

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

ב"ה
שנה י'
גליון א (נה)
תשרי - חשון תשנ"ה

קובץ בית אהרן וישראל

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

הכתובת בארה"ב:
KUGELMAN
1462 - 41 St.
Brooklyn N.Y. 11218
(718) 8536294

כתובת המערכת:
רח' אבינועם ילין 11
ת.ד. 50197 ירושלים 91053
טל. 02-370106 פקס. 02-382581

קובץ בית אהרן וישראל

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

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

- ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים
-
- ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יורק
-
- ישיבה גדולה "בית אשר" - בני ברק
-
- ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים
-
- ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק
-
- ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יורק
-
- כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - ירושלים
-
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יורק
-
- כולל אברכים "בית אהרן וישראל" - ירושלים
-
- כולל אברכים "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה
-
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק
-
- כולל ללימוד הוראה "סטאלין קארלין" - ביתר
-
- כולל אברכים "תפארת אהרן וישראל" - ביתר
-
- כולל אברכים ללימוד או"ח "סטאלין קארלין" - ירושלים
-
- כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים
-
- כולל אברכים ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - ירושלים



כל הזכויות שמורות - הודפס בדפוס המכון

התוכן

עמוד

- ה קובץ הערות מתוך כתיב־יד
מנדולי האחרונים, על הרמב"ם
- יז רבי אלכסנדר סנדר מייזליש זצ"ל
אבר"ק סערדהקל ורעכניץ (ת"ק-תקע"ט)

- כה רבי יעקב נתן וויסמאן זצ"ל
אבר"ק סהראוו ודאבראוויץ בעל "סחשכות בעצה"

- כז הגאון הרב חיים ברוך וואלפין שליט"א
ראש ישיבת קארלין ספאלין, ניו יארק

- לד הרב משה אברהם בר
רב שכונת יד אליהו, תל-אביב

- מא הרב צבי חיים דישון
בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת'ו

- נ בנימין זאב טרק
בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת'ו

- נו אברהם יהושע הקשיל בלייך
קארלין ספאלין ניו יארק

- סא הגאון רבי שלמה זלמן אוירבוך שליט"א

- סא הרה"ג ר' שמואל אליעזר שפרן
דומ"צ ביד"צ חברון מאיר, כ"ב

- סה הרה"ג ר' שמואל יהודה ליב לאנדקסמאן
ראש ב"ד שע"י מאנסי ג. וראש כולל הרבנים

- סט הרב נח בלוי
רב ביחמ"ד קארלין ספאלין רמת ירושת'ו

- עג הרב יואב רוזנטל
קארלין ספאלין ירושת'ו

גנוזות

- ילקוט "יד החזקה"
א. ספר המצות, מדע (א)
- שינוי מבטא בין קריאה לחתימה
בשמות גיטין

שפתי ישנים

- בענין קן התאריך והמסתעף

חידושי תורה

- בענין תרי רובי

- בענין יום הכיפורים שחל בשבת

- בענין טלי גיטך מעל גבי קרקע

- בענין עשה דוחה לא תעשה

- בענין קנין חצר

בירורי הלכה

- בענין כתיבת הכתובה ביום
כשהחופה בלילה

- בענין הנ"ל

- כתיבת שם אביו של בן מאומץ בגט

- כירור בדיני סכינים של כשר ושל חלב

- כירור מקיף בענין משקפיים (א)

הערות וביאורים בשולחן ערוך

חושן משפט:

המשך הערות בעניני פרוזבול בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו
לזה שטוען אחר שביעית קים לי שהפרוזבול פסול
מלוה בן אשכנז התובע ללוה בן ספרד

לשון חכמים

זכות קריאת השם לילוד הרב חיים בניש
מח"ס "מידות ושיעורי תורה" ועוד
בשיטת הרמב"ם בענין לא חסור הרב יצחק קליינמן
במצוה דרבנן

ספונות

הספד על הגה"ק רבינו פינחס הורביץ זי"ע רבי מיכל שייאר וצ"ל
בעל "הפלאה" אכר"ק וזארמס ומנחיים (תצ"ט-תקס"ט)

קכג

הערות

בענין שיעור רביעית - הרה"ג ר' יחיאל אברהם זילבר, מח"ס בירורי הלכה, ב"ב / בנוסח מסירת מודעה
ובענין חוב אחר שביעית - הרב יצחק שפיצר, ב"ב / בזמן כואו של הרבי ר' שמעלקי זיע"א לניקלשבורג -
הרב אברהם בנריקס, ב"ב / הערות שונות - הרב חיים נחום ליכטנשטיין, תצור הגלילית / בענין איסור לא
יגוש - הרב צבי יהודה בן יעקב, ב"ב / בענין גזבר הקדש - שניאור ולמן רישון, ירושת"ו / בגדר מיגו -
ישקיה שווארץ, קרית צאנז נחניה / הערות לתולדות רבינו התוספות יום טוב - ישראל בן חיים / הערות
שונות - שלמה ליפשיץ, ירושת"ו / על תרגום תפילת "גא"ט פון אברהם" - אליהו קלפיהולץ, ב"ב / הערות
לחעודות שכפוקס ניסוי"ד - ד"ר מרדכי נדב, ירושת"ו.

כתבי קודש

קלט

אברהם אביש שור

מין רבי אהרן הגדול זיע"א
וחבורת החסידים בקארלין
ט. מין הקדוש מקארלין הי"ד זיע"א (ב)

גנוזות

ילקוט יד החזקה

מבוא

קובץ הערות על הרמב"ם מכתבי-יד הנמצאים באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א וסודרו על פי סדר ספר משנה תורה להרמב"ם, ליקוט זה נדפס בעזה"י בהמשכים בגליונות הקובץ.

להלן רשימת גדולי האחרונים שבכריהם מופיעים כילקוט הכת"י, בצירוף תולדותיהם בקצרה.

רבי זרחיה נוסח זלה"ה. מגדולי רבני מצרים תלמיד המהרי"ט ורבי יחיאל בסאן זלה"ה, נלב"ע בשנת ת"ח (לתולדותיו בארוכה ראה גליון מ' שנה ז') הערותיו על ספר קדושה ושופטים.

רבי שמואל נאון זלה"ה. המכונה מהר"ש גאון מדייני שאלוניקי. חי משנת סס"ה עד תכ"ז. מדבריו הובאו בספרי הפוסקים (בארוכה ראה גליון ל"ט שנה ז') הערתו על הרמב"ם הלכות נחלות.

רבי צמח צרפתי זלה"ה. רב גדול מרבני תוניס, קצת חידושים נדפסו משמו בספר "בני יוסף", הרחיד"א ז"ל בשה"ג מע"ס ערך "זרע יצחק" לומברונו כתב נוראת משבחיו. הערותיו בספר נזיקין.

רבי אברהם יצחקי זלה"ה. בעל שו"ת "זרע אברהם" ב"ח, תלמיד הרב המג"ן זלה"ה, והיה ר"מ ואב"ד ירושת"ו, חי משנת תכ"א עד שנת תפ"ט, והיה הראשון שנקבר בתוך ד"א לזכריה הנביא (ראה שה"ג בערכו) הערותיו על ספר עבודה, קרבנות, טהרה.

רבי אליעזר הלוי זלה"ה. אחיו של הגאון רבי רפאל הלוי זלה"ה בעל "קול בן לוי" על הש"ס והרמב"ם ושו"ת. הערתו בספר עבודה.

רבי חיים אלגאזי זלה"ה. מאומיר בעל "בני חיי" היה רב ברודיס, תלמיד מהר"ש אלגאזי הזקן זלה"ה. הערותיו על ספר הפלאה, זרעים, עבודה, קרבנות.

רבי שלמה אלגאזי זלה"ה. (לשון הרחיד"א ז"ל בשה"ג בערכו) הרב החסיד מר קשישא מהר"ש אלגאזי, גדול הדור היה מדייני עה"ק ירושלים ת"ו בזמן מורנו הרב מהר"א יצחקי והיה תלמיד הרב פרי חדש... ואח"כ היה רב בארץ מצרים מ"ה שנה... (ראה שם בארוכה), הערותיו על ספר מדע, אהבה, זמנים.

רבי אברהם הכהן זלה"ה. מגדולי רבני ארם-צובה, שהיה חבירו וידידו ולמד תורה יחד עם רבי צדקה חוצין זלה"ה.

רבי צדקה חוצין זלה"ה. מגדולי רבני ארם-צובה שעבר משם לשרת בקדש בכגדוד והיה שם דיין יחיד, והפיח בהם ריח תורה, בעל שו"ת "צדקה ומשפט", חי

משנת תנ"ס עד תקל"ג לערך. הערותיו יחד עם הערותיו של רבי אברהם הכהן זלה"ה הנ"ל על גליונות הרמב"ם ספר נשים, קדושה, הפלאה, נזיקין, קנין, משפטים, שופטים.

הערות לאחד קדוש מדבר מגדולי האחרונים כתב-יד איטליאני נכתב בין שנת ת"ט- ת"צ, רשומים בגליונות הרמב"ם (ויניציאה של"ד-ו) ספר מדע, אהבה, זמנים, עבודה, קרבנות, טהרה.

הערות לאחד קדוש מדבר מגדולי האחרונים כתב-יד ספרדי, רשומים בגליונות הרמב"ם הנ"ל.

רבי מרדכי נאלנטי זלה"ה. מצאצאי רבי אברהם גאלנטי זלה"ה בעל "קול בוכים", היה מרכני ארץ ישראל ואח"כ מרכני דמשק, בעל "גדולת מרדכי" ו"דברי מרדכי" שו"ת ודרושים, נלב"ע בשנת תקמ"א. הערותיו על ספר מדע, עבודה, משפטים.

רבי שבתאי בכ"ר אברהם זלה"ה. אב"ד רוסניוק שבבולגריה, נולד בעה"ק ירושלים, נלב"ע בשנת תקצ"ה (לתולדותיו בארוכה ראה גליון ל"ג שנה ו'). הערותיו על ספר מדע, קנין.

רבי חיים שמואל נאפטיניו זלה"ה. חי בסביבות שנת הת"ר, נכרו של רבי חיים שמואל גאטיניו הראשון זלה"ה, (בארוכה ראה אודותיו בגליון נ"ג שנה ט') הערותיו על ספר אהבה, זמנים, הפלאה, עבודה, קרבנות, קנין, שופטים.

רבי משה יעקב ב"ר נבאי (מנ"ן) זלה"ה. תלמיד רבי חיים פאלאגי זלה"ה, בספרו "ראה חיים" פ' ראה מופיע דרשתו שדרש "בנשואי תלמידי הותיק החכם השי' כ"מ יעקה משה ב' גבאי המ' רבינו נר"ו עם בת הגוי"מ אורה התורה ולומדיה כה"ר ישראל פרחי הי" בחדש רחמים ש' התקפ"א, נזכר בשו"ת "אברהם אוקור", ובספר "אברהם את ירו" נדפס הספר עליו בשנת תר"כ - הגיה ספר "נוה צדק" מרבי חיים אברהם הלוי זלה"ה, הערותיו על ספר זמנים, נשים, קדושה, נזיקין, קנין, שופטים.

רבי חיים נשיא זלה"ה. מגדולי חכמי ורבני קושטא, עמד בקשרי שו"ת עם גדולי דורו ביניהם הגאון בעל "שרי חמד" זלה"ה (אודותיו ראה גליון כ' שנה ד'), הערותיו על ספר המצות, נשים, הפלאה, זרעים, עבודה, קרבנות, טהרה, נזיקין משפטים, שופטים.

ספר המצות

שרש י"ד עיין להרמב"ם בספר המצות שורש י"ד דכתב דהיכא שהעונש מפורש מזהירין מן הדין, והוא הפך הסוגיא דובחים דף ק"ו ע"ב², ועיין להרמב"ם³ ולתרב

- 1 ז"ל: וכשלא תהיה האזהרה בכתוב תלמודו בסברא מן הסברות התלמודיות וכו', וזה אינו סותר אמרו אין מזהירין מן הדין, ולא אמרו תמיד וכי מזהירין מן הדין, שאנחנו לא נאמר אין מזהירין מן הדין אלא כדי שגאסור מה שלא נכתאר איסור כלל בצד היקש, אמנם כשנמצא העונש בכאור התורה לעושה זה המעשה נדע בהכרח שהוא מעשה אסור מזהיר ממנו, ואמנם נוציא בהיקש האזהרה כשביל שיתחוק לנו שרש אמרו לא עונש הכתוב אלא אם כן הזהיר וכו'. ע"כ.
 - 2 דאמרין במ"י בשלמא העלאת כתיב עונש וכתיב אזהרה וכו' אלא שחיטה בשלמא עונש כתיבה אלא אזהרה מנ"ל וכו', אלא אמר אביי ק"ו ומה במקום שלא עונש הזהיר מקום שעונש אינו דין שהזהיר, ופרין וכי מזהירין מן הדין וכו' הרי מוכח שגם היכי דהעונש מפורש אין מזהירין מן הדין.
- ואולי אפשר ליישב דהגמ' מקשה על ק"ו דהתם דמה במקום שלא עונש הזהיר מקום שעונש אינו דין שהזהיר, והוא ק"ו על כל העונשים שיהיה גם אזהרה מזה גופא שיש עונש, וע"ז ודאי שאין מזהירין מן הדין שהרי ע"ז קאי הכלל שלא עונש א"כ הזהיר והרי חסר האזהרה, ולא שייך למגמר האזהרה מק"ו מזה שעונש, והרמב"ם קאי על מקום שלמים האזהרה בק"ו ממקום אחר על עצם האזהרה וזה יכול להשלים את האזהרה החסרה כיון שדיעבד כבר שהדבר אסור מזה שעונש אותו, וזה מדוייק בלשון הרמב"ם שם שכתב: אמנם

מגילת אסתר כשורש ב' וצ"ע. ושמעתי באומרים לי רכן הקשה הרב שע"ה בפ"ב מה' מאכלות אסורות³ (רבי חיים נשיא ז"ל)

ספר מדע

הלכות יסודי התורה

פ"ב ה"י ולפיכך אומר חי פרעה וחי נפשך ואין אומר חי (בציר"י) ה' אלא' חי (כפת"ח) ה'. נ"ב והמפרש במערכת האלדות דף ע"ו בספיר' ז' כתב שהאזן[מר] חי העולמים בצירי קוצץ כנפיעות. (לאחר קדוש מדבר כ"י איטליאני)

פ"ב ה"יא וכיאור כל העיקרים שבשני פרקים אלו הוא הנקרא מעשה מרכבה. נ"ב עיין בהר"ב ובת"י"ט כפ"ב דהגיגה שאינם מפרשים הכי. (לאחר קדוש מדבר כ"י איטליאני)

פ"ג ה"א בפירוש ד"ה והם ט' גלגלים וכו' אבל מנה הנה מכל גלגל הגלגל הגדולה המקיף כל מה שבתוכו מגלגל וכוכב. נ"ב והנה החכמים בפסחים דף צ"ד ע"ב שאמרו גלגל קבוע ומזלות הזורין ולא מודו לחכמי אומות בזה אלא במ"ש שביום מהלכת חמה למטה מן הרקיע ובלילה למטה מן הרקיע. אחרי כותבי זה ראיתי בס' מעשה טוביה דף כ"א ע"ד שכ"כ בהדיא שלא מודו חכמים לאומות בגלגל קבוע. ואח"כ מצאתי כתוב בכ"י אשר לי וז"ל וכבר בזה הסכימו עכשיו כל חכמי א"ה שגלגל קבוע ומזל חוזר ע"כ. (לאחר קדוש מדבר כ"י איטליאני)

פ"ג ה"י ברא האל למטה מגלגל הירח גולם אחד שאינו כגולם הגלגלים וברא ארבע צורות גולם זה וכו'. נ"ב עיין פירושם בס' צורת היסודות בסוף ס' תולעת יעקב. (לאחר קדוש מדבר כ"י איטליאני)

פ"ה ה"ב כמה דברים אמורים בשאר מצות חוץ מעכו"ם וגלוי ערות ושפיכות דמים אבל שלשי עבירות אלו אם יאמר לו עבור על אחת מהן או תהרג יתרג ואל יעבור וכו'. נ"ב כתב הר"ב פ"ח במים חיים דף י"ד וז"ל נ"ב וכן בהלבנת פנים כדאמרין ס"פ הזהב נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פניו חבירו ברבים, וב"כ התוס' פ"ק דסוטה דף י' דהא דלא חשיב לה בהנהו תלת משום שאינו מפורשת בתורה ע"כ. (לאחר קדוש מדבר כ"י איטליאני)

פ"ה ה"ד כל מי שנאמר בו יעבור ואל יתרג ונהרג ואל עבר הרי זה מתחייב בנפשו. נ"ב כתב הרדב"ז בס' צ"ב (ח"ד סי' אלף קס"ג) וז"ל כתבו האחרונים שאפי' במקום שאמרו יעבור ואל יתרג אך מדת חסידות שלא יעבור וכן דעת גוסטא אפי' בניצניקא דסוף סוף מתקדש השם לעיני העמים והכופרים ע"כ, וכן נראה מדברי ההג"א בפ"ר' ישמעאל דף פ"ט (ע"ו נד.) וז"ל ואם רוצה להחמיר על עצמו ליתרג

כשנמצא העונש בבאור התורה לעושה זה המעשה נדע בהכרח שהוא מעשה אסור מזהר ממנו, ואמנם נוציא כהיקש האזהרה בשביל שיתחוק לנו שרש אמרם לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר עכ"ל, ודו"ק.

3 שטת דברי הרמב"ם מסוגיא פ"ק דמכות גבי אחותו מאביו ואמו.

4 ייבב דברי הרמב"ם דשאני התם כיון שאין העונש מפורש בתורה אלא מכה יתורה דערוה אחותו וכו' עיי"ש.

5 ע"ש שהקשה עור על הרמב"ם מפרק יוה"כ דף פ"א דאמאי איצטריכו למילף אזהרה כענין מה שלא יאמר עונש באזהרה, אזהרה גופא תיתי בק"י כיון שהעונש מפורש בתורה וז"ל ודו"ק. עכ"ל.

אפי' על מצות קלה הרשות בידו ואין זה משום פושע בעצמו ע"כ. ועיין לקמן בכ"מ בר"ה כל מי⁹, וכתב הר"ב תומת ישרים במאמר כל דאי דף צ"א סע"ג וז"ל ומ"ש הרמב"ם מתחייב בנפשו בתום' חולקים עליו (בפ"ק) [בפ"ב] דע"א (כו): שאם החסיד על עצמו והניח עצמו ליהרג נקרא קדוש⁷ ע"כ. וז"ל ס' החסידים סי' ר"ט נכרים שדוחקים עם היהודים לאכול נבילה דאם רוצה ליהרג כדי שלא יאכל ויובל לעשות⁸ ע"כ. וכ"כ הר"ב יפה תאר כב"ר פ' צ"ד ס"ט מדיוק המדרש שם ובש"ד פמ"א סי"א... הסמ"ק הארוך פ"י סי' ג' וז"ל ואין לומר מאחר שאמרו רז"ל... הרג שם יעבור את פיהם שדמו הנח נדרש מאחר שכונתו... ע"כ. (לאחר קדוש מדבר כ"י איטליאני)

פ"ה ה"ה ואפי' יתרוהו להם ואמרו תנו לנו פלוני וכו'. ג"כ ע"ש בב"ר וכיפה תאר. פ"ה ה"ח אבל שלא דרך הנאתן כגון שעושיין לו רטיה או מלונמא מחמץ או מערלה וכו'. ג"כ כתב הפר"ח בה"פ סי' תס"ו שרבינו מיירי כאן לענין היתר הנאה אבל אה"ג שקובר כב"י וב"י¹⁰ כמו שנראה מדברי רבינו בפ"א ס"ג מה"פ, ונ"ל שלזה כיון כאן הב"מ להביא דברי הרשב"א דמיירי בחמץ של נכרי ובהכי אינו עובר אבל כבר השיגו שם הפר"ח ושדי ביה נגנא ודבריו נראים.¹¹ (לאחר קדוש מדבר כ"י איטליאני)

6 ז"ל: סובר רבינו שכאמרו בגמרא יעבור ואל יהרג פירוש צריך לעבור כדי שלא יהרג, אבל שלימים וכן רבים סוברים דאם נהרג ולא עבר צדקה החשב לו, ונראה שמפרשים יעבור ואל יהרג הרשות בידו לעבור כדי שלא יהרג, וכתב בנימוקי יוסף דאפילו לפי סברת רבינו אם הוא אדם גדול וחסיד ירא שמים ורואה שהדור פרוץ בכך רשאי לקדש את השם ולמסור נפשו אפילו על מצוה קלה, כדי שיראו העם וילמדו ליראה את השם ולאחרו בכל לבם. ע"כ. ועיין לח"מ ומל"מ.

7 בתוס' דף כ"ז ע"ב ד"ה יכול כתבו ז"ל: ואם רצה להתמיר על עצמו אפי' בשאר מצות רשאי, כמו ר' אבא בר זימרא דירושלמי שהיה אצל עובר כוכבים א"ל אכול נבילה לא קטילנא לך א"ל אי בעית למיקטלא קטול, ומתמיר היה וכו'. ע"ש ועיין בהפעה שאח"ז על דברי הירושלמי.

8 ע"ש שהביא דברי הירושלמי שהביאו התוס' בנוסח אחר והוא בירושלמי שביעית פ"ד. וע"ש בהערות ברית עולם מהרהידיא ז"ל שתמה על הראיה דהרי בירושלמי שם מסיים: א"ר מנא אלו הוי רבי אבא בר זימרא שמע מילתון דרבנן מיכל הוי וכו', והרי הלכה כרב מונא ברוב בירושלמי כ"ש התרומות והביא מן ז"ל בכללי הגמ' דף צ"ו ע"ש. ועיין בהערות מקור חסד על הס"ח שם שכנראה לא היתה גירסא זו לפני הראשונים, וע"ש שהביא מאור זרוע ח"ב הלכות יולדות סי' ק"ח שהוכיח מהירושלמי שעל איסור דמיירי דאכילה ראוי למסור עצמו שחמור ביותר משאר איסורים, ע"ש באריכות.

9 והביארוהו הבי"ח והש"ך וז"ל סי' קצ"ו סק"א דאותן קדושים ששחטו עצמן שלא שמכו דעתם לעמוד בניסיון קדושים גמורים הם וראיה משאלו וכו'. ע"ש.

10 ולענין הלכה פסק בשו"ע שם דכל הנבירות שבתורה חוץ מהג' אם הוא בצנעא יעבור ואל יהרג ואם ירצה להתמיר על עצמו וליהרג רשאי אם העכ"ים מכין להעבירו על הדת, אבל אם הוא מכין להנאת עצמו אסור (וחלקו האחרונה אם הוא בפרהסיא ומכין להנאת עצמו, עיין ש"ך סי' קצ"ב) והש"ך כ"ש התרומות והביא מן כהרמב"ם דאסור להתמיר ע"ע וה"ז מתחייב בנפשו וכן דעת הבי"י וכ"ג דעת הרמב"ן בתורת האדם, ובת"ה סי' קצ"ט כתב דהיה נראה דכיון דהוי פלוגתא אולינן לקולא בדני נפשות. אמנם י"ל דבקידוש השם לא אולינן לקולא, ונראה דלפי הענין ושרואין אנו כוונתו מודין לו עכ"ל. ע"ש בש"ך.

11 ע"ש שדן בשאלה למעשה על אלו שיש להם כאב ראש או מותר להניח בפסח קמח עם מים בצדעים, והשיב שעובר בכל יראה וכל ימצא, והביא דברי הרמב"ם דידן וכתב דהיינו רק שאינו עובר על נהנה מחמץ כיון שהיא שלא כדרך הנאתו, אבל ודאי עובר כב"י ובי"י, וליכא למיזד דמיירי בפחות מכוית, כיון דחייב בביעורו משום חצי שיעור, ע"ש שהאריך בזה, וע"כ מסיק דודאי אסור בקמח עם מים אלא יעשנו עם מי פירות שאינן מחמיצין.

11 וז"ל: אלא שבאמת שדין זה נראה קצת זר בעיני ולא מלאני לבי להתיר למעשה שאע"פ שאין דעת ישראל לזכות בו וכו' דאיסורא לא ניחא ליה דליקני, הרי כתבו הטור והמחבר ז"ל שם דצריך שלא יהא ניכר מתוך

פ"ה ה"ח כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ה מה' יסודי התורה ה"ח וז"ל בד"א שאין מתרפאין בשאר איסורין אלא במקום סכנה בזמן שהן דרך הנאתן כגון שמאכילין את החולה שקצים ורמשים או חמץ כפסח וכו' אבל שלא כדרך הנאתן כגון שעושין לו רמיה וכו' או שמשקין אותו דברים שיש בהן [מר] מעורב עם איסורי מאכל שהרי אין בהם הנאה לחיד הר"י זה מותר ואפי' שלא במקום סכנה חוץ וכו' ע"כ הלשון הצריך לענינו ע"ש.

נמצא למד שדבר שאכלו שלא כדרך הנאתו דהיינו שלא נהנה החיך ממנו מותר. ולכאורה ק"ק להחייב שפסק הרמב"ם ז"ל בפ"ו מה' חמץ ומצה ה"ב וז"ל בלע מצה יצא בלע מרור לא יצא וכתב ה"ה ז"ל דמעם בלע מצה יצא משום דכיון שהמצה נגעה בפיו הוייא לה אכילה אבל מרור מעם מרור כענין וליכא הרי כהדיא דאפי' שלא מעם מעם מצה יצא ידי חובה. ומאי שנא מהחייב דהלכות יסודי התורה דפסק דכל שלא נהנה החיך לא מיקרי אכילה. וכמו כן יש להקיד נמי על הרב תנא דאורייתא ז"ל דעלה ונסתמך כהא דקיל"ן דכל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן אם נאמר ג"כ במצות עשה דרחמנא אמר תאכל כגון מצה וקרבן פסח אם אכלן שלא כדרך הנאתן אי יצא ידי חובה או לא. ופשיט ליה הכי היכי דבמצות ל"ת אם אכלן שלא כדרך הנאתו פטור משום דלא מצא אכילה הכי נמי במצות עשה אם אכלן שלא כדרך הנאתו לא יצא ידי חובה ע"ש דבריו בפ"ה מה' יסודי התורה וקחנו משם.

ואני עני לא זכיתי להבין דבריו דמה יענו שפתי צדיק כהאי סוגיא דפסחים דף קמ"ו דבפרושה אתמר דבלע מצה יצא ופסקו הרמב"ם ז"ל הנו"ל נמצא דבמ"ע אפי' שנהנה שלא כדרך הנאתו היינו שלא נהנה החיך ממנו דיצא ידי חובה. ועוד קשה לי על דברי המ"ל ז"ל דמי הביאו לסמך זה הרי כל המעם דבכלאי הכרם ובשר בחלב דחייב אפי' שלא כדרך הנאתו הוא משום דלא כתיב בהו אכילה כדמשמע מדברי הש"ס (פסחים) דכ"ד ע"ב נמצא לפי זה דבמקום דכתיב אכילה הוא דוקא דרך הנאתו ומצה ופסח אכילה כתיב בהו והוי דוקא דרך הנאתן יוצא ידי חובה אבל שלא כדרך הנאתן אינו יוצא.

והנה חזי הוית להשקד המלך בה' יסודי התורה שכתב על דברי המ"ל ז"ל שרצה להוכיח דלא יצא ידי חובה מהחייב שפסק הרמב"ם ז"ל בפ"ה מה' שבועות ה"ח

מעשיו של הישראל דחפץ ברווחו, ובכאן ע"כ אדרבא ניכר מתוך מעשיו של הישראל דחפץ במלוגמא שהרי מחפש אחר הרופא שיגיהנהו ע"ג המכה ומה בצע שאין דעתו לקנותו. ואולי מ"ש שם דצריך שלא יהא ניכר מתוך מעשיו של הישראל דחפץ לקנותו אינו אלא חומרא ולפיכך בחולה אע"פ שאין בו סכנה אין להחמיר, ומ"מ היותר נכון לעשות המלוגמא ממי פירות וכו' ע"ש. מלשוננו משמע שמסתפק בדבר. אולם רבינו נקט לדחות את דברי הכ"מ ומסיים ע"ז ודבריו נראים.

ולחלכה עיין מג"א סי' תס"ו סק"ו שנקט בדברי הכ"מ דבחמץ של עכו"ם מותר אפי' באין בו סכנה, וכ"כ בתשובת מהר"ש קאדינבור סי' כ"ז ובחק יעקב, וכן פסק בשו"ע הרב סעיף ד', ובמ"ב סק"א פסק כן, אלא שמסיים דאם יוכל להתרפא כשירכבו במי פירות לא יעשנו ע"י מים, ובשעה"צ כתב ע"ז דכיון דהפר"ח מגמגם בעיקר הדין דהלא הישראל רוצה בקיומו של חמץ, וגם איסור הנאה שלא כדרך הנאתו ג"כ אסור לכתחלה רק משום דא"א בענין אחר מתירום, וע"כ במקום דאפשר ודאי צריך לתור אהיתרא, ע"כ. ועיין פמ"ג א"א סק"ב דכתב דאם אפשר יעשנו עם מי פירות, ואם א"א יש עצה דיגרום שיתקלקל קודם שיעור מיל או ע"י המכה או ע"י דברים מים, ואפי' לדידן דנוקשה אסור מדרבנן מ"מ מתירין בחולה שאין בו סכנה, ע"ש.

וּז'ל נשבע שלא לאכול מצה שנה או שנתיים תרי זה אסור לאכול מצה בליל פסח ואין זה שבעת שוא שהרי לא נשבע לאכול מצה בליל פסח והוא מהירושלמי והשתא אי שלא בדרך הנאתו יוצא ידי חובה אמאי אסור לאכול מצה בליל פסח יאכל שלא בדרך הנאתו. אך לפי מאי דקילין דבלע מצה יצא היכי היה יכול רבינו לפסוק דיאכלנו שלא בדרך הנאתו הא במצה הוייא אכילה ומ"ה סתם לן תנא דאסור בכל אופן וכתב המ"א והמ"ו דכל שהניחו לתוך פיו בין בלעו בין אכלו דרך אכילתו מיקרי ע"ש. א"כ מה מקום להכרעת ה"ה שער המלך ז"ל.

א"כ כפי זה אשכחנא מקום פמוד למאי דאקשינן מעיקרא להרמב"ם ז"ל מהדיא דאיסורי הנאה לההיא דבלע מצה דלפי האי כללא דבייל לן המ"א והמ"ו ז"ל התם באיסורי הנאה היה מעורב בו דברים המותרים עם דברים האסורים באכילה ונמצא דלא נענו בפיו ומ"ה מותרים לא בן בהא דבלע מצה כיון שהניחה לתוך פיו דרך הנאתו מיקרי ומאי דכתב הרמב"ם ז"ל התם כה' יסודי התורה כיון שלא נהנה החיך דמשמע דבתנאת החיך תליא מילתא ר"ל שלא נגע האיסור בחיך. והו נראה לומר עפ"י הדוחק. (זהב שבא רבי שבתי ככ"ר אכרהם ולה"ה)

פ"ה ה"ב ושבעה שמות הם וכו' כל המוחק אפילו אות אחת משבעה שמות אלו לוקה'. נ"ב על הגלגלה כתוב במדבר רבה פ"ה (ר) וז"ל למה חייבתו תורה ליתן לו מלקות מ' לפי שעבר על התורה שנתנה למ' וגרם מיתה לעצמו שנוצר למ' יום ילקה מ' ויצא ידי עונשו כשם שנעשה לאדה"ר שחמא ונתחייב מיתה ונלקה מ' שנתקלל העולם בחטאו מ' קללת י' לאדם וי' לחוה וי' לנחש וי' לארץ ע"ב. ועיין לקמן דף כ"ח ע"ב פרמותם. (לאחד קדוש מדבר כ"י איטליאני)

פ"ה ה"ח וכן כתי הקדש שבלו או שכתבן כותי יגנוו. נ"ב עיין בספר זקן אהרן סי' ק"ע. (לאחד קדוש מדבר כ"י איטליאני)

פ"ה ה"ט כל מלכיא האמור בדניאל תול חוץ מזה אנת מלכא מלך מלכיא והרי הוא כשאר הכנויין. נ"ב ועיין במסכת סופרים פ"ד מענינין אלה. (לאחד קדוש מדבר כ"י איטליאני)

פ"ה ה"א ככ"מ אמר רבי יונתן וכו' נ"ב צ"ל ר' יוחנן כמו דאיתא בגדרין דף ל"ד נאום מ..

פ"ה ה"א ככ"מ ר"ה ואין הנבואה וכו' ומפרש רבינו גבור במדותיו כההיא דתנן איהו גבור הכובש את יצרו וכן אפשר לפרש עשיר השמח בחלקו וכו'. נ"ב בן פי' כהדיא רבינו באגרת תימן דף ק"ב ב'. (לאחד קדוש מדבר כ"י איטליאני)

הלכות דעות

פ"ב ה"ה ולא יהיה אחד כפה ואחד בלב. נ"ב איסור זה איכא למ"ד דהוי מ"ע מן התורה עיין מ"ש בגי' [לק]מן פ"ה דין ז'. (לאחד קדוש מדבר כ"י ספרדי)

פ"ב ה"ו ולא מנעלי' של מתה במקום מנעל של שחוטה. נ"ב של עור בהמה שמתה היה מאליה אין עורה חוק כשל בריאה שחוטה רש"י. (לאחד קדוש מדבר כ"י איטליאני)

פ"ד ה"ט שכבת זרע היא כה הגוף וכו' וכחו תשש'. נ"ב הא איתא כההיא דסוכה פ"ה דף כ"ב ע"ב אבר קמן יש באדם מרעיבו שבע משיבעו רעב ופי' רש"י וז"ל משיבעו בתשמיש רעב גופו וחסר כח לעת זקנה שבע בכח שלם ע"ב. וקשה שבסנהדרין דף ק"ו כתב שהמשיבוע איברו מתשמיש רעב ומרבה תאוה דנראה

דסתדן אהדדד, וראיתי בשבט מוסר בדרוש לתשובה דף י"ב ע"ג שג"כ קשה לו הכי ותו' ב' פירושים הא' שכונת דוד היה למשביעו כדי להרבות תאות התשמיש שע"ז בכא דבר קרוה לידו לעמוד בנסינו ולפרוש עצמו ממנה אעפ"י שתקוף יצרו מרוב תאותו ונתעלמה ממנו הלכה שמשביעו דעב גופו וחסר כח ובהיות כן בכא דבר קרוה לידו ופורש אין מקום לומר דפירש משום נסיון אלא משום שתש כחו ומשו"ה לא חמא, ופי' ב' בשמשביעו בתשמיש מתאווה עוד לתשמיש ומאליו שחסר כחו לעת זקנה ועל כן אעפ"י שמתאווה אינו יכול זה קיצור דבריו. (לאחר קדוש מדבר כ"י איטליאני)

פ"ד ה"ט ולא יבעול אלא כשימצא גופו כריא וחוק ביותר וכו'. ג"ב עיין בויקרא רבה פ' כי תזריע] ובחסר לאברהם דף כ"ב. (לאחר קדוש מדבר כ"י איטליאני)

פ"ה ה"ז תלמיד חכם לא יהא צועק וצוות בשעת דיבורו כבהמות וחיות, ולא יגביה קולו ביותר אלא דיבורו בנחת עם כל הבריות וכו' ולא ישנה' בדיבורו. ג"ב מכתב זה רבינו נבי ת"ח¹² מש[מע] שאין זה מ"ע מן התורה וכ"כ הרב פרשת דרכים בסוף הספר דף ס' ע"א ובס' זוכה תודה דף י"ד ע"א סי"ב דהרמב"ם לא מנה פ' מדבר שקר תרחק סמנין דעלמא. אמנם הסמ"ג בעשין ק"ו מנה אותו ומש[מע] מדבריו שם דאפי' במילי דעלמא הוי מן התורה מדקאמר שם אמנם מותר לשנות בדבר השלום וכו'¹³, וכ"כ בס' זוהר הרקיע להרשב"ן במצות קנ"ט וכו' שמדבר שקר וכו' הוי סמנין מ"ע אפי' במילי דעלמא והביאו ס' החרדים סי' כ"ו וכ"ס שם בזוהר הרקיע ונכפל בזה הצווי באו' הין צדק ואמרו בס' הוהב (מס...) ע"י שיהא הין שלך צדק וכו' ופי' אכ"י שלא ידבר א' כפה וא' בלב... ומשמע מדבריהם שזה האיסור שלא ידבר א' כפה וא' בלב הוי עשה מדאורייתא ועיין בס' דינא דחיי דף ל"ב ע"א שבת דמקרא לא תשקרו איש בעמיתו פשטיה דקרא מש[מע] אפי' שלא לדבר שקר במילי דעלמא ונ"מ דהוי לאו ג"ב. (לאחר קדוש מדבר כ"י ספרדי)

פ"ה ה"ז ולא יוסף ולא יגרע אלא בדברי שלום וכיוצא בהן. ג"ב וכיוצא בו ג"ב כגון מסכת פוריא ואושפיזא מצינא דף כ"ג ע"ב¹⁴ פסקה הרמב"ם פי"ד מה' גזילה ואכירה הלכה י"ג, וכן הא דאמרינן בכתובות דף י"ז ע"א כלה נאה וחסודה ופסקה ש"ע סי' ס"ה¹⁵, ותו הא דאיתא התם הלוקח מקח רע מן השוק ישבחנה בעיניו

12 מדייק מזה רשימת הרמב"ם הוא דשקר במילי דעלמא (היינו היכא דאינו מזיק בזה לחבירו) אין על זה מצות עשה מן התורה דכיון דהרמב"ם לא כתב כל הענין ולא ישנה בדיבורו אלא בהנהגות של ת"ת משמע דאין על זה איסור מדאורייתא.
 13 משמע מדבריו דוק בכדי דעלמא ולא הויק בזה לחבירו).
 14 ויש להבין מנלן התייר המ"ע דמדבר שקר תרחק משום הני תלת (ובשלמא לשנות מפני השלום ילפינן מקראי ביבמות סה) ועיין בבאור לספר המצות לרס"ג מהגאון ר"פ פערלא ז"ל (ח"א דף קנז) וכאמת מביא ראיה מזה נגד הסוכרים והאיסור דמדבר שקר תרחק הוא גם בשקר דמילי דעלמא, דאם האמת דיש בזה איסור דאורייתא מנלן התייר בהני תלת, אולם שיטה זו דיש גם בשקר במילי דעלמא איסור דאורייתא זהו שיטת רוב הראשונים ורוב האחרונים וכמו שיתבאר בעזרי"ת בא' מגליונות הבאים (במדור בירו"י הלכה) ושם יתבאר כס"ד גם תירוצים על קושיא זו.
 15 עיין בריטביא ע"ז דהיהר בזה הוא משום דמותר לשנות מפני דרכי שלום (היינו שע"י שמשבת אותה בעיני בעלה עיין גורם שיהיה לה שלום עם בעלה).

ובו¹⁸, וכן הא דאיתא בביצה דף ד' ע"א א"ל נקבה היא וכו'¹⁷, וכן הא דאיתא בכרכות דף נ"ג ע"ב בעובדא דרבנב"ח דאשכח יונה דדהבא¹⁸, וכן לענין סמוך שנינו בנדרים (כו) נודרין להרגין שהיא תרומה וכו'¹⁹, וכן בדברי תורה עיין בכרכות דף ס"ג ע"ב דאמרינן התם ולא היא וכו' לאשתמוטי נפשיה הוא דעבר²⁰, וכן בעירובין דף נ"א ע"א ולא היא לא תנא ליה כר' יוסי וכו'²¹ הביאם בהליכות אלי סי' קע"ב וסי' ת"ו, וכן הא דאיתא בכרכות דף ל"ג ע"ב לחודי אביי הוא דבעא²², ובעירובין דף נ"ג ע"א לא אמרה ר"ע אלא לחדר בה התלמידים²³, וכן הא דאיתא בביצה דף כ"ח ע"ב דא"ל להעביר שמנוניתה וכו'²⁴, וכן מותר לשנות

16 לפי דעת הריטב"א הג"ל נמצא לכאורה דגם בזה ההיתר הוא משום דרכי שלום, היינו מצריכים לשבח מקחו בעיניו כדי שיהיה בשלום עם המוכר שמכר לו מקח זה וכן משמע בספר חפץ חיים (הלכות איסורי רכילות כלל ט' ענף י"ב סק"ב) כ"ו לפי"ד הריטב"א, אולם עיין בשיטמ"ק שם בשם ליקוטי הגאונים דההיתר בזה הוא כדי שלא יהא הלווקח עצב ומבאר דכל ההיתר בזה הוא משום עשיית חסד עם הלווקח ולא משום דרכי שלום, אולם שי' להקשות בזה (וכן בהני דמפרט להלן דמותר לשנות בהם) דאם איתא דיש עוד דברים דמותר לשנות בהם למה אמרינן כבי"מ כד. וכן פסק הרמב"ם שם דדוקא אם משני בהני חלת (והרמב"ם מוסיף או ברברי שלום) מהדרין ליה אבידו כבטיעות עינא, הלא יש עוד דברים דמותר לשנות בהם, ועיין מה שנתרץ בזה בסוף דברינו כאן.

17 איתא שם מעשה בהלל הזקן שהביא עולתו לעזרה ביום טוב, חברו עליו תלמידי שמאי הזקן אמרו לו מה טיבה של בהמה זו אמר להם נקבה היא ולזבחי שלמים הבאתיה ופי' רשי' דהלל שינה מפני השלום (משום דלביט שמאי אסור להביא עולות כיו"ט לפי שאין בה אכילת אדם ולכן אין בזה ההיתר דאוכל נפש).

18 שם איתא ובה בב"ח דהא קאזול בשיירתא אבל אישתלי ולא בריך (שכתח לברך שם בהמ"ו) אמר היכי אעביד אי אמנא ליה אנשאי (שכתח) לברך אמר לי בריך חכא, כל היכא דמברכת לרחמנא מברכה, מוטב דאמינא ליה אמנא יונה דדבא אמר ליה אנשאי וינה דרבהא אזל וברין ואשכח יונה דרבהא וינה דרבהא וינה דמתילי כנסת ישראל דכתבי כנפי יונה נחפה בכסף וגו' מה יונה אינה ניצולת אלא בכנפיה אף ישראל אינן ניצולין אלא במצות ע"כ, ולכאורה גם בזה ההיתר הוא מפני השלום כי רבב"ח היה מוכרח לחזור למקום שאכל לברך שם ואם היה אומר האמת היו מריבין עמו נמצא דשינה מפני השלום.

19 וד"ל הגמ' שם נודרין להרגין ולחרמין ולמוכסין שהיא תרומה אע"פ שאינו תרומה, שהן של בית המלך אע"פ שאינן של בית המלך, ובגמ' שם כח. מפרש דאומר יאסרו פירות העולם עלי אם אינן של בית המלך (ומכוין בלבו שיאסרו דוקא היום) והשתא הלא הוא משקר דאומר שהן של בית המלך ואיננו כן, אלא דככה"ג מותר והטעם דמותר איתאי בקונטרס חדש בשם "מדבר שקר תרחק" [ליטואק, נ"ו]. דהוא משום אחיז אני ברמאות ועם עקש תחפתל (עיין מגילה יג.) ועיין עוד בסוף דברינו בכיבוד הדבר.

20 שם, אתא רב פפא אקילע לבי רב הונא בריה דרב איקא איתו לקמייהו שמן והדס, שקל רב פפא בריך אהדס כרישא והדר בריך אשמך אמר ליה לא סבר לה מו הלכה כדברי המכריע (היינו רבן גמליאל שהכריע דמברך אשמך ברישא) א"ל הכי אמר רבא הלכה כבי"ה (דמברך אהדס ברישא) ולא היא לאשתמוטי נפשיה הוא דעבד (עיין פירוש"י שם, אולם מדרבנא כאן לפני כן וכן כדברי תודה שמשע דרשום דזה גזרל לתורה דהו ההיתר וכמו כל הני דמפרט להלן, ולכן מסתמא לא כוונתו בזה כפירוש"י) ועיין שם בשיטמ"ק, ומשמע מפירושו דמשום דס"ל לר"פ דהלכה כבי"ה מסתמא משו"ה אמר כן בשם רבא כי היכי דליקבלו מיניה, וטעם ההיתר בכל הני יתבאר בסוף דברינו כאן בס"ד.

21 שם איתא, דרבה תנא ברייתא אחז משמיה דרבי יוסי ומסיק הגמ' ולא היא (דהאמת לא כן היא) לא תנא ליה כר' יוסי אלא כי היכי דליקבל לה מיניה משום דר' יוסי נימוקו עמו (במס' גיטין מונה שבחן של חכמים ואמרינן שם ר' יוסי נימוקו עמו).

22 שם בגמ' איתא ההוא דנתיב קמיה דרבה ואמר אתה חסד על קן צפור אתה חוס ורחם עלינו אמר רבה כמה ידע האי צורבא מרבנן לרצוניה למריה א"ל אביי והא משתקין תנן ורבה נמי לחודי לאביי הוא דבעי (שיחיב לו מה שהשיב).

23 איתא שם, אמר רב יהודה אמר שמואל לא אמרה ר"ע (דהלכה כאותו תלמיד) אלא לחדר בה התלמידים, ופי' רשי' ששימו לבם לתורה ויאמרו פלפול מלבם לפיכך שיבתו (לאותו תלמיד) בפניהם.

24 שם בגמ' איתא, אמר רב נחמיה בריה דרב יוסף הוה קאימנא קמיה דרבא והוה קא מעבר לסכינא אפומא דדקולא (משפסף סכין על פי הסל ביו"ט) ואמרי ליה לתרדה קא עביד מו או להעביר שמנוניתה ואמר לי

לדבר מצוה בן מש' [מע] מדברי שקרי תשובה לר"י בענין כת של שקרים ח"ד²⁵
 הביאו בעל ראשית חכמה שער הקדושה פי"ב דף ר"ו ע"א, וכן מש' [מע] מדברי
 מרן ב"י בי"ד סי' רנ"ט דף ש"ג ע"ג²⁶ ד"ה ומ"ש לפי' תי' א' ע"ש²⁷, ומ' [היה] לת' ב'²⁸
 אפטר ליישב ולא פליג התי' א'²⁹ ועיין בדרישה ופרישה ע"ש...³⁰ (לאחר
 קדוש מדבר כ"י ספרדי)

להעביר שמנוניתה וחיותי לדעתיה ולחדדה קא עביד וקסבר הלכה ואין מורין כן (פי' הדלכה דמותר אף
 לחדדה ביו"ט משום הדלכה כו') יהודה דסובר דמכשירי אוכל נפש מותר לעשותן ביו"ט אבל אין מורין כן
 שלא יבארו לעשות אף בשאפשר לעשותן מערב יו"ט ור' יהודה לא התיר אלא במכשירין שאי אפשר
 לעשותן מערב יו"ט).

25 בשער שלישי ח"ד סי' קפ"א וזה החלק החירוהו לקיים מצות ודרישת טובה ושולם עכ"ל, משמע מלשונו
 דגם לצורך דבר מצוה מותר לשנות.

26 בדפוסים שכוננו הוא דרך קצב ע"ב.

27 הכ"י שם מביא קודם הגמרא דערכין ו. וז"ל הגמ' שם ת"ר סלע זו לצדקה עד שלא באתה ליד גבאי מותר
 לשנותה (פי' ללוותה, תוס' משבחה ליד גבאי אסור לשנותה, ופריך הגמ' איני והא ר' ינאי יויף ופרע (פי'
 ר' ינאי לזה מצות צדקה לצרכו ואח"כ פרע) ומתרג' הגמ' שאני ר' ינאי דניחא ליה לעניים דכמה דמשתהי
 מעשה ומייתי (פי' דכיון דר' ינאי גבאי צדקה ניחא ליה לעניים כהא שהא לזה מעותיהם דעי"ז אומר ר'
 ינאי הציבור דלית ליה מעוה לחלק לעניים וכופה אותם לצדקה נמצא הדעניים מרויחין).

וע"ז מקשה שם הב"י וז"ל איני יודע מה צורך היה לו ללוות צדקה כדי לכוף הציבור באמרו דלית ליה
 מעוה הלא אפי' בלא שילוח אותם היה יכול לומר לציבור שאין לו מעוה ולכופם על ידי כך לתת לצדקה,
 ואפשר שע"ז שכשיהיה לזה אותם היה כופה לציבור לתת לצדקה הוה ניחא להו לעניים לעשות לו נחת רוח
 שילוח אותם לעצמו (פי' אם היה ר' ינאי בא עתה רק למען טובת העניים אה"צ לא היה צריך כלל ללוות
 מעוה הצדקה דאם ובשיל לכוף הציבור ליתן לצדקה היה יכול לומר לציבור סתם שאין לו מעוה ולכופם
 עי"ז ליתן לצדקה ומה דר' ינאי לזה מעוה הצדקה היה למען טובת עצמו שהיה צריך למעוה, ומענה לפ"ז
 הא דאיתא בגמ' שאני ר' ינאי דניחא להו לעניים וכו' כוונתו דלכן היה מותר לו לר' ינאי ללוות המעוה
 לצורך עצמו כיון דניחא להו לעניים שמרויחין עי"ז) וזה כוונת ההג"ה כאן דלפי' התי' הא' של הב"י נמצא
 דמותר לשנות דבר מצוה.

28 וז"ל התי' שם, אמ' לא היה רוצה להרציא שקר מפיו לומר שאין לו אם היה לו עכ"ל, נמצא דלפי תי' הב'
 אליבא דאמת אסור לשנות לצורך דבר מצוה (ולפי תי' זה הא דאיתא שאני ר' ינאי וכו' הפירוש דלכן היה
 מותר לו לר' ינאי לעשות כן "לצורך העניים" כיון שהעניים מרויחין בכך).

29 כוונתו דתוור עתה ממש"כ בתחילה דהתי' הא' סובר דמותר לשנות לצורך דבר מצוה ולא מוכרח דאולי גם
 סברת חל' עליו חובת ביאור ולהתי' הב' דאסור (ולא כמו שסבר הב"י בקושיותו) אלא קושטא דמלתא קא
 מתרץ ולא תחשוב דר' ינאי לזה רק לעשות בזה טובה לעניים וממילא יש מקום להקשות כקושית הב"י
 (לאיזה צורך היה לו ללוות המעוה) אלא דאין כאן מקום כלל לפלפל בקושיא זו כיון דר' ינאי היה מוכרח
 ללוות את המעוה לצורך עצמו (זהו כוונת תי' הא').

30 כפרישה טע"ז ר' חכם התי' הב' וקצת באופן אחר, ולפי דברי הפרישה נמצא דאין ספק בדבר, וגם סברת התי'
 הא' מודה דאסור לשנות לצורך דבר מצוה כיון דלפי הפרישה בודאי לאו בהכי פליגי שני התירוצים אהדרי
 אלא פלוגתתן היא אי אמרינן דהעניים מחולין לר' ינאי כשבביל הכרת הטוב בלבד או מחולין רק משום דר'
 ינאי אי אפשר לו לעשות לטובתם באופן אחר עי"ש כפרישה.

ומענה חל' עליו חובת ביאור להתי' הב' דאסור (ולא כמו שסבר הב"י בקושיותו) אלא קושטא דמלתא קא
 לשנות בהם למה אמרינן בכ"מ דדוקא אם משני בהני תלת (מסכת פוראי ואושפיזא) מהדרין ליה אבידה
 כטביעות עינא ואם משני בעוד דברים לא מהדרין ליה כטביעות עינא, אמאי לא מהדרין ליה, הלא יש עוד
 כמה דברים דמותר לשנות בהם כמו הני דפרטם כאן, ועוד צריך להבין דמנלן באמת להתיר לשנות בהני
 (ובפרט לפי שיטת רוב הראשונים והאתרוגים דישי מ"ע דמדבר שקר תרחק גם בפרטו מילי בעלמא קשה
 קושיא זו).

ולעני"ד לתרץ ונקדים לבאר גדר האיטור דשקר, ונראה דישי ללמוד גדר האיטור מדברי היראים (תי' סי'
 רליה) דכתב דשקר שהזהירה תורה עליו הוא דוקא שקר שיוכל לבא עי' לידו רעה ולידי היוק, אבל שקר
 שאינו בא עי' לידו רעה לא הזהירה תורה עליו דבר ר' למו מענינו שברשע רע לכוונת הכתוב מדבר דכתב

מדבר שקר תרחק ונקי רצדיק אל תהרוג כי לא אצדיק רשע, משמע דדוקא בשקר שמויק כזה לבריות הזהירה תורה עליו עכ"ד היראים, ונ"ל דגם רוב הראשונים והאחרונים הסוברים דגם שקר בפטומי מילי בעלמא אסור מדאורייתא מודו בגדר האיסור להיראים, וכדמשמע ממשמעות הכתוב (וכן משמע גם במסכת כלה פרק בתרא, ויתבאר זה בס"ד באתר הגליונות הבאים במדור בירורי הלכה) אלא דהם סברי כמו שפי" שם היראים לפי שיטת ב"ש, דהיראים שם מקשה על שיטת עצמו דא"כ למה מקשו ב"ש כגמ' בכתובות יז. מקרא דמדבר שקר תרחק (בזה מקשים ב"ש על ב"ה דמתירין לרקד לפני הכלה ולומר כלה נאה וחסודה, ולפי היראים מהו הקנישיא דב"ש הלא התורה לא הזהירה על שקר שאינו בא ע"י לידי רעה) ומחרץ היראים ההיא יש בו רעה לבריות כדברי ב"ש שנראה כגנות דעת הבעל עכ"ל.

ומעתה י"ל דמה שהיראים סובר אליבא דב"ש סוברים הראשונים אליבא דכו"ע (היינו גם אליבא דב"ה) דכמו דאליבא דב"ש סובר היראים דגם שקר דפטומי מילי בעלמא יש בו רעה לבריות משום דמרמה את הבעל דאף דאין זה נפי"מ למעשה להבעל אעפ"כ סובר ב"ש דכל רמיה וכל סוג גניבת דעת אף בכה"ג דלכאורה אין זה רעה לבעל גם זה נחשב רעה לבריות (עכ"פ בדרך כלל וכמו שיתבאר להלן) וא"כ גם אליבא דב"ה סוברים רוב הראשונים דב"ה מודו דגם שקר כזה כיון דהוי כמרמה את חבריו זה גם נחשב רעה לבריות ורק לומר בפני הכלה כלה נאה וחסודה התיירו ב"ה משום דרכי שלום (כמ"כ הריטב"א) או משום עוד טעמים ואכמ"ל.

ולפי"ז מה דמותר לשנות לצורך תורה לחדד בה את התלמידים אין זה כלל בגדר שקר כיון דכוונת הרב בזה לטובת התלמיד והטובה בזה מרובה מהרעה שמרמה את התלמיד י"ל דכיון דאין זה רעה להתלמיד אין זה בגדר שקר שיש בזה רעה לבריות, וכן בהא דנודרין להרגין שהיא של בית המלך י"ל כיון דאומר השקר לעקש ועם עקש תתפלת פירושו דאין שום חיובים של אי רמיה לאלו שדוצים לרמות אותו נמצא דאין זה בגדר שקר שיש בזה רעה לבריות וכן בהא דברכות מג: ובהא דעירובין נא. אין זה שקר שיש בה רעה לבריות כיון דע"י אמירתו הדין בשם רבא או בשם ר' יוסי ע"י מקבלים הדין ממנו נמצא דעושה לו בזה טובה ולא רעה, וכן הא דביצה כת: דע"י אמירתו דלהעביר שמנוניתה עושה לו טובה שלא יבא לעשות גם המכשירין דאפשר לעשותן מעיר"ט.

ולפי"ז אפשר להסביר מ"ש דלרבר מצוה לא מחירי הב"י כמו שנתבאר לעיל ומ"ש דבר מצוה מלדבר תורה, ולפי הנ"ל שאני תורה דמשנה כדי לעשות בזה טובה להתלמיד משא"כ בדבר מצוה כציווי הב"י הלא משנה לצורך העניים ולא לצורך השומע את השקר נמצא דזה שקר שיש בזה רעה להשומע, ולפי"ז י"ל דהב"י לא פליג אשערי תשובה דרבינו יונה הנ"ל דר"י כתב וזה החלק "התיירוהו" לקיים מצות וכו' ובאמת היכן מצינו לחז"ל שהתיירוהו לקיים מצות וע"כ מסתברא לומר דכוונתו על גמ' בכתובות יז. הנ"ל הלוקח מקת רע מן השוק ישכחנה בעיניו, והבאנו לעיל מהשיטמ"ק דמותר כדי שלא יהא הלוקח עצב, ומעתה כיון דבזה עושה טובה להלוקח ואין זה שקר שיש בה רע לבריות בכה"ג גם הב"י יכול להיות דמודה בזה ולא פליגי אהרד". ומעתה מתורץ שפיר דבאמת איכא רק תלת מילי שהם בגדר שקר כיון שיש בה רעה לבריות ואעפ"כ מותר לשנות בהם (מטעם שיתבאר בס"ד בא' מגליונות הבאים) כי במסכת פוריא ואושפיזא מה דמשנה אינו לצורך טובת השומע (ומה דהרמב"ם מוסף בזה דבר דביעי מה דמשנה מפני השלום י"ל בפשיטות דהרמב"ם מיירי כגונא דמשנה מפני השלום לא מפני טובת השומע אלא מפני טובת עצמו או טובת צד השני דגם בכה"ג הלא מותר לשנות מפני השלום כדילפינן במסכת יבמות סה:).

רבי אלכסנדר סנדר מיזלש זצ"ל

אבר"ק סקרהקל ורעכניץ

גולד בהארחוב לערך שנת ת"ק לאביו הגאון רבי רפאל מיזלש זצ"ל בעל "תוספת שבת", למד תורה אצל אביו הגאון, ממנו למד דרך לימוד הישר, כמ"ש בהקדמתו לספרו של אביו "תוספת שבת": "... יעד שהייתי כבר שנין עשרין ותרתין על ברכי א"א נתגדלתי, ומהודו סמך עלי ביותר משאר בניו, ודרכיו ראיתי... ואהיה אצלו אמן שעשועים מיום עמדי על דעתי, עד שבסוסקים כריסי מלאתי, וגם אני בעקבותיו הלכתי, לדרוך בדרכי האמת ואמתי, והכלי שוא שנאתי... ולא מפני קוצר ידיעתי ומיעוט השגתי, כי באמת החריפות של הכל היא דבר נקל... שחפירה ישרה קשה יותר מחפירה עקומה הביגו לתוכחתי... הלכתי בעקבי אבי ואבותי..."

בימי צעירותו היה מורה צדק בק"ק זאבלטוב ובשנת תקכ"ו נסע לעיר פראנקפורט דאדר להדפיס את ספרו של אביו "תוספת שבת", גם התגורר בתקופה הזאת בעיר ברלין, כנזכר בהגותו "תוספת שבת" סי' ש"ז סק"א: "אח"כ בבואי לברלין...", וכ"ה בהסכמת הגאונים הבד"צ דק"ק ברלין לספר "תוספת שבת": "... והנה קם בנו נצר מטעו סריו למאכל לחם לוחם לחמה של תורה רוצה להוציא אור תעלומת חכמה... הרב המופלא חריף ובקי בוקע ועולה מו"ה אלכסנדר בהרב מו"ה רפאל הנ"ל מו"צ לעדותו בק"ק זאבלטוב המתגורר פה עמנו..."

מק"ק זאבלטוב ברח מחמת מלשינות ושהה זמן מה באמסטרדם, כנזכר בשו"ת "חתם סופר" חו"מ סי' קצ"ט: "... וכ' שכן ראה מעשה בק"ק אמסטרדם כמה פעמים שנהגים כן...". אח"כ נתקבל לאב"ד בק"ק סערדהעל שבהונגריה, ובשנת תק"ס נתקבל לכהן פאר בק"ק רעכניץ. שם היה עד סוף ימיו, נלב"ע כרעכניץ בעש"ק ר"ח אדר תקע"ט ושם מגו"כ.

היה נערץ על גדולי דורו ובהחלטת מכתבים ביניהם הרבו עליו בתוארים, וכ"כ עליו הגאון בעל "נודע ביהודה" בשנת תקמ"ז מהדו"ת או"ח סי' י"ט: "... למשים לילות כימים, מדותיו שלמים, ה"ה כבוד אהובי חביבי וידידי הרב הגדול מעוז ומגדול המוס' ומופלג...", וכן בתשובתו על מכתבו דלהלן (מהדו"ת אהע"ז סי' קכ"ב). הגאון רבי מרדכי בנעט זצ"ל בספרו שו"ת "פרשת מרדכי" סי' ב': "... אבן הזוהר. כעצם השמים לטוהר, ה"ה המאה"ג ומופלג, בנש"ק ג"י ע"ה..." עם הגאון בעל "חתם סופר" זצ"ל החליף הרבה תשובות ומתארהו בכבוד גדול. "נוסף ספיר ויהלום, עוד ינוב בשיבה טובה מעתה ועד עולם, ה"ה י"ע ו"ג בן של קדושים, מופלא בין אנשים הרב הגאון המפורסם ג"י ע"ה ס"ה קש"ת... הגיעני גועם מכתבו ודשאלנא קדמיכון אני איני כדאי ששלח לי..." (או"ח סי' צ') "...ומי כמהו צדיק שגב שוקד על תקנות בנות ישראל..." (חו"מ קצ"ט). וכן בהרבה מתשובותיו אליו שנדפסו בחלקי שו"ת חת"ס. גם נזכר בשו"ת מהר"י אסאד אהע"ז סי' ל"ד.

נדפס ממנו מערכה בענין דין קדימה בברכות שכתב בהקדמתו לספרו של אביו "תוספת שבת" והערותיו לספר הנ"ל סי' ש"ז.

אנו מדסיסים להלן מכתבו שכתב אל הגאון בעל "נודע ביהודה" זצ"ל אודות שאלה שנתעוררה על גט. בתוך דבריו גם מצטט מה שכתבו לו בענין זה הרב מיניקלשבורג, והוא הגאון רבי מרדכי בנעט זצ"ל והרב מאויבן ישן והוא הגאון רבי משה מינץ זצ"ל, ונו"ג בדבריהם.

המכתב דלהלן בכתב-ידו נמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 407, תשובת הגאון וצ"ל אליו נדפסה בספרו נובי"ת אהע"ז סי' קכ"ד, ולהשלמת ולהבנת הענין אנו מדפיסים אותו להלן, המו"מ וההערות בערכו ע"י הרב פינחס רוזנבוים.

שינוי מבטא בין קריאה לחתימה בשמות גימין

ב"ה סדרהעל יום א' ק"ו אב תקנ"ב

ד' ישפות את שלו' אדמ"ו הגאון המפורסם בקצוי ארץ ואיים רחוקים מופת הדור מהורד יחזקאל נשיא הלויים אב"ד ור"מ דק"ק פראג

צר לי למאוד להפריח אותו צדיק לעת זקנתו בפרט כי שמעתי אומרים שבעו"ה הוא חש בכוחו השם יאריך ימיו ושנותיו עוד יגוב בשיבה אך לזאת יסלח לי כי ההכרח לא יגונה ואם אמרתי אלאה נא לצרף עמי שארי חכמי הדור כאשר באמת כן עשיתי אבל לא השגתי משום א' מהם חשובה מספקת רק כפוסח על שתי הסעיפים מראה פנים לכאן ולכאן והדבר נוגע לחשש עיגון ועלי לבדי מוטל הדבר כאשר יראה אדמ"ו מתוך החשובה שלי הנוגע לכתו של ה... מראכניץ והוא אינו בר הרגשה כלל כאשר לא הרגיש בעת קבלת הגמ' מיד השלית ליר בתו ולא חלה ולא הרגיש על השינוי הנעשה בהגמ' לזאת עיני תלויות על התשובה של אדמ"ו כאשר יצא מפיו כן נעשה. ואמרתיו לכלול תוך התשובה שלי גם מה שיצא מפי הרב מנ"ש (הגאון רבי מרדכי בנעם וצ"ל) והרב מאובין ישן (הגאון רבי משה מינץ וצ"ל) להשיג עלי.

מעשה בא לידי שסדרתי גם ע"י שלית להולכה לק"ק ראכניץ לכתו של ה... הנקראת בפי כל בשם טאלצא וכן צויתי לכתוב בהגמ' ולא עלה בדעתי שום ספק אם לכתוב ביו"ד בסוף כי מבואר כמה פעמים בסדר שמות אנשים ונשים¹ בשמות הדומים לזה השם שלא לכתוב בסוף ביו"ד כי אם כשמדגישים החיריק והשלית עשה שליותו ומסר הגמ' בראכניץ ע"י מסררי הגמ' וה... מסר פתקא ליר השלית נכתב בזה"ל בתי טאלצי קיבלה הגמ' בהכשר וכאשר הגיע הפתקא לידי גרנתתי על שלא הרגישו על השינוי בין אל"ף ליו"ד ואחר החקירה גודע לי שחתימתה היא ביו"ד ועלה במחשבתי שיש חשש פסול בהגמ' מאחר שהשינוי ניכר במבטא שבדגישת החיריק היא ביו"ד וכלי דגישת החיריק היא באל"ף ואף הב"ש החולק על הפ"ז² בשם של יהודה הנכתב בה"א היפוך החתימה שהיא באל"ף³ שהפ"ז פוסל והב"ש חולק עליו ומכשיר³ ממעם שאין השינוי ניכר במבטא מורה הכא

1 עיין שמות אנשים - ירחמיאל, שמות נשים - קרשא ועוד.

2 כתב הט"ז דשם גדליהו דהדין דכותבין גדליהו וכמ"ש ברמ"א סי' קכ"ט סעיף כ"ו אם לא שאומר ששמו גדליהו, ואז כותבין גדליהו עם ה' בסוף, ואם חותם שמו באל"ף כ' בא' ואם כ' בה' הנה שינוי השם ופסול, ודבריו מובאים כ"פ בב"ש עיין שמות אנשים בשמות באלי, גדליהו, זנוויל, חזקיהו, יהודה, מתתיהו, פינחס, וחולק עלי ע"ש בשם באלי, ובשם יהודה הביא דעת החולקים דאין חשיבותו על חתימתו אם חותם יהודא וכותבין לכתחלה יהודה בה' ולא בא', מיהו בשמות גדליהו ומתתיהו העלה דלכתחלה אין משנין מחתימתו אך בדיוצבד כשר בנייתן ועיין הערה 15, [ועיין בהמגיה להט"ז בשם גדליהו שתמה ע"ד הב"ש שלא מצא כן בדבריו הט"ז, ועיין ט"כ גיטין בשם באלי סק"ט, שכ"ה במה"ת להט"ז הנדפס בשו"ת שאגת אריה וקול שחל סי' ד', ולא היה ביד המגיה, והב"ש העתיק משם, ועיין ג"כ לשונו של הב"ש בריש קונטרס השמות שכ' אשר לקטתי ממכה ספרים וכו' ומן כתי' הגאון בעל טורי זהב ז"ל ומן שאר ספרים עכ"ל].

3 שיטת הב"ש מיוסד ע"פ המהרי"ט שכתב ב' סברות א' דאין שינוי במבטא וגם משום ומשנה מכפי שנמצא כתוב כמו ביהודה וגדליהו דלא מצינו שמות אלו באל"ף וכמ"ש הב"ש, בשם באלי ושאר השמות הנ"ל,

בנידון שלי מאחר שהשינוי ניכר במבטא⁴ יש לפסול. אבל אחר העיון קצת אמרתי להיפוך דגם הט"ז מודה בזה שהוא כשר כיון שהיא נקראת כפי כל בשם מאלצא וניכר השינוי א"כ לא גרע מתניכה⁵ שהכל קורין בו ועכ"פ לא גרע משם הספ"ל דכשר להמחבר⁶ אם נכתב לבדו בלי דמתקרי על שם העיקר ואף הב"ש החולק שם⁷ אפשר דמודה הכא כיון רכן היא נקראת כפי הכל והוא דפוסל הט"ז בשם של יהודה היינו משום דשם לא שייך כלל לומר דהוי כחניכה שהכל קורין כיון דאין השינוי ניכר בקריאה שיהי' היפוך מהחתימה לכך ס"ל להט"ז כיון דהדין הוא לילך אחר החתימה לכך אם שינה פסול משא"כ במקום שניכר השינוי במבטא שהוא היפוך מהחתימה ונכתב כמו שנקרא הוי כחניכה שהכל קורין או כשם הספ"ל. והא דכתב הט"ז וגם הב"ש הסכים עמו דאם כתב יהודה בה"א אחר הו"ד היפוך החתימה שהיא כאל"ף אחר הו"ד שהוא פסול ממעם שהשינוי ניכר ולא מכשרי ממעם חניכה שהכל קורין אפשר דמיירי היכי שאין מבחינים בשמו הנקרא כפי העולם אם היא כה"א אחר הו"ד או כאל"ף ומ"ש הב"ש כיון שיש שינוי במבטא כוונתו לומר כיון שהשינוי ניכר למי שמדקדק במבטא וכ"מ בלשונו.

ועוד אני אומר דבר חדש אם יסכימו עמי חכמי הדור שאין לילך אחר החתימה כי אם כשהחתימה היא מפורסמת וממעם דהרואה את הגט שנכתב בשינוי היפוך מחתימה יאמרו דאין זה המגרש והמגורשת⁸ משא"כ כשאין החתימה מפורסמת אין לילך אחר

ודקא במקום שיש תרתי לטיבותא אבל אם יש שינוי במבטא או דנמצא אותו שם כאשר הוא חותם מודה להט"ז וכמ"ש בשם יהושע וכ"מ מדבריו בשם מתתיהו. וא"כ בשם טאלצא שכתב תלמי הגם שלא מצינו שם כזה מ"מ כיון שיש שינוי במבטא מודה להט"ז. וע"ע הערה 28.

4 לכאורה בשינוי מבטא גרע משינוי בחתימתו ואין שינוי במבטא - גם להט"ז, דהט"ז לא פסל אלא מחמת לעו שיאמרו דאין זה המגרש או המגרשת כיון דאין השם דומה להחתימה, וכמ"ש הט"ז המובא בס"ג אות ב' וסק"ט, ופסול מדרבנן, ומשא"כ בשינוי מבטא הוה שינוי שם בעצמו ולכאורה הוה פסול דאורייתא, ועיין ג"כ לשון נוב"י שחולק על הרב מסעודהעל וכתב דהוה שינוי ממש ואפשר דזהו כוונתו.

5 חניכה שהכל קורין בו להוסי' והרא"ש כותבין לכתחלה וא"צ לכתוב שם העיקר, כמ"ש ב"ש סי' קכ"ט סק"א ועי"ש דהב"י ס"ל דהרמב"ם חולק והוה ס"ל דגם הרמב"ם מודה.

6 שו"ע אה"עו סי' קכ"ט ס"א.

7 הרב מסעודהעל מציד להחיר ממעם דאפי' אם נאמר דעיקר שמה היא טאלצי כחתימתה מ"מ כיון דנקראת כפי כל בשם טאלצא הוה כחניכה שהכל קורין בו, וחלקו עליו הגדולים בעל נוב"י והרב מג"ש כמבואר בספ"ר, ושמוע מלשונו כן שלא היה לו כ"כ פשוט דהוה כחניכה וכמ"ש דאף הב"ש החולק בשם טפל אפשר דמודה הכא. ובחניכה שהכל קורין ס"ל הב"ש דכותבין כן לכתחלה עיי"ש, וכמ"ש הפוסקים בשמו וכן ס"ל בעל נוב"י כמ"ש בתשובה מאהבה ושו"ת שיבת ציון בשמו מובא בפ"ת ר"ס קכ"ט, ואפשר דס"ל דהב"ש לא תוב כבתורת דזאי ופסק רק בדרך אפשר ועיין ג"כ לשון ב"ש סק"ג, אינ' י"ל דמסקייל בסברת הרב מנ"ש המובא לקמן ד"ה מכל וד"ה אך ועי"ש בסו"ד כשחלק על הרב מנ"ש שכ' דוראי הוה כחניכה. ר"ל כיון דכל עיקר מה שצריכים לכתוב בשם החתימה הוא מנובד לעז [אם לניח דשם שקורין לו בו נקבע

8 כשם בפ"ע לכה"פ כדן כינוי] א"כ כל שאין השם מפורסם אין בזה לעז אם אין כותבין אותו.

ויל"ע דלא מצינו דין כזה דשם שאין מפורסם אינו ככלל תקנת ר"ג, ורק שם שנשתקע לגמרי א"צ לכתוב משא"כ שם החתימה יודע הוא בין אלו המקבלים שטרירה ומכתביה, מיהו עיין פ"ת שמוח נשים אות ב' דאיכא פלוגתא בגדר שנשתקע דלפי הב"ש היינו שנשתכח ונאבד לגמרי, ולפי הפרי תבואה היינו שאינה מפורסמת, ועי"ע בהגהות מהרש"ם לטיב גיטין בליקוטי דיניש שבריש הספר אות י"ב בשם שו"ת חא"ש ודברי חיים שנשתקעו בשם שחתם על שטרות ולא נקרא בו אי מקרי שנשתקע, ועי"ע שו"ת מערכת גט סימן מ"א סק"ה שמדייק מלשונו של החא"ש והד"ת דשם שחותם בו לכי"ע לא נקרא שנשתקע וצ"ע, ועי"ע שם שהביא ראה מדברי בעל טיב גיטין בליקוטי שמות [דיני שני שמוח שנשתנה מ"ח] סי' י"ב שכתב דאם עולה לס"ת או חותם בו לא נקרא שנשתקע וכ"מ בשו"ת שו"מ ח"א סימן ק"ג, אך במוכרת גיטין למהר"ד שבספר רוב דגן ס"ל דהוה שנשתקע, ע"כ, ושמא אפשר לחלק דאין ראה מדברי הטיב גיטין ושו"מ דהם מיירי

החתימה ולפי ההשכל א"צ ראי' לזה והרי זה בכלל אמרם כש"ס⁹ אבל אי לא איתחזיק בו' ויש עמי ראי' ברורה לדבר לענ"ד מכל המחברים¹⁰ שהכריעו ככל ספק השם סיימו בסוף וכתבו וכל זה כשא"י האיך הי' חותם אבל אם ידוע חתימתו אין [וכו'] ולכאורה דברים הללו הם מחוסרי הבנה כיון דבידוע החתימה ושינה מהחתימה פסול א"כ גם בא"י האיך ניקום להכניס בספק איסור החמור ולמה לא יחוש דלמא חתם עצמו בא"כ [כאופן אחר] גם מעולם לא שמעתי לחקור בשם אשר אין בו ספק לחוש שמא חתם בא"י ולאמה לא נחוש לכך ואפי' לדעת הרא"ש והר"ן והמור הובא בכ"ש סי' [קכ"ט סק"ו] דמ"ש אם כותבים גט לשלחו למקום אחר וא"י במקום הכתיבה אם יש לו שם אחר במקום התינה דכשר אף אם יודע אח"כ דיש לו במקום התינה שם אחר ע"ש בוודאי דהכא מודו אם יודע אח"כ במקום הכתיבה והתינה שהוא הי' חותם בא"א דפסול אי נימא דאולינן כתר החתימה אף כשאין החתימה מפורסמת א"כ [קשה] כנ"ל וכך הוי להו לכתוב וכל זה דווקא כשידוע לנו שלא חתם בשום פעם כגון שא"י לחתום אבל אם א"י לנו יש לחוש שמא חתם בא"א אלא וודאי [צ"ל] דראמת כן הוא אם אין החתימה ידוע להיות מפורסם אין לילך אחר החתימה.

ועוד דבר א' יש לי לדבר מה שכבר נזכר קצת בדברי אחרונים¹¹ והוא דאין לילך אחר החתימה אם קרוב לתלות שהחתימה היא בטעות כמו בע"ה ונשי דידן הרגילים בטעות ולחסרון ידיעתם אין מכחינים בדבר ואין כוונתם בחתימה שלהן להחזיק שםם כן רק מחמת טעות מה"ת יהא הסופר צריך לכתוב כאשר הרגילו הם בטעותם, ובשלמא אם הם

במי שנשתנה שמו מחמת חולי ולפני כן היה נקרא וחותם בשם הראשון ואחר שנשתנה שמו היה נקרא בפי כל בשם השני אך עדיין חותם היה בשם הראשון, זה מציל שם הראשון מלהיות נשתקע, משאי"כ מי שאף פעם א' לא היה נקרא בשם זה ומעולם לא נתפרסם שמו דנקרא נשתקע. וגמצא דחידושו של הרב השואל חלוי בפלוגתא דהאחרונים, ועיין להלן הערה 25 בדעת הנוכח, ועיין בפ"ת שם בדברי הפרי תבואה דגם להב"ש דס"ל דשם דחתימה לא נקרא נשתקע היינו דוקא אם שם דחתימה נכלל בשם שנקרא בו כרחל רעכלין, משא"כ אם נקראת מלכה וחותמת מליא דחסר הכ"ף, והפ"ת חולק דל"ש ולכאורה תלצא תלצי דומה לרחל רעכלין, וע"ע שד"ח שם סק"ג.

9 גיטין לד:

10 כ"כ הב"ש בשם הפוסקים כסדר בשמות אנשים ונשים, ע"ש שם אברהם, אביגדור וכו', ומוה ראה דמה הדולכים אחר החתימה אינו אלא משום לעז, ולא משום דזהו השם האמיתי והשם שנקרא בו טעות.

11 כ"כ בטיב גיטין שמות נשים אות ב' סק"ז דנשים לאו דינא גמירי ואין ראה ממה שחותמת עצמה בשביל איהו כוונה או קבלה מאבותיה ואף שיראה הרואה שינוי מהחתימה לא יוציא לעז שהרי אין שינוי במבטא כלל עכ"ל, וע"ע ט"ג אות ד' סק"א שכ"כ לענין עמי הארץ וכ"כ בשם מהר"ש [ועי' פ"ת שמות נשים אות ב'] שהביא דבריו וכתב דדוקא כדיעבר אבל לכתולה גם להט"ג אולינן כתר חתימתה, וכ"מ בדבריו בכמה מקומות, ע"כ, וכ"ה בט"ג אות ב' סק"י"א, ועי' ג"כ באות י' סק"ב בשם יוטא דאם חותמת עצמה יטה כתב ההגה"ם חריף ז"ל דיש לכתוב כן ואפשר שאף אלו אין כתורה עשויות, וכתב הט"ג שלא כ"כ רק בדרך אפשר והכל הולך אחר החיתום, ומסיים דדוקא כשהיא רגילה לחתום באגרות וטטרות אבל אשה שאינה נושאת ונותנת רק באקראי בעלמא חותמת עצמה באגרת שלומים אין זה מעלה ומוריד עכ"ל, ומבואר מדבריו דאפי' לכתולה אין הולכים אחר החיתום בחתימת אשה שחותמת עצמה דק באגרת שלומים, ולפ"ז צ"ע דאיך נאמר דהט"ג כ"כ רק כדיעבר, דהלא מיירי בשם בילה, דמן הדין כשר כדיעבר גם כלי הסברא דנשים לאו דינא גמירי כיון דאין שינוי במבטא וכנ"ל הערה 2, וכ"ה מפורש בט"ג אות ב', דכיון דאין שינוי במבטא אלא הולכין אחר חתימתה ולא דינא גמירי, מיהו כנ"ד מיהא יש שינוי במבטא ואעפ"כ ס"ל להרב השואל דאין לילך אחר החתימה, ועי' ג"כ ט"ג בשם יוטא וחותמת עצמה יטה דיש שינוי, וכתב ג"כ דנשים לאו דינא גמירי, וע"ע פ"ת בשם טאלצא, ועי' להלן הערה 25 בשיטת נוב"כ, וע"ע שד"ח מערכת גט סי' י"א סק"ה.

בעצמם היו כותבין או חותמים הנט שפיר יש לחוש מפני הרואים היודעים מזה האיך הנילים לחתום ויראו את ה[נט] שהוא כשינוי יאמרו דאין זה המנרש והמנורשת משא"כ הסופר הכותב גימין למה יהא צריך לכתוב בטעות כמו שהרגילו הם בטעות והרי אם א... והנשים שהם חותמים בטעות יהיו זרזוים לחתום כהוגן א"כ לא שייך לומר שהחזיקו עצמם לקרות להם בשם זה ולמה זה יהי' צריך הסופר לכתוב בטעות אין זה אלא דבר חימה. וגם הט"ז בשם אלעזר¹² כתב דאין לילך אחר החתימה מאחר ששאלו אותו למה הוא חותם כן והשיב א"י תלינין הדבר בטעות וגם הב"ש באות א' גבי שם אצל כתב דאם אין לו קבלה דשם מובהק שלו כן הוא אף דנקרא כן לס"ת תלינין הדבר בטעות והרי הדברים ק"ו... שם של עליית ס"ת בטעות ק"ו שיש לתלות חתימת נשים וע"ה בטעות.

לכך אני אומר דאף הפוסקים הסוברים שיש לילך אחר החתימה אף כשהיא בטעות היינו דרוקא במקום שיש לתלות שנעשה [עפ"י] קבלה מאבותיו¹³ לסיבת איזה טעם ובכל השמות הנזכרים לילך אחר החתימה אף שרגלים לדבר שנעשה בטעות כמו בשם יהודה [שחזתם] החתימה באל"ף בסוף י"ל דהתם יש מקום לתלות שהחתימה היא בכונה כדי שלא יהא השם של הוי"ה או של יה תוך שמו... שהב"ש כתב סברא זו¹⁴ לסתור דעת הט"ז י"ל דהט"ז ס"ל כיון דעכ"פ הי' הטעות של החתימה במתכוון יש לה..... פסול ולכך פוסל הט"ז בשם של יהודה משא"כ כשאין מקום לתלות בו החתימה כי אם בטעות..... מצאנו שחזר בו כמו שחזר¹⁵ בשם של יהודה והסכים עם הט"ז לכתוב...

מכל הלין פעמא הסכמתי ברעתי להכשיר וכתבתי מזה להרב דנ"ש ולהרב מאובין ישן ושניהם כיוונו לרעה א' לסתור דברי מ"ש בעצם ראשונה להכשיר מטעם חניכה שהכל קורין והם הביאו רא' מדברי הב"ש¹⁶ גבי חזקה שכתב דלא הוי חניכה יע"ש והעלו הרבנים הנ"ל

12 כ"ה כט"ז באמצע אות א' ומפרש הרב השואל דכוונת הט"ז דאינו שם כלל וטעות הוא, והט"ז הוא המחמיר לילך אחר החתימה כנ"ל הערה 1 וע"כ במקום טעות שם החתימה לאו כלום היא, ועי' ט"ג מובא בפ"ת שם דמסק"ל בפירוש דברי הט"ז.

13 צ"ע מ"ש ב"ש בשם זליג אם אומר שיש לו קבלה מאבותיו או אם רגיל לחתום בקי"ף יש לכתוב בקי"ף, וכ"כ בזעזעגמן, ועי' ג"כ שם בי"ל דאם ידוע חתימתה בה"א כותב כן ואם שינה דומה לדינים שכתבתי בשם יהודה ידמיה גדליה, ומפרש שאינו מחלק בין השמות שמסיימים ביו"ד היא ואפי' אין לו קבלה מאבותיו.

14 עי' ב"ש בשם יהושע.

15 הערה 2 דהב"ש פעם סותם דלא כהט"ז ופעם לכתחלה כהט"ז, וס"ל הרב השואל דבשם כבלי חולק הביש וס"ל דאין כותבין כלל כחתימתו כלי, דאין שום סיבה לתלות שיש איזה כונה בחתימתו ותלינין שחתם בטעות שלא כדין, משא"כ בשם גדליה מחתימה דיי"ל דכיוונה חתם כן מפני כבוד השם, ובשם יהודה חולק על הט"ז, ועי' בשם פינחס שכתב דגם ביהודה יש לכתוב לכתחלה כהט"ז ואולי זהו כוונת הרב השואל שהב"ש תור ביהודה, ועי' שד"ח שם סק"א שהביא פירוש זה בשם הצמח צדק מליבאוויץ חולק עליו עי"ש ראיותיו, וכ"מ מ"ש הב"ש בשם מחתימה כמי ששמה שיה וחותמת שרא דמשמע מדבריו דלכתחלה כ' באל"ף וכן הביין בשו"ת מ"ש חיים המובא בשד"ח שם, ועי' בסמך הערה 26 בדעת הנוב"י.

16 עי"ש בשם הדי"ן בשם חזקיהו שכתבתי חזקה כדמצינו בש"ס דאפי' אח"ל דהש"ס קיצר מ"מ וזהו חתימה, והב"ש כתב דחתימה שאני שהיו חותמין בשם המובהק ידוע שאיש זה נקרא בשם חתימה זו ועי"ש שהאר"ך, ועי' כט"ז שהאר"ך מאד בפירוש דברי הב"ש, ועי' ב"מ ותו"ג וג"פ, ועי' ג"כ בשם גדליהו שחולק עם הט"ז אם גדליהו כינוי לגדליהו ועי"ש בהמגיה לט"ז, וכזה נחלקו כאן הרבנים, הרב מסעודהעל פירש כוונת הביש דחולק עם"ש הפוסקים דשם חזקה הוא כינוי לכל מי שנקרא חזקהו אע"פ לא קראו לו חזקה, ועי' חולק הב"ש, אבל אם נקרא כן וראי' הוה כינוי, והרב מ"ש פירש דהב"ש ס"ל דאפי' אם נקרא כן ל"ה כינוי, דאלת"ה מ"ט הפוסקים דס"ל דהוה חתימה אם אין קורין לו כן, ומשמע דסברתם הוא דכל כינוי נקבע לשם בפני"ע משא"כ אם נתכוונו לעיקר השם רק שמקצרים אותו קצת לא קבע לשם בפני"ע, ועי' מתוס' לד' דחתימה ששמו דומה לעיקר השם כותבין לכתחלה.

להחליט בדעתם אף דנקרא בפי העולם שלא כדרך החתימה וניכר השינוי לא היו כחניכה שהכל קורין. ואני תמהתי עליהם ובעיני הדבר ברור דלא מיירי הב"ש כלל באם נקרא בפי העולם חזקיה דכזה הדבר ברור כמ"ש רק כוונת הב"ש הוא דלא נימא דהוי כחניכה מצד עצמותו וכמו שמכיר הד"א ששון¹⁷ גבי שם גרשון גרשם דאי לא הי' שני שמות כמקרא הוי אמרינן דהוי א' כינוי לחבירו מצד השתוות השמות אף שיש שינוי ביניהם ולזה כתב הב"ש דאינו כן ולא הוי חניכה רק שינוי בגט וכמו שבאמת מסקנת הב"ש דלא כהר"א ששון אבל אם באמת נקרא בפי העולם ונכתב כמו שנקרא בוודאי הוי כחניכה כו'. והרב מג"ש כתב שגם שם גרשון גרשם מיירי שם שנקרא בפי העולם בשם א' שלא באותו השם המובהק הידוע לו ע"י החתימה או ע"י קבלה והוכיח כן דאל"כ מה"ת יהא ס"ד להיות כחניכה ותמהתי על הרב דא"כ מה יאמר גבי שם מתתאי שהביא ראיו¹⁸ מגרשון גרשם ושם בוודאי לא שייך כלל לומר דהחניכה הוא מצד שקורין אותו דהא זה אין ניכר בקריאת בא' אלא וודאי כוונת הב"ש כמ"ש רל"ת דהוי חניכה מצד עצמותו וכן גבי גרשון גרשם כוונת הר"א ששון לומר דהוי כחניכה מצד עצמותו מצד השתוות השמות והדבר ברור.

אך בדבר א' הביא הרב מג"ש ראיו משם אליה¹⁹ דמצדד שם ב' גיטין אף דקורין אותו אליה ולא אמרינן דהוי חניכה כו' וגם משם אין ראיו דש"ה [דראני התם] דדרך העולם לקצר ואין בזה עקירה כלל לשם המובהק ולא לקבוע שם זה להיות נקרא שם לעצמו כי כוונתם ג"כ לשם המובהק רק כי דרכם לקצר²⁰ אבל במקום דלא שייך זה בוודאי הוי חניכה כו'.

ובעסק מה שאמרתו לתלות החתימה בטעות הסכים קצת עמי הרב מג"ש וסיים בסוף צ"ע למעשה. הנה כי כן אחר שגודע לי המערערים וביחוד הרב מג"ש שמוחזק בעיני לת"ח וירא את ר' מרבים ואין כוונתו רק לש"ש לברר הדין הייתי מוודו מעצמי וכתבתי לק"ק ראבניץ להזהיר לכתו של ה... שלא תנשא לאחר עד כי יצא משפטה לאור היום ע"י גאוני ומנינו לאסור או להתיר ואין אחר דבריהם כלום ותו לא מידי מנאי ההריוט המתפלל ומברך לאדמו"ר בברכת הדיוט יחולו כל הברכות על ראשו להיות שלם בגופו ויחן ויוסיף לו כת כתו לאורייתא להשקות צאן העדרים כאוות נפשו וגפש עבדו הצעיר אלכסנדר מייזילש מהאדחוב חונה פה ק"ק סדרהעל ואגפי'

אדרעם שלי יהי' בלשון נלחוט לא על שמי רק א פרעשבורג ואח"כ לכתוב בלשוניו שייך להרב דק"ק סדרהעל

17 מובא בב"ש שמות אנשים בשם גרשון.

18 הב"ש בשם מתתיהו בשם מהריב"ל דאם כתב מתתאי הגט כשר משום דקי"ל גרשום וגרשון הוה שינוי כיון דהם ב' שמות בתורה, משמע דאם לא הוה כתיבי בתורה אלא א' מהם היה כשר, דהוה אמרינן דשם השני כינוי לזה, [נכ"ל בשם מהר"א ששון] מכ"ש אם החליף אל"ף בה"א דכשר, ומהו הביא הרב מסדרהעל ראה דאין הכוונה דחניכה דהיינו דכל מי שנקרא גרשון קורין גם גרשום וכן להפך והי"ה בשם חזקיה, דא"כ אין ראייה למתתאי שכתב באל"ף במקום ה"א דשם שמו מתתיה ולא מתתאי, משא"כ בגרשון גרשום סוף סוף קורין אותו בשני השמות, אע"כ דכוונתם דהוה חניכה אפי' אין קורין אותו כן, ומה"ט חולק הב"ש.

19 ע"פ בשם אליהו, ע"פ מהרי"ט דאפי' אם כל העולם קורין אליה חסר ויש ספק אם שמו מלא או חסר יש ליתן ב' גיטין, ומכאן ראה דאין זה חניכה דאל"כ יכתוב רק אליה, וי"ל הטעם דהעולם אין מתכוונים לכנות לו בשם חדש אלא מקצרים השם, וע"י ג"כ ט"ג אות א' ס"ק ל"ד שהאר"ך בזה ומביא סברא זו בשם ספר שמות, והק' עליו, ובהו מורה הרב מסדרהעל להרב מג"ש, ולפ"ד צ"ע מ"ש משם חזקיה, ואולי ס"ל דדרך העולם לקצר באליה יותר מתוקיה ודוחק, או י"ל דחזקיה שקורין לו כן אין כוונתם לקצר רק לכנותו כהגמ' שכי"ש, או שמא חזר בו מ"ש לעיל בשמות יהודה וחזקיה.

20 ע"י שו"ת דברי חיים ח"ב סי' ק"יב עוד סברא דכאן ל"ה חניכה, ומביא ראייה גם מ"ש הב"ש בשם זעליג החותם זעליק אם כי זעליג פסול ומ"ש ל"ה חניכה.

תשובת הגאון בעל "נודע ביהודה" וצ"ל

(מהר"ת אהע"ז סי' קכ"ד)

שלום להרב הגדול המופלא ומופלג מו"ה אלכסנדר מייזלס אב"ד רק"ק סערדהעל

קבלתי מכתבו מה שכתב שאירע לו שכתב גט ע"י שליח לאשה אשר שמה טאלצע²¹ וכתב טאלצא באל"ף אחר הצד"ק ואח"כ נודע לו שהיא חותמת עצמה טאלצי ביו"ד אחר הצד"ק.

ידע מעלתו שדעתי שהיא צריכה עוד גט אחר ומעלתו כתב להתיר וראיה ראשונה שלו כיון שהיא נקראת בפי כל אדם טאלצא לא נרע טאלצא באל"ף מתניכה. אבל אין דעתי בן אפי' יהיבנא ליה שמה שנקרא אצל העולם²² מקרי חניכה²³ היינו מה שנוגש במבטא כגון חזקיהו ואליהו אבל טאלצא אין דרך העולם לדרקק בלשונם כך והן אמת מן הסתם כותבים טאלצא באל"ף בסוף כיון שאין מרגישים היו"ד מסתם היא באל"ף אבל זה הקורא גט יקרא בדרקוק הלשון כמבואר בספר נו"ב (קמא) חלק אהע"ז סי' פ"ז והוא ברך פ"ה ע"ב שהקורא קורא עפ"י דקדוק הלשון ויקרא טאלצא באל"ף²⁴ כמו שהוא כתוב בגט והיא חותמת ביו"ד והוא שינוי ממש.

ומה שכתב בהיתר השני שכיון שהחתימה אינה מפורסמת אין אנו הולכין אחר החתימה²⁵ היינו אם היא חותמת בטעות אבל מי יימר שהוא טעות כלל שמה היא קבלה מאבותיה ואבות אבותיה שכותבין טאלצי ביו"ד ועוד מאן מפוס שחתימתה אינה מפורסמת.

21 בשאלת השואל לא כ"כ, ועי' בסמוך הערה 22. ויש לציין שאין כאן דיון על שינוי בין אל"ף לעי"ן אלא בין אל"ף ליו"ד.

22 ר"ל אפי' אם נאמר כדעת הרב מסערדהעל דכוונתם לכנות לו שם חדש ואין כוונתם לשם שחותם בו היינו דוקא בחזקיהו חזקיהו אליה אליהו ריש שינוי במבטא וממילא היה כב' שמות נפרדים משא"כ בנר"ד אין בני אדם קורין אותה לא טאלצא ולא טאלצי אלא טאלצע כמ"ש נוב"י לפני כן, והגם שאין מרגישים כ"כ הסג"ל שתחת הצד"ק, מ"מ כוונתם לשם טאלצי דכשארין מרגישים החיריק של הצד"ק ואומרים אותו במהירות ולא בדרקוק יוצא השם כעין טאלצע וכאלו יש שוא נע כנלע"ד לפרש דבריו, ואין זה סברת הרב מנ"ש דלדבריו אפי' נרגש השינוי במבטא ל"ה כינוי נפרדת אלא קיצור שם הראשון ואותו שם, וע"ע הערה 20 דגם הדברי חיים ס"ל דאין זה חניכה.

23 עי' שד"ח שם סי' ל"ה ס"ק ל"ו שדן אם שם גמור יכול להיות כינוי או רכיניו הוא דוקא שם דנעשה מתחלה להיכר ולא שם גמור. והביא לשונו של הנוב"י כאן וכי דנראה דרפיא בידיה אי דנין בשם כתיביה הפך ממה דפשיטא לכל הפוסקים, ודבריו תמוהים ממש בעצמו מיד אח"כ בשם הנוב"י, ועכשיו שזכינו לאגרת השואל כת"י מברא שהספק אחרת וכנ"ל הערה 16-18.

24 עיין להלן.

25 כולל כאן ב' ההיתרים שכתב הרב השואל דאין הולכין אחר החתימה הן מצד שאינה מפורסמת והן משום דחתימת נשים לא חשיב לקבוע מזה שמה משום דלאו דינא גמירי, ועי' כתב דלעולם הולכין אחר החתימה כ"ז שאין יודע לנו שטועה היא ותלינן שמה קבלה מאבותיה לתתום כן, והנה לענין מה דסי"ל דהולכין אחר חתימתה אפי' אינה מפורסם עי' בשו"ת תשובה מאהבה בשמו וכמ"ש בפ"ת סי' קכ"ט ס"ק מ"ג וש"ג נשים ול"א לאו דינא גמירי וכ"מ גם בשו"ת תשובה מאהבה בשמו וכמ"ש בפ"ת סי' קכ"ט ס"ק מ"ג וש"ג אות ב', והוא דלא ככל הפוסקים הנ"ל, דהם ס"ל דאין חוששין לחתימתם אפי' לכתחלה וי"א רק בדיעבד, ולפי הנוב"י משמע דלעיקובא הוא לילך אחר חתימתן מס"ל דאין להכשיר הגט גם בדיעבד מה"ט, ועי'

וכן ראייה שלישית שהביא להתיר כשם כאלו²⁶ אפי' יהיבנא ליה שהב"ש לא חזר ממה שהביא בשם כאלו²⁷ הא הביא שם שני מעמים להתיר, הדא דשם כאלו לא מצינו רק כאלו²⁸ אחר הבי"ת וא"כ ודאי חתימתו בטעות. ועוד להתיר שאין שום שינוי במבטא בין כאלו²⁹ כאלו³⁰ ובין בלי כלא אל"ף אבל³¹ שם טאלצא לא מצינו לא במקרא ולא בתלמוד³² וגם הוא שינוי במבטא כי הקורא יקרא בדקדוק הלשון כאלו³³ וחתימתה כיו"ד ויו"ד ורגשת במבטא לכך לדעתי צריכה גט שני, כדברי הד"ש.

- מ"ש הנוב"י בסי' קי"ט במי שתתם שמו יהודי וכתב הנוב"י בגט יהודי דע"ה הוא וא"י לחתום שמו, ואפשר דשם היה ידוע דהוא ע"ה או ידעו שהוא א"י טעמו שחותם כן וכמ"ש הט"ז בשם לוד, ועי' פ"ח בשם טאלצא דלמעשה צ"ע בחתימת נשים וע"ה.
- 26 משמע דמסקל' בשיתת הב"ש כשאין שינוי בביטוי ולא מצינו שהשם כ' כמו שהוא חותמו ע"י הערה 15 שנחלקו הפוסקים אם הב"ש ס"ל כהט"ז דלעולם לכתחלה הולכים אחר חתימתו, או דוקא כשיש לחלוח באיזה סיבה כגון מפני כבוד השם, ועי' שד"ח מערכת גט סי' י"א סק"א דמשמע מלשון הנוב"י דנוטה יותר לימר דהב"ש חזר ממ"ש בשם כאלו והולכין תמיד אחר חתימתו וכשיטת הט"ז.
- 27 דאפי' אם נאמר דס"ל הב"ש דאין לילך אחר החתימה בלי שינוי במבטא ולא מצינו שכתב כמו שחותם הוא, ורק אם יש סיבה לכך, הנ"מ התחילה כג"ל הערה 3]. וכ"מ מהב"ש בשם זעליג התחתם עצמו זעליק דיש לילך אחר אחר חתימתו אפי' בלי סיבה.
- 28 משמע דוקא שם בתורה ותלמוד ככה"ג לא אוליגן בתר חתימתו משא"כ בשמות לעז, והנה הרב השואל בריש השאלה כשרצה להחמיר דגם הב"ש יודה כתב משום דיש כאן שינוי במבטא ולא כתב דכאן שאני דאין השם כתוב בתורה משמע קצת דגם בשם לעז כל שלא חתם כדרך בני אדם הנקראים בשם זה יש בו ג"כ אותו חסרון כמו שחותם נגד שם הכתוב בתורה, ועי' ג"כ שו"ת שו"מ מה"ק ח"א סי' ס"ו דכל שחתימתו נגד העולם אפי' בשם לעז עי"ש דמייירי במי ששמו שמעלקא שחתם שמעלקי דאין הולכים אחר חתימתו לכתחלה ובריעבד אם נכתב יש לסמוך על הנוב"י [וצ"ע דסוף סוף יש שינוי במבטא ובענין תרתי לטיבותא שלא לילך אחר החתימה כג"ל הערה 3]. וכ"מ מהב"ש בשם זעליג התחתם עצמו זעליק דיש לילך אחר חתימתו משום שינוי במבטא משמע דבלי זה משנין מחתימתו והלא בעינן תרתי לטיבותא דהיינו שחותם שמו דלא כמ"ש בתורה ובלי זה אין משנין ול"ל משום דיש שינוי במבטא משמע מזה דגם המשנה ממנהג העולם נקרא שחותם שמו בטעות משמע דלא כהנוב"י, ועי' שד"ח שם דהצ"צ ס"ל כהנוב"י.
- 29 כדברי חיים הנ"ל חולק ממ"ש בספר שמות אות ח' ובסדרה"ג למהר"י מינץ דכן עשו הרבה גדולים בשם חנין שלא כתבו אלא חנה ובשעת נתינה קראו בסגול ולא בפת"ח כדי שתהיה נראית מגוינת חנין הרי שדרך לקרות השם הכתוב בגט כפי שקורין אותו העולם ועי"ש עוד, מיהו תשובת נוב"י זו מובא להלכה בשו"ת מהרש"ם ח"ד וח"ו, ועי"כ ככללי המהרש"ם לשמות גיטין ריש ספר טיב גיטין שכתב שתשובה זו מובא כתשובת מהרש"ם הרבה פעמים ומביא עוד תשובות כעין זה משאר הפוסקים, אך אין מפורש אם ס"ל ככל הנקודות כהנוב"י.

שפתי ישנים

רבי יעקב נתן ווייסמאן זצ"ל

אב"ד רובראוויץ ומוראוו בעמ"ס מחשבות בעצה ב"ח

סי' א' מתוך מחברת בכתב-ידו פטרסראות לחכמה שכתב לעת זקנתו בעה"ק סבריא ת"ו ונמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שלי"ס א"מ ס' 807, כתבנו אודותיו בגליון יד שנה ב'.

בענין קו התאריך והמסתעף

כמה חילוקים להלכה בין שפת העליון מכדור הארצי להשפח התחתון וכו' חמשה סעיפים

סעיף א' כמנין ימי השבוע וימי החדשים לענין שבתות ומועדים

בענין מנהג העולם שמקדימין לשבות יותר משה שעות על א"י בכמה עיירות אם שהוא תוך ח"י שעות לאיחוד א"י

הנה זה ערך שלשים שנים אשר הרעישו בשער בת רבים על מכתבי עתים ומכתבי רבנים בקושיא גדולה ומפורסמת על גבול ח"י שעות המבואר במאור פ"ק דר"ה ד"כ ויכוזרו מאמר שני סי' כ' והביאם בתשו' הרדב"ז ח"א סי' ע"ו וכתפארת ישראל על משניות ריש מס' ברכות והדברים עתיקים שהרעישו ע"ז רבים ממנהג העולם דאין מחזיקין ומדקדקין בגבול ח"י שעות, דלפי גבול ח"י שעות צריכים יושבי מעלברין באוסטריליע ועוד הלאה מהם לצד מערב כל חבל הארץ עד נגד האי אלביאן וכן יושבי קאמטשאטקא ברוסיא ועוד למערב עד אודקוסק צריכים כולם לשבות שבת ביום ראשון של השבוע למנין שהם מונים ומקרימים במנינם על מנין אה"ק יותר משה שעות משקיעת החמה שלהם שהוא קודם לשקה"ח שבאה"ק יותר משה שעות כידוע, והרי לפי הגבול ח"י שעות להתאחר על אה"ק שוב אין מקום להקדים על אה"ק רק עד ששה שעות ולא יותר כמבואר באדיבות בפי' קול יהודה על הכוזרי שם ומחמת קול הרעש הזה... שכבר יצא לחלק על גבול ח"י שעות החכם המפורסם הרח"ז סלאנימסקי בהצפירה שנת תרל"ד והסכימו לו איוה רבנים ואנכי יצאתי לשטן לו בהוויכות אשר הדפסתי בחלק ראשון מחיבורי מחשבות בעצה והנני לחזור ולשנות פרק זה בקצרה בס"ד.

והוא כי כל מה שהרעישו רבים על גבול ח"י שעות שבמאור הכל גרם להם מחמת שהבינו כי גבול ח"י שעות נוסד רק להמתאחרים על מנין אה"ק להנוסעים לצד מערב אה"ק ששקה"ח שלהם מתאחר וכו'... מה שמתרחקים מאה"ק לצד מערב אבל באמת נוסד

גם להמקדימים שנוסעים לצד מזרח אה"ק ובכל שמתרח"ק] מאה"ק לצד מזרח גם שקה"ה מקדים על שקה"ח שבאה"ק להם ג"כ נוסד גבול ח"י שעות שלא יקדימו יותר מן ח"י שעות על מנין אה"ק דגבול ח"י שעות מקורו בתורתינו הק' בין במנין ימי השבוע ובין במנין ימי החדשים בכל שטח העליון של כדור הארצי והם אוניד ושמע ויונעם לך.

ביאור דברי המאור דגבול ח"י שעות נוסד גם להמקדימין על א"י ובוזה נתיישב מנהג העולם

הנה במנין ימי השבוע כבר ביאר לנו בעל המאור ז"ל בעצמו במאמרו שם וז"ל דע לך כי אין היום והלילה שוים בכל הארץ בכל שעה הוא ערב במקום אחד ובקר במקום אחר ולזה הוא הפי' ביהיה ערב ויהי בקר האמור בימי בראשית עכ"ל המאור שם יעו"ש בלשונו הזהב.

ביאור דברי המאור ז"ל ויהי ערב במקום זה ויהי בקר במקום אחר דקאי הכל בשטח העליון ע"פ התחלת סיבוב האור מהמערדיאן העובר על נקודת א"י לצד מערב והיא שם עת צהרים

והנני להסביר הדברים של המאור כי באורו נראה אור והוא כי מנין ימי בראשית הוא בכל שטח העליון (קח לך גלאב"ם וחיין) האור הגדול תצייר לעצמך בהמערדיאן של אה"ק עת צהרים ונמצא כשמתחיל לסבב לצד מערב נעשה ערב שקה"ח בנקודת המזרחי ובקר בנקודת המערב וכן כסדר סיבוב של האור הגדול מאה"ק לצד מערב בכל מערדיאן מתרחק הערב יותר למשל במערדיאן הרחוק מנקודת המזרח עשרה מעלות למתקרב לאה"ק עשר מעלות שם הוא עת ערב שקה"ח אחר שעה מנקודת המזרח ואם בנקודת המזרח הוא ששה שעות קודם על אה"ק הוא שם רק חמשה שעות מאה"ק כערך ונראה שם האור יום שעה שלימה עד הערב וזה הוא שיעור הכתוב ויהי ערב ויהי בקר יום אחד לפי' בעל המאור ערב במקום זה ובקר במקום אחר, והיינו להגביל מנין הימים רק בשטח העליון מהכדור שנראה בו אור יום מעת הצהרים שבהמערדיאן של א"י ויהי ערב בנקודת המזרח איזה זמן מועט קודם הערב ויהי בקר בנקודת המערב שנראה שם אור יום ששה שעות עד הערב וכן בכל שטח העליון מעת הצהרים שבאה"ק נראה בכל מקום ומקום אור יום עד הערב ולכן נמנה בו מנין הימים, משא"כ בשטח התחתון מהכדור שמעת הצהרים שבמערדיאן אה"ק לא נראה בשום מקום שבו אור יום והי' ככולו לילה ולא יום עד שסיבב האור מאה"ק לצד מערב מעבר השני של נקודת המערבי לא נמנה בו מנין הימים כלל, ועפ"י הוא הגבול של ח"י שעות רכל היורדים לשטח התחתון צריכים לאחוז במנין הימים שהתחילו למנות הם או אבותיהם בשטח העליון ולכן בין המקדימים הנוסעים משטח העליון לצד מזרח אה"ק מקדימים והולכים עד ח"י שעות והיינו עד שבאים דרך שטח התחתון לנקודת המערבי וכן המתאחרים על אה"ק מחמת שנוסעים לצד מערב מתאחרים והולכים דרך שטח התחתון עד שמגיעים לנקודת המזרחי הם או זרעם אחריהם, אמנם אלו ואלו כשמתחילים לעלות משטח התחתון להעליון בודאי צריכים תיכף לעזוב מנין שלהם ולמנות מנין שטח העליון שנקבע בו"ב.

ביאור מנין החדשים והמועדים שהוא ג"כ נרמז בכתוב ליל שמורים ע"פ חצות ליל שמורים וכמו בחצות הצהרים למנין ימי השבוע להמאור ז"ל

וכן במנין החדשים להמועדים מכאור ממש בכתובים כפי' המאור בו"ב והוא בתחלת המנין בחצי הלילה של ליל שמורים שנאמר בו ויהי בחצי הלילה וגו' ליל שמורים הוא

וגו' והיינו להורות שנקבע מנין הלילות למועדים רק בשמח העליון, וכמו שאמרנו בחצי היום עת צהרים שבאה"ק שהוא נקבע במנין הימים ככל שמח העליון שנראה בכל מקום שבו איזה שעה עד הערב שבו, כך הוא ממש בחצי הלילה של ליל שמורים שנקבע דוקא בשמח העליון דעכ"פ בכל מקום שבו הוא לילה באותו רגע של חצי ליל מצרים ואה"ק משא"כ בשמח התחתון באותו רגע הוא שם ככולו יום ולא לילה ואין ראוי לחלוף עליו באותו רגע ליל שמורים, רק צריכים כל היורדים לשמח התחתון להזויק במנין הלילות שהתחילו בו בעודם עדיין בשמח העליון ועפ"ז נוסד גבול ח"י שעות גם במנין החדשים והמועדים מהמקדימין לצד מורח מקדימין והולכין ככל שמח התחתון עד ח"י שעות והיינו עד שמגיעין לנקודת המערכי וכן להיפוך המתאחרין מחמת שנוסעין מאה"ק לצד מערב מתאחרין והולכין ככל שמח התחתון עד שמגיעין לנקודת המורחי אמנם אלו ואלו כשמתחילין לעלות על שמח העליון עוובים מנינם ומתחילים למנות בקביעות שמח העליון בין מנין ימי השבוע ובין מנין ימי החדשים שנקבע ע"פ גבול הח"י שעות ח"י ח"י יורוך סלה.

הלכה א' במנין ימי השבוע והחדשים לחלק בהם בין שמח העליון להתחתון

ומעתה נפרט כמה הלכות ע"פ גבול ח"י שעות המחלק בין שמח העליון להתחתון, חדא הא דאמרו ליישב מנהג העולם דמקדימין יותר משה שעות כמעלבורן וכו' והיינו משום שהם אבותיהם מכמה דורות נסעו מאה"ק לצד מזרח וצריכים להקדים עד ח"י שעות וכאמור.

הלכה ב' לחלק בין שמח העליון להתחתון ע"פ פסק תשו' ש"ס מהג' מהרי"ש ז"ל

וכן בהפסק של הגאון מהרי"ש מלכות שהבאתי בחיבורי מחשבות בעצה כפרפראות סי' א' והוא בשו"ת שואל ומשיב מהדורא רביעאה ח"ב סי' קנ"ד שפסק כי האורה שבא דרך ים המזרחי ופגע באזרחים הסותרים למינו בשבתות ומועדים יעווב מיניו וישבות עם האזרחים יעו"ש ע"פ האמור בגבול ח"י שעות שנוסד בין להמקדימין בין להמתאחרין ע"פ גבול ח"י שעות המחלק בין שמח העליון להתחתון, וא"כ יתבוננו הדברים ראין מציאות פסק הזה רק בשמח התחתון ריכול להיות שם פנישה מהמקדימין והמתאחרין משא"כ בשמח העליון דאלו ואלו כשמתחילין לעלות אף ש[לא] פגשו עדיין ביהודים כלל צריכין לשבות כפי הקביעות שנקבע באור הגדול של עת צהרים... וכפי חצי ליל שמורים שביציאת מצרים לאה"ק וכאמור בס"ד.

הלכה ג' לחלק בין שמח העליון להתחתון ע"פ פסק הגאון בעל תפא"י על משניות

וכן בהפסק שפסק בפ' תפארת ישראל על משניות ריש מ' ברכות במי שקרה לו שבא בקץ סמוך להנארד"פאל עם הספנים שהולכים לצוד התנינים הגדולים (וואלפ"שע) שרואה שם השמש בגבורתה עם תושבי אראפי' ועם תושבי אמעריקא ופסק שם שיחשוב שם שבעה הקפות השמש לשבעה ימים וישבות כיום השביעי יעו"ש, וע"פ האמור גם בזה הוא החילוק בין שמח העליון להתחתון, דבשמח העליון מונה מנין הימים עם תושבי אראפיא וכמנין כל העליונים, ובשמח התחתון ימנה השבעה הקפות הזמן שבת וישבות וכפסק הגאון בעל תפארת ישראל שם, אך מ"ש שם דפסור מה"ת מחיוב שבת ומועדים רק מדרבנן יחויק במנין שבתות ומועדים לרעתי ישתקע הדבר ולא יאמר לרעתי פשוט דחייבים שם גם מה"ת וע"פ גבול ח"י שעות המחלק בין העליון להתחתון וכאמור.

הלכה ד' לחלק בין שטח העליון לשטח התחתון כענין העצה שכתבתי שלא יתראה האורח עם האזרחים כל יום השבת

וכן בהעצה אשר כתבתי בחיבורי סי' א' שם להאורח שפגש באזרחים הסותרים למינונו שלא יתראה עם האזרחים ביום השבת שלהם וזוה לא יצטרך לעזוב מינונו עד שיחזור למקומו אם דעתו לחזור בקרוב וכמו שהארכתי בחיבורי שם, האמת אניד כי גם פסק שלי והעצה ההוא לא יפול רק בשטח התחתון דאין צריך לעזוב מינונו רק משום האזרחים וכפסק הגאון מהרי"ש הנ"ל ונראה דהיינו דוקא כשפגש ביהודים אבל כ"ז שהוא במדבר או בימים ונהרות או בין נכרים צריך להתזקק כמינונו דוקא ולכן כתבתי ג"כ עצתי בזה דכשלא יתראה עם היהודים כל יום השבת א"צ לעזוב מינונו וכמו שהוכחתי בחיבורי שם דאין שייך ביטול להאזרחים רק כשיתחיל למנות עמהם מתחלת ימי השבוע ותלוי במחלוקת שבנמרא שבת (דס"ט ב') אם מונה ששה ומשמר או משמר ומונה ששה אחריו וא"כ כשאינו נראה עמהם לא בתחלת ביה"ש של שבת ולא בתחלת מו"ש שלהם איננו כפול אצלם כלל וזה דוקא בשטח התחתון אבל בשטח העליון א"צ ביטול לאזרחים כלל דמיד כשמתחיל לעלות אף שהוא עדיין בין א"י או בימים ומדברות צריך לעזוב מינונו ולמנות כמינון העליונים א"כ אף אם יבא להאזרחים יהודים הסותרים למינונו מה יועיל כשלא יתראה עמהם ביום השבת כלל, אמנם כבר כתבתי בחיבורי שם דבאמת כמעט אין מציאות כלל שיצטרך לעזוב מינונו כשיתחיל לעלות דודאי כבר עזב מינונו כשפגע בעיר יהודים הסותרים למינונו מקודם שמתחיל לעלות וכמו שהארכתי בחיבורי שם לסלק מענה הרביעית של החכם סלאנימסקי שבא לחלוק על גבול ח"י שעות ורצה לבנות במה לעצמו לקבוע הגבול י"ב שעות משום שהוא היכר טוב שנופל על הים הגדול שבין אויז לאמעריקא וכתבתי שם דבאמת אין אנו צריכין להיכר כלל דלא שכיח כלל שיצטרך לעזוב מינונו כשיתחיל לעלות על שטח העליון דבוראי כבר מקודם הרבה הוצרך לעזוב מינונו כשפגש בעיר [עם] יהודים הסותרים למינונו וכידוע להבקיאים בנבולי הארץ.

הלכה ה' לחלק בין שטח העליון להתחתון כענין תיקון הצות ובענין אמירת סליחות

וכן נלע"ד לחלק בין שטח העליון להתחתון לענין אמירת תיקון הצות וסליחות בימים הנוראים שהארכתי בחיבורי כפרפראות שם סי' ח' לחלק בין המדינות שהן למערב ירושלים ובין המדינות שהן למזרח ירושלים וכתבתי שם הכרעתי במחלוקת המקובלים שהביא בס' מקדש מלך על הוזהר פ' ויקהל אם לומר תיקון הצות קודם הצות הלילה או אחר הצות הלילה יעו"ש, וכעת נלע"ד לחלק בזה ג"כ בין שטח העליון להתחתון והנני לחזור ולשנות פרק זה בקצרה בס"ד.

הנה במג"א תחלת א"ח כתב לענין תיקון הצות דתלוי בשני תירוצים של הגמרא ריש ברכות נבי שלש אשמורות הוי הלילה דלתי' קמא דחשיב אשמורה שניה כלכים צועקים אמצעית דאמצעית מוכח דהצות הלילה הוא עת רצון משא"כ לתי' בתרא דחשיב סוף אשמורה ע"כ מוכרח דהצות הלילה לאו עת רצון הוא כלל יעו"ש והתבונ"ש בכבוד שור ריש ברכות שם תמה מאוד על המג"א ז"ל וכתב שם דאשתמיט לי' להמנ"א ברייתא מפורשת במס' יבמות (דע"ב א') דתניא התם כל אותו ארבעים שנה שבמדבר לא הי' יום שלא נשבה בו רוח צפונית בחצי הלילה שנאמר ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור בעת רצון מלאת הוא ופירש"י דארבעים שנה דנקט הוא לרכותא דאף שהיו ישראל נזופין מ"מ

חצות הלילה הוא עת רצון ואה"ג רילפינן מחצות מצרים לכל המדינות ולכ[ן] השנים
 רחצות הלילה הוא עת רצון וזה אשתמים לי' להמנ"א ז"ל יעו"ש בתב"ש ז"ל.
 יישוב דברי אדונינו המנ"א תחלת א"ה בענין תיקון חצות והתמיהה הגדולה אשר
 תמה עליו התב"ש ז"ל

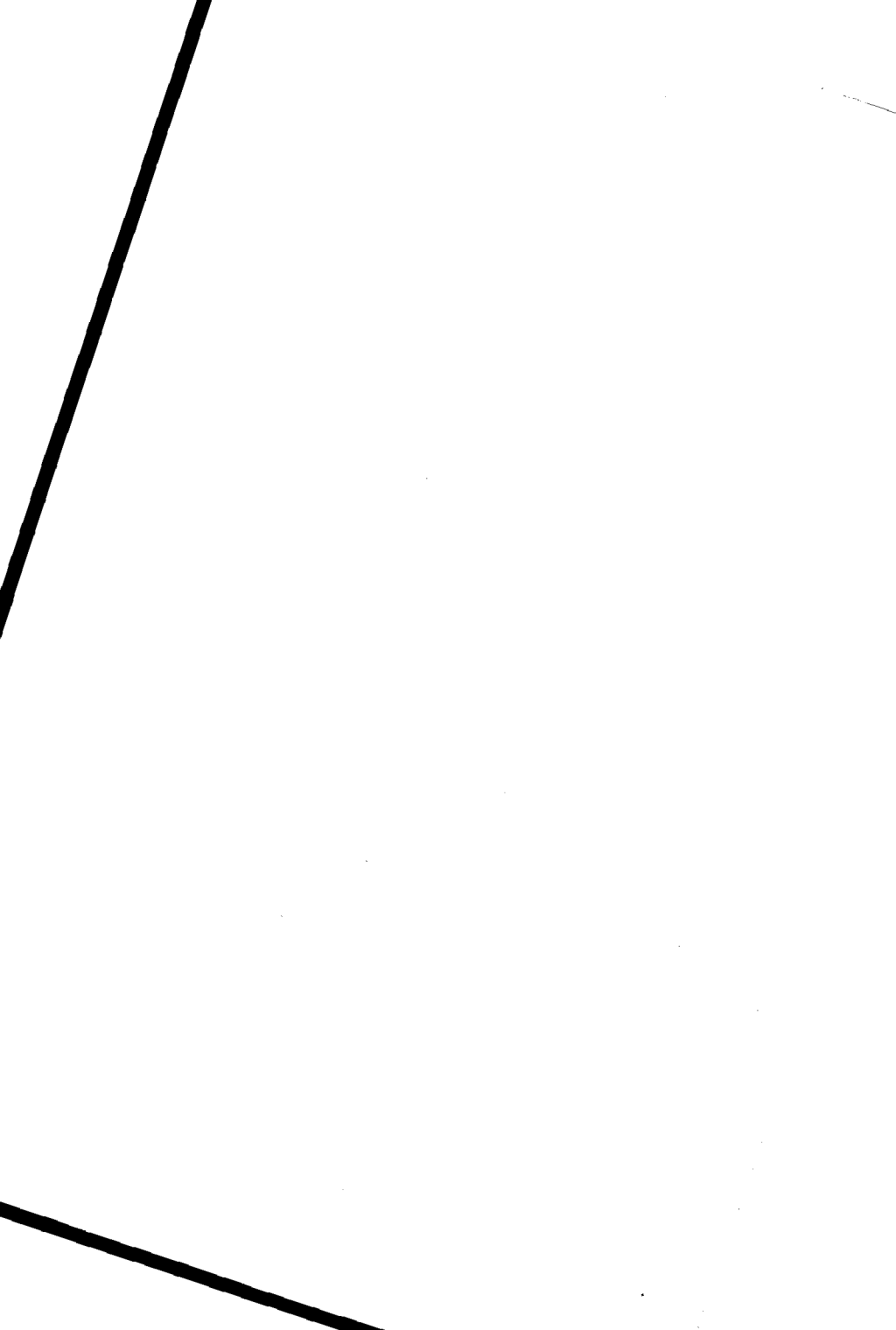
ולדעתי המנ"א לא מיירי רק בחצות הלילה של כל מדינה ומדינה שאינו חצות ליל
 מצרים ממש רק מקודם לו ולאחריו איזה שעה או שעות (וא"ו) [ועי'ז] אמר המנ"א שפיר
 דלתי' בתרא גבי אשמורות לא הוי עת רצון כלל דברייתא דיבמות מיירי בחצות ליל
 מצרים ומיני' ילפינן לשאר מדינות דזמן חצות מצרים הוא עת רצון להם ג"כ אף שהוא
 קודם או אחר חצות שלהם (למשל באמשטרדם שנרשם במפה ארכה למורח מן איי פערא
 20° וירושלים א[נ]ר[כה] למורה 53° וא"כ חצות ירושלים הוא קודם יותר לחצות אמשטרדם
 שני שעות שלימות וארבע... מינוטין שכל מעלה נחשב ארבעה מינוטין כידוע) וא"כ אין
 שום קושיא על המנ"א ז"ל.

וכעין ראי' לזה דגבי אשמורות חשיב אמצעית דאמצעיתא ע"פ הסימן כלכ"ים צועק"ים
 דסימ[ן] זה מורה על חצות שאר מדינות שאינו חצות ירושלים משא"כ חצות ירושלים
 נקטין סימנא בש"ס וזוהר ע"פ קריאת תרגול וכבר הארכתי בפרפראות שם רחצות
 ירושלים הוא ממש חצות ליל שמורים שהי' בו מכת בכורים במצרים יעו"ש.

כשמה העליון ודאי יש עת רצון בחצי הלילה של חצות ירושלים תבב"א

ועפ"ז נלע"ד לחלק בין שטח העליון להתחתון דבשטח התחתון כאמת לתי' ב' בכרכות
 אינו עת רצון כלל ובפרט חצות מצרים וירושלים דאינו ענין כלל לשטח התחתון כיון
 דבכל השטח התחתון שם הוא יום ולא לילה, משא"כ כשטח העליון אף אם חצות לילה
 שלהם אינו עת רצון מ"מ עכ"פ בהגיע שם חצות מצרים וירושלים הוא עת רצון נמור בכל
 שטח העליון אף שהוא קודם חצות שלהם או אחריו וא"כ ראוי לחלק בהם בין מדינות
 המערבים שראוי להם להתאחר בתיקון חצות ובין מדינות המזרחיים שראוי להם להקדים
 בתיקון חצות ככדי לצמצם חצות יציאת מצרים וירושלים, לכן בסליחות ואמירת י"ג מדות
 שהביא בשע"ת בשו"ע ה' ר"ה מהכרכ"י בשם הרמ"ז להיושב בצבור שאומרים י"ג מדות
 קודם חצי הלילה לא יאמר עמהם נלע"ד ג"כ לחלק בין שטח העליון להתחתון דבשטח
 העליון שפיר יש לאומרם בחצות ירושלים תבב"א.

והנה כתבתי בקצרה החמשה הלכות שיש חילוק בהם בין שטח העליון להתחתון אמנם
 הגבול המפסיק בין העליון להתחתון הוא ע"פ העיגול הגדול העובר על הצירים הצפוני
 והדרומי ועל שני הנקודות המזרחי והמערבי הרחוקים 90° מנקודת ירושלים דאף
 שירושלים אין מכוון באמצע רוחב המדינה מ"מ מכוונת היא ממש באמצע אורך המדינה
 בין מזרח למערב והוא גבול ח"י שעות וכל החיים יודוך סלה.



חידושי תורה

הרב חיים ברוך וואלפין

בענין תרי רובי

אמנם התוד"ה כמאן, כתבו שרב יהודה אמר רב מוקי לה אליבא דכו"ע ואף לרבן גמליאל היבא דלא טענה כרי בעינן תרי רובי וכן היא דעת הרמב"ן במלחמות, ובתרוצם השני כתבו דדוקא בדיעבד נקטינן כרבן גמליאל אך לכתחילה אין להתירה אלא בתרי רובי. ובתחילת הדברים הקשו התוס' דאליבא דרש"י שמוקים להתירא דרבי יוחנן בן נורי אליבא דר' יהושע ולפיכך בעינן תרי רובי תיקשי דבשמעתין פוסק רב הלכה כר' יוסי והיינו דבעינן תרי רובי וכר' יהושע ולעיל פוסק רב יהודה אמר שמואל כרבן גמליאל שלעולם היא נאמנת ואם כן תיקשי הילכתא אהילכתא.

ועוד איתא שם בגמ' (טו:) איתמר בר חייא בר אשי אמר רב הלכה כרבי יוסי ורב חנן בר רבא אמר רב ההתירו של ר' יוחנן בן נורי היתה הוראת שעה אבל לדורות תרי רובי בעינן, והקשה על זה ר' ירמיה אך קאמר רב חייא בר אשי אמר רב שהלכה כרבי יוסי ומתירה אף בחד רובא והיינו מכח רוב העיר גרדתא והלא במשנת מכשירין מבואר שלא מהני רוב ישראל ליוחסין אלא בעינן לזה תרי רובי, ומשינן דאה"נ שהתירו של ר' יוסי היה מכח תרי רובי אלא דאישתמיטתיה לרב ירמיה האוקימתא של רב דמיידי בקרונות של ציפורי. והדר מותבינן לרב חנן בר רבא הסובר שהתירו של רבי יוחנן בן נורי שהיה על סמך תרי

בכתובות (יד:) שנינו: אמר ר' יוסי מעשה בתינוקת שירדה למלאות מים מן המעיין ונאנסה אמר רבי יוחנן בן נורי אם רוב אנשי העיר משיאין לכהונה הרי זו תנשא לכהונה. ובגמ' קמקשה רבא לרב נחמן כמאן אזיל רבי יוחנן בן נורי המצריך רוב כשרין שהרי לרבן גמליאל יש לנו להעמיד את האשה על חזקתה ולהכשירה אפילו ברוב פסולין ומאידיך לר' יהושע יש לאוסרה אפילו ברוב כשרים שהרי לדידיה לא מפיה אנו חייין.

ותירץ רב יהודה אמר רב דמשנתינו מיירי בקרונות של ציפורי שנודמנו שם סיעות ושיירות הבאות ממקום אחר שהן אנשים כשרים דהשתא איכא רוב סיעה ורוב העיר ולכן הכשירה רבי יוחנן בן נורי. וכתב רש"י (ד"ה אמר ליה) דכונת רבי יהודה אמר רב לפרש את דברי רבי יוחנן בן נורי כרבי יהושע הפוסלה בעלמא והכא משום דאיכא תרי רובי לכשרות אכשרה, והסכים עמו בעל המאור ולמד מדבריו דלרבן גמליאל סגי בחד רובא כדי להכשירה אף כשאינה טוענת כרי, וכשטוענת כרי נאמנת אפילו ברוב פסולין אצלה דאליים ליה לרבן גמליאל כרי ואפילו בחד ספיא מכשירה, אך הרשב"א כתב שאליבא דרבן גמליאל כשאינה טוענת כרי אינה נאמנת אף בראיכא תרי רובי להכשיר.

תרי רובי מוכח שאין ר' יהושע סומך על חד רובא ולזה מותבינן מבשר הנמצא דאזלינן בחר רוב.

ולכן נראה לבאר כסברת הפני יהושע שמתחילה סברה הגמ' שר' יוסי הכשירה על סמך רוב העיר בלחוד שהרי אין רוב העיר חשוב כרוב גמור מאחר ואפשר שאינה אזלא לגבייהו ועוד יתכן שהתינוקת נבעלה

במקום שהוא קבוע ובעל כרחך דסובר ר' יוסי דכמחצה על מחצה נמי מוקמינן בחזקת היתר, ומינה שרב חנן יכול היה לפרש שלדורות נסמך על חזקת היתר ולא על הרוב מכיון שהוא נדון רק כמחצה על מחצה ושפיר מקשה עליו מתינוק המושלך בעיר שיש בו רוב גמור שהרי אין שייך אצלו קבוע כלל ואפ"ה לא מהני רוב ביוחסין וכ"ש שלא תועיל חזקה שהיא גרועה מרוב. אכן יש להעיר על תירוץ זה דנחלקו הראשונים אם ספק קבוע נידון כקבוע ולסובר שספק קבוע אסור בעל כרחך מה שהתירו על סמך רוב העיר בלחוד הוא משום שרוב העיר הוא מותר מעיקר הדין ואם כן התירה הוא מכח רוב ולא מכח חזקה. ובתירוץ השני כתב הפני יהושע דמאי דקאמר רב אמתיניתין דתינוק הנמצא מושלך שביוחסין לא מהני רוב למד זאת מדברי ר' יהושע האוסר את האשה ואינו מאמינה ומתזיקה בחזקת שנבעלה לנתין וממזר ולא תולה שנבעלה לעכו"ם דהוה רובא ומוכח דביוחסין לא מהני רובא, ואם כן ליכא לשנויי כתירוץ המהרש"א ולומר ששאני תינוק דלית ליה חזקת כשרות מאחר ורב עצמו אינו מחלק בכך שלומד את דין התינוק מדבריו ומסכתו של ר' יהושע.

אך אכתי קשה דנימא שבתינוק המושלך שלא מועיל בו רוב הוא מפני שאינו טוען מידי אך בתינוקת שהיא טוענת ברי נוכל להתירה אף בחד רובא.

והנה יש לעיין לרב חנן בר רבא אמר רב הסובר שהתירה של התינוקת אליבא דר' יוסי היה הוראת שעה בלחוד אך לדורות סגי בחד רובא להתירה, איכ למאי דהוי ס"ל דגם

רובי היתה הוראת שעה ואילו לדורות לא בעינן תרי רובי, מהמבואר במשנת מכשירין שאף לדורות לא סגי בחד רובא ומשנינן מאן דמתני הא לא מתני הא, ופירש"י שהסובר שהתירו של ר' יוסי היתה הוראת שעה לא מתני הא דאמר רב יהודה אמר רב דבקרונות של ציפורי הוה מעשה והוי התם רק חד רובא והלכך הוראת שעה היתה.

והקשה המהרש"א דמדוע הוצרך רב חנן לומר שהיתה זו הוראת שעה והלא שפיר היה יכול לחלק בין דינה של התינוקת שנאנסה דאית לה חזקת כשרות ולהכי סגי לה בחד רובא ואילו לתינוק הנמצא מושלך בעיר אין חזקת כשרות ולפיכך אין להתירו אלא בתרי רובי וכעין שכתבו התוד"ה וליוחסין. [רק שהתוס' כתבו כן אליבא דרב חייה שהיה יכול לתרץ כך את קושית רבי ירמיה, והמהרש"א הקשה שרב חנן יתרץ כן אליבא דאמת ולא יצטרך לומר מאן דמתני הא לא מתני הא] ואולי נקט הבבלי כהך סברא המוזכרת בירושלמי שהזונות רצות אחר הפסולים ולפיכך איתרע חזקת כשרות דידה והדר היא דינה של התינוקת שנאנסה כדינו של התינוק שנמצא מושלך וצ"ע בזה.

והנה בשמעתין פריך הש"ס על המצריך תרי רובי מדינא דתשע תנויות שבנמצא אזלינן אחר חד רובא. והוכיח מזה הרמב"ן במלחמות דאזלא שמעתין כרבן גמליאל ואף לדידיה בעינן תרי רובי ולהכי מתמה בעל הגמ' מהא דסגי בחד רובא להתיר את הבשר הנמצא דאי נימא דאתיא כר' יהושע [וכשיטת רש"י] מפני מה שביק הש"ס למיפרך קושיא זו מתשע חנויות עד הכא והלא כבר שמענו לעיל מינה שר' יהושע פוסלה ואוסרה אף ברוב. כשרים אצלה. ותידין השב שמעתתא (שמ' ד' פרק כ"א) דמצינו למימר דטעמיה דר' יהושע שפוסלה הוא מסברת הירושלמי שהזונות רצות אחרי הפסולים וודאי בפסולים זינתה, אך מדמסקינן הכא דתרי רובי מהני להתירה אליבא דר' יהושע שמענו דלית ליה לר' יהושע הך כללא דאם כן נאסרה גם בדאיכא

להחמיר שלא נסמוך על רוב סיעה גרידתא אף שלדורות סגי ומהני רוב סיעה גרידתא, ולהכי מותבינן שפיר לרב חנן ממתניתין דתינוק שנמצא מושלך דהוה כרוב סיעה ואפ"ה עשו בו מעלה ביוחסין ולא מצא רב חנן ישוב אחר מלבד דמאן דמתני הא לא מתני הא, והיינו שהסובר שהוראת שעה היחה לא מתני דמתניתין מיירי בקרונות של ציפורי.

ובאמת למאן דלא מתני ולא אוקים למתניתין בקרונות של ציפורי צריך הוא לפרש למתניתין כרבן גמליאל ובטוענת ברי ולפיכך קאמר שהיתה זו הוראת שעה שהרי בעלמא מתירה רבן גמליאל כשטוענת אף כשרוב פטולין אצלה ואילו הכא התמירו ולא התירו גם בטוענת אלא על סמך רוב העיר שהיו כשרים. ובוה חולק הוא על רב חייא בר אשי אמר רב הסובר דמתניתין אתיא כר' יהושע האוסרה גם כשטוענת ברי וסובר שלא על פיה אנו חייין ולפיכך הוצרך להעמיד את דין המשנה בקרונות של ציפורי ולהתירה רק מכח דהוה גבה תרי רובי.

ותו לא תיקשי הילכתא אהילכתא שהרי אף דפסקינן להלכה כרבן גמליאל המאמינה בברי כשהיא טוענת מכל מקום נוכל לומר שמה שפסק רב הלכה כר' יוסי הוא לדרכו של רב חנן הסובר שמשנתנו מיירי בשאינה טוענת והחמיר רבי יוסי להצריך תרי רובי וש"מ לדורות סגי להתירה בחד רובא כשאינה טוענת וזהו נמי כרבן גמליאל.

וכן ניחא לפי דברינו שמאחר ולרב חנן לדורות סגי בחד רובא כרוב הסיעה וכן אית ליה לשמואל דסגי לכתחילה להתירה אליבא דרבן גמליאל בחד רובא ולכן אין אנו חוששים לדעת רב חייא בר אשי הסובר שכלתחילה בעינן תרי רובי אליבא דרבן גמליאל.

רב חנן ידע מהאוקימתא של רב דמיירי בקרונות של ציפורי קשה דמאי דוחיקה דרב להעמיד משנתנו בקרונות של ציפורי לוקמי למתניתין בלא קרונות ובהיתר המועיל גם לדורות והיינו דסמכינן אחד רובא.

אכן נראה דרב חנן סובר שאף לדורות אין אנו יכולים לסמוך על רוב העיר גרידתא משום דאיכא למיחש ביה שאולא איהי לגבייהו דהוה ליה קבוע, ורק על רוב סיעה גרידתא שאיתא בגמ' שהיה לנו לחוש ולגזור אטו רוב העיר בזה לא חייש רב חנן וסובר שלדורות ראוי להתירה על סמך רוב זה, וכעין סברא זו איחא ברעק"א ומכנה שם את הסברא שאין לסמוך על רוב סיעה כגזירה לגזירה. ומאחר ובמתניתין התירה רבי יוחנן בן נורי על סמך רוב העיר גרידתא שזה לא מהני אף אליבא דרב חנן להכי הוצרך רב להעמיד את משנתנו בקרונות של ציפורי שיצטרף רוב סיעה בהדי רוב העיר.

והוסיף רב חנן ואמר שמה שהוצרך רבי יוחנן בן נורי לצידוף של רוב סיעה בהדי רוב העיר היחה הוראת שעה להחמיר, ברם לדורות די לנו כרוב סיעה בלחוד שהוא רוב מעליא.

ומעתה נראה דרב חנן צריך להעמיד את משנתנו כרבן גמליאל ובטוענת שלכשר נבעלה, שהרי לא מצי לאוקמה כר' יהושע מאחר והוא פוסלה אף ברוב כשרים אצלה והוא הדין דבסתמא אוסרה אפילו ברוב סיעה, ואף כשהיא טוענת ברי לא מהני לדירה. וזהו דמקשינן לרב חנן מאחר ולדידיה סגי ברוב סיעה אם כן למה הוצרך רב להעמידה בקרונות של ציפורי דמאחר ואתי כרבן גמליאל והוא הלא מכשיר כשטוענת אפילו ברוב פטולין אצלה, ובעל כרחין סובר רב דמתניתין דהינוקת מיירי כשאינה טוענת והיתה זו הוראת שעה

הרב משה אברהם בר

בענין יום הכיפורים שחל בשבת

ונלענד' דשב וא"ת עדיף בזה שלא להזכיר יעלה ויבוא בזה וכו', והבו דלא להוסיף עלה לומר יעלה ויבא ולהזכיר יה"כ בזה עכ"ד.

ואף במג"א שם ס"ק מסיק כט"ז, וכך כתב וז"ל, וגם א"צ לקדש, ובש"ל כ' בשם הר"א כ"ץ כיון שהיום גרם לו איטור רק שפקדונ' גורם לו היתר והוה לדידיה כחול, אין בו לא קידוש ולא על הכוס ולא הזכרה בב"ה, ואפילו רצה להזכיר אינו מזכיר דלא אשכחן הזכרה בב"ה אלא במקום שיש מצוה באכילתו וכו', מיהו להלכה כתב דאין להקל כיון שהטור מחמיר ועסי' קת, ועכ"פ א"צ לקדש דיש לחוש לברכה לבטלה.

והמתבאר בזה דלשי' הט"ז אמרינן שב וא"ת ואין מזכיר יעלה ויבא בבהמ"ז, ואילו למג"א מזכיר. ומה שציינן לסי' קת, ביארו במחצית השקל וכלבושי שרר שם, דונתו להא דמבואר התם דאם הזכיר מאורע של שאר ימים בתפילת י"ח שלא בזמנה אין חשוב להפסק, וא"כ ה"ה הכא יש לחוש לשיטת הטור ולהזכיר ולא מיחשב כהפסק.

ב. והנה בהגהות רעק"א בשו"ע שם, על דברי המג"א שכתב וגם א"צ לקדש כתב וז"ל, אפשר דזהו רק ביה"כ דעלמא כיון דקידוש י"ט דרבנן לא תקנו כלל קידוש ביה"כ, אבל ביה"כ שחל בשבת דחיוב עליו מדאורייתא לקדש, ולהסוברים דאין קידוש אלא במקום סעודה הוא דרבנן. י"ל דיצא ידי חיוב דאורייתא בהזכרת שבת בתפלה אם מכיון לצאת ולגבי דרבנן הוי כמו יוה"כ דעלמא, וגם בזה יש לחלק דרוקא מצד יוה"כ לא תקנו קידוש כלל כיון דע"פ הרוב א"י לאכול לא תקנו משום חולה לחוד, וגם שייך סברת הר"א כ"ץ לדידיה הוי כחול, משא"כ בחל בשבת דתקח"ל היה בכל שבת דיהיה קידוש במקום סעודה, ממילא גם שבת זה בכלל, וזה החולה חל

א. כתב מרן המחבר בשו"ע או"ח סי' תרי"ח סע' י', חולה שאכל ביה"כ ונתיישב דעתו בענין שיכול לברך צריך להזכיר של יוה"כ בכרכת המזון שאומר יעלה ויבא בבונה ירושלים.

ובט"ז בס"ק י' כתב ע"ז וז"ל, כ"כ הרא"ש מטעם כיון דבהיתר אכל ה"ל י"כ כמו לדידן שאר י"ט עכ"ל בב"י, ותימא לי ממה דאיתא בפ' ב"מ דף כ"ד, הלכתא י"כ שחל להיות בשבת המתפלל נעילה צריך להזכיר של שבת, יום הוא שנתחייב בר' תפילות, ופרבינן מהא דאמר רבא י"ט שחל להיות בשבת ש"ץ הירוד לפני תיבה ערבית א"צ להזכיר של י"ט שאלמלא שבת אין ש"ץ יורד לפני התיבה ערבית ביי"ט, ומשני הכי השתא התם בדין הוא דאפי' בשבת נמי ל"צ ורבנן הוא דתקנו משום סכנה, אבל הכא יום הוא שנתחייב בר' תפלות, א"כ חוינן דרוקא מידי דקביעות הוא לזה היום, או דוקא מזכיר היום כמו נעילה שהיום גורם לחיוב לומר אותה התפילה כמו שאר התפילות, ע"כ הוינן התפילות שוות, משא"כ בתפלת ערבית שאין היום גורם לחיובא אלא מפני תקנ"ח מפני הסכנה, אין לה דמיון לשאר התפלות שהם חיובים ליום זה, א"כ הדברים ק"ו כאן שלא יזכיר היום בברכהמ"ז, דהא התם יש עכ"פ חיוב מצד היום לומר ערבית מצד התקנה, אפ"ה אינו מזכיר כיון שאינו חיוב גמור ליום זה כשאר התפילות, ק"ו בהמ"ז של זה שאין היום גורם דאדרבא סדר היום הוא שלא לברך ב"ה כי אין בו אכילה, רק מצד המקרה שאירע לזה אונס המביאו לידי ברהמ"ז היאך נאמר כאן שהיום גורם לו וכו', וזה לא דמי לשאר י"ט שיש עליו חיוב מצד היום לאכול דאסור להיות בלא אכילה, משא"כ כאן הוא להיפך אלא שהאונס גורם האכילה קדושת י"כ מאי בעי לומר וכו', כ"ש כאן דאין ברכהמ"ז ביי"ב,

לתרץ דלכך נקט חלב ולא היתר דא"כ הוי צריך למינקט ככותבת שהוא שיעור אכילת יו"כ לכן נקט כזית חלב שהיא פחות, הרי שפשיטא להו לתוס' דאע"פ שאכל שנית ביוה"כ וכו' עיי"ש, וראה עור בספרו ערוך לנו בכריתות שם בד"ה הוא דנקט מש"כ בזה, [וראה שו"מ מהדורא רביעאה ח"א סי' כ', שו"ת שערי דעה ח"ב סי' רנ"ב, ומהרש"ם ח"א סי' קכ"ג, ע"ב, ומקראי קודש להגרצ"פ פרנק יוה"כ סי' לט מש"כ בזה].

וכסברא זו דהבנין ציון דאפשר דכיון דכתיב מערב עד ערב תענו את נפשותיכם, א"כ כל שאכל פעם אחת שוב אינו חייב, מצינו גם לבעל הישועות יעקב בסי' תר"ח סק"א שנגע בה, וז"ל שם... ואמנם אם היה קטן ביוה"כ ובמוצאי יוה"כ נעשה גדול וכמו כן להני דסברי דחשבינן מעת לעת לענין שני גדלות, אם נעשה גדול באמצע יוה"כ, גלע"ד דכיון דרשאי לאכול מקצת היום אין כאן תענית "מערב עד ערב" כיון שכבר אכל ושתיא היום איך יתכן שבאמצע היום כשנעשה גדול יתחיל להתענות הרי אין כאן תענית כלל, דתענית בעינן שיהיה מעת לעת וזה גרע מתענית שעות וזה ברור וכו', וכבר כתבתי דלענין עינוי לא שייך זה כיון שכבר אכל ושתיא באמצע היום בלאה"כ אין כאן עינוי וכו' עיי"ש. [וראה מש"כ בזה בשו"ת הר צבי או"ח ח"א סי' קנה, ושו"ת ציץ אליעזר ח"ו סי' י"ב].

והנה לכאוי יש לפשוט האי מילתא מהא דגרסינן ביומא (עו. ב.) רב יוסף שרא להו לבניי כי תרבו למיעבר במיא למיתי לפירקא, למיזל לא שרא להו, א"ל אביי א"כ אתה מכשילן לעתיד לבא, איכא דאמרי שרא להו למיתי ושרא להו למיזל, א"ל אביי בשלמא למיתי לחיי אלא למיזל מ"ט, כדי שלא תהא מכשילן לעתיד לבא, ולכאוי לפי האי סברא דאמרינן דדין עינוי הוא "מערב עד ערב" וכל דאכל פעם אחת שוב ליכא איסורא באכילה שניה כיון דאינו "מערב עד ערב", א"כ מסתברא דה"ה גם לגבי איסור רחיצה

עליו החיוב דשבת, עכ"פ להסוברים דאין קידוש אלא במקום סעודה הוא מה"ת י"ל דצריך לקדש כנ"ל בעוה"י עכ"ל.

אמנם יעוין באור שמח בהל' עבודת יוה"כ פ"ד הל"א, שפליג עליה דרעק"א וס"ל דאף ביוה"כ שחל בשבת פטור מקידוש וז"ל שם, וכן נ"ל דקדושת יוה"כ חיילא על שבת ג"כ להקדישו בשבות מכל אכילה, דקדושת יוה"כ גם לשבת אהני שיוקדש בעינוי נפש, לכן ביוה"כ שחל בשבת וחולה שיש בו סכנה שצריך לאכול, מורה אני דלא מקדש גם על שבת, דזה קדושת שבת אז שלא לאכול בו ופשוט.

והנה דברי האו"ש לכאוי צ"ב דהא גופא מגיל דנפקע דין קידוש בשבת, ואטו משום שנחוסף דין יוה"כ אויל ליה לקדושת השבת, ושוב אין צורך לקדשו.

ג. כתב הגרי"ם עטלינגר בספרו שו"ת בנין ציון ח"א סי' ל"ד וז"ל, שאלה, חולה שיש בו סכנה שע"פ הרופאים צריך לאכול ולשתות ביוה"כ יותר מכשיעור, אם צריך לשער בכל אכילה ושתיא אם יש סכנה כשלא יאכל וישתה, או אם נאמר דמצות תענו את נפשותיכם היא למערב עד ערב, וכיון דלא יכול לקיים מצוה זו מפני הסכנה שוב אין קפידא אם יאכל וישתה באותו יום גם בלא סכנה וכו', אמנם לכאוי יש להביא ראיה שמי שאכל ביוה"כ שוב ליכא באכילה שניה איסור כרת, ממה דאמרינן כריתות [דף י"ח] דעל מה דס"ל רבי זירא שם ידיעות ספק מחלקות לחטאת, אמר ליה רבא בר חנא לאביי מה אילו אכל חלב כזית שחרית ביוה"כ וכזית חלב במנחה ביוה"כ ה"נ דמתחייב ב' חטאות [פירוש דיוה"כ במקום אשם תלוי קאי] א"ל אביי ומאן לימא לן דיוה"כ כל שעתא מכפר דילמא כולה יומא מאורתא ע"ש, והלא יפלא וכי למשכח חיוב ב' חטאות באכילת יוה"כ צריך למנקט חלב, הלא גם באכילת היתר יש חיוב ביוה"כ, אלא ע"כ מוכח מזה דכיון שכבר אכל שחרית ביוה"כ ליכא עוד חטאת באכילה במנחה, אבל מה אעשה שהתוס' לא ס"ל כן שדחקו

ברבוי אכילה בתשיעי, ע"כ משום דגם ביהו"כ גופיה כל אכילה ואכילה יש עליה איסור של עינוי.

ה. והנה בירושלמי תרומות פ"ו הל"א אמרינן דאף לר"ל דס"ל דחצי שיעור מותר מהתורה, מודה הוא ביהו"כ דח"ש אסור מהתורה יעו"ש, וצ"ב בטעמא דמילתא מ"ש ח"ש דיהו"כ דחמור לדידיה טפי מכל ח"ש דכל התורה כולה, ובבבלי ריש פ"ח דיומא מבואר דכמו דנחלקו ר"י ור"ל בכה"ת אי ח"ש אסור מהתורה, ה"ה נחלקו ביהו"כ, [ועי' בתוספת יוה"כ ובשפ"א ובשאר אחרונים, שהעירו אמאי הביא הש"ס פלוגתא דר"י ור"ל גבי אכילת יוה"כ, וכתבו לבאר דביהו"כ איכא חידושא דח"ש אסור יעו"ש בדכריהם].

והנראה כביאור האי ענינא דהנה בש"ס כיומא (עד. א.) ילפינן איסורא דחמשת עינויים ביהו"כ, מהא דתני רבה ורב יוסף בשאר ספרי דבי רב, מניין ליהו"כ שאסור ברחיצה בסיכה בנעילת הסנדל ובתשמיש המטה ת"ל שבתון שבות, וכתב רש"י וגבי עינוי כתיב, וכי היכי דשבתון האמור בשבת אסמכו ביה רבנן שאר מלאכות שלא היו במשכן ואינה מלאכה גמורה ה"נ שבתון דגבי עינוי דכתיב שבתון הוא לכם וענינתם להוסיף על עינוי אכילה ושתייה קאתי, ופשטות לשון רש"י משמע דכל הנך שאר עינויים היו רק מדרבנן ואסמכתא בעלמא, ועי' מנ"ח מ' שייג' שדייק כן בשיטת רש"י דשאר עינויים היו אסמכתא מדרבנן, וראה משנ"ב ס"י תרי"א בשעה"צ ס"ק ב', ועי' בשר"ח מצרכה ח' הביא דעות דסברי דרש"י ס"ל דהוי מדאורייתא עיי"ש.

אולם מצינו בתורת כהנים פרשת אמור (כג, כט [קפ]) דקאמר התם, "כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום ונכרתה", ה"ז עונש עינוי, והאבדתי מה ת"ל לפי שהוא אומר כרת בכ"מ וא"י מהו, כשהוא אומר והאבדתי לימד על כרת שאינו אלא אבדון, ומניין שיהו"כ אסור באכילה ובשתייה

כל שרחץ פעם אחת שוב ליכא איסורא ברחיצה שניה, וא"כ מאי האי דשקלו וטרו אי שרי לחזור, הא כיון דכבר עבר במים שוב ליכא איסור בפעם השניה, וצ"ל דכל האי סברא אמרינן דוקא לגבי איסור אכילה דכתיב בקרא "מערב עד ערב תענו את נפשותיכם" ולכן כל שאכל פעם אחת שוב אינו "מערב עד ערב" וליכא איסורא, משא"כ לגבי איסור רחיצה דילפינן לה מהא דכתיב "שבתון" (עי' יומא עד. א.) כל רחיצה ורחיצה הוי איסורא בפני עצמו [ובזה חמור רחיצה מאיסור אכילה].

ועוד י"ל דהא ודאי אף אינ"מ דמדאורייתא ליכא איסורא באכילה שניה מ"מ מסתברא דמדרבנן אסור, וכעין הא דאמרינן במי שאכל בתענית צבור בשוגג, אכל שום יחזור ויאכל שום (עי' ס"י תקמ"ט במשנ"ב ס"ק ג') ה"ה גם ביהו"כ כן, ולכן אסור ברחיצה שניה.

ד. עוד יש להעיר בזה מהא דאמרינן ברי"ה (ט. ט.) וענינתם את נפשותיכם בתשעה לחורש, וכי בתשעה מתענין והלא בעשירי מתענין, אלא לימד לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאלו התענה תשיעי ועשירי. וכתב שם רש"י ברי"ה כל האוכל, דהכי קאמר קרא וענינתם בתשעה, אכילת תשעה אני קורא עינוי וכיון דאכילתו עינוי חשיבה "כל דמפיש" באכילה ושתייה טפי עדיף, דהא דקאמר בערב ע"כ לא מקפיד אעינוי דתשעה וכי קרי עינוי בתשעה אכילה ושתייה דידיה קרי עינוי.

והמתבאר מדברי רש"י דכל שמרבה ומפיש באכילה טפי עדיף כיון דאכילתו מיחשב כעינוי, ולכאור' לדברי הכנץ ציון הנ"ל דכל שאכל פעם אחת ביהו"כ שוב ליכא איסור באכילה שניה, א"כ נהי דחשבינן לה לאכילתו בתשיעי כעינוי והא בעינוי גופיה ביהו"כ כל איסורו הוא פעם אחת בלבד, א"כ ה"ה באכילת תשיעי דמיחשבא כעינוי, אין ענין אלא באכילה אחת ואין שום תועלת ומעלה בתוספת ורבוי אכילה, ומהא דכתב רש"י דאיכא מצוה

משמעות חדשה של "שבת", וכמו בשבת בראשית משמעות השבת היא לאו דוקא בדרך השלילה משביתה ממלאכה וכדומה, אלא אף יוצרת חיובים בפועל להדגיש קדושת יום השבת, ועל כן ה"ה אף ביה"כ כן הוא, מציאות של "שבת" יום של סליחה ומחילה ויום של תשובה, [וכן יום קבלת התורה בלוחות שניים] "וכתוצאה" מקדושתו של יום זה, נאסר הוא באכילה ושתיה ובשאר עינויים, דזהו מהות קדושתו של היום לשבות מאכילה והנאות, והתכלית אינה העינוי בפועל אלא היעורר של התקרבות לפני ה'.

ועפ"ז זה נראה לומר דכיון דהתורה קראה ליום הכיפורים "שבת" וכפי שבארנו שבה באה התורה להדגיש דמהותו של יוה"כ הוא "יום שבת" ומזה נובעים כל דיני האיסורים שבו, א"כ אין נפ"מ אם יום זה חל באחד מימי השבוע או בשבת גופיה, ואף אי חל בשבת, דיני "השבת" שנובעים מקדושת יוה"כ, חלים אף על דיני השבת הרגילה, דהרי יוה"כ גם הוא "שבת" עם דינים וחייבים משל, ואשר על כן אין קדושת השבת נרחית מפני קדושת יוה"כ, אלא רק שחלה עליה דיני שבת עם דינים ומהות חדשה של שביתה מאכילה וכמש"נ.

ו. והנה מצאנו דנחלקו הראשונים אם יש דין שמחה ביום הכיפורים, דעיין בשאלות שאלתא טו שכתב... ור"ה ויה"כ נמי מבטלי גזירת שבעה וכו' אבל דיני כיון דאית בהו "שמחה" כרגלים דמי וכו'. [ובשאלות בשאלתא קס"ז, ס"ל דשאר עינויים הם מדאורייתא ויליף "משבתון" עיי"ש] ועי' בהעמק שאלה אות י' מש"כ בזה, וכן משמע מדברי הר"מ בהל' חנוכה פ"ג הל' שכתב, אבל ר"ה ויה"כ אין בהם הלל לפי שהן ימי תשובה ופחד לא ימי "שמחה יתירה", הרי שכתב שאין בהם "שמחה יתירה" אבל שמחה מיהא איכא.

ונראה דמקור לכך בתנא דבי אליהו זוטא פ"ד (וכן בפרקי ד"ר א פמ"ו) דאיתא התם שברדת משה רבינו מהר סיני ביום הכיפורים

וברחיצה ובסיכה ובתשמיש המטה ובנעילת הסנדל ת"ל שבתן שבות.

ובפסטות מדברי התו"כ משמע דכל העינוים ביה"כ איסורא דאורייתא הוי, דילפינן לה מקרא דשבתון שבות, אלא דאין כרת אלא על אכילה ושתיה, אולם איסורא דאורייתא הוי בכל שאר העינוים.

והרמב"ם בספר המצוות מ"ע קס"ד כתב וז"ל, היא שצונו להתענות בעשירי בתשרי והוא אמרו ית' תענו את נפשתיכם, ובא הפירוש בספרא תענו את נפשתיכם עינוי שהוא אכור נפש ואיזהו זה אכילה ושתיה, וכן באה "הקבלה" שהוא אסור ברחיצה ובסיכה וכו' והשביתה היא מיוחדת [מחויבת] מאלה הפעולות כלם באמרו שבת שבתון היא לכם ועניתם את נפשתיכם, כאילו יאמר שחובה בו השביתה המיוחדת כמלאכות, והשביתה המיוחדת במזון הגוף וקיומו, ולכן אמר שבתון, ולשון ספרא, מגיין שיה"כ אסור ברחיצה ובסיכה וכו' ת"ל שבת שבתון, כלומר השביתה תהיה מכל אלה הדברים עד שיגיע העינוי. ומבואר מדבריו דאף דין עינוי ביה"כ מאכילה ושתיה הוא דין "שביתה" מיוחדת ממזון הגוף וקיומו, משום דילפינן "משבתון", ואכילה גופיה מהות איסורא היא "שביתה" ממזון הגוף וקיומו, וכן מתבאר מדבריו בהל' שביתת עשור פ"א הל"ד, שכתב וז"ל, מ"ע אחרת של ביה"כ והוא "לשבות בו" מאכילה ושתיה שנא' תענו את נפשתיכם. ובהל"ה כתב, וכן למדנו מפי השמועה שאסור לרחוץ בו או לסוך וכו', ומצוה לשבות מכל אלו כדרך ששבות מאכילה ושתיה, שנאמר שבת שבתון, שבת לענין אכילה ושבתון לענין אלו.

ובכיאור הדברים נראה דהתו"כ והר"מ סבירי דיסודו של יוה"כ הוא דנקרא "שבת", אך אין פירושו של "שבת" זה מלשון שבתון ממלאכה גרידא, אלא כיון דהתורה נקטה בלשונה לגבי איסור אכילה "שבת" אחר שכתבה "ועניתם את נפשתיכם", מבואר בזה דכונת התורה לאשמעינן די ש כאן

יום סליחה ומחילה, ומזה נובע דין איסור אכילה ושתייה בו, בזה מסתברא דאף שכבר אכל, אף על אכילה שניה איכא איסורא דסו"ס אינו שובת מאכילה.

ולפי"ז ל"ק מדברי רש"י שהבאנו שכתב דיש דין להוסיף על אכילתו באכילה בערויה"כ, ושאלנו לדברי הבנין ציון הרי ביוה"כ גופיה אין איסור באכילה שניה וא"כ מדוע יהא דין תוספת אכילה באכילת ערב יוה"כ, ולג"ל א"ש דנהי דמצד "ועניתם את נפשותיכם" ליכא איסור באכילה שניה, אולם מ"מ איכא איסורא דאכילה מצד שבת שבתון, וכנגד זה יש מצוה לאכול בתשיעי ודו"ק.

ובזה יש לכאר גם את דברי הירושלמי בתרומות שכתבו דמודה ר"ל ביוה"כ דח"ש אסור, דכיון דאיכא גם איסור אכילה מצד הא דיוה"כ מיקרי "שבת" ומזה נובע איסור אכילה מצד מהותו של יום כמש"כ, בזה י"ל דכל מה שאוכל אף שהיא פחות מכשיעור איכא איסורא, דס"ס אינו "שובת" מאכילה.

ת. ומעתה ניהדר לריש דברינו במה שהבאנו דשיטת השו"ע דמי שאוכל ביוה"כ אומר יעלה ויבוא בכרכת המזון, וכן במה שדנו אם מקדש, דלפמש"נ דאיסור אכילה ביוה"כ נובעים מעצם מהותו של היום שהוא יום סליחה וכפרה, ובזה באה לידי ביטוי "קדושתו" במה "ששוכתים" ממאכל, א"כ יש מקום לומר היכא דהוא חולה דחייב ומצווה באכילה, א"כ לגבי דידיה יוה"כ הוא יום של "שמחה" כיו"ט רגיל, וא"כ שפיר שייך שיאמר יעלה ויבא בכרכת המזון, דבאדם בריא "שבת" זו יוצרת את דיני אי האכילה, כי זהו מהותו של יום התשובה לא לאכול, משא"כ חולה החייב ומצווה באכילה, א"כ לרידיה הוי יום שמחה כפשוטו ואומר יעלה ויבוא. ומי שובת בזה הערת הט"ז דאמאי זיכירו הא אינו יום של חיוב אכילה, וממילא אין בו חיוב הזכרה של יעלה ויבוא, ולג"ל א"ש. והט"ז ס"ל כפשטא דתלמודא דדין דיוה"כ מהותו הוא יום של

עם לחות האחרונות אמר הקב"ה לישראל, בני נשבע אני בשמי הגדול שלי ובכסא הכבוד שלי שתהא לכם בכיה זו (שבכו עם משה באותה שעה) "לששון ולשמחה גדולה", ויהיה לכם יום זה יום סליחה וכפרה ומחילה לכם ולבניכם ולבני בניכם עד סוף כל הדורות. הרי דיוה"כ הוא יום של שמחה, ולפמש"נ הדברים מוסברים דכמו שעצם מהותו של יוה"כ שהוא יום סליחה ומחילה, ולכן נקרא "שבת" ומזה נובעים איסוריו ועינויו, ה"ה מפני זה הוא יום שמחה מכיון שהוא יום מחילה וסליחה, [ואף דנקט התנ"כ "שמחה גדולה" אין בזה סתירה לדברי הר"מ שכתב שאין בו שמחה יתירה ודו"ק].

אולם כיראים ס"י רכ"ז כתב במפורש דאף דיוה"כ הרי הוא בכלל הרגלים והוקשו כל המועדות להרדי, ויוה"כ בכלל המועדות, מ"מ אינו מכלל "שמחה" דהא בכלל כתיב ועניתם את נפשותיכם יעו"ש, ולפמש"נ לעיל הרי תליא האי דינא אי איכא שמחה ביוה"כ, במח' הבבלי והתו"כ אם איסור אכילה ילפינן אף מדין "שבת שבתון", או רק "מוענתיים", והר"מ לשיטתו בספר המצות וביר החזקה דאף איסור אכילה ילפינן משבת וכתו"כ, א"כ משמעות של יוה"כ הוא "שבת" וא"כ אף דין "שמחה" יש בו מכיון שהוא יום של סליחה ומחילה ותשובה, אלא שלא שמחה יתירה, משא"כ לבבלי שכל דיני איסור אכילה ילפינן "מוענתיים" גרידא, ולא משבת שבתון א"כ יוה"כ הוא יום של "עינויו" ולא יום של "שמחה" וכמש"כ היראים.

ז. ועל פי הנ"ל נראה לבוא ולחדש, דאף לפי מש"כ הבנין ציון לצדד דכל שאכל אכילה אחת ביוה"כ שוב ליכא איסורא באכילה שניה, משום דליכא "מערב עד ערב" טענו את נפשותיכם", כ"ז לגבי האיסור אכילה דילפינן מהאי קרא "דוענתיים", אולם לפמש"נ מדברי התו"כ והר"מ דמלבד זה יש איסור אכילה דילפינן מהא דכתוב "שבת" וביארנו דזה ממהותו של יוה"כ כיון שהוא

לחודש תשרי דין "שבת" עליה לגבי עינינו ואיסורים, ואף היכא דחל בשבת של בראשית, זוהי קדושתה של שבת בראשית להתנהג בקדושת "שבת" של יוה"כ, שהוא יום של תשובה וסליחה, א"כ גם הקריאה הוא קריאה של יוה"כ בענינים שיש בהם ענין של כפרה, ונדחית קריאתה של שבת, דזו היא קריאתה של אותה "שבת" ולכן צריך לסיים במילי דכפרה דזהו מהותו של שבת יוה"כ וכמש"נ.

ובזה י"ל דהמג"א לשיטתו, דלכן כתב בהל' יוה"כ דאף מי שאוכל ביוה"כ מזכיר יעלה ויבוא מ"מ אינו מקדש דיש לחוש לברכה לבטלה, אף דלגבי הזכרת יעלה ויבוא כתב דיש לומר ולחוש לשיי הטור, וברעק"א שם כתב דנ"ל דכ"ז ביוה"כ שחל בחול, אבל בשחל בשבת מקדש, והמג"א דלא הזכיר זאת משמע דאף כשחל יוה"כ בשבת אין מקדש, וכן ס"ל לאו"ש כמו שהכאנו לעיל באות ב' יעו"ש.

ולג"ל י"ל דאולי המג"א לשיטתו דכיון שכתב דביוה"כ שחל בשבת אין מוסיפין בקריאתו וממעטין מקריאת שבת, והיינו משום דס"ל דקדושת יוה"כ אלימא וחיילא על קדושת שבת, משום דגם יוה"כ מיקרי שבת וכמש"כ באריכות, א"כ ה"ה בשחל יוה"כ בשבת וצריך לאכול אינו מקדש, דזהו מקדושת יוה"כ שהוא יום שאין בו קידוש ואין בו אכילה ושתיה, וה"ה כשחל בשבת וכנ"ל, והלבוש ס"ל דיוה"כ הוא מדין עינוי גרידא ולכן ס"ל דאי חל יוה"כ בשבת מוסיפין כבשבת דעלמא.

ועל פי האמור יש להעיר במה שדן הרעק"א בתשובה ס' כ"ד, בחולה שאכל ביוה"כ אם יכול לעלות לתורה, וכתב שם לחלק בין קריאה דשחרית לקריאה דמנחה, דקריאה דשחרית הוא מקדושת היום כמו בשבת וי"ט ומי שאוכל אינו עולה, משא"כ במנחה, ולמש"נ הקריאה של מנחה הוא חיוב קריאה בעלמא יעו"ש, יש לומר אף דדין קריאה שבו היא מקדושת היום, מ"מ אף מי שאוכל יכול לעלות, משום דאיסור אכילה

עינוי ולא של שמחה ולא שייך לומר יעלה ויבא בברכת המזון.

ט. והנה בשו"ע או"ח ס' רפ"ב פסק השו"ע דבשבת מוציאים ס"ת וקורין בו ז' קרואים, ואם רצה להוסיף מוסיף, וכתב ע"ז הרמ"א דה"ה ביו"ט מותר להוסיף על הקרואים וי"א דאין להוסיף וכן נהגו, מלבד בשמחת תורה וכו', ובמג"א שם ס"ק ב' כתב דאף ביו"ט אין מוסיפין מ"מ כשחל בשבת לכר"ע מוסיפין [לבוש], ושמעתי שקצת גדולים הורו שלא להוסיף ביוה"כ אפילו שחל בשבת, משום שראשי הפרשיות מכוונים שמסיימים במילי דכפרה לכן טוב שלא לשנות, אלא דהלבוש גופיה כסי' תרכא כתב שם, דאם המנהג בשאר שבתות לקרות יותר מזה, גם ביוה"כ לא יפחתו, דא"כ מורידין הם אותו מקדושתו.

ובשו"ת חת"ס או"ח ס' קע-קעא האריך בזה והביא דברי הא"ר שכתב דנוהגים בפראג שמוסיפין ביוה"כ שחל בשבת, וכתב שם וז"ל ... נ"ל כיון דמג"א היה לפניו דברי הלבוש ולא חייש ליה, נאמר דאין כאן פגם [בקדושת היום] כיון דמה שאין אנו מוסיפים הוא מחמת קדושת היום לסיום במילי דכפרה, שהיום גורם לכך אין כאן פגם, כאילו נאמר שהוא פגם בקדושת היום מה שכה"ג משמש כד' בגדים במקום היותר מקודש לפני ולפנים, ואילו היה משמש כן בעבודת חוץ ואפי' בשאר השנה ה"ל מחוסר בגדים ופסול, ואילו ביום הקדוש ובמקום קדוש ישמש דוקא בבגדי לבן, ואע"כ כיון שאדרבא קדושת היום והמקום גורמים זה, שלא יהיה קטיגור עושה סינוור אין כאן פגם יע"ש מש"כ בזה עוד.

ולפמש"נ לעיל היה נראה להוסיף בזה הסבר בשיטת המג"א דלא חייש לתמיהת הלבוש, והוא דס"ל למג"א כמש"כ לבאר בש" התו"כ והר"מ, דיוה"כ שם "שבת" עליה ומכא דין זה נובעים איסוריו, ואף כשחל בשבת, קדושתיה דיוה"כ חל על קדושת שבת ונדחה "שבת בראשית" מפני "שבת של יוה"כ", דהתורה קבעה דבעשירי

גם הוא נובע מקדושת היום דזהו מהותו של היום להתענות, אולם היכא דצריך לאכול כשהוא חולה, אין זה סתירה לעצם היום שהוא יום של צום ותענית, הנובע מזה שהוא יום סליחה וכפרה, ולכן צריך "לשבות" בו מאכילה ושתיה, וחייב זה של יום גורם גם לחיוב קריאה, ונהי שהוא חייב לאכול, מ"מ יכול לעלות כיון שחיוב הקריאה הוא מחיובי היום [וראה כעין סברא זו בשו"ת תת"ס אר"ח סי' קנד לגבי ט"ב].

צבי חיים רישון

בענין טלי גיטך מעל גבי קרקע

ידוע המעשה שהיה בק"ק בריסק באחד שנתן גיטו במעטפה והניחו ולקחתו האשה מעל השולחן, ואמר הגר"ח ז"ל דלכאורה הוא מימרא דרבא דאם נתן גט בחצירו ונתן לה החצר קנתה ומתגרשת בו (דף כא) דהמעטפה הוי חצר, ביאור הדבר דהרי אחרי דקיי"ל דטלי גיטך מע"ג קרקע לא מהני בגט, למה יהני כאן הרי היא עשתה הקנין בחצר, והטעם דמהני כ' באבני מילואים ס' קלט ס"ק ב בא"ד רבכל טלי גיטך זה שמונח ברשות האשה הוא מכה נטילתה, ואין כאן נתינת הבעל ולא נתקיים ונתן בידה אבל במקום דהיה ברשות הבעל והקנה הרשות להאשה, ועכשיו מונח הגט ברשות האשה - הרי מה שעכשיו הגט נמצא ברשותה הוא על ידי הקנאת הבעל ובלעדיו לא היה הגט ברשותה וזה מיקרי דסייע הבעל בנתינה, וכ"כ בחי' הרי"מ בדף עז: בתד"ה ותיזול יעיי"ש שבי' עוד פי' דהכא דהאשה קונה החצר מיקרי החצר ידו של הבעל וכמו שחצירו [שהוא ידן] נותן לתוך חצר האשה, וכ"כ בתר"ג סקל"ט סעיף א עיי"ש.

ושוב כ' דלא דמיא דהא צריך להבין במימרא דרבא דנהי דהגט בא מחצירו לחצירה אבל

במאי נתקיים ונתן בידה דהא אפילו נטלה מידו ג"כ אינה מגורשת משום החסרון של ונתן בידה אלא הטעם דלא הוי חסרון הא דנתן בידה משום דהקנאת החצר הוי נתינה דעיי' נתינתו החצר לה נעשה הגט ברשותה דקודם לכן היה הגט ברשותו כשהיה החצר שלו [וכד"ג בשם האבני מלואים ותו"ג] וזה לא שייך הכא כיון דהגט בידה מ"מ אפילו אם לא יקנה החצר לה והחצר והגט תרי מילי נינהו. וא"כ הקנאת המעטפה לא הוי נתינת הגט ומחוסר הונתן כאן.

ומסיק דשאלה זו תלוי ברין כליו של מוכר ברשות לוקח אי קנה לוקח או לא קנה,

וא"כ הקנאת המעטפה צריכה לקנין הגט והוי נתינה והוי ספק בדין, [עיי' בגמרא במס' ב"ב דף פו דנשאר שאלה זו בספק וכ"כ בר"מ פ"ד ממכירה ה"ב וכ"כ בשו"ע ס' ר"ן] ולכן פסק הגר"ח דהוי ספק מגורשת. ביאור הדבר לפי פשוטו הוא דאם כליו של מוכר ברשות לוקח קנה הלוקח אי"כ לא הוסיף הבעל כלום בהקנאת המעטפה דגם בלא הקנאתו עיי' נטילת האשה לחוד היה הגט ברשותה ולא שייך לומר דנתקיים הונתן עיי' הבעל אבל אם הרין דכליו של מוכר ברשות לוקח דהלוקח לא קנה והיינו משום דאם יש דבר שמונח כתצר הלוקח תוך כליו של מוכר לא מיקרי ברשות הלוקח נמצא דבלא הקנאת המעטפה מהבעל להאשה לא היה הגט ברשות האשה אלא ברשות הבעל, דהיינו בגוונא דידן תוך כליו דהיינו המעטפה ורק על ידי זה דהקנה להאשה המעטפה נמצא הגט תוך כליו [דהיינו חצר] דהאשה ושפיר מיקרי דנתינה בא על ידי הבעל ואחרי דדין זה נשאר בספק לכן הוי ספק מגורשת כן הביא הכותב בכ' הגר"ח פסק זה בשמו וכן הביא תלמיד הגר"ח בס' אמרי משה בהשמטה לס' כ"א עיי"ש [ועיי' לקמן במה שמפקפק בהדין] ואף שעובדא זו מקובל בבי מדרשא - כידוע אבל נראה דלפי פשוטו קשה הרבר למאור כדנבאר בס"ד אבל מ"מ צ"ל דיש כאן הבנה אחרת בד'.

דקשה דכל האיבעי בגמרא דכליו של מוכר ברשות לוקח קנה לוקח או לא אינו אלא לענין לקנות בקנין חצר אבל כ' תוס' והרמב"ן והרשב"א והרא"ש דמשיכה שעושה הלוקח בכליו של מוכר ודאי מהני וכל שכן הגבהה וכן נפסק בחי"מ ס' ב' בלי חולק וא"כ כאן דיש כאן הגבהה בכליו של מוכר ודאי דקונה הגט גם בלא קניית הכלי [דהיינו המעטפה] דהרי עשתה הגבהה כשהיה הגט תוך המעטפה של בעלה [ועיי'

הרי כבר הביא הפת"ש בס' קל"ט ד' דברי התו"ג הדוכיח דמהני בגט קנין הגבחה, ועיי"ש שבי' דלכן אף דאין הגט כולו בידה דעל החלק שחוץ לידה לא שייך קנין יד מ"מ מתגרשת משום דקנה מכת קנין הגבחה, ועיי"ש דכ' דרעק"א נסתפק בזה אם קונה מטעם הגבחה או דצריך דוקא קנין יד, ומשמע דמעיקר הדין מהני הגבחה, ואם מעיקר הדין מהני הגבחה קשה כנ"ל [אם לא דנימא דכוונת הגר"ח לחשש מכת ס"ס שאינו מתגרשת ספק א' דרעק"א דלא מהני הגבחה ספק שני הוא ספק דכליו של מוכר ברשות לוