, או לא תליא בהני תרי תירוצים דמשני הש"ס שם בב"ק אמרי הני מילי היכא דנפיק ליה איסור אכילה ואיסור הנאה מתד קרא וכו' נכתוב רחמנא לא יהנה, א"נ את בשרו ל"ל אע"ג דעבדיה כעין בשר ושחיטה אסור, עכ"ל. והנה לשנויא בתרא דלא חש להא דא"כ ג"ר לא יהנה, אלא בלא יתורא דאת בשרו שפיר מוקמינן לקרא דלא יאכל לאחר שנסקל ולמיסר בהנאה. ועד כאן לא שמענו לדידיה איסורא דשור לאחר שנגמר דינו אלא מיתורא דאת בשרו אע"ג דעבדיה כעין בשר ושחיטה אסור. א"כ לדידיה מהסברא ודאי דלא מיתסר עד דשחיטה ועבדיה כעין בשר שחיטה בהכשר, אבל קודם שחיטה איסורא מחיים לא שמענו כלל במשמעות דרשה זו. ואדרבה נהפוך הוא דלומר דמיתסר מחיים הוא נגד משמעות דרשה זו, ולכך ס"ל לר"ת באמת דלא מיתסר מחיים ופסק להלכתא כשינויא בתרא דהלכה כמותו.

אבל לשינויא קמא דיליף לה לאיסורא דלאחר שנגמר דינו משום דאפי' בלא יתורא דאת בשרו אי אפשר לאוקמיה כלל לדידיה קרא דלא יאכל לאחר סקילה ולמיסר בהנאה, דא"כ ג"ר לא יהנה, אלא עיקר קרא דלא יאכל אפי' בלא יתורא דאת בשרו נמי ע"כ אקודם סקילה קאי. ולדידיה אין שום רמז וזכרון בקרא משחיטה ולא תלתה רחמנא לאיסורו כלל בדעבדיה כעין בשר שחיטה בהכשר שחיטה. אלא משום דקרא דלא יאכל בעצמותו אי אפשר לאוקמי להך שינויא קמא אלאחר סקילה לחוד, דא"כ ג"ר לא יהנה, מכא זה מוכיח ליה דקאי נמי אקודם סקילה ולמיסר בהנאה ואכילה אף משנגמר דינו, ומשמעות דרשה זו להך שינויא קמא בע"כ הכי הוא סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו משבא שור לידי סקילה יסקל ושוב לא יאכל את בשרו, כמו שפירש"י שם בב"ק דף מ"א (ע"א) בד"ה לאחר שנגמר דינו, וכיון דלהך שינויא קמא אין שום רמז וזכרון בקרא משחיטה, ולא תליא קרא כלל לאיסוריה, דקודם שנסקל בדעבדיה כעין בשר ושחיטה. אלא משמעותו דמשבא השור לידי סקילה, והיינו נמר דינו, שוב לא יאכל את בשרו. ושחיטה מאן דכר שמיא בקרא להך שינויא קמא. א"כ פשיטא לדידיה אין חילוק בין שחטו ללא שחטו, אלא תיכף משבא השור לידי סקילה דהיינו שנגמר דינו לכך תיכף נאסר בהנאה אף מחיים. לא כן הדבר לשינויא בתרא דתלה רחמנא להדיא בעבדיה כעין בשר ושחיטה, ומיסתבר ליה לר"ת לפסוק כוותיה לפסק הלכה משום דשינויא בתרא הוא. אבל ודאי לשינויא קמא דלאו מיתורא דאת בשרו נפקא לדידיה גם ר"ת מודה דמיתסר מחיים. ולפענ"ד הרברים מוכרחים מצד עצמותם, והן המה בכח מאמר ובכח משמעות דרשות של הני תרי שינויי בדאמרן לכל חד וחד.

ואם רבינו הגדול יסכים להנחה זו, לפ"ז היה מקום להכין השינוי שגשגתה בין הני שתי סוגיות בב"ק ופ' אלו נערות, די"ל להסוגיא שם בכתובות אויל לשינויא בתרא דיליף לה לאיסורא דלאחר שנגמר דינו מאת בשרו ולא מיתסר מחיים, וא"כ לק"מ מחמת איסורי הנאה. ולכא להקשות הא מכי שחט פורתא אסור בהנאה אידך לאו דמריה קא שבת, דהא למאן דיליף לאיסורו מאת בשרו באמת לא מתחיל איסורו כי אם בנמר שחיטה, דהיינו מכי עבדיה כעין בשר שחיטה בהכשר, ואפי' למ"ד בעלמא ישנה לשחיטה מתחילה הכא מודה, ועל זה מעיד חוש השכל וכמשכ"ל. ולהכי מוכרח להקשות בפשיטות הא לאו דמריה קא שבת דמשנמר דינו אין לו בעלים כלל וזלת איסור הנאה, וכמשכ"ל. אבל כסוגיא דבב"ק דפריך שור הנסקל איסורי הנאה נינהו לאו דמריה קא שבת, ופריך מחמת לתא דאיסורי הנאה. וכבר הזכרנו דלפי' ר"ת ע"כ קושיא הגמ' הכי הוא הא מכי שחט בו פורתא אסור בהנאה. אלא דאכתי היה קשה לדרידה הא ודאי מכי שחט בו פורתא לא מיתסר בהנאה כיון דבעבדיה כעין בשר תליא מילתא. ע"כ אפי' למ"ד בעלמא ישנה לשחיטה מתחילה הכא מודה דאינו ומה פריך. אבל לפי מה שאמרנו לעיל גם זה לק"מ, רי"ל דהך סוגיא בב"ק אויל אליבא דהיא שינויא קמא דמשני א"כ נ"ד לא יתנה, ולדרידה גם מחיים נמי מיתסר. ופריך שפיר וכפשוטו שור הנסקל איסורי הנאה נינהו. והיינו כבר מחיים ולא דמריה קא שבת, ולק"מ על פי' ר"ת דאיהו תפס להלכה כשינויא בתרא דאת בשרו ל"ל. וכל זה איכא למימר לדין דקי"ל בהמה בחייה לאו לאברים עומדת, אבל אי לאברים עומדת פשיטא דלא חל איסור הנאה על אמ"ה, ואכתי קושייתינו הראשונה קמה ונצבה כסוגיא דבב"ק, דמחמת איסורי הנאה פריך שור הנסקל איסורי הנאה נינהו וכו', ומאי קשיא אימא מעמיה דר"מ משום אין אחע"א להר"מ בנקודה.

### [סתירה בדברי רש"י בביאור הגמ' כיון ששחט בה פורתא אסרה]

ואנב אשאלהו לרבינו כההוא סוגיא בב"ק שם דף ע"א ע"א כיון ששחט בה פורתא אסרה, ופי' התום בר"ה כיון ששחט בה וכו', דאפי' למ"ד אין שחיטה אלא לבסוף בעלמא בע"ז נאסרה בפורתא קמא שהאיסור תלוי במעשה. אבל רש"י ע"כ לא ניתא ליה בהכי מדפירש שם, וזה לשונו כיון דשחט בה פורתא איתסר משום זבחי מתים דקס"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף וכו'. הרי לפירש"י לא קאי קושיית הגמ' אלא למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה, ובשיטה זו שתפס רש"י כאן בב"ק, כן פירש נמי להדיא הכי במס' ע"ז דף ל"ד ע"כ בר"ה (תרמינג שעתך) [באומר בנמר זביחה] שמסיים שם ולהכי נקיים גמר זביחה דקסבר ר"ל אין לשחיטה אלא לבסוף, ע"כ. אבל בכתובות בפ' אלו נערות דף ל"ד ע"א) פי' רש"י בר"ה כיון דשחט ביה פורתא איתסר ליה, דאמר מר חולין דף מ' היתה בהמת חכירו רבוצה וכו', ותפס כשיטת התום' שפי' דבע"ז לא תלי הדבר בשחיטה, וזה נראה כסתירה בדברי רש"י.

### [בענין חולין שנשחטו בעזרה לרבי יוחנן אי הוי דאורייתא]

ונא נא יעשה לי רבינו החסד הגדול להשיבני אך הפעם על מה שכתבתי כהיום בענין הזה וינחני בדרך האמת ויוציאני ממחשך השיגאות. והיה בהגיעי אלי דבריו המהורים כזה אך הפעם לא אהיה עוד למשא לרבינו הגדול נר"ו. ואשים קנצי למילין בענין זה.

ואורות דברי הרא"ש בפג"ה על המשנה שולח אדם ירך לנכרי, כתב רבינו גר"ו כדי שלא נשוה להרא"ש שמועה י"ל דגם הרא"ש ס"ל כגירסת ר"ת בנוזיר דף כ"ט (ע"א) בתוס' בדר"ה ה"ג, דר"י בר חנינא דשם לאו אמורא הוא וע"כ תנא הוא, וא"כ קשה על ר"י איך פליג על תנא, וא"ל דס"ל שהוא כתנאי דמיתתי שם ע"ב, ור"י ס"ל כרבי הא אמרינן התם לכ"ע לחנכו במצות, וא"כ איך פליג ר"י לחורא על ר"י שהוא תנא. א"ו דר"י יוחנן סבר כמ"י חשב"ע דאורייתא דמצינו תנאי דס"ל הכי, והאי תנא דס"ל חשב"ע דאורייתא ודאי בע"כ ס"ל הלכה היא בנוזיר כמבואר שם במס' נוזיר, וא"כ ר"י הוא דאמר כהאי תנא, וא"כ מוכח דר"י ס"ל חשב"ע דאורייתא, ושפיר קאמר הרא"ש. זהו תמצית דברי רבינו גר"ו.

ואני בעניי לא הבנתי זה, כי דברי רבינו האלה בישוב דברי הרא"ש יותר המה גפלא וממני מדברי הרא"ש עצמם. כי מלבד שלענ"ד כודאי רבינו הגדול גר"ו בעצמו לא כתב זה אלא דרך דחיה וכדוחק, מה גם בעד אני ולא אדע איך אפשר לקיים כלל דוחק הזה. דמלבד דכפשיטות י"ל דר"י יוחנן לא ס"ל כהאי איבעית אימא דמוקי לה דרבי ורבנן כ"ע ס"ל כדי לחנכו במצות, אלא אפי' אי נימא דס"ל לר"י הכי אכתי לא מוכח כלום דר"י ס"ל כתנא דחשב"ע דאורייתא, ואי משום דקשה א"כ איך אמר הלכה היא בנוזיר ופליג על ר' יוסי שהוא תנא לגירסת ר"ת, הא בפשיטות י"ל דר"י יוחנן ס"ל כתנא דסבר הקפת כל הראש שמה הקפה, וכן פסקינן נמי אנן, ומ"ד שמה הקפה ג"כ ע"כ ודאי ס"ל דהלכה היא בנוזיר כמבואר שם במס' נוזיר. והרי הך פלוגתא דהקפת הראש אי שמה הקפה לאו פלוגתא דאמוראי היא, אלא נמי תנאי ס"ל שמה הקפה כדאיתא במס' נוזיר דף נ"ז (ע"ב), ולפי המסקנא שם בדרף נ"ח (ע"א) תרווייהו תנאי דבריייתא דמיתתי התם ס"ל שמה הקפה, ובמס' נוזיר דף מ"א (סע"א וע"ב) מסקינן דרבנן דר"י אליעזר בע"כ ס"ל הקפת כל הראש שמה הקפה, וא"כ אפי' לפי ישוב רבינו גר"ו אכתי אינו מוכח כלל מסוגיא דנוזיר דר"י יוחנן ס"ל כתנא דחשב"ע דאורייתא, והתמיה במקומה עומדת על הרא"ש.

### [כהן הלובש בגדי כהונה במקדש שלא בשעת עבודה]

#### אם חייב משום כלאים

והנה מדאתי לירי סוגיא דנוזיר דף כ"ט אמרתי לשאל לרבינו הגדול גר"ו מאי דקשיא לי שם. והוא לפי המבואר ברמב"ם בספ"י מהל' כלאים (פ"ג ל"ב) וכן בפ"ח מהל' כלי מקדש (הל' י"ב) כהן שלבש בגדי כהונה אפי' במקדש שלא בשעת עבודה לוקה מפני האבנט שהוא כלאים ולא הותרה בו אלא בשעת עבודה שהוא מצות עשה כצניצית. אבל הראב"ד חולק עליו וסבר דבמקדש לעולם אינו חייב משום כלאים ואפי' שלא בשעת עבודה, הואיל ואישתרי אישתרי, והנה אממ"ו הנאון ז"ל בספרו ש"א סי' כ"ט הראה את ידו הגדולה להראות פנים בכל הלכות ובכל המקומות שבתלמוד אשר יש להביא ממנו ראייה או סתירה להרמב"ם או הראב"ד הנ"ל. אבל עדיין הניח דבר א' אשר יש בו לעיין טובא לפענ"ד, והוא בסוגיא דנוזיר הנזכרת. דפריך הגמ' שם בשלמא לר"י דאמר הלכה היא בנוזיר מש"ה מגלח ועביד הקפה, אלא לר"ל וכו'. ומשני קסבר הקפת כל הראש מדרבנן וחינוך דרבנן וכו'. ותו פריך בשלמא לר"י דאמר הלכה להכי מגלח ומיתתי קרבן אלא לר"ל וכו', ומשני קסבר חולין בעורה לאו דאורייתא. עוד פריך בשלמא לר"י דאמר הלכה היא אהכי כי מטמא וכו' ואכל כהן מליקה, אלא לר"ל הא קאכיל נבילה, ומשני נמי קסבר אין שחיטה לעוף מה"ת, ע"כ הגמ'. וקשה לאחר דפריך הש"ס לר"ל מכל הני דאמרן ושני ליה,

עדיין קשיא איך לובש הכהן כלאים להקריב קרבנו של נזיר זה שהדירו אביו, דלא הוי לר"ל אלא מדרבנן כדי לחנכו, ואיך עובר על לא תלבש כלאים מה"ת דהוי כאבנט כלאים. דהא צריך ללבוש כל הארבע בגדים לעבודתו, דאל"כ ה"ל מחוסר בגדים. וגם זה ודאי אין הדעת סובל לומר דכל התקינו בנזיר שהדירו אביו שיקריב הכהן קרבנותיו ולא ילביש האבנט, דזה נראה כאחזקא, דעבודה בחסרון בבגדים מעולם לא ראינו ולא שמענו. וקצרה דעתי מהבין דעת עליון הג" [הוא ניהו] אאמ"ו הגאון זלה"ה שבספרו ש"א סי' הג"ל מביא כסוגיא הנזכרת הא דתניא ר"י ב"י מנין לחטאת עוף הבא על הספק, ומפלפל מובא בהא דאמר הגמ' מאי שני איסורי' לאו איסור גבילה וחב"ע, וכתב הא דלא קאמר נמי איסור כלאים דאבנט משום דאיסור א' וב' איסורים רקאמר לא השיב אלא האיסורים שבאים ע"ד אכילה, ולא מרבר כלל ממה שכתבנו דקשה לר"ל רסבר כדי לחנכו איך לובש הכהן האבנט דאיסור משום כלאים מה"ת. ועל זה ליכא לשנויי מידי אם לא שנאמר כיון דזה פלוגתא דתנאי אי אבנטו של כה"ג בשאר ימות השנה זהו אבנטו של כהן הדיוט או לאו, ולהאי תנא דס"ל אבנטו של כה"ג ביוה"כ שהוא של כו"ג זהו אבנטו של כהן הדיוט, וכל ימות השנה לא הוי כלאים כלל בכגדי כהן הדיוט. י"ל דר"ל ס"ל באמת כהאי תנא. אך אכתי קשה דה"ל להש"ס למיפרך הכי ולתרץ הכי דס"ל כהאי תנא, וכמו דפריך ומשני הכי מאינך איסורי' חב"ע וגבילה והקפה. אבל יותר ויותר קשה מאד בהא דמייתי התם ע"ב כתנאי רבי וריב"י, ולפי האיבעית אימא כתרמא מוקי לה להך פלוגתא כ"ע כדי לחנכו במצות ומופלא הסמוך לאיש דרבנן, רבי סבר אתי חינוך דרבנן וכו', וקשה לפי הך אוקימתא כתרמא דרבי ס"ל האב מדיר בנו בנזיר מדרבנן כדי לחנכו, איך מקריב הכהן קרבנותיו ועובר על איסור כלאים מה"ת, והכא אין לומר כמשכ"ל אליבא דר"ל דהא רבי גופא הוא דאמר במס' יומא דף י"ב ע"ב דאבנטו של כהן הדיוט של כלאים הוא. וזה לכאורה קושיא חזקה לרבי למסקנא כפי האי אוקימתא כתרמא, אלא ע"כ ש"מ כשיטת הראב"ד דכהן שלא בשעת עבודה במקדש מותר לנמרי בכלאים ולק"מ. ולכאורה היא ראיה גדולה להראב"ד וסתירה להרמב"ם. ויש לי ישוב ופלפול ארוך בהא דיש כח ביד חכמים לעקור ד"ת בשב ואל תעשה, ובתוס' ביבמות דף צ' ע"ב כד"ה כולוה נמי. ואם הכהן ילבש בגדי כהונה בשביל קרבן אחר ותו אח"כ מקריב קרבנות הנזיר שהדירו אביו אי זה מיקרי שב וא"ת. והדברים ארוכים בספר ש"א של אאמ"ו הגאון ז"ל כסי' ל"ב לענין לאו שאב"מ, וכן בתשובות חות יאיר (סימן צ"ה). ועפ"י דרך זה היה מקום אחי ליישב קושיא הג"ל קצת דרך חידוד, אבל צמאה גפשי וכמה בשרי לדעת מה יענה רבינו הגדול נר"ו בזה בדרך אמת.

### [בענין עשה דרבים אם דוחה ל"ת שאינו בעידנא]

ועל מה ששאלתי על הא דפי' בשבולי לקט בשם ר"ת דעשה דרבים דוחה ל"ת ול"צ בעידנא מהא דאמרינן כשבת דף קל"ב (ע"ב) אלא אמר רב אשי היכא אמרינן דאתי עשה ודוחה ל"ת כגון מילה וצרת א"צ כלאים וציצית דבעידנא וכו', הכא בעידנא דמתעקר ללאו לא קא מוקים עשה. והשיב רבינו, וזה לשונו תמהני עליו הלא צרעת עשה ול"ת הוא דכתיב ביה השמר לעשות, והיכא דאיכא עשה ול"ת בודאי בעינן בעידנא, עכ"ל. רחוק ממני להבין תמיהת רבינו זו, דאיך אפשר להעמיד כדברי רב אשי דכוונתו ממעם עשה ול"ת, והוא אומר להדיא היכי אמרינן דאתי עשה וכו' כגון מילה וצרת וכו', ומסיים הכא

בעידנא דמתעקר ללאו לא קא מוקים עשה. ואי מטעם עשה ול"ת קאתי עלה מאי תלי מעמא הכא בצרעת דרוחה עבודה משום דלא הוי בעידנא, דטעם זה נסתר לפי שבולי לקט בשם ר"ת. ותיפוק ליה הא אפי' אי הוי בעידנא נמי עשה דעבודה אינו דוחה עשה ול"ת דצרעת, דהא ודאי אפי' עשה דרכים אינו דוחה ל"ת ועשה אפי' במקום דהוי בעידנא. אלא דבאמת דברי רב אשי בכאן ע"כ נאמר כאלו לא הוי בצרעת רק ל"ת נרידא, וכבר פי' ר"ת בעצמו שם בתוס' בד"ה האי עשה ול"ת הוא, ופי' ר"ת דהא דאמר רב אשי כגון מילה וצרעת דלא נקמינן אלא לסימנא בעלמא. אבל האי סימנא לאו מילתא היא לפי הפי' בשבולי לקט בשם ר"ת.

ועל מה שהשיב רבינו בשאר דברים יש אחי עוד לדון לפני רבינו כתלמיד הדין לפני רבו, אך יראתי כהיום להאריך עוד ביותר.

### [בדברי המהרש"א תענית י"א]

ועל שאלתי במהרש"א במס' תענית לא כתב רבינו כלום, ולא השיב רק שיפה הקשיתי. אולם אין זה דרכו של רבינו הגדול להניח דבר בתמיה קיימת, הלא ידעתי מלפני' כל יכול וכוללם יחד כל התמיהות, ובסקירה אחת מיישב הכל. לכן צר לי שלא זכיתי לראות ישוב רבינו נר"ו בדברי מהרש"א האלה, כי חלילה לי לחשוב שרבינו הגדול המהרש"א זצוק"ל שגג בשגגה גדולה בדבר פשוט כזה.

מה מאד יום לשנה יחשב לי עד אוכה לראות חיבורו הנחמד על מס' ברכות ויקבל ארעס המוסגר לק"ק פיורדא ובה יגיע לירי. הוצאות האגרות והספר הנ"ל על הכי דואר, וגם לשכר סופרו אשלם בקרב א"ה ממיטב כספי. ונא נא ילמדנו רבינו להתיר ספיקותיי, ואל ישיב ריקם תלמידו ועבדו

הק' אשר החפ"ק ווא"ש והמדינה יע"א



### תשובת הנודע ביהודה (ד)

ב"ה

פראג יום א' י"ג סיון תקנ"ב

בלעדי אלקים יענה בטוב מענה, ככל עת ועונה, את שלום אה' מחו' ידידי ותביבי הרב המה"ג המופלא ומופלג בתורה במעלות ובמדות, איש תמדות, כבוד מ"ה אשר נר"ו

### [בענין אין איסור חל על איסור]

מכתבו קבלתי, ומה שכתבתי כי איסור ע"ז כשחל על קרני' ומלפי' ופרשי' ממילא חל גם על בשרה, מינה לא אזוע. ומה שכ' מעל' שאיסור כולל לא חל כ"א באיסור אכילה לא בקרני' ומלפי' הוא דבר חדש לא שמענו מעולם. וע"כ לא פלפלתי בנ"ב בחלק א"ח בסו' ל"ה אלא אם שומאה הוי איסור מוסיף לענין איסור, אבל אם נתוסף שום איסור או שום חיוב זה לא נסתפק שום אדם מעולם. ובפרט בע"ז שכולם שם א' הקרנים ומלפים ופרשי' ובשרה כולם משום איסור לא ידבק בידך מאומה מן החרם. ומה שהביא מעל' בשם הגאון בעל כרו"פ בסו' ס"ב בפלתי ס"ק ה' בסופו דלמה לא יחול איסור טריפה על איסור אמ"ה באיסור כולל מנו דחיל על החלב, וניהא לי' דלכך ס"ל להרמב"ם דחלב טריפה לית בי'

איסור לאו רק איסורא בעלמא, וא"כ לא שייך מגו ולא חייל רק אסורא בעלמא. ואנן בעינן שיהול איסור לאו של אמ"ה, דע שכבר קדמו הל"מ בפ"ט מהל"מ מ"א סוף הל' ז' על מ"ש הרמב"ם שאין כאן לא איסור כולל ולא איסור מוסיף בו. והקשה הל"מ דהרי ניתוסף בו איסור הנאה, דכיון שבשלו בחלב איתסר בהנאה. והתוס' הרגישו קושיא זו, ותיצרו דא"ה לא הוי איסור מוסיף רק איסור חמור, אבל רבינו לא ס"ל כתיריך הזה, דהא כ' בסוף פ' ד' מה' אלו ולמה חל כאן איסור על איסור וכו' הקדישה נאסר חלבה בהנאה מתוך שניתוסף בה איסור הנאה וכו', הרי דקרי לוי' אסור מוסיף. י"ל דהכא בא"ה ליכא לאו כדכתיבנא לעיל, ולא לקי עלה אלא איסורא בעלמא כדאפקא רחמנא בא"ע [באם אינו ענין] וא"כ לא אמרינן מגו דניתוסף בו א"ה נוסף עלי' איסור אכילה דבכ"ה דהוי לאו גמור ואיכא מלקות, וסובר רבינו דאין לנו להביא באיסור מוסיף אלא איסור אחר דומיא דאיסור נוסף, אבל הכא שהוא חמור ממנו הרבה לא, עכ"ל הל"מ. והנה לא די שדבריו סותרים את הגמ' דאפי' באיסור כולל לא בעינן שיהא חמור כמו האיסור ההוא, דהרי שם ביבמות דף ל"ג ע"ב שם במשנה שנים שקדשו שתי נשים וכו', וע"ז אמרי נגמ' דף ל"ד ע"א מאן האי תנא דאית לוי' איסור מוסיף ואיסור כולל ואיסור בכ"ה כו', והרי שם במשנה איסור כולל הוא משום אחות אשה ואינו רק בכרת והרי כבר יש עלי' איסור א"א שהוא במיתת ב"ד, הרי אף שאינו חמור כמותו שזה במיתת ב"ד וזה בכרת אפ"ה חל עלי' איסור כולל. ולא די שדבריו סותרים דברי הגמ' והמשנה, אלא שדבריו סותרים דברי הרמב"ם בנקודה נפלאה שכ' בכב"ח עצמו הטעם שאינו נקרא כלל בכ"ח כיון שעיקרה לאכילה ולא חל עליו איסור אכילה ממילא אינו נקרא בכ"ח ומותר בהנאה, דמשמע מדבריו שאם הי' חל עליו איסור בכ"ח הי' אסור בהנאה ושייך בה א"מ. והכרו"פ נתחכם וכו' שבחלב טריפה אין בו לאו כלל, רק איסורא בעלמא. וכוונתו למה שכ' הרמב"ם בפ"ג מהל"מ מ"א הל' י"ד בהמה שהורה שנטרפה חלבה אסור כחלב בהמה טמאה. הרי שכ' שחלב טריפה הרי היא כחלב טמאה, ובחלב טמאה בהל' ו' אע"פ שחלב בהמה טמאה וביצת עוף טמא אסורין מן התורה אין לוקין עליהן וכו', והרי האוכל אותן כאוכל חצי שיעור שהוא אסור מן התורה ואינו לוקה, עכ"ל הרמב"ם. ומדכתב בחלב טריפה שהוא כחלב טמאה מכלל שהוא סובר שגם חלב טריפה הוא כחצי שיעור, וכבר כתבתי בנ"ב חלק א"ח סי' ל"ז בסוף הסימן שאף דקיימא לן כר"י דחצי שיעור אסור מה"ת מ"מ איסורא בעלמא ולא שייך למימר בי' אחע"א, וא"כ דלא שייך בו' אחע"א אפשר דג"כ לא שייך בי' איסור כולל, זה לדעתי כוונת בעל כרו"פ. ואף שאין לו ראי' ע"ז, ועיקר קושייתו לשטתו שהרמב"ם סובר בהמה בחיי' לאכריים עומדת, יעויין בדבריו. אבל באמת אינו כן, והרמב"ם סובר דלאו לאכריים עומדת אלא דסובר מה שנאסר אבר מן החי לב"ג נקרא איסור כולל או מוסיף, אלא שאיהו לשטתו שסובר בהל' מלכים שאין ב"ג נהרג על אמ"ה של עוף, יעויין שם בדבריו. ולכך פסק בהל' מ"א פ' ה' הל' ה' תלש אבר מן החי ונטרפה בנחלשו חייב שתים משום אמ"ה ומשום טריפה שהרי שני איסורים באים כאחת. הרי שהתנה דווקא כשכאבים שניהם כאחת היינו משום שמיידי בכל אמ"ה אפי' בעוף, ולכך התנה שיבואו שני איסורים כאחת. אבל אח"כ בתלש חלב מן החי שלא התנה שיבואו שני איסורים כאחת, וכן בתלש חלב מן המריפה ואכלו שלוקה שלש שלא התנה שיבואו כל האיסורים כאחת, היינו משום דאיירי בחלב וכוודאי לא איירי בעוף, א"כ איסור אמ"ה נוהג בב"ג. ומה גם בלא"ה לא ידעתי מה קשי' לוי' לכרו"פ, שמא מיידי בדבר שאין לו חלב כלל. אבל אינני מחוייב לפלפל על דברי

הכרו"פ, ויהיבנא לי' כל דבריו, מ"מ דברי מעל' אינו כלום רבשור הנסקל גם עורו אסור, אפי' נימא שעור של שור הנסקל הוא כמו חלב שאין בו איסור לאו, מ"מ אסור משום שור הנסקל וחל עליו' שם שור הנסקל, ומורה בו הרמב"ם שחל עליו שם שור הנסקל, ולא כתב בנקודה הנפלאה כ"א כבכ"ה שאינו כ"א בדבר הנאכל. וכן אני הוספתי עליו איסור סבל שג"כ אינו כ"א דבר הנאכל. אבל דבר השייך גם בעור שפיר נקרא שמו עליו ושפיר נקרא אפי' איסור מוסיף, ואני לא כתבתי במכתבי הקודם רק איסור כולל, לפי שרציתי לצאת גם לדעת התוס' שסוברים דא"ה אינו נקרא א"מ, אבל להרמב"ם פשיטא שאיסור מוסיף הוא. וממילא לא קשה קושייתו שיתרץ בשור הנסקל שר"מ סבר לה דבהמה בחי' לאברים עומדת, שכל זה אינו מועיל אפי' לדעת הרמב"ם בנקודה הנפלאה שלו שהרי חל עכ"פ איסור של שור הנסקל על עורה וממילא נאסר כהנאה כל בשרה, ופשיטא דלא קשה קושייתו שאומר בטבתו לע"ז שלא חל איסור של ע"ז עד גמר טביחה אפי' לדעת הרמב"ם בנקודה הנפלאה, שהרי שכיזן שחל עלה שם של ע"ז על קרני' וטלפי' ופרשה ממילא חל גם על הכשר איסור של שלא ידבק כידך מאומה מן החרם. וכבר הארכתי בזה ולא אאריך בדברים כפולים. וזלת זה מה שכ' שאין איסור של מלקות בחלב של שור הנסקל אין אני רואה לפתור דבריו. ואף שאין אני מסכים לדינא, כי מה שכ' שאין בו לאו בחלב אלא איסור עשה של בעל השור נקי, אני אומר שלשימת הרמב"ם יש בו איסור לאו שלא יאכל את בשרו את הטפל לבשרו. והתוס' שכתבו במס' ע"ז ברף ל"ד ע"ב כד"ה בשרו אסור, שבפ' שור שנגח דרש מבשרו אע"ג דעבדיה כעין בשרה ושחמי', ו"ל דתיתי שמעינן מיני', עכ"ל התוס'. והרמב"ם בפ' ה' מהל' אישות הל' ב' כ' אבל המקדש בפרש שור הנסקל הרי זה מקודשת אע"פ ששור הנסקל אסור בהנאה פרשו אינו אסור בהנאה שאינו דבר חשוב לגבי שור, עכ"ל הרמב"ם. הרי שכ' מעם של אחר שלא נאמר בגמ', שהרי בגמ' אמרו אב"א קרא סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו, בשרו אסור אבל פרשו מותר, אבל כאמת כוונת הרמב"ם כמו כוונת הגמ' דלכך פרשו מותר בהנאה לפי שאינו מגוף השור. וגם למה שכ' הרמב"ם בהל' מ"א פ' ג' הל' ו' שחלב בהמה טמאה וביצת עוף טמא אסורין מן התורה ואין לוקין עליהם שנא' מבשרם לא תאכלו, על הבשר הוא לוקה ואינו לוקה על הביצה וחלב, עכ"ל הרמב"ם. גם לזה אינו דומה, ששם מבשרם למעוטי כא ודרש בו הרמב"ם שמבשרו אתי למעוטי חלב, אבל כאן בשור הנסקל את בשרו אינו מיותר שהרי איצטריך לדרוש מיני' אפי' עבדיה כעין בשר, וגם לדרוש מיניה את הטפל לבשרו, וגם הוא ראוי לאכילה ואינו דומה לפרש. אלא שכבר כתבתי שאין אני מסכים עמו לחלוטין, וגם אין אני חולק עליו לחלוטין, כיון שהרמב"ם כ' גם בחלב טריפה שחלבה אסור כחלב בהמה טמאה, שמשמעות דבריו שאין לוקין עליו. גם מה שכ' מעל' שאין איסור הנאה חל עד דעבדיה כעין בשר ג"כ אין אני חולק עליו ואין אני מסכים עמו לחלוטין, כי מה שאמרו דעבדיה כעין בשר לרבותא אמרו. וכן רש"י לרבותא כתב כן דאפי' שחמיה השיטה גמורה אפ"ה אסור.

ומה שכ' מעל' בשינוי הסוגיות של מס' ב"ק ומס' כתובות, הדברים טובים מצד עצמם שנוכל לומר שאיסור הנאה מתיים או לאחר סקילה תלוי בשני התירוצים כמו שהוכיח מעל', ואע"פ שאני אומר שהדברים טובים מצד עצמם אין אני אומר שהם מוכרחים. ומה שהקשה על שינוי רש"י במס' כתובות על מס' ב"ק זו ודאי קושיא היא, וצריך אני להתיישב בדבר עוד.

ומה שהושבתיו על דברי הרא"ש בפ' ג"ה כמשנה שולח אדם ירך לנכרי וכו' כמו שהארכתי במכתבי, וע"ז כ' מעל' שלא הבין דברי בישוב דברי הרא"ש כי המה תמוהים יותר מדברי הרא"ש, כי על מה שכתבתי דאין פליג ר"י ואמר הלכה היא בנייר ופליג על ר"י שהוא תנא לגרסת ר"ת, ע"ז כ' מעל' הרי נוכל לומר הקפת כל הראש שמה הקפה וכו', ע"ז אני משיבו. וכי ל"ל שום תירוץ רק זה, הלא למאן דאמר שאשה מקפת לקטן, והוא דעת הסמ"ג כמור ר"ד סימן קפ"א, אפי' לגדול אשה מקפת וכו' לקטן, וא"כ אפשר שהוא דעת הרא"ש ושפיר נוכל לומר כר"י שהוא תנא ואמר בנייר שם שהוא לתנכו במצות, ור"י דפליג עליו ע"כ סובר חשב"ע דאורייתא.

ומה שהקשה ממה שכ' המ"א בסי' תמ"ז בשם שבולי לקט בשם ר"ת דעשה דרבים דוחה ל"ת ואינו צריך בעידנא, והקשה מעל' במכתבו הראשון ממימרא דר"א ממס' שבת דף קל"ב ע"ב דאיתא התם אלא אמר ר"א היכי אמרינן דאתי עשה ודחה ל"ת כגון מילה בצרעת, א"נ ציצית בכלאים דבעידנא דמיעקר לאו קא מקיים העשה הכא בעידנא דמיעקר לאו לא קא מקיים עשה, וע"ז הקשה מעל' במכתבו הראשון דהרי לדעת ר"ת בעשה דרבים לא בעינן בעידנא, והכא שיעשה עבודה בוודאי עשה דרבים הוא. וע"ז השבתי לו במכתבי הראשון תמהני עליו, הלא צרעת עשה ול"ת הוא דכתיב כי השמר לעשות, והיכא דאיכא עשה ול"ת בוודאי בעינן בעידנא עד כאן לשוני במכתבי אליו. וע"ז חזר וכ' מעל' במכתבו זה, וז"ל רחוק ממני להבין תמיה זו, דאין אפשר להעמיד דברי ר"א דכוונתו מטעם עשה ול"ת והוא אומר בהרי' היכי אתי עשה וכו' ומסיים הכא בעידנא דמתעקר לאו לא קא מקיים עשה, ואי מטעם עשה ול"ת קאתי עלה מאי תלה מעמא הכא בצרעת דדוחה עבודה משום דלא הוי בעידנא, דטעם זה נסתר לפי שבולי לקט בשם ר"ת. ותיפוק לי' אפי' אי הוי בעידנא נמי עשה דעבודה אינו דוחה עשה ול"ת דצרעת, דהא וודאי אפי' עשה דרבים אינו דוחה ל"ת ועשה אפי' במקום דהוי בעידנא, עכ"ל מעל'. ומלתא דפשיטא לי' קמבעי לי טובא, דמאי דפשיטא לי' דלשבולי לקט אפי' עשה דרבים אינו דוחה ל"ת ועשה אפי' הוי בעידנא, לא כן הוא לדעתי אלא לשבולי לקט כי היכי דדחה עשה דרבים את ל"ת לחודא אפי' לא הוי בעידנא, ה"נ דחה עשה דרבים אפי' ל"ת ועשה אם הוי בעידנא. ודוק בדברי הראשונים שכתבתי דהיכי דאיכא עשה ול"ת בוודאי בעינן בעידנא, הרי שלא כתבתי רק היכי דאיכא ל"ת ועשה בעינן בעידנא, דפעולת הדרבים דוחה מעלה אחר, או דלא בעינן בעידנא או דדחה עשה ול"ת, אבל לדחות תרווייהו לא אלים עשה דרבים.

### [בענין כלאים באבנט לכהן שלא בשעת עבודה]

ומה ששאל עוד בסוגיא דגזיר דף כ"ט שהקשה שם על מ"ש הרמב"ם בסוף פ' יו"ד מהל' כלאים וכן בפ' ח' מהל' כלי מקדש הל' י"ב שכהן שלבש בגדי כהונה אפי' במקדש שלא בשעת עבודה לוקה מפני אבנט שהוא כלאים, והראב"ד חולק עליו וסובר שבמקדש לעולם אינו חייב אפי' שלא בשעת עבודה. והקשה לדעת הרמב"ם האיך ימצא ידיו ורגליו בסוגיא דגזיר הני"ל, ואין לובש הכהן כלאים לעבוד עבודה להקריב קרבנות של גזיר שהדירו אביו לר"ל שאינו אלא לחנכו, והוא מדרבנן. והאריך בקושיית זאת, ובפרט להמסקנא דשם מוקי לה לתרווייהו תנאי שהוא רבי חד מהם לכ"ע משום חינוך, ורבי הוא דסובר במס' יומא דף י"ב ע"א דאבנטו של כהן הדיוט של כלאים הי', ומתוך כך נשאר

בקושי' על הרמב"ם, ולפי שאין דרכי להניח את הרמב"ם בקושיא, לכן אמרתי להשיבו. והוא ע"פ מ"ש הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ' ח' הל' ו' שלא היו הכהנים השומרים ישנים בכנדי כהונה, אלא מקפלין אותן ומניחין אותן כנגד ראשיהם, ע"ש ברמב"ם. והכ"מ כ' שהוא כאוקימתא דרב פפא כריש פ' כא לו דכנגד ראשיהם הי' מניחין אותן ולא תחת ראשיהם, ואע"ג דבתר הכי משמע בגדי כהונה נתנו להנות מהן, איכא למימר דהאי דרך לבישה דווקא, ע"ש בכ"מ. ותמהני עליו שלא הרגיש דרב אשי שם חולק ומוקי לעולם תחת ראשיהם והא קמתהני מכלאים, בגדי כהונה קשין הם כהא דאמר ר"ה בריה דר"י האי נמפי גמרא דגרש שריא, וא"כ איך פ' הרמב"ם כאוקימתא דר"פ ולא כר"א. ולכן נראה לי דרמב"ם פוסק כדעת רש"י דקשין מותר אפי' בלבישה והעלאה, וע"ש בתוס' ד"ה קשין הם, והי' קשה לי' להרמב"ם קושי' התוס' שהקשה שם תימה דאיך אמר בפ' קמא דערכין כהנים איצטריכא לי' סר"א הואיל ואשתרו לגבייהו כלאים קמ"ל דבעידן עבודה אשתרו לא בעידן עבודה לא אשתרו, והשתא כיון דקשין הם היכי אשתרו. וע"ז תירץ ר"ת דלא כרש"י, דגם בקשין לא אשתרו מן התורה אלא כהוצעה תחתיו. אבל הרמב"ם ס"ל כרש"י והי' קשה לי' קושי' התוס', א"ו דסתם גמ' דערכין לא כר"א דבגדי כהונה לא היו קשין כלל, ושפיר אשתרו להו כלאים ור"א הוא סובר כמתני' דערכין ככה"ג איצטריכא לי'. וחשן ואפור סובר ר"א וודאי דלא הי' קשין, אבל אבנט סובר ר"א דהי' קשין. וא"כ סתם גמ' בערכין דלא כר"א. לכך פ' הרמב"ם בפ' ח' מהל' בה"כ לא כר"א אלא כר"פ דסתם גמ' כוותי'. אבל הכהן יכול לעשות לעצמו אבנט הקשה שאין בו משום כלאים ובוה אבנט הי' עושה כל חסאת עוף הבא על הספק, וכן לר"ל בדרף כ"ט כנויר. (ע"כ מצאנו וחבל על דאברין).



# חידושי תורה

הרב חיים ברוך וואלפין

## כפירה ומענה שעל ידי שבועה

אזהרה מנין תלמוד לומר לא תכחשו, מאי לאו לעונש ממון ודחו לא לעונש שבועה והיינו דענשיה קרא להתחייב באונסין משום שבועת שקר אבל אי לא אשחבע לא. והקשה המשנה למלך בפרשת דרכים (דרך מצוותיך) דאי לעונש שבועה מה מקשה הכרייתא אזהרה מנין והרי לא תשבעו בשמי לשקר כתיב.

ושמעתי ממור"ד הג"ר רובין גרוזובסקי וצ"ל שמכאן יהא מוכח שהכופר לחבירו ממון ונשבע לשקר על זאת אין פירושו שמלבד מה שכחש ממון בחבירו ובוזה חטא בינו לבין חבירו הוסיף עוד עבירה לשמים במה שנשבע לשקר, אלא דהשבועה מחזקת ומאלימה את הכפירה לשתהא זו כפירה אלימתא והעבירה שבין אדם לחברו של כפירת ממון נתחזקה טפי במה שכפר הנתבע ממון זה בשבועה. ומשום הכי חייבה התורה חומש רק כשכפר השומר ונשבע לשקר על כך דנהי דהכפירת ממון כשלעצמה אינה מחייבתו חומש וכמו כן העבירה שעובר בינו לבין קונו כשנשבע לשקר אינה ראויה לחייבו חומש מכל מקום כשהאלים

וחיזק את כפירתו וכפר בשבועה את ממון חברו הוי כפירה אלימתא זו מחייבתו כחומש.

וכשהרצה הדברים לפני חמוי הגר"ב וצ"ל סייע לו ממה שלמדו בכרייתא לעונש שבועה מקרא דלא תכחשו וסיפיה דהאי קרא

שנינו בשבועות (מד:): שכנגדו חשוד על השבועה כיצד, אחת שבועת העדות ואחת שבועת הפקדון ואפילו שבועת שוא. ופירשו בגמ' (מו:): דאפילו דקאמר פירושו דלא מיבעיא הנך דאית בהו כפירת ממון אלא אפילו שבועת שוא דכפירת דברים בעלמא הוא לא מהימן.

וממשנה זו מוטיב רמי בר חמא בכבא קמא (קה:): על רב ששת הסוכר שהכופר בפקדון נעשה עליו גזלן משעת כפירה ואף בלא שישבע ותו אין לו דין שומר חנם אלא חייב באונסין, ואם איתא לדברי רב ששת דמשעת כפירתו נעשה גזלן למה לי למיתני לשבועת הפקדון בהדי הנך שהוא חשוד על השבועה דמשמע שאינו נפסל עד שעת שבועה והלא נפסל כבר משעת הכפירה משום דהוי גזלן. ותירץ רב ששת דמתניתין מיירי בדקאי באגם דלאו כפירה הוא דסבר אישתמיטנא ליה אדאזילנא ומייתנא ליה. וקשה דאי הכי הדרא קושיית הגמ' בשבועות לדוכתא דמאתר ואין בשבועת הפקדון כפירת ממון תו אין שום חדוש בשבועת שוא ומדוע נקטה המשנה לשון "אפילו שבועת שוא".

ועוד אמרו שם בבב"ק (קה:): דרב ששת נסתייע לדינו מהכרייתא ששנינו בה וכחש בה למדנו לעונש והוא העונש של והשיב את הגזילה רכתיב בתריה, ומשום דקמה ליה ברשותיה משעת וכחש עד דעביד השבחה

פוטרים אותו המרדכי והמהר"ם מרוטנבורג משבועה משום שכבר נשבע ואם אתה מאמינו בשבועתו השניה האמינו בשבועתו הראשונה, אך הרשב"א כתשובה פליג וסובר שאין השבועה הראשונה פוטרתו, וביארו הבית יוסף והש"ך שטעמו דשבועה ראשונה בשעה שיצאת מפיו לא חמירא ליה משום שלא יצאת מפיו לשקר ונאמן רק בשבועה השניה שבשעה שיצאת מפיו יוצאת לשקר עיין בסעיף ט"ז ובש"ך שם. ואמנם המעיין בדברי הרשב"א כתשובתו כתב שלפיכך אין שבועה הראשונה פוטרתו לפי שאינם מענין אחד, ונראה לי שכונתו שאף שכבר נתבררה טענתו בשבועה קמייתא מכל מקום כיון שבשבועה הראשונה עדיין אינו כופר בממון הרי הוא צריך להשבע בשנית ובוה להכפור ממון באופן שעל ידי שבועתו זו יאליים ויחזק את כפירתו והנפק"מ בין הני תרי טעמי ברשב"א תהא במי שנשבע לחבירו שכחש בו ונשבע על שקר ותייב ליתן לו חומש וחבירו כופר וטוען שמעולם לא נשבע לשקר ומחמת כן חייב הוא לישוב עכשיו דלהב"י והש"ך יהא נאמן בשבועתו הראשונה שהרי אף היא היתה חמורה אצלו ולא קילא מדהשחא, מה שאין כן לאידך טעמא שצריך שיכפור הממון בכפירה שעל ידי שבועה ואף הוא יצטרך להשבע בשנית.

(ג) ועל פי יסוד מ"ד זצ"ל שכל כפירה המתוספת אליה שבועה היא כפירה אלימתא טפי נאה ליתן טעם בדברי הרע"ק"א והפני יהושע. דהנה בסוגיא דב"מ (ו) מקשה הגמ' דאיך משיביעין אנו את השומר שלש שבועות נימא מיגו דחשיד אממונא חשיב אשבועתא, ופירש"י (כר"ה נימא) שקשיית הגמ' היא משבועה שאינה ברשותו מיגו דחשיד אממונא שמא ברשותיה הוא וכופר בו חשיד נמי אשבועתא, ואילו התוס' מיאנו בפירושו וכתבו (ג: ד"ה בכליה) שקשיית הגמ' היא ממה שמשיביעין את השומר שבועה שלא שלח בה יד ומחמתה הוא

הוא ולא תשקרו איש בעמיתו להורות לנו שעל ידי השבועה הוסיף הנתבע לכחש ולשקר בעמיתו וכפירת ממון הבאה על ידי שבועה היא המחייבתו בחומש.

ובזה מיושבת כמין חומר קושיית הפרשת דרכים דלא סגי באזהרה דלא תשבעו בשמי לשקר להיות כאזהרה על עונש חומש שהרי אזהרה זו היא רק לקרבן עולה ויורד וקמזהר על עבירה שבינו לבין בורא ושבין אדם לחבירו ולא תוכל לשמש כאזהרה על העונש של כפירת ממון בשבועה שהיא עביה שבין אדם לחבירו שמחמתה צריך להענש בחומש.

ומעתה נבין שגם כשהעמיד רב ששת את המשנה בשבועות בדקאי הפקדון באגם נהי דעצם הכפירה אינה פוסלתו משום סברתו להשתמט אך למה שהוסיף והאליים את כפירתו בשבועה אין לו סברת אשתמוטי ולפיכך נעשה חשוד מחמת כפירה זו בדבר שבין אדם לחבירו ושפיר שייך להוסיף שאפילו החשוד על שבועת שוא שחשוד לעבור רק על עבירה שבינו לבין קונו נמי נעשה לחשוד על השבועה.

ואתי שפיר מה שדחו בגמ' שרק לאחר שנשבע לשקר מתחייב באונסין והכי נמי קיימא לן לגבי הטוען טענת גנב שמתחייב כפל דוקא אם כחשו בשבועה דהשבועה היא המחזקת ומאלימה את כפירתו ומחמתה מתחייב באונסין ובכפל.

ואמנם לפום ריהטא היה נראה לפרש דכונת הגמ' בשבועות היא דבזה שאני שבועת העדות ושבועת הפקדון משבועת שוא דבתרוייהו אף שהשבועה היא עבירה שבינו למקום מכל מקום מחמתה מפסיד חבירו ממון ולא דמי לעבירה דשבועת שוא שהיא רק עבירה לשמים ואין חבירו מפסיד כלל ולכן שייך למינקט גבה לשון אפילו.

(ב) בשו"ע (סימן פ"ז סעיף ל"ד) נפסק דמי שנשבע לאחד שיפרע את חובו ואח"כ תבעו באופן שמתחייב לו שבועה וכגון שהודה במקצת או שהביא עד אחד כנגדו

לכית דין מאחר שכולה שלו והם אמרו יחלוקו ולפי פשוטו תמורה מדוע הוצרך רש"י לפרשו מטעם זילותא דבית דין תיפוק ליה שמאחר ואנו חולקין הטלית ביניהם ונותנין לו רק את החצי אינו צריך להשבע על השאר. אמנם לדברי מו"ר זצ"ל נראה שמאחר וזכיותו בטלית היא מכה טענתו שטוען שכולה שלו הוי אמרינן שלא יזכה בטענה זו אלא אם כן יאליים כחה ויחזקה בשבועה שכולה שלו, דהשבועה מאלימה ומחזקת את הטענה. ולזה תירצה הגמ' דמכל מקום אין לנו להשביעו שכולה שלו מאחר ואיכא לעז לבית דין.

וכזה נכין את דברי רש"י בבעיית ר' זירא (ו.) בתקפה אחר בפנינו ושתק והדר צווח מי אמרינן דמדאשתיק אודויי אודי ליה או דילמא כיון דקצוות השתא איגלאי מילתא דהאי דשתיק מעיקרא סבר הא קא חזו ליה רבנן, וכתב רש"י בד"ה תקפה שהבעיא היא בשחזיא האחר את הטלית מיד חבירו בחזקה והרי היא כולה בידו קודם שנשבעו, ולכאורה ספיקו של ר' זירא קאי אף בלאחר שנשבעו.

וביאר הקצות החשן (סימן קל"ח ס"ק ב') דמאחר וס"ל לרש"י דאין שתיקתו הוראה גמורה לפיכך רק קודם שנשבעו יש צד לומר דתהני שתיקתו דהוי כאומר איני נשבע ושבו אין יכול לחזור בו, אך אי הוי מיירי בלאחר שנשבעו לא היה וזכה בטלית מחמת שתיקת האחר מאחר ואין היא הוראה גמורה. ומלבד שאין הלשון "אודויי אודי ליה" מורה כסברת הקצוות" דנראה שהיא הוראה גמורה, עוד קשה מה שהעלה שם שאם יש עדים על חציו מהני, לא אתי כפסק הרמ"א בשם הטור בסימן קל"ח סעיף ו'.

ולכן הנראה דלפי סברת מו"ר זצ"ל אתי שפיר דווקא קודם שנשבעו שלא האלימו את טענתם בשבועה וכל הטלית מונחת בידם בתורת ספק מסתפק ר' זירא לומר שתועיל שתיקתו, אך אם כבר נשבעו והאלימו וחיזקו את טענתם ומדינא אף הוי יכולים להשבע שכולה שלי ורק משום לעז ביי"ד אין מניחים

חשוד אממונא. וכתב המהרש"א דטעמם של התוס' דרחו לפירוש רש"י הוא משום דס"ל שלעולם אין בית דין משביעין אותו בנוסח זה שאין הפקדון ברשותו אלא משביעין אותו שנגנב הפקדון או נאנס ממנו ולגבי הא שפיר שייכת סברת אישתמוטי שכבר נתבאר בההיא סוגיא דבכל כי האי גונא אינו חשוד אממונא והטעם שמאין רש"י בפירושו של התוס'

להעמיד את קושיית הגמ' על שבועה שלא שלח בה יד כתבו הפני יהושע והרעק"א דחשוד אממונא מיקרי רק כשהוא חשוד בשעת שבועה ולא במה שהוא חשוד על דבר שעשאו זה מכבר דכזה תלינן דעשה תשובה וכל התביעה היא רק על הדמים שבזה שייך לומר דאשתמוטי קמשתמיט.

ולדברי מו"ר זצ"ל נוכל לפרש כונתם דס"ל דכאשר בא להשבע שבועה שאינו ברשותו הרי הוא כופר בשבועה בעצם טענתו דכל שהתפץ ברשותו והוא נשבע שאינו ברשותו הרי בזה הוא גוזלו עתה, משא"כ כשמשביעין אותו שלא שלח בה יד אין כפירתו בשבועה דהרי אף אם שלח בה יד תובעו הלה דמים בעלמא ועל כן שייך לומר אישתמוטי לגבי תביעה זו.

ואמנם בבית הלוי (חלק ג' סימן ל"ז אות ה') הביא משמיה דהרעק"א שאין הכפירה עצמה חשובה כשבועה אלא שיש בו משום בירור דשבועה, ואין זה סתירה לדברי משום שאכן נמצא ברעק"א ב' קטעים שבאחד כתב שכל שאין בירור על ידי הכפירה נתחייב להשבע שבועת המשנה ואילו בד"ה אחר כתב שעצם הכפירה חשובה כשבועה ומאחר והשבועה חמורה מתחייב בשבועה דאורייתא.

והנה בריש ב"מ (ה:) מקשה הגמ' על נוסח השבועה המוזכר במשנה שישבע האוחז בטלית שאין לו בה פחות מחציה שמדוע לא ישבע שכולה שלו ותירצו "ומי יהיבנן ליה כולה", ופירש"י שמאחר ותיבירו תופס בה אם ישביעוהו על כולה הוי לעז

שכתב לפי דרכו שלאחר שבועה או לאחר הבאת עדים לא יועיל אף אם שתק מתחילה ועד סוף.

וכן מבואר בב"ח ובש"ך שגרסו ברמ"א דבשותק מתחילה ועד סוף לא מהני עדים, וזו היא כונת הגר"א בהגהתו בגמ' אלא שתקפה אחד בפנינו וכה"ג היינו דמיירי בשתק ולבסוף צוות, דאי בשתיק מתחילה ועד סוף לא מהני ראיה, משמע דפשיטא ליה דבשתק והדר צוות מהני ראיה ודו"ק בכל זה.

אותן להשבע כן, ועל כן הוי כל אחד ודאי בטענתו ונטילתן היא מתורת ודאי ובוה אין מקום לספיקו ובעייתו של ר' זירא. ובפרט

לדרכו של הר"ן בחידושו שבועיית ר' זירא הוא אם ספק הודאה מהני להוציא מספק מוחזק דבוראי שאין בכח ספק הודאה להוציא מידי מוחזקות ודאית. ומהאי טעמא נמי נראה דבשתק מתחילה ועד סוף דהוי ודאי הודאה יועיל אף כשכבר נשבעו ואף לאחר שכבר באו עדים, ודלא כהקצוה"ח

## הרב אברהם פולק

לע"נ בני יקורי יעקב ישראל צ"ה  
 נלב"ע חי' כסלו תשנ"ג ת.נ.צ.ב.ה.

## בריון הדלקת נרות חנוכה בביהכנ"ס

וכתב הכ"י ליישב קושיא זו בשם הר"ן:  
 "דכיון דמעיקרא איתקן משום אורחים  
 תקנות חכמים קבועות הן" עכ"ל והביא  
 ראייה מדין ברכת מעין שבע שנתקנו משום  
 עם שבשדות - ואע"פ שהיכא דאיתא כולו  
 בבי כנישתא ליתא לטעם התקנה אמרינן  
 כיון דאיתקן איתקן."

ביאור דברים אלו שחז"ל מתקנים תקנה  
 ונוסח תפילה או ברכה מסוים אע"פ שביטל  
 טעם התקנה נוסח התפילה או הברכה נשאר  
 לעולם וזהו גופא התקנה ולכן אינו נחשב  
 לברכה לבטלה.

לפי דברים נשגבים אלו מיושבת קושיא  
 החכ"צ לגבי ברכת ההדלקה בנקל - שהרי  
 בזמנו שחז"ל תיקנו ההדלקה בביהכנ"ס -  
 הדלקת זו הייתה צריכה להיות בברכה כרת  
 וכדין, כיון שזה היה מקום ביתם וקביעותם  
 של האורחים והעניים.

ואע"פ שהיום אין זה בית העניים  
 והאורחים אבל למדנו מהלכות שבת לגבי  
 הקידוש בביהכנ"ס שזהו גדר תקנת חז"ל  
 להדליק הנרות בברכה ואע"פ שבטל הטעם  
 לא בטלה התקנה.

משא"כ לגבי הלל בר"ת שלכתחילה  
 שנהגו לאמר בר"ח את ההלל לדעת  
 המתבר אין מברכין עליו כיון שאינו אלא  
 מנהג - ואין מברכין על המנהג.

וביתר שאת וביתר עוז נראה ליישב  
 קושיית הח"צ על הבי". דהנה כתב הכ"י  
 בשם הכל-בו טעם נוסף להדלקת נ"ח  
 בביהכנ"ס וז"ל "שהוא כדי לפרסם הנס  
 בפני כל העם - ולסדר הברכות לפנייהם שיש  
 כזה פירסום גדול וקידוש שמו כשמברכין  
 אותם במקהלות" עכ"ל. חזינן בדברים  
 נשגבים אלו חידוש וגדר נפלא בהדלקת

כתב המחבר סי' תרע"א סעיף ז':  
 "ומדליקין ומברכין בביהכנ"ס משום פר"ג"  
 ע"כ. דהיינו שנהגו ישראל מלבד ההדלקה  
 של איש בכיתו להדליק ג"כ בביהכנ"ס נ"ח  
 ומברכין על הדלקה זו כמו בבית.

ועי' בביה"ט ושערי תשובה ס"ק י'  
 שהביאו קושיא עצומה כשם הח"צ שהרי  
 כל דין הנה"ד בביהכנ"ס הוא רק מנהג -  
 והרי המחבר פוסק כשיטת הרמב"ם שאין  
 מברכים על ההלל בר"ח מפני שאין מברכים  
 על המנהג וכיצד פסק המחבר בעצמו לברך  
 על הרה"ג בביהכנ"ס שאינו אלא מנהג?

(ועי' בבה"ג שג"כ דימה ברכה על הרה"ג  
 בביהכנ"ס - לדין ברכת ההלל) ודו"ק.

והנה כדי ליישב קושיא זו צריך להקדים  
 ולברר מהו הטעם של מנהג הדלקת נ"ח  
 בביהכנ"ס מלבד ההדלקה בבית.

טעם א': מצינו בב"י בשם הכל-בו: "מפני  
 האורחים שאין להם בית להדליק - וכמו  
 שתיקנו קידוש בביהכנ"ס משום אורחים  
 דשתו ולנו בבי כנישתא".

כונת דברים: פעם היו נוהגים שאנשים  
 חסדי הבית ישנו ואכלו בביהכנ"ס ושם היה  
 מקום ביתם וקביעותם ואז ודאי שהיה אפשר  
 להדליק בברכה נ"ח בביהכנ"ס.

והיותר נ"ל בעומק הדברים דהנה הבי"י  
 דימה נ"ח לדין קידוש בביהכנ"ס וכשנדייק  
 בהלכות שבת סימן רס"ט בטור ובכ"י שם  
 גילינו מרגליתא טבא.

בהלכות שבת הקשה הטור איך היום  
 מקדשים קידוש בביהכנ"ס הרי עכשיו ליכא  
 אינשי דגנו ואכלו בביהכנ"ס וא"כ הקידוש  
 אינו במקום סעודה והוי ברכה לבטלה.

אבל "בשע"ת והביאור הלכה" הביא שיטת המור"ק שבעינין שיהיה בזמן ההדלקה לפחות מנין מתפללים - (עיי"ש בביאור הלכה) ופסק למעשה המור"ק שגם כדעבד ידליק אבל ללא ברכה ע"כ, המור"ק והנה גם המ"א וגם הביה"ל דחו את דבריו ולכאורה מאותה סיבה א. הקשה המ"א הרי חזינן אם אדם בזמן הדלקת ג"ח בביתו אין

פיסו"נ כגון שיורדים גשמים חזקים ואין איש בחוץ ודאי הדין שמדליק עכשיו כברכה ואח"כ כשיבואו האנשים ויראו את הנרות הדולקים ישנו הפיס"נ - וא"כ גם בנידון דידן לגבי ביהכנ"ס נימא כן שידליק כעת כברכה - וכשיגיע הציבור ויראו את הנרות איכא פיסו"נ.

"והביאור הלכה" הביא ראייה ממקום אחר שהרי כתב האבודרהם מ"ש ג"ח שישנו דין שהרואה מברך - ולא תיקנו בשאר המצוות ברכה על הראיה - ותירץ משום שבני"ח איכא פיסו"נ. ואמר הביה"ל חזינן מדבריו שאע"פ שלא היה רואה בשעת ברכות ההדלקה אלא אח"כ מיקרי פיסו"נ, וא"כ נימא הו"ה בנרות ביהכנ"ס כשבא הקהל אח"כ איכא פיסו"נ.

ולכאורה שני קושיות והשגות אלו על דברי המור"ק הינם קושיות חמורות ביותר.

אבל לאחר שזכינו ליסוד הנאמר לעיל בטעמו השני של הבי"ד דעיקר מנהג ותקנה של הדני"ח בביהכנ"ס כדי להודות ולברך את הברכות במקהלות וכיארנו לעיל ששונה גדר פיסו"נ בביהכנ"ס שעיקר הפירסום בא דרך הברכות על הי"ג ברבים - מהדלקת איש בביתו שהפס"נ בא דרך הנרות הדולקים והמאירים. מובן היטב טעמו של המור"ק שאם אדם מדליק בביהכנ"ס ומברך ביחיד ביטלנו את עיקר התפצא של מנהג הדלקה בביהכנ"ס.

וכל הראיות של המ"א והביה"ל מהדלקת ג"ח ביחיד אינם מהווים כלל ראייה לנידון של ההדלקה בביהכנ"ס ברבים.

ג"ח בביהכנ"ס שעיקר התקנה כדי לברך את הברכות ברבים וכלשונו של הבי"ד "כשמברכין אותו במקהלות" וזוהי כל המטרה של מנהג ההדלקה בביהכנ"ס - להבריל במצות ג"ח בביתו ששמה עיקר הפיסו"נ זהו עצם ההדלקה - פה בביהכנ"ס עיקר המצוה זהו הברכות ברבים וזהו הפיס"נ.

ולפי"ז מיושבת היטב ומובן החילוק בין ברכה על ההלל שלדעת המחבר לא מברכים, לברכת ההדלקה על ג"ח בביהכנ"ס.

לגבי ההלל שהתפצא של המצוה זהו אמירת ההלל נפסקה ההלכה לדעת המחבר, לברך על תפצא של מנהג לא מברכין - משא"כ ברכת הדנה"ח בביהכנ"ס אינה ברכה על המצוה אלא בעצמה התפצא של המצוה ועיקר הפיס"נ בה דרכה במקהלות - וע"ז לא פסק המחבר שאין מברכין. ודו"ק.

### ענף ב': ביאור שימת "המור וקציעה בהדהנ"ח בביהכנ"ס בעש"ק ביחיד"

כתב הרמ"א סי' תרע"א סעיף ז': "ויש נוהגין להדליק בערב שבת - קודם המנחה" עכ"ל - והסבר: בהדה"נ בביהכנ"ס אינו כדאי לאתר ולחכות לבין מנחה לערבית שמא התאחרו ויגיעו לזמן השקיעה שאינם יכולים להדליק ועי' במ"ב ס"ק מ"ז בשם הד"מ שחולק וסובר שלכתחילה כדאי להתאמץ ולהדליק בעש"ק בביהכנ"ס ג"כ בין מנחה לערבית שהציבור כבר מגיע דאיכא פירס"נ.

אבל לכו"ע כתב המ"ב והמ"א אם רואה שהזמן מתאחר ואם ימתין יפסיד כלל את מנהג ההדלקה בביהכנ"ס ימהר וידליק הנרות כברכה "דמ"מ איכא פירס"נ כשבאים אח"כ לביהכנ"ס ורואין הנרות עכ"ל.

הרב ישראל יוחנן אסייה

**בענין עד אחד בסוטה**

בדינא של המשנה שאם בא ע"א שנאמן ואסורה וגם חולקים עם הרמב"ם וסוברים שהמים אינם בודקים כדינא של רב ששת גם בע"א או שהתוס' חולקים עם הרמב"ם רק בדין של המשנה שגם אם בא רק ע"א אסורה אבל בדינו של ר"ש שהמים אינם בודקים גם התוס' ס"ל שבע"א כן בודקים ואינם חולקים עם הרמב"ם, והמל"מ מסיק כצד השני שגם התוס' מסכימים עם הרמב"ם שהמים אינם בודקים רק כשיש ב' עדים, וטעמא שס"ל להתוס' שאסורה אפי' בא רק ע"א, ומקבלין עדותו הגם שכבר שתתה משום דאמרינן אימור יש עדים במדה"י ולכן לא אמרינן סהדא שקרא הוא מדלא בדקוה המים, וע"ש במל"מ שמסביר סיומא של התוס' הנ"ל כדעולא שב"מ שהאמינה תורה ע"א וכו' שלכאו' חסר הכנה מאי שייכי הוא בכלל. ומסביר שכונת התוס' שלא להקשות על שיטתם מאחר שהדין אפילו בע"א למה כתוב במשנה עדים ולזה תירצו כדעולא דלע"א קוראים נמי עדים ע"ש. וע"ש במל"מ שמכריח שיטתו שגם התוס' מודים שהמים אינם בודקים רק כשיש ב' עדים מההיא דאמרי' פ"ד דשבועות (דף לב) הכל מודים בעד סוטה שחייב וכתבו בתוס' וז"ל ואין העד יכול לומר בלא עדותו ע"י עדי קינוי וסתירה תשתה ותמות ויפטר בעלה מן הכתובה ותירצו דהרבה פעמים זכות תולה. ואי אמרת דאפי' בע"א אין המים בודקים אותה א"כ לא מצי העד למטען ע"י עדי קינוי וסתירה תשתה ותמות, אלא ודאי ולא אמר ר"ש אלא בשני עדים, ומשנ"כ הוי טענת העד טענה, אלא שהבעל טוען דהרבה פעמים זכות תולה.

גמ' סוטה דף ו. הביא שם הגמ' פלוגתא בסוטה שיש לה עדים במדינת הים שנשטמאה אי המים בודקים או לאו. והביא רב ששת ראייה ממתני' דקתני ושכאו לה עדים שהיא טמאה (שאסורה לאכול בתרומה) ואתו עדים אימת וכו' אלא לבתר דאתאי וכו' ואי אמרת מים בודקין אותה תיגלי מילתא למפרע דסהדי שקרי נינהו וכו'. ודחה רב יוסף ראיתו, ואמר לעולם אימא לך וכו', וע"ש בגמ' שקמיפלגי ר"ש ור"י במתנוונה דרבי - ורב ששת סובר שחכמים חולקים על רבי רק אם בסוף מתה באותה מיתה נאמר זכות תולה, אבל במתנוונת אינם חולקים וגם הם ס"ל במתנוונה נאמר זכות תולה - ולכן ראייתו ראי' ממתני' שהמים אינם בודקים כאשר יש לה עדים במדינת הים והואיל וזו לא נתנוונה לא תלה לה זכות ואם היה הדין שהמים בודקים אותה שיש לה עדים במדה"י תיגלי מילתא למפרע דסהדי שקרי נינהו ולא יהיו נאמנים.

וע' תוס' ד"ה ושכאו שמספקא לרבי אי דוקא נקט במתני' עדים שנים, שנאמנים ואסורה לאכול בתרומה אבל עד אחד לא נאמן דמוקמינן ליה בגמ' דמיירי לאחר ששתתה ודוקא קודם ששתתה האמינה תורה לע"א וכו' או דילמא כיון דהאמינה תורה ע"א אחר קינוי וסתירה שוב ליכא חילוק בין ע"א לשנים וכו' וע"ש שהסיקו דמיסתברא לע"א שנאמן.

וע' רמב"ם הלכות סוטה פ"ג הכ"ג שפסק כרב ששת ושאינן המים בודקים אלא מי שאין לה ב' עדים ולכן אם באו עידי טומאה אחר ששתתה תצא בלא כתובה ואסורה לבעלה ואפילו לא אירע לה דבר מדברים אלו אבל אם בא ע"א והעיד שהיתה טמאה אינה אסורה והחשב תחת בעלה שהרי שתתה.

וע' במל"מ שם שחוקר אם התוס' חולקים עם הרמב"ם לגמרי היינו בב' דברים, א'

וע' רמב"ם פ"א מהלכות סוטה פ"ד וז"ל האשה שקינא לה בעלה ונסתרה אחר הקינוי עמו בעדים והרי היא עומדת לשתות ובא ע"א והעיד עליה שנבעלה בפניו עם זה

שבא ע"א והעיד שנשמאת איכא גילוי קרא קרא דאינה שותה, דדרשינן ועד אין בה הא יש בה עד אינה שותה, ולכא' קרא למה לי פשיטא, דלעולם אי בא ע"א ואיכא עוד עד במדה"י (הבועל) ובמקם דהוי שני עדים במדה"י שנשמאת ודאי לא בדקו לה מים וא"כ למה תשתה.

אבל זה יש ליישב די"ל דבעצם עדות הבועל לא הוי עדות הראוי להעיד בכלל, וע' ברמב"ם פ"ג סוטה ה"ג שאין המים בודקים אלא מי שאין לה עדים שמודיעין שזינתה וכו' וא"כ י"ל שהבועל לא נחשב לעד המודיע דבעצם אינו יכול להעיד אלא דהלכתא רק כשיבא לכי"ד מדין פלגינן בי"ד מקבלין דבריו. ובוה מתורץ הכל, דכל זמן שלא בא משקיף אותה.

ואף שלכאורה כנים הדברים, אבל אינם מספיקים ליישב המל"מ, דע' באבני מלואים סימן קע"ח שדחה ראיית המל"מ שהביא מתוס' שבועות לב, וכתב הא"מ דודאי היכא דאיכא ע"א במדינת הים יתכן שאין המים בודקים, והא דהק' תוס' דיטעון העד שאף בלא עדותו תשתה ותמות כוונת התוס' דאחר שכבר נשבע העד שאינו יודע העדות, ועכשיו שכבר נשבע אין יכול תו להעיד דאינו חוזר ומגיד, וממילא אין כאן עד במדה"י ואילו תשתה המים ודאי יבדקו. וצ"ע קושייתו על המל"מ, דאיזה ראייה הביא המל"מ.

ואשר נראה שמוכח, דיש לחקור, עד אחד במדה"י שמעכב בדיקת המים אין איירי, אי בעינן שיבא העד בשעת שתיית המים, או דעיקר תלוי במאי דהוי ע"א בשעת טומאה, דיש לפרש דבמקום דאיכא ראייה דע"א לא נתנה תורה ראייה דמים שיבדקוה, או דיש לפרש דפרשת ודין סוטה לא נאמר בכלל במקום דאיכא ע"א שראה הטומאה.

ונראה דבוה פליגי המל"מ והא"מ, דא"מ סבר שתלוי אך ורק במה דאיכא עד בשעת שתייה, דאי איכא באותו זמן עד אין המים בודקין, אבל אי ליכא העד, אף שהיה בשעת

שקינא לה עמו הרי זו אסורה לבעלה לעולם ואינה שותה ויוצאת בלא כתובה עכ"ל. וע"ש במל"מ שהביא תשובות הרשב"א ס' תקנב שס"ל שאם הודה החשוד שנשמאת לא תשתה ואמרינן פלגינן דיבורא ואין אנו דנין אותו כאילו העיד שהוא עצמו בא עליה, דאין אדם משים עצמו רשע, אלא כאילו העיד שזינתה, והמל"מ הק' דמאי אהני לן דפלגינן דיבורא הלא כעינן שיעיד שנשמאת עם אותו שקינא לה.

וע' בעמודי אור ס' צא שכ' ליישב שיטת הרשב"א שס"ל דהא דאין ע"א נאמן לומר שזינתה היכא דלא הוי קינוי וסתירה דהוי דבר שבערוה, ואיכא פלוגתא דראשונים בטעמא דאין ע"א נאמן כדבר שבערוה אי מכח מה דהוי דשב"ע גופא, או רק היכא דאיתחזק ובא להעיד כנגד איתחזק הוא דאינו נאמן, והיכא דליכא קינוי וסתירה איתחזק האשה לצדקנית ואין עד אחד נאמן לומר שנשמאת אבל אי נסתרה אחר קינוי איתרע חזקתה ונאמן ע"א אף שמעיד דזינתה עם אחר. אבל אי נפרש דגם בלא איתחזק אינו נאמן ע"א כשמעיד בדשב"ע והכא לאוסרה לבעלה הוי דשב"ע, שוב אינו נאמן אלא היכא שמעיד שזינתה עם זה שהוי עירי קינוי וסתירה דאיכא דגלים לדבר, וא"כ לא יהני הכא בפלגינן, וצריך לפרש דברי הרשב"א כמו שביאר הגר"ח דשפיר אמרינן פלגינן דיבורא ומקבלין עדותו לגבי דידה שזינתה עמו ולא לגבי דידה (דפלגינן נאמנות ולא דיבורא) דכאן דגולן דאורייתא כשר לעדות סוטה א"כ אפשר לפלוגי דיבורו באופן דלא נקבל העדות כי אם עלי' לחוד ונאמר דנאמן לגבי דידה שזינתה עמו ולא נאמן לגבי דידה. וע' בברכת שמואל יבמות ס"י.

ולכאורה קשיא לפי שיטת הרשב"א שאפי' הבועל גופא כשהעיד נאמן א"כ לא ישקו לכל סוטה, דלעולם איכא ע"א במדה"י דהיינו הבועל עצמו אם יבוא ויעיד יחא נאמן, ובעצם כעינן זה יש להקשות אף אם נימא בע"א במדה"י המים בודקים, שהיכא

תלינן דהוי עד כשר, אבל באמת כלפי שמיא עד פסול, ושוב אינו מעכב בדיקת המים). וממילא לכאור' הוי מיושב איך משקין לסוטה, אבל כפי מה שביאר הגר"ח בספר לשיטת הרמב"ם פ"ט הל' רוצח הי"ד דדין כל מקום שהאמינה תורה לא נאמר רק לענין הכחשה, ובנאמנות שוין עד כשר לעד פסול ואין עד כשר נאמן כשני עדות ועד פסול כעד אחד, וגדר נאמנותם שוין ובעצם מכח נאמנות דעד כשר יכול עד אחר להכחישו רק דזה דין אחר דכל מקום שהאמינה אין להכחישו על ידי ע"א ולפ"ד לכאור' אי בעד כשר אין המים בודקים, הוא הדין העד פסול דבגדר נאמנות שוין.

ונראה לפרש, דחקרו האחרונים כנאמנות דע"א בטומאה שהעיד שנטמאה אי נאמן לגמרי שהיא טמאה או רק הלכתא דמעכב שתיה, וכמו דאיכא כמה דברים אחרים שמעכבים שתיה כגון בא עליה בעלה בדרך וכו' הכא נמי הא דאיכא עד מעכב שתיה, וע' במל"מ (ותירושי הגר"ח בספר הל' סוטה) דלכאור' מהרמב"ם מוכח דהוי רק דין שמעכב שתיה, והא שאסורה דהוי כמו כל סוטה שקינא ונסתרה ומאיזהו טעם אינה יכולה לשתות דנשארה באיסורה וע' לשון הרמב"ם פ"ג סוטה הכ"ג דאי בא העד אחר ששתתה כבר אינה אסורה שכבר שתתה, הא לא שתתה ועכשיו אינו יכול לשתות אסורה דלא שתתה וכן מדבריו פ"א הי"ד, אבל ז"ק דא"כ נמצא דאין עד המעיד שנטמאה מפסידה כתובתה בכלל, רק שנשארה בספק סוטה וממילא אין לה כתובתה ואיך נימא דאית ביה קרבן שבועה ונתחייב לשלם לבעל והפסידו כתובתה אי לא העיד ומשמע דנאמן בעצם, וע' בעונג יו"ט דהביא ראה מהרמב"ם פ"א איסורי ביאה ה"ה שפסק דאי בא עד טומאה לוקה משום זונה דאיסור בע"א יוחזק, והנה זה דרוקא אי נאמן העד על טומאה ושוב איתחזק אח"כ יתכן מלקות משום זונה, אבל אי אינו נאמן על המעשה ככלל, רק אי איכא עד המעיד אינה שותה לא יתכן לומר שהוחזק האיסור, והגר"ח

טומאה, וכגון שמת או כמו הכא שנפסל אינו מעכב בדיקת המים, אבל המל"מ תלה דין ע"א בשעת טומאה, דאי היה ע"א בשעת טומאה אין לה פרשת סוטה, ואף שמת או נפסל העד אח"כ זה אינו כלום, דכבר פקע מינה דיני סוטה.

והיוצא מזה, דעדות שמעכבין בדיקה לדברי המל"מ אין זה הגדת עדות שמעידים לב"ד, רק הא דבמציאות הוי עד, ואף שבעיני דין פלגינן ובלאו זה לא נתקבל עדותו בכלל אבל עד מיהוי הוי, דאי לא נעשה עד כשר אלא על ידי פלגינן, א"כ לעולם במקום פלגינן איכא חסרון תחלתו בפסול, דעד שבא לב"ד היה פסול, וע"כ דעד הוי קודם שבא לב"ד נמי, רק דעד המעיד לא הוי, ולא"מ ודאי בעינן עד המעיד אבל כפי הבנת המל"מ לא בעינן עד המעיד רק מציאות דאיכא שם עד, וא"כ חזר קושייתנו היכא דאיכא עד במדה"י אין המים בודקים והבועל לעולם הוי העד, ואף קודם פלגינן הוי זה. (וע' ראשונים ב"ב דף מד ברשב"א וראב"ד שם אי הוי תחלתו בפסול ככה"ג).

וע' עוד בתוס' סוטה דף ו' שם ד"ה ושראו לה עדים, והביא שם מימרא דעולא דכל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שנים, ותמה המל"מ דלאיזה ענין הביאו תוס' וע"ש מה שתירץ ולכאור' היה יתכן לפרושי דרוקא עד כשר דאמרינן ביה כל מקום אותו העד אמרינן דאי הוי במדה"י אין המים בודקין, אבל עד פסול דאף שנאמן בסוטה אבל לא אמרינן ביה כל מקום, שם המים בודקין, והטעם דהיכא דהוי כשנים נאמן לגמרי אבל בעד פסול אינו נאמן לגמרי, ואינו נאמן בעצם רק התורה אסרה, וא"כ הבעל לפי זה, דלדברי הגר"ח שהבאנו הדין פלגינן הוא פלגינן נאמנות ולדבריו הבעל הוי עד פסול, ואף שפסול נאמן בסוטה נאמן בסוטה אבל אינו מעכב בדיקת המים דהא דין כל מקום שהאמינה תורה אין לו. (ואף אי פלגינן דיבורא לא ת"ב לפי"ז, דאף כשבא לב"ד ופלגינן דיבורא

ואשר נראה לומר בזה וליישב סחירת הרמב"ם דפ"א לשונו שהעיד שנטמאה ובפ"ח כתב שהיה שם עדות שמונעה מלשתות, ונראה דחילוק בזה עד כשר לעד פסול, דעד כשר נאמן כמו שבארנו על ההשקאה לגמרי, דבנוגע להשקאה נאמן לומר שזינתה ונטמאה, אבל עד פסול אינו נאמן בכלל, אלא היכא דהעיד הדין נותן שלא תשתה וממילא בע"א כשר ודאי שייך איתחזק איסורא וילקה, דקבלנו עדותו על גוף המעשה, אבל עד פסול לא קבלנו בכלל עדותו על המעשה, רק כמו שמדמה הרמב"ם שם בפ"ב לאשה שלא רצה להשקותה, דדין ההשקאה דאשה כזה אינה שותה והוי הלכתא בדיני השקאה, כמו כן אשה שיש עד פסול שמעיד שנטמאה הוי דין השקאה בזה ואינו שותה וממילא שנשארה באיסורה.

והיוצא מזה, דפשוט דאף דאם אינו עד כשר במדינת הים אין המים בודיקין, זה משום דאיכא עד המודיע וכמו שדייקנו מהרמב"ם בפ"ג, ועד כשר שנאמן על המעשה הוי עד המודיע, אבל בעד פסול אף דהדין, דאילו העיד אינה שותה, אבל אינו נאמן על המעשה וליכא עד המודיע ואין מה לעכב שתיית וכדיקת המים, ומבאר טעמא אף דכשבא הבועל נאמן, אבל מכח ע"א במדינת הים אינו מעכב בדיקת המים.

פ"ב ה"י גירושין הכ"א נמי מבאר דע"א בסוטה הוי מהלכות נאמנות דעדות ולאו רק הלכתא דאינה שותה וכן שם בדבריו בהלכות סוטה.

וע"כ צ"ל דהעד נאמן, אבל גדר הענין, דאינו נאמן על האיסור רק על ההשקאה, דלענין השקאה נאמן שהיא נטמאה, ונמצא דנאמינו רק לענין שלא תשתה, אבל לענין זה הוי נאמנות על הטומאה, וכמו ע"א במיתת הבעל דלהתירה לשוק נאמן שמת בעלה ולאו רק שנאמן להתירה לחוד, אף דעל גוף המעשה שמת בעלה אינו נאמן, ולענין איסור זונה זה מספיק, דלא בעינן הראיה בעצמה לאוסרה רק הא שנבעלה ועי ברמב"ם פ"ח א"ב ה"ה, וממילא על ידי עדות זו הוי איתחזק, דעל שנבעלה נאמן אף דעל הביאה גופא אינו נאמן.

ועי רמב"ם שהביא העיו"ט פ"א א"ב הכ"ב וז"ל המקנא לאשתו ונסתרה ובא ע"א והעיד שננטמאה והיה בעלה כהן וכי' הרי זה לוקה עליה משום זונה עכ"ל ואילו בפ"ח שם ה"ב סתר משנתו ופסק הרמב"ם וז"ל כל אשר שקינא לה בעלה ונסתרה ולא שתתה מי סוטה אסורה לכהן מפני שהיא ספק זונה וכי' בין שהיתה שם עדות שמונעה מלשתות וכי' הרי זו אסורה לכהן מספק עכ"ל. ולכאוי מפורש דמילקי לא לקי דהוי רק ספק.

הרב בנימין הירשמן

## במצות הדלקת נר חנוכה

מצוה הוא רק למצוה בעלמא מזה לא חזרו ע"ש. וברמב"ם פ"א שופר דכל השופרות פסולין ע"ש בכ"מ, אינו סתירה לדברי דלשון מצוה הוא רק לכתחילה, אלא שיטת הרמב"ם שם הוא כפי שיטת התוס' שם, אבל לשון מצוה הוא רק לכתחילה ע"ש היטב.]

ובביאור הדברים נר' דהא דאייתא בשבת כ"א ב' מאי חנוכה דתנו רבנן בכ"ה בכסלו יומא דחנוכה וכו' לשנה אחרת קבעום ועשאוים יו"ט בהלל ובהודאה, ובברייתא זו לא הוזכר ענין מצות הדלקת נר חנוכה, עוד שם בברייתא אחרת ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו והמהדרין נר לכאור"א והמהדרין מן המהדרין וכו', ע"ש.

ולא הוזכר בברייתא זו שגר חנוכה צריך להניחו על פתח ביתו ומבחוץ, וכייתר בברייתא זו הובא מצות חנוכה במהדרין ובמהדרין מן המהדרין, ולא הוזכר הא דצריך להניחו ע"פ ביתו מבחוץ שלכאורה דין זה להניחו מבחוץ הוא עצם וגוף המצוה ולא מהדרין מאיז"ר רק הידור מצוה, עוד שם ברייתא אחרת ת"ר נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, ולכאורה צ"ב הא דהוזכר הלשון מצוה להניחה היה צריך לומר בברייתא צריך להניחה [מבלי הלשון מצוה] מבחוץ שהוא חלק ממצות הדלקת נר חנוכה. ובתוס' רה"ש כ"ו ב' ד"ה של וברא"ש שם כתבו בפשיטות דהיכא דאמרינן מצוה אינו הלכה אלא רק לכתחילה. [הובא לעיל בדבריננו] וברמב"ם ריש הלכות חנוכה בבית שני וכו', ובהל' ג' ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים האלו שתחלתן כ"ה בכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס כו' והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה, והשמיט בהל' זו הא

ברמב"ם פ"ד חנוכה ה"ז: נר חנוכה מצוה להניחו על פתח ביתו מבחוץ בטפח הסמוך לפתח על שמאל הנכנס לבית כדי שתהיה מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל ואם היה דר בעליה מניחו בחלון הסמוכה לרשות הרבים. ונר חנוכה שהניחו למעלה מעשרים אמה לא עשה כלום לפי שאינו ניכר. ובביאור דברי הרמב"ם נראה דהא דצריך להניחו על פתח ביתו מבחוץ בטפח הסמוך לפתח כדי שתהי' מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל הוא למצוה בעלמא כמו בטפח הסמוך לפתח שהוא למצוה בעלמא, מכיון שהרמב"ם הרכיב כהוא מחתא הא דצריך להניחו מבחוץ עם הא בטפח הסמוך לפתח שהוא רק למצוה בעלמא, וכן מהא דסיים בהניחו למעלה מעשרים לא עשה ולא כלום מוכח בפשיטות דרק הא דהניחו למעלה מעשרים הוא לעיכובא אבל הא דצריך להניחו מבחוץ בטפח הסמוך לפתח הוא רק למצוה בעלמא ואינו דין בנר חנוכה לעיכובא מכיון שאינו גוף מצות הדלקת נר חנוכה [ועי' רמב"ם פ"י ה"ט הדליקו וכו' על פתח ביתו לא עשה כו' עד שידליקו במקומו והטעם שהרואה וכמבואר בשו"ע הל' חנוכה ס"י תרע"ה סעי' א', ועי' מג"א שם ס"י תרע"א סק"ו.

ומוכרח הוא כן ברמב"ם דהרמב"ם הרכיב הברייתא בשבת כ"א ב' ת"ר נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ עם מימרא דרבה שם כ"ב א' אמר רבה נר חנוכה מצוה להניחה בטפח הסמוכה לפתח כו' משמאל כדי שתהא נר חנוכה משמאל ומזוזה מימין מוכח דדעת הרמב"ם דהא דצריך להניחו הוא רק למצוה בעלמא.

דהלשון מצוה אינו הלכה אלא רק למצוה בעלמא כמבואר ברא"ש ראש השנה כ"ו ב', ובתוס' שם ד"ה של [ע"ש בתוס' אף שבתוס' שם חזרו מדבריהם אבל הא דכתבו דלשון

לנס, וראה שו"ת חת"ס או"ח סי' ר"ח  
 דלעשות זכר לנס ממות לחיים הוא  
 דאורייתא ממש מק"ו כראיתא בפ"ק  
 מגילה, אבל איכות וכמות הזכרון הוא  
 מדרבנן כגון קריאת המגילה ומשלוח מנות  
 והדלקת נרות בתנוכה הכל מדרבנן ע"ש.]

ובכיאור דברי הרמב"ם שם כהל' ג'  
 ובכרייתא הראשונה בשבת שם דמהדרין  
 ומהדרין מן המהדרין, דלא הוזכר שם  
 ברמב"ם "מבחוץ" ובכרייתא שם דלא  
 הוזכר גם הא דצריך להניח על הפתח,  
 נראה דבמצות נר חנוכה יש בו שני דינים דין  
 עצם וגוף הדלקת נר חנוכה דהלכה דצריך  
 להדליק נר חנוכה שהוא עיקר דין ומצות  
 הדלקת נר חנוכה, נוסף לזה יש בו מצוה  
 להניחו על פתח ביתו מבחוץ שהוא רק מצוה  
 לכתחילה ואינו מעכב בגוף דין דנר חנוכה  
 דלהניחו מבחוץ הוי כמו הא דצריך להניחו  
 בטפח הסמון לפתח, ולשון הכרייתא נר  
 חנוכה "מצוה" להניחה על פתח ביתו מבחוץ  
 אינו הלכה אלא למצוה בעלמא, וכמבואר  
 בתוס' ראש השנה שם וברא"ש שם, דהלשון  
 מצוה אינו הלכה אלא רק לכתחילה ולמצוה  
 בעלמא. ודברים אלו מוכרחים ברמב"ם שם  
 הל' ג' דהשמיט הא דצריך להניחו "מבחוץ",  
 מכיון דבהל' זו פסק הרמב"ם גוף ועצם  
 הדלקת נר חנוכה, דמבחוץ הוי רק לכתחילה  
 ולמצוה בעלמא, והא דמבואר ברמב"ם שם  
 דצריך להניחו על פתחי הבתים, הוא משום  
 דצריך מקום מסוים בבית דנר זה הודלק  
 למצוה נר חנוכה, דאין דרך בנ"א להדליק  
 בפתחי הבית וכמבואר ברא"ש שבת שם,  
 דהא דצריך להניחו למטה מעשרה טפחים  
 דבכך הוי היכר לנר חנוכה דאין דרכם של  
 בנ"א להדליק נר למטה מעשרה טפחים, ע"ש  
 ברא"ש וכמבואר ברמ"א הל' חנוכה סי'  
 תרע"א סעי' ז' ע"ש. וברמב"ם שם פ"ד ה"ז  
 כתב דנר חנוכה מצוה להניחו על פתח ביתו  
 מבחוץ בטפח הסמון לפתח על שמאל  
 הנכנס, הרי דהרמב"ם הרכיב הלכה זו  
 דצריך להניחו מבחוץ המוכח בכרייתא  
 בשבת שם עם מימרא דרבה דמצוה

דצריך להניחו "מבחוץ". [ואגב יבואר הא  
 דכתב הרמב"ם דמצות נר חנוכה מצוה  
 מדברי סופרים כקריאת המגילה, ולכאורה  
 צ"ב כוונת הרמב"ם במה דחלה מצות נר  
 חנוכה במצות קריאת המגילה, והנראה בזה  
 דבמגילה י"ד א' ת"ר ארבעים ושמונה  
 נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל  
 ולא פתחו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה  
 חוץ ממקרא מגילה מאי דרוש כו' ק"ו ומה  
 מעבדות לחרות אמרינן שירה ממיטה לחיים  
 לא כ"ש, וברש"י שם וא"ת נר חנוכה, כבר  
 פסקה נביאים אבל בימי מרדכי היו חגי  
 וזכ"ר ומלאכי, ודברי רש"י צ"ב וראה  
 מהרש"א שם מש"פ בדברי רש"י,  
 ובריטב"א מגילה שם דרבנן דתקנו נר  
 חנוכה סמוך נמי האי טעמא ק"ו, ולפי"ז  
 דברי הרמב"ם מוסברים עם ביאורו של  
 הריטב"א, דמצות נר חנוכה היא מצוה  
 כקריאת המגילה היינו מאותו ק"ו דדרשינן  
 לקריאת המגילה ונר חנוכה הוה מצוה  
 כקריאת המגילה.

וראיתי להגאון האדיר מרן ר"י מינצברג  
 וצ"ל בירחון האהל שער ההלכה קונטרס  
 כסלו ניסן תשי"ז שהקשה בדברי הריטב"א  
 דהלימוד מק"ו הוא על קריאת הלל כמו  
 קריאת המגילה, דקריאתה הוי בגדר הלל,  
 אבל איך הוסיפו מצות נר חנוכה נוסף על  
 קריאת הלל שאינו נכלל בק"ו. ונר' דאפשר  
 לומר בישב קרש"י זו דגם בפורים מצות  
 סעודת פורים ומשלוח מנות ומתנות  
 לאביונים שנכללים במצות יום הפורים  
 כמבואר ברמב"ם מגילה פ"ב הי"ד מצות  
 יום י"ד להיות ימי שמחה ומשתה וכו', והל'  
 ט"ו כיצד חובת סעודה כו', וכן חייב לשלוח  
 שתי מנות כו', והל' ט"ז וחייב לחלק לעניים  
 ביום הפורים, חזינן מזה דכל הפרטים  
 כפורים נכללים במצות הפורים כקריאת  
 המגילה, כמו"כ נאמר בדעת הרמב"ם  
 והריטב"א דהק"ו הוא על הלל ונכלל בזה  
 גם מצות הדלקת נר חנוכה דומי' דפורים  
 שנכלל בזה גם שאר מצות היום, וראה תוס'  
 רה"ש י"ח ב' ד"ה וירד דהדלקת הנר הוי זכר

להניחה בטפח הסמוך לפתח, ומבואר ברמב"ם דמצוה להניחו מבחוץ ובטפח הסמוך לפתח כדבר אחד ומצוה אחת.

ולפי"ז מובנים היטב דברי הרמב"ם שם בהל' חנוכה, דברישה הל' חנוכה הביא רק הא דצריך להדליק נר חנוכה על פתחי הבתים דהוי היכר והוכחה למצות נר חנוכה שהוא עצם דין הדלקת נר חנוכה, ובפ"ד הל"ז הביא הא דצריך להניחו על פתח ביתו מבחוץ, שהם שני דברים נפרדים עצם דין מצות הדלקת נר חנוכה, והמצוה לכתחילה להניחו מבחוץ ובטפח הסמוך לפתח.

ולפי"ז מוכן השינויים בברייתות שבת שם, דבברייתא הראשונה הלשון מצות חנוכה נר איש וביתו וכו', שהוא הדין והמצוה מדברי סופרים להדליק נר חנוכה כמצות קריאת המגילה כמבואר ברמב"ם שם. ובברייתא השניה הלשון נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, שאין זה דין המעכב בנר חנוכה אלא למצוה בעלמא ולכתחילה.

ולפי"ז מוכן ברייתא אחרת שם ת"ר נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ וכו', ובשעת הסכנה מניחו על שולחנו ודיו, ולכאורה אינו מוכן דאם ההדלקה על פתח ביתו מבחוץ הוא עצם הדין והמצוה דנר חנוכה וכל שאינו מניחו מבחוץ חסר במצות הדלקת נר חנוכה, מאי תקנתא דמניחו על שולחנו דאין זה החפצא של מצות הדלקת נר חנוכה, [ע' ב"ח בטוש"ע או"ח סי' תרע"א]. ולדברינו ניחא ואין מקום לקושי"ז, כי עצם הדלקת נר חנוכה הוא הדין דנר חנוכה והמצוה מדברי סופרים, ולהניחו מבחוץ הוא רק למצוה בעלמא ואי"ז החפצא של מצוה ואינו מעכב בהמצוה מדברי סופרים ובמקום שא"א מדליקין בפנים.

ולפי"ז מוכן ברייתא אחרת שם ת"ר נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ וכו', ובשעת הסכנה מניחו על שולחנו ודיו, ולכאורה אינו מוכן דאם ההדלקה על פתח ביתו מבחוץ הוא עצם הדין והמצוה דנר חנוכה וכל שאינו מניחו מבחוץ חסר במצות הדלקת נר חנוכה, מאי תקנתא דמניחו על שולחנו דאין זה החפצא של מצות הדלקת נר חנוכה, [ע' ב"ח בטוש"ע או"ח סי' תרע"א]. ולדברינו ניחא ואין מקום לקושי"ז, כי עצם הדלקת נר חנוכה הוא הדין דנר חנוכה והמצוה מדברי סופרים, ולהניחו מבחוץ הוא רק למצוה בעלמא ואי"ז החפצא של מצוה ואינו מעכב בהמצוה מדברי סופרים ובמקום שא"א מדליקין בפנים.

ואם כן שדין זה להניחו מבחוץ אינו דין בעצם הדלקת נר חנוכה אפשר לומר דאחר הסכנה הפירוש בזמן שישראל גלה מארצו והכל נכלל בגדר סכנה אין המצוה דלהניחו מבחוץ, ומדויק זה בלשון הרמב"ם שם

וכדמות ראה לדברינו מראש השנה ל"ב ב' דפריך גבי תק"ש תקיעה נמי נעביר בראשון אמר רבי יוחנן בשעת הגזירה שנו. ופיר' בתוס' שם ואע"פ שבטלה גזירת המלכות לא עבדינן כדמעיקרא אע"ג דורזין מקדימין למצוות דחיישינן שמא יחזור דבר לקלוקלו, ע"ש בראשונים וע"ע רש"י ותוס' בסוגין.

ובטוש"ע או"ח סי' תרע"א סעי' ה' פסק דנר חנוכה מניחו על פתח הסמוך לר"ה מבחוץ והשמיט הא דמבואר בברייתא הלשון "מצוה" להניחה, ובס"ז שם כתב "מצוה" להניחה בטפח הסמוך משמאל, ומבואר לפי"ז בשו"ע דהדין דצריך להניחו מבחוץ אינו מצוה נפרדת בנר חנוכה ולמצוה בעלמא, אלא דמבחוץ הוא עצם הדין והחפצא דמצוה נר חנוכה. ורק הא דצריך להניחה בטפח הסמוך לפתח משמאל הוא רק למצוה בעלמא, ומשום כך חילקם בשו"ע שם וכתב בס"ה דצריך להניחו מבחוץ והשמיט הלשון דמבואר בברייתא "מצוה" להניחה [ראה לעיל בדברינו דלשון מצוה הוא רק לכתחילה ולמצוה בעלמא] ובס"ז שם כתב "מצוה" להניחו בטפח הסמוך לפתח משמאל, דייק וכתב בשו"ע "מצוה" להניחו בטפח, ולפי"ז מובנים דברי הטור והשו"ע שכתבו ובשעת הסכנה שאינו רשאי לקיים המצוה הוסיפו ביאור בברייתא על שעת הסכנה דהיינו שגורו על קיום המצוה, ובכ"ח שם דהיינו גזירת שמד עי"ש.

ולפי"ז הרמב"ם והטור מחולקים בדין דצריך להניחו מבחוץ, דלהרמב"ם הוא רק למצוה בעלמא להניחו מבחוץ ואינו דין בגוף הדלקת נר חנוכה, אלא כמו הא דמצוה להניחו בטפח הסמוך לפתח משמאל, ולהטוש"ע ההדלקה מבחוץ הוא עצם דין ההלכה דנר חנוכה.

הקנים הי' כופם למטה עד שהי' מטיבם ומקנחם, והארה"ח בעצמו כותב אילו הייתי שם הי' מוכיח מהכתובים והנרות אינם קבועים אלא בכל פעם מסלקן עיי"ש, ולפי"ז מעשה המנורה שמוריד הנרות ומניחן באהל ומקנחם וחוזר ובונה אותם מחדש ומדליקם הרי בכל יום ויום כעושה מעשה חדש שמתנן המנורה, והם לא חינוכו אלא פעם אחת וזהו הפירוש שלך גדול משלהם שאתה מחנך המנורה כל יום ויום, והנני מוסיף טעם לשבת על דבריו הקדושים הלא כל הכלים שעשה משה משיתחנן מקדשתם כמבואר בכמה מקומות בגמ', ולפי דברי האוה"ח מבואר שמה שמה קידש המנורה הי' רק בפעם הראשונה שעשו המנורה בשעה שמשחו כל כלי המשכן, ולפי"ז שכל יום ויום הי' אהרן מפרק הנרות מהמנורה או כופף הקנים למטה בטל מהמנורה שם מנורה וכמה שאהרן מקימם מחדש הוא עושה מעשה המנורה מחדש, ולא מצינו קידוש בשמן המשחה רק בשעה שקידש את כלי המשכן, ולפי"ז כל יום ויום הי' אהרן מקדש ומחנך המנורה בעצם ההדלקה וההטבה כמו כל הכלים שלאחר משה שעבודתן מחנכת, ולפי"ז מעלת אהרן גדולה משל כולם שהם רק חינוכו המשכן והמזבח, אבל אהרן בכל יום ויום הוא מקדש ומחנך המנורה בעצם העבודה וזה הפירוש שלך גדול משלהם.

ולפי"ז מוסברים היטב דברי הרמב"ן בכהעלותך שם דויעש אהרן כן שאהרן הי' מדליק ומטיב המנורה בכל יום ויום אע"פ שכשרה גם בבניו ע"ש, ולדברינו מבואר דאהרן קיים בכל יום ויום בהטבת והדלקת המנורה חינוך וקידוש המנורה לקיים הא דשלבך גדול משלהם.

וכדעת הרמב"ם כ"נ גם ברמ"א בשו"ע שם בס"ד דכתב בזמן הזה שכולן מדליקים בפנים וכו' וכן בס"ח דכתב מיהו בזמן הזה שכולם מדליקים בפנים ולא הזכיר בשעת הסכנה שגזרו על המצוות, נראה ששיטתו כשיטת הרמב"ם שהדלקה מבחוץ הוא רק למצוה בעלמא, וכמבואר בדברינו בשיטת הרמב"ם.

ועי' באו"ז הל' חנוכה סי' שכ"ג שכתב דהאידינא דליכא סכנה לא ידענא מאי טעמא אנו מדליקים בפנים, והנה מצאנו טעם לדבר זה וכמו שביארנו ברמב"ם ומשו"כ נוהגים להדליק בבית, ועי' ט"ז שם סי' תרע"א סי"ק א' דכתוכה החידוש במנהג שהאשכנזים נוהגים כרמב"ם והספרדים כתוס'.

ועי' כסה"ק בני יששכר להרה"ק מדינוב במאמר חודש כסלו מאמר ג' אות ל"ט במש"כ על מה דנהגו להדליק נ"ח בבית, ע"ש באורך.

והנה בענין הדלקת נר חנוכה והדלקת המנורה בבית המקדש, ידועים דברי רש"י כפ' בהעלותך דסמיכות פרי המנורה לפרשת הנשיאים וחלשה דעתו של אהרן בתנוכת המשכן שלא הוא ושבתו היו בתנוכת המשכן, אמר לו הקב"ה חייך שלך גדולה משלהם שאתה מדליק הנרות, וכרמב"ן שם כתב דלא נתברר למה ניהמו רק בהדלקת המנורה הלא כל העבודות במשכן הם ע"י אהרן ובניו, ואף קרבנות הנשיאים אהרן ובניו הקריבו ע"ש, ובאוה"ח הק' כתב ליישב דברי המדרש, ותוכן דבריו דבמנחות דף פ"ח מבואר דכיצד עושה, מסלק הנרות ומניחן באהל ומקנחן, ואף החולק שם וסובר דנרות קביעי, אבל גוף

נחום אברהם גולומב

## בסוגיא דחזקה אין אדם פורע תוך זמנו

החזקה, וכן דעת הרמב"ן, ויש סוברים דאינו נאמן משום דמיגו דפרעיה היום הוי מיגו דהעזה ואין זה מועיל נגד החזקה, וכן דעת התוס', וד"ל בד"ה ובא בזמנו וכו', ואם תאמר מכל מקום נפשט מהכא דלא אמרינן מיגו, דאי בעי אמר פרעתיך עתה, ואומר ר"י דהא לא חשיב מיגו כיון דמירי דקיימי ביום אחרון של זמן, ואע"ג דמסקינן בשילהי דהשואל דעביד אינש דפרע ביומא דמישלם זימניה, מ"מ אין זה מיגו דלא חציף אינש למימר פרעתיך היום, אבל רגיל הוא לומר פרעתיך אתמול ושכחת ע"כ.

והנה בקצוה"ח [סימן ע"ח ס"ק ה'], הקשה על דעת התוס' דנהמניה אף דהוי מיגו דהעזה, דהא מיגו דהעזה פוטר מממונות ורק משבועה אינו פוטר.

ותירץ הקובץ שיעורים [ח"א כ"ב אות כ"ז], ע"פ הא דכתבו האחרונים לבאר דין דמיגו דהוא פועל שני פעולות, א. "בידור", שמברר לנו דהאדם דובר אמת, שאם היה דובר שקר היה טוען את הטענה השניה שבזה היה נאמן, ועי"ז אנו מאמינים לו אף בטענה שטוען עכשיו. ב. "כח הטענה", דמשום שיכול לטעון טענה שהיה נאמן, אף שהוא טוען טענה שאינו נאמן, אנו נותנים לו בטענתו את הכח כאילו טען את הטענה שהיה נאמן, וכל מה שהיה פועל בטענה ההיא הרי הוא פועל גם בטענה זו, [עיין בקו"ש ח"ב סימן ג', ובחידושי ר' חיים מטעלו כ"ב סימן ו', ועוד אחרונים שהאריכו בזה].

וכל זה בסתם מיגו, אבל מיגו דהעזה אינו פועל את שני הדברים האלו, דהא אינו מברר כלום, דבידורו הוא שהיה יכול לטעון טענה אחרת שהיה נאמן ולא טען זאת נתברר שהוא דובר אמת, ובמיגו דהעזה לא היה טוען טענה אחרת אע"פ שהיה נאמן כן, דבטענה ההיא איכא העזה ואין אדם מעיז

(א) איתא בפרק קמא דבבא בתרא [דף ה'], אמר ריש לריש הקובע זמן לחבירו ואמר לו פרעתיך בתוך זמני, אינו נאמן ולואי שיפרע בזמנו, אביי ורבא דאמרי תרוייהו עביד אינש דפרע בנו זימניה, זימנין דמתרמו ליה זוזי אמר איזיל איפרעיה כי היכי דלא לטרדן וכו', ת"ש [מד' אמות ולמעלן אין מחייבין אותו, סמך לו כותל אחר אע"פ שלא נתן עליו את התקרה מגלגלין עליו את הכל], בחזקת שלא נתן עד שיביא ראיה שנתן וכו', [וקשיא לאביי ורבא], שאני הכא דאמר מי יימר דמחייבי לי רבנן וכו', והלכתא כריש לקיש ואפילו מיתמי, ואע"ג דאמר מר הבא ליפרע מנכסי יתומים לא יפרע אלא בשבועה, חזקה לא עביד אינש דפרע כגו זימניה, [ונטל בלא שבועה], איבעיה להו תבעו לאחר זמנו ואמר לו פרעתיך בתוך זמני מהו, מי אמרינן במקום חזקה מה לי לשקר, או דילמא במקום חזקה לא אמרינן מה לי לשקר, [ולא נישפטא האיבעיה], ע"כ.

ובראשונים מצינו שלושה זמנים, ברין דחזקה א"א פורע תו"ז:

א. תבעו בתוך זמנו ואמר הלوه פרעתיך, בהא איכא לכו"ע מחלוקת של ריש לקיש עם אביי ורבא, [דבהא ליכא מיגו].

ב. תבעו לאחר זמנו ואמר הלوه פרעתיך בתוך זמני, דאיכא מיגו דאמר פרעתי לאחר זמני נגד החזקה, בהא איכא לאיבעית הגמרא אי אמרינן מיגו נגד החזקה ויודה ריש לקיש לאביי ורבא, או דילמא לא אמרינן מיגו נגד החזקה ואף כאן יחלוק ריש לקיש על אביי ורבא.

ג. תבעו ביום הפרעון ואמר הלوه פרעתיך בתוך זמני, בזה איכא מחלוקת הראשונים, דיש סוברים דאיכא מיגו דאמר פרעתי היום דהא בטענה זו הוא נאמן דזהו יום הפרעון, ונכלל באיבעית הגמרא אי אמרינן מיגו נגד

או שנאמר דאין זה משום בירור, אלא דלבאר הדין דבסתם הלואה שטוען פרעתי נאמן, אע"פ שלא נתברר לנו בטענה זו דדובר אמת מ"מ כיון דדרך הלואה בפרעון לכן ניתן לו זכות וכח טענה לטוען פרעתי, וכן אפשר לבאר הא דאינו נאמן לומר מחלת לי, [וכדאיתא במרדכי בסוגיאין, ובספר התרומות שער כ"ו], דמשום דאין דרך הלואה במחילה, אף שלא נתברר לנו בזה שטוען מחלת לי שאינו דובר אמת, דהא איכא למימר דמחל לו, מ"מ לא ניתן לו זכות וכח טענה בדבר שאין הלואה עומדת לכן, וכדין הוחזק כפרן שאינו נאמן לומר פרעתי, אף דבטענה זו אינו מבורר דאינו דובר אמת, מ"מ כיון דהוחזק כפרן לית ליה כח הטענה לשום טענה שבעולם.

ובאותו דרך אפשר לבאר הא דאינו נאמן לומר פרעתי בתוך זמני, דמשום דאין אדם פורע תוך זמנו אף אם נאמר דלא נתברר לנו דאינו דובר אמת דהא אפשר להיות שכן פרע, אבל אין הלואה עומדת ליפרע תוך זמנו, ולכן לא ניתן לו זכות וכח טענה לטוען זאת וכמאן דלא טעין דמי, והוסיף דזהו דוקא אם בא התובע [המלוה] לפני שעבר זמן הפרעון ואומר הלואה פרעתי, אבל אם בא התובע לאחר שעבר זמן הפרעון ואמר לו הלואה פרעתי תוך זמני, אז אית ליה כח הטענה ורק בירור דאינו דובר אמת איכא.

דסבר דהא דלית ליה כח הטענה כשבא לפני שעבר הזמן, הוי כדין דבמתניק המלוה שטר דאין הלואה נאמן לומר פרעתי, אע"ג דאית ליה מיגו, משום דאיכא חזקת חיוב כל זמן שהשטר ביד המלוה, ומאותו דין למד לדין שלנו, דכיון דאית ליה חזקת חיוב דאין הלואה עומדת ליפרע עד אחר זמנו, לכן לית ליה כח הטענה לומר פרעתי, ואפילו במיגו לא יהיה נאמן, אבל בבא התובע לאחר זמן הפרעון דליכא חזקת חיוב דהא איכא למימר דפרעיה לאחר זמנו, לכן אית ליה כח הטענה אפילו לומר דפרעיה תויז, ורק בירור דאינו דאינו דובר אמת איכא בטענה זו.

פניו כנגד בעל תובו, ורק כח הטענה איכא שהיה יכול לטוען טענה אחרת, ואף שלא טען זאת נאמן בטענתו, דקיבל את כח הטענה השני שהיה יכול לטוען, [וכן האריך בחידושי ר' חיים מטעלו דלעיל, בר"ה והסוג השני].

ולכן מיגו דהעזה פוטר מממון ולא משבועה, דבממון אף שאין המיגו מברר דדובר אמת, אבל נותן לו כח הטענה וכזה פוטר מממון, אבל בשבועה אע"ג דע"י המיגו אית ליה כח הטענה, כיון דאינו מברר דדובר אמת אינו פוטר משבועה, דכל פעולת השבועה הוא לברר דדובר אמת וכזה אינו מועיל כלום.

ולפ"ז אפשר לבאר שיטת התוס' דלא אמרינן מיגו דהעזה נגד חזקה א"א פורע תויז, דהרי בפשטות צריך לומר דהחזקה מבררת לנו דאינו דובר אמת, וכנגד זה צריך שהמיגו יברר לנו דהוא דובר אמת, ובמיגו דהעזה הא ליכא בירור ורק נותן לו כח הטענה, ומה יועיל לנו כח הטענה דהא איכא בירור דאינו דובר אמת.

והנה דלפי זה צריך להבין שיטת הרמב"ן דלעיל שחולק על תוס', וסובר דאמרינן מיגו דפרעיה היום נגד חזקה א"א פורע תויז אף דהוה מיגו דהעזה, [דהיינו שאף זה נכנס בגדר איבעית הגמרא אי אמרינן מיגו נגד חזקה א"א פורע תויז או לא], הא מיגו דהעזה אינו מברר כלום ורק כח הטענה אית ליה, ואין זה מועיל כלום נגד החזקה דמבררת לנו דאינו דובר אמת, וכמשנ"ת לעיל.

ב) והנה בחידושי ר' אריה לייב מאלין זצ"ל [סימן צ"ה], האריך לבאר בטוב טעם בדין דחזקה א"א פורע תויז, וזה תוכן דבריו:

דהנה אפשר לחקור בדין דחזקה א"א פורע תויז, אם זה בתורת בירור דנתברר לנו דאינו דובר אמת, משום דאין אדם פורע תוך זמנו.

לי, דזהו דוקא לפני שעבר הזמן, ולאחר זמנו אית ליה מיגו דאי בעי אמר פרעתין לאחר זמני, ולא איצטרין למיגו אחר, משמע דסברו דמועיל מיגו אף במקום דאיכא חזקת חיוב ולא כרעת השיטה מקובצת, ותמוה על ר' אריה לייב דלא זכר זאת בדבריו דמשמע דאין חולק על זה, ומה גם שהוא עצמו כשביאר הצד השני של החקירה דימה זאת לטענת מחלת, וכתב כמבואר במרדכי ב"ב דף ה', ולפי מה שכתבנו לשונו הרי שאינו סובר כן, ואף דאין זה סתירה לעצם הדין אבל היה לו לפרש דהמרדכי עצמו אין סובר כן.

אמנם לי נראה לבאר הצד השני דלעיל דע"י החזקה לית ליה כח הטענה, דאף אם בא לאחר זמנו דלית ליה חזקת חיוב דגם כן לית ליה כח הטענה, אע"ג דעכשיו אית ליה כח הטענה לומר פרעתי לאחר זמני, מ"מ כיון דאומר פרעתי תוך זמני, דע"י זה מרע לדיבוריה דאין הלוואה עומדת לכך לכן אין לו כח הטענה לטעון זאת, ואין זה ע"י החזקת חיוב אלא ע"י דיבורו פועל זאת, ואין זה דומה לדעת השיטה מקובצת דלעיל דאינו נאמן אף ע"י מיגו, אלא אף דלית ליה כח הטענה מ"מ אם יהיה לו מיגו זה כן יועיל ויכנס באיבעית הגמרא אי אמרינן מיגו נגד החזקה או לא.

וקצת ראייה יש דהא דין זה דומה לדין מחלת לי, ודין מחלת לי הוא גם כן היכן דליכא חזקת חיוב דהיינו לאחר זמנו, ואף דליכא בירור דאינו דובר אמת דהא איכא למימר דמחליה, מ"מ כיון דאין דרך הלוואה במחילה לית ליה כח הטענה לטעון זאת.

וראיה לדבר מהמרדכי דהבאתי מקצת דבריו לעיל וז"ל בתוספת הגהות הרמ"א, ור"מ הקשה אמאי אין אדם נאמן לומר פרעתין תוך זמני מיגו דאי בעי אמר מחלת לי, ופסק מכאן דטענת מחילה טענה גרועה היא, ואינו נאמן לישבע מחלת לי אפילו במלוה על פה דנאמן לומר פרעתי, וה"נ לא אשבעינן לכשנגדו דלא מחל, ושוב מצאתי בתשובת רבינו מאיר שפסק בע"א וכתב, כל

והנה הקשה התוס' בד"ה מי אמרי' במקום חזקה וכו', מהא דרמי בר חמא דלא מהני מיגו במקום שטר ואע"פ שמחויב התובע שבועה, והכא מספקינן אי מהני מיגו במקום חזקה א"א פורע תו"ז אע"פ שמהימן התובע בלא שבועה, ותיריך השיטה מקובצת וז"ל, ועוד נראה דהכא מיירי שיש עדים שהלווה, מדקאמר תבעו אחר זמנו ולא קאמר בתוך זמנו אי נאמן במיגו דלהד"מ, ולכך כל זמן שהוא בתוך זמנו עדיף מסברא דשטרך בידי מאי בעי, אבל כשעבר הזמן תו אינו בחזקת חיוב ולכך מיבעי לי, ול"ד להא דרמי בר חמא דכ"ז ששטר ביד זה שכנגדו בחזקת חיוב ולא אמרינן מיגו, והכי נמי בתוך הזמן כחזקת שהלווה ואפילו היה לו מיגו לא מהימן ע"כ.

ולפי דרכו ביארו היטב, דלפני שעבר הזמן דאיכא חזקת חיוב אינו נאמן אפילו במיגו, אע"ג דהמיגו מועיל להוריד הבירור של החזקה דבירור לנו דאינו דובר אמת, אבל אינו מועיל ליתן לו כח הטענה כיון דאיכא חזקת חיוב, והוי כדין דרמי בר חמא דכל זמן שהשטר בידו של זה דאיכא חזקת חיוב דאינו נאמן אפילו במיגו, משא"כ לאחר זמנו דליכא חזקת חיוב דאית ליה כח הטענה, ורק בירור דאינו דובר אמת איכא, והמיגו מברר דדובר אמת, לכן איכא איבעית הגמרא אי אמרינן מיגו נגד החזקה או לא.

אולם המעיין בראשונים ימצא דלא כרעת השיטה מקובצת, דהנה התוס' כתבו בד"ה ובא בזמנו ואמר פרעתין וכו', ונראה לי שיש עדים שחייב לו וקבע לו זמן, דאי לאו הכי ניהמניה שפרעו תוך זמנו במיגו דאי בעי אמר לא הלויית לי כלום או לא קבעת לי שום זמן, ולקמן מיבעי ליה אי אמרינן מיגו במקום חזקה וכו' ע"כ, וכן כתב המרדכי בסוגיין וז"ל, ור"מ הקשה אמאי אין אדם נאמן לומר פרעתין תוך זמני מיגו דאי בעי אמר מחלת לי, ופסק מכאן דטענה מחילה טענה גרועה היא וכו' ע"כ.

והנה מזה דהקשו הראשונים שיהיה נאמן במיגו דלא הלויית לי כלום או במיגו דמחלת

ולפ"ו מוכן אמאי לא תירצו תוס' דלעיל כתירוץ השיטה מקובצת, דהם סברו דאף בדאיכא חזקת חיוב אם יהיה לו מיגו יהיה נאמן וכמו שביארנו לעיל שיטתם, ולכן אין לתרץ תירצו דבתוך זמנו דאיכא חזקת חיוב הוה כמו בשטר שאינו נאמן אפלו במיגו.

ג) כתב הרמב"ם [כפ"ג מהלכות שכנים ה"ב], אבל אם בא לתבוע אותו ליתן חלקו בהוצאת שאר הגובה שהוסיף על ארבע אמות מפני שסמך לו או כנגדו ואמר נחתי אינו נאמן, אלא שחבירו נשבע בנקיטת חפץ שלא נתן לו ונוטל ממנו כדין כל הנשבעין ונוטלין, עד שיביא ראיה זה שנתן לו ע"כ, וכתב הרמב"ם בסוגיין בד"ה הא דתנן וז"ל באמצע דבריו, והא דתני בחזקת שלא נתן עד שיביא ראיה שנתן, כתב בו הרב רבי משה הספרדי ז"ל שהוא נשבע ונוטל, ולא נראה לי אלא הרי הוא כפרעתין בתוך זמני וגריע מיניה, והתם בלא שום שבועה שקיל ע"כ.

וביארנו האחרונים קשיתו, דהא הטעם האחרון דמי יימר דמחייבי לי רבנן יותר חזק מן הראשון, דמדודו בהו כולהו, דהא בפרעתין תוך זמני נחלקו ריש לקיש ואביי ורבא אי אמרינן חזקה א"א פורע תו"ז או לא, ומד' אמות ולמעלה מודו אביי ורבא שאינו נאמן לומר פרעתי מטעם דמי יימר דמחייבי לי רבנן, א"כ דבטעם הראשון נפסק כריש לקיש, ונאמן התובע אף בלא שבועה, כ"ש בטעם האחרון דיהיה נאמן בלא שבועה, ואמאי פסק דהתובע נאמן רק ע"י שבועה, ולכן חולק הרמב"ם דאף כאן לוקח בלא שבועה.

והנה כדי לבאר שיטת הרמב"ם דנו והאריכו בזה בספרי האחרונים וביניהם ר' אריה לייב אשר ביארנו בהשכל ודעת, ע"פ מה שהקדמנו [באות הקודם] לחקור בד"ן חזקה א"א פורע תו"ז אי זה משום בירור דנתברר לנו דאין האדם דובר אמת או משום דאין בו כח הטענה, דכל זה שייך דוקא בחזקה א"א פורע תו"ז אבל בסברא דמי יימר דמחייבי לי רבנן דכבר מחויב לשלם

היכא דאיכא למימר מיגו אמרינן מיגו, חוץ במקום עדים ובמקום חזקה דמיבעיה לן ולא איפשטא, ואם כן נמי נאמן לומר מחלת לי במיגו דאי בעי אמר פרעתי, ושאיני הכא דאינו נאמן לומר מחלת לי דליכא מיגו, דלא מצי למימר לא היו דברים מעולם או פרעתין ע"כ.

והנה מוכח בפירושו דאף דליכא חזקת חיוב לא מהימן לומר מחלת לי, דבפסק הראשון כתב ואינו נאמן לישבע מחלת לי אפילו במלוה על פה דנאמן לומר פרעתי והיכן נאמן לומר פרעתי זהו דוקא לאחר זמנו דליכא חזקת חיוב, ואעפ"כ אינו נאמן לומר מחלת לי, וכן בתשובה שהביא אח"כ מוכח כן בדמקום דאיבעי להו אי מועיל מיגו במקום חזקה דזהו דוקא לאחר זמנו, שם פשיטא ליה דמועיל מיגו בטענת מחלת לי, אבל טענת מחלת לי בלא מיגו אינו מועיל אף דליכא שם חזקת חיוב.

וכן יש להוכיח מדין דהחזק כפרן, דבהחזק כפרן לא נתברר דבטענה זו אינו דובר אמת, רק אין לו כח הטענה לשום טענה שבעולם, ואפילו הכי אין חילוק בין תו"ז ללאחר זמנו דבשניהם לית ליה כח הטענה, ואף דלאחר זמנו ליכא חזקת חיוב, וכן כאן אף לאחר זמנו דליכא חזקת חיוב לית ליה כח הטענה, כיון דטוען פרעתי תוך זמני דאין הלאה עומדת לכך.

אולם צריך להוסיף דלדעת השיטה מקובצת אם בא תוך זמנו דאיכא חזקת חיוב וטוען פרעתי, לית ליה כח הטענה ואפילו במיגו לא יהיה נאמן, דסובר דזה דומה למחזיק המלוה שטר דאף במיגו לא יהיה נאמן לומר פרעתי וכדלעיל, אבל לאחר זמנו לדעת השיטה מקובצת, או לשאר ראשונים אפילו בתוך זמנו, דלית ליה כח הטענה ע"י דמרע דליבוריה, אם יהיה לו מיגו יהיה נאמן, דהמיגו יעשה שני פעולות הוא יכרר לנו דדובר אמת וגם יתן לו כח הטענה.

והחילוק בין דעת ר' אריה לייב לבין מה שכתבנו, לדעת ר' אריה לייב שזה תלוי בחזקת חיוב וחזקת חיוב הוא רק לפני פסק דין ולפני שבנה התקרה, אבל אחר פסק דין או אחר שבנה התקרה דאז כבר ידוע לעולם דמחויב לשלם על ההגבהה מד' אמות, אז ליכא חזקת חיוב דהא איכא למימר דפרעיה, ולכן צריך לומר דהא דלית ליה כח הטענה זהו דוקא אם בא התובע בזמן שהיה חזקת חיוב דהיינו לפני פסק דין ולפני שבנה התקרה ואמר הניתבע שכבר שילם, ואז לא יהיה נאמן אף ע"י מיגו, אבל אם בא התובע לאחר פסק דין או לאחר שבנה התקרה דליכא חזקת חיוב, ואמר הניתבע שפרע לפני פסק דין ולפני שבנה התקרה אז אית ליה כח הטענה ובירור דאינו דובר אמת ליכא בלמעלה מד' אמות, ויהיה נאמן אף בלא שום שבועה, [וכבר נתבאר דזהו דוקא לדעת השיטה מקובצת].

משא"כ לפי מה שכתבנו דאין זה תלוי בחזקת חיוב, דאף בלא חזקת חיוב לית ליה כח הטענה, לכן צריך לומר כאן דאין חילוק אם בא התובע בזמן דאיכא חזקת חיוב דהיינו לפני שבנה התקרה ולפני פסק דין, לבין אם בא אחר פסק דין או לאחר שבנה התקרה, דבשניהם לית ליה כח הטענה אם טוען שפרע לפני שבנה התקרה ולפני פסק דין כיון דאין הדרך לפרוע אז, ובמיגו יהיה נאמן וכמו שביארנו בתוך זמנו.

והנה נחזור לעניינינו דנמצא דבחזקה א"א פרוע תו"ז יש בו צד שאינו נמצא במי יימר דמחייבי לי רבנן, דבחזקה א"א פרוע תו"ז אינו נאמן משני טעמים משום בירור ומשום שאין לו כח הטענה, משא"כ במי יימר דמחייבי לי רבנן אינו נאמן רק מצד שאין בו כח הטענה אבל בירור ליכא.

ועפ"ז אפשר לתרץ קושיית הרמב"ן דלעיל על הרמב"ם דמחייב שבועה בלמעלה מד' אמות, אע"פ דאיתא לסברא דמי יימר דמחייבי לי רבנן דמודו ביה אביי ורבא, דבחזקה א"א פרוע תו"ז איכא צד דליכא במי יימר דמחייבי לי רבנן דאיכא

מיד כשבנה הקיר ליכא שני טעמים, דהא דאינו נאמן לומר פרעתי משום שרוב בני אדם אינם יודעים שחייבים לשלם דהא לא בנה התקרה ואין לו בזמן זה השתמשות בקיר חבירו, ורק ע"י ב"ד נודע לו שמחויב לשלם, ומשום זה ליכא למימר שנתברר לנו דאינו דובר אמת דהוא טוען ידיע הדין ושילם, דלהלכה אין שום צד שלא יצטרך לשלם, [ומה גם שטוען שרצה לילך ע"פ דין תורה], ורק בחזקה א"א פרוע תו"ז איכא בירור דאינו דובר אמת, דהא ליכא חיוב תשלומים עד זמן הפרעון וכשטוען ששילם מתברר לנו דאינו דובר אמת.

אלא דמשום צד אחר לא מהימן בלמעלה מד' אמות, דהא רוב בני אדם עדיין לא משלמים דחושבים שב"ד לא יחייבו אותם, ולכן לית ליה כח הטענה לטוען זאת דאין דרך תשלומים בכך.

אלא דר' אריה לייב ביאר דמשום דאין חוב זה עשוי ליפרע רק ע"י ב"ד, לכן כל זמן שלא עבר דין זה דרך ב"ד הנה בחזקת חיוב, ובחזקת חיוב לית ליה כח הטענה [אפילו ע"י מיגו], וכמו שביארנו לעיל שיטתו, דכשבא התובע לפני שעבר זמן הפרעון דאיכא חזקת חיוב דלית ליה כח הטענה אף ע"י מיגו.

אולם לפי מה שבארנו דאין זה אלא לדעת השיטה מקובצת, ובזמן דאיכא חזקת חיוב דאז אינו נאמן אף ע"י מיגו אבל לדעת התוס' והמרדכי ושאר ראשונים דאף דאיכא חזקת חיוב נאמן במיגו, ביארנו דלית ליה כח הטענה כיון שטוען דבר שאין דרכו בכך, ולכן אף דליכא חזקת חיוב לית ליה כח הטענה לטוען זאת, ואף כאן צריך לבאר דאף בדליכא חזקת חיוב, כיון דרוב בני אדם אינם יודעים שחייבים לשלם לכן אין דרכם לפרוע זאת עד שיתחייבו בב"ד, לכן לית ליה כח הטענה אם טוען שפרע לפני שנתחייב בב"ד, אלא דלפי זה צריך לומר דמיגו יהיה נאמן, ואף לדעת השיטה אפשר לומר זאת בזמן דליכא חזקת חיוב.

אין צריך שבועה, משא"כ מי יימר דמחייבי לי רבנן דאינו מברר כלום איצטריך שבועה לברר דאינו דובר אמת, והא דמצינו דמי יימר דמחייבי לי רבנן עדיף זהו דוקא אחר השבועה ולא לפני השבועה.

(ד) וכדי לפרש דעת הרמב"ן נראה לומר דחולק על מה דכתבנו דבחזקה א"א פורע תו"ז איכא שתי פעולות, אחת דמבררת לנו דאינו דובר אמת והשני דלית ליה כח הטענה, אלא דסבר דליכא בירור ואיתא רק לפעולה השניה דלית ליה כח הטענה, דבירור הוא דנתברר לנו דאינו דובר אמת, וזאת ליכא דהא דאמרינן דא"א פורע תו"ז הוא מטעם דאם לוח את הממון לזמן ירוע מסתמא צריך לזאת עד היום ההוא ולא היה מחזיר זאת קודם, וכן דרך ומנהג העולם, וכי משום זה נוכל לומר דהאדם אינו דובר אמת, דהא מעשים בכל יום דמחזירים קודם הזמן, ולכן סבר דליכא בירור דאינו דובר אמת, אלא דלית ליה כח הטענה לטעון זאת משום דאין הלוואה עומדת לכך וכמשנ"ח.

ואף כאן צריך להוסיף לדרעת ר' אריה לייב דכשבא התובע לאחר זמנו דליכא חזקת חיוב לא אמרינן דלית ליה כח הטענה כשטוען פרעתי תוך זמני, וכמו שהביא רביה מהשיטה מקובצת, אי אפשר לפרש דעת הרמב"ן דבחזקה א"א פורע תו"ז ליכא בירור דאינו דובר אמת, דא"כ כשבא לאחר זמנו וטוען פרעתי תוך זמני ליכא שניהם, כח הטענה משום דליכא חזקת חיוב, ובירור דאינו דובר אמת ליכא כי זהו דעת הרמב"ן בכל טענה דפרעתי תוך זמני, ונאמן אף בלא מיגו, ובגמרא משמע דאיצטריך למיגו, דקא איבעיה להו אי מועיל מיגו במקום חזקה ומדובר שם כשבא לאחר זמנו.

ולכן ליכא למימר זאת אלא לפי מה שכתבנו דאף בלא לאחר זמנו לית ליה כח הטענה, ואף לרעת השיטה מקובצת אפשר לומר כן, אלא דבזמן דאיכא חזקת חיוב דלית ליה כח הטענה אינו נאמן אפילו במיגו, אבל בזמן דליכא חזקת חיוב אף דלית ליה כח הטענה מ"מ ע"י מיגו נאמן,

בירור דאינו דובר אמת, ומטעם זה נפטר משבועה, משא"כ כמי יימר דמחייבי לי רבנן דליכא בירור דאינו אמת, לכן צריך לישבע ולא סגי ליה בלא הכי.

ויש מי שהקשה על יסוד דבריו דבחזקה א"א פורע תו"ז איכא מעלה דליכא כמי יימר דמחייבי לי רבנן דאיכא בירור דאינו דובר אמת, א"כ אמאי פליגי אביי ורבא על ריש לקיש בחזקה א"א פורע תו"ז, דאם מרוד כמי יימר דמחייבי לי רבנן הקל כ"ש דמרוד בחזקה א"א פורע תו"ז החמור, ועוד מפני מה פסקינן להלכה כסברא דמי יימר דמחייבי לי רבנן, הא התבאר דמי יימר דמחייבי לי רבנן הוא יותר קל דליכא בירור, ואולי אין מורה בזה ריש לקיש, ורק אביי ורבא סברו כן ומתוך הרכח המשנה הוצרכו לומר זאת, אבל לריש לקיש אין הרכח לומר כן.

אולם נראה דלא קשה מידי דאף דבסברא דמי יימר דמחייבי לי רבנן ליכא בירור ובחזקה א"א פורע תו"ז איכא בירור, מ"מ אחר שישבע התובע כמי יימר דמחייבי לי רבנן, אז יהיו שוים דבשניהם יהיה בירור דאינו דובר אמת, בתוך זמנו יתברר ע"י החזקה, וכמי יימר דמחייבי לי רבנן יתברר ע"י השבועה.

ולפי זה יבא הכל על מקומו דודאי הא דלית ליה כח הטענה כמי יימר דמחייבי לי רבנן הוא יותר חזק מאשר הא דלית ליה כח הטענה בתוך זמנו, ולכן אף דמרוד אביי ורבא בלמעלה מד' אמות מ"מ בתוך זמנו לא מרוד, וכן מוכן הא דנפסק כסברא דמי יימר דמחייבי לי רבנן, דאם פסק ריש לקיש כסברא דחזקה א"א פורע תו"ז הקל, כ"ש דפסק כסברא דמי יימר דמחייבי לי רבנן החמור.

והנה דלפי זה צריך להכין שיטת הרמב"ן דאין צריך שבועה כמי יימר דמחייבי לי רבנן, וכל טענתו טען דמי יימר דמחייבי לי רבנן עדיף דמרוד אביי ורבא, הרי בבירור נכון נתבאר לנו דלחזקה א"א פורע תו"ז איכא עדיפות דמברר דאינו דובר אמת ולכן

דלפי הסבר הקובץ שיעורים בתוס' אין מועיל לרמב"ן מיגו העצה נגד החזקה האינו מברר דרובר אמת.

אבל לפי מה שבארנו דעת הרמב"ן בחזקה א"א פורע תו"ז אתי הכל על מקומו, דהוא דוקא לדעת הרמב"ם דהחזקה פועל שני דברים דמברר דאינו דובר אמת וגם דלית ליה כח הטענה, וכדי לשבור כח החזקה צריך מיגו נגד שני הפעולות, ומיגו העצה אף דנותן לו כח הטענה אך אינו מברר דרובר אמת, ולכן אינו שובר את כח החזקה דמברר דאינו דובר אמת.

אבל לדעת הרמב"ן דבחזקה א"א פורע תו"ז ליכא לשני הפעולות, דליכא בירור דאינו דובר אמת ורק דלית ליה כח הטענה, וכדי לשבור כח החזקה אין צריך לבירור דרובר אמת ורק מצרכינו ליתן לו כח הטענה, א"כ מוכן דסבר דמיגו העצה שובר את כח החזקה, דאף דאינו מברר דרובר אמת, מ"מ כיון דהוא נותן לו כח הטענה דמקבל הכח כאילו טוען פרעתי לאחר זמני, לכן הוא נאמן אף בטענה דטוען דפרע לפני שעבר זמן הפרעון.

ועיין לעיל [באות הקודם] דביארנו דכל זה לא שייך לדעת ר' אריה לייב, דלדעתו א"א לומר דבחזקה א"א פורע תו"ז ליכא בירור דאינו דובר אמת, דא"כ בלאחר זמנו דליכא חזקה חיוב דאית ליה ג"כ כח הטענה, א"כ נאמן אף בלא המיגו, ומאיבעית הגמרא שמעינן דאינו נאמן בלא מיגו, אבל לפי מה שכתבנו לחלוק עליו דגם בדליכא חזקה חיוב לית ליה כח הטענה, ולפי זה אפשר לפרש דעת הרמב"ן דבחזקה א"א פורע תו"ז ליכא בירור דאינו דובר אמת, ולכן מוכן הא דנאמן במיגו העצה וכמו שביארנו לעיל.

אולם צריך להוסיף דלשיטה מקובצת דביארנו לעיל שיטתו לפי דרכנו, דלית ליה כח הטענה בין לפני שעבר זמן הפרעון בין לאחר שעבר זמן הפרעון אלא דלפני שעבר זמן הפרעון דאיכא חזקה חיוב אינו נאמן

אבל לשאר ראשונים בין דאית ליה חזקה חיוב ובין דלית ליה חזקה חיוב ע"י מיגו יהיה נאמן, אף דלית ליה כח הטענה, ולפי זה אפשר לפרש דסובר הרמב"ן דגם בחזקה א"א פורע תו"ז ליכא בירור, ורק כח הטענה לית ליה כיון דמרע דליבוריה ע"י שטוען פרעתי תוך זמני.

ועל פי זה מוכן הא דלא מצריך שבועה במי יימר דמחייבי לי רבנן, דלדעתו הדין דחזקה א"א פורע תו"ז אין לו מעלה יתירא על מי יימר דמחייבי לי רבנן, דבשניהם לית ליה כח הטענה, ובירור דאינו דובר אמת ליתא בשניהם, ולא רק זה אלא דלהפך מזה דמי יימר דמחייבי רבנן עומד במעלה יתירא על חזקה א"א פורע תו"ז רמורו ביה אביי ורבא, ולכן סבר הרמב"ן דאם פסקינן בחזקה א"א פורע תו"ז דלוקח בלא שבועה, כ"ש במי יימר דמחייבי לי רבנן דלוקח בלא שבועה דעדיף מיגיה, ואע"ג דליכא בירור דאינו דובר אמת, מ"מ אין צריך לישבע, וכן מצינו בעוד מקמות וכגון בהחזקת כפרן, אע"ג דבטענה זו לא הוברר דאינו דובר אמת, מ"מ לא נתחייב התובע לישבע, כיון דאין ללוה כח הטענה לטוען פרעתי.

ה) והנה דלפי זה אפשר לחזור למה שכתבנו לעיל [באות א"ב] דדעת התוס' דאם בא התובע כיום הפרעון ואמר לו הלוה פרעתי תוך זמני, דאינו נאמן במיגו דאי בעי אמר פרעתיך היום, דכיון דלא חציף אינש למימר פרעתיך היום היכן דלא פרע ביום זה, הוי מיגו העצה, ומיגו העצה לא מועיל נגד החזקה, וביארנו שם בשם הקובץ שיעורים דכיון דהחזקה מבררת לנו דאינו דובר אמת, וכדי להאמינו צריכים אנו לשבור בבירור ולברר דכן דובר אמת, וכיון דבמיגו העצה ליכא בירור ורק כח הטענה איכא, לכן אינו מועיל לשבור כח החזקה, [עיין לעיל באות ב' באריכות], וכתבנו שם דהרמב"ן חולק על תוס' דאף דהוי מיגו העצה הוא מועיל לשבור כח החזקה, ונכנס בכלל איבעית הגמרא אי אמרינן מיגו נגד החזקה או לא, והקשינו שם

בירור שמברר דדובר אמת, שהגהות הרי"ף שאסר לה לינשא לכהן סבר דמיגו הוה כח הטענה, דהיינו שמקבל את כל הכח שהיה לו בטענה השניה וכאילו טען זאת, וכיון דבטענה השניה דהיינו שהיתה יכולה להתגרש לא היתה מותרת לכהן, לכן אף כמה שאנו מאמינים אותו שיש לו בנים אינו מקבל כח להתירה לכהן, אבל הרמב"ן סבר שמיגו זהו בירור, ולכן היא מותרת לכהן, כיון שדעתו אינו להתירה לכהן רק שלא תצטרך להתיבם, ונתברר דהאדם דובר אמת דהיה יכול לגרשה, ואם דבריו נתאמנו אצלנו אז אנו הולכים לפי דבריו בכל הדינים, ולכן היא מותרת לינשא לכהן.

ומתוך דברים אלו של הקובץ שיעורים, וכן בשאר דבריו שם רואים דלמד דהוה מחלוקת הראשונים, דיש סוברים שמיגו הוא כח הטענה, ויש סוברים דהוה בירור ולא כח הטענה, ולומד דדעת הרמב"ן דהוה בירור ולא כח הטענה, וכן אח"כ מביא את הרמב"ן ממקום אחר דכפשטות משמע משם דסוכר דהוה כח הטענה, וטרת הקובץ שיעורים לפרשו אף אם נאמר דמיגו הוא בירור, דלדעתו הרמב"ן סובר דמיגו אינו רק בירור.

ולפ"ז יקשה על מה שכתבנו לעיל לבאר דעת הרמב"ן דחולק על תוס', דאמרינן מיגו דהעוה נגד חזקה א"א פורע תר"ז, משום שמיגו דהעוה הוא כח הטענה, ובחזקה א"א פורע תר"ז מפקינן מינה כח הטענה, ואתי המיגו ונותן לו כנגד זה כח הטענה, ולפי דברי הקובץ שיעורים לא אתי שפיר, דהרמב"ן סובר דמיגו אין נותן לו כח הטענה, ורק מברר דאינו דובר אמת.

אולם המעיין בשאר אחרונים יראה שאין זה הכרח לומר שזהו מחלוקת הראשונים, אלא אפשר לומר שזהו חקירה כשאר חקירות, ואפשר לומר שבמיגו איתא לשני הפעולות, דגם נותן לו כח הטענה וגם מברר דדובר אמת, ואין זה סתירה.

ואף אנו נאמר שהרמב"ן סבר שבמיגו איתא לשני הפעולות ולצדדים קטני, דבכל

אפילו במיגו, אבל לאחר זמנו דליכא חזקה חיוב יהיה נאמן במיגו, לפ"ז ליכא כלל קושית התוס' דנהמניה במיגו דפרעיה היום, דכיון דאיכא חזקה חיוב אינו נאמן כלל במיגו, וכ"ש דלא סבר כשיטת הרמב"ן, אבל לשאר ראשונים דאף דאיכא חזקה חיוב הוא נאמן במיגו לפ"ז קשה דנהמניה במיגו דפרעיה היום, וע"ז תירצו דהוי מיגו דהעוה, ולשיטת התוס' דבחזקה א"א פורע תר"ז איכא בירור לכן אין מיגו דהעוה שובר כח החזקה, והרמב"ן סובר דליכא בירור לכן סובר דהמיגו שובר את כח החזקה אף דהוי מיגו דהעוה.

(ו) והנה על הא דפסק הרמב"ם [פ"ג מהלכות יבום ה"א], דנאמן אדם לומר [בשעת מיתתו] זה בני או יש לי בנים כדי לפטור את אשתו מיבום [מיגו דיכול לגרשה], נסתפק המשנה למלך אם האי דינא דנאמן במיגו דכידו לגרשה יועיל אף שתוכל לינשא לכהן או לא, דהא במת בעלה וידוע שיש לה בנים מותרת לכהן, ובנתגרשה אסורה לכהן, וכאן האם נתירה לכהן כמו במת בעלה וידוע שיש לה בנים, או לא נתירה לכהן כיון שניתרת רק במיגו שיכולה להתגרש.

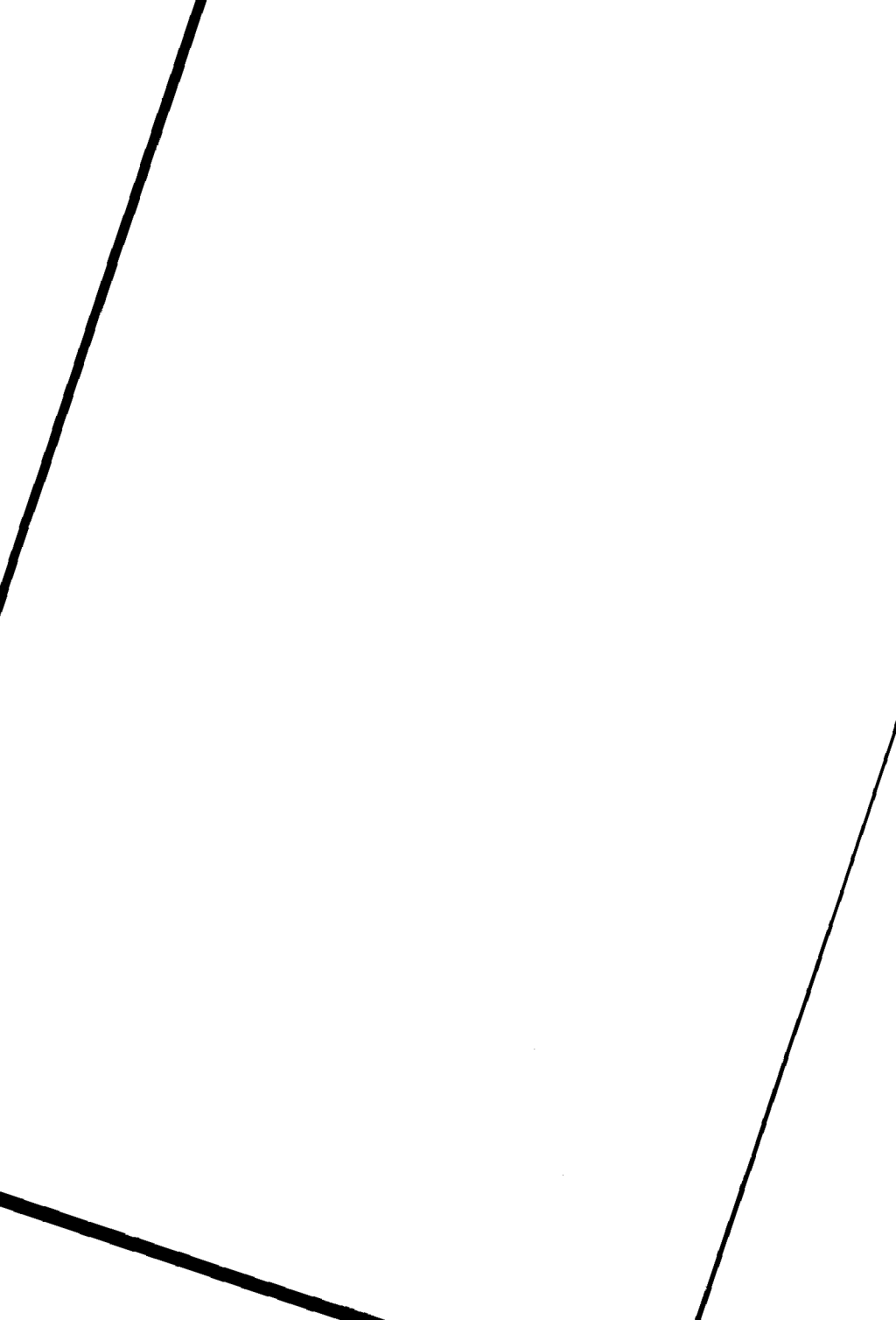
והביא בזה מחלוקת הראשונים, שלדעת הגהות הרי"ף אינה מותרת לכהן, ולדעת הרמב"ן מותרת לכהן, וסברת הרמב"ן משום שהבעל אינו מתכוון להתירה להינשא לכהן, אלא דלא תצטרך להתיבם ותוכל לינשא לישראל, ולכן יש לו נאמנות על דבריו, דלהתירה לינשא לישראל היה יכול ע"ז גט, ואחר שקיבלנו שיש לו בנים ע"ז נאמנות דבריו, אנו מתירים לה ג"כ לינשא לכהן, וזהו ג"כ ע"ז נאמנותו דהוא לא התכוון לזה, [דאם היה מתכוון להתירה לכהן לא היה אמרינן מיגו דכידו לגרשה, דע"ז גירושין לא היתה יכולה לינשא לכהן, ובמיגו אנו רוצים להתירה לינשא לכהן].

וכתב הקובץ שיעורים [ח"ב סימן ג'], לפרש מחלוקתם בצדדים שכתבנו לעיל במיגו, אי הוה כח הטענה שנותן לו או

מקום ניצל את כח המיגו כמה שהיה אפשר, בסוגיא דידן בחזקה א"א פורע תו"ז שהפקיעו מיניה את כח הטענה, וכדי לשכור את כח החזקה אין הבירור של המיגו מועיל כלום, ומצרכינן ליתן לו כח הטענה של המיגו ובזה שובר את כח החזקה, וברין דזה בני או יש לי בנים דכדי להתירה

לכהן אין מספיק בזה כח הטענה, דאינה מתירה לכהן ע"י זה, כדמפרשינן לעיל דעת הגהות הרי"ף, לכן מצרכינן בירור ובזה הותרה לכהן.

וע"פ זה נתברר לנו דיש לקיים מה שכתב הרמב"ן בשני המקומות, ואין סתירה בדבריו.



# בירורי הלכה

הרב רוד צבי אורדנטליך\*

## בענין היתר הבלעה והקפה בפירות שביעית

הנה בקניית פירות ממי שחשוד על השביעית, ישנם ג' חששות ואיסורים. א. איסור סחורה בפירות שיש עליהם קדושת שביעית, דדרשינן לאכלה ולא לסחורה, וגם הקונה עובר על לפני עור שמכשיל את המוכר באיסור זה. ב. איסור מסירת דמי שביעית לעם הארץ, כיון שהמעות נתפסין בקדושת שביעית [ומקורו בגמ' סוכה דף ל"ט]. ג. איסור לקנות מהחשוד על השביעית, שקנסו חכמים שלא לסייע ידי עוברי עבירה, [ומקורו בגמ' בכורות דף כ"ט].

חששות אלו הם בעצם הקניה, וזאת מלבד השאלות בעצם אכילת הפירות שיש עליהם איסורי וקדושת שביעית, והם: א. איסור ספיחין בירקות שנזרעו בשביעית שגזרו חכמים לאסרם באכילה [וכבר נתפרסמו תאריכים מדוייקים לכל הירקות באיזה זמן יש לחוש שנזרעו בשביעית ויש עליהם איסור ספיחין]. ב. אף בפירות האילן שאין עליהם איסור ספיחין מ"מ אם נשמרו ונעבדו באיסור בשביעית לרעת הרבה פוסקים נאסרו הפירות מדין שמור ונעבד, וגדולי ירושלים מהדור הקודם החמירו מאוד באיסור זה, ורק במקום דחק גדול יש מקום לסמוך על דעת רוב הפוסקים המתירין שמור ונעבד [כשאין בזה איסור ספיחין, והיינו בפירות האילן].

כאמור אף כשיש היתר אכילה בפירות יש ג' חששות הנ"ל בעצם קניית הפירות ממי שחשוד על השביעית, ונברר בע"ה איזה עיצות מועילות להנצל מג' איסורים אלו, [כאשר אין איסור אכילה על הפירות וכנ"ל].

המעות כשביל הלולב שאין עליו קדושת שביעית [בהבלעה על האתרוג], ובאופן זה אין הדמים נתפסים בקדושת שביעית, ויש לבאר אם עצה זו מועלת להתיר כל האיסורים הנ"ל ושלפי זה אפשר לקנות כן בחנות בלי הכשר על השביעית באופן שישלם הכסף בהבלעה, והיינו שיקנה ממנו דבר שיש עליו קדושת שביעית שאין עליו איסור ספיחין, וישלם בהבלעה על דבר שאין

הנה, בגמ' סוכה דף לט תנן הלוקח לולב מחבירו בשביעית נותן לו אתרוג במתנה לפי שאין רשאי ללוקחו בשביעית, ובגמ' שם לא רצה ליתן לו במתנה מהו. אמר רב הונא מבליע ליה דמי אתרוג בלולב. וליתבי ליה בהדיא, לפי שאין מוסרין דמי פירות שביעית לע"ה, ע"כ, ומבואר בגמ' דאפשר לינצל מאיסור דאין מוסרין מעות שביעית לע"ה ע"י היתר הבלעה, והיינו שנותן

\* שיעור בכית המדרש קארלין טטולין בירושתי, תוהמ"ס תשנ"ד גרשם ע"י שלמה זלמן מרק.

ולא מצאתי הדבר מפורש בפוסקים, והדבר מראה פנים לכאן ולכאן, דמצד אחד י"ל דמאחר שנותן לו הפירות במתנה, דהרי אינו משלם אלא על דברים שאין עליהם ק"ש, אינו עובר על איסור קנייה מחשוד, דבמתנה לא אסרו חכמים ליקח ממנו, ומצד שני מסתבר לאסור אף בזה מאחר שלוקחו לטובת החשוד, ואליבא דאמת משלם גם ע"ז, ואם לא יאסרו בזה, יכול כל חשוד למכור בהבלעה, ולא יהא עליו קנס כלל.

ונראה דהדבר תלוי במחלוקת הראשונים, דהנה, בהא דאמרינן בסוכה ל"ט דאסור לקנות מע"ה, מטעם דאין מוסרין מעות שביעית לע"ה, כתב רש"י בד"ה אין מוסרין דמי פירות דהתורה אסרה לאכלה ולא לסחורה וכו', ועמי הארץ חשודין על כך, ע"כ, ומבואר מדברי רש"י דסתם ע"ה חשוד על השביעית.

ויל"ע דמאי בעינן לטעמא דאין מוסרין המעות לע"ה, הא כמיון דכל ע"ה חשוד הוא, א"כ בלא"ה אסור לקנות ממנו מטעם האיסור דאמרינן בכבורות כ"ט ע"ב דהחשוד על השביעית אין לוקחים ממנו דבר שיש עליו זיקת שביעית.

וכבר הרגיש בזה הרמב"ם פ"ח מה' שמיטה ויובל הל"י, וכתב בזה"ל, כשם שאסור לעשות סחורה בפירות שביעית או לשמור אותן כך אסור ליקח אותם מע"ה, לפי שאין מוסרין דמי שביעית לע"ה ואפי' כל שהוא שמא לא יאכל אותן בקדושת שביעית, ובהלכה י"א ז"ל, הלוקח לולב מע"ה בשביעית נותן לו אתרוג מתנה ואם לא נתן לו מבליע לו דמי אתרוג בדמי הלולב, ובהל' י"ד ז"ל, בד"א בע"ה סתם, אבל מי שהוא חשוד לעשות סחורה בפירות שביעית או לשמור פירותיו ולמכור מהן אין לוקחין ממנו דבר שיש עליו זיקת שביעית כלל. עכ"ל הר"מ.

ומ"ש בד"א בע"ה סתם, כוונתו דהא דאמרינן דאין לוקחין מע"ה מטעם דאין מוסרין דמי שביעית לע"ה. ומבליע דמי

עליו קדושת שביעית, [ובדרך כלל בזמן שהירקות בקדושת שביעית נמצאים פירות שנחנטו בששית, ובזמן שהפירות בקדושת שביעית, נמצאים ירקות שנלקטו בשמינית].

והנה, היחר הבלעה לא מצאנו בגמ' דמהני אלא לענין איסור מסירת מעות שביעית לע"ה, דמאחר שאין נותן המעות בשביל פירות שביעית אין המעות נתפסים בקדושת שביעית.

ולענין איסור סחורה לא מבואר בגמ' היתר זה, דיעויין בתוס' ד"ה ולתיב ליה דמי האתרוג בהדיא. וז"ל מ"ט אין רשאי ללוקחו ראי משום דאסור לעשות סחורה בפירות שביעית, לא חשיב סחורה אלא כי ההיא דמסכת שביעית לא יהא לוקח ירקות שדה ומוכר בשוק אלא הוא לוקט ובנו מוכר על ידו, וכו', ע"כ, ומבואר מדברי התוס' דהגמ' איירי באופן דליכא איסור סחורה, וע"ז אמרינן בגמ' דמהני היתר הבלעה.

ושמעתי משמיה דהחזו"א שהכריע דלא מהני היתר הבלעה רק לענין איסור מסירת מעות שביעית לע"ה, ולא מהני על איסור סחורה, ולדידיה לא מהני היתר הבלעה על קניית פירות מחנות מאחר דאיכא איסור סחורה.

אמנם הרבה פוסקים נקטו דמהני היתר הבלעה אף על איסור סחורה, דהרי נותן לו פירות שביעית במתנה, ומשלם על פירות המותרים. ובמתנה אין איסור סחורה, וכן מפורסם בשם הגרי"ל דיסקין, דמהני היתר הבלעה אף על איסור סחורה.

ועדיין עלינו לבאר אי מהני היתר הבלעה אף על איסור חשוד, דאמרינן בכבורות כ"ט החשוד על השביעית אין לוקחין ממנו פשתן ואפי' סרק, וכן פסק הרמב"ם פ"ח מה' שמיטה ויובל הל' י"ד, ז"ל אבל מי שחשוד לעשות סחורה בפירות שביעית וכו' אין לוקחין ממנו דבר שיש עליו זיקת שביעית כלל, ע"כ, ויש לרדן בזה, אי מהני היתר הבלעה לגבי איסור חשוד.

בכורות כ"ט: החשוד על השביעית אין לוקחין ממנו אפי' פשתן היינו דינא דברייתא סוכה לט. שאין מוסרין דמי שביעית לע"ה, ואשמעינן מתני' דקונסין אותו אפי' פשתן, עכ"ל, ומבאר דסוגיא דסוכה לט איירי בחשוד דהיא דכורות וע"ז אמרין דמבליע דמי אתרוג בלולב ומבאר להדיא דמהני היתר הבלעה אף לענין איסור חשוד.

ונמצא לפי"ז דדין היתר הבלעה לגבי חשוד תלוי במחלוקת ראשונים דלדעת הר"ם אסור. דלא מהני היתר הבלעה לענין חשוד, ולדעת הרמב"ן ור"ת מותר דמהני היתר הבלעה אף לענין איסור חשוד.

ולענין הלכה יש לרזן בזה, דהנה, בדין סתם ע"ה אי חשוד על השביעית, כתב בחזו"א שם, דנראה דנקטינן לחומרא דסתם ע"ה חשוד על השביעית וכדעת רש"י בסוכה לט, והר"ם והר"ש בתוס' כתובות כ"ד והתוס' בכורות ל' ע"א וגם הרשב"א תולין דף ו' חונק להחמיר. עיי"ש.

אמנם בנ"ד אין ראייה לאסור, רק מדברי הרמב"ם שמשמע מלשונו דלא מהני הבלעה לענין איסור חשוד, ומשא"כ מדברי רש"י והר"ש והתוס' והרשב"א, אף דס"ל להנהו ראשונים דסוגיא דסוכה איירי בסתם ע"ה, ולהכי בעינן לטעמא דאין מוסרין מצות שביעית לע"ה, מ"מ אפשר דפשיטא להו דאף דאיירי סוגיא דהבלעה בסתם ע"ה, מ"מ שפיר מהני הבלעה אף לענין איסור חשוד, [וכגון דידעינן בבירור שהוא חשוד].

ולכן נראה, דמאתר דמדברי הר"ת והרמב"ן מוכח להיתר, ואף דמדברי הרמב"ם משמע לאיסור, משתבר דבעי דחק גדול אפשר לסמוך על הראשונים המתירים דמהני היתר הבלעה אף בחשוד.

בתוס' ע"ז ס"ב ע"ב בד"ה יאות כתבו התוס' שני תרוצים בפירות שביעית שנקנו בהקפה והפרעון הוא אחר הקנין אם תופסים דמיהם דלדעת הרב רבי אלחנן שם רק אם הפירות נאכלו אין תופסים דמיהם והר"י שם חולק וס"ל דגם אם לא נאכלו הפירות אם

אתרוג בלולב, היינו דוקא בסתם ע"ה, והיינו שלא ידעינן בבירור שעובר על איסורי שביעית, רק סתם ע"ה, ומאתר דלא ידעינן בבירור שעובר על איסורי שביעית לא שייך ביה הקנס דאמרין בכורות כ"ט, דאין לוקחין ממנו כלל כל דבר שיש בו זיקת שביעית, ומשא"כ בחשוד דידעינן בבירור שעובר על איסורי שביעית, בזה לא בעינן לטעמא דאין מוסרין דמי שביעית לע"ה, ובלא"ה אסור לקנות ממנו, מדינא דכורות דף כט, דקנסוהו חכמים שלא לקנות ממנו.

ומלשון הרמב"ם שכתב כד"א בע"ה סתם, אבל מי שחשוד וכו' משמע דכל הדינים דאמרין בע"ה סתם, דאיכא אופנים שמוחר לקנות ממנו, לא שייך בחשוד שידעינן בבירור שעובר על איסור שביעית, ומשמע דאף היתר הבלעה דמבליע דמי אתרוג בלולב, לא מהני אלא בע"ה סתם, ומשא"כ בחשוד בבירור, לא מהני היתר הבלעה, ומבאר דעת הרמב"ם דלא מהני היתר הבלעה לאיסור חשוד.

אמנם מדברי כמה ראשונים מוכח דמהני היתר הבלעה אף לענין איסור חשוד, דהנה, במה שכתב הרמב"ם דלסתם ע"ה אין מוסרין דמי שביעית, ומטעם דסתם ע"ה חשוד על השביעית, אין כן דעת ר"ת בכתובות כ"ד תוס' ד"ה שלי חדש, וס"ל דסתם ע"ה אינו חשוד על השביעית, וכ"כ הרשב"א תולין דף ו' ע"ב בשם ר"ת וכו' דהרמב"ן מורה לר"ת דסתם ע"ה אינן חשודין על השביעית.

ולדעת ר"ת והרמב"ן דסתם ע"ה אין חשוד על השביעית, עכצ"ל דהא דאמרין בסוכה ל"ט, דאין מוסרין מצות שביעית לע"ה איירי כשידעינן בבירור שהוא חשוד, דבלא"ה אין חושדין אותו על השביעית, וא"כ הדק"ל, דמאי איצטריך לטעמא דאין מוסרים מצות שביעית לע"ה תיפוק ליה מדינא דאמרין במתני' דכורות דהחשוד על השביעית אין לוקחין ממנו.

וכבר עמד בזה בחזו"א שביעית סי' י" סק"יא, וז"ל ולדעת ר"ת והרמב"ן הא התנן

והמשנה בבכורות דאין לוקחים מחשוד וודאי מיירי גם כלוקח בהקפה וכן כתב בחזו"א שביעית סי' י' וא"כ הגמ' בסוכה דמיירי בוודאי חשוד לפי השיטות הנ"ל בדיוק נקטה העצה של הבלעה ולא של הקפה.

והנה בענין איסור סחורה פשוט דאפילו להשיטות דסחורה מותרת בהבלעה בשעת הדחק זה רק בהבלעה ולא בהקפה והוא פשוט דגם במכירה בהקפה הוי דרך סחורה ואין בזה היתר כלל ובשעת הדחק אין להקל רק בהבלעה ולא בהקפה.

הפרעון הוא אחר הקנין אין הדמים נתפסים בק"ש. והתוס' שם הקשו על פירוש הראשון מהגמ' סוכה לט דמבליע דמי אחרוג כלולב ולמה לא אמרינן העצה דפרעון לאחר הקנין ותירצו דאין עם הארץ רוצה להקיף עד שיכלה האתרוג וצ"ע לדעה הב' בתוס' דכל הקפה הגם שלא נאכל הפרי אין הדמים נתפסים למה הצריך שם בגמ' הבלעה דווקא והנה לשיטת הר"ת וכו' דאין סתם עם הארץ חשוד והגמרא מיירי בוודאי חשוד א"כ מיושב היטב דרק הבלעה מועילה בוודאי בחשוד אבל הקפה וודאי אסורה בחשוד

הרה"ג ר' יצחק זילברשטיין שלימ"א

## לזה שקנה מפטיר עבור המלוה שלו

**שאלה:** מעשה שהיה בראובן שקנה מפטיר לשמעון, שהלוהו מעות, שמעון שמע שהגבאי קורא את שמו לעלות לתורה והשתומם ולא ידע מה לעשות האם יעלה לתורה, למפטיר, או לא, שהרי יש במפטיר חשש איסור רבית, מה היה על שמעון לעשות?

סוף מראש מתוכנן כבר הדבר, שהעני יברכנו, וההלואה נתנת על סמך כך, אם כן הרי זו רבית קצוצה, ורבית מוקדמת ולא מאוחרת.

ואם כן בהכרח דמלוה קונה משכון ולכן מותר לברכו. עכ"ד מו"ח. כל זאת בנוגע לתוס' שמבואר בדבריהם דהוי רבית קצוצה, אך בענייננו שלא קצץ המלוה עם הלוה שיכבדנו במפטיר. הוי רק רבית דרבנן.

ומצינו גם שאסור ללוה לכבד את המלוה במצוות כגון לקרותו לתורה, כמבואר ביש"ש, הגדול קמא סימן יא. והביאו הש"ך קס"ו א'.

וכתב המהרש"ל שאין לומר שאין כאן טובה מאחר שבלא"ה יכול המלוה לענות אמן, וגדול העונה יותר מהמברך, דהא סוף סוף כבדו בזה שהוא הדרת מלך כשמברך בקול רם והציבור עונה, והאידיא שקונים בדמים, איכא גם נשך ממון. ובדרכי תשובה קס"ו ד' כתב שה"ה שאסור לכבדו במילה ובסנדקאות, ובשו"ת כתב סופר משמע שאם המלוה כהן אסור לכבדו בפדיון בנו.

ובשו"ת טוב טעם ודעת מהדו"ג ח' ב סימן ל"ה כתב שאם יתן המלוה ללוה ממון בכמות כזו שאילו היה המלוה נותנו לעני, היה מכבדו בסנדקאות, מותר דבאופן זה הרי לא מהנה הלוה את המלוה. ומשם נלמד לענייננו שאם המלוה משלם דמי המפטיר שוב אינו עובר על איסור רבית ויעוין משנ"ה ש"ו כ"ז.

**תשובה:** נראה שהמלוה יעלה לתורה, כי יש איסור לא לעלות לאחר שקראוהו, אבל יכריז שהוא ישלם את המעות מכיסו, ולא הלוה. וממילא לא יקבל את הריבית. ולא יהנה ממנה, אמנם עצם הקנייה של הלוה והכיבוד הם כבר רבית, אבל את הנעשה אין להשיב.

ויעוין בתוס' קדושין ח: תוד"ה צדקה מנין שהקשו, וא"ת איכא צדקה ממה שיחזיר לו לשכב עליו? וי"ל דייק מדכתיב ושכב בשלמתו וברכך, ואי לא הוי קונה לו אם כן כשמברכו העני הוי ליה ריבית דברים עכ"ל. לאור זאת גם בענייננו עצם העובדא שקנה מפטיר למלוה וגם גרם שיברכו אותו הוי רבית דברים.

אלא שדברי התוס' תמוהים הרי זה רבית מאוחרת ואסורה רק מדרבנן, ואיך ילפינן מיניה לדאורייתא דבע"ח קונה משכון, וכבר עמד על כך הנתיבות בחו"מ הלכות משכון, אמנם כתבו רבותינו דרבית דברים יש בה גם איסור תורה, לשיטת התוס', אם היא קצוצה אבל רבית מאוחרת שאינה קצוצה הרי מותרת מדאורייתא. ואנן בדאורייתא קיימין ומוכיחים שבע"ח קונה משכון.

וי"ל דמבואר בספרי: "ושכב בשלמתו וברכך", מלמד שמצווה הלוה לברכו. ואמר הגאון ר"י אלישיב מו"ח שליט"א, דמכיון שהתורה צוותה על הלוה שיברך המלוה, אם כן הרי זו קצוצה, דהתורה הרי מיירי במלוה לעני וידוע שיברכנו, דמה לו אם המלוה קצץ, ומה לו אם התורה קצצה סוף

הרב יצחק בריוול

## בענין היתר מכירת בהמה המבכרת לנברי הנהוגה בזמנינו.

הנה ידוע מה שנוהגין בזמנינו למכור בהמה המבכרת לגוי, כדי לפטור העובר מן קדושת בכורה שאסור משום קדשים בחוץ וכו', כנפסק בשו"ע (יו"ד סי' סו), ונוהגין בירושלים ועוד, למכור את הקנה והושט של המבכרת להגוי דהוה אבר שחיות הבהמה תלויה בה ושותפות של הגוי מהני לפוטרה, ועפ"י מש"כ הש"ך (שם סק"ג) דלכתחילה צריך שיהא שותף בדבר שהחיות תלויה בו, והגוי קונה הקנה והושט בקנין גמור לעולם ונשאת שלו תמיד, ובהכי עדיף שאין כאן שום הערמה בהמכירה.

המעשר ואין עוכרים עליהם ככל יראה ולפי"ז גם אם אין הגוי מקפיד שלא יקחו הושט הרי הוא הפקר ואין יפטור מן הבכורה.

אכן יש לדון שאולי זה שאם אינו מקפיד עליהם נעשה הפקר אינו אלא כשהדבר מצד עצמו אינו חשוב כפירוים וסופי תאנים אבל אם הדבר חשוב בעיניו רק שאינו מוכן לטרוח עבור דבר זה אבל אילו היה כאן היה נוטלו לעצמו זה אינו נעשה הפקר וצ"ע בפרט זה וכו'. וזולת אם נדחוק שהגוי קונה על דעת ישראל המוכר ורוצה שיהיה שלו כדי לפטור הבהמה מן הבכורה וצ"ע עכ"ד הגר"נ שליט"א.

★

והנה אם נקוט דיש להם דין בהמת הפקר, יש לדון בזה טובא אי מצי למיפטר מן הבכורה, דבאמת אף שמפורש בתוספתא (פ"ב דבכורות) והביאורה האחרונים, דבהמת המדבר ובהמת גר שמת ואין לו יורשים פטורים מן הבכורה, והיינו בהמת הפקר וכמו שהאריך במהרי"ט אלגאזי בכורות ריש פ"א אות ו', מ"מ איכא לדון בזה כדלהלן.

ובאמת הרבה אחרונים נקטו להלכה כפשטא דהתוספתא דבהמת הפקר פטורה מן הבכורה ובראשם החת"ס (יו"ד סי' שט"ו) וכן פסק בשו"ת אבני"ז (יו"ד סי' ת"ה), ובשו"ת באר יצחק (יו"ד סי' כ"ג) האריך ג"כ להוכיח כן, וגם במרחשת (ח"א סי' מ"ח)

וראיתי להגאון ר' זלמן נחמיה גולדברג שליט"א שהתעורר ע"ז וז"ל וראיתי לעורר מה שנוהגין למכור בהמה המבכרת לגוי כדי לפטרה מן הבכורה והמנהג למכור ושט של האם ונמצא שהגוי שותף בבהמה ושותפות גוי פטרת מבכורה, ויש לעיין אם ידוע שהגוי לא יבא ליטול הושט אחר שחיטה שלא כדאי להגוי לבוא למקום השחיטה כדי לקבל ושט או שלא יודיע לו להגוי ששחטו את הבהמה וממילא הגוי מתיאש מהושט וא"כ קנה הישראל בחזרה את הושט וחזרת הבהמה ומתחייבת בבכורה, אכן יתכן שעד כאן לא אמרו שכל שמתייאש וזכה המוחזק היינו רק במקום שהזוכה רוצה להחזיק בדבר כהאי דהתורמת הרשן (סי' ש"י) אבל במקום שאין הקונה רוצה בזה לא קנה.

אכן כל זה לא יועיל לפטור הבהמה מהבכורה שאף שאין המוכר רוצה לזכות בושט כדי לא להתחייב בבכורה אבל כיון שהגוי אינו רוצה בושט שוב תור להיות הפקר ובהמת הפקר יש ספק גדול אם חייבת בבכורה או פטורה, עיין רי"ט אלגוי, וא"כ יש לעיין אם יש לפטור מבכורה כשמוכר רק את הושט, והנה בגמ' פסחים דף ו' ב. מבואר שם שכל דבר שאין אדם מקפיד עליו כמו פירוים או סופי ענבים וסופי תאנים אף שמשמר שדהו ושלא יכנסו לשרה ליקת את הענבים מ"מ כיון שהפירוים וסופי התאנים והענבים אינו משמר מחמת עצמם והרי הם הפקר ואין בהם משום גזל ופטורים מן

אלא דאי משום הא מצינו להתיר בנ"ד ע"פ מש"כ המהרש"ם (ח"ה סי' נ"ה) דסברא זו של העבוה"ג שייך רק כשהישראל מפקיר ולא כשמכרה לעכו"ם ואח"כ הפקירה העכו"ם דמה הערמה שייך בזה ע"ש, וגם ככה"ג תו לא טעו אינשי, וא"כ בנ"ד שהפקר בא מצד הגוי א"כ ליכא חששות הנז' לאסור זאת.

אולם בטורי אבן (ר"ה י"ג ע"א ד"ה קצירכם ולא קצ"ג) כתב בפשטות דבהמת הפקר חייב בבכורה מן התורה וראייתו מההיא דרב מרי בר רחל שהקנה האוון לגכרי שלא ישלכו בקדושת בכור כמבואר בבכורות (ג' ע"ב) ולמה לא הפקירם ויהיו פטורים מן הבכורה. וע"כ דחייב בבכורה, ולא הביא מהתוס' הנז', ועי' במנ"ח (מצוה י"ח ריש אות י"א) שד"ך ג"כ כדעת הטור"א הנז', וכתב ליישב התוספתא הנז' דקאי כדעת ר' אלעאי דגם שותפות ישראל פטור דבעינן שלו ממש וא"כ גם הפקר אינו שלו, (וע"ש שדימה זאת לחלה דעיסת שותפים חייבת בחלה וה"נ עיסת הפקר, וכבר תמהו עליו טובא דמבואר ברמב"ם וש"ע דעיסת הפקר פטורה).

אלא שרוב האחרונים דחו שיטה זו לומר שחייבת בבכורה מה"ת, ומה שהביא הטור"א ראייה מרב מרי בר רחל שלא הפקירם כתבו כולם משום דחשש שלא יזכה בו אחר וכמ"ש המנ"ח עצמו שם.

אמנם לכאורה יש להקשות דבשלמא מה שלא הפקיר כל הבהמה הוא משום שלא יזכה בו אחר, אבל למה לא הפקיר רק האוון וכיוצ"ב חלק קטן מזהבהמה דמה יפסיד אם יזכה בו אחר, ואף אם נאמר שיפסיד כשיזכה בו ישראל אחר מיד שלא יופקע קדושתו, מ"מ לכאורה בכה"ג אין חשש כזאת שיזכה בו אחר בד"כ, דבר שכמעט שאין בו שווי, וכן קשה בשו"ע ופוסקים שטרותו למצוא עצה להפקיע קדושתו ע"י מכירה לנכרי ולמה לא יפקיר חלק קטן מהבהמה ובפרט להפוסקים דל"ב אבר שהחיות תלוי בו,

האריך דפטור מן הבכורה ועי' גם בשד"ח אסיפת דינים מע' בכור בהמה סי' ג' אות ט"ו ביט שו"ת יד יוסף שכתב דמתשובות המיוחסות להרמב"ן סי' רכ"ה מבואר להדיא דבהמת הפקר פטורה מן הבכורה.

ועי' במהרי"ט אלאזי הנז' אחרי שהק' על התוספתא מהש"ס חולין (קל"ו ע"ב), כתב לחלק אם זכה בו ישראל מן הפקר דאז חל עליו קדושת בכור ובלא"ה לא, דקדושת פטר רחם מיתלא תלי עד שיהיו לו בעלים וכו' ע"ש, וכבר תמהו עליו טובא באחרונים בזה מן הסברא, ומה שהק' מההיא דחולין ישבוה בפנים אחרות, ועי' בזה עוד בקה"י בכורות ס"ב, (ומצינו למהרי"ט אלאזי שכתב דומה על לסברא זו ג"כ גבי עכו"ם ועבד שבא על בת ישראל (פ"ח אות ס"ה) דקדושתו נקבע לפי מעשיו בעתיד. ע"ש).

גם בשו"ת מהר"י אסאד (י"ד סי' שמ"א) כתב כעין דברי המהרי"ט אלא שדעתו דרק כשזכה בו המפקיר עצמו נעשה כבטל ההפקר למפרע, ועי' מש"כ עליו בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' ק"א), עכ"פ אף לשיטתם מ"מ הרי בנ"ד כבר מבואר דאין דעת שום ישראל לזכות בהושט וא"כ שפיר פטור מן הבכורה.

והנה בשו"ת עבודת הגרשוני (סי' כ"ה) כתב דאף דמן התורה פטור בהמת הפקר מן הבכורה מ"מ מדרבנן בשמע דאסור לעשות חקנה זו דהרי חזינן בש"ס ופוסקים שטרותו בהפקעת קדושת בכור ע"י מכירה לנכרי, והוא טעון ג"כ עינן רב בעשייתה מצד הקנינים כמבואר בפוסקים, ולא חזו להפקירה ויופקע קדושתו בקל, וע"כ דנדו חז"ל מזאת מב' טעמים חדא דטעו ביה אינשי וסביר מילתא בעלמא הוא דעביד ותו מחשש ערמה כדאשכחן גבי חמץ כמבואר בירושלמי עכ"ד. ובשו"ת חת"ס הנז' דחה דבריו וע"ש מה חילק מחמץ, ומ"מ דעתו דכשמפקירו צריך להוציאם מחזק ביתו או לכה"פ לפתוח הפתח לבניא ע"ש. ומ"מ מצינו כמה אחרונים שחשו לההיא דהעבוה"ג.

הפקר לגבי בכורה וכתב שם (בד"ה אך יש) כמ"ש כאן דנהי דנאמר דבהמת הפקר פטור מבכורה אבל שותפות הפקר חייב ומכח הטענה שכתבנו ע"ש, אלא שהסביר זאת בר"א, שהוא מטעם דכיון דקיל פשטה קדושה בכולה, אפושט קדושת הבכור אף לחלק הפקר, אלא דלגבי שותפות נכרי ל"ה פשטה משום דאית ביה דעת אחרת כמבואר בקי' (ז' ע"א) אבל בהפקר דאין דעת אחרת מעכבת שפיר פשטה, עכ"ד.

★

אמנם מטעם אחר נראה למצוא היתר לגי', והוא ע"פ מה שנראה רבנ"ד שהנכרי מתייחס מן הושט אינו בגדר הפקר אלא בגדר יאוש, דבאמת הוא דבר שיש בו שווי ואפשר לאוכלו ואילו היה לפניו לא היה מפקירו, אלא מה שמתייחס מזה הוא לפי שהוא אבודה ממנו, ואף שיודע מקודם שיאכרו זאת ממנו מ"מ אינו בגדר הפקר אלא בגדר יאוש כיון שאינו נעשה מרצונו אלא שא"י לעכב על ידם וכמ"ש התרומת הכרי (סי' רס"ב ס"ה בד"ה והן אחי וכו') ע"ש.

ואף אם נאמר דגם כשידע מקומו לא ילך לטרוח אחריו מ"מ לכאורה נראה דאינו בגדר הפקר מטעם זה, ול"ד לקב בארבע אמות דריש אלו מציאות דאמרי' בגמ' דאפקורי מפקר להו, דהתם הרי מציאות של פיזור החטים הוא דבר שאין אדם טורח עבור זה ומסתלק שווי החטים ומפקירו והוא לכל אדם כן משא"כ כאן שעיקר הטיחה הוא במה שאינו לפניו, ולגבי העומד לפניו אינו מופקר, וא"כ ה"ז כשאר דבר האבוד ממנו, ודומה ליאוש דגילה שהוא ג"כ בד"כ משום טורח להביאו לידו (וכיוצ"ב מצינו חילוק זה גבי מש"כ כמה אחרונים דווסו של ים הוה כהפקר ולא כיאוש).

וכיון שאינו אלא בגדר יאוש נראה לפי מש"כ הנתייחס (סי' רס"ב סק"ג) ובקצוה"ח (ת"ו סק"ב) ועוד, דיאוש אינו מפקיע מרשות המתייחס עד שיזכה בו אחר

ולכאורה ליכא חשש הערמה בזה ששפיר מפקירו בלב שלם.

וכדי ליישב זאת לכאורה יש מקום כראש להניח דמאי דנקטינן בתוספתא וכן בתשובות המיוחסות וסיעתם דבהמת הפקר פטורה היינו רק כשכולה הפקר ואין בה חלק של ישראל ומשום דבזה ליכא שום דבר שיחול עליו קדושת בכור מכיון שאינו שייך לישראל, משא"כ כשיש לישראל חלק בה אזי שפיר קדוש אותו חלק כבהמת ישראל, ומאי דפטרינן בריש בכורות שותפות נכרי מכל בכור בישראל שצריך כל בכור, היינו למעוטי בישראל ולא בנכרי דכל שאין כל בכור בישראל אלא שיש בו לנכרי מיפטר מבכורה וכלשון המשנה שם. אבל כל שאין לנכרי חלק בה לא נתמעט מכל בכור בישראל. וכן הפסוק דכתיב גבי אם דממעטינן מכל מקנך ולא של נכרי כמבואר בגמ' (ג' ע"א) דצריך להיות כל מקנך ולא מקצת היינו דכל שחסר קצת ממקנך דפירושו ולא של נכרי וכגון שיש בו חלק לנכרי נתמעט מבכורה אבל כל שאין לנכרי חלק בה לא נתמעט מכל מקנך.

והסבר הדבר הוא דהפקר אינה פוטרת כמו נכרי אלא דפטור הפקר הוא משום דאינו שייך לישראל ולא נתקשרו אלא בכורי ישראל וכל שיש כאן חלק של ישראל שפיר קדוש אותו חלק, אבל נכרי פוטר מן הפסוק בישראל ולא בעכו"ם כדתנן בגמ' או מכל מקנך ולא של נכרי דכתיב ביה אם כמבואר בגמ'. (וכן מוכח מהרי"א הגז' דהפקר אינו פוטר אלא שאינו מחוייב ודק').

ואם כנים אנוחנן בזה נמצא דבנ"ד ליכא היתר לפטור מן הבכורה שהרי רק הושט הוא של הפקר ולא כל הבהמה וא"כ יש בהולד קדושת בכור מן החלק של ישראל, ובאמת בקצת אחרונים משמע דאף כשחלק הוא הפקר ג"כ פטור מבכורה וצ"ע בזה.

שו"מ בס' חלקת יואב ח"ב (שי"ל ב"ב תשמ"ה) בסי' מ"ז שהעתיק שם מספר הפרדס תשובת החלקת יואב בענין בהמת

משה (סל"ז אות ט"ז), וכ"כ עוד אחרונים, ודבר זה הוא מוכח לכאורה מן הסברא דקשה לומר דבכל מה שיתאבד שעה אחת מן הנכרי ועדיין לא נתייאש ממנה ולא זכה בו אדם, יצטרך הנכרי לעשות קנין חדש לכשימצאו, ואם נאמר כן יש הרבה דברים שתח"י הנכרי שאינו שלו שהרי לכאורה אינו מתכוון כלל לקנותו כשמוצאו והוא קצת נגד הסברא, ומעתה דאסיקנן דלא נפיק עדיין מרשות הנכרי אף כשאבודה ממנו תו הוה שותפות נכרי לפוטרה מן הבכורה.

ובאמת אף בהפקר ממש דעת הקצוה"ח (ר"ס רע"ג) בדעת הרמב"ם וש"ע דאינו יוצא מרשותו של המפקיר עד שזוכה בו הזוכה ואחריו דרך ג"כ בשו"ת מהר"י אסאד (י"ד סי' שמ"א ושמ"ה) ועוד, אבל רוב אחרונים דחו טובא דעה זו, כמבואר בכ"מ בש"ס ופוסקים, והדברים ארוכים, ואולם בני"ד כתבנו שלכאורה אינו הפקר אלא יאוש וכנ"ל.

## ★

אלא שגם בסברא זו עדיין לא יצאנו מידיו ספק להתיר, מכיון שיש אחרונים החולקים על הנתייה"מ וסיעתו, ודעתם דגם ביאוש יוצא החפץ מרשות הבעלים מיד כשמתייאשים אף טרם שזכה בו אדם, כמו שכתב בארוכה הגרי"א בשו"ת באר יצחק (י"ד סכ"ג) ועי' בחי' הרי"ם ב"ק (ס"ו ע"ב ד"ה זה מתייאש) שמבואר דמסתפק בזה ובתשובותיו (אה"ע סי' ט"ז) מבואר שנקט דהעיקר הוא שיוצא מיד מרשות המתייאש, גם בחזו"א (ב"ק סי' י"ח סק"ג) תולק על הנתייה"מ, ועוד, ולשיטתם ליכא היתר הנו" [ועי' בשו"ת שו"מ מוהר"ד ח"ב סי' קנ"ג שכתב לחלק בין יאוש דגזילה שאינו יוצא מרשות הנגזל עד שיזכה הגזולן ליאוש

וחלוק הוא מהפקר דמיד שמפקירו יצא מרשותו ע"ש באריכות, וכן נקט ג"כ בתרוה"כ (סי' רס"ב) ע"ש באריכות, וכן נראה מדברי הפנ"י (גיטין דף ל"ח ע"א ד"ה שמואל לטעמיה) בדעת התוס' ע"ש, וכן נקט בפשוטו בביה"ל (ח"ג סי' מ"ה אות ג'), וכ"מ בשו"ת ב"ש (ארו"ח סי' נ"ז), ועוד אחרונים, וא"כ אף שהנכרי מתייאש הרי אין אדם זוכה בו קודם שילדה הבכור, א"כ לא נפיק מרשותו, ושפיר הוה שותפות נכרי לפוטרו מהבכורה.

ואף שיכול להיות שהנכרי מפקירו בלבד ממש ואינו רוצה בזה אף כשיבאו לידו, מ"מ הרי ע"ז ליכא אומדנא דמוכת, והוה כהפקר בלב, דאינו מועיל משום דברים שבלב אינם דברים כמ"ש בראשונים ריש פסחים.<sup>1</sup>

והנה בני"ד הרי מלבד מה שיש כאן יאוש הרי הוא ג"כ אבידת עכו"ם דנתמעט בגמ' (ב"ק קי"ג ע"ב) מלכל אבידת אחיך לאחיך אתה מחזיר ואי אתה מחזיר לכנעני, וא"כ לכאורה דל יאוש מהכא הרי היא מותרת משום אבידת עכו"ם, ואמנם הרי מבואר מדברי הב"ח (י"ד ר"ס קמ"ו) ובש"ך שם (סק"א) דאבידת עכו"ם לא נפיק מרשות העכו"ם אף אחר שזכה בו ישראל עד שמתייאש העכו"ם. והביאזהו יסוד זה באחרונים טובא. ועי' בשערי יושר (ש"ד פ"ח ד"ה והנה) שהוכיח כן גם מדברי המחנ"א ריש הל' גזו"א, [ועי' נתייה"מ (שמ"ח סק"א) גבי גזל עכו"ם שכתב ג"כ דאף שא"צ להשיבו ומרת להשתמש בו מ"מ אין זה שלו והיינו דלא נפיק עדיין מרשות העכו"ם ע"ש].

ואף החולקין ע"ז כמבואר בשערי"ש שם וע"ע בגליון מהרש"א ביו"ד שם, מ"מ לכאורה מודי דקודם שזכה בו הישראל עדיין לא נפיק מרשות הנכרי כמ"ש באמרי

1 ומה"ט נראה ג"כ דאין לומר בני"ד כיון שיודע הנכרי שלא יגיע לידו לעולם א"כ בשעת הקנין אין דעתו לקנות ונמצא שלא נכנס כלל לרשותו וא"כ שפיר הוה הפקר, אולם הרי זאת אינו מוכח בודאות ואינו בליבו ובלב כל אדם שאינו מתכוון לקנות שאפשר דשפיר דעתו לקנות שהרי עושים עמו קנין עם שטר וכו' וכיון שכן אפי' כשאינו מתכוון לקנות הוה דברים שבלב ואינם דברים.

המצוי כמ"ש שם), ואמנם הרי בזמנינו אפשר לברר (ע"י המספר שיש על כל בהמה) וע"כ הביא בשם אחרונים דרוב שאפשר לברר אסור רק מדרבנן ע"ש, ואם נאמר דאסור רק מדרבנן א"כ בצירוף המכירה הנזכרת אפשר דלא גרע מספיקא דרבנן דמקילין בה, אלא שיש לעמוד על עצם הדמיון דאפשר דבג"ד גרע מרוב דאפשר לברר, ואפשר דאינו נקרא בכלל תערובות, כיון שחוקק מספרו עליו תמיד, ורומה קצת להנמצא בבית אפל ולפניו ב' חתיכות כשר וחתיכת טריפה ויכול להדליק אורה ולראות או להוציאם לאור היום שאפשר דאף מדאורייתא לא בטיל ברוב דאין כאן תערובות וצ"ע בזה.

★

כדי לצאת משאלה זו שמעתי מהרבנים הממונים על המכירה בירושלים, שנוהגין עתה לחזור ולקנות מן הנכרי בדמים בחזרה את הקנה והושט אחרי שילרה ולד הראשון ואומרים זאת להנכרי בשעת המכירה שיחזור אח"כ ויקנו ממנו בחזרה, ובכה"ג בודאי אין הנכרי מתייאש שהרי יודע שירוויח מזה כמה שימכרנו אח"כ לישראל ויקבל דמיו, (וככל סוחר שקונה בשביל למכור) ובהכי עדיף טפי דליכא הערמה בהמכירה כלל שבאמת מוכרים להנכרי בלב שלם ומה שחוזרין וקונים זאת הוא מטעם אחר כנ"ל.

דאבירה שיוצא מיד כשמתייאש מרשותו, ולפי"ז בג"ד דהוה יאוש דאבירה ליכא היתר הגדל.

ומלבד זאת מצינו גם באבירת עכו"ם הסוברים דנפיק מרשות העכו"ם אף קודם שנתייאש אפי' לפני שזכה בו ישראל (אף שקשה להבינו מצד הסברא כנ"ד), ולשיטתם בג"ד דהוי אבירת עכו"ם וגם נתייאש בודאי דנפיק מרשותו וא"כ ליכא היתר להבהמה כנ"ל.

וכיון שלא יצאנו מידי ספק בזה א"א להתיר בדרך זאת עם מכירה זו לבר, אם לא בצירוף עוד טעמים להתירא, ובזמנינו יש לכל בהמה מום באוזן (ע"י חקיקת המספר שעושים באזנו אחרי לידתו) וע"י בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' קס"ח) שהאריך להוכיח דהוי מום להתיר הבהמה על ידו, אם כי שאינו מוסכם מכל הפוסקים אמנם להלכה הוכיח שם כדעת רוב הפוסקים המתירים במום הנעשה במקום זה ע"ש. ועכ"פ בצירוף מכירה הנזכרת היה בודאי מקום להקל, אלא שאין כל הבהמות שוות במום זה, ויש שאין להם מום זה רק בחלק הרכה של עור האוזן הכוללת רבכה"ג לכו"ע לא הוי מום.

וע"י שבט הלוי שם שרצה להתיר הבהמות בזמנינו מטעם רוב דכל דפריש מרובא פריש (אף דבזמנינו הוא מיעוט

יעקב יצחק רבינוביץ

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

### י] בספק עיבול מעיקר הדין

(א) הנה פסק בשו"ע (סי' קפ"ד ס"ד) בדספק אם בירך בהמ"ז צריך לברך מספק מפני שהיא מן התורה, ויל"ד אם כן הוא הדין גם בספק אם נתעבל אצלו הפת דצריך לברך בהמ"ז כדין ס' דאורייתא. והנה בס' ראשון לציון (להאזה"ח הק') ברכות נ"ג: (ה' בכה"ח סקכ"ג) על מש"כ הרמב"ם (פ"ב מהל' ברכות ה"ד) וכן אם נעלם ממנו ולא ידע אם בירך או לא בירך חוזר ומברך והוא שלא נתעבל המזון שבמעיו. כ' וז"ל וזה שחזר לומר והוא שלא נתעבל, פי' דוקא שלא נתעכל ודאי, אבל ס' נתעכל לא הוי כס' בירך שמברך מס', דשאני האי ס' מהאי ספיקא, עכ"ל. ולפי דבריו נמצא דבכל ס' עיכול א"י לברך ואע"ג שהוא ס' דאורייתא, ולא ביאר בהדי"ט טעמו.

(ב) אמנם בערך השלחן (סי' קפ"ד הוי' בכה"ח הנ"ל) כ' דאינו מוכרח יעווי"ש, והביא מדברי הרדב"ז (בל' הרמב"ם סי' ק"ה) שכו' בדברי הרמב"ם בדספק עיכול יברך, וכן מדברי הלבוש (כאן) ועו"ת (שיובא להלן או' ד') מוכח בהדי"ט דבס' אם נתעכל הפת יברך כיון שהוא ס' דאורייתא, אלא דבס' לגבי שאר דברים שברכה אחרונה שלהם הוא מדרבנן אזלי' לקולא ולא יברך (וכן הוכיח בתורת חיים (סופר) סי' קפ"ד מדבריהם) וכ"ע מעוד הרבה פוסקים.

(ג) אמנם לגבי אכילה מועטת כ' המ"א דלא ישהה ואם שהה יאכל כוית פת, וכבר נתבאר (לעיל פ"ג או' ר') דאכילת פת זו הוא לעיכובא שאם אין לו פת לא יברך, ואע"ג שהוא ס' אם נתעכלו והוי' ס' בבהמ"ז אזלי' ביי' לחומרא, כ' בתהל"ד וכן מוכח מדברי הפוסקים (פמ"ג שו"ע"ה ועוד) דהיינו משום דאכילה מועטת חייב בבהמ"ז רק מדרבנן

כיון שלא אכל כדי שביעה, וס' דרבנן לקולא. וכ"כ בהדי"ט בכה"ח (סקכ"ח) דבס' עיכול אם אכל כדי שביעה יברך ואם לא אכל כדי שביעה לא יברך, (אמנם מדברי הערוה"ש נר' קצת דלא חילק בין מרובה למועט ובכולהו צריך לברך, יעווי"ש). [ואפשר דאיכא גונוני דמיקרי אכילה מרובה, ואפ"ה אין מחוייב בבהמ"ז מדאי', ויעווי"ן לעיל פ"ה סוף או' ד'].

וכ"ז הוא מדינא, ודין לכתחילה יתבאר בפרק הבא.

(ד) הנה בעולת תמיד (סי' קפ"ד) על מש"כ המחבר דבפירות יכול לברך אם אינו לא רעב ולא תאב "אם אינו יודע לשער אם נתעכלו". הקשה דמשמע מדברי המחבר דהוא אפי' בפירות שברכה אחרונה שלהם הוא מדרבנן. דיברך כ"ז שאינו רעב או תאב אם אינו יודע לשער אם נתעכלו, והרי הוי' ספק ברכות דרבנן דאזלי' ביי' לקולא. ותי' בשם הלבוש דהיינו משום דמוקמי' לה אחזקה ואמרי' דעדיין לא נתעכל. ועוד תי' מדברי עצמו דהוא משום דקרוב לוודאי שלא נתעכלו כיון שאינו רעב או תאב, ואין זה בכלל ספק דרבנן, עכ"ל.

ויש ללמוד מדבריו [וכן הוא פשוט דברי הפוסקים, ודלא כאורח נאמן המובא לק' פי"א או' ד' דכל זמן שאינו מרגיש רעבון או תאב אין להסתפק כלל אם נתעכל, ואין לו דין ספק אלא דין וודאי (אמנם יעווי"ן לעיל פ"ב או' ד' דהוא דווקא עד ו' שעות, ולכאנ"ו הוא אפי' באינו מרגיש שום רעבון), אלא דבמרגיש רעבון, או ספק לו אם מרגיש רעבון, אז יש לו דין ס' עיכול, [ויל"ע מה הדין כמי שאינו יכול להבחין בעצמו אם הוא רעב כ' אם אחר הרבה שעות אי גם לדידי' איכא נהנה סברות ויהא לו דין ודאי. וע"ע

ואל תעשה עדיף ועדיף שלא יברך בהמ"ז  
ממה שיאכל בלא ברכה.

(ג) ות"י בקצוה"ש (ס"ו ס' בברדה"ש סק"כ)  
דהיינו משום דבהמ"ז עיקרו מדאורייתא,  
וע"כ עדיף מאיסור האכילה בלא ב"ר. ומכח  
זה כ' דה"נ לגבי ברכת מעין ג' שגם עיקרו  
מדאורייתא יאה הדין כך באכילה מועטת  
שיאכל כזית בלא ב"ר. אבל לגבי ברכת  
בנ"ר דעיקרו מדרבנן אה"נ דלא יאה דין זה  
דמ"א שיאכל בלא ב"ר. [אמנם להל' כ' דגם  
לגבי ברכת בנ"ר, עד שיעור ד"מ יכול  
לאכול בלא ב"ר. כיון דהט"ז ס"ל דעד  
שיעור ד"מ וודאי לא נתעכל המזון (כנ"ל  
פ"ג או' א') ויכול לאכול בלא ב"ר. אמנם  
אחר שיעור ד"מ (שנתבאר לעיל (פ"ד) דגם  
בזה איכא דינא דמ"א שיאכל בלא ב"ר] א"י  
לאכול בלא ב"ר אא"כ יש לו לאכול מדבר  
שלא הי' דעתו עליו מתחלה דבזה לכו"ע  
יכול לברך [וכן בהסיח דעתו דיכול לברך  
לכו"ע], וכן אפי' קודם שיעור ד"מ יותר טוב  
שיאכל מדבר שלא הי' דעתו עליו, ואפי'  
בברכת מעין ג'.

(ד) אמנם בחי"א (כלל ג' סכ"ג). ערוה"ש,  
וכה"ח (סקכ"ט ולי"ז), כ' האי דינא דמ"א  
שיאכל בלא ב"ר גם לגבי ברכת בנ"ר, וצ"ע  
לדירהו ק' הנ"ל, אמנם בס' אורח נאמן (ס"ו  
קפ"ד) יצא לחדש משום קו' זו דאה"נ דהא  
דחצ"ר המ"א לחזור ולברך ב"ר בעבר  
שיעור עיכול היינו רק בגוונא דוודאי כבר  
נתעכל דזה מיקרי הפסק והיסח הדעת, אבל  
אה"נ בגוונא דהוי רק ס' א"ע נתעכל, א"צ  
כלל לחזור ולברך ב"ר [אלא שנתקשה שם  
בזה מהא דאמרי' דבפירות משערי' בשיעור  
דחאב אם א"י אם נתעכלו ותזי' דמחמת ספק  
מצרכינן לחזור ולברך, דאהא נמי קאי המ"א  
אמנם לפי משנת' לעיל (פ"י או' ד') בשם  
הע"ת דב' סוגי ספיקות הם מיושב הוא  
ע"נ], וכן יש לדייק קצת מדברי השו"ע הרב  
שכ' וז"ל דאם אירע ששהה אחר אכילתו  
לחזור ואוכל להוציא עצמו מיד ספק א"צ  
לברך וכו' אבל כל שוודאי נתעכל המזון  
שביד עליו נסתלקה ברכה הראשונה, ע"כ.

בזה לעיל (שם)]. אמנם במי שאכל בינתיים  
שלא כהמשך להסעודה דבכה"ג כבר אין  
יכול לשער בעד שירעב, כיון שאכל  
בינתיים, (וכמוש"כ במ"ב סק"ח) ופשוט  
לכאור' דאז ודאי לית ל"י האי חזקה, וכל  
שספק לו שאפשר שכבר נתעכל אית ל"י דין  
ספק.]

### יא [דין לבתחילה בספק עיכול

(א) אף שכתבנו באות הקודם דמדינא בס'  
אם נתעכל הפת, באכילה מרובה צריך לברך  
כיון שהוא ס' דאורייתא. מ"מ כ' הערוה"ש  
והכה"ח סקכ"ח דמ"מ לכתחילה כדאי  
שיאכל מקודם כזית פת (וברכה ראשונה  
לכאור' א"צ בלא הסיח דעתו, מכש"כ דלקמן)  
ואח"כ יברך בהמ"ז.

(ב) וכן לגבי אכילה מועטת שכתבנו  
דמדינא א"צ לברך, כ' המ"א דיאכל כזית פת  
קודם בהמ"ז. וכ' דאם הסיח דעתו יברך  
המוציא, [ובשו"ע הרב כ' דיש חולקים ע"ז  
בס"י קע"ט ס"א וס"ל דאפי' בהסיח דעתו  
באמצע סעודתו לא מיקרי היסח הדעת וא"צ  
לחזור ולברך. וזהו דווקא בסעודה שחייב  
בברהמ"ז, אבל בשאר דברים בהסיח דעתו  
לכו"ע צריך לחזור ולברך].

ונתקשו כמה מהאחרונים (מאמ"ר סק"ה,  
לבו"ש על המ"א, דה"ח), קצוה"ש, באר  
יעקב ס"י קפ"ד ועוד) בדין זה שכ' המ"א  
דאם הסיח דעתו א"צ לברך המוציא.  
ואע"ג שהוא ספק אם נתעכל האכילה  
שמקודם, והרי כ' המ"א מיד אח"כ דאם  
נתעכל האכילה בין אכילה לחברתה צריך  
לחזור ולברך ב"ר, וא"כ הכא אמאי יאכל  
בלא ב"ר כיון שאפשר שנתעכל כבר האכילה  
שמקודם, ובלבושי שרד כ' דהיינו משום  
דספק ברכת המוציא לקולא.

אמנם אכתי קשה דהרי הכא באכילה  
מועטת קאיירי והוי הבהמ"ז מדרבנן, וא"כ  
הוי נמי ספק ברכות דרבנן (כנ"ל בפ'  
הקודם), ומאי עדיפא בהמ"ז דרבנן דאמרי'  
דמשום כך יאכל בלא ב"ר שהוא איסור  
ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה, ואורבה שב

הנ"ל דאף המ"א מודה בגוונא דס' נתעכל דפטור וודאי מב"ר, ואלא אם רוצה להחמיר על עצמו לענין איסור אכילה בלא ברכה אפשר לאכול מדבר שלא אי' דעתו עליו מתחילה דבזה וודאי צריך לברך ב"ר וכמוש"כ בקצה"ש הנ"ל.

### יב) דין ממשיך סעודתו זמן רב

א) כ' המ"א וכסעודות גדולות שיושבין בה לפעמים ד' וה' שעות קודם שמברכין ואין נכון לפרש"י (ר"ל דרש"י ס"ל דבאכילה מרובה השיעור רק ד"מ וכנ"ל פ"ט), ולכן יש לברך מיד, וי"ל כיון שעוסקין בשתי' ופרפראות כלא נתעכל דמי עכ"ל. ויצא לנו מדברי המ"א אלו דין חדש בדממשיך סעודתו אפי' בשאר מינים יכול לשהות יותר משיעור עיכול הפת. והו"ד בפמ"ג ודה"ח (ס"י רי"א ס"ד) ומ"ב ועוד. וכן במור וקציעה כ' על דברי המ"א אלו וז"ל וכן האמת לענ"ד ואין כאן בית מיתוש דאטו בימי התלמוד לא היו ממשיכין הסעודה כמה שעות, יעויין ס"י רל"ג ודו"ק, עכ"ל.

והאחרונים נתקשו בביאור דבריו דהרי כיון שממשיך סעודתו כמה שעות ונתעכל כבר הפת שאכל בתחילת סעודתו, א"כ מאי אהני לן מה שאוכל אח"כ פרפראות הרי אין מברכין אלא על אכילת פת דוקא ולא על אכילת פרפראות, וכ' על כך בפמ"ג וז"ל בסעודות גדולות הואיל ואכלו פת כדי שביעה (נר') דכדי שביעה דקט היינו משום מה שכ' שם באות הקודם, יעוי"ש), וממשיך אח"כ בשאר מינים אף שאילו לא אכל ה' כבר רעב מלחם מ"מ עתה שבע הוא, או אפשר כ"ז שאין האצטומכא נח עדיין לא מתחיל העיכול, ואין אתנו יודע עד מה, עכ"ל.

ב) ולכאור' תי' א' דהפמ"ג שכ' אף שאילו לא אכל ה' כבר רעב מלחם מ"מ עתה שבע, אינו מוכן דמאי אהני לן מה ששבע עכשיו מאכילת פרפראות הרי אילו לא אכל ה' כבר רעב מלחם, ובהמ"ז על פת דווקא הוא כנ"ל.

ומשמע מדבריו דדין זה דצריך לחזור ולברך הוא רק היכא שוודאי נתעכל אבל היכא דהוי ס' אם נתעכל ליכא אפי' ספק חיוב ב"ר. [ואולי יש לבאר ע"פ מה שביארו כמה מהאחרונים דין זה דצריך לחזור ולברך בעבר שיעור עכול דהוא משום סילוק והיסח הדעת, וא"כ אפשר דכ"ז שלא נתעכל בוודאי לא מיקרי עדיין סילוק והיס"ד], ולפ"ז ה"נ לגבי ברכת בני"ר באכילה מועטת צריך לאכול עוד כזית ובלא ב"ר, ואח"כ יברך ברכה אחרונה. (יעויין גם תהל"ד סק"ו בזה).

ה) וכ"ז בדעת המ"א ודעימי, אמנם האבן העזר וצור הרבה אחרונים פליגי על דין זה דמ"א, וס"ל דאפי' בעבר שיעור עיכול בין אכילה לאכילה א"צ לחזור ולברך ב"ר [וכ"נ הכרעת המ"ב ס' קפ"ד סק"ז], ולדידהו שישאכל עוד כזית ובלא ב"ר, וכן בדה"ח הנ"ל (פ"ג אר' ב') שהעתיק דין המ"א לדינא דבאכילה מועטת אם שהה יאכל כזית פת, כ' דא"צ לברך ב"ר משום דס"ל בזה כאהעו"ז ודלא כמ"א, [וכן בס' באר יעקב ס' קפ"ד כ' דאע"ג דדברי המ"א מוקשים (דלא נחית להתירוצים הנ"ל) מ"מ יש לנהוג כן לדינא כיון דאיכא הרבה פוסקים דס"ל דא"צ לחזור ולברך אפי' בעבר שיעור עיכול וגם הוי ס' עיכול המ"א דאפשר דעדיין לא נתעכל וודאי א"צ לחזור ולברך ב"ר].

ונמצא להלכה דיש לנהוג כהמ"א לאכול עוד בלא ב"ר אפי' לגבי ברכת בני"ר ואפי' עבר ושהה שיעור ד"מ כדי לאפוקי נפשי' מספק ב"א [ודלא בקצה"ש, יעוי"ש] לשיטתו דלית לן לצרופי שיטת האהעו"ז. ואף דמעיל נפשי' בספק איסור אכילה בלא ברכה [לדעת המ"א דמצריך לברך ב"ר בעבר שיעור עיכול], אכן כאן נר' דוודאי יש לסמוך על דעת הפוסקים הסוברים דבגוונא דנתעכל א"צ עוד ב"ר כיון דהוי כאן גם ספק אם נתעכל או לא ובכן אף לדעת המ"א הוי רק ספק אם חייב ב"ר, וקיי"ל ס' ברכות להקל ובפרט לדעת האורח נאמן והשוה"ע

השמיענו הרב בזה דבר חדש דאע"ג דאינו אוכל או שותה בכל זמן השיהוי ששוהה בינתיים בין כוס א' לכוס ד' מ"מ כיון שדעתו לאכול או לשותות ע"כ האצטומכה פתוחה ואינו מתעכל המאכל בינתיים, (וכ"כ בדבריו בשו"ת ציץ אליעזר ח"ב סי' א') ונר' דזה הוא גם כוונת הפמ"ג דכיון שדעתו עוד להמשיך בשתי' ופרפראות ע"כ אין מתעכל הפת, דאל"ה אין לו ביאור לכא' כנ"ל. (ונר' דגם השוע"ה שכי' כמשנ"ת שם בסי' קפ"ד כוונתו לדברי הפמ"ג אלו דהרי הרב לא כ' שם מזה כלום.) ולפי"ז אתי שפיר דאע"ג ששוהה שהיות בינתיים מ"מ כיון שדעתו עוד לאכול אין מתעכל המאכל שמקודם ושפיר יכול לברך.

(ד) אלא דיש להסתפק עד איזה זמן אפשר להסתמך על האי התיירא שממשיך סעודתו בשתי' ופרפראות ויהא האצטומכה פתוחה, דלכא' לא מסתבר שאין מתחיל להתעכל אפי' בממשיך הרבה שעות, (ואולי זה כוונת הפמ"ג במש"כ ואין אתנו יודע עד מה), והגם דבלישנא דמ"א מזכיר הא דבסעודות גדולות יושבין ד' וה' שעות, אך אולי לאו דווקא נקט אלא דכהאי סעודות הרגילות קצטיק, ואף יתר על שיעור זה אפשר להסתמך ע"ש, ויעויין בשו"ת משה האי"ש (יו"ד סי' ט"ו) שכ' שאפשר לסמוך על האי התיירא רק עד שיעור ו' שעות שהוא שיעור סוף עיכול אמנם לא ביאר שם דבריו בכל הצורך (וגם הרי לדעת הרבה פוסקים (לעיל פ"ב) בכל גווני יכול לברך עד ו' שעות ואיהו לשיטתו דחידש דהמ"א אויל כשיטת רש"י דוקא אבל לדין דס"ל דהמ"א אויל כשיטת התוס', לכא' לא שייך לומר כן, דהרי עד שיעור ו' שעות בכל גווני יכול לשותה) וגם ממה שהביא בשו"ת הג"ל בשם כמה גאונים שהקשו מדברי המ"א אלו על מש"כ בסי' קצ"ו סוסק"א (יעיזיי"ש ודו"ק) וכן הק' בהערות מגיני חיים (סי' קפ"ד). נר' דאף יותר מ' שעות אפשר לסמוך על כך, וצ"ב.

ונר' הביאור במש"כ מ"מ עתה שבע דלכא' הול"ל עתה אינו רעב שזה שיעור עיכול, וע"כ נר' דהביאור הוא דאימת אמרי' דצריך לחשוש שמא יעבור שיעור עיכול היינו דווקא בגמר סעודתו כבר, אבל בממשיך סעודתו כיון שנמצא רמחמת אכילת הפרפרת נעשה שבע מהסעודה ושביעתו מהפת והפרפרת יחד א"כ שפיר אפשר לברך, כיון דעכשיו שבע גם מהפת שאכל בתחילה. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי ח"ו סי' כ"ז בביאור תי' זה.

אמנם לכא' תי' זה מותאם רק לפרש"י דבדידה קעטיק המ"א הכא וכנ"ל. דלדידי' שיעור רעבון אינו עד שיחעכל הפת לגמרי אלא דבנתעכל קצת כבר א"י לברך (וכנ"ל פ"ט או' א'). וא"כ שפיר שייך לומר דאע"ג דעבר שיעור עיכול מ"מ כיון ששבע גם מהפת שפיר יכול לברך בהמ"ז דהרי גם על הפת שעכשיו שבע ממנו הוא מברך, אבל לפי' תוס' דלדידי' שיעור רעבון הוא עד שירעב ממש א"כ לא שייך לומר דאחר אכילת הפרפראות הוא שבע גם מהפת כיון שהפת כבר נתעכל, ונמצא לפי' תי' זה דאחר שיעור עיכול אליבא דתוס', א"א לסמוך על היתר זה דממשיך סעודתו בדברים אחרים, וצ"ע (וע"ע לק' פט"ז או' ג').

(ג) ותי' ב' דפמ"ג דכ' או אפשר כ"ז שאין האצטומכה נח עדיין לא מתחיל העיכול ע"כ. גם צ"ב דמה בכך שבשעת אכילה אין האצטומכה נח מ"מ יכול להתעכל הפת בהשהיות ששוהה בין פרפרת לפרפרת, והנה בשו"ע הרב לגבי השיהוי ששוהין לבילי הסדר מכוס קידוש עד הברכה האחרונה שע"ז, כ' (סי' תע"ג סי"י) וז"ל אחר כוס ראשון [רליל פסח] לא יברך ברכה אחרונה וכו' שהוא נפטר בברכה אחרונה שיברך אחר כוס רביעי ואעפ"י ששותה [צ"ל ששוהה] הרבה בינתיים אין בכך כלום (שהרי כ"ז שלא נתעכל במעיו יכול לברך ברכה אחרונה כמ"ש בסי' קפ"ד וכ"ז שהאצטומכה פתוחה לאכול אינו מתעכל כמשנ"ת שם [כ"ז שם במוסגר]) עכ"ל. הרי

1) אמנם במ"ב ת"י באופן אחר (וכ' שם בשעה"צ דהפמ"ג אסבר לן בפנים אחרים דברי המ"א, ולענ"ד הטעם כמו שכתבתני]. דכ' על דברי השו"ע שכ' דהשיעור הוא כ"ז שאינו רעב מחמת "אותה אכילה", וז"ל מחמת אותה אכילה, נו' שבא לאפוקי אם הוא משער שבאותה אכילה לכדה ה"י כבר שיעור להתעכל וה"י חוזר להיות רעב, ובעוד איזה משך אבל עוד משארי מיני מזונות, ומחמת אלו הדברים אינו רעב ואח"כ נזכר שלא ביחך בהמ"ז אחר אכילה הראשונה לא יכול לברך עוד בהמ"ז שכבר בטל אותה האכילה, בד"א שאחר שגמר אכילתו הראשונה הסיח דעתו מלאכול עוד, אבל אם ה"י הכל במשך סעודה אחת כגון מה שרגילין בסעודות גדולות שיושבין כמה וכמה שעות ולפעמים יש שיעור עיכול מהפת שאכלו בתחילה אעפ"כ יוכלו לברך לבסוף בהמ"ז כיון דבתוך משך הזה אוכלין פרפראות וכיסנין ושותין הכל סעודה אחת היא וכלא נתעכל מזון הראשון דמי עכ"ל.

וביאור דברי המ"ב הוא דטעם ההיתר הוא משום דבסעודה אחת אין לנו לדרון על כל אכילה ואכילה אם נתעכלה או לא, אלא כיון שממשיך סעודתו בפרפראות נידון על כל הסעודה כאכילה ראשונה ויכול לברך, ואע"ג דאפשר שבאמת נתעכל כבר הפח (וקצת מדוייק כדבריו כל' המ"א שכ' דכיון שאוכלין ושותין "כלא נתעכל דמי" דמשמע דאף דבאמת נתעכל מ"מ דמי ללא נתעכל), וכן באשל אברהם (בוטשאטש) סי' רפ"ט ס"א כ' דבבהמ"ז יוצא ידי ברכה אחרונה דקידוש, ואע"ג דעובר שיעור עיכול משתיית היין אין חוששין לזה, וכמו שבכל סעודה אין לומר שהכווית הראשון נתעכל תיכף וגם כאן הכל סעודה אחת בזה, עכ"ד. ולכאוי לדידי' גם ההגדרה הוא אם הוא סעודה אחת. [וכן מדברי הר"צ שביובא להלן מוכח שהביין דזה לחוד הוא ההגדרה].

ולפי דברי המ"ב אם הפסיק סעודתו ושהה שיעור עיכול אף שדעתו ה"י לאכול אח"כ עוד פרפראות מ"מ אינו יכול לברך

(ה) וחידוש גדול חזינן מדברי השו"ע"ה דאף אם מפסיק בין פרפרת לפרפרת בשיהוי זמן אף יותר משיעור עיכול מ"מ יכול לברך עדיין, דהרי התם קאי לגבי השיהוי שבליל הסדר בין כוס א' לכוס ד', והתם הרי מפסיקין בהגדה יותר מכדי שיעבור שיעור עיכול (וכדלהלן פ"י"ז בהרחבה ועכ"פ שיעור עיכול דמשקין שהוא פחות), וא"כ איכא הפסק בין כוס א' לכוס ב' יותר משיעור עיכול, ואפ"ה כ' הרב דאין בכך כלום כיון שהאצטומכה פתוחה לאכול ואינו מתעכל, אמנם עדיין יל"ד עד מתי אפשר לסמוך ע"ז דוודאי אם דעתו לאכול אחר עבור כמה שעות לא נימא דיוכל לשהות משום כך, כיון דהאצטומכה אינה פתוחה משום כך.

אמנם הגם דלפי טעם הרב לא איכפת לן בשיעור עיכול ומשום דטעם זה אינו קשור לזמן העיכול (ודלא כהמ"ב דלק' או' ר'). מ"מ עדיין לא שמענו אלא שיכול לשהות אף יותר משיעור עיכול של כוס הקידוש, אבל בגוונא דאכל פת דשיעורו מרובה (ולדעת הרבה פוסקים לעיל פ"ב השיעור הוא כ-ר' שעות), לכאוי וודאי לא נימא דמשום טעם זה יכול לשהות הרבה שעות, ולכאוי ככה"ג השיעור בפחות משיעור עיכול, וא"כ יל"ד מה שיעורו, ועוד דמסתבר דחילוק יש בין גוונא דקעסיק ב"י הרב לגוונא דידן דממשיך סעודתו בשתי' ופרפראות, מכיון דלכאוי התם שייך יותר הטעם דהאצטומכה פתוחה לאכול וע"כ אינו מתעכל, מכיון שעדיין לא אכל סעודתו, ותאב לאוכלו. משא"כ בגוונא דידן שכבר אכל סעודתו אלא שרוצה עוד לאכול פרפראות, דליכא כל כך האי טעם, וא"כ אפשר דמש"כ הרב דמהני ה"ט אפי' בעבר שיעור עיכול, הוא דווקא בגוונא דהתם, משא"כ בגוונא דידן השיעור הוא אפי' בפחות משיעור עיכול היין, ונמצא דלדברי הרב לא מצאנו שיעור כמה שיכול להפסיק בין פרפרת לפרפרת אמנם שיעור ממושך קצת ודאי יכול לשהות, וצ"ב מה שיעורו.

עוד (ודלא כהספק הנ"ל או' ה' בשוע"ה), דזה לא הוי כממשין סעודתו כיון שהפסיק כשיעור עיכול (לדעת המ"ב אין הענין תלוי אם "דעתו" לאכול עוד, אלא אם "ממשין" סעודתו בשתי' ופרפראות, וכל דהפסיק בסעודתו כשיעור עיכול תו לא מיקרי ממשין סעודתו). [ונר' דכן הדין גם לת' א' דפמ"ג ודו"ק]. וכן להמ"ב לא מצינו שיעור עד כמה שעות יכול להמשיך בפרפראות ולכאו' אין לה שיעור (ודלא כהספק הנ"ל או' ד' להפמ"ג).

(ז) ונמצא לדעת המ"ב דדינא דמ"א היינו רק בממשין סעודתו דאמרי' דכיון דדעתו לאכול עוד ולהמשיך סעודתו יכול עדיין לברך, ברם באופן שאוכל דבר שלא בתוך סעודתו אף שדעתו להסב אח"כ לסעודה אפ"ה בעבר שיעור עיכול א"י לברך עוד דרק בסעודה אחת נחשב הכל כאכילה אחת. [וכן בהסיח דעתו באמצע סעודתו אין יכול להמשיך סעודתו אח"כ ויש עדיין לעיין מה מיקרי הסיח דעתו, ולהפמ"ג ליכא לכאו' חילוק זה]. ואף לדעת הפמ"ג שכתב שכל שדעתו לאכול אין האצטומכה נח, נר' לומר דהיינו דווקא כשדעתו לאכול עוד כהמשך לאכילה הראשונה, דאז כיון דדעתו לאכול האצטומכה פתוחה, אבל כשדעתו לאכול עוד שלא כהמשך לאכילה הראשונה כלל, נר' דכיון שגמר אכילה ראשונה מתחיל מיד להתעכל, וכיון שעבר שיעור עיכול שוב א"י לברך (וכוס קידוש וכוס א' דליל הסדר כסעודה אחת דמי וכמשי"ת להלן) וכמו דלא נימא כן במי שדעתו אחר סעודה זו להסב עוד משך זמן לסעודה אחרת, ולכן כ' הפוסקים דינא דמ"א רק בממשין סעודתו ולא בכל אופן שיעור שיאכל עוד, שיוכל לברך אפי' בעבר שיעור עיכול. (והגדרה דסעודה אחת והפרטים יתבארו להלן פט"ו).

**ג] נ"מ להלכה בין ביאורי האחרונים בדברי המ"א.**

נמצינו למדים חילוק יסודי בין תי' ב' דפמ"ג לת' המ"ב, דלפמ"ג ליכא כלל דין

דכל שהוא בסעודה אחת לא איכפת לן במה שמתעכל הפת אלא דאמרי' דכיון דדעתו לאכול עוד אין מתעכל הפת בינתיים, משא"כ להמ"ב אמרי' דמתעכל הפת אעפ"י שדעתו לאכול עוד, ואפ"ה לא איכפת לן בזה כ"ז שלא נתעכלה פרפרת אחרונה שאכל כיון שהוא בסעודה אחת, ולכאו' יש כמה חילוקים להלכה בין התירוצים, וכמו שנבאר.

(א) במי שהי' דעתו לאכול פרפרת אחר סעודתו, ושהה ולבסוף לא בא לו הפרפרת. כמה יכול לשהות מעכשיו עד שיברך, דלהפמ"ג שכי' דאין מתחיל העיכול נמצא דיכול לשהות מעכשיו כשיעור עיכול כיון דלא התחיל עיכול הפת עד עכשיו שהסיח דעתו מלאכול. משא"כ להמ"ב דלס"ל האי חידושא, יכול לשהות רק כשיעור עיכול מעת שגמר סעודתו.

(ב) וכן להיפך בלא הי' דעתו לאכול פרפרת ושהה ולבסוף אבל, דלהפמ"ג כיון שלא הי' דעתו לאכול א"כ כבר התחיל הפת להתעכל מיד אחר סעודתו, ואין יכול לשהות מעכשיו כשיעור עיכול [ויתר על כן שכבר א"י לשער בעד שירעב כיון שכבר אכל בינתיים כנ"ל פי"ב או' ו' ברברי המ"ב]. משא"כ להמ"ב לא איכפת לן במה שיתעכל הפת וסגי לן אם לא יתעכל הפרפרת שאכל באחרונה, וא"כ יכול לשהות מעכשיו כשיעור עיכול. [אמנם זה דווקא בלא הסיח דעתו לגמרי דאם הסיח דעתו לגמרי גם להמ"ב לא מיחשב אכילת הפרפרת כסעודה אחת, וכנ"ל (שם) כלשון המ"ב].

(ג) והנה לכאו' יוצא לנו חידוש גדול לדעת הפמ"ג, וכמו שנבאר, דהנה במי ששתה משקין באמצע סעודתו, ושוהה עד בהמ"ז יותר משיעור עיכול דמשקין שהוא שיעור קצר (כנ"ל פ"ח), מדוע יכול הבהמ"ז לפטור המשקין. ולכאו' הוא תלוי בהתי' של הפמ"ג והמ"ב, דלהמ"ב אף שכבר עבר זמן שיעור עיכול לא איכפת לן. כיון דהכל סעודה אחת ואולי' בתר סוף הסעודה,

נימא חידוש זה (או אפשר דנימא כן רק לגבי כוס של קידוש דשיין להסעודה ממשי, וכדלקי פט"ו או ב').

ועוד אם כנים דברינו יוצא לנו חילוק אחר בין דעת הפמ"ג להמ"ב, והוא בגוונא דמשמין סעודתו במשקין, דלהפמ"ג יוכל לשהות מגמר השתי' כשיעור עיכול הפת, כיון דהפת עדיין לא התחיל להתעכל, כיון שהי' דעתו לשתות עוד (וכדלקי פי"ד או ב'), ולעיכול המשקין לא חיישי' משא"כ להמ"ב כיון דחיישי' שמא הפת נתעכל, א"כ איכפת לן בעיכול המשקין, ויכול לשהות רק כשיעור עיכול דמשקין.

[ד] וכן לכאוי' יש חילוק בין חי' הפמ"ג לחי' המ"ב לגבי המתנה בין בשר לחלב (להסו' דשיעור ההפסק תלוי בעיכול המזון), כמי שהמשמין סעודתו אחר אכילת הבשר, ממתי צריך להמתין שיעור ההפסק, אם מגמר אכילת הבשר וכדעת כמה פוסקים, או משעה שגמר כל סעודתו וכדעת הצרוה"ש (יו"ד סי' פ"ט ס"ד), דלהפמ"ג צריך להמתין לכאוי' מאחר גמר כל האכילות כיון דבינתיים לא התחיל העיכול עד אחר גמר סעודתו, וכ"כ בהערות מגיני חיים (אור"ח סי' קפ"ד) דמכח דברי הפמ"ג אלו הוכיח הצרוה"ש הג"ל דצריך להמתין מאחר גמר סעודתו. אמנם לדינא אינו פשוט דשיעור ההמתנה תלוי בעיכול, ויעויין עוד שו"ת משה האי"ש (יו"ד סי' ט"ו) שדחה שם דברי השואל שרצה להצריך להמתין מאחר גמר כל הסעודה מכח דברי הפמ"ג, ועוד יש לדחות].

ויעויין עוד נ"מ לעיל פי"ב או ד-ו בשיעור שיכול להפסיק בין פרפרת לפרפרת, [ובשיעור כמה שעות יכול להמשין סעודתו], ולק' פט"ו, ויעויין גם לק' פי"ד או' א' בהכמות שצריך להמשין, ושם או' ב' אי סגי להמשין במשקין].

(ה) וכן לחי' א' דפמ"ג דהא דמותו להמשין סעודתו בפרפראות היינו משום דעדיין שבע מהפת שאכל בראשונה, נתבאר לעיל דלפי"ז רק בדאיכא רק חשש שיעור

ולהפמ"ג שבי' דהא דהתיר המ"א להמשין הסעודה בפרפראות, היינו משום דכל שדעתו לאכול אין מתעכל הפת בינתיים. ולפי"ד נמצא דלעולם לא שמענו דיכול לברך אף שכהר נתעכל חלק מהמזון, וא"כ הי"ג במי ששתה משקין באמצע סעודתו היינו הטעם דנפטר בבהמ"ז משום דאין מתעכל המשקה כ"ז שדעתו עוד לאכול (וכמוש"כ בשוע"ה הג"ל לגבי כוס א' דליל הסדר). וא"כ נמצא לפי"ז דאף דרשאי להארין סעודתו, מ"מ אחר שגמר סעודתו והסיח דעתו מלאכול או לשתות אסור לו לשהות יותר משיעור עיכול דמשקין, דכיון דכבר גמר סעודתו מתחיל מיד פעולת העיכול, ואסור לו לשהות מעכשיו יותר משיעור עיכול דמשקין, דאם ישהה יפסיד ברכה אחרונה דמשקין. [ואין לו' דכששוחה באמצע או אחר הסעודה אז שיעור עיכול המשקין הוא יותר, דהרי דברי המ"א והמ"ב הג"ל (פי"ח או' א') דשיעור עיכול דמשקין הוא קצר, קאי לגבי כוס של בהמ"ז שהוא אחר הסעודה]. וד"ז צע"ג.

אך אפשר דאף להפמ"ג לעולם בשותה בתוך סעודתו אין לנו להתייחס לעיכול המשקין, דכיון דעל משקין אלו ששותה בתוך הסעודה, ברכה אחרונה שלהם הוא בהמ"ז כיון ששותם בתוך הסעודה והוי כטפל לגבי פת ונפטרת בבהמ"ז, א"כ הי"ג אין לנו להתייחס לשיעור עיכול המשקין שהוא טפל, אלא העיקר אנו דנים לגבי שיעור עיכול הפת שהוא העיקר ואף שיעבור זמן שיעור עיכול דמשקין.

ואף אם כנים דברינו מ"מ יל"ד אם חידוש זה אפשר לומר גם שלא בסעודת פת ובהמ"ז, דאפשר דרוקא לגבי סעודת פת שיין לומר שהם טפלים (וכמו דמצינו דנפטרים מב"א שלהם ע"י בהמ"ז, אף שאינה מטבע ב"א שלהם), משא"כ לגבי שאר דברים כסעודת פירות ומשקין (וכדלקי פט"ו או' ג' בדעת המ"ב). וכן יל"ד מה יהא הדין בשותה משקין קודם הסעודה בגוונא דנפטרים מב"א ע"י הבהמ"ז, אם גם בזה

עיכול אליבא דרש"י אפ"ל האי תירווצא, משא"כ בדאיכא חשש עיכול גם לשי' תוס', וכן במשקין לכאור' לעולם יש להחמיר לפי' שלא לשהות זמן רב אפי' בממשיך שתייתו כיון שתוך זמן קצר מתעכל לגמרי מה ששחה בראשונה, וכן לגבי הנ"מ דלעיל נר' דלתי' א' דפמ"ג הדין כהמ"ב.

ומ"מ לדינא יל"ד להפמ"ג, אם אפשר להקל כבי' התיירוצים, או דאפשר רתי' א' הוא העיקר שהרי כ' תי' ב' בלשון "או אפשר", אמנם בשו"ע הרב הנ"ל כ' בפשיטות כתי' ב' דפמ"ג, וצ"ע לדינא בכ"ז.

### יד] במה יכול להמשיך סעודה

א) יש לדון מהו שיעור אכילת פרפראות שראוי לומר שממשיך סעודתו בהם, ולא חיישי' לשיעור עיכול. דהנה המ"א כ' כיון שעוסקין בשתי' ופרפראות, ומשמע רבעי עסקין בשתי' ופרפראות ולא סגי במה שיאכל משהו בעלמא, ויתר מכן מבואר בדה"ח הנ"ל שכו' זו"ל אם יושבין ושותין ואוכלין פרפראות ואין תאביס לאכול מחמת הפרפראות יכולים לברך בהמ"ז, עכ"ל. דמשמע שאוכל כ"כ פרפראות עד שאינו תאב לאכול מחמתם, וכן הסברא נחתת לכאור' דלתי' א' דפמ"ג שכו' רהאצטומכה פתוחה כיון שדעתו לאכול, א"כ נר' דוהו דווקא כשדעתו לאכול עוד אכילה חשובה, דבזה כיון שדעתו לאכול אפשר להאכיל דהאצטומכה פתוחה משום כך, אבל כשאוכל משהו בעלמא לא מסתבר לומר דהאצטומכה פתוחה משום כך. וכן אף לדברי המ"ב דהטעם כיון שלא גמר סעודתו אפשר דהיינו רק כשעדיין רוצה לאכול עוד כהמשך סעודתו, אבל לא באופן שגמר סעודתו אלא שרוצה לטעום משהו בינתיים, כדי שיוכל לאחר הבהמ"ז, ובכן צ"ע לכאור' על הנהגים להמשיך הסעודה אף באכילת משהו.

ב) וכן יל"ד אי סגי להמשיך ע"י שתי' לחוד (לדעת הפמ"ג בתי' ב' לעיל פי"ב או' ג' יש יותר מקום להסתפק). [שכן במ"א

הזכיר שתי' ופרפראות, אם כוונתו ששתי' לחוד סגי, כמו שמסתבר דפרפראות לחוד וודאי סגי], וכנר' מדברי הר צבי ושכט הלוי שיובא להלן (פט"ו) שנקטו בפשיטות דבשתי' סגי, אך בתשובות והנהגות (ח"א סי' קע"ה) יצא לחדש דבעי דווקא שתייה המרווה ולא מים, ג) מדברי שו"ת מנחת יצחק (ח"ה סי' ק"ב) מוכח דלתי' א' דפמ"ג הנ"ל דהטעם שיכול להמשיך סעודתו היינו משום ששבע מהפת והפרפרת יחד, א"כ במי ששחה באמצע הסעודה אי אפשר להמשיך הסעודה באכילה לחוד, ובעי דווקא שגם ישתה בינתיים, כדי שלא יהא צמא מחמת השתי' הראשונה והאחרונה יחד, (ויצויין בזה עוד לעיל פי"ג או' ז' לגבי חשש עיכול דמשקין לתי' א' דפמ"ג). אמנם לתי' ב' דפמ"ג ולתי' המ"ב כ' שם דפשוט דמהני, וכמוש"כ כן בשו"ע הנה"ל לגבי כוס א' דליל הסדר וכן בא"א מבוטשאטש הנה"ל, לגבי כוס הקידוש בליל שבת, אמנם נר' דבממשיך סעודת אוכלין ע"י משקין לחוד סגי גם לתי' א' דפמ"ג [וכפשטות דברי המ"א דנקט שתי' ופרפראות]. וכנ"ל או' ב'. ומשום דמשקה גם מביא קצת לידי שביעה.

### זו] גדר סעודה אחת

כבר נתבאר לעיל דדינא דמ"א דיכול להמשיך סעודתו עד אחת עבור שיעור עיכול, כ' המ"ב דהיינו דווקא בסעודה אחת, וכ"נ פשטות דברי הא"א מבוטשאטש ודה"ח [והר צבי שיובא להלן] דדין המ"א הוא דווקא לגבי סעודה אחת ונתבאר לעיל דגם לדברי הפמ"ג נר' לומר דהוא דווקא בסעודה אחת, ויל"ד מהו גדר סעודה אחת.

א) והנה לדברי הפמ"ג אפי' אי נימא דס"ל דבעי דווקא בסעודה א', מ"מ וודאי אין לחלק אם במה שממשיך נפטר בברכת המוציא או לא, וכן אין לחלק בין סעודת פת לסעודת פירות וכדו'. דכיון דלדידי' הטעם משום רכיון שדעתו לאכול אין מתעכל המזון בינתיים א"כ לא שנא לן בהכי.

ולכאור' תמוה קצת, דא"כ ה"ה במי שממשיך סעודת פת, ע"י פירות ופרפראות המצריכים לברך עליהם ברכה אף באמצע הסעודה [וכמנהג העולם להמשיך הסעודה בדברים כגון אלו] לא מהני לגבי האי נידון שיעבור שיעור עיכול, ובמ"א מבואר דסמכי בסעודת גדולות אהא דממשיך אחר סעודתו בשתי' ופרפראות, ופשטות דכרי' משמע דאף כגוונא דצריך לברך עליהם ברכה [כגון יין שאחר המזון, וכן שאר משקין ופרפראות בכמה וכמה גוונים אין נפטרים מברכה כשאוכלם או שותם אחר המזון]. הרי דאין תלוי אם נפטרים מב"ר או לא, ואולי אף ההר צבי מודה דבסעודת פת שאני, דהכל בטל לגבי הסעודה, וכונתו לחלק רק כגון אכילת פירות ושתיית משקין כיון דלא שייכי אהדדי הפירות והמשקין לכן מיתלי תלי לה בב"ר, ומשא"כ בסעודת פת דהכל בטל לגבי הסעודה [אף כשצריך ב"ר לזה]. אמנם אכתי חידוש הוא דעכ"פ בב' סוגי פירות שאין ברכותיהם הראשונות שוות לא יאה דין המ"א הנ"ל, ואע"ג דהדרך לקבוע עליהם סעודה אחת.

וכן מבואר מדבריו עוד דאם אכל או שתה קודם הסעודה לא אמרי' דיכול להמשיך אכילתו (שאכל קודם הסעודה) ע"י הסעודה כיון שאין נפטרים בב"ר אחת, ולא יוכל לפטור ב"א על אכילתו שלפני הסעודה, ע"י בתמ"ז [חנף מכוס של קידוש שהוא גם מצורך הסעודה כנ"ל] אלא כגוונא שלא יעבור שיעור עיכול עד בהמ"ז, וקצת תמוה שכל כהאי דינא הו"ל להפוסקים שדרנו איזה אכילה ושתי' שלפני הסעודה נפטרת מב"א ע"י בהמ"ז, לאשמעי' שהוא בדווקא כשלא עבר שיעור עיכול (דהוא מילתא דשכיחא שיעבור שיעור עיכול ובפרט במשקין), ויתר על כן מצאתי לר' יוסף הכהן ז"ל (קובץ מקבציל י"ז גנוזות ע' י"ח) שכי' שאם שתה רביעית מים לפני הסעודה יכול לברך ב"א על המים אחר סעודתו ואע"ג שעבר שיעור עיכול משתיית המים, דהוי כהא דכי' המ"א לגבי שתי

(ב) אמנם בדעת המ"ב יש לרונן אם הוא בכל גווני, והנה בהר צבי (או"ח סי' צ"ו, ובמקראי קודש פסח ח"ב סי' ל') דן לגבי מי שהסב לסעודת פירות ומשקין, וגמר לאכול הפירות ורוצה לשתות עוד כל משך זמן, וחושש שעד שיגמור לשתות ויעשה ב"א על המשקין יעבור שיעור עיכול מהפירות, מה יעשה לגבי ב"א, וכ' דלכאור' ה"י אפשר לדמות זה למש"כ במ"א הנ"ל דיכול להמשיך הסעודה בשאר מינים. וה"נ יכול להמשיך סעודת הפירות ע"י המשקין, אמנם כי' דייל' דמש"כ המ"א דיכול להמשיך בשאר מינים היינו דווקא כגון סעודה של פת שכל מה שאוכל באמצע סעודתו אפי' משאר מינים מיקרי כסעודה א', שהרי נפטרים מברכה ראשונה ע"י ברכת הפת, משא"כ ככה"ג מיקרי כב' סעודות דהרי צריך לברך על המשקין אחר, וא"כ אין יכול לסמוך על מה שישתה משקין אח"כ. וע"כ כי' שם להלכה דיברך ב"א על הפירות ויכוין שלא לפטור את המשקין.

אך הוסיף בזה במקראי קודש (שם) דאע"ג דדין המ"א לא קאי אלא על דברים שנפטרים בברכת הפת, מ"מ כוס של קידוש (של ליל שבת וילה הסדר) אע"ג דצריך ברכה על הכוס, אפי"ה נמי מיקרי כסעודה א', ובהמ"ז פוטר מלברך ב"א על כוס הקידוש, ואע"ג דעובר שיעור עיכול משתיית היין. ומטעם דהרי מצורך הסעודה הוא שהרי בלא קידוש אסור לאכול, וכן קידוש בלא סעודה לא הוי כלום, וע"כ מיקרי כסעודה אחת, וכן הא"א מבוטשאטש הנ"ל (פי"ב או' ו') כי' דבהמ"ז פוטר ב"א של כוס הקידוש ואע"ג שעובר שיעור עיכול, מכיון שהכל סעודה אחת.

הרי מבואר מדברי ההר-צבי דהא דיכול להמשיך סעודתו בשאר מינים היינו דווקא במינים הנפטרים בברכה ראשונה אחת כסעודת הפת וכדו', אבל במינים שאין נפטרים בב"ר אחת כפירות ומשקין אין יכול להמשיך סעודתו בזה.

[וכן מדברי הר צבי הנ"ל]. וכן יליד לדבריו מה יהא הדין באכילות ושתיות שקודם הסעודה דלכאו' לדבריו לא יהו נפטרים בכהמ"ז, ואפשר לתמוה כנ"ל סעיף ב'.

(ד) וכל זה לדין לכתחילה. אבל לגבי בריעבד כ' בשו"ת שבט הלוי דאם עשה כן א"צ לברך ב"ר על מה שיאכל או ישתה מעכשיו [ובפרט שיש לצרף בזה דעת הסוברים דא"צ ב"ר בכה"ג לעיל פי"א או ה']. דכיון דהוי מחלוקת המ"ב והפמ"ג א"כ הוי ספיקא דרבנות וס' ברכות להקל. וכן צ"ל בחידושו של ההר צבי הנ"ל דכיון דלדברי הפמ"ג א"א לחלק בזה א"כ הוי ספק ברכות ולהלך.

### מז [ ברע"ת שאר אחרונים בממשך סעודתו.

(א) הנה כל האמור הוא ברע"ת המ"א שכי האי חידוש דיכול להמשיך סעודתו, וכן פשיטא לי' להפמ"ג ומור וקציעה ומ"ב ועוד כהמ"א. אמנם בקצשו"ע (סי' מ"ד סי' ו) ובכה"ח (סקל"א) לא פשיטא להו דין זה, וע"כ כ' דלכתחילה אין לשהות הרבה. (שם), או שיאכל כזית פת סמוך לבהמ"ז (כה"ח).

ואולי טעמם משום דס"ל דתי' המ"א שיכול להמשיך בשתי' ופרפראות הוא רק לגבי שיטת רש"י דקאי ביי' המ"א התם דס"ל שהשיעור הוא ד"מ שהוא תחילת העיכול וכנ"ל, ולדירי' אמרי' דאע"ג שעבר שיעור תחילת עיכול מ"מ מהני במה שממשיך בשתי' ופרפראות, אבל כל דאיכא כבר שיעור שאפשר שכבר נתעכל לגמרי לא מהני במה שממשיך סעודתו וכנ"ל (פי"ב או' ב') בתי' א' דפמ"ג, וגם הוכחת המוק"צ לעיל (פי"ב או' א') אינו אלא לשי' רש"י, וגם אפשר דהבינו דברי המ"א הוא רק להליץ בעד המאריכים בסעודות גדולות, אבל לדין לכתחילה לס"ל הכי.

(ב) והנה בחי"א וערוה"ש לא העתיקו דין זה, ויש להסתפק אם לא הביאו זה משום דלס"ל האי חידושא וכדברי הקצשו"ע

ופרפראות שיכול לברך אחר עבור שיעור עיכול, הרי דאף שאין נפטרים לא בב"ר אחת, ולא בב"א אחת יכול להחשב כממשיך סעודתו.

ויותר תמוה דהנה לגבי אכילת כרפס כליל הסדר להסוברים דבעי כזית, וכן בטעה ואכל כזית שכי' הפוסקים שלא יברך ב"א (כדי לפטור ב"ר של המרור) ובהמ"ז פוטר ב"א דכרפס, ואע"ג דהתם וודאי עובר שיעור עיכול מאכילת כרפס ער הבהמ"ז, וא"כ איך יוצא יד"ח ב"א דכרפס ע"י בהמ"ז. [ואולי אכילת כרפס נמי מיקרי מצורך הסעודה, כמו דאירינגן בכוס קידוש, וכן צ"ל לכאו' גם לגבי כוס ב' דליל הסדר, אמנם יש לחלק לכאו' דדווקא יין דגורר תאוות המאכל מיקרי צורך הסעודה, משא"כ כרפס, וכמו דמצינו חילוק זה לגבי ב"א, דב"א דיין וודאי פוטר הבהמ"ז אפי' לכתחילה מטעם הנ"ל, משא"כ כרפס, ויל"ע].

(ג) בשו"ת שבט הלוי (תז"ו סי' כ"ז או' א') דן לגבי הנ"ל וכ' דלדעת המ"ב שכי' דדין המ"א שיכול להמשיך בשתי' ופרפראות הוא במי שאוכל "במשך סעודה אחת" כנ"ל. משמע דבעי דווקא סעודת פת דרק בזה איכא האי דינא שיכול להמשיך סעודתו, אבל כל שהוא לא ע"י סעודת פת ליכא בזה האי דינא שיכול להמשיך סעודתו, אבל לדעת הפמ"ג בין בתי' א' ובין בתי' ב' אין תלוי כלל בהכי (וכנ"ל סעיף א').

הרי לרעתו בכיאוור דעת המ"ב דאין הענין תלוי כלל אי דמו בברכתם או לא, אלא כל דהוי בסעודת פת יכול להמשיך סעודתו, וכל דלא הוי בסעודת פת אין יכול להמשיך סעודתו כשיש חשש שיעבור שיעור עיכול.

וגם בזה יל"ע קצת דלכאו' מל' המ"ב שכי' "במשך סעודה אחת" אין מוכרח דקאי דווקא אסעודת פת וגם דאפשר דל' המ"א נקט דקעסיק בסעודות גדולות. ובסתמא אין לנו לוי' דחלוקים הפמ"ג והמ"ב בדין זה. גם מדברי ר' יוסף הכהן הנ"ל נר' דלס"ל הכי,

שנתעכל מה שאכל בראשונה, כיון דעדדין שבע הוא ולא נפקע חיוב הבהמ"ז.

ולפ"ז בכה"ג שממשיך סעודתו כפת אפי' כמה שעות, מהני אפי' להחולקים על דינא דמ"א וס"ל דבכה"ג יכול לעשות כן אפי' לכתחילה, וכן לתי' א' דפמ"ג שנתבאר לעיל (פי"ב או' ב') דנר' דאין יכול להמשיך סעודתו כשיש חשש עיכול אליבא דשיטת תוס'. נר' דבכה"ג יכול להמשיך, אמנם אפשר דדין זה אפ"ל רק כשממשיך סעודתו בכזית פת דאז מתחייב בבהמ"ז מחמת אכילה זו, אבל כשאוכל פחות מכזית אי"א לומר כן, מכיון דכשיתעכל הפת שאכל בראשונה לא יוכל לברך מחמת הפת שאכל באחרונה לחוד, כיון שלא אכל כזית, ואפשר דגם אכילת כזית בכדי אכילת פרס בעינין, וצ"ע.

וכ"נ לומר גם בדברי השבט הלוי שהו' לעיל (פט"ו או' ג') דדברי המ"א לא קאי אלא אסעודת פת לרבירי המ"ב אבל בסעודת פירות אי' להמשיך במשקין, דדין זה הוא רק בכה"ג דפירות ומשקין, אבל במי ששותה משקין לחוד וממשיך בה הרבה לכא' וודאי יכול לעשות כן, אלא דאפשר דבעי הפרטים הנ"ל שישתה רביעית ובכדי שתיית רביעית. [ויעויין עוד מש"כ הרה"ג ר' שריא דבליצקי (בקובץ מעדני מלך) יתירה מזו דאפי' אם לא שתה באמצע מ"מ אם לבסוף ישתה רביעית ויברך ב"א סגי לן, ודלא כדברי הבה"ל סי' קי"ז ויעויין ע"ז במנתת שלמה סי"ח או' י' מש"כ בה].

[שור' דדבר זה דהממשיך סעודתו כפת לא צריך לדין המ"א דשת"ו ופרפראות, כמעט יוצא מפורש מדברי שו"ע הרב (סי' קפ"ד ס"א, ומטעם אחר) דכ' שם לגבי מי שאכל במקום זה והלך למקום אחר אם צריך לחזור למקומו ולברך, וז"ל אם יש לו פת עוד, א"צ לחזור למקומו בכל ענין, אלא יאכל מעט פת במקום שנזכר ויברך בהמ"ז לאחריו, שכל דבר הטעון ברכה לאחריו במקומו טעון במקום שגמר אכילתו ולא במקום שהתחיל, ואפי' אם במקום שגמר

וכה"ח הנ"ל, או אפ"ל דמדומים לגוף יסוד דברי המ"א דיכול להמשיך סעודתו אף אחר עבור שיעור עיכול, ומ"מ לא הביא והו' ומשום דכיון דדברי המ"א קאי לפי שיטת רש"י דדעת המ"א לחשוש ל"י לחומרא, ואינהו לא חשו לה (כנ"ל פ"ט או' ד'), ע"כ לא הזכירוהו.

וכ"נ מדברי השו"ע הרב שג"כ לא העתיק דברי המ"א הנ"ל, ומ"מ מוכח דס"ל דכן הוא ממשי"ב בסי' תע"ג ס"י וכנ"ל (פי"ב או' ג') וא"כ הא דלא הזכירו הכא על כרחך דהוא משום דלא חשש לשיטת רש"י (וכמו שביאר בדעתו בקצוה"ש דהשו"ע"ה לא חשש לפרש"י (וכנ"ל פ"ט או' ד')). ברם צד זה קצת דוחק דמ"מ הו"ל להביא דברי המ"א הנ"ל דיכול להמשיך סעודתו ותהא הנפק"מ לדין דנקטי' בשיטת התוס'.

ג) אמנם נר' לומר [וכ"נ קצת מדברי הפוסקים] דכל מאי דבעי לחידושא דמ"א דיכול להמשיך סעודתו, הוא דווקא בכגון הא דמירי התם שאוכל פת וממשיך סעודתו אח"כ בשאר מינים, דחיוב הבהמ"ז עיקרו על הפת, וע"ז בעי לחדש דאע"ג דעובר שיעור עיכול מאכילת הפת אפי"ה יכול להמשיך סעודתו, אבל בממשיך סעודתו כפת אפי' הרבה שעות כזה לא בעי לחידושא דמ"א, ומשום דאע"ג דמתעכל בינתיים הפת שאכל בראשונה מ"מ לא איכפת לן בזה, דצריך להיזהר רק שלא יופקע חיוב בהמ"ז, אבל כל זמן שחיוב הבהמ"ז עדיין עליו שפיר יכול להמשיך סעודתו [וכאכילה ראשונה מיקרי כמוש"כ בשו"ע דבעי שלא יהא רעב מחמת אכילה הראשונה]. וכמו דמסתבר דלרש"י דס"ל דהשיעור הוא ד"מ לא אמרי' דצריך להפסיק סעודתו כשיגיע לשיעור ד"מ. וכ"נ מהא דשיעור עיכול הוא עד שירעב, ואע"ג דוודאי דאפי' קודם שירעב מתעכל כבר חלק מהמוזן שאכל, ואפי"ה אמרי' דיכול לברך, והיינו על כרחך משום דכל הסעודה כאכילה ראשונה מיקרי, ולא איכפת לן במה

במעיו, ואין יכול לשהות מעכשיו עד שיעור עיכול של אכילה האחרונה].

(ד) ועוד אפשר יתירה מזו [ע"פ לשיטת רש"י דס"ל דהשיעור הוא ד"מ] דמאי דבעי לחידושא דמ"א היינו דווקא כגון בסעודות גדולות דעלה קאי המ"א משום ששהיין בינתיים בשהיות ללא אכילה ושתי', אבל בגוונא דאכול סעודתו ואינו מפסיק בינתיים בשהיות אלא שסעודתו מתארכת ביותר משיעור ד"מ, ככה"ג שפיר עביד דלא הצריכוהו להפסיק באמצע סעודתו ולברך, וקצת סייעתא לזה ממש"כ המ"א בסעודות גדולות שמאריכין בה ד' וה' שעות ואין נכון לפרש"י. ולכא' תמוה מה שבי' מסעודות גדולות שמאריכין בה ד' וה' שעות. דהול"ל מסתם סעודות דאין נכון לפרש"י מה שמאריכין בסעודה יותר משיעור ד"מ. ולפי הנ"ל אתי שפיר משום דבסתם סעודה שמאריך בה יותר משיעור ד"מ בלא שהיות בינתיים, לא איכפת לן, דלא הצריכוהו להפסיק באמצע סעודתו ולברך, ורק בסעודות גדולות ששהיין בינתיים בשהיות ע"ז קאירי המ"א, וע"ז כי המ"א דכיון שעוסקין בשתי' ופרפראות בינתיים כלא נתעכל דמי, ואע"ג דאיכא שהיות ביניהם, וי"ל, וצ"ע בכ"ז.

דינים העולים בדיון ממשין סעודתו אף יותר משיעור עיכול (פי"ב - ט"ז)

(א) מותר להמשיך הסעודה בשתי' ופרפראות אף לאחר שיעור עיכול אף שאינו אוכל פת, (מג"א וכן נקטו עוד הרבה אחרונים פי"ב או' א') אמנם בקצש"ע וכה"ח כי דיש לזוהר שלא לשהות ברהב, או שיאכל כזית פת סמוך לבהמ"ז, (ויש להסתפק בדעת החי"א וערוה"ש) [ט"ז א-ב], וכן לחי' א' דפמ"ג נר' דאין להמשיך כשיש חשש עיכול גם אליבא דשיטת התוס'. (י"ב ב'), אמנם נר' דאם ממשיך באותו מין שאכל מקודם [כגון שהמשיך סעודת הפת, ע"י פת] לכו"ע מהני אמנם אפשר דלרידהו בעי שיאכל כזית פת (ט"ז ג'), וכן אפשר דאם ממשיך סעודתו בלא שהיות בינתיים

אינו אוכל כשיעור שחייב לברך אחריו, י"א שמברך במקום שגומר, לפי שמ"מ עיקר חיוב ברכה האחרונה חל עליו במקום שגומר, שהרי קודם שגומר אין עליו חיוב לברך, אלא יכול לאכול עוד כמה פעמים ולפטור כולן בברכה שיברך לבסוף (כולן) כל שלא יתעכל המזון בין אכילה לאכילה, ובאותה ברכה יתחייב אף בלא אכילה זו הראשונה, נמצא שחיוב הברכה על אכילה זו לא חל עליו אלא כשגומרה ע"ד שלא לאכול עוד עד לאחר שיתעכל המזון במעיו, ואף גם זאת אם אח"כ נמלך לחזור ולאכול חזור ונפקע ממנו החיוב לברך עד שיגמור, לפיכך כשאכל בב' מקומות מברך במקום שגמר אע"פ שכשגמר במקום הראשון לא ה' בדעתו לאכול עוד במקום השני, עכ"ל הצריך לעניינו.

ולכא' לפי דבריו נמצא דכיון דעיקר חיוב ברכה אחרונה חל כשיגמור וקודם זה אין עליו חיוב לברך, א"כ לא איכפת לן כמה שמתעכל הפת שאכל בראשונה כיון דעדיין ליכא חיובא עלי', וכ"נ גם מדבריו שבי' וז"ל קודם שגומר אין עליו חיוב לברך, אלא יכול לאכול עוד כמה פעמים וכי' כל שלא יתעכל המזון בין אכילה לאכילה ע"כ, ומשמע דרק בין אכילה לאכילה צריך שלא יעבור שיעור עיכול, אבל מה שעובר שיעור עיכול בין אכילה ראשונה לאחרונה לא איכפת לן (וזה כוונתו לכא' במש"כ אין עליו חיוב לברך אלא יכול לאכול עוד כמה פעמים) ומטעם הנ"ל, ודווקא בפת כן הוא הדין אבל לגבי דברים אחרים ליכא דין זה וכמוש"כ לגבי אוכל במקום אחר דבעי דווקא פת.

אמנם אפשר דלפי טעם זה לחוד נמצא דכשגמר סעודתו אי איכא תשש שמעכשיו יתעכל הפת שאכל בראשונה חייב לברך מיד (אי לאו דין המ"א דיכול להמשיך בפרפראות, ומגמר אכילת הפרפראות יכול לשהות כשיעור עיכול וכנ"ל פי"ב וי"ג), דכיון דכבר חל עליו חיוב בהמ"ז חיובו שהבהמ"ז יהי' על כל מה שנמצא עדיין

לכו"ע יכול [עכ"פ יותר משיעור עיכול לרש"י, שם ד'].  
 (ב) אין קבע לשיעור שיכול להמשיך בסעודתו ("ב סוף או' ו'), ולהפמ"ג \* יש מי שאומר שהוא דווקא עד ו' שעות, ול"ג, (שם ד').

(ג) לדעת המ"ב יכול להפסיק בין פרפרת לפרפרת עד כשיעור עיכול [אם עדיין לא הסיח דעתו מסעודתו] ("ב ו') ולדעת הפמ"ג משמע משוע"ה דיכול להפסיק אף יותר משיעור עיכול כוס יין, אמנם נר' דכשיעור עיכול סעודת פת שהוא כמה שעות אין יכול, וגם יש לחלק דלאו בכל גוונא מותר לשהות כשיעור עיכול היין. ולא ידענו שיעורו להפמ"ג ("ב ה').

(ד) ה' דעתו לאכול פרפרת ולבסוף לא אכל, להפמ"ג יכול לשהות כשיעור עיכול דפת מעט שהסיח דעתו לאכול פרפרת, ולהמ"ב צריך לשער מעט שגמר סעודתו ("ג א').

(ה) וכן להיפך, לא ה' דעתו לאכול פרפרת [אמנם לא הסיח דעתו לגמרי] ולבסוף אכל, להמ"ב יכול לשהות מעכשיו כשיעור עיכול, ולפמ"ג משעה שגמר סעודתו (שם ב').

(ו) שנה באמצע סעודתו, להמ"ב יכול לשהות מעט שגמר סעודתו כשיעור עיכול הפת, ולהפמ"ג יל"ע דאפשר דיכול לשהות רק כשיעור עיכול דמשקין, ונר' דבזה ס"ל כהמ"ב, אמנם אפשר דהוא דווקא בסעודת פת, אבל שלא בסעודת פת יכול לשהות רק כשיעור עיכול דמשקין, וכן יל"ע מה הדין בשתה משקין קודם הסעודה (יג ג').

(ז) לפי הנ"ל דבסעודת פת הפמ"ג יורה להמ"ב. אי"כ בהמשיך סעודתו ע"י משקין, לפמ"ג יכול לשהות מגמר שתיית המשקין כשיעור עיכול דפת, ולהמ"ב רק כשיעור עיכול דמשקין (שם ג').

(ח) לגבי הנפק"מ בין המ"ב לפמ"ג, נר' דלפמ"ג בתי"א הוא כהמ"ב, (ברוב הנ"מ

ודו"ק), ויל"ע איזה חירון עיקר לדינא (שם ה').

(ט) להפמ"ג לכאו' א"י להמשיך סעודתו באכילת משהו, ונר' דכן הוא גם להמ"ב (י"ד א').

(י) יכול להמשיך גם ע"י משקין, ויש מי שאומר דבעי דוקא שתי המרוה אבל במים אינו יכול (שם ב').

(יא) יכול להמשיך שתיית משקין ע"י אכילה, אמנם לחי' דפמ"ג אין יכול (שם ג').

(יב) יכול להמשיך סעודתו רק כשיש לה שייכות להסעודה [ודווקא בלא הסיח דעתו, להמ"ב, י"ב ד'], ובהו צבי כ' דבעי שיהו נפטרים בברכה ראשונה אחת (חוץ מכוס של קידוש וכדו') ולפ"ו לא מהני על מה שאוכל ושותה קודם הסעודה, ויל"ע אי מהני להמשיך סעודת פת ע"י פירות, ובשבת הלוי כ' דלהמ"ב בעי דווקא סעודת פת, אבל שלא בסעודת פת אין יכול להמשיך אפי' כשנפטרים בברכה אחת, אבל להפמ"ג מהני בכל גוונא, וכן דברי ה"צ הנ"ל ליכא להפמ"ג לכאו', ובדיעבד כיון דהוי ספיא דרבוותא א"צ לברך ב"ד על מה שיאכל מעכשיו. (וגם בדעת המ"ב יש לדון בדבריהם שאינם מוכרחים לכאו', (פט"ו), אמנם נר' דבממשיך אכילת פירות ע"י פירות, וכן שתיית משקין ע"י משקין מהני אף לדעת השבט הלוי (ט"ז ג').

### [יז] בענין השהיות שבלייל הסדר

(א) הקשו האחרונים על ענין השהיות ששהין בלייל הסדר. דהיינו שאין מברכין ברכה אחרונה על כוס א' משום דבהמ"ז פוטרו או משום דב"א שאחר כוס ד' פוטרו (וכדלהלן מהשוע"ה). והרי בין כוס א' לכוס ב' מאריכין באמירת ההגדה יותר מכשיעור עיכול. [ועל מה שמאריכין בסעודה אפ"ל שפיר דלא איפכת לן מכיון דמיקרי כממשיך סעודתו וכמו שנחבא באר לעיל בפרקים הקודמים (ויעווי"ש, פט"ו) אמנם על מה

משיעור עיכול [ועכ"פ יותר משיעור עיכול דמשקין], וכי דלא איכפת לן בזה מכיון שהאצטומכה פתוחה לאכול ואינו מתעכל, ונתבאר לעיל (פייב אוי ג'ה) בהרחבה, אמנם עדיין יליד עד מתי אפשר לשהות על סמך זה הסברא דזה פשוט דאם דעתו לאכול אחר עבור זמן הרבה בלא אכילה או שתי' בינתיים לא מהני האי טעמא, דאין האצטומכא פתוחה לאכול משום כך. (וע"ע בזה לעיל פייב אוי ה').

ד) ובאשל אברהם הנ"ל (אוי ב') תי' דכיון שאין אף אחד שיאמר שדי בכוס א' בלבד, ודעת כל אדם לשתות כדין עוד כוסות לכן מעיקרא אינו מתחייב כלל בכה"ג בברכה אחרונה דלא תיקנו חכמים ב"א רק עד כלותו לשתות וע"כ אין שום חשש כלל עיי"ש. אך במנחת שלמה (להגרש"ו אוירבך סי' י"ח אוי י') כי דצ"ע ע"ז דהא איכא דס"ל שאם אכל כזית כרפס חייב בב"א אע"ג שדעתו ודאי לאכול אח"כ מרור, וגם כי הגר"א (סו"ס חע"ג) דלדין דמברכין על כל כוס וכוס בפה"ג ה"ה נמי דמחוייב בב"א על הכרפס אם אכל כזית ומוכרח מזה שסובר דמתחייבין שפיר בב"א אף בכה"ג שעדיין חייב לאכול מרור בסעודתו, וכ"ש בכה"ג שעובר גם שיעור עיכול, עכ"ד.

ה) ומדברי עצמו תי' שם דכיון דמה ששוהה היינו עיי"ז שהוא עסוק בדבר שמחוייב בו והיו נמי צורך הסעודה אין זה חשוב הפסק אע"פ שעובר שיעור עיכול, והבהמ"ז שבסוף עולה שפיר גם על כוס ראשון, שאי אפשר לחייב אותו תיכף בב"א, דא"כ הי' נר' כמסיח דעתו מן הסעודה וכמו שעושה קידוש שלא במקום סעודה כיון שאין עושין כן בכל שבת ויו"ט.

ו) ובתשובות והנהגות (ח"א או"ח סי' ש"ה) תי' בב' סברות מחודשות א) דבשותה לשם מצוה לא תיקנו שיעור עיכול כיון דעיקרו אינו שותה לשם הנאה אלא לשם מצוה, ולא שייך לומר דמשום שנסתלקה הנאות לא יברך. ב) דברכת הקידוש היא כברכה על ההגדה, וע"כ תיקנו שלא לברך

שמאריכין בין כוס א' לכוס ב' בלא שום אכילה ושתי' בינתיים קשה].

ב) והנה אף שאין הכרח לומר דעובר שיעור עיכול (וכמוש"כ ביביע אומר ח"ו או"ח סי' כ"ז לגבי מש"כ בגו"ר לחדש לגבי קידוש במקום סעודה דאפשר לשהות אף יותר משיעור עיכול, והוכיח כן מליל הסדר ששוהין מהקידוש עד הסעודה יותר משיעור עיכול, וכי דאין הכרח דשוהין כ"כ), אך מלשון האי"א מבוטשאטש שכ' וז"ל ורובא דרובא ששיעור עיכול תמיד גם בלי תירגום ההגדה כי אם מיעוטא דמיעוטא דרביות שיש להם כוסות מופלגין בגידול ויינם חזק הרבה ואומרים בחפזון עצום, ע"כ. הרי דנקט לה בפשיטות דעובר שיעור עיכול, ואפשר דהוא משום דסובר דשיעור עיכול דמשקין קצר (וכנ"ל פ"ח), ולכן ודאי עובר שיעור עיכול, אך אי משום הא דשיעור עיכול משקין קצר הי' אפשר ליישב דכיון שאוכל כרפס מיד אחר הקידוש א"כ יכול לשהות כשיעור עיכול הכרפס מדין ממשין סעודתו, (כנ"ל פיי"ב). אך יש לפקפק ע"ז הרבה (יערין פ"ז אוי ג', פיי"ג אוי ג' וה', י"ד אוי [א] ג', ט"ו אוי ב' ג', ופט"ז) אך עדיין קשה שהרי נהגו העולם להאריך יותר משיעור ד"מ].

ג) והנה בשו"ע הרב ס"י תע"ג סי' כ' וז"ל אחר כוס א' [דליל פסח] לא יברך ב"א אפי' שתה רביעית וכו' לפי שהכוס של קידוש הוא מצרכי הסעודה והיי' הוא כדברים הבאים מחמת הסעודה שא"צ ברכה לאחריהם לפי שהם טפלים לסעודה ונפטרים בבהמ"ז שאחר הסעודה כמשנ"ת בסי' קע"ז וקע"ז, ועוד שהוא נפטר בב"א שיברך אחר כוס רביעי ואצ"פ ששותה [צ"ל ששוהה] הרבה בינתיים אין בכך כלום (שהרי כ"ז שלא נתעכל במעיו יכול לברך עליו ב"א כמ"ש בסי' קפ"ד, וכ"ז שהאצטומכא פתוחה לאכול אינו מתעכל וכמשנ"ת שם [כ"ז שם במוסגר]). עכ"ל.

ולכא"ו זה הי' כוונת הרב, לתרץ הקושיא הנ"ל ממה ששוהים בין כוס א' לב' יותר

דק'. (ויעויין לעיל או' ב' לגבי אכילת הכרפס אי מהני להאריך זמן השחי' להיין).

(ט) וכן יש לדון לגבי הכרפס לאלו הנוהגין לאכול כזית ואין מברכין עלי' ב"א (כדי לפטור ברכה של המרור) משום שסומכין על הבהמ"ז שלאחר הסעודה, והרי עובר שיעור עיכול מאכילת הכרפס עד תחילת הסעודה, וכן לדין באופן שטעה ואכל כזית שכ' הרבה פוסקים דלא יברך ב"א, וסמכ"י על הבהמ"ז. [וכן יש לדון אף לדין שאין אוכלין כזית כרפס, אך אין מברכין ב"ר על המרור משום שנפטר ע"י הכרפס. והרי עובר שיעור עיכול דכרפס, ולא נפטר ב"ר דמרור לדעת המ"א ודעימי' (לעיל פי"א) דבעבר שיעור עיכול צריך לחזור ולברך ב"ר], וכן העיר במנח"ש הנ"ל ועוד. וכן יש שהעירו גם מהא דמפסיקין בין כוס ג' לכוס ד' יותר משיעור עיכול ובאמת במהרי"ח או"ז הנ"ל כ' דהיה נוהג לברך ברכה גם אחר הכרפס, ואחר כוס ג', אבל לדין דאין מברכין ב"א קשה, וצריך ליישב החירוצים הנ"ל (חוץ מתי' ב' דלעיל או' ו', וכן במנח"ש כ' תי' הנ"ל גם לגבי כרפס, אך סוף דבריו שם לכאור' קאי רק לגבי ב"א של קידוש), ודוק. ויעויין עוד מש"כ בזה בעיניים למשפט (ברכות, שם) ומש"כ בזה הגר"ח גרוסברג (בנועם י"ג) ומש"כ בזה הגאון ר' שריא דבליצקי (בקובץ מעדני מלך).

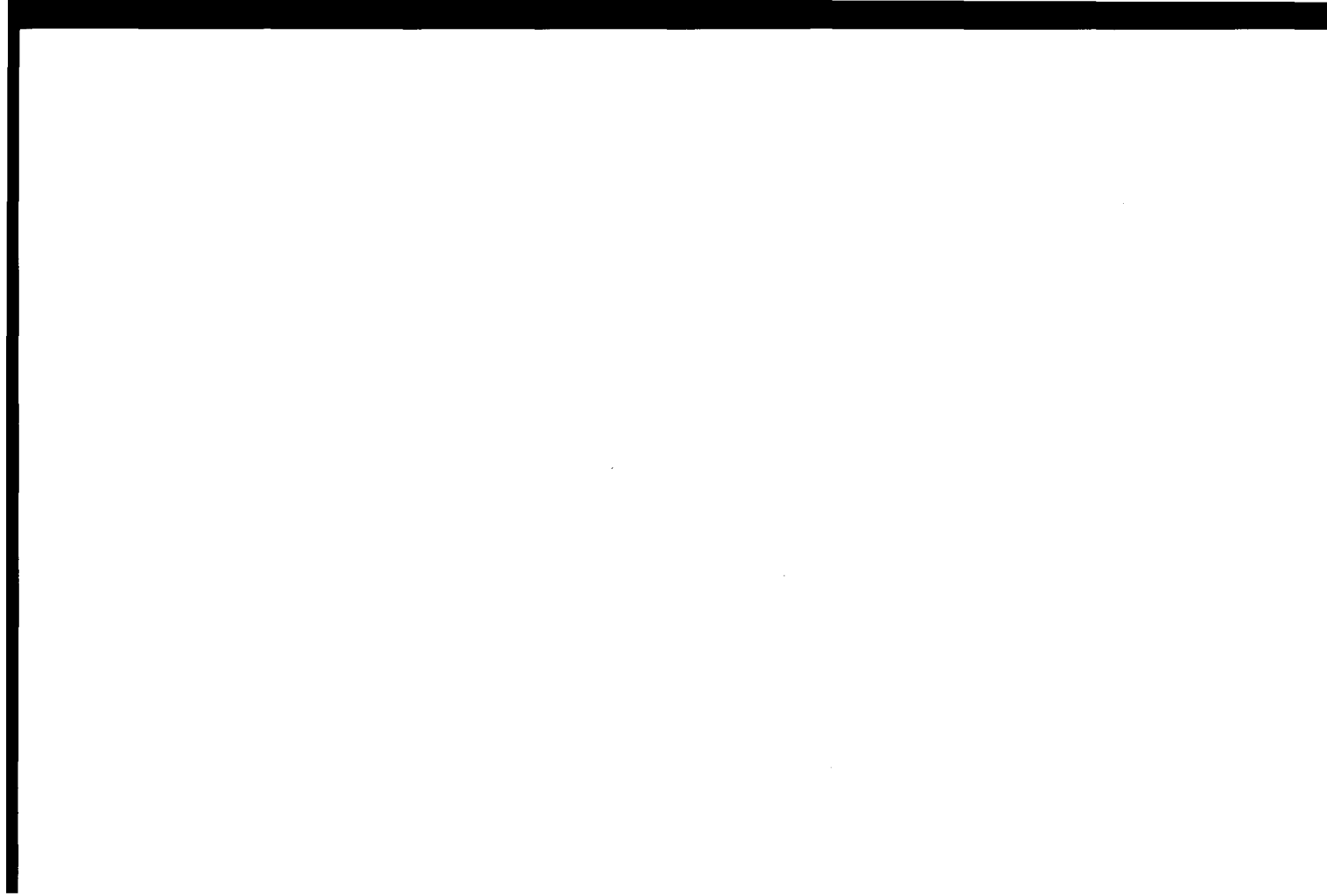
כל זה כתבתי רק להעיר ולהאיר ולא להלכה למעשה.

ג.ב. כל מקום שכתבתי פמ"ג, הכוונה לתירוצו השני (י"ב ג').

ב"א כדי שתחול הברכה על ההגדה, יעויי"ש בכיור.

(ז) אך מן הענין לציין דבאמת במהרי"ח או"ז (סי' רי"ג) אכן כ' בשם מורו ר"מ שהי' מברך ב"א אחר כוס ראשון וכן אחר הכרפס וכן אחר כוס ג', משום חשש שמא יתעכל בינתיים, (יעויי"ש, ולשונו שם צריך ביאור). וכן בפ"י מעשה אורג (על משניות, ברכות שם, קומרא) כ' דיש לעשות ב"א אחר כוס א' מכיון שעובר שיעור עיכול, וכן הי' נוהג (מנהגי קומרא, וע"ע שלחן הטהור סי' קע"ד ס"ה). וכן בנמוקי אור"ח כ"כ בשם מ"ז הר"א מקאמרא, ומכיון דשיעור עיכול במשקין פחות [מפת, ששיעורו ו' שעות, ומשקין השיעור ד"מ יעויין לעיל פ"ח או' ו']. אך כ' שם דאנן קשה לן לשנות מנהג אבותינו, ויישב דאין עושים ב"א מכיון שלפעמים אין מאריכין כ"כ וחושבין שלא להאריך ובפרט בליל א' כדי לאכול הכזית מצה קודם חצות יעויי"ש דבריו.

(ח) ובתשובות ונהגות הנ"ל כ' שמעתי מגדולי עולם בעיה"ק ירושלים שהקיפדו שלא לשהות ע"ב דק' בין כוס א' לכוס ב'. (וע"ע סדר הערוך ח"א פמ"ד סי"א י"ב ובסדרו פסח כהלכתו). אך כ' שם ע"ז דאין להורות כן לרבים, דאין לפקפק על מנהג אבותינו והנח להם לישראל, ובפרט שע"ז ממהרין באמירת ההגדה, ופעמים רבות שצריך להאריך בסיפור יצ"מ, ונמצא חומרו קולו שמקילין במצוה דאורייתא, עכ"ד. וכן כיון דהרבה פוסקים סוברים דהשיעור במשקין פחות הוא (כנ"ל פ"ח) א"כ לא מהני מה שמקצרים לפחות מע"ב



# הערות וביאורים בשו"ע

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

## הערות וביאורים בשו"ע אבן העזר - חושן משפט

### בנדון ערב קבלן ב"תנאים" אם כשר לחתום כער על שטר התנאים

ראינו מעשה רב שטר תנאים (ראשי פרקים) משנת תער"ב אשר הגאון רבי יוסף חיים זוננפלד וצוק"ל רבה של ירושלים חתום עליה בעד, ובתוך השטר מפורש שהגרייה זוננפלד הוא ערב קבלן מצד הכלה, ונתעוררנו לברר ענין כשרותו של ערב להעיד על ההתחייבות.  
זהו מה שעלה במצורתנינו בעוה"ת.

הנה מסברא נראה דאין מקום לפסול עדות הערב המעיד על ההלואה, ומשום דעל חיוב הערבות שלו הא נאמן כמאה עדים דנאמן אדם לחייב עצמו, ועל חיובו של הלואה אין לפסול לכאור', דאין לומר דהוי נוגע בעדות, שהרי אם הלואה יכפור בחיובו ולא ירצה לשלם יצטרך הערב לשלם, וממילא נוגע להעיד ולחייב הלואה, דלפי מה שהעלו הפוסקים דפסול נוגע הוא משום חשש משקר [ויובא להלן בע"ה] הא הכא כיון דליכא כלל חשש משקר, דממ"נ אם כל הענין שקר ומעולם לא ליה זה כלום, הא ממילא גם הערב לא נתחייב, וא"כ אין לו שום נגיעה לשקר ולחייב את הלואה ואת עצמו בתנא, וכיון שאין כאן חשש משקר הרי עדותו כשירה.

ואמנם מצאנו בזה דברים דכברי הפוסקים, וכדלהלן בע"ה.

ודעת הראב"ד המובא בבעה"מ וברא"ש דאיירי בעדים על פרעון, וביאר הרמב"ן במלחמות דס"ל להראב"ד דבעדי הלואה [דהיינו שמעידין שפלוגי ליה מפלוגי ופלוגי קרובם ערב] לא אמרי' דבטלה כולה, דתרי עדויות חלוקות הם, ואף שאין נאמנים שפלוגי קרובם נעשה ערב מ"מ נאמנים על הלואה שלוחה, ולכן אוקי לה בעדים על פרעון, והיינו שהעידו שלא פרע הלואה, וכיון שמחייבין בעדותן את הערב אמרי' בטלה כולה, והרמב"ן הסכים עם הראב"ד לענין עדי הלואה דלא בטלה כולה, ואוקי לה בעדי

איחא בגמ' מכות דף ז' ע"א, אילעא וטוביה קריביה דערבא הוה, סבר ר"פ למימר גבי לוח ומלוה דחיקי נינהו, א"ל ר"ה בריה דרב יהושע לר"פ אי לית ליה ללוה לאו בתר ערבא אזיל מלוה. ע"כ.

וכרש"י: אילעא וטוביה עדי הלואה היו קרובים אל הערב. עכ"ל. וכן פירשה בעל המאור דאיירי בעדי הלואה, וביאר טעמא דר"ה בדר"י שפסל העדות מדין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, דכיון שבטלה העדות לגבי ערב בטלה נמי גבי לוח.

ע"ש. ובאמת כן הוא להדיא בנמו"י דהלוה והערב לא היו מודים בהלוואה, וכ"כ גם הרמב"ן במלחמות בתוך דבריו דהערב היה טוען לא ערבתי מעולם, ע"ש.

והנה, בדברי הסמ"ע מבואר טעם חדש לפסול עדות קרובי הערב המעידים על ההלוואה, והיינו מדין נוגעים, ולא מטעם עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, אלא דעצם עדותן על הלוה הוי עדות נוגעים, ונראה שכתב כן ליישב שי' רש"י להסיר השגת הראב"ד והרמב"ן הנ"ל שתמהו דתרי עדויות הן ואמאי בטלה כולה, ולדברי הסמ"ע הפסול הוא מדין נוגעים. ואף דברמב"ן ונמו"י מפורש דאיירי כשהערב כופר כתב הסמ"ע לפרש בשי' רש"י דלא איירי כשכופר כדי ליישב שיטתו, כמבואר.

ומלשון הט"ז משמע שלא סתר גוף סברת הסמ"ע דהיכי שהערב אינו כופר מיפסלי מדין נוגעים, אלא שהקשה רק על פירושו מהא דהראשונים אוקי לה כשכפר הערב, ובאמת לכאו' היה אפשר לדייק מדברי הראשונים הנ"ל דס"ל כסברת הסמ"ע דהיכי דאינו כופר מיפסלי כנ"ל, דאל"כ למה דייקו לפרש דאיירי כשהערב כופר, דמאי נ"מ בזה, וע"כ דהיכי דאינו כופר בלא"ה מיפסיל מדין נוגעים, ולכן אוקי לה בכופר דאז דנו אי מיפסיל מדין בטלה כולה.

ואמנם תמוה לפרש כן בדברי הראשונים, דאדרבה לפי"ז למה לא כתבו ליישב שי' רש"י על דרך זה דאיירי באינו כופר ומפסיל מדין נוגע, ולמה הניח הרמב"ן שי' רש"י בצ"ע.

ולכן נלענ"ד דאדרבה מדבריהם יש ללמוד דפליגי על סברת הסמ"ע, והא דאוקי לה דוקא בכופר היינו משום דבמורה הערב פשיטא להו דידוע רש"י דהעדות כשרה, ומשום דאין בעדותן שום עדות על הערב כיון שכבר הודה בעצמו, ורק כשהערב כופר דאז יש תועלת בעדותן גם לענין הערב ס"ל לרש"י דאמרי' בטלה כולה. [ועי' תמהו הראב"ד והרמב"ן דתרי

פרעון שמעידין שפרע הלוה, וכיון שיש תועלת בעדותן לענין הערב לפוטרו מתשלומין בטלה עדותן לגמרי גם לענין הלוה, ע"ש. וע"ע ברא"ש (סי' י"ג) שהביא פי' רש"י ופי' הראב"ד, ומבואר שם דלכל הפירושים טעמא דפסולא הוא מדין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. וכ"ה בחי' הריטב"א, ע"ש שהאריך בזה. ועיין גם בנמו"י שם.

ובטור (סו"ס ל"ג) איתא: עדים הקרובים לערב פסולים ללוה לא שנא אם הלוה בא לפטור בטענת כפירה והם מעידים עליו שלוה, או אם טוען שפרע והם מעידים עליו שלא פרע. ע"כ. ובכ"ה ביאר דאיירי כשידוע בעדים שראובן נעשה ערב בעד שמעון בעד סך כן וכך כשילוה מלוי, ואין ידוע אם לזה בסוף, ובאו אלו להעיד שלוה, וכיון שפסולים להערב פסולים גם ללוה, ע"ש. וכנראה בא ליישב שי' רש"י דלא תיקשי עליו מה שהשיגו הראב"ד והרמב"ן דאמאי לא נקבל רק עדות ההלוואה ולא עדות הערבות כיון דב' עדויות הם, ולפי' הב"ח א"ש דכיון שיש עדים על קבלת הערבות הוי עדות ההלוואה הוי עדות אחת המחייבת את שניהם הלוה והערב, ושפיר אמרי' בטלה כולה.

ובשו"ע (שם סט"ז) העתיק לי' הטור, ובסמ"ע (סקכ"ד) כתב בזה"ל: פי' לא מביעיא אם הלוה טוען להר"מ שלוחי פשיטא דפסולין ללוה, כיון דהן קרובין לערב ויש הנאה לערב בעדותן, די"ל משום דיצעו העידים שהערב הוא איש טוב ולא יכפור בדבר שנעשה עליו ערב ויודה בהמלוה, ויהנה הודאתו לחייב נפשו ולא לחייב הלוה, משה"ב באו להעיד דבעדותן שמעידין שלוה מכניסין הן הלוה במקום הערב כו'. ע"כ. והעתיקו דבריו בקיצור באו"ת (אורים סקכ"ג) ובנתיה"מ (חי' סקי"ד).

ובט"ז תמה על הסמ"ע, דהדיא מפורש בנמו"י דאיירי שגם הערב כופר בהלוואה והיאך כ' הסמ"ע שאפשר שהערב לא יכפור,

העדים לפטורו, משא"כ בלא הודה עדיין מהיכי תיתי נחוש שיודה על דבר שאינו.

אלא דבאמת גם באופן שהודה קודם שבאו העדים הסכרא דחוקה מאוד, דמהיכי תיתי נחוש שהענין שקר ושהערב הודה על דבר שלא היה לחייב נפשו, [ובפרט להודות על ערבות, וממ"נ אם רצה לחייב עצמו הי"ל להודות על הלוואה וכדו], וכן יש לדייק מדברי הראשונים הנ"ל דלא כתבו ליישב שי' רש"י ולאוקמי כשהודה הערב קודם, וע"כ דבכה"ג לכו"ע כשר, וכמבואר.

ובפ"ח (סי' ל"ג סק"ט) הביא מתשו' נאות דשא (ח"א סי' ס"ז וסי"ח) בנדון שטר על חיוב שנתחייב ראובן לשמעון ותתומים עליו לוי ויהודה, ונתברר שהעדים היו ערבים על חיוב זה, ופסל הנאו"ד עדותן ע"פ המבואר כאן בשו"ע דקרוכי ערב פסולים בכל עניני עדות בהלוואה זו, וכמו שביאר הסמ"ע, וה"נ הערב בעצמו פטול בזה, ויתר על כן כתב דאף אם בשעת חתימה לא היו עדיין ערבים ורק אח"כ נכנסו לערבות מ"מ מיפסיל השטר, וכמבואר בגמ' דבעדים נוגעים צריך לראות השטר קודם שנעשו נוגעים, דאל"כ יש לחוש שעשו את השטר אחר שנעשו נוגעים, ע"ש.

והנה באופן זה שהערב עצמו מעיד על ההלוואה אף אם יעיד גם על ערבותו ליכא פסול עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, שהרי לא בטלה מקצתה, דהא נאמן גם על הערבות דהודאת בע"ד בממון כמאה עדים, ולא פסל הנאו"ד רק מדין נוגע וכסברת הסמ"ע, דיש לחוש שבאים לפטור עצמם ע"י שיחייבו הלוה.

אך מלבד מה שכתבנו לתמוה על גוף סברת הסמ"ע הרי שבנדון זה שהערב בעצמו מעיד לכאוי' לא שייך כלל סברת הסמ"ע, דמאי נגיעה יש כאן, דהא לא שייך לומר שחושש שמא יודה, שהרי יודע בעצמו אם דעתו להודות, ואף אם באמת דעתו להודות הא א"כ אית ליה מיגו שלא להודות [וגם בתרי אמרי' מיגו ככה"ג שפוטרם

עדויות הן]. וי"ל דזהו גם כוונת הט"ו להוכיח מדברי הראשונים דלא כהסמ"ע שפסל העדות כשהערב אינו כופר, דמדברי הראשונים מוכח דרק כשהערב כופר מיפסיל.

ובאמת סברת הסמ"ע לענ"ד צ"ע, דהא הסמ"ע בעצמו (ר"ס ל"ז) העלה דפסול נוגע הוא משום חשש משקר, [וכן הסכימו הש"ך ונתיה"מ והגוב"י (קמא אה"ע סי' כ"ז) ועוד], ולפי"ז בנדונינו מאי חשש משקר איכא הכא, דהרי אם שקר הדבר ולא לזה כלל הרי מעולם לא נתחייב הערב, וא"כ מהכ"ת לחוש שהערב יודה על דבר שלא היה, ורק אם אמת הדבר אז יש לחוש שהערב יודה כיון שהוא איש אמת, ונמצא שאין כאן שום חשש משקר, ואין כאן רק נגיעה של אמת, דאם אמת הדבר יש להעדים נגיעה לברא ולהעיד ומאי פסול יש בדבר זה. [מלבד מה שיש לדון עוד ע"פ דברי המחנ"א שהביא בהגהות אמרי ברוך סי' ל"ז ש"ך סק"י דעדים הקרובים לנוגע לא מפסלי ע"ש].

והנה ביצועות ישראל (סי' ל"ג עי"מ סק"ח) כתב דאם הערב מודה על ההלוואה דברי הסמ"ע נכונים מאוד, שהרי עכשיו הערב יתחייב השלם ע"פ הודאתו והעדים באים לפטרו מחיובו, אבל מה דמשמע מדברי הסמ"ע דגם בכופר מיפסיל משמע מדברי הראשונים להיפך, והניח בצ"ע, ע"ש.

ומה דמשמע ליה מהסמ"ע דגם בכופר מיפסיל צ"ע היכן דמוז כן בסמ"ע, ואדרבה לשונו מוכח דלא איירי בכופר, ואמנם הא משמע דלא איירי דוקא כשהודה כבר בב"ד, אלא אף כשאינו לפנינו יש לחוש שיודה אח"כ, וכמבואר בסמ"ע, אבל אם כופר לפנינו כשר גם להסמ"ע.

והנה באופן דאיירי הישוע"י שכבר הודה הערב לפנינו ואח"כ באו העדים יש מקום להבין סברת הסמ"ע, ומשום דיש לחוש שמא הענין שקר, והערב הודה משום שרצה לחייב נפשו וא"א לבטל הודאתו, ולכן באו

בעדות לחייב חבירו בחצי ההלוואה כדי שלא יצטרך לשלם הכל.

הרי מפורש דמי שבא להעיד על חבירו שלוה ושהוא הערב אינו נאמן בעדותו לחייב חבירו, דכיון שהוא ערב הרי נתחייב לשלם אם לא ישלם הלוה, ונוגע בעדותו לחייב את הלוה כדי שלא יצטרך לשלם, דכך מברוא מדברי השו"ע הג"ל, דה"נ כשלוה בשותפות כ"א חשיב לוה על החצי וערב על החצי האחר, ואמרינן דאינו נאמן לחייב חבירו בחצי כיון שהוא ערב ויתחייב בכולו נוגע בעדותו לחייב חבירו.

והדברים צ"ע, וכנ"ל, דכיון דפסול נוגע הוא משום חשש משקר מאי חששא איכא הבא, דממ"נ אם שקר הענין ומעולם לא לוה ולא נעשה ערב אידה נגיעה יש לו להעיד לחייב עצמו ואת הלוה. [וע' אולם המשפט ר"ס ל"ז שעמד בזה בקיצור וכ' דמכאן מוכח דנוגע פסול מדין אדם קרוב אצל עצמו, ע"ש, אך כבר כתבנו דרוב הפוסקים נקטו דפסול נוגע הוא משום חשש משקר].

והנה באו"ת (סי' ל"ז אורים סקי"ג) כתב דהא דלא מהימן במיגו שהיה מודה רק שלוה נ' והיה כופר על הני האחרים, משום דאיירי שהמלוה תובעו בברי ואם יכפור יצטרך לישבע היסת, וממילא ליכא מיגו, ואמנם אם אינו תובעו בברי ה"נ דמהימן במיגו שהיה כופר על הני של חבירו, ע"ש. וכע"ז בקצוה"ח (סי' ע"ז סק"ד) ובשעמ"ש (שם סקי"ג). וכן הסכים הנח"י (סי' ל"ז שם) וביאר באורך דכיון דנוגע פסול רק משום חשש משקר אי"כ מועיל מיגו להכשירו, וע"כ דאיירי דוקא בתובעו ברי וליכא מיגו כיון שהיה צריך שבועה, ע"ש.

והדברים צ"ע דסוף סוף מאי חשש משקר איכא, דאף שיצטרך לישבע הא ממ"נ אם הוא משקר ובאמת לא לוה חבירו נ' הרי שפיר יוכל לישבע על האמת, ומהיכי תיתי ניחוש דכדי להיפטר משבועת אמת בא להעיד שקר לחייב חבירו.

עצמם מממון, וגם הא הני מיגו דאי בעו שתקי, ואף דיש לחוש שמא כבר הודו קודם ואח"כ עשו השטר [והוי מיגו למפרע], ברור שחשש כזה הוא זר מאוד, וגם מדברי הסמ"ע לא שמענו לחוש לזה.

וביותר צ"ע מה שפסל השטר אף כשנעשו ערבים אחר זמנו של שטר, ומשום דבנוגע חיישנין שמא עשה עכשיו השטר והקדים זמנו, דאיך שייך לחוש ככה"ג לחשש כזה, שהרי אין כאן נגיעה רק אם אמת היה הדבר, ואין כאן שום חשש משקר, וכנ"ל, שהרי אם הענין שקר אין כאן נגיעה, וא"כ מה טעם יש לחוש שהעדים יעשו עכשיו השטר בשקר כיון שלפי חשש זה מעולם לא נעשו ערבים, ודברי הנאור"ד צ"ע.נ.

העולה מזה, דקרובי הערב המעידים על ההלוואה ועל הערכות מברוא בטור ושו"ע דהערות בטילה לגמרי, וכדעת רש"י, ומדברי כל הראשונים מברוא דטעמו משום עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ודוקא כשהערב כופר, ומשמע דכשהערב מודה עדותן כשרה לכר"ע, ולפי"ז גם הערב עצמו יכול להצטרף עם עוד א' להעיד על ההלוואה.

ודעת הסמ"ע דאף כשהערב אינו כופר, עדות קרוביו פסולה גם לגבי הלוה, והעתיקו דבריו באורים ובנתיחה"מ, וכן הסכים בישוע"י [כשהערב הודה בב"ד], והדברים צ"ע.ג, ובפרט דמדברי הראשונים משמע דהערות כשרה. ועדות הערב עצמו פסל בתשו' נאות דשא עפ"ד הסמ"ע, והדברים צ"ע.ג, ולכאז"ל גם להסמ"ע לא מיפסיל רק עדות קרובי הערב, אבל עדות הערב עצמו כשר לכר"ע.

אמנם, הנה בשו"ע (סי' ל"ז ס"ד וסי' ע"ז ס"ה) איתא דראובן שתבע לשנים שהלוה להם יחד וכפר הא' והודה השני שהוא וחבירו חייבים, אם לקחו אותו ממון הלוואה בשותפות אינו נאמן על חבירו והוא לברו יתחייב בכל. ומקור הדברים מהטור בשם בעה"ת שפסל עדותו משום דהוי נוגע

המתצה, ובכה"ג שפיר יש לחוש שאכן מעשה ההלואה על ק' אמת אלא שמה שאומר שנעשה בשותפות הוא שקר, ובא לפטור עצמו ע"י שיחייב חבריו.

ואף שהענין דחוק ואכתי צ"ע, מ"מ ע"כ צריך לפרש כן בדעת הפוסקים הג"ל, ולפי"ז בסתם ערב המעיד על ההלואה ליכא האי חששא, שהרי הכא אין שום חשש משקר, דאין לחוש שמא משקר ובאמת הוא לזה בעצמו ובא לחייב חבריו, דמהכ"ח נוחש שלזה, וכמו דלא חיישינן כן בכל עד שמא לזה ועשה קנוניא עם המלוה להעיד על חבריו, ורק כשהגידון על הלואת ק' וטוען שלזה בשותפות חיישינן שמא פרט זה של השותפות שקר, וכנ"ל, אבל בסתם ערב ליכא האי חששא.

ואמנם לדעת הפרישה ונתיה"מ ואמ"ב נמצא הערב חשיב כבע"ד לענין עדות על הלזה, וכע"ז כ' החי' הרי"מ (סי' ל"ז סק"י), וא"כ כל ערב אינו נאמן להעיד על ההלואה, וכמבואר.

ולפי"ז גם קרובי הערב פסולים להעיד על ההלואה, שהרי בעדותן על הלזה היו כמעידים לטובת הערב וכבאים לחייב את הלזה לשלם או לפטור הערב, ופסולים להעיד בזה.

וצ"ע לפי"ז הא דנדחק הסמ"ע בטעם פסול קרובי הערב משום שידועים שיודה הערב, וכמובא לעיל, והא בכל גווני מיפסלי דהוי קרובים לבעל דבר, וכמו דמיפסל הערב בעצמו מדין בע"ד אף כשאין חשש משקר ואף כשיש לו מיגו, הי"נ נפסול קרוביו.

ואולי לא חשיב הערב כבע"ד רק אתר שנתחייב בערבות ע"פ הוראתו, אבל כשבאו עדים הקרובים להערב להעיד, והערב לא הודה עדיין, ונמצא שהערב לא נתחייב, לא חשיב הערב כבע"ד לענין חיובו של הלזה וממילא עדותן כשרה לחייב את הלזה. ולכן לא פסלו הסמ"ע רק משום שמא יודה הערב וכנ"ל.

והנה, בנתיה"מ (סי' ל"ז סק"ו) חלק על התומים וס"ל דאין מועיל מיגו, ומשום דכיון דאם ישלם הכל השני חייב להחזיר לו מתצה, נמצא דאפשר שיהיה תובע, וממילא חשיב כבע"ד ממש, ואין מועיל מיגו של בע"ד להוציא מחבירו ע"ש. וכ"כ גם להלן (סי' ע"ז סק"ו), דכיון שהוא נתחייב לשלם הוי כתובע ג"כ המעות מחבירו והוי בע"ד שפסול בין לזכות בין לחובה אפי' כשיש לו מיגו, [ואף כשהוא בע"ד רק אם העדות נכונה, ע' נח"י שם], יעווי"ש.

וע' נח"י (שם) שכתב לדחות דברי הנתיה"מ, ומשום דכל זמן שלא שילם עדיין אין חבירו משועבד לו, ולא חשיב בע"ד, ורק פסול נוגע יש כאן, ושפיר מועיל מיגו, וכנ"ל.

אמנם ע' אמרי בינה (עדות סי' ג"ה) שהסכים עם הנתיה"מ שפסולו מדין בע"ד, והביא שכי"כ בפרישה, דכיון שנתחייב לשלם אין מועיל עדותו לפטור עצמו ולחייב חבריו, וע"ש שכתב שכן מוכרח, דאי פסולו מדין נוגע אינו מוכן מאי חשש משקר איכא הכא, וכסברא הג"ל שכתבנו, דממ"נ להברי חבריו שאין עדותו אמת ושבאמת לא לזה הרי שפיר יכול לישבע על האמת ומאי נגיעה יש לו להעיד שקר, ע"ש. ודברי התומים וקצוה"ח ונח"י צ"ב.

ולענ"ד צ"ל בדעת הני פוסקים, דחיישינן שמא לא לזה הק' בשותפות אלא לזה כל הק' בעצמו, וכדי להיפטר עצמו רוצה לחייב חבריו בחמישים, ואף דבעלמא לא חיישינן שיש להעד הנאת מאן בעדותו, דאל"כ כל עד נוחש שמא שכרו הבע"ד ויש לו הנאה בעדותו, וע"כ דכל זמן שאין אנו רואים לפנינו שיש לו נגיעה לא חיישינן לזה, וא"כ הי"נ מהיכי תיתי נוחש שמא לזה ק' ופוטרו עצמו בעדותו על חבריו, י"ל דלא דמי, דבעלמא אין לנו שום מקום לחשוש שיש כאן הנאה בעדותן דמהיכי תיתי נחדש מעשה שלא ידענו ולא ראינו, משא"כ הכא דמודה שהוא ק', אלא שטוען שנעשה בשותפות וממילא חבריו חייב לשלם

כאים לחשוש שמא באמת נתחייב בערבות בלא תנאי כזה, וכדי להקל על עצמו בא להוסיף תנאי זה בשקר ע"י שיחייב צד שכנגדו, וכנ"ל, ולכא' מהכ"ת ניתוח חשש כזה, וכמו שנתל"ע דלעולם לא חיישינן לחשש משקר כשאין לפנינו נגיעה, וכמו שלעולם לא חיישינן שמא שכרו הבע"ד להעיד.

ואמנם ענין זה דומה להא דהודה שלוה בשותפות, שנתל"ע דדעת כל הפוסקים דיש בזה חשש נגיעה, וע"כ היינו דחיישינן שמא לזה בעצמו כל הק, וכדי להקל על עצמו בא לשקר ולומר שלוה בשותפות כדי שיתחייב חבירו במחצה, וביארנו לעיל בע"ה, דאף דלעולם לא חיישינן לנגיעה כשאין רואים לפנינו הנאת ממון, הכא שמעיד על שני פרטים, הלוואה, ושהיתה בשותפות, חיישינן שמא פרט זה של שותפות הוא שקר, וממילא איכא הנאת ממון ופסול נגיעה, וכמבואר לעיל.

ולפי"ז גם בנידונינו הא מעיד על ב' פרטים, על ערבות שלו, ועל התחייבות צד שכנגד שהוא תנאי בחיוב הערבות, ושפיר חיישינן שמא פרט זה של התנאי הוא שקר, ובאמת נתחייב בערבות בלא תנאי כזה, וכדי לפטור נפשו בא לשקר, וכנ"ל.

[ובפרט לפי דעת הקצוה"ח (סי' פ"ב סק"י"ח) דלעולם אין נאמנים לומר שהיה תנאי בחיוב רק ע"י מיגו, וכמו שביאר יתור במשובב נתיבות (סי' מ"ו סק"ד) דתנאי מילתא אחרית, ע"ש, ואכמ"ל, ואף לדעת הנתי"מ שם שחולק על הקצוה"ח, מ"מ אכתי דמי להא דלוה בשותפות, וכנ"ל דחיישינן לנגיעה].

ואין להאמינו במיגו שלא היה מעיד כלל על ערבות שלו, שהרי היה צריך להכחיש את העד השני, ובכה"ג אין מועיל מיגו, וכמבואר בסוגיא דנסכא דר"א. [ואף שיש לו עד המסייע אין מועיל בזה, עיין שו"ע אה"ע

ואמנם כבר כתבנו לעיל דלכא' משמע מדברי הראשונים דגם כשהודה הערב לא מיפסלי להעיד על הלוה [רק מדין בטלה מקצתה כו' לדעת רש"י], דאל"כ למה לא אוקף ש"י רש"י בכה"ג שהערב מודה, וכמבואר, וזה צ"ע לדעת הסמ"ע ודעימיה, ולש"י התומים וקצוה"ח ונח"א"ש, דבאמת לעולם לא חשיב בע"ד, וגם חשש משקר אין כאן, וכמבואר, דאם חיישינן שהענין שקר אין כאן שום נגיעה.

העולה מכל המבואר, דשטר הלוואה עם ערב, שהערב עצמו חתום עליה בעד, לפי דעת התומים וקצוה"ח ושעמ"ש ונח"א לכא' נראה דעדוהו כשרה, ובין הלוה בין הערב מתחייבים ע"פ שטר זה, ולדעת הסמ"ע ונתי"מ ואמ"ב ח"י הרי"מ לכא' עדוהו פסולה לגבי הלוה, ומתחייב הערב לבד ע"פ הודאתו. ומדברי הרמב"ן והנמו"י ועוד ראשונים לכא' יש לדייק דעדוהו כשרה לחייב הלוה. [ודעת הנאות דשא דפסול מדין נוגע וחשש משקר, והרברים צ"ע ג].

והנה כל זה בסתם שטר חיוב עם ערב, אמנם בשטר תנאים שיש שם התחייבות משני הצדדים, והערב קבלן מצד א' חתום על השטר, כזה יש לדון דאף אי נימא דלענין התחייבות צד שלו ליכא פסול בעדותו, ונאמן להעיד על התחייבות צד זה ושנעשה עליה ערב, מ"מ לענין התחייבות צד שכנגדו יש לפסול עדוהו לכא' מדין נגיעה, שהרי נוגע בעדותו לחייב את שכנגדו כדי שאם לא יקיים חיובו ייפטר הצד שלו לקיים חיובו וממילא ייפטר מערבותו, ובוה יש באמת חשש משקר, דאפשר דזה שכנגדו לא התחייב כ"כ וזה בא לחייבו כדי שאם לא יוכל או לא ירצה לעמוד ולקיים חיוב זה ייפטר זה מערבותו.

ובאמת יש לדון אי איכא בכה"ג פסול נגיעה, שהרי אין לנו ביורו על חיוב ערבות שלו מלבד עדות עצמו בצירוף העד השני, והרי שני אלו מעידים שנעשה ערב בתנאי שהצד שכנגדו יקיים התחייבות פלונית, ואנו

להחתים הערבים, וממילא מתחייבים גם הצדדים לשלם הקנס אם יחזרו בהם, ובאמת אם יכחיש א' מהם פרטי ההתחייבות לא יועיל השטר לברר, וכנ"ל, אך כפי הרגיל הדברים מפורסמים ואין רגילין להכחישם, וגם עכ"פ יתחייב הערב ע"פ הודאתו, וסגי כזה לתת תוקף לגמר השידוכין.

★

והנה לסנינו צילום שטר תנאים הנ"ל שהנאון רבי יוסף חיים וונגסלר וצוק"ל שהוא הערב קבלן מצד הכלה חתום עליה בעד.

וראה גם בסיום השטר שכתוב: "וקבלנו בקנין אגב סודר מיד החתן ומהכלה ומהמתחייבים", ולא כתבו שקיבלו קנין מהערבים כנהוג, וכנראה הטעם משום דהא דכותבין וקיבלנו בקאג"ס קאי על העדים שעשו קנין ע"י סודר שלהם [ע' שו"ע חו"מ סי' קצ"ה ס"ג בהג"ה]. וכאן שהעד כעצמו הוא ערב א"א לקבל קנין על ערכותו בסודר שלו, והיו צריכים לקבל קנין ע"י סודר של אחר, וכדי שלא לשנות הנוסח המקובל השמיטו את הערבים.

ואמנם אם למעשה באמת קיבלו קנין מהערבים, דאז נתחייבו הערבים, הרי לפי המבואר, לדעת חיובי צד הכלה עדותו כשירה לדעת התומים וקצוה"ח ושעמ"ש ונח"י, אך אכתי לכאן אין עדותו מועלת לענין חיובי צד החתן [שהתחייב ליתן תכשיטין להכלה ולהלביש החתן כו' והוצאות החתונה וחצי מהוצאות הרהיטים]. וכמבואר דיש כזה פסול נוגע וכן על הערב קבלן מצד החתן אין לו נאמנות על שיעור החיוב, לפי הנ"ל דיש לו נגיעה להגדיל שיעור חיוב צד החתן.

והנה כשטר זה אין לפרש שעיקרה באה על חיוב הערבות, וכמו שפירשנו נוסח אשכנז שבנחלת שבעה, שהרי אין הערב מצד השני חתום עמו, אלא סתם עד חתום עמו ונמצא שעל הערב השני אין כאן רק עד א', [וגם לא נתפרש בשטר התנאים כלל חיוב קנס].

סי' ל"ה בח"מ סק"ג ובב"ש סק"ה ובאחרונים המובאים באוצה"פ שם סקי"א].

והנה בנחלת שבעה (סי' ח') מביא נוסח שטר תנאים (בנוסח הראשון שהוא מנהג אשכנז) שבסופו כתוב: "וליתר שאת וליתר עז באו הערבים קבלנים עצמם על החתום". ובנחלת שבעה שם מפורש דבנוסח זה חותמין רק הערבים ולא עדים כלל, [וע"ש (סקי"א אות ו') שביאר לפי"ז הא דהושמט בנוסח זה התחייבות הצדדים לפצות את הערבים, ומשום דאיך יעידו הערבים עדות לחייב הצדדים לטובת עצמן, ע"ש].

ולכאור' צ"ע איך מועיל חתימת הערבים להעיד על התחייבות הצדדים, דאף אי ננקוט כש"י האחרונים הנ"ל דערב כשר להעיד על התחייבות הלוה וכנ"ל, הא נתבאר דבשטר תנאים שיש התחייבות מב' הצדדים לכאור' יש לפסול עדותו על התחייבות צד שכנגדו מדין נגיעה.

אמנם כפי הנראה מדברי הנח"ש שם עיקר חתימת הערבים הוא על חיוב הערבות שלהם, דע"י שהם חותמין בעצמן הרי הם כמו הבע"ד וחייבים לשלם הקנס גם אם ימות האב, ע"ש, וא"כ אפשר דבאמת אין עדות הערבים מועלת לחייב הצדדים, ועיקרה באה על חיוב הערבים, וע"ז שפיר מועיל חתימת הערבים, דנאמנים לחייב עצמם.

וכנראה דלפי נוסח זה עיקר כתיבת שטר התנאים הוא לענין חיוב הקנס על העובר ואינו מקיים פרטי התנאים, וכדי לתת ע"י תוקף לגמר השידוכין שלא יחזרו בהם מכת חיוב הקנס, וגם ע"י כתיבת התנאים יש פרסום לגמר השידוכין וע"י נולד חיוב הקנס על החוזר בו, [דעיקרה משום בושת ופסידא שיש להצד שכנגדו, וכמבואר בראשונים ובשו"ע], וכמבואר בט"ז (סי' נ') סקי"ב) דרך אחר כתיבת התנאים איכא קנס משום בושת, ע"ש, וכיון שיש תועלת בחתימת הערבים דאז נעשים כבע"ד לענין שיחייבו גם אם ימות האב, ממילא הנהיגו

ועי"ז לתת לו תוקף שלא יחזרו בהם, מצד הכושה, וגם מצד הקנס [דאף בלא קבלת קנין על הקנס נתחייב בכך לדעת הרבה פוסקים, ע' ש"ך חו"מ סי' ר"ז סקכ"ד, ובאוצה"פ אה"ע סי' ג' ס"ק מ"ב], ולענין זה סגי בעדות על עצם גמר השידוכין, [ואף שכתבו רק ראשי פרקים, ולדעת הט"ז הנ"ל ליכא חיוב קנס על בושח לפני כתיבת התנאים, הרי בשטר שלפנינו כתבו בתחילתו "ותוקף ראשי סרקים כתוקף תנאים ראשונים"], ועל עצם השידוכין והתחייבות לישא זה את זו הא עדות הערב כשירה,

שאינן לו בזה שום נגיעה, וא"כ אף אי נימא דעל פרטי התחייבות הצדדים [ועכ"פ של צד החתן] אין עדותו מועלת מ"מ על עצם השידוכין מועיל [וע' שו"ע חו"מ סי' נ"א סעי' ה' דיש ללמוד משם דאין בזה דין עדות שבטלה מקצתה כו' כיון דהוא ב' עדויות גפרדות, ואכמ"ל], ושפיר יועיל לפרסם ענין גמר השידוכין ולתת לו תוקף.

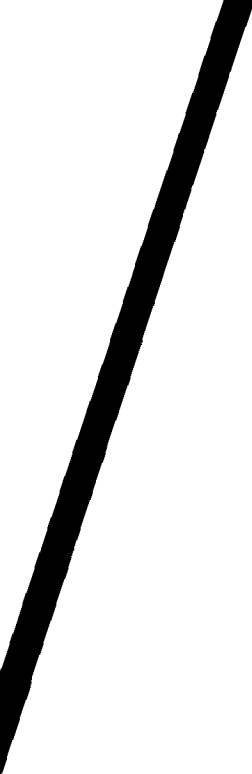
[יש לציין עוד את אופן תחימת הגר"ח שחתם שמו ושם משפחתו [ולא עם שם אביו] אחר תיבת נאום בלא הוספת תיבת עד, ויעוין בזה בספר כתובה כהלכתה מדור שביבי אש סימן ה'].

ואפשר להגרי"ח סמך על דעת הפוסקים הסוברים בדומנינו א"א לגבות מהערכים קבלנים החתומים על שטר תנאים, ומשום דלא סמכא דעתיהו להתחייב וגם הצדדים אין סומכים ע"ז, עין אוצה"פ (סי' ג' ס"ק ל"ח אות ד'), וא"כ תו ליכא שום נגיעה. [ואפשר דבאמת לא קיבלו קנין מהערכים וכנ"ל שלא נתפרש בהשטר קבלת קנין מהערכים, ואפשר דזה משום דבלא"ה אין מועיל הקנין לחייבם, וכל עיקר כתיבת הערכים קבלנים אינו אלא הרגל נוסח השטר, ועכ"פ לא נתחייבו הערכים למעשה].

ואף גם אם נאמר דבאמת ע"פ דין יכולים לגבות מהערכים, מ"מ כיון דלמעשה לא שמענו מעולם שיגבו מהם, א"כ חשש נגיעה זו להפטר מחיוב הערבות הוא חששא רחוקה, כיון דבלא"ה אינו מעלה על דעתו שיגבו ממנו. ובפרט דלא בירא כלל שיועיל עדותו לפטרו שהרי אפשר שצד שכנגדו ירצה לקיים ההתחייבות כדי לקיים קשר השידוכין ואז לא ייפטר מחיובו, ועכ"פ חשש נגיעה זו היא רחוקה, ואפשר דאין עדותו נפסלת מכח חשש זה.

תו י"ל ע"פ המתבאר לעיל דעיקר כתיבת שטר התנאים הוא לפרסם גמר השידוך,





# לשון חכמים

הרב חיים בניש

## שיעור כזית - בירור דעת הראשונים והאחרונים

א. מהותו של שיעור כזית | ב. הכזית במשנה ובגמ' | ג. דעת הגאונים | ד. דעת הראשונים שבארצות המזרח | ה. דעת הראשונים שבארצות אשכנז | ו. סיכום דעות הראשונים | ז. דעת המחבר בשו"ע | ח. חומרת ה"גודע ביהודה" | ט. הויית בימינו | י. סיכום ומסקנות.

ה"כזית" הינו אחד השיעורים החשובים ביותר בהלכה, ודעות רבות נאמרו על נפח שיעורו (בעיקר בדברי הראשונים והאחרונים שבאשכנז), וכתוצאה מכך קיימת בציבור אי בהירות לגבי ההנהגה למעשה, ורווחת הדעה ששיעורו גדול מאד. דבר זה מתבטא בעיקר בליל פסח, ששיעורי קיום מצוות מצה ומרור הוא בכזית, ורבים נכנסים ע"ז לספקות, ומחמירים מפאת זאת על עצמם עד כדי אכילה גסה. במאמר זה אנו מבארים את דעות הראשונים והאחרונים בנידון זה, ומסקנתנו: עיקר השיעור הוא כנפח הויית הטבעי שבימינו.

### א. מהותו של שיעור כזית

בשיעורי אכילה שבש"ס קיימים שיעורים מספר, והם (מהקטן אל הגדול): כזית, כגרוגרת, ככותבת, כביצה וכו'. והנה לכל השיעורים, מלבד הכזית, יש חשיבות, וכמבואר בש"ס, וכמו: גרוגרת - שיעור אוכל לכל דייר בערובי חצרות - הוא שיעור אוכל חשוב שדרך הבריות להצניע (שבת עה, ב); כותבת - שיעור מחייב באכילה ביוה"כ - היא אכילה שיש בה מיתבא דעתיה (יומא עט, ב); ביצה - אכילה שיש בה שביעה (יומא שם וברכות מט, ב), אולם לכזית לא מצאנו חשיבות מיוחדת, אלא רק שהוא שיעור אכילה, וכלומר שאם אכל פחות מכך לא נקרא שעשה מעשה אכילה. ויש לדון בסיבת חיובו.

ונראה דהיינו משום שיש לו חשיבות אוכל, וכלומר דביעור זה יצא מכלל פירור. ומכך זה יש חשיבות מסויימת באכילתו. ובפחות מכך לא נקרא שעשה מעשה אכילה, אלא שבלע פירור, ונקראת טעימה.

דבר זה עולה גם מדברי מדרש לב טוב, ויקרא יא, מ: "לפי שב[טומאת] אוכלין כתב מכל האוכל אשר יאכל" [ויקרא יא, לד] שיעורו אכילה מעולה והיינו כביצה, אבל בטומאת נבלה כתיב "והאוכל מנבלתה" [שם יא, מ] אפילו אכילה פחותה, ופחות מכזית אינה אכילה".

נמצא איפא, דשיעור אכילה בכזית אכילה פחותה היא, וחיובו משום שיצא מכלל פירור. ואין בו מיתבא דעתא וכ"ש שאין בה שיעור שביעה. ושפיר י"ל שהוא שיעור קטן ביותר.

[ועפ"י יבואר מ"ש להלן דתלוי לפי גודל הזית של הזמן, שכל שהוא גדול כשיעור פרי חשוב כזית, חשוב הוא ויצא מכלל פירור וחשיבות זו תלוי בגודל פרי הזית של הזמן].

### ב. הכזית כמשנה ובגמ'.

במשנה מבואר ששיעור כזית משוער בזית הטבעי, וכדשנינו (כלים פי"ז מ"ח): "כזית שאמרו לא גדול ולא קטן אלא בינוני - זה אגורי".

וכן בגמ' ברכות לח, ב איתא: "אני ראיתי את ר' יוחנן שאכל זית מליח ובריך עליו תחילה וסוף ... אמר ליה רבי ירמיה רבי זירא רבי יוחנן היכי מברך על זית מליח כיון דשקילא לגרעיניה בצר ליה שיעורא? אמר ליה מי סברת כזית גדול בעינן כזית בינוני בעינן והא איכא". וכלומר רבי יוחנן אכל זית גדול ללא גרעינו, ששיעורו כזית בינוני בגרעינו.

### ג. דעת הגאונים

כתב רב שרירא גאון: "וששאלתם לפרש לכם אם יש משקל לגדוגרת, לזית ולכותבת ושאר שיעורים במשקל כספים של ערביים, ופירשתם שמר רב הילאי גאון ז"ל פירש לכם משקל ביצה ששה עשר כסף ושני שלישי כסף" ועל כך עונה רב שרירא, שבמשנה (כלים יז, ו) מבואר שמדות השיעורים נמדדים "לפי דעתו של רואה", וכלומר המדה נתנה ביד כל אחד לשער לפי דעתו - באומד העין, ורב הילאי פירש לכם מה שראה הוא, או מה שראו קודמיו, ואם חפצים אתם לעשות כמהו ולסמוך עליו - עשו, "ואם לאו - שערו אתם, ולפי דעתו של רואה יעשה - אם חסר אם יתיר. וכן לענין כזית וכגרוגרת הרי פורש לכל אחד מהן בזו משנתינו: לא גדול ולא קטן אלא בינוני".

ביאור הדברים: אין זה מן הצורך למסור מדות משקל לשיעורים, שכן השיעור הוא לפי דעתו של רואה, ובידיכם לשער את הביצה, הזית והגרוגרת כפי מדתם הטבעית. ושיעורו של רב הילאי לנפח הביצה אינו מחייב אתכם.

רב שרירא מוסיף ומסביר את הסיבה שרב הילאי נתן מדת משקל לנפח הביצה בלבד, ולא לנפח הזית והכותבת: "והאי דקצת רבנן שערו לפי דעתם ביצה ולא שערו כזית וככותבת וכגרוגרת, משום דביצה תלויין בה מילי נפיש - קב וסאה ואיפה ועומר, כולהון משתערין בביצה, לפיכך שיעורה לפי דעתם, אבל הני שיעורים שבקינן לפי דעתו של רואה". כלומר, במדת הביצה תלויות מדות רבות, שהגן מוגדרות כצירוף של מספר מסויים של ביצים, כמו קב - 24 ביצים, סאה - 144 ביצים וכו', ואין כל אדם יכול לשער בדמיונו צירוף של כמות כזו, על כן נתן רב הילאי מדת משקל ליסודן - הביצה<sup>1</sup>, משא"כ בשיעור של פרי יחיד, אין צורך לכך, שכן ביד כל אדם לשערו באומד העין.

וראה גם בשו"ת הגאונים זכרון לראשונים (הרכבי) סי' רסח: "ושש" כמה שיעור גרוגרת הגסה וגרוגרת בינונית וכן זית גדול וזית קטן וזית בינוני? הרי אלו שיעורין ואין יהי שיעור לשיעור? ... וכל אחד ואחד בעשותו לפי דעתו הרי יצא ידי חובתו, ואין צריך ללמוד שיעור מאחר, דתנן ... הכל לפי דעתו של רואה".

**סיכום:** לדעת הגאונים שיעור ה"כזית" נמדד בזית הטבעי, ואין מן הצורך ליתן לו מדה, אלא כל אחד בעשותו לפי דעתו באומד העין יצא ידי חובתו.

1 ויתכן גם שבמדות הנפח לא אולינן בחר דעת רואה של כל אחד, אלא המדות קבועות ומצומצמות. ראה בספרנו מדות ושיעורי תורה פרק ג.

### ד. דעת הראשונים שבארצות המזרח

בכל דברי הראשונים שבארצות המזרח לא מצינו מי שנתן או שקבע מדה או משקל לנפת הזית, ואפילו הרמב"ם שנתן מדות משקל למדות הנפת, וכמו הרביעיית, עומר לחלה וכו', (ראה פיה"מ עריות פ"א מ"ב, כלים פ"ב מ"ב, הקדמה לפיה"מ מנחות, י"ד החזקה ערוכין פ"א הי"ב), לא הזכיר בשום מקום מדה לנפת השיעורים - ביצה, זית וכו'. (ומה שזכר בשמו בכל ספרי הספרדים דהביצה יח דרהם, נלמד ממשקל הרביעיית שם - כו דרהם). ופשוט דכשהזכירו ראשונים אלו "כזית" כונתם היתה כפשוטו - כמדת הזית הטבעי ממש. ולא ראו צורך לבאר זאת, וכפי שכשכתבו "כביצה" כונתם היתה כמדת הביצה ממש. ולא ראו צורך לתת להם שיעורי משקל וכו', וכדברי הגאונים - שהן עצמן שיעור ואין צורך ליתן שיעור לשיעור. אלא הכל לפי דעתו של רואה - באומד העין בנפת הפרי ממש.

והאחרונים כתבו בדעת הרמב"ם שהזית הוא כשליש ביצה (ראה משנ"ב תפו, א). ולא נמצא כן מפורש בדברי הרמב"ם אלא מקורם מדברי המג"א (תפו, א) שלמד בדעת הרמב"ם שהזית קטן משליש ביצה. שהזית וכתב הרמב"ם (הל' שבת פ"ח ה"ה) "וגורגרת אחד משלשה בביצה", ומאחר והזית קטן מהגורגרת כמבואר בגמ' שבת (צא, א), א"כ מתבאר שהזית קטן משליש ביצה, ע"כ, עיי"ש עוד. ומאחר ולא נתבאר בכמה קטן הזית מהגורגרת א"כ נקטו האחרונים כדרכו, שהשיעור המירבי של הזית לדעת הרמב"ם - כשליש ביצה.

מקור דברי הרמב"ם שהגורגרת - אחד משלשה בביצה, הוא לשיטתו כר' יוחנן בן ברוקא, דשיעור ב' סעודות לעירוב - ששה ביצים, והן יח גורגרות. וראה בשיעורים של תורה סי' יא, דכר' יוחנן בן ברוקא סוכרים גם: הרי"ף, הרשב"א, מגיד משנה, רא"ש, ריטב"א, או"ז, ורבינו ירוחם. ולדעתם ג"כ עולה דהזית קטן משליש ביצה.

וכדברי הרשב"א מצינו שלדעתו הזית קטן אף מרבע ביצה, שכתב במשמרת הבית, בית רביעי שער ראשון (דף צו. ובהוצאות הנדפסות ח"ב דף ו) וזה לשונו: "...שהרי יש בחתיכה עשר רביעיות שהן חמש עשר ביצים שהן הרבה מששים זיתים". ואין למדה זו מקור מיחסי המדות הנזכרים בש"ס, (ראה לפנינו אות ה) ובודאי שנקט ששיעור הזית - כמדת הזית הטבעי.

וכן מצאתי בדברי תלמיד הרא"ש רבי ישראל ב"ר יוסף מטוליטולא (אחיו של בעל יסוד עולם, היה מבית דינו של הרא"ש, וחתום על פסק דינו בשו"ת הרא"ש כלל ד' סו"ס י) בספרו "מצות זמניות" הל' פסח שער ד', וז"ל: "וכשנרצה לשער שיעור הזית, ר"ל כזית אגורי, והוא מן זית ארץ ישראל, והוא כגדול שבזיתים אשר בארצנו זאת".

סיכום: לדעת הראשונים שבארצות המזרח ה"כזית" משוער בזית הטבעי, ומ"מ קטן הוא משליש, ואפילו רבע, ביצה.

### ה. דעת הראשונים שבארצות אשכנז

בניגוד לגאונים ולראשונים שבארצות ספרד, ששיערו את נפת הזית בזית הטבעי, הרי הראשונים שבארצות אשכנז לא התייחסו לזית הטבעי, אלא קבעו את שיעורו ע"פ היחסים, שבינו לנפת הביצה או הגורגרת, העולים מגמ'.

שיטת ר"ת ור"י: נחלקו הראשונים, בעלי התוספות - ר"ת ור"י - בשיעור ה"זית" (תוס' יומא כ, א ד"ה ושיערו וראה גם בתוס' ערוכין פ, ב, ד"ה אגב); ר"י סובר דהוי כחצי ביצה, וראיתו שהרי בגמ' כריתות (יד, א) איתא, דאין בית הכליעה מחזיק יותר מב' זיתים, ובפרק בתרא דיומא (פ, א) איתא, דשיערו חכמים דאין בית הכליעה יותר מבציצת תרנגולת.

אמנם ר"ת הקשה, הלא שיעור 2 סעודות לעירוב הוי לר' שמעון 2 ידות ( $\frac{2}{3}$ ) מכבר של ח ביצים, דהיינו ה ביצים ושליש (ערובין פב, ב), ושיעור 2 סעודות לעירוב הוי יח גרוגרות (ערובין פ, ב), א"כ הביצה שלש גרוגרות וג' שמיניות, או בלשון אחרת: הגרוגרת קרובה לשלוש עשיריות ביצה (= גרוגרת 0.296 ביצה). ומאחר והגרוגרת גדולה מהזית, כדמוכח בגמ' שבת (צא, א) א"כ הזית קטן יותר, ואינו מתאים לשיעור חצי ביצה<sup>2</sup>.

והא דאיתא בכריתות שם דאין בית הבליעה מחזיק יותר מ"ב זיתים, היינו זיתים בגרעינן, וכלשוננו: "זיתים יש בהם גרעינן, וקשין הן ועגולין, ואינן נדבקין בבית הבליעה. ולכך הוי שיעור ב' זיתים קשין כשיעור ג' גרוגרות. ועוד ד[גרוגרות] רכין ונוחין לאכול".

ולדבריו אלו, הזית קטן מ- 0.296 ביצה, והא דאיתא דאין בית הבליעה מחזיק יותר מ"ב זיתים, היינו בדרך אכילה של זיתים בגרעינן. ור"י הקשה על דבריו, הלא ההיא דכריתות באכילת בשר איירי, דלא שייך ביה גרעין וקשה ועגולין. וניתן ליישב דברי ר"ת ע"פ דברי המרדכי המובאים לפנינו, דבכריתות מייירי שהאוכל שלם, עיי"ש.

כדברי ר"י פסקו רבים מראשוני אשכנז: אגודה, מהרי"ל, מהרי"ל ותרומת הדשן (ראה מרות ושעורי תורה פרק טו הערה 113). והיינו חצי ביצה בלי קליפתה, (ביצה בלי קליפתה הוא שיעור טומאת אוכלין - אוכל שאתה אוכלו כבת אחת).

**דעת המרדכי:** כתב המרדכי (סדר ליל פסח, סוף פסחים): "כורכן בבת אחת ואוכלן, פי' היה נוטל כזית מצה, וכזית מרור וכזית פסח ואוכלן. וא"ת הא אין מחזיק בית הבליעה כל כך, דהא אמרינן [כריתות יד, א] דשיעורו חכמים דאין בית הבליעה מחזיק יותר מ"ב זיתים, היינו כביצה. י"ל הני מילי כשהאוכל שלם, אבל כשהוא מרוסק מחזיק טפי, וכשמגיע לבית הבליעה מרוסק הוא ולכן מחזיק כולי האי". הובא דבריו בשו"ת תרומת הדשן סי' קלט, ובמג"א תעה ס"ק ד.

ביאור הדברים: בגמ' כריתות שם איתא, דר' אדא בר אבא אתא אתא אתא י"ש אוכל אכילה אחת וחיביב ה חטאות, כגון טמא שאכל כזית חלב גותר, ביוה"כ (- ד חטאות) וכזית פיגול בהדא (- חטאת חמישית). ומקשה הגמ' ונוקמא כגון דאכל כזית דם בהדא (-חטאת שישיית). ומתרצת הגמ' בחרא אכילה קא מיירי בשתי אכילות לא קא מיירי, דשיעורו חכמים דאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים.

ועל כך כתב המרדכי, דהחם מיירי כשהאוכל (כלומר ב הזיתים) שלם. (יתכן דהיינו משום שאם יטחנו בפיו הרי האיטורים מבטלים זאי"ז). ובבית הבליעה נכנסים שני זיתים שלמים. אולם כשטוחנו בפיו והאוכל מרוסק, הרי נכנסים בבית הבליעה גם שלשה זיתים.

ויש לזרז בדבריו, הלא איתא שם דכאכילת 2 הזיתים מתחייב חטאת משום אכילה ביוה"כ, ומשמע דב' זיתים מכילים ככותבת, וכותבת מדתה קרוב לביצה מעט (עי' גמ' יומא עט, ב, וברמב"ם ובשו"ע) א"כ הזית קרוב לחצי ביצה.

ואפשר ליישב, שמלבד שני הזיתים (הנאכלים שלמים) משלים לשיעור כותבת במאכלים אחרים (וכמו לדעת רב זירא ורב פפא בגמ' כריתות שם). ודברי הגמ' "בחרא אכילה קא מיירי" פירושו שבאכילה אחת עובר על ה האיטורים המנויים שם, וכגון שאכל תחילה מאכל

2 וחיזק ר"י, דבשתי סעודות לעירוב לא קיי"ל כר' שמעון, אלא כר' מאיר או כר' יהודה במשנה עירובין (פב, ב), דשיעורו מזון 2 סעודות לכל אחד ואחד, דהיינו כשיעור אכילתו. (וז"ל בשיעור הכבר לחציה לבית המנוגע, וחצי חצי חציה לטומאת אוכלין קיי"ל כר' שמעון שהיא ח ביצים. ולכן ביצה - חצי, חצי חציה, הוא שיעור טומאת אוכלין).

כשיעור ככותבת פחות שני זיתים, ועתה באכילה אחת של הכזית נותר והכזית פיגול עובר ה טטאות בבת אחת. אולם לאכול גם כזית דם בהדא לא ניתן באכילה אחת.

עכ"פ מדברי המרדכי משמע, דהשיעור המירבי לזית הוא כשליש ביצה בלא קליפתה.

**דעת ראב"י:** כתב ראב"י, ברכות ס" קז: "וכל היכא שצריך כזית צריך שיהיה מאכל בהרוחה לפי שאין אנו בקיאים בשיעור זית, כדי שלא תהיה ברכה לבטלה".

יש להבין, מדוע ראשונים אלו שבארצות אשכנז, בניגוד לגאונים ולראשונים שבארצות ספרד, קבעו את נפח הזית ע"פ היחסים העולים לו מגמ', ולא התייחסו לנפחו הטבעי. ונראה לומר שבמקומם - צרפת ואשכנז, לא היו הזיתים מצויים. שכן כידוע, אזור הגידול של הזית הינו באגן הים התיכון, ואינו מתפשט לצפון העולם כל כך (המקום הצפוני ביותר בו גדל הזית הוא שפלת הפר באיטליה, 45 מעלות רוחב צפון. ובצרפת גדל הוא בפרובנס - דרום צרפת, 44 מעלות רוחב צפון - בלבד. אולם אינו בצרפת עצמה). ראה לכך ניתן להביא מלשון אחד הראשונים מדורו של הרא"ש. (פסקי רבותינו שבאשכנז, מוריה שנה ה, גליון ב-ג), שכתב בדבר קושית המרדכי שהובאה לעיל, האיך בית הבליעה מחזיק ג זיתים, הא שיעור כזית חצי ביצה, ובית הבליעה מחזיק ביצה: "ולי הכותב אינו קשה, כי ראיתי זיתים בארץ ישראל ובירושלים - אפילו ששה אינם גדולים כביצה".

הרי שתלה את שיעור הראשונים כזית - חצי ביצה בחסרון ידיעה מפאת אי מציאות זיתים במקומם באשכנז. (ובכך יוסברו דברי ראב"י שם, שאין אנו בקיאים בשיעור זית).

וכ"כ רבי עקיבא יוסף שלזינגר (מאסף "תל תלפיות חצי שבט תרסא) במאמרו בנוון שיעורי תורה, וז"ל: "ועוד לא נמצא בתורה שיעור ביצה, כי אם ארץ זית וגו' כתיב, שכל שיעוריה כזיתים, וזה זית תולין בשיעור ביצה לאשר אין להם זיתים, לא כן אנו - אשר רואים את הזית לפנינו - אין לדחות העיקר מפני הטפל". ולדעתו שם לא נשנתנו הפירות מימות חז"ל.

## ו. סיכום דעות הראשונים

הגאונים סוברים שה"כזית" משוער בנפח הזית הטבעי, כדעתו של רואה.

הראשונים שבארצות המזרח לא כתבו לו שיעור או מדה, ופשוט שסוברים כגאונים דמשוער בנפח הזית הטבעי, כדעתו של רואה. ומ"מ אינו גדול יותר משליש או רבע ביצה.

הראשונים שבארצות אשכנז קבעו את נפחו על פי היחסים, העולים מגמ', שבינו לנפח הביצה או הגרוגרת. ובדבריהם קיימים שלש שיטות, והן (מהגדול לקטן):

ר"י: זית - חצי ביצה

מרדכי: זית - לכל היותר 0.33 ביצה

ר"ת: זית - לכל היותר 0.29 ביצה

והראב"י כתב דאין אנו בקיאים בשיעורו.

אנו תולים שיטתם בהעדר זיתים במקומם באשכנז.

## ז. דעת המחבר בשו"ע

המחבר בשו"ע העתיק בלשון יש אומרים את שיטת ר"י בלבד, וז"ל: "שיעור כזית יש אומרים והוי כחצי ביצה". (כב"י כתב מקורו מתוס' חולין קג, ב, ד"ה חלקו, אולם הדבר מפורש יותר בתוס' ערוכין פ, ב ד"ה אגב, ויומא פ, א ד"ה ושיערו).

והנה מהא דהביא שיטה זו בלבד משמע לכאורה דמכריע כן להלכה. א"כ יל"ע מדוע הביאה בלשון יש אומרים. ובספר נר מצוה סימן טו"ב כתב, דכתב בלשון זה מפני שיש החולקים, והיא שיטת הרמב"ם שכזית פחות משליש ביצה. והוקשה לי דא"כ מדוע לא הביא במפורש את דעת החולקים. ונראה לי, דהמתבר לא בא לשלול את הדעה הנגדית העולה מרוב הראשונים, ובפרט מהראשונים שבארצות המזרח, (ומסתבר שכך גם היה המנהג במקומם, שהכזית פחות משליש ביצה, והיינו שזית סתמא הוא כזית הטבעי), אלא מאחר ודעה זו איננה מפורשת בדברי הראשונים, אלא כך עולה סתמא, על כן הביא את הדעה המפורשת בלבד בלשון יש אומרים.

דאיה לדברינו ניתן להביא מדברי השו"ע בהלכות ערובין שפסק כרמב"ם, דשיעור גרוגרת שליש ביצה. וזה לשונו (או"ח שסח, ג) "שיעורו מזון שתי סעודות שהם י"ח גרוגרות שהם כששה ביצים. וי"א שהם כשמונה ביצים". וידוע דבכל מקום שהעתיק בשו"ע 2 דעות דעתו כדעת ראשונה. (וגם בדעה שניה שהעתיק מדברי הטור כתב בב"י שט"ס הוא וצריך לגרוס ה ביצים ושליש. וכן גורסים בדברי השו"ע ביאור הגר"א סי' שסח ובפר"ח סי' תפז). וגם בשו"ע סי' תט, ז העתיק רק את דעת הרמב"ם.

הרי שהשו"ע פוסק שהגרוגרת כשליש ביצה, ומאחר והזית קטן מהגרוגרת הרי לדעתו הזית קטן משליש ביצה. וכדי שלא יסתור את עצמו מסי' תפו שכתב שהזית חצי ביצה, צריך לומר כדברינו שכתב כן כדעה שניה. (ואף שאפשר ליישב את הסחירה, דבהל' ערובין פסק כרמב"ם משום דערובין דרבנן. מ"מ גם שיעורי אכילה ככזית אינם מדאורייתא אלא ככזית דמצה, וא"כ לא היה לו להעתיק סתמא דשיעור כזית חצי ביצה).

ונראה שהיא דרכו של מרן המחבר בשו"ע, שבמקום שנתפרשה דעה מסויימת בראשונים ללא חולק, להעתיק זאת סתמא, אף שהמנהג המקובל במקומו לא היה כך, וזאת משום שלא מצא דעה נגדית המפרשת את המנהג. דוגמא לדבר ניתן להביא מדיני צורת האותיות בסתי"ם (או"ח סי' לב) שהעתיקם מספר ברוך שאמר לאחד הראשונים, היחיד שמפרש את צורתם, למרות שהכתב הנהוג בין הספרדים היה שונה. וכך מדין בין השמשות שכתב בכל מקום בשו"ע כר"ת, משום שזו הדעה סתמא בראשונים, ולא מצא מפורש בדברי הראשונים כשיטת הגאונים, למרות שמסתבר שהרי"ף והרמב"ם סוברים כגאונים, ומסתבר שכך נהגו בא"י בכל הדורות. וכן כתב החיד"א כמתניק ברכה, קונטרס אחרון, או"ח סי' רסא, וז"ל: "ואולי דגם מרן ידע דמנהג העולם דלא כר"ת, ולרוב קדושתו בהיות הרבר נוגע לגופי תורה לא רצה לומר סוגיא דעלמא היכי אזלא ופסק כר"ת".

והמתבר לא בא לשלול את המנהג הקיים, אלא העתיק את הדעה המפורשת בראשונים ללא חולק כדעה שניה. וכפי שמעתיק לעיתים דעה שניה בלשון יש אומרים.

דברים דומים כתב בספר זבח פסח על הגדה של פסח (איזמיר תרכד. הועתק בשו"ת ויאמר יצחק לר' יצחק אבן ואליר, או"ח סי' ח): "ואפשר דהטעם דכתב מרן בסי' תפו בשם יש אומרים, לפי שלבו ראה שאינו מוסכם מרוב הפוסקים, ולא כתב זה אלא להודיע דטוב לחוש גם לדעה זו לחומרא בעלמא לכתחילה".

וראה גם בפר"ח (תפו, א): "לרידן דקיי"ל כהרמב"ם שיעור כזית אינו אלא שליש ביצה כקירוב ולפי זה אין המוחש [-גודל הזית הטבעי] מכחיש אותו כל כך כמו לשיטת התוספות... שזה לא מסתבר כלל כיון דכזית ביוני משערינן...".

### ח. חומרת ה"נודע ביהודה"

ה"נודע ביהודה" בספרו צל"ח (פראג תרמח) פסחים קטז, ב כותב, שמדד שיעור קמח לחלה על פי מג ביצים וחומש, ומצא שהוא משקל פינט אחד. ושוב עשה כלי במדת האצבעות כמבואר ברמ"א יור"ד (שכר, א "עשר אצבעות על עשר אצבעות ברום שלש אצבעות וחשיעית אצבע בקירוב") והכיל משקל שני פינט וקצת יותר. וכיון ששיעורי הביצים והאצבעות סותרים זה את זה, ואין לומר שהאגודל התגדל, שהרי הדורות הולכים ומתמעטים, על כן יש לתלות שהביצים קטנו. ומכאן כתב שמפינט אחד קמח (שיעור חלה ע"פ הביצים) יפריש חלה בלי ברכה, ורק על שני פינט קמח ומעט יותר (שיעור חלה ע"פ האצבעות) יפרישו חלה בברכה.

ומסיים הנו"ב שם: "וכיון שנתברר שהביצים שלנו נתקטנו על מחציתם, אם כן שיעור זית שהוא חצי ביצה - הוא כביצה שלנו. וכן אשער באכילת מצה ומרור בכל שיעורי התורה".

והנה למרות ששיטתו של הנו"ב התקבלה ע"י כל הגדולים שבתקופתו ושלאחריה, מ"מ היינו דוקא כשיעורי מדות הנפה, וכמו שיעור עשרון לחלה, רביעית וכד', אולם בענין הכפלת מדת ה"כזית" מחצי ביצה לביצה, נותרה דעתו כשיטת יחיד. ורובם ככולם של הגדולים, למרות שבשיעורי חלה ורביעית פסקו כנו"ב, בשיעור זה הורו, דהזית, או חצי הביצה שבימינו הוא הקובע. ראה בשו"ת חתם סופר או"ח סי' קכו ; שו"ת חסד לאברהם מהר"ק סי' יח ; שו"ת בית שלמה או"ח סי' קז ; שו"ת בית יצחק יור"ד סי' קלג, ג. וכן מובא בשמו של רבי חיים מואלוזין (שערי רחמים, אות קסה בהגה) וכן שם בסוף הספר (אות נא: "ראיתי לרבינו שנתן לאחר שקידש בביתו שחרית של יו"ט, שלישי כף מצה מבושלת בחלב, לאכול משום קידוש במקום סעודה, ואמר שיש כאן כזית, והכף היתה של מתכת בינונית"). וראה גם בס' מרומי שדה (חידושי ש"ס לנצי"ב מואלוזין) פסחים לט, ב: "וזה ברור דשיעור כזית המבואר בשו"ע הוא שיעור קטן מאד, ולמה לנו להחמיר".

וכן שמעתי מהגרש"ז אוירבאך שליט"א, ששמע מהרב שלמה קאליש (חתנו של בעל חלקת-יואב) שהיה נוכח אצל בעל האבני נזר מסוכצ'וב בעת שנשאל ע"י אדם שאכל מזונות, מהו שיעור כזית לברך עליו ברכה אחרונה? וסימן על אצבעו עד אחרי הציפורן מעט ואמר, בכשיעור זה יש כזית.

וההסבר בזה ראה בספרנו מדות ושעורי תורה פרק ב טעפים ה-ו, דרובם ככולם של האחרונים סוברים דכל השיעורים נקבעים בהתאם לפירות ולביצים שבכל דור. ודבר זה סברא הוא, דאם נקבעים הם על פי הפירות שבימי מתן תורה, או בית שני, אין לנו שיעור מקובל לסמוך עליו. וכ"כ החזו"א (קונטרס השיעורים, או"ח סי' לט, אות ו): "...למדנו דכל מקום משער בפירות מקומו וכל דור בזמנו, דאם צריך ביצה שבימי משה ופירות של מתן תורה - אכתה נפל שיעורא בכירא". וכ"כ שם אות ג.

ושם אות ה מסביר החזו"א את חומרת הנו"ב לשער במדה כפולה את שיעורי חלה, מקוה, רביעית וכד', דכיון שמדתן נמסרה הן כאצבעות והן כביצים, וכלומר דכיון שיש לנו ב שיעורים שאינם מתאימים, יש לנו לשער בשיעור הגדול או העיקרי - האצבעות, לחומרא, ולתלות שהשיעור האחר - הביצים, התקטן.

בהתאם לכך, בשיעור הכזית, הזית הטבעי שבימינו הוא הקובע, שכן אין קשר ישיר בין מדת הזית לשיעור האגודלים. וכ"כ החזו"א (אגרות חזו"א ח"א מכתב קצד) "אף שבצמח עצמו השינויים מצויים בשינוי הזמנים ושינוי האקלים, אין שינויים אלו מפסידים, ששרש

השיעור - הצמח הזה שקבעו חכמים, והוא קובע השיעור בכל זמן ובכל מקום ... וכן כזית וכשעורה קובעים שיעור בכל זמן".

וראה גם בספר "ארחות רבינו" ח"א עמ' קעד, שהגרי" קנייבסקי אמר משמו של החזו"א "שמעיקר הדין שיעור הכזית הוא כזית של זמנינו, וכן בשיעור הגרוגרת הדבר כן, לענין ערובי תצרות... אלא שלמעשה אנו מחמירים בשיעור יותר גדול ולוקחים לפי השיעור של הביצים". ועוד שם בח"ב עמ' עה בשמו של החזו"א: "שמעיקר הדין כזית הוא כגודל זית בינוני של היום, וכן היו נוהגים בדורות הקדמונים, רק אח"כ התחילו למדוד כזית לפי חלקי ביצה ומזה נתעוררו התומרות של גודל הזית...".

וראה שם עמ' סח שמרן החזו"א חילק כזית מצה לבני ביתו כגודל כף יד גדולה בלי האצבעות, מפני שסבר דמשערים בכזית בינוני של זמננו (וכפי שמדדתי אני הכותב יש בשיעור זה כ- 17-18 סמ"ק, שהם כשליש ביצה של ימינו. ומשקל המצה כ-9 גרם). ובעצמו אכל כרבע מצת יד (שם עמ' 10), ועיי"ש עוד דיוקי שיעורים בשמו ובשם הגרי" קנייבסקי, ובס' מדות ושיעורי תורה פרק יז סעיף ב.

**מ. הזית בימינו**

זני הזיתים המקומיים של ארץ ישראל מתחלקים לשלושה זנים עיקריים: נאבאלי, סורי, מאליסי. זנים אלו הינם, ככל הנראה, ילדי הארץ מימי קדם, שכן משך חיי העץ עשוי להגיע למאות שנים ואולי יותר. אנו מסדרים כאן בטבלה את נתוניהם (מתוך: פירות הארץ, א' גור וד' רפפורט, משרד החקלאות ת"א תשט; הזית, א' גור, פ' שפיגל וח' גרשט, משרד החקלאות ת"א תשך. וכן ממאמרו של דר' מרדכי כסלו, תחומין כרך י).

שם הזן	פרטים	גודל במ"מ גובה וקוטר	משקל בגרמים	צורתו	יחס גלעין לכלל הפרי	כמות השמן בציפה	יעוד
נאבלי	על שם המקום "בית נאבאלה" בשפלת לוד	26 - 28 X 19 - 20	5 - 6	כשקד עגלגל-מאורך, לא סימטרי בצלעותיו, כדורי בבסיסו, רחב באמצעו ומחודד מעט בקדקדו	1 : 4-6 (ממוצע) 1 : 5.5	27%-33%	לשמן ולכבש ירוק
סורי	הנמוץ בזני הארץ, נקרא על שם סוריה	21 - 24 X 13 - 18	2.5 - 3.5	מאורך וסימטרי כד (כהה) בבסיסו וחד בקדקדו	1 : 4	33%-40%	לשמן ולכבש ירוק או שחור
מאליסי	נקרא על שם פריו הקטן. (מאליס בערבית = קטן)	16 - 20 X 6 - 14	1.5 - 2	מאורך וסימטרי מחודד בשני קצותיו	1 : 2.7	18%-22%	לשמן בלבד

הטבלה מסודרת בהתאם למשקל - מהגדול לקטן. [טבלה זו הינה טבלה כללית ממוצעת, ואני הכותב ראיתי זיתים במטעי שלחין מון נאבלי (בצפון הארץ) ומון סורי (במטע הזיתים של קיבוץ חפץ חיים), משקלם עד 7.25 גרם, ונפחם עד 7.5 סמ"ק]. המשקל הסגולי של הזית קרוב ל:1:1 (עד 3%-4 פחות).

קיימים גם זנים מיובאים מחוץ לארץ (ואינם נמנים כאן) וכמו המאנזאנילו, שמוצאו מספרד. לפרי מזן זה צורה אופיינית של תפוח קטן, ומכאן שמו. משקלו בתנאי שלחין כמשקל הזן הנאבאלי: 5-6 גר'.<sup>3</sup>

יש לציין עוד שקיימים בארץ גם זני זיתים מיובאים מאיטליה ומספרד שמשקלם 10 גרם (ויכולים להגיע אף ל-15 גרם), כמו: נובו דה פיצונה, קורטל, סנטה קטלינה, קיין. שמן אין להם כמעט (6 - 8 אחוז בלבד), ומשמשים להפריית זנים אחרים וקצת לכבש. (מפי ראובן בירגר רפרנט לגידול זית משרד החקלאות בעפולה. ושמעון לביא ממכון ולקאני, בית דגון). מאחר ואין להם שמן בודאי שאינם משמשים כשיעור, ראה גם ברכות לט, א: אגורי - ששמנו אגור וכו'.

**הגדרת הבינוני:** הנה כדי לקבוע את הזית הבינוני בימינו, אי אפשר לדעתי לעשות ממוצע בין שלשת הזנים ולקבוע שהזית מזן סורי הוא הבינוני (כפי שעשה מ' כסלו שם)<sup>3</sup>, שכן חז"ל הגדירו את הזית הבינוני כזן מסויים - אגורי (ראה משנה כלים פ"ז מ"ח, ובפ"י משנה ראשונה שם). ובגמ' ברכות לט, ב: "אמר רבי אבהו לא אגורי שמו אלא אברוטי שמו. ואמרי לה סמרוטי שמו, ולמה נקרא שמו אגורי ששמנו אגור בתוכו".

לכן נראה שעלינו להשתמש בזן הזית הגדול ביותר - הנאבאלי. יש להוסיף לכך גם את המימצאים של מאות גלעיני הזיתים שנמצאו במצדה, ונשתמרו בשלמותם (בזכות האקלים היבש) מימי הבית השני. גלעינים אלו זוהו כזן הנאבאלי, ע"פ התאמה של 10 תכונות. (מ' כסלו שם). נפח הגלעינים שבמצדה שווה לנפחם בימינו - 47.0 סמ"ק. ומאחר ולא ידוע על סיבה כלשהי שעלולה לגרום שינוי בנפח הגלעין כאשר הוא נשמר במצב יבש, ובנוסף לכך פני הגלעינים אינם מראים סימני שחיקה, מניח המחבר שם שממדי הגלעינים נשארו בדיק כמו שהם מאז ועד היום.

אמנם אין לנו בטחון שהגלעינים שנמצאו מייצגים את הזית מהזן האגורי, ואפשר שזן זה, שאולי היה גדול יותר, אבד. ואף אם נזוה את הזן הנאבאלי כאגורי, אולי בימי חז"ל הציפה היתה גדולה מבימינו. מ"מ מפני חששות אלו איננו יכולים לדחות את יסוד השיעורים הבנויים על הפירות, וכמו שאמרו הגאונים (שערי תשובה סי' מו) "תלו חכמים ז"ל השיעור בביצים ובפירות שהן קיימין בכל עת ואין משתנים".

### י. סיכום ומסקנות

הגאונים סוברים שהכזית משוער בזית הטבעי, וכן משמע בדעת הראשונים שבארצות ספרד. הראשונים שבארצות אשכנז נתנו לו מדות שונות, והגדול ביותר - כחצי ביצה. ניתן להסביר דבריהם, כפי שהעלינו לעיל - כחומר מחסרון זיתים במקומם.

3 ונראה לי להביא ראיה שהזית האגורי אינו הזית הסורי, שכן בירושלמי שביעית (פ"א ה"ג) איתא על האתרוג והזית "כל אילניא עבדין שנה, פרא שנה", וכלומר עושין שנה ומדלגים שנה. והנה תבונה זו מצויה בזית מהזן הסורי - הנפוץ בזני הארץ כיום (ראה ספר הזית שם עמ' 6: "הסורי נושא פירות לסרונין, שנה ירבה ושנה ימעיט"). ומאחר וחז"ל בירושלמי שם כיוונו לסתם עצי זית מצויים, וכיון שהתכונה המוכרת שם כמצויה כזן הסורי הנפוץ בזני יזית הארץ, יש לתלות שסתם עצי זית בזמן חז"ל היו מהזן הסורי. להבדיל מהזן המשמש כשיעור נפת, שהיה, כמצוין במשנה שם, מזן מיוחד - אגורי. גם הסורי גבולי מאד לשיעור, שכן ראה בטור יור"ד סי' צח מגמ', שאין לוקים על איסור שנתערב, אף אם אין שישים בתערובת, עד שיהא כזית איסור בחוץ ד' ביצים. הרי שהזית גדול מ" 3.4 סמ"ק (= 200:60). לזיהוי הזן האגורי יש להביא את האמור בספר "אוצר הצמחים" (כרוך ציוניק, הרצליה תשי"ב) ערך אגורי, המזהה אותו עם זן בשם "דוהן" הקיים כיום בסביבת דמשק. לא הצלחתי לברר את מקורו, ואת גדלו של אותו זן.

הכ"י כשו"ע הביא את שיטת ר"י דכזית חצי כיצה בלשון "יש אומרים". ניתן לומר דהביא כן כדעה שניה, אולם להלכה סובר כשיטת הראשונים שבארצות ספרד (וכן עולה מדבריו בהלכות ערובין).

ה"נודע ביהודה" כתב להכפיל את שיעורי המדות והשיעורים, וכזית - חצי כיצה בכללם. למרות שרוב הגדולים שבתקופתו קבלו את דבריו, היינו לענין מדות הנפת, אולם לענין שיעור כזית נותרה דעתו כשיטת יחיד, ורוב האחרונים סוברים דמשערים בכזית או בכחצי כיצה של ימינו.

על כן נראה דעיקר השיעור הוא כמדת נפח הזית הטבעי שבימינו (לכל הזית כ"5 סמ"ק). ולכתחילה, כיון שחלק מהראשונים אמרו כן, והועתק בשו"ע, ראוי להחמיר כדבריהם שהכזית כחצי כיצה בלי קליפתה (22.5 סמ"ק).

אכילת מצה: משקלה הסגולי של המצה כ"0.55-0.5 ממשקל המים (מדות ושיעורי תורה פרק יז סעיף ב), בהתאם לכך שיעור האכילה כמדת הזית הטבעי כ"4 גרם. וכמדת חצי כיצה בלי קליפתה כ"12 גרם מצה.

ונכון להוסיף מעט כנגד מה שנשאר בין השינים.

בשולי הדברים: רבים יתמהו ודאי, האם בשיעור זעיר כל כך מקיימים מצוות אכילה הכתובה בתורה. תמיהה זו יסודה בחוסר הבנה במושג שיעורי תורה בכלל, ובשיעור אכילה בפרט. בסיס השיעורים בכל מקום ומקום הוא השיעור המזערי ביותר שעליו ניתן לומר שיש לו מהות. וכמו שיעור רוחב אגודל במדות האורך - מדה מחייבת בענינים התלויים במדות אורך (כמו לאו דהשגת גבול, ראה רמב"ם הל' גנבה פ"ז הי"א), ושיעור פרוטה, שיעור מחייב בממון, למרות שהוא שיעור זעיר ביותר<sup>4</sup>, ואם יקרש אשה בשיעורי ממון זה - מקודשת. וכן הוא ה"כזית" - שיעור אכילה: השיעור המיזערי ביותר שיצא מכלל פירור ויש בו חשיבות אוכל (ראה לעיל סעיף א). ואין חנאי במצות אכילה שיהיה בו שיעור מיתבא דעתא או שביעה.

ואפשר שמצד מצות הידור - זה א-לי ואנוהו - ראוי ליקח שיעור שאינו מצומצם, אלא גדול יותר, וכמו במצות אתרוג (ראה שו"ע או"ח תרנו, א ועי' במג"א שם ובסי' תרעב ס"ק ב). ולמרות שיש לחלק, שבאתרוג מקיים מעשה המצוה באתרוג מהודר יותר, משא"כ במצות אכילה משאכל כזית מצומצם יצא יד"ח. מ"מ אפשר שכשאוכל בבת אחת שיעור גדול קיים הידור.

4 כנפתו המרובי של הזית מזני נאבלי וסודי שראיתי, ראה לעיל.

5 עי' חשו' מיימונית השייכות להל' אישות סי' י"ט: "אין הפרוטה שוה ביצת התרנגול", וע"ע תשו' ריב"ש סי' קנ"ג: "אשה מתקדשת בפרוטה שיש בדינר קצ"ב פרוטות והוא דבר מועט כר", ע"ש. וגם בזמן חז"ל היחה הפרוטה דבר מועט, וכמו שהוכיחו מהא דעירובין דף פ"ב ע"ב שיצא שיעור פרוטה פחות מחצי ביצה פת, וידוע משי"ב הסמ"ע (חומ"מ ר"ס פ"ח) לצדד דבזמנינו שהפירות ביוקר אפשר דנשתנה שיעור פרוטה, והניח בצ"ע, וכל הפוסקים חלקו עליו ופשיטא להו דלא נשתנה שיעורו, ושגם בזמן חז"ל היה דבר מועט, ומ"מ יש לזה חשיבות מעט, ע' ארצ' הפוסקים אה"ע סי' כ"ז סקנ"ג.

# הערות

## בענין גט מעושה

תנובה למאמר עמיתי הרב שילה רפאל שליט"א אב"ד ירושלים

בענין מעשה שהיה בפני ביה"ד כבעל שאשתו ביקשה להתגרש ממנו והוא ביקש שלום בית. האשה אמרה שהכירה טיב בעלה ולמרות הדברים השליליים שבו התחנתה עמו מתוך תקוה שאם תהיה טובה אליו אף הוא יהיה טוב אליה. אך עתה רואה שאינה יכול להיות עמו ורוצה בגירושין. הבעל נעלם מהארץ לחו"ל והוצע לאשה לנסוע לשם ולנסות להשיג ממנו גט שם. וכך האשה עשתה, וחזרה עם מעשה ב"ד שביקשה לאשרו. ביה"ד בירושלים אישר הגירושין.

על סמך כתובה בעתון חילוני המספרת מפי בא כוח האשה שאיימו על הבעל לפני שנתן הגט שאם לא יתן יטיסו אותו לארץ וכאן הוא יפגש בבית המשפט. וכו'. הוא הוזמן לבית הדין לבירור, ואמר בפני ביה"ד, כי הוא נפגש עם הבעל אצל מעבדו. ביום חמישי כ"ג חשוון, עמדה להגמר לו הארכת שהיה, אחד חסם לו את הדרך... ואמרו לו שאם לו תשחרר את אשתך נעצור אותך בבנין כמה ימים ונביא לך אוכל ובמוצש"ק תסעו לארץ. יש צו עיכוב נסיעה ותתמודד אתה שם בביה"ד.

עוד הוסיף ב"כ האשה לספר לביה"ד שיש 6 תיקים פליליים נגד הבעל בארץ והוא מפתח לבוא לארץ שלא יעומד למשפט. ביה"ד של ירושלים שוחח עם אב"ד דהתם ססידר הגט ואף הופיע בב"ד וסיפר, שב"כ האשה הלך למקום עבודתו של הבעל שיש שם עבריינים שלא שייכים למקום העבודה באופן ישיר. הם נתנו לבעל מכת אגרוף ואמרו שאם לא יתן גט יחזירו אותו לארץ באלונקה. והבעל טען שהגט ניתן תחת איומי רצח.

וכן הגיעה לביה"ד הצהרת הבעל בשבועה שעשה אצל נוטריון בו הודיע הבעל שבאותו יום חמישי נכנסו שלשה אנשים ואמרו לו, שאם לא יתן גט לאשתו יגיע למטוס באלונקה. ופלוגי נתן לו מכת אגרוף כפרצוף ונלקחתי ככות למכונתם לביה"ד. וכן הגיעה גביית עדות שנתקבלה בביה"ד דהתם שבה נאמר בין השאר: אמרתי לו שאני יודע שהוא מבוקש בארץ ואני יכול לסבך אותו בזה. הוא הכחיש שמבוקש בארץ. וכזונתי היתה להפחידו על אף שלמעשה לא יכולתי לעשות דבר. הדבר היחיד שאיימנו עליו היה שהיות והוא צריך היתר עבודה כדי לגור בחו"ל, הוא צריך מאתנו אישור שהוא עובד אצלנו, ואמרו לו שלא נעזור לו אם הוא לא בן אדם. ואז ימצא ללא רשיון שהיה והמטורה תעצור אותו לשולתו לארץ.

א. על סמך עובדות אלו כותב הרב שילה רפאל שליט"א שהגט ניתן מתוך איומי כפייה שכך ב"כ האשה אמר "שאנו מטיסים אותך ארצה גם אם יהיה צורך באלמות לך". א"כ יש כאן איומי אלימות. ובביה"ד אמר, שאמר לבעל אם לא תשחרר את אשתך נעצור אותך בבנין כמה ימים ובמוצש"ק תסעו לארץ. וז"א היה כאן איום למעצר ולא מצינו בפרוסקים חילוק דין אם זה מעצר לזמן ארוך או קצר. וממילא אין להחזיר האשה להנשא. ולענין לא כן ידמה. מכמה טעמים:

1) כל ענין הכפייה התעורר לאחר שהאשה הוחזקה לגרושה ע"י ב"ד מוסמך בחו"ל שבודאי עשה כל סדר הגט כראוי, שהבעל ביטל כל מודעות ואמר שנתן הגט בלא אונס. היעלה על הדעת לבטל גט

זה ע"י כתבה בעתון חילוני או על פי הצהרת הבעל שניתנה חודש לאחר הגט או עדות עד אחר ואפי' הוא ב"כ האשה. ומה שאמר אב"ד רשם, אינו עדות, כי בודאי לא ראה בעצמו מה שהיה, אלא סיפר לכה"ד מה ששמע מאחרים. והבעל בהצהרתו מכחיש שאיימו עליו ברצח, כי לא טען זאת כלל. וא"כ מלביד זאת שהגט נעשה ב"כתבו ותנו" שלא בנוכחות העדים והסופר דבר שבשעת הדחק במקום עיגון מכשירים (כפי שהיה בירושלים כמה פעמים ע"י גדולי הדיינים) אין עדות לערער כשרות הגט. וממילא האשה עומדת בהיתרה להנשא ואסור להוציא לנו על גיטה.

2) אכן גם אם היתה עדות כשרה לעוברות המצויינות נראה שאין בהם משום כפיה. שהנה בתשב"ץ ח"א סימן א, מסיק שכפיה באימים הוי כפיה וז"ל: אלא כיון שמגזמים אותו להכותו בגופו, וי"ש כח בירם לעשות כן", שפיר מקרי אונס דאתרינו. והוכיח זאת מגיטין יד, א, דאמרין התם, ר' אחאי בר יאשיה הוה ליה כספא דכספא בנהדרעא. אמר להו לר' דוסתאי בר' ינאי ולר' יוסי בן כיפר להביאו. לאחר שקיבלו הכלי מהנפקד, אמרו להם לקבל אחריות הדרך עליהם ולא רצו. אמרו להם להחזיר הכלי. ר' דוסתאי החזיר ר' יוסי לא החזיר כפתוהו והיו מצערים אותו ור' דוסתאי אמר להם טב רמו ליה. כי אתו לגבי ר' אחאי, אמר לו לר' דוסתאי, מדוע עשית כך. אמר לו, אותם בני אדם גובהן אמה וכובען אמה ומדברים מחציים, וכי, ואמרים כפותו כופתים אמורים הורגו הורגים, וכי. אמר לו, בני אדם הללו קרובים למלכות. אמר לו, הן. יש להם סוסים ופרדים שרצים אחריהם. אמר לו, הן. אמר לו, אם כן שפיר עבדת, עכ"ד.

(אמנם יש לייין בראיית התשב"ץ שאיום בלבד הוי כפיה, מדברי הירושלמי בגיטין פ"א הל"ד ובקידושין פ"ג הל"ב שגם בו הובא הסיפור הזה, דהכי גרסינן התם: ויוסי אחי כפות ורצועה עולה ויורדת. וכיאר קרבן העדה, שהיו מלקין אותו. וא"כ מגין שבאיום בלבד הוי כפיה, דשאני התם שהיו מלקין את ר' יוסי ולפיכך חשש ר' דוסתאי שייכו אף אותו. ושמו למד מדברי הבבלי שנאמר בו שהיו מצערים אותו, ולא נאמר שהלקו אותו. ואולי אף בירושלמי הכוונה שהרצועה עולה ויורדת לידו אבל לא עליו ממש, וזה נקרא מצערים אותו. וצ"ע.)

נמצאנו למדים שאכן איום לבצע כפיה נחשב לכפיה אך רק במקום שהמאיימים קרובים למלכות ויש להם סוסים ופרדים שרצים אחריהם, כלומר שביכולתם לממש האיום. וכן כתב הרשב"א בחידושו לגיטין, וכן המאירי. וכן מודגש בירושלמי וכן פסק בשו"מ חו"מ סימן קכה סעיף א. וע"ש בבבא גירא סק"ה. וא"כ בנידון זה שהמאיימים אינם אנשי החוק ואינם קרובים למלכות ואינם יכולים לעצור אדם ולהטיסו בעל כורחו לארץ, אין זו כפיה. הגע עצמך אם בגלל איומים כאלה היה השליח מחזיר התפץ למשלח הנפקד שלא כדיון וכי היה נפטר מתשלום, בודאי אין זה תשיב אונס. ויתרה מזאת הגט ניתן בכתבו ונתנו ביום חמישי ונכתב למחרתו ביום שישי. היה על הבעל לתת מרדעה בנתיים ולהזעיק המשטרה, (והבעל עצמו בתצהירו כותב שאיימו עליו להביאו למטוס באלונקה. ואם לא היתה לו אשרה באותו זמן, הרי המשטרה עצמה תטיסו, אלא שלא היה חשש כזה. וא"כ מדוע לא פנה למשטרה). ולהודיע שהגט ניתן תוך כפיה ואיומים. אלא מוכח שאכן רצה להשאיר שם ורצה בעזרתם לקבלת עבודה ולפיכך הסכים לתת גט. וזה פשוט שמניעת עזרה מהבעל להשאיר בחו"ל ועי"כ יוכרח ע"י השלטונות לבוא לארץ ואפילו יועמד כאן למשפט ויושם במעצר, אינו כפיה לגט. כי לא חייבים לעזור לו. ותמורת הסכמתו לגט הם עוזרים לו כמי שקונה גיטה בתשלום כסף וכדומה. וכדמוכח משורת ריב"ש ומבי"ט שהובאו במאמרו של הרב שילה רפאל שליט"א.

אכן הכפיה אינה במכות או במעצר שהיה לצורך הטסתו של הבעל לארץ. כי אם עצם הטסתו לארץ. ואם היה מסכים לסיסוע מיד לארץ לא היו מכים אותו ולא עוצרים אותו. ובהמשך דבריו כותב הרב שילה שליט"א שבידו שהבעל צפוי למאסר בארץ על תיקים פליליים היו לגבינו הארץ כבית הסוהר, וזו עצמה הכפיה לגט לעוצרו עד שיתן גט. והוא כותב וז"ל: ואין לך גט מעושה גדול מזה שנתן גט כדי להפטר מהסגרתו לארץ. ע"כ.

ואם כן עיקר הדיון צריך להיות אם צריך להטיסו לארץ. והרב הכותב שליט"א, הביא דברי ר' חיים בהן המורכר בתוס' כתובות ק"ב, שכיום אין כפיה לעלות לארץ (כדברי המשנה שם) כיון שיש כמה מצוות התלויות בארץ דאין אנו יכולים להזהר ולעמוד בהם. ועי"פ זה הסביר לפי בית הלוי ח"ב סימן נ, שאשה אינה מצווה בישוב הארץ וכיון שאינה יכולה לשמור המצוות בארץ אינה יכולה לכוף הבעל

לעלות. אמנם ברור שאין דברי רח"כ שייכים היום, שהארץ מיושבת והרבה מאד רבבות של יהודים שומרי תורה ומצוות מחגוררים בה ואינם מתקשים לשמור מצוות התלויות בארץ. ועוד, השו"ע באבה"ע, פסק שלא כוותיה ואינו מחלק בין איש כופה את אשתו לבין אשה כופה את האיש. ובמקרה זה שהבעל מבני ספרד שקיבלו הוראות השו"ע ועליו לנהוג לפיהן. (ועי' לקמן, שלומר שאשה אינה מצווה בישוב הארץ הוי דלא כהרא"ש).

עוד הביא דברי פאת השלחן, שכתב בענין בקשת האשה לכופו הבעל לעלות לארץ, שיש לדרוש ולחקור שתהיה חשובה וחסודה ומתוך חסידותה היא רוצה בכך. אבל אם נפל קטשה בינה לבעלה ומבקשת תואנה או עיניה נתנה באחר, והשיאוה לטעון לעלות לארץ והוא אינו יכול ואינו רוצה מפני שמוזנותיו כבדים ואין לו שם כדי פרנסה ויבוא לירי דיקדוקי עניות המעבירין את האדם על דעתו ועל דעת קונו, ועל כגון זה אמרו וכל מעשיך יהיה לשם שמים ויש לדיין לראות באומדנא דדין מרומה וזיף לפי האמה שלא לכפות. ע"כ. ובאמת כן כתב הרמב"ם בתשובותיו סימן שסה, (ובהוצאת רמב"ם אל המקורות סימן קלב). שאם יש מריבה בין הבעל והאשה ואחד מהם אומר לעלות לא"י לכופו השני לגרשה, אין שומעין לו. ע"כ. וכן כתב בשו"ת רדב"ז ח"ג סימנים תתנ"ג, שיש לביידי לעיין היטב, בבעל שאומר שרוצה לעלות לכופו האשה, כיון שאין פרנסה וקשה לחיות בארץ. ונראה מדבריו, שהסיבה היא, קושי הפרנסה והדחוק הגדול שלבסוף יפשוט יד, וא"כ לבסוף לא יגור בארץ ורק תואנה הוא מבקש לגרש אשתו בלא כתובה.

אכן כל זה שייך כאשר שניהם בחו"ל, והיא רוצה לכופו לעלות כדי שיגרשה. ברם כאשר היא בארץ בודאי שזכותה לא לצאת מהארץ ולא להגרד אחר בעלה אפילו אם אין כוונתה דוקא לשם מצות ישוב הארץ. דלא גרע מהמוכר עבדו לחו"ל שיצא לחירות גם אם אין העבד רוצה בישיבת הארץ משום מצוה. וראיה לדבר מה שכתב תוס' הרא"ש לכתובות קי, ב, (הובא בשטמ"ק שם) וז"ל: ומה שהקשה שכל העבדים יפקיעו עצמן מרשות אדוניהם. יותר מזה עשו חכמים משום ישוב ארץ ישראל, שאשה יכולה להפקיע עצמה מבעלה. ע"כ. (ודרך אגב למנו מרביי הרא"ש האלו, שהכל מעלין לא"י כולל עבדים משום "ישוב ארץ ישראל" אע"פ שאין עבדים חייבים במצות שאשה אינה חייבת בהם. ואם אשה פטורה ממצות "יירשחם וישבתם" אף עבד אינו חייב. והרא"ש כותב מפורש לגבי עבד ולגבי אשה, שיכולה להפקיע עצמה מבעלה משום "ישוב הארץ". עכ"ל). כלומר, חכמים עשו תקנה לטובת ישוב הארץ ולא מתחשבים במניעים ובכוונת העושה, אם כוונתו להפקיע עצמו מרשות אדונו או כוונתו ישוב הארץ. כיון שסו"ס תצמח טובה לישוב הארץ.

וכדי שדברים אלו לא יסתרו דברי הרמב"ם והרדב"ז ופאת השלחן, צריך לחלק הרה"ש מיירי במי שכבר נמצא בארץ שלא מחייבים אותו לצאת מהארץ, אם אין כוונתו לשם מצוה. מה שאין כן במי שבא לכופו את בן זוגו לעלות לארץ שיש חשש שכוונתו לכופו לגרש, ואין כוונתו להשתקע בארץ. ועוד, כאשר באים לכופו את הצד השני לא נתנו חכמים זכות זו אם אין כוונת העושה לשם מצוה. וכן נראה משו"ת מהרי"ט ח"א סימן מז, שכתב, בענין אדם שנשא אשה במצרים, וכיון שהיו הגויים מעללים עליו בגלל ממונו, הלך לעיר עזה ומצא בה פרנסה והתיישב בה וחילה פני אשתו שכתבא אחריו לעז, וסרבה. והוא דן אם הבעל רשאי לכופה לבוא אחריו, כיון שעוזה מארץ ישראל. ודחה זאת, כיון שלא נתקשה בכיבוש שני ואין המצוות הנוהגות בארץ נוהגות בה. אין כאן את הדין הכל מעלין לא"י עכ"ל. ולכאורה כיון שלא היתה כוונת האיש משום ישוב הארץ, אלא ברח מפני מעללים, א"כ אפי' היה נוהג דין זה שהכל מעלין לא"י בעוזה, במקרה זה כיון שאין כוונתו לשם שמים אינו נוהג. אלא מוכח שכאשר האדם כבר גר בארץ, והשאלה אם יחזור לאשתו לחו"ל או שתעלה לארץ אחריו, בודאי שאינו חייב לצאת ממנה וממילא על האשה לבוא אחריו מדין הכל מעלין לא"י. ואין נ"מ מה הסיבה בשלה הוא רוצה להשאר בארץ. משאין כן כאשר הוא בחו"ל ורוצה לכופו האשה, או הפוך, האשה רוצה לכופו הפך, שכתב צריך כוונה לשם שמים, ודו"ק.

ג. ואכן יש כאן בעקרה נוספת, בלא הדין הכל מעלין לא"י, כיון שנשאו בא"י ודרו כאן אין הבעל יכול להוציאה למדינה אחרת, מכבואר אבה"ע סימן עה, סעי' א. ובודאי שאינו יכול להוציאה מהארץ, שרובה ישראל, למקום שרובו גויים, בחו"ל. אלא שידועה מחלוקת ריב"ש ות"ה שהוכחה בהגה שם לסטי' א, אם בגלל פרנסה שאינו מוצא במקומו ומוצאה בארץ אחרת, שלדעת ת"ה, צריכה ללכת אחריו.

וא"כ בנידון דידן שיש חשש שיאסר בארץ, ובחז"ל הוא חפשי, עדיף לו להיות בחז"ל. ולפי שהרמ"א לא הכריע בדבר, אין אחד יכול לכופף השני וכל אחד רשאי להשאיר במקומו. ואין לחייב הבעל לבוא אחריה לארץ מטעם זה. וממילא אינו מורד אם אינו ממלא חובותיו כלפיה מפני היותו בחז"ל. אלא שנובי"י סימן סז, (הובא בפת"ש שם סק"ג) כתב, בבעל שבמקום מגוריו עם אשתו נעשה תולה וסכנה לו להמשיך להתגורר במקומו ועליו לעבור לדוד בעיר אחרת שם הוא נעשה בריא. שלכאורה דמיא לצריך לצאת מפני מזונות שלדעת ת"ה האשה חייבת ללכת אחריו. ובכ"ז מסיק נוב"י, דשאני מזונות שאף האשה צריכה להם ונשאה לו אדעתה דהכי שתלך אחריו במקום שימצא פרנסה. משאין כן חוליו של הבעל, שהבעל הוא שזקוק לרפואה. ולה אינה נוגעת מחלתו, אינה חייבת ללכת אחריו, אפילו לדעת ת"ה. (ולא קשה מה שהקשה עליו פת"ש, שאם יהיה חולה כאן, גם לא יוכל לעבוד לפרנסה. כי בודאי אם אין לו פרנסה כאן, ושם יש לו, חזר דינו של ת"ה. וכזונת נוב"י, שיש לו נכסים שהאשה יכולה להתפרנס מהם. או שיש מי שמפרנס את שניהם, כמדובר שם שהיתה בבית אביה, ודו"ק.) אולם גם הוא אינו חייב ללכת אחריה, וגם אם ירצה, לא ניתן לו, כיון שיש לו סכנת נפשות להיות במקומה. וכל אחד יהיה במקומו. אם כן בנידון דידן צריך לאשה לנעוה למאסרו של הבעל, שנובע ממעשי הרעים, אפילו לת"ה אינה צריכה ללכת אחריו.

ולא דמי למה שכתב מהר"ש הג"ל שכאשר מעלילים על הבעל, "שודאי יכול להוציאה לעיר אחרת שהיא כיוצא בה." (ולדעתו מה שסובר חרומת הדשן שבגלל פרנסה יכול להוציאה את אשתו למקום אחר מיירי לעיר אחרת באותה ארץ ולא לארץ אחרת. ולכן הסיק שאינו יכול להוציאה גם מפני העלילות לעזה שהיא בארץ אחרת, ורובה גויים ואינה מקום תורה, לעומת מצרים שדרו בה שהיו רובם יהודים ויש הרבה ת"ח ורח"ת וכיוצא. אלא שלפ"ז לא מובן מה חולק ריב"ש, שהרי באותה הארץ מעיר לעיר יכול להוציאה כמבואר כתובות קי, ב, ובשו"ע הג"ל. ושם למסקנתו אין מחלוקת בין ריב"ש לת"ה, שהריב"ש מיירי מארץ לארץ ות"ה מיירי באותה הארץ מעיר לעיר כיוצא בה). כי ראשית מדובר באותה ארץ. ועוד, שלא פשע בזה שמעלילים עליו, ולא מעשיו גמרו לו כי אם רשעת המעלילים. ואמנם, ישועות יעקב סימן ע"ה, סק"ב, פסק על דברי מהר"ש, כי אין האונס שלו מחייב את האשה ללכת אחרת, כעין סברת נוב"י. (כנראה, שהבין דמהר"ש מיירי אפי' מארץ לארץ. כי באותה הארץ מעיר לעיר בודאי שיכול להוציאה. וצ"ע.) וכן נראה ממה שפסק בשו"ע סימן קנ"ד סעי' ט, במי שידוע שמפני סכנת נפשות אינו רשאי לעמוד במקומו כופין אותו לגרש את אשתו. והוסיף הגה, דאינה חייבת ללכת אחריו. והוא מדברי שו"ת הרא"ש כלל מג, סי' ג.

אכן גם מהרש"ר"ם חלק אבן העזר סימן קנה, כתב, דמי שמעלילים עליו גויים בגלל ממנו, ברשע, שהבעל רשאי לעקור למקום אחר ועל האשה ללכת אחריו. והביא ראיה לכך מדברי ת"ה שבשביל פרנסה הדין כן, כ"ש כאשר הגויים מעלילים עליו שיש בזה סכנת נפשות, שישראל שנופל בידם בגלל ממון הוי כתוא מכמר. ולדעתו אין הריב"ש חולק עליו. וגם אם חולק עליו ואין לחייב האשה ללכת אחר הבעל, אין הבעל מורד כאשר הולך למקום אחר, כדעת ת"ה. אלא שמסקנתו שאין ריב"ש חולק.

לפיכך נראה שהשו"ע מיירי במי שמעשיו הרעים גרמו שבא לידי סכנת נפשות (שמרד במלכות וכיוצא בו). שבזה הכל מודים שאין האשה צריכה ללכת אחריו. וה"ה בנידון דידן שמעשיו הרעים של הבעל גרמו שהוא נרדף ע"י המטורה. שאין האשה צריכה ללכת אחריו. משאין כן כאשר מעלילים עליו מפני רכוש וכדומה, שאינו אשם בעלילות אלו, באנו למחלוקת מהר"ש ומהרש"ם שלדעתם צריכה ללכת האשה אחר הבעל. ואילו לדעת נוב"י וישועות יעקב, אינה צריכה. (ובמקום סכנת נפשות לבעל, בודאי שאינו צריך ללכת אחריה. אך יש לדון במקום שאין סכנה, אלא הפסד, האם צריך ללכת אחריה, ודו"ק.) וע' בשו"ת מהרש"ם ח"א, סימן קטו, וחי"ג, רפז, בענין, וצ"ע שלא יסחרו וברויו בשני המקומות.

ואם כן זכינו לדין, שכיון שמעשיו הרעים גרמו לבעל, נושא דיונינו, להמלט לארץ אחרת, אין האשה צריכה ללכת אחריו ועליו לבוא אחריה למלא חיוביו כלפיה, וגם אם יאסר במשך הזמן, ימשיך במילוי חובותיו לאחר שחרורו. ואם אינו עושה זאת הוא מורד שמונע ממנה לו ענייני אישות, שבכה"ג כופין לגרש, למרות האמור בברכות אנשים (הובא בפת"ש סק"ג) שאין כופים ממש אלא בדבריהם, כמבואר בעין יצחק ח"ב סימן סב, סעי' קטן סג, שדעה זו היא דעת יחיד ואנו אין לנו לשמוע רק לדברי שו"ע אשר מימיהם אנו שוחים שהכריעו (כולל הג"ת רמ"א) כשיטת רוב הפוסקים, דבזה כייפינן כפיה

גמורה. וכן הורה הלכה שם, בנידון ידידה. ועיי"ש באריכות בכל הסימן ובעיקר בענין ט, בדבריו. וכן כתב חזו"א סימן קה, ולדעתו, גם דעת גבורת אנשים כך, כאשר אין אפשרות אחרת. (עיי"ש סק"ב).

ד. אלא שהגר"א בסימן קנד, אות נ', כתב, שאמנם הבעל חייב לגרש אך אין כופין, אע"פ שמונע ממנה כל ענייני אישות (וברוך כלל כופין על כך), כי אינה רוצה ללכת אחריו. ואילו הלכה אחריו היה מקיים חיוביו כלפיה. אמנם מלשון השו"ע לא נראה כך וכן נראה משו"ת מהרש"ם הנ"ל, ושו"ת רשב"ש סימן שפג, הובא בהגהות רע"א, לסעי' ח' סימן קנד הנ"ל. אולם גם לדעת הגר"א כיון שהבעל חייב חיובים לאשתו יש לכופו לבוא לארץ בכל מילי דכפיה כדי שיקיים חיוביו כלפיה. כפי שמבואר שם, שכאשר הבעל רוצה לצאת לחו"ל מעכבים אותו כדי שיפרע חיוביו לאשה, וא"כ היה אם כבר יצא שיש להחזירו. ואע"פ שע"י כך יתכן שישפט ע"י ערכאות וישב במאסר על מעלליו הרעים, מה איכפת לאשה, ומדוע נפטור אותו מחיוביו בגין מעשיו הרעים. ולפ"ז הרי יש להביאו לארץ אפי' בכפיה, ואין כאן כפיה לגט אם הסכים במקום זה לתת גט ולא לבוא לארץ. ומה שאמרו לו שיתן גט, ואם לא, יביאווהו לארץ, אין בכך כלום, כי סו"ס צריך לכפותו להיות בארץ. והוא קונה את פטורו בגט.

אלא שכל זה תלוי אם האשה רוצה לחיות עמו, כי אם אינה רוצה בכך, גם אם יהיה בארץ אינה רוצה בו, מה תועלת בהבאתו לארץ. אלא שבמאמר לא כתב הרב הכותב, האם האשה מרדה בבעלה או לא. ברם, גם אם האשה מורדת בו מפני מעלליו הלא טובים, הרי היא צודקת במרידתה והוא חייב בזוונותיה. ואם אכן נכון שהוא עוסק בסמים, מזייף, תוקף ופורץ, כדברי ב"כ האשה, ושלכן יש נגדו ששה תיקים פליליים. הרי אין דינו שונה מרועה זונות שמאבד הון במעלליו, ולבסוף לא יהיה לאשה ממה להתפרנס, שכתב רמ"א בסימן קנד סעי' א, בהגה, שיש אומרים, שכופין לגרש. והוא הדין איש זה שנרדף ע"י המשטרה תמיד ולפעמים יאסר ולא יפרנס את אשתו וימנע ממנה עונתה. ולכן חייב לגרשה, וא"כ יש להביאו לארץ לקיים חיוב מזונות שהחייב לאשה אע"פ שאינה רוצה להיות עמו.

אולם ברור שביה"ד צריך לברר האם כך הוא המצב. ואין לומר (כפי שכתב הרב שילה רפאל שליט"א) שסברה וקבלה כיון שידעה מעלליו הרעים ובכ"ז התחנתה עמו. כי, א, לא קיבלה. כפי שאמרה בבית"ד, שחשבה שינהג עמה כראוי. ועוד, אפי' נאמר שקבלה מלכתחילה כי חשבה שתוכל לסבול אך עתה ראתה שאינה יכולה לסבול, כי כידוע אין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת. כי בשלמא אם היתה מוחלת חיוביו כלפיה במפורש ניחא, אך מחילה הנובעת מתוך התנהגות שאינה מעריכה כראוי את הענין בודאי לא מחלה עד כדי כך.

לכן לסיכום:

א. אין להתחשב בריונוים על כפיה לגט כיון שאין עדות על כך כראוי.  
ב. אין איומים במי שאינו יכול לעשות משום כפיה. מה גם שהבעל היה בידו לבטל הכתוב ותנו ולא עשה זאת.

ג. אם היתה כפיה להביאו ארצה וכדי למונעו מכך נתן גט אין חשש לכשרות הגט כיון שהוא חייב לאשתו מזונות וכל ענייני אישות ועליו לקיים חיובים אלו ואינו יכול לברוח ולהפטר. ואם יתברר שהאשה אינה רוצה בו יש לברר אם אמת שהוא עברין, ולכן האשה צודקת במרידתה והדין כנ"ל. אך אם יתברר שמרדה בו שלא כדין הרי ענין סעי' ג, זה, בטל, אך סעיפי א, ב, בתוקפם. ולכן הגט כשר והאשה מותרת להנשא לעלמא כדמו"י. והקב"ה ינחנו בדרך אמת ויציילנו מכל שגיאות.

**הרב אברהם יצחק הלוי בלאב**

## תגובה על הנ"ל

עברתי על כל דבריו של ידידי הרב אברהם יצחק הלוי בלאב שליט"א חבר ביה"ד בירושלים ולא מצאתי שיש בהם כדי לסתור מה שכתבתי בענין גט מעושה. קודם כל אקדים ואומר שאשה זו ודאי דין מורדת יש לה. אמנם ביה"ד עדיין לא הכריז על אשה זו כמורדת, אבל ברור שהדין כך. עברתי בעיני על כל התיק וראיתי שאין לאשה טענות כבדות משקל לגירושין. והרי מדובר בזוג חילוני ולדברי האשה הכירה את בעלה הרבה לפני הנישואין וידעה בדיוק מה טיבו ואין בו מום גדול יותר

משהי' לפני הנישואין ומשור'כ אינה יכולה לומר סבורה הייתי לקבל ועכשיו איני יכולה. אלא דינה כמבואר ברמ"א אבהע"ז סי' קנד ס"א דאי ידעה במומין אלה קודם שנשאת אין כופין להוציא וסבורה וקיבלה. וא"כ לשם איוו מטרה נביא את הבעל לא"י אם האשה אינה רוצה לחיות עמו בשום פנים ואופן. ומכיון שהיא מורדת, גם מזונות לא מגיעים לה. והנה הבעל עומד ומבקש בכל לשון שתבוא עמו להתם והוא מוכן לפרנסה ולחיות עמה בשלום. ואף מוכן לממן הוצאות הסימעה להתם וזה מעיד על כנות רצונו לשלום בית. ומכיון ששם תנאי פרנסתו טובים יותר האם גרע הדבר ממה שמותר לנסוע לחו"ל לישא אשה, או לסחורה. וכבר ציינתי במאמרי הקודם ד' הפת"ש בסי' עה סק"ו בשם המב"יט דכ"י לכפות לעלות לא"י צריך שתהא פרנסתו מצו"ל לו בריית. וכ"כ התה"ד והתשב"ץ ובגד"ד אפי' נאמר שאין כנגדו שום האשמות פלילות במשטרה ואינו חושש לבוא לכאן, הרי ודאי שפרנסתו שם מצו"ל לו יותר ואין אפשר לכופו לבוא לכאן או לחת גט.

ובעיקר הדבר אם הגט שניתן בכ"ד דהתם ה' גט כפוי או לא, אין השאלה הלכתית אלא עובדתית. דו"ב דהיתה כאן כפי', אלא דהדיון נסוב על השאלה האם הכפי' היתה להביאו לא"י להתדיין בכ"ד, דבר שמותר עפ"י ההלכה (כמקרה שאין א"י בית סוהר לגבוי ולא יעמד לרין בערכאות) או שהכפי' היתה עצם מתן הגט. וזכרני שכשהאשה התייצבה בכ"ד בכתה בדמעות שליט שהיא חוששת שבעלה לא יתן לה לעולם גט, ואחרי יומיים הוריעה לביה"ד שבעלה נתן לה את הגט, האם יעלה על הדעת שהגט ניתן תוך יומיים ללא אלימות? והרי האב"ד דשם העיד בפני ביה"ד כ"י: "הטוען הרבני הלך למקום העבודה ושם יש עבריינים שלא שייכים למקום העבודה באופן ישיר אלא באופן עקיף". וזה ברור שאיום באלימות, או אלימות ממש היתה. וא"כ מי הוא זה שהסכיר למאיימים, שאיום להביא את הבעל לא"י כדי להתדיין עם אשתו - שרי, ואיום על עצם נתינת הגט - אסור. ומי ערב לן שהם דקדקו בכך. ויחנך בהחלט, כפי טענת הבעל - שהגט ניתן תחת איומי רצח. עכ"פ מידי ספק לא יצאנו וכדי להכשיר את הגט צריך להיות לנו ברור שהוא ניתן ללא שום איומים. ולכן פלא על המעיר הכותב "שהאשה הרוחצת לגרושה ע"י ב"ד מוסמך בחו"ל", וכי האשה הרוחצת לגרושה ע"י ביה"ד שלא ירע כלל לפני הגט לא על האיומים ולא על האלימות? ואם ה' ידוע להם וחקרו וברקו שאין זו אלימות - ניות, דבי"ד אחר בי"ד לא דייקי, אבל כשנעלם מהם מידע, האם זה נחשב "הרוחצת לגרושה". נוסף לכך, ברור כשגם שאין צורך בשני עדים לפסול גט, דהיכן מצונו דין זה שצריך עדות ברורה שהגט ניתן תחת איומים? הרי דבר זה רק הבעל יכול לדעת אם נתן הגט תחת לחץ ואיומים או לא. אלא שבכל מקרה, כשהבעל בא לב"ד ואומר שנתן הגט מרצונו הטוב ומבטל מודעות, אין צורך לחשוש לכפי'. אבל במקום שיש חשש סביר והכל מודים שהיתה אלימות, רק הספק על מה היתה האלימות הדבר נשאר בגדר ספק ויש לחשוש לגט מעושה. סוף דבר לענ"ד גט זה הוא כספק ואין לסמוך עליו. וכן הסכים עמי מרן הגאון רי"ש אלישיב שליט"א לאחר ששמע דברי וגם דברי האב"ד ואחד הדיינים דהתם, דימדי ספק אשת איש לא נפקא. והרחמן יצילנו משגיאות.

שילה רפאל

## הערות שונות

לכבוד מערכת "בית אהרן וישראל", בעיה"ק ירושת"ו, שלוכט"ס.

ברשותכם אצרף מספר הערות לגליונות האחרונים.

1) בגליון מ"ב אודות נוסח ברכות התורה "ובפיות" או "ובפיפיות". לדעתי בתפילה עבור הש"ץ, שאומרים בימים הנוראים: "היה עם פיפיות שלוחי עמך בית ישראל". השתמשו בכונה בלשון כפולה, בגלל שהמדובר בשי"ץ שהוא "פה של פיות" עמך בית ישראל. לכן הקפידו לומר פיפיות ככפל לשון. אך בברכות התורה אין סיבה זו, וע"כ אפשר לומר "פיות", אך יש מקום לומר שבכ"ז גם בברכות התורה החקינו לומר פיפיות, משני טעמים. א. שלא יבואו לטעות ולומר "פאות", כלומר קצות עמך בית ישראל. כאילו שרק "קצות העם" המיוחסים, יעסקו בתורה. או החלשים, שלא ראוים לעבודה, ולא כל ישראל. לכן אמר פיפיות ככפל לשון. כי כתר תורה מונח ועומד, וכל הרוצה ליטול לבוא ויטול, ב. כי גם בלימוד התורה שייך הטעם של פה של פיות, כי המצוה ללמוד וללמד.

2) בגליון מ"ח עמ' ק"ל בענין מזמור שיר חנוכת הבית לדוד. נראה שבכונה בקהילות ספרד לא פתחו בתחילת המזמור. כי לא התכוונו לומר את המזמור כשלעצמו. דא"כ מדוע לא יאמרו אותו אחר הברכה "ברוך שאמר". אלא כהקדמה לפני אמירת "ה' מלך ה' מלך" ולכן מקדימים ואומרים "ארוממך אלקי המלך". כלומר אנו עומדים כעת לרומם ולשבח באמירת ה' מלך. לכן השמיטו את הכותרת "מזמור שיר חנוכת הבית לדוד" שלא תתעורר השאלה מדוע לא נקדים את ברכת "ברוך שאמר" שנאמר בה "ובשירי דוד עבדך". אולם בחנוכה בגלל הזכרת "חנוכת הבית", שהיא מעניני דיומא, העדיפו בכ"ז להזכיר גם את כותרת המזמור.

והנה אצל האשכנזים הרי לא נהגו לומר "ה' מלך ה' מלך", וא"כ גם אין מקום לפתיחה "ארוממך אלקי המלך". ואפשר לומר אותו רק כמזמור שלם לעצמו. לכן לא מחסירים את הכותרת, ומ"מ עדיין דואים דמז גם בנוסח שאשכנז, שהמזמור לא שייך מעיקרו לפסוקי דזמרה. כעובדה שאומרים אותו לפני ברוך שאמר, וכאילו אינו נכלל בשירי דוד עבדך.

3) בגליון מ"ז עמ' ק"ב, בהערות לגבי נוסח הקדיש. הובאו שתי שיטות בפרוש המלה "כרעותיה" בקדיש, אם הכוונה "בעלמא די ברא כרעותיה" או יתגדל ויתקדש...כרעותיה". והנפק"מ אם לומר כרעותיה בכ"ף דגושה או רפויה.

בהקשר לכך הובאו גם שני הסברים לקטע: "בעולמות שברא, העולם הזה והעולם הבא, כרצונו וכרצון כל יראיו" בפיוט "על הכל" הנאמר בעת הוצאת ספר תורה בשבתות ובחגים.

ושם העיר הכותב, שאם באמת קאי על בריאת העולם, מתאים הבטוי "כרצון כל יראיו", רק על העולם הזה. שלגביו נאמר במדרש שהקב"ה נמלך בנפשותם של צדיקים כשברא את עולמו. אך לגבי העולם הבא, שנברא לפני העולם הזה, שהרי גן עדן היה קיים לפני בריאת העולם, אי אפשר לומר כרצון יראיו, כי ה' בראו ברצונו המוחלט. וע"כ לכאורה זה לא מתאים לתחילת הקטע, שבו נזכרו שני העולמות. העולם הזה והעולם הבא.

אך יש מקום להעיר, שהמלה כרצון, אינה חייבת להתפרש "כפי רצון". דהיינו שנמלך בהם ושאל אותם לרצונם. דכלאו הכי קשה להבין, וכי הקב"ה נמלך בצדיקים לפני בריאת העולם? והלא הכל לא עשה אלא כרצונו הבלעדי?

אלא נאמר, שכרצון היינו כמו רצון, וכמו שבביל או בעבור. כלומר הקב"ה ברא את העולמות הן העולם הזה והן העולם הבא שבביל הצדיקים, וכפי שגם מביא רש"י בתחילת פירושו לתורה. בראשית - בשביל ראשית. בשביל ישראל שנקראו ראשית.

כך גם נוכל לפרש את המדרש שהקב"ה נמלך בנפשותם של צדיקים. כלומר שראה שטוב להם שיברא העולם, ובראו.

לפי זה תתיישב היטב לשון הסיפא: "כרצון יראיו וכרצון כל בית ישראל" עם הרישא "בעולמות שברא, העולם הזה והעולם הבא".

4) באותו גליון בענין תפילה כלשון יחיד או כלשון רבים, בכרכת המפילת ובתפילת הדרך. יש להקדים שרבים התמהים מדוע השמיט הרמב"ם מסדר הברכות את תפילת הדרך. ויש שאמרו שהיא בשמטה בטעות. והיא תימה גדולה, שהרמב"ם שהיה הרבה בדרכים ובנסיעות, ישמיט דבר שכזה.

והנה בגמרא ברכות כט: מאי תפילת הדרך? יהי רצון מלפניך וכו' בעיניך ובעיני כל רואי בא"ה שומע תפילה. אמר אביי לעולם לשתף איגיש נפשיה בהדי ציבורא. היכי נימא? יה"ר מלפניך ה' אלקנו שתוליכנו וכו'. בדרך כלל מפרשים שאביי תולק על הדעה הראשונה בגמרא, שלא לומר אלקי, תוליכנו, וכו' בלשון יחיד אלא בלשון רבים.

ולכאורה יש לתמוה. הרי בסיום בא"ה שומע תפילה, יש כבר בעצם הכללת הרבים, שכן לא אומר שומע תפילתי, אלא שומע תפילה והיינו כל תפילה.

לכן הנלע"ד שאביי בא לחלוק על הגמרא שלפני כן בשני פרטים: א. הוא טובר שאין לתום בשם בתפילת הדרך. (וא"כ כבר חסרה ההכללה עם הציבור שקיימת בחתימה "שומע תפילה") ולכן - ב. צריך לשנות את נוסח כל התפילה מלשון יחיד ללשון רבים. ועתה זכינו לשני דברים:

א. זכינו למקור לשיטת הרמב"ם למה לא הזכיר את תפילת הדרך בסדר ברכות, כיון שאין חותמים בה בשם אינה נחשבת לברכה.

ב. זכינו לכלל שכאשר חותמים בלשון כללית, כגון "שומע תפילה" או "המאיר לעולם כולו בכבודו", זה כבר נקרא "לשתף איניש נפשיה כהדי ציבורא" ולא צריך לומר את כל הברכה בלשון רבים. (ולכן בברכת המפיל אומר "שתשכיבני" ולא שתשכיבנו).

בנוסף לכך, אפשר למצוא מעין הסבר מדוע בנוסח חב"ד מופיעה המלה "ותתנני" בלשון יחיד. כנראה שיש כאן צרוף של שני נוסחים. נוסח הרבים, שבהם לא היתה חתימה כאכ"י. ונוסח היחיד, שהיה עם חתימה אלא שצורפו שתי הנוסחאות. ואמנם, לפי הנוסח שבידינו, התקבלה גם הצעת אכ"י לומר בלשון רבים, ומאידך גם הצעת הגמרא לחתום ברוך אתה ה' שומע תפילה.

(5) עוד בחוברת מ"ח אודות תפילת יום כפור קטן.

"היו מכפרים עלינו בשעירים העולים וגורלו". ותמה הרב הכותב שליט"א הרי זה מתאים רק ליום כפור האמיתי. ולא ליום כפור קטן, שבו לא עשו גורלות. ולכן הציע "העולים על מזבח" והכוונה לכל שעירי טהא (ואולי טהא ראש חדש במיוחד. שהרי בערב ר"ח עסקיני). אך כנראה אשתמיטתיה שזה אינו חורז עם "וגבולו" ו"לא" (לקח מידנו). לכן נראה שאף שאין זה יום כפור ממש, אך אופי התפילות בא לעודר את הלבבות ודגמת יום כפור, וא"כ מדוע שלא יזכיר איך הוא הסדר ביום כיפור, שאז בזמן המקדש היה הכהן מכפר בשעירים שעלו בגורל.

ושם בחרוז "וברוב חסדך" שלא חורז עם השלישי. לכן רצה הרב הכותב לקשר את "מלכי" עם "כי" שאח"כ. ולענ"ד הוא רחוק ודחוק. ולכן נראה שדי היה לפייסן אם התרוזים הזוגיים זהים, "קדשינו" "חדשינו" "לבבנו" אף שלפעמים הלא זוגיים לא זהים. ובדבר השאלה של המשקל, לכן באמת הציע "בער" לומר "נושא הוד ראשינו" במקום נושא נוד ראשונו. ואז חוזר המשקל לאיתנו.

כמו כן אולי צ"ל במקום "וברוב חסדך אתה מלכי" שהוא קצת לא רגיל לפתוח בו"ו החיבור. לומר "ודאי" חסדך אתה מלכי. כי שמו של הקב"ה "ודאי", "הודאי שמו כן תהילתו".

(6) בענין מ"ח בענין הקדמת קריאת המגילות לקריאת התורה. הנה בחוברת "האש"ל היוצאת בס"ד ע"י המועצה הרוחנית בבאר שבע גליון ג"ד עמ' 77, הארכנו בטעמי הדבר. (מצ"ב צילום המאמר). ולענ"ד יש טעם נוסף. כי הנה במועדים שמתפללים מוסף, לא רצו להפסיק הרבה בין קריאת פרשת המוספים בתורה ב"מפטיר", לתפילת מוסף (ודיינו כמה שמפסיקים בהפטרה, אלא שהיא בעצם כנגד קריאת התורה עצמה כנודע). לכן הקדימו את קריאת המגילה לפני קריאת התורה. אולם כפורים שאין תפילת מוסף, אין סיבה לחרוג מהסדר המקובל, ולהקדים כתובים לתורה.

ואחרון חביב. בענין "שובה אלינו" או "שובה עלינו". הנה אף שאולי מבחינה דקדוקית היה יותר מתאים לומר שובה "אלינו". אך ב"עלינו" יש רמז לברכה שנאמרה ב"כי תבוא" "ולחתך עליון" כי עלינו אותיות "עליון". לכן יש מ"מ עדיפות לומר "שובה עלינו". והנה התפילה שהיו אומרים הנהרגים על קידוש ה', ואנו אומרים בחרדת קדש בימים הגוראים, היא "עלינו לשבח" וא"כ הוא בכחינת "אתה ה' האמרת - וה' האמירך" עלינו - עלינו.

ואסיים בברכת כהן באהבה

הרב אל' כ"ץ

## הערות שונות

למערכת הנכבדה, שלום וברכה.

רצ"ב מספר הערות לפום ריהטא - על קובץ בית אהרן וישראל, מ"ט (תשרי-חשוון תשנ"ד).

א. עמ' צ"ד מהר"י גולדהבר שליט"א אודות שיעור ההפסק בין קידוש לסעודה - יעויין עוד בערוך השולחן סי' רע"ג ס"ד שכתב ז"ל, ויראה לי דלאלתר אין הכוונה תיכף ממש בלי הפסק רגע אלא כלימך שלא ימשך זמן רב וכו' ולא ניתנה חורה למלאכי השרת ועפ"י רוב אתר הקידוש מחליפין

הבגדים אלא הכוונה שלא ישהה זמן מרובה וכו' ע"ה. וע"ז באשל אברהם להגה"ק מבוטשטאש זי"ע שם דשינת ארעי נמנם נראה שאין חשש הפסק בין קידוש לסעודה ושינה גמורה אולי עי"ז אינו קידוש במקום סעודה ע"ש.

ועי' לכי"מ מרן אדמו"ר מצאנו שליט"א בשפע חיים מכתבי תורה ח"א סי' ה', דזקה"ק מצאנו זי"ע נהג לעמוד אחר הקידוש להחליף בגד עליון ע"ש.

ב. עמ' קכ"ז אות א' במכתבו של הגר"א נבנצל אודות דברי הר"ד יצחקי שאם גמרו סליחות בער"ה אחר הנץ החמה אין לומר נפילת אפים - נוראות נפלאתי דהלא בדבר זה כבר דנו הפוסקים המפורסמים, עיין מטה אפרים סי' תקפ"א סוף סעיף ל"ג דאף אם ימשך על היום רשאים ליפול על פניהם קודם מחי ומתי וכו', (וע"ז באלף המגן שם ס"ק ל"ח בהע' ב' כשיש מילה בביהכ"ס וגומרין הסליחות לאחר אור היום אי יאמרו נפ"א בסליחות וציין שם להפ"ת שכ' שלא לומר והגר"ש נטוון כסי' תר"ב כתב שגם הסנדק יאמר בסליחות תחנון ונפ"א וע"ע מזה בשו"ת פני מבין יור"ד סי' שיי"ט ס"ק ה', ובשו"ת מחזה אברהם סי' קנ"ד, ובחי' מהרי"ו על שו"ע אור"ח כסי' תקפ"א ובהוספות החזון נחום שם (ונדמ"ח בקובץ דרך כוכב מיעקב ד' עמ' פ"ב), שו"ת גנוז יוסף עמ' ש"ח אות ד', מקראי קודש לימים נוראים (הימים שלפני ר"ה) סי' ב', זה השולחן סי' קל"א ס"ד, הליכות עולם (סלונים) עמ' ע"ז-ע"ח, קונט' משיב בהלכה (טעננבוים - ג, תשנ"א) עמ' ס"ז - ס"ח, ותמיהני על הגר"ד יצחקי שכתב מדעתו נגד כל הני אריותא עלילין.

ג. עמ' קל"ט אודות הטעם שמקפידים לנגב ידיהם קודם נט"י מכל לחלוחית מים, ושלא ידע טעמם - גם כאן י"ל מנהגן של ישראל תורה והיה לו לברר הדבר קודם בספרי האחרונים, ועיין בספר הנפלא ברכת שמים על הל' נט"י סי' ב' סעיף ט' ובס"ק כ"ח שם דלדעת החזו"א כ"ד ושכן משמע דעת התניא בסידורו כדנינו נט"י לסעודה ברין היוצא מביה"כ - אם יש על ידו או על אוזן הכלי קודם שנוטל אפ"י טיפת מים אחת בשיעור טופח ע"מ להטפוח צריך לנגבה ואם לא עשה כן לא עלתה לו נטילה ואף שדעת המשגיב בביארה"ל סי' קט"ב ברה"ה הנוטל ובשעה"צ שם אות מ"א דא"ז נייבוב, מ"מ למה לא נחמיר בדבר שהוא טירחא קלה ביותר, ועכ"פ מנהג זה יש לו ענף חזק בהלכה.

ד. עמ' קכ"ח אות י' די"ל וידוי ופלא כקדיש ועיר ולא לקדיש ועיר דאסור להתפלל למלאך - במכתבה"ה לא ראה מה שפירשו המבארים (ונפרץ הוא בסדרי סליחות המבארים למיניהם) דכאן הכונה לקב"ה שהוא ער (ע"ד הנה לא ינום וגו', ועורה למה תישן וכו') לקדושי ואף שאמת נכון הדבר דבכל דוכתא עירין קדישין היינו מלאכים - מ"מ אין להתפלא דזה דרך הפייטנים להשתמש במליצות ובלשונו נופל על לשון ובפרט שכאן לא נזכר עיר וקדיש אלא קדיש ועיר ומכל מקום חלילה וחלילה לשלוח יד בתחילה המקובלת זה מאות בשנים מדור דור כפי שכבר כתבו מזה מצוקי ארץ מדור דור.

הכ"ד הכו"ח ביקרא דאורייתא ובהוקרה

יחיאל בויס

קרית צאנו - נתניה

## בענין זורה לרוח ביו"ט

לכבוד מכון "בית אהרן וישראל" שע"י מוסדות קארלין סטאלין הי"ו

שוכט"ס, ראיתי בקובץ הנהדר "בית אהרן וישראל" קובץ ו' (מ"ח) מחדש אב-אלול תשנ"ג, מש"כ הרה"ג מוה"ר א' בריוול שליט"א בענין הרוקק בשבת בדברי הרמ"א ז"ל אור"ח סו"ס שיי"ט עפ"י הירושלמי. ובתוך דבריו הזכיר את דברי המג"א בהל' פסח סי' תמו גבי המוצא חמץ בתוך המועד "שכתב" אבל לזרות לרוח אפשר דהוי מלאכה דאורייתא כמ"ש ססי' שיי"ט, וברצוני לעורר את לב המעיין לדבר חידוד נחמד במס' פסחים דף ה' ע"ב שהוכיח ר' עקיבא דחמץ אסור מש"ש ולמעלה מדכתיב תשבתיו, ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה וע"כ דכוונת התוה"ק ביום הראשון לער"פ, עיי"ש ואמר רבא ש"מ מדר"ע חלת, ש"מ אין ביעור חמץ אלא שריפה וש"מ וכו'. ופ"י רש"י ז"ל בד"ה ש"מ, דאי השבתתו בכל דבר ס"ל לוקמ' ביו"ט ויבערו בדבר אחר, ואכילנו לכלבים או ישליכנו לים. עכ"ל.

ולכאור' קשה הרי רש"י ז"ל מזכיר את המשנה ברך כ"א דפליגי ר"י וחכמים אם אין ביעור חמץ אלא בשריפה או "אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים" ולמה שינה רש"י ז"ל את אופן ההשבתה לחכמים - "איכיל לכלבים או יטיל לים".

והייטיב, דבועי לאוקמ' ביו"ט שאז א"א לפרר ולזרות לרוח מטעם "זורה" וכדברי הירושלמי שהביא הרמ"א ז"ל בסו"ט שיי"ט, ולכן לחכמים ישבית ע"י האכלת כלבים או יטיל לים.

וראיתי מי שפלפל לומר דלא כתב זורה לרוח, בהקדם עוד קושיא דאף הטלה לים אסור ביו"ט עפי"מ דפליגי רבה ור"י ברך כ"ח ע"א אם חמץ הוא כע"ז דבעי פירור והטלה לים או דסגי בהטלה לים אף בלא פירור, וא"כ לפי רבה דאף לים בעי פירור איך יעשה כן ביו"ט הרי "פירור" הוא טוחן כמשנ"ת בסו"ט שיי"ט. (והמג"א שכתב בסו"ט תמו דביו"ט שרי להטיל לים, הלא פסק כר"י עיין היטב בסו"ט חמ"ה בט"ז, והמג"א לשיטתו ודו"ק).

ותי', דע"כ לא כתב רש"י ז"ל מפרר וזורה לרוח משום דהפירור טוחן הוא, וכתב ב' אופנים דשרי לבער חמץ ביו"ט לפי"ד חכמים, למד"א דהטלה לים לא בעי פירור - יטיל לים ולמד"א דבעי פירור, יאכילנו לכלבים. - עתה"ד פלפלו. ולפי"ז אין הכרח דרש"י ז"ל ס"ל כדברי הירושלמי שהובא ברמ"א לגבי הרוקח בשבת ג"ל.

אך זה נראה דוחק גדול. דהא נתבאר בסו"ט שיי"ט דאין פירור לחם נקרא טחינה דמאחר שכבר נטחן, אין טוחן אחר טוחן. ולומר דאירי במוצא חטים ביו"ט שלא נטחנו עדיין וע"כ אסור לטחון, וע"ז קאי רש"י ז"ל, ג"כ א"א לומר. דהא רש"י והרמב"ם ז"ל פליגי בדין חטים, דרש"י ז"ל ס"ל (ד"ה בחיטי) דבעי "פירור" שלא יתנם בשק ויזרקם אלא יפורם על פני המים, והרמב"ם ז"ל ס"ל דצריך לחתוך כל חטה לב' או לג', עיין במג"א חמ"ה סק"א.

ועוד דאפשר שהמוצא חטה ביו"ט, (שאין החטה ודאי חמץ) - אסור לטלטלו. וצריך להשהותו עד מוצאי יו"ט, עיי"ש במג"א ובפוסקים בנדרן זה, ואכמ"ל, וא"כ מסתבר דאירי בנהמא ובוה אין איסור טחינה. וא"כ דברים אלו צ"ע. ולפי דרכנו א"ש דחשש רש"י ז"ל מדברי הירושלמי בענין זורה וע"כ השמיט מפרר וזורה לרוח. ומה שלא הזכיר מפרר ומטיל לים, משום דלא נחית להאי דינא. וק"ל.

וד' יאיר עיננו בתורתו הק'. חזקו ואמצו וחפץ השי"ת בידכם יצליח.

### יצחק שלמה פורקש

קריית סעטר וייזניץ - חיפה יצ"ו

## הערות שונות

### דקדורים בקריאת החלל

כבוד המערכת הנכבדה!

בגליון ו' (מח) כתב הרב ד. יצחקי שליט"א, באות פ"א, אנא דהלל, אנא הוא מלרע לשון בקשה, אבל בכמה סידורים נרפס בטעות מלעיל (שהוא לשון איפה).

ובאות פ"ב, הושיעה נא הצליחה נא, שניהם מלרע והנוניין דגושות בספר בן אשר ובספרי תימן בעדות חלק הדקדוק של מהר"י צאלח.

א. הנני לציין שהדברים הנ"ל אינם מוסכמים על כל בעלי הדקדוק, ואעתיק בזה את הדר"ק ז"ל על הפסוק אנה ה' מלטה נפשי וז"ל, וקריאת האל"ף מלעיל כי האל"ף קמוצה והנו"ן דגושה וכן כל אנא עכ"ל. ובמנחת ש"י שם כ' וז"ל, וכלל העולה מדברי רד"ק בפי' ומכלול דר"ס"א ובשרשים שורש אן שכל אנא באל"ף הוא לעולם מלעיל וכו', וכ"כ בעל ליתת חן בפרק א' שער ט' וכו', ובעל ערוגות הבושם חזר ללכת אחרי הספרים שהם בבי' טעמים, וראה לפרש שתהיה קריאת אנא בהעמדה קצת לא מלעיל ולא מלרע בהחלט כי כך יחייבו חרי טעמי כמ"ש ביחזקאל כ"ב, כללא דנקטינן דשלש דעות דבר, והאיש החכם ומבין מדעתו יבחר לו אחד מהם כאשר יחפוץ כי הוא יבחר ולא אני, וה' יורנו

בדרך אמת עכ"ל המנח"ש, ובכן אם הכותב הנ"ל בחר לו לומר אנא מלרע נחא, אולם עדיין אין מקום לומר על הסידור שהולכים לפי דעת הרד"ק ז"ל (שהיה מן הראשונים ועליו אמרו אם אין קמ"ח אין תורה, עיי' שה"ג) שנדפסו "בטעות", ואין זה מן הראוי לחוות דעה החלטית בדבר השנוי במחלוקת. ועי' נאמר מאן דאמר הכי לא משתבש ומאן דאמר הכי לא משתבש.

ב. באמירת הושיעה נא, כתב המנחת שי בתו"ד וז"ל, וראיתי בחיבור קטן מרדוק הנקרא דברי אגור לר' יעקב לוי מתושבי קזאלי מונפריי שהתריס מאד נגד הקוראים שתי המלות מלעיל ולמד להם כי שניהם מלרע, ועדיין אין דעתי נוחה בזה ואיני שומע לדבריו לקרות הושיעה מלרע, דאי הכי לא אישתמיט רד"ק ושאר מרדוקים ובעלי המסורת למימריה כי היכי דאמור גבי הצליחה דסמין ליה, ומדלא אמרי שמע מינה דקריאתו מלעיל כדינו ולא נפיק מכלליה, והכי אשכחנא בסיפרי עתיקי דכתיב הושיעה בטעם גלגל דשי"ן, ואי הרא מילתא רפי בידך פוק חוי מאי עמא דבר עכ"ל המנח"ש. הרי שנטק בפשטות שתיבת הושיעה מלעיל, שלא כדברי הכותב הנ"ל.

### הערות בגליון א' (מ"ט)

בהערות על ס' ש"ש עמוד צ"ב, כ' הרב י. גולדהבר, במי שלא קידש בלילה אי צריך לקדש פעמיים ביום, והביא כמה דעות בזה עיי"ש.

בעניי איני מבין כלל היאך שייך לקדש פעמיים, שהרי קידוש דיומא הוי רק ברכת בופה"ג, והיאך יברך ברכה זו פעמיים בזה אח"ז.

★

בהערות שונות עמוד קל"ב, העיר הרב א. וייספיט, על הסליחות של יו"כ, שמקדימים לומר א' מלך יושב, בכל הסליחות הראשונות, ואילו בסופו אומרים א' ארך אפים עיי"ש.

והנראה בזה, שהיות שרוצים לדמותו ליוה"כ אומרים בשעת הסליחות רק א' מלך יושב על כסא רחמים, אולם בסוף אחר גמר פיוטי הסליחות, שאז מתודים בוידוי ר"ג גאון ומוסיפים אשמנו וכו', רצוי להזכיר או, "יודרך תשובה הורית", וכן "תעבור על פשע ותמחה אשם", בכדי להסמיכו לוידוי, ולבקש מחילה סליחה וכפרה.

★

בעמוד קל"ט כ' הרב פ. שמעיה בענין ביאת מרע"ה לקה"ק, ורצה לתרץ בזה את קושית התוס' בכ"ב י"ד. ד"ה שלא, עיי"ש.

והנה מה שהביא מהתקו"ז עיי"ש, מפורש ג"כ בספר ריש פ' אחרי, אחיך באל יבא ואין משה באל יבא, אולם מה שרצה לתרץ בזה, לא נהירא כלל, שהרי הפסוק, לקח את ספר התורה הזה ושמתם אותו מצד ארון ברית ה' וגו', אמרו משה סמוך למיתתו, ולפיו"ז כל דבריו מופרכין עיי"ש. (ועי' בחשק שלמה שם מה שכתב בזה).

בברכת ישועה מלעילא לתתא

י. בן מאיר - ירושלים

## לקוטי הערות בנוסחאות וריני חדשי הרחמים והסליחות -

### תגובה

הריני להודות מקרב הלב לכל המעירים (בגליון מט, ג) על מה שהערנו (בגליון מח) - ומנאי ומהם הסתיים שמענת. והריני לחזור ולהעיר על המעירים להבהרת הענינים.

מכתב הרב אביגדור נבנצל שליט"א (כפי אותיותיו):

א. (אות כז) אף שנכון שאין נופלים על אפים בסליחות דעיו"כ אפילו לפני עלות השחר, מפני שנקרא יו"ט - עיי' בהגר"א תר"ד ס"ב, מ"מ חזינן דדין נפילת אפים של סליחות אינו נמשך אחר הסליחות אלא אחר הזמן שנאמר, ולגבי דין נפילת אפים ערה ועריו"כ שווים. וכינוהג כצאן יוסף" הל' סליחות אות יד כתב שאם נמשכו בסליחות אחר שיאיר היום, אזי כשיש ברית אין נופלים על פניהם.

שוב בא לידי מכתב הרב יחיאל בויס שליט"א המתפרסם בגליון זה. והנוגשים אצים לאמר כלו מעשיכם - ואין פנאי לבקש כל מה שציינ שם. עכ"פ פשוט שדברי המט"א ס"ג אינם אלא דברי המ"א שציינתי - וע"ש סמ"ו. וכן דברי הגר"ש נתנוון ס"י תר"ב שהביא האלף המגן מדרמים בבית לער"ה שנזדמן שהאיר היום. ובפ"ת דעתו כנוהג כצאן יוסף הג"ל. וכולם איירי לפני הנץ החמה. ושאר מה שציינ לא ראיתי.

ב. (אות נג) שניו ניגון הצבור כניגון ר"ה בקריאת ויחל פשוט בעיני דהוא משום שהוא דרך בקשה כמש"כ בספר חסידים שהבאתי, ולמה לש"ץ לשנות הניגון בתוך הקריאה עצמה מה שאין עושים בפרשת כי תשא ושבת חול המועד.

ד. (אות עח) גם במחזור ויטרי ובאגודה גורסים במסכת סופרים כגירסתנו, ואין "לא לנו" תחילת פרק. לכן בצירוף מה שהבאתי שם, בודאי שכן העיקר להלכה. ועוד נראה להביא ראיה לגירסתם מהא דאיתא במסכת סופרים פט"ו ה"א דיש קמ"ז מזמורים בתהלים - ע"י הקדמת המנחת שי לתהלים. ואין להביא ראיה מהפסקה דליל פסח, שהרי גם כשמולגים בר"ח מדלגים באמצע הפרק.

ו. (אות צ) הצנוורה הקפיד על גנות רומי ולא על גנות בבל, וכן אנו מבקשים בתפלותינו - שהרי בבל כבר אבד ואינו. ולשון תורה לעצמו ולשון חכמים לעצמם.

ח. (אות צב) לא התכוונתי שיאמרו הי"ר של יציאת הסוכה דוקא במוצאי יו"ט, אלא שאם לא אמרו אכתי שייך לאמרו אז.

ט. (אות פ) תמה ש"ההללו"ה" תיבה אחת ומפיק ה"א פירושו "רק" הלול גדול. ולא ראה דברי הרד"ק שציינתי. וד"ל הרד"ק שורש אפל: "וכן כל דבר שרוצה להגדילו סומך אותו אל השם כמו כהרי א-ל (תהלים לו, ז), עיר גדולה לא-להים (יונה ג, ג), ותהי לחרדת א-לקים (ש"א, יד, טו). וכן בפירוש לתהלים לו, ז: "כהרי א-ל, ההרים הגבוהים", והביא אח"כ הדוגמאות כנ"ל.

י. סליחה ליום ראשון "ודוי ופלל לקדיש ועיר". יפה הקשה על הלשון ע"י דיאל ד, ויד וכמפרשים שם. אבל במטה לוי פירש: "להקב"ה שהוא קדוש ותנומה אין לפניו." ומקור נאמן לפירושו נמצא במדרש תהלים מזמור קכ"א - הפייטן חולק על המפרשים שלפנינו. ואולי יש לפרש ל' של לקדיש כמו "מפני" או "אודות" - כלומר מפני פחד מלאכי חמה, כפירוש רס"ג ומצודת ציון שם. אבל להגיה הנוסח אי אפשר, שכן הוא בכל הנוסחאות העתיקות, וכן העתיק גם בפירוש "ערוגת הכושם" לאחד מרבתי של הר"י אור זרוע (ח"ג עמ' 393).

יא. בערוגת הכושם ח"ג עמ' 296 פירש, "פרץ גדרות עולם" ע"ש שאחאב הרשיע מכל המלכים, וקריעת גזר דינו היתה שלא הביא הרעה בימיו אלא בימי בנו כמפורש בקרא.



מכאן והלאה הריני מעיר על סדר האותיות שבמאמרי.

מה. מה שהעיר הרב ב. נ. לייכנשטיין בענין "נוסח" השלוחה במקדשין". אינני מבין חלונתו. אטו מי שאינו יודע מקור הנוסח הג"ל לאו גברא רבא הוא, והיסוד שכנו עליו יכול להיות אמת במקום אחר. [ע"י דברי הר"א וייספיש שליט"א בגליון מח עמ' קיח]. ואם יוכל למצוא הנוסח הג"ל לפני בעל "ויעתר יצחק" מובילנא ליה מניה לבי מסותא.

נה. במכתב הגאון רבי דוד שמידל שליט"א שהדפסתי בגליון מט הביא יקר סהדותא ממרן התזון איש בענין הפטרת שבת שובה. ושמעתי מפיו שבכולל חזון איש מרפ"ה הקלף סביב העמוד השמאלי בכדי שברגע אחד יוכלו לגוללו לטוף ההפטרה.

ולעצם הנידון, גם אני מצאתי אח"כ דברי רש"י סוטה מא. - אכן אינו מתרץ דברי החזו"א, שהרי א"כ מותר לקרות גם למפרע, אא"כ נאמר רבזה החמיר כהרמב"ם שקורא הכל על הסדר ע"ש בתו"ט. וע"ש עוד במלאכת שלמה ובאר שבע ורש"ש.

גם לא מצינו שום פוסק שהביא דברי רש"י הג"ל להלכה, ומסתמת כולם שאיסורי הדילוג הנפסקים בשו"ע נוהגים גם בימינו (ובימי השו"ע) שכבר לא נהגו לתרגם. ונלעז"ר שגם רש"י לא

התכוון אלא גבי פרשת המלך, שאף פעם לא נכללה בתקנת חז"ל של איסור דילוג. שוב מצאתי תנא דמסייע לי באגרות משה או"ח ח"א סי' קע"ד שעשה מעשה רב כדברינו. ע"ש.

פא. בענין אנה לשון בקשה מלרע, העירוני שקיצרתי יותר מדאי [נשוב בא לידי מכתב הרב י. בן מאיר שליט"א המתפרסם בזה]. והנני להעתיק מדברי רבי שבחי סופר מפרעמיסלא בהקדמה כללית שלו עמ' 25, 26:

והרד"ק האריך בזה במכלול בשער המלים וכתב שם גם כן וז"ל אנה קמ"ץ ומלעיל והנו"ן דגושה, ופעמים יכתב בה"א אנה כמו "אנה יי כי אני עבדך" (תהלים קטז), והם ששה על פי המסורת, עכ"ל. ובחלק השני בשורש אן כתב וז"ל ועם האל"ף אנה שא נא פשע אחיך (בראשית ו') והוא לעולם מלעיל כי האל"ף קמוצה והנו"ן דגושה והוא כתוב באל"ף בטוף ופעמים בה"א וכו'. וכפל דבריו כמו שהם במכלול כדלעיל.

ויש להפליא למה כתב באל"ף אנה שא נא (שם) שהיא מלעיל והלא היא על פי המסורה בשני טעמים שהאל"ף במונח והנו"ן בפזר, וכן אנה חטא העם (שמות לב) הוא במונח ורביע, וגם נמצא אנה ה' מלטה נפשי (תהלים קט"ו) בטעם מלרע. וכן אנה ה' הושיעה נא אנה ה' הצליחה נא (שם ק"ח) שניהם יכתב מלרע. וצ"ע. ומהרש"ל כתב בסידורו וז"ל כל אנה הסמוכה לשם הנגינה מלרע אבל אנה בלא סמיכות השם הנגינה מלעיל. עכ"ל. ואני אומר שדברי הרד"ק הראשונים הם עכ"ז נכונים שמלת אנה היא לעולם מלעיל כי אפילו כשהיא בטעם מלרע כמו אלו שכתבתי עכ"ז צריך להאריך באל"ף מפני דגש הנו"ן כמו שנמצא אנה ה' כי אני עבדך (תהלים קטז) שהאל"ף במתג והנו"ן במונח. וכן בכל מקום ראוי להאריך בכתב המלה באל"ף מפני דגש הנו"ן, ובנו"ן מפני אל"ף הנחה שאחריה שלא להכליע אותה וזה שכתב מהרש"ל שכשהיא סמוכה לשם היא מלרע כדי להטעים האל"ף הנחה שלא תתבלע באל"ף של קריאת השם וזה מבואר למשכיל. עכ"ל מהרש"ס.

והערתי שם שכתב המנחת שי (במאמר המאריך שלו בסוף חידוך חקירה א') על דברי הרד"ק: "דעתו הוא שצריך להעמיד המילה באות שיש תחתיה מאריך (ר"ל מתג) העמדה ניכרת ונוגשת, והוא קורא לזה מלעיל בכל מקום בין אם יש באותה מילה טעם אחר בסופה כמו סירותיו (שמות כזג), קערותיו (שמות כה, כט), (מכלול עט) ודומיהם. וכן צור ילדך תשי (דברים לב, יח) ועבדך שש שנים (דברים טו, יב) שכתב בספר מכלול פתוחי פקדו (דף כה:) שהם מלעיל לעולם." עכ"ל מג"ש.

והסודרים שהדפיסו אנה, אנה (לשון בקשה) מלעיל טעו בהגנת רד"ק הנ"ל. ובדאי כוונתו כדברי רבינו וכן משמע מלשון הרד"ק בפירושו לתהלים קטז, ב: שכתב: "וקריאת האל"ף מלעיל" - דייק לכתוב האל"ף ולא התיבה. וכן הוא בכל התנכיים - ובפרט בספר בן-אשר - שיש תמיד טעם בנו"ן, והוא עיקר מקום הטעמת המילה אפילו כשיש נגינה גם בא'. ואינו דומה ליחזקאל כב, כה ול' וכו', ששם הטעם השני איננו טעם אלא מתג, ועיקר ההטעמה על הנגינה שלפניה, משא"כ כאן הטעם הראשון בא במקום מתג כמ"ש המנחת שי שמות כג, כד והגרא"א בדקרוק אליהו (משנת הגרא"א) שער המקרא ט"ו - ועיקר ההטעמה מלרע. ועי' מסורה קטנה במדבר כד, כב על "לבער", ובמשפטי הטעמים של רו"ה ד, ג; ודף נט, והערות רו"ה על הפטרת שבת ר"ח וכו' מסורת הקריאה" בראשית כתב, ומנחת שי בראשית ג, יז.

עכ"פ לא מצינו שום חומש או תנין שיש רק נגינה באל"ף, ומי ישמע לאיזה מדקדק שיאמר שהתיבה מלעיל נגד מציאות כל הספרים - ובפרט שמקורו בודאי בדברי הרד"ק הנ"ל שלא כוון לזה. צג. בענין עדויות הר"א ויפשיש על הסליחה לתחלואי ילדים בסליחות ישנים. בהו"ל לא ראיתי שאמרו אותו אלא בשעת צרה ר"ל (וכן שמעתי שכן נוהגים הרבה כאן בא"י), וכמשמעות הכותרת שלו בסידורים (ויש לעיין גם בסליחות דמנחה דיו"כ, דגם שם מקומו). ויש לברר אם אמנם היו נוהגים תמיד לאמרו בשני בתרא, או שרק לא צויין, אבל הכל ידעו שאמרו אותו רק בעת צרה. וכעת אין בידי לברר.



בענין הערת הרב נתן צבי פרידמן וצ"ל אודות "בר-אלהין". הנה בני האלהים נוני למלאכים בא מספר פעמים בתנין ע"י בטוף פרשת בראשית ובקסת הסופר שם, ובספר איוב. ועי' רש"י תהלים ב, ג.

ונראה לפרש דחז"ל הבינו דנבוכדנאצר הרשע באמת נתכוון לקצץ בנטיעות כדי למעט הגס כדרך הרשעים וליצני הדור. אבל אנו ישראל עם קדושים שתמיד מסרנו נפשנו על יחוד השם, חלילה לחשדנו בזה, ושפיר דמי לומר לשון זה המקובל מהזוהר הקדוש.

★

דבריו הרב אייזיק אובנד שליט"א אודות "כרעותיה". אחרי שהוא עצמו נותן רשות לכוון כרצון המתפלל, למה ינסה להכריח אותנו לכוון כפי פירוש הגר"א ולקבוע שפירושי הראשונים דחוקים. יניח אותנו על מנהגנו כדעת הראשונים כמלאכים, וכן הוא בסידור רבי שבתי סופר מפרעמיסלא, שרשם קר רפה על אות כ' דכרעותיה, שלא תטעה לחשוב שנשמט הדגש. וכן בפירוש המוסגר ברוח חיים סוף פ"ד דאבות מוכח כדעת הקדמונים.

ואגב דיאירינן בנוסחאות התפלה של הגר"א, מצאתי לנכון להעיר שמבואר מדברי מכתב הגר"ח וואלאזין שבראש "מעשה רב", ש"דיוקים בנוסחי התפלה והברכות מהגאון ר"א ז"ל", הנדפסים בשו"ע, נדפסו ע"י רבי מנחם מענדלעל משקלאוו מפי השמועה - ולא ע"פ כ"י הגר"א עצמו - ולדברי הגר"ח לפעמים שמעו השומעים וטעו.

ד. יצחקי

כולל חזון איש - בני-ברק

## הערות שונות

למערכת "בית אהרן וישראל", ברכה ושלום.

עתה באתי על דבריו של הרב דוד יצחקי שליט"א בקובץ מ"ח, בענין טעות המדפיסים בשיכחת העולה ויורד בטעמי התילים, והרגשת האתנח במקומו, ראה בענין זה את מאמרו של הגאון ר' יונה מרצבך זצ"ל ברבעון "המעין" תשכ"ט חו' ב' עמ' 65-63.

עוד רציתי להעיר שעל דקדוקי הצודקים בענין לשונות מוטעים בתפילות, עד כדי חירוף וגידוף חז"ל, יש להוסיף שראוי שלא לכתוב את שם ה' א-ל בצורה קל. שדומה קצת להקלה בכבוד שמים, ויש לכתבו עם מקף בין האותיות כדי למנוע ממנו חלות שם דקדושה, כן: א-ל.

בברכה רבה

יואל קמין - שעלבים

## בענין צור משלו

לכבוד מערכת "בית אהרן וישראל",

מערכת נכבדה.

בענין הערתו של הרב אייזיק אובנד, ר"י טלז בקליוולנד, (בגליון ניסן-איר ש"ז) שלא לומר בליל שבת את הזמר "צור משלו" היות שהוא מכוון כנגד שלוש הברכות של ברכת המזון, הנה שמעתי (כמדומה) מהרב יהודה ליבר הירשוביץ ז"ל שאביו הרב יצחק אייזיק אליעזר ז"ל (הי"ד) רבה של ווירבאלין (ליטא) וחתנו של הרב אליעזר גורדון מטלז ז"ל היה נוהג לומר זמר זה אבל בלי הזכרת שם שמים אלא בכינוי בלבד (היינו, שהיה אומר "השם").

זוהי, אגב, הזדמנות בשבילי לומר את שבחו של כתב-העת שלכם - שתוכנו מלא - ענין, ועריכתו משובחת, דבר דבר על אופנו. יבורכו ידי העושים במלאכה (הכותבים, העורכים וכו') להגדיל תורה (ואמונה) ולהאדירה!

ביקרא דאורייתא

גרשון נוף - ניו-יארק

## הערה על מנחת חינוך מצוה ר"ם

בחינוך מצוה רס שלא לקלל אב ואם כתב וז"ל אבל הבן מן השפחה ומן הנכרית אינו חייב על קללתו. וכן גר שהורתו שלא בקדושה אע"פ שנולד בקדושה כגון שנתגיירה אמו כשהיתה מעוברת אינו חייב על קללת אביו, וכשם שאינו חייב על קללת אביו כך אינו חייב על קללת אמו אע"פ שהיא יהודית כשילדתו וכמו שדרשו וכתובם לברכה, ומקלל אביו ואמו את שהוא חייב על אביו חייב על אמו וכו' ע"כ.

וכתב עזה במנחת חינוך שם וז"ל וכן גר שהורתו שלא בקדושה וכו' שנתגיירה אמו כשהיתה מעוברת וכו' בר"מ אינו מוזכר זה הציור שנתגיירה אמו, ובאמת דין זה אינו צריך לפנים כיון שנתעברה אמו א"כ היא ליה כבא מן השפחה וגויה דגר גמור הוא, ואין לו אב וגם אם אין לו והוי ליה כמו נתגיירו אביו ואמו והוא עמהם דפטור. אך לפי דעתי פשוט בהר"מ פ"ה מממרים ה"ט דמיידי כגון גוי שבא על ישראלית א"כ הולד הולך אחר דידה כידוע והוא ישראל גמור והאם אם גמורה, לזה השמיענו הר"מ דאינו חייב על אמו כיון שאינו חייב על אביו, כי אין לו אב, ואפילו אם נתגייר אביו קודם שנולד מ"מ לאו בנו הוא, וכן מרשים הכסף משנה שם שמראה מקום מרי בר רחל בבא בתרא קמט ע"א ורב מרי בר רחל היתה אמו ישראלית גמורה ואביו היה הורתו שלא בקדושה וקודם לידתו נתגייר, אבל בכא על הגויה פשיטא דהוי גר גמור ואינו חייב על אמו אפילו אביו ישראל כי הוי גר ואין נתגייר, אבל גמורה רק דעיקר הוא דאפילו אמו ישראלית גמורה מ"מ כיון דאין לו אב אינו חייב על אמו, אף שנולד מישראל והוא ישראל גמור, כן נראה לי פשוט בעזה"י עכ"ל.

וקאי על הרמב"ם בפ"ה מהל' ממרים הל' ט' שכתב וז"ל אבל בנו מן השפחה ומן העכו"ם אינו חייב לא על אביו ולא על אמו, וכן גר שהורתו שלא בקדושה אע"פ שלידתו בקדושה אינו חייב על מכת אביו וקללתו. ובהל' י' כתב שאינו חייב על אביו כך אינו חייב על אמו שנאמר ומקלל אביו ואמו את שהוא חייב על אביו חייב על אמו וזה שאינו חייב על אביו אינו חייב על אמו, ע"כ. ופי' הורתו שלא בקדושה נראה מדברי החינוך שפי' דהיינו כגון שנתעברה ממנו בגיורתו ונתגיירה כשהיתה מעוברת, ולכך על אביו ודאי דפטור וכשם שפטור על אביו פטור על אמו. וע"ז חולק המנח"ח דבכה"ג אינו צריך לפנים ולדרשה דפטור על אמו דלאו אמו היא וכנכרי חשיב לגבה מאחר שנתעברה ממנו בגיורתו וכנולד מן הגויה ונתגייר שהוא גר גמור ה"נ דכוותיה, ומש"כ הרמב"ם הורתו שלא בקדושה פ"י בכנסי הכא על בת ישראל, ולידתו בקדושה היינו דקודם לידתו נתגייר ולכך אמו חשיבא אם גמורה דבת ישראל הוא ואביו אינו אביו כלל ובוזה הוא דאמרינן כשם שפטור על אביו אע"ג שנתגייר ה"נ פטור על אמו. ולכך ציין הכ"מ לגמ' רב מרי בר רחל דמיידי בכה"ג.

ודבריו תמוהין ואדרבה דברי החינוך אין צריכין לפנים ורדאי פשוט בכל דוכתא דבנתגיירה אמו כשהיתה מעוברת מתייחס הבן אחריה ומיקרי בנה והיא אמו גמורה, וכדמוכח ממתניתין דבכורות מו ע"א ופסקו רמב"ם בפ"א מהל' ביכורים ה"ג וז"ל השפחה שנשתחררה וכוחית שנתגיירה כשהן מעוברות וילדו אע"פ שהורתו שלא בקדושה הואיל ונולד בקדושה חייב שנאמר פטר רחם בישראל והרי פטר רחם בישראל ע"כ. הרי דבכה"ג חייב בפדיון הבן ואי נאמר דחשיב כגר שנתגייר וכנולד מעצמו בלא אם והו"ל כבא מן השפחה ומן הגויה אמאי חייב בפדיון הא כשנולד לא היה ישראל וחשיב גר גמור וגר פטור מהפדיון אע"ג דפטר רחם הוא, ואם כי לא דמי לגר בעלמא שלא פטר רחם ישראלית וזה פטר רחם ישראלית, מ"מ היאך שייך לחייבו בחיוב פדיון מחמת פטר רחם כשאין לו שום התייחסות לרחם שפטור וכעובר הנשמט מרחם בעלמא, שהרחם ומי שפטור את הרחם אין להם שום שייכות, זולת אם נאמר כמש"כ הגרע"א (בשו"ת ח"ו ס"כ) לענין נידון אחר וז"ל אם לא דנאמר דמ"מ כיון דפטר רחם ישראלית אחר שנתגייר חייב בפדיון ע"כ, והיינו דיש מקום לומר דגזיה"כ הוא דאע"ג דאין לו ולאמו כלום, ואינו בן ובכור לאמו כלל מ"מ חייב בפדיון הבן דמיקרי פטר רחם בישראל דהא פטר רחם ישראלית וגם עתה הוא עצמו ישראל וישראל שפטור רחם ישראלית אע"ג דלאו אמו היא חייב בפדיון, ושייך לחייבו בחיוב פדיון הבן אע"פ. ואמנם כן נראה מדברי המנח"ח עצמו במצוה שצב פדיון בכור אדם, וז"ל וגויה ושפחה שנתעברו קודם שנתגיירו ושנשתחררו וילדו, הבן

חייב בפדיון, אע"פ שהורתו שלא בקדושה כיון דלירתו בקדושה חייב בפדיון וגזירת הכתוב הוא פטר רחם בישראל והרי נפט הרחם בישראל, וחייב לפדות עצמו, עכ"ל. הרי דמגזירת הכתוב מחייבו, והיינו לשיטתו דס"ל דכשנתגיירה מעוברת חשיב הבן כגר גמור וחייב בפדיון אע"ג שאינו בכור לאמו, מגזירת הכתוב.

אבל הא ודאי קשיא מגמ' יבמות צח ע"ב ופסקו רמב"ם בפ"ד מהל' איסורי ביאה הי"ד וז"ל שני אחים תאומים שהיתה הורתן שלא בקדושה ולירתן בקדושה חייבין משום אשת אח, ע"כ הרי דאחים שנתגיירה אמם כשהיתה מעוברת חשיבי כאחים גמורים ואסורים זה באשת זה, ומחמת קרבת אם ודודאי מצד אב אין להם שום קורבא וכמבואר שם ביבמות דלא חולצין ולא מייבמין, וחזינן דבנתגיירה מעוברת אע"ג דהורתם שלא בקדושה חשיבא קרבת אחים להם קורבא, ומדקורבא אחים מן האם כה"ג חשיב קורבא, כ"ש אם עצמה דחשיבא אם מעליא לכל דבר שבתורה (אפי' לשי"ה) הש"ך יו"ד סי' רסט סק"ו דרוקא בתאומים ששניהם הורתן שלא בקדושה ולירתן בקדושה אסורים משום אשת אח אבל אם אחד הורתו שלא בקדושה ולירתו בקדושה ליכא איסור אשת אח מ"מ ברור דהנפק"מ היא רק לענין קורבא דאחים אבל לא לענין קרבת אם דל"ש שום נפק"מ. (ופשוט) ומכאן הביא הש"ך בחי"מ ס"ל"ג סק"ו ראי', דתאומים שנתגיירה אמם כשהיתה מעוברת ודאי פטולין לעדות כאחים מן האם, ודלא כב"י שנסתפק שם בזה, והביאו המנחת חינוך עצמו במצוה תקפט ע"ש, [בזה נסתר מאי דהו"מ לתר"ג כשי' המנח"ח בזה שנפרש בגמ' דיבמות צח דהורתן שלא בקדושה כמו שפי' המנח"ח ברמב"ם הג"ל לענין קללת אב ואם וכמו דמצינו גבי רב מרי בר רחל שהכונה היא בגוי הבא על בת ישראל וזה מיקרי הורתו שלא בקדושה. וכן משמע מרעק"א הג"ל שהי' כן בגמ' יבמות שם (ובחי' רעק"א יבמות ש"ל לאחרונה, ירושלים תשנב, דף מה ע"ב העיר המדפיס בזה). ומזה שהביא המנח"ח עצמו דברי הש"ך שפי' דהכונה בגמ' הג"ל הוא בנתגיירה אמם כשהיתה מעוברת, ונקט דבכה"ג חייבין משום אשת אח ופטולין לעדות, נסתר פי' זה, והורא קושיא לדוכתה, וגם מהנהגות רעק"א שם על דברי הש"ך אלו משמע כן, וצ"ע] ועי' עוד בחינוך ובמנח"ח מצוה תקסט וצ"ג.

זכור"כ יש להביא מדברי החוס' כתובות יא ע"א ד"ה מטבילין שפשוט להם דכה"ג, בשנתגיירה אמו כשהיתה מעוברת יורשה ולא חשיבא כנכרית לגביה וז"ל משכחת לה גר קטן מן התורה במעוברת שנתגיירה כדאמר' בפרק הערל עוברת כוכבים שנתגיירה בנה אין צריך טבילה והוי גר מן התורה דישאל גמור הוא ואית ליה ממון מן התורה כגון שירש את אמו, ע"כ. הרי דס"ל להחוס' דבכה"ג מתייחס אחר אמו וחשיב בנה ויורשה וה"ה לענין קורבא דערויות ולענין הכאה ולכל דינים שבתורה דחשיבא אמו גמורה ולהדיא כתב ביד רמ"ה ב"ב קמט ע"א דדמי יורשה ואיסורא דעריות להדרי וז"ל שמעינן מינה דגר שאין הורתו בקדושה אע"פ שלירתו בקדושה אינו יורש את אביו והוא הדין אחיו ושאר מורישין הבאין מכח האב ואע"פ שאין שם יורש אלא הוא ואם מת אביו כל המחזיק בנכסיו וזה בהם אבל יורש הוא את אמו דכיון דלירתו בקדושה על כרחך בתרה שדינן ליה וברא הוא וירית לה וכהדיא גרסינן בפרק נושאין על האנוסה ועל המפותה היתה הורתן שלא בקדושה ולירתן בקדושה לא חולצין ולא מייבמין אבל חייבין משום אשת אח אלמא כל היכא דלירתן בקדושה אע"פ שלא היתה הורתן בקדושה אית להו חייס האם מדאורייתא דהא תייבין קתני, והוא הרין לענין יורשה שירושין את אמן, ראידי ואידי חד טעמא הוא. ע"כ. הרי דמין יורשה ירעינן דחשיבא אם לכל דבר שבתורה אע"ג שלא היתה הורתן בקדושה, וחיודש על המנח"ח שלא זכר כל זאת.

ואף מה שהביא המנח"ח לסמך ממה שציין הכ"מ לעובדא דרב מרי בר רחל ושם היתה אמו ישראלית, לאו כו"ע ס"ל הכי ואמנם רשב"ם שם פי' להריא כן דרב מרי היה ברה דבת שמואל ולפי"ז ה"נ דבגוי הבא על בת ישראל עסקינן אבל לפי"מ שכתבו החוס' שם לחלוק על רשב"ם אינו מוכרח ואדרבה ממה שמבואר בראשונים קידושין יח ע"ש ובש"ך וסמ"ע סי"ס קכו יש ללמוד אף בתוס' ב"ב דלאו בגוי הבא על בת ישראל עסקינן אלא בשנתעברה ממנו אמו בגיורת ונתגיירה כשהיא מעוברת, אינו דבר מוסכם, ולאיהו צד שנלמד מתאים ציון הכ"מ. ולאו מילתא חדתא היא וכבר האריכו האחרונים הרבה בזה בנושאים שונים (ראה אוצר מפרשי התלמוד ב"ק מז ע"א בתוד"ה מאי טעמא, ציינים בענין זה) וכל הראיות הנ"ל הובאו שם ודנו בהם.

# כתבי קודש

אברהם אביש שור

## מרן רבי אהרן הגדול זיע"א וחבורת החסידים בקארלין

ז. בני משפחתו הק' - אחיו ובניו זיע"א

מהמעט שידוע על ימי-חיי אחיו הקדושים זיע"א של מרן הר"א הגדול זיע"א: רבי קלמן הנסתר, רבי יצחק ורבי משה<sup>2</sup> זיע"א, - נראה כי היו נמנים על חבורת החסידים.

רבי קלמן הנסתר מקארלין

על אחיו המקובל האלקי הרה"ק רבי קלמן הנסתר זיע"א ידוע - כי אליו באו<sup>2</sup> מרן הרה"ק הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א והרה"ק רבי אורי השרף מסטרליסק זיע"א "ללמוד ממנו חכמת הנסתר"<sup>3</sup>, - עובדה המצביעה לכאורה על היותו נמנה בעדת החסידים, כך גם

1 אין יודעים במדויק את סדר הולדתם. בדבריו אהרן מהדורה ראשונה (ירושלים תשכ"ב, עמ' רמב) רשום סדר הולדתם כך: א) מרן רבי אהרן הגדול, ב) רבי קלמן הנסתר, ג) רבי משה, ד) רבי יצחק. במהדורות והדפסות הבאות (ירושלים תשכ"ט, עמ' [ערב]) ב"תיקון טעות הדפוס" רשום סדר הולדתם: א) מרן רבי אהרן הגדול, ב) רבי קלמן הנסתר, ג) רבי יצחק, ד) רבי משה.

בכתבי ר"י שו"ב (עמ' רעה) מובא סיפור הקשור לאחד מאחיו של מרן הר"א הגדול זיע"א מבלי לציין את שמו: "פ"א עשה אחיו [של מרן הר"א הגדול זיע"א] נשואין לבתו, והיה הרב רבי אהרן על התנונה, אחר החופה רקד רבינו רבי אהרן ושמוח מאד לקראת הכלה, ובכל פעם אמר בקול, אחי מה אתה שמח? שאתה עושה נישואין לבתך? זה השמחה יש לו ג"כ הערל יעוואן או סטעפאן, כשעושה נישואין לבתו... רק צריך לשמוח בה..."

נראה כי היתה להם אחות, כמובא בקובץ "בית דלי" להרב החסיד ר' יצחק דוד לידר ז"ל, (בני ברק תרש"ם, עמ' לג) כפי ששמע מפ"ק הרה"ק רבי שמואל מסלונים זיע"א.

2 קשה לשער תאריך הגעתם לרבי קלמן זיע"א, וכבר עמדנו (קובץ באר"י מה עמ' קלו-ז בהערה 6,8) על שאלת תאריך התקרבותו של הרה"ק רבי אורי מסטרליסק זיע"א למרן הרש"ק זיע"א הי"ד, או בשנת תקל"ז, או לאחר הגעתו של מרן הרש"ק זיע"א הי"ד ללודמיר בשנת תקמ"ה-ו.

3 דברי אהרן עמ' רמב.

מעידה ההערצה המופלגת של החסידים לקדושתו וצדקותו.<sup>4</sup> כנראה שגם צאצאיו נמנו על עדת החסידים.<sup>5</sup>

### רבי יצחק (מיאנובה?)

על הרה"ק רבי יצחק זיע"א אין בידנו אף פירווי מידע כלשהם. ברם, העובדה שבנו הצדיק והגאון רבי שלמה יוסף אב"ר סטאלין זצ"ל<sup>6</sup> היה ממקושרי מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א יכולה להצביע, כך נראה, כי אף אביו היה מהנמנים על חבורת החסידים.

### רבי משה מקאברין

האח הרביעי הוא הרה"ק רבי משה זיע"א מקאברין<sup>7</sup> שמנו"כ בלודמיר<sup>8</sup> יש לשער כי היה חתנו<sup>9</sup> של הרה"ק רבי חיים חייקא מהמדורא זיע"א והיה בין חבורת החסידים של אחיו

4 על גדול קדושתו של הרה"ק רבי קלמן זיע"א יסופר כפי זקני החסידים - "כי התגורר סמוך לכנסיה, וכשהגיעו אליו מרן הרא"ש הגדול זיע"א והרה"ק רבי אורי מסטרליסק זיע"א וישבו ללמוד אצלו קבלה, וכעת שצוללו הכומרים בפעמונים - אטמו הצדיקים הנ"ל את אזניהם מלשמוע את קול טומאתם, כשהבחין בכך הרה"ק רבי קלמן זיע"א שאלם: מדוע הם אוטמים את אזניהם? וענו כי על-ידי כך הם אינם שומעים את קול צלצול הפעמונים! - חמה רבי קלמן זיע"א ואמר: זה לי שנים רבות שהנני מתגורר בעיירה זו, ומעוררי לא שמעתי את צלצול הפעמונים...".

5 בנו של הרה"ק רבי קלמן זיע"א היה רבי אשר זצ"ל חתנו של רבי ישעיהו הורוויץ מטיקטין נכדו של רבי אבלי למברג, וחתנו של רבי צבי הירש הורביץ מפרנקפורט בעל "מתנה לוי" בנו של הרה"ק בעל ההפלאה זיע"א. בנו של רבי אשר זצ"ל היה שמו רבי אשר, כנראה נולד לאחר פטירתו, והיה חתנו של רבי יעקב רב כטיקטין בנו של רבי לייב בנו של רבי שאול מאמסטרדם זצ"ל. בנו של רבי אשר (השני) היה רבי אברהם דוב בער זצ"ל חסיד קוצק ותלמיד החידושי הרי"ם, נולד בשנת ת"ר כומברובה ונפטר ע"ת תמוז תרפ"א, והוא אב"י משפת קרלינסקי הענפה (הודה להרב בצלאל קרלינסקי ב"ר משה נח" ב"ר אשר ב"ר ישעיהו ב"ר אברהם דוב בער הנ"ל שמסר לי פרטים אלו ומאמרו של דודו-זקנו הרב חיים קרלינסקי על תולדותיו של זקינו הרב ישעיהו קרלינסקי ז"ל אב"ד פרחוביץ, שנדפס ב"אור המזרח" ניו-יורק, טבת תשמ"ה). גם זוגתו של הגאון רבי יעקב דוד ריב"ז זצ"ל אב"ד צפת'ו התייחסה למשפחה זו. שם המשפחה "קרלינסקי" מצביעה לדעתו כי אבי המשפחה הרה"ק רבי קלמן הנסתר התגורר בקארלין.

6 אודותיו בהרחבה ראה בברכת אהרן עמ' נה-ו, היה מפורסם בקדושתו וצדקותו, בשנת ת"ר עלה לארץ הקודש והתיישב בטבריה. ברובו לאה"ק עבר את בעלזא, והרה"ק השר שלום מבעלזא זיע"א כבדו והחשיבו מאד. נסתלק בי"א אייר שנת כח"ר ונטמן בבית העלמין העתיק בעיר. בנו הוא החסיד המפורסם רבי אברהם אשר זיע"א (אודותיו ראה בקובץ באו"י ז עמ' צד כהערה 12) מתלמידי המובהקים של מרן אדמו"ר ווקן זיע"א, והוא אב"י משפת אליאן הענפה (על בנו הרב החסיד רבי שלמה אליאן ז"ל וצאצאיו ראה ב"חסידי קארלין בירושלים" כ"מטה אהרן" ירושלים תש"ג, עמ' נו-נו). וחתנו הוא הרב החסיד רבי משה צבי לאנדא מסטאלין (ראה בקובץ באו"י ג-ד עמ' צב).

7 לפי רשימתו של הגאון רבי שמהאל הלר זצ"ל כדלקמן היה מקאברין.

8 רב"י אהרן מהדורא ב', ירושלים תשכ"ט, עמ' [צרב].

9 זאת נמצאנו למדים מפרטים גניאולוגיים חשובים שהתגלו רק לאחרונה מרשימתו כבתי"ק של הגאון רבי שמהאל הלר זצ"ל ובה של צפת (נדפס בצירוף הפסקמיליה בספר "הרב החכם והרופא" עמ' 303) "הרב' (הבת השנייה של מרת רבקה בתו של מרן הרא"ש הגדול מקארלין זיע"א ואשתו בזוו"ש של הרה"ק רבי שלום שנקא אב"י של הרה"ק הצמח צדק מליובאוויטש זיע"א) דבורה אשת רבי חייקל מקארלין בן רבי משה בער שנפטר באה"ק. ר' משה בער הנד" הוא בנו של הצדיק ר' ארלי שטימצר מועלחוב, אמו של ר' חייקל הנד" היתה בת הרב הצדיק ר' משה מקאברין אחיו של הרב הצדיק ר' אהרן מקארלין הראשון...". חידוש זה שרבי משה בער בהרה"ק רבי ארלי שותק מועלחוב זצ"ל היה חתנו של רבי משה מקאברין (רבי משה בער היה גם חתנו (בזוו"ש) של מרן הרה"ק זיע"א הי"ד - ראה בדברי אהרן עמ' רמד, ושם בסוף עמ' רמה) מקבל חיוזק ממקור אחר ("אהל אלימלך" לנדסרוב תש"ח, דף נ ע"ב) המספר כי הרה"ק רבי אלימלך מלידונסק זיע"א ואחיו הרה"ק רבי זושא זיע"א "בעת הליכתם רגלי על העולם, היה להם אכסניא בלאדמיר אצל חסיד אחד רבי ארון ז"ל מחתנו של הרה"ק רבי משה אחי הרה"ק המפ"ר אהרן הגדול מקארלין זיע"א, ומסתבר כי הוא זה הרה"ק רבי ארלי [שטימר] שותק" מועליחוב זיע"א.

מרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א, ולאחר הסתלקותו נראה כי נמנה על תלמידי מרן הרש"ק זיע"א.<sup>10</sup> חתנו הוא הרה"צ רבי משה בער זיע"א אחיו (מאם) של מרן אדמוה"ז זיע"א.

### רבי יעקב מקארלין

על חבורת החסידים בקארלין יש להוסיף את הרה"ק רבי יעקב מקארלין זיע"א בנו בכורו של מרן הר"א הגדול זיע"א. את תולדותיו נסינו לשחזר מכבר,<sup>11</sup> בסיכומו עולה כי עלה לארה"ק עם חותנו הרה"ק רבי אברהם מקארלין זיע"א, נמנה על החבריא הקדושה של הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטעפעסק זיע"א ותלמידיו הק', ובא אתם על החתום ב"קול קורא" לעזרת הישוב בשנת תקמ"ו. ונודע בקדושתו וכאיש מופת.<sup>12</sup> נסתלק בצעירותו<sup>13</sup> ומנו"כ בבית העלמין העתיק בעיה"ק טבריה ת"ו.<sup>14</sup> איננו יודעים על צאצאיו, אך יש שרשם<sup>15</sup> כי חתנו הוא רבי שמואל אלעזר רוקח, בנו של רבי מאיר רוקח מלובלין חתנו של רבי דוד לאהקס זיע"א מתלמידי מרן הבעש"ט זיע"א.

### רבי אברהם מקארלין

גם חתן חותנו הרה"ק רבי אברהם מקארלין זיע"א - יש מהסתם לצרף לחבורת החסידים. אין בידנו פרטים עליו.<sup>16</sup> הידוע עליו הוא שעלה לארה"ק עם חתנו רבי יעקב

פרטים אלו בצירוף הידוע לנו עד כה, כי רבי חייקל הג"ל הוא הגאון החסיד רבי חיים חייקל אב"ד הארענדינא ש"נשא את שם קדשו של אדמו"ר הקדוש איש אלקים מוה"ר חיים חייקל מהמדורא כי היה מגדולי "עודן ציון" לר' ישעי' הלוי הורוויץ, ירושלים חש"ט, צ"מ ק"א, המוסיף "אינני יודע מאיזה צד ובאיזה אופן" וראה גם ב"דברי אהרן" צ"מ רמג ובסוף צ"מ רמה, ובהיות ואביו הרה"צ רבי משה בער זצ"ל היה חתנו של הרה"ק רבי משה אחיו של מרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א כאמור - הרי היה נכדו של רבי חיים חייקל מהמדורא רק באם היה רבי משה מקארלין זיע"א חתנו של הרה"ק מהמדורא זיע"א (ראה השערה זו בקיצור ב"מטה אהרן" חסידי קארלין בירושלים, ירושלים חש"ט, צ"מ כג).

שמש של רבי חיים חייקל זצ"ל מהארענדינא וזוגתו דבורה ע"ה, מופיע במפקד יהודי טטאלין משנת תר"י והנמצא בארכיון המכון.

ראה בקובץ באו"י ע"מ פז בהערה 29 על קשרי משפחה נוספים שהיו בין אדמו"ר להרה"ק רבי ארון "השוחק" מועליחוב כי אחותו של רבי משה בער נישאה להרה"ק רבי שמואל מהמדורא זיע"א בנו של הרה"ק רבי חיים חייקל מהמדורא זיע"א, וכן יש להוסיף שם כי מהספור ב"אהל אלימלך" המצוטט לעיל, משתמע, כי רבי ארון התגורר תקופה מסוימת בלודמיר, ויתכן מאד כי מרן הרש"ק זיע"א בעת שגר בלודמיר שמע אודותיו, (כי מרן הרש"ק זיע"א הי"ד הגיע ללודמיר כשמונה שנים לאחר פטירתו של רבי ארון זיע"א בשנת תקל"ח), וכשציוה את תלמידו הוא מרן הרא"ש הגדול מטטאלין זיע"א לפני הסתלקותו: "תסע לפולין ותיקח לך משם אשה ויהיה לך בן זכר" (שמע שלמה, חלק ב', עמ' 26 ושם בעמ' 30 בשינוי). - יתכן שציון לפניו את השידוך הזה, על אף שכפי המסופר בהמשך, היה זה המגיד הקדוש מקאנוניץ זיע"א שעשה את השידוך: "ונסע להרה"צ המגיד מקאנוניץ רצווה לו שיקח לאשה את האלמנה אשת הרה"צ ר' ארעל'ע שוחק, שמה פייגא, וקבע ישיבתו בעיר זעליחוב".

10 ראה בקובץ באו"י לט עמ' קג בהערה 18 שיעירתי כי רבי משה זיע"א עבר לגור בלודמיר באותה תקופה שמה הרש"ק זיע"א עזב את קארלין ועבר ללודמיר.

11 קול קורא משנת תקמ"ו מעיה"ט טבריא תו"ב בחתימת הרה"ק רבי יעקב מקארלין - קובץ באו"י ה-1 עמ' ק"א ויילך.

12 אימרו עליו שהוא פתח המקוה של האר"י בעיה"ק [צפת] שהי' נחש כרוך עליו, ומעת שטבל בה עקבות הנחש לא נודעו והתחילו הכל לטבול בה... (שמע שלמה חלק ב', עמ' 26).

13 ונפטר ג"כ בימי נעוריו" (שמע שלמה שם), במאמר שבקובץ הגיל שיעירתי שיתכן ורבי יעקב נפטר במגיפה הגדולה של אותה שנת תקמ"ו שרבים חללים הפילה מחבורת החסידים בארץ הקודש.

14 היחס לא נודע מקום קבורתו, ראה בקובץ הגיל עמ' קד בהערה 15.

15 מרשימותיו של ד"ר יצחק אלפסי הי"ו.

16 אולי הוא רבי אברהם פייבישביץ המופיע במפקד העיר קארלין משנת תקמ"ד ושעליו שיעירתי (בקובץ באו"י מט עמ' קנז בהערה 20) כי הוא אחיהם של הרה"ק רבי מנלי מקארלין זיע"א ושל מרת פערל אמו של מרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א בני רבי פייביש.

זיע"א.<sup>17</sup> חתנו ב"קול קורא" הנ"ל חותם עצמו: "חתן הרב" המעיד על מעמדו של חותנו. שמו מוזכר בדילטוריה של י"ט סעיפים<sup>18</sup> שהגיש אביגדור מפינסק לשלטון הרוסי נגד החסידים "הקארלינים" ונגד הרה"ק בעל התניא והשו"ע זיע"א, מהמעט הזה האמור עליו עולה כי היה מהצדיקים שהלכו בדרכי החסידות של מרן הבעש"ט זיע"א.

מרן הרא"ש מסטאלין זיע"א

בנו השני הוא מרן רבי אשר מסטאלין זיע"א היה בעת הסתלקות אביו כבן-שתים עשרה שנה, וכפי הידוע היה משחר ימיו הקדושים מסתופף בצלו של אביו הקדוש<sup>19</sup> יחד עם חבורת החסידים. וכן נסע אל מרן המגיד ממעזריטש זיע"א<sup>20</sup> שנטתלק כשבע חדשים אחר כך.

רבי דוב בער

קרוב משפחתו של מרן הר"א הגדול זיע"א שאליו מופנה מכתבו היחיד<sup>21</sup> ששרד ממרן הר"א הגדול החותם: "כ"ד אהובך בן דודך", אך לא ידוע לנו פרטי קשרי המשפחה ביניהם.<sup>22</sup> המכתב עוסק בעיקרו הדרכות בעניני חסידות<sup>23</sup> ומהתוארים שהכתירו בראשית המכתב: "אהובי התורני המופלא ומופלא כבוד קדושת ש"ת...". משמע שנמנה על גדולי תלמידיו הקדושים זיע"א.

בפרקים דלעיל הצבענו על בני חבורת החסידים בקארלין שבאו ממשפחתו של מרן הר"א הגדול זיע"א. בפרקים הבאים בעזה"י נציין את תלמידיו הקדושים ואנשיו שנמנו על חבורת החסידים.

17 ראה על כך בקובץ באו"י ה-ו עמ' קג-ד.

18 מובא באגרות בעל התניא, ירושלים תשי"ג, עמ' קמג ובהערה 9. התעורה המקורית בכתב-ידו של אביגדור מפינסק התגלתה ונדפסה על-ידי הרב יהושע מונדשיין שי' ב"כרם תב"ד" קובץ 4 חלק א עמ' 86.

19 "סיפר בנו הרה"ק בעל הבית-אהרן זצ"ל, כשהי' אביו הרה"ק הרא"ש כבן שש או שבע שנים, העיר אותו אביו הרה"ק ר' אהרן הגדול, און האט עם גיגעבין א קניפ אין בעקיל, און האט עם גיפרענט וואס באדייט דער מאמר אין עץ חיים, וענה לו כהוגן, אחר כך האט ער עם גיגעבין א קניפ אין צווייטן בעקיל, און האט גיפרענט וואס באדייט דער מאמר אין עץ חיים, והשיב לו כראוי. וסיים רבינו ארמו"ר הזקן: אזעלכע זאכין וואס מיר ווייטן היינט אויך ניט, וזה הי' כבר לעת זקנותו..." (ברכת אהרן עמ' [טז]). וראה בהקדמת ספה"ק בית אהרן: "...כאשר יצא הדבר מפי זקנו הקדוש האלקי כו' מוהר"א מקארלין לבנו אדמו"ר כו' רבינו אשר זצוקלה"ה כאשר היה כבר עשר שנין שמע אביו זצ"ל מנגן הזמר י-ה אכטוף כו' בשבת קודש ושאל אותו היכן כתוב הזמר הזה והשיב בבית אהרן..."

20 "רבי אשר סטאלינער זי"ע והלובלינער [החווה זיע"א] היו אצל המגיד ממעזריטש זי"ע, ואמר עליהם: בתורים שלא טעמו טעם חטא" (כתבי קודש" חלק שני "ליקוטים יקרים" להרב החסיד ר' אהרן יוסף לוריא ז"ל, בני ברק. סטנסיל, תשרי עמ' ט אות עט).

21 נדפס בספה"ק בית אהרן דף קמו ע"א.

22 ראה כדרכי אהרן כ"גזע הקדוש הקרלינית" בסוף עמ' רמג.

23 על המכתב ראה בקובץ באו"י כח עמ' קלו ואילך.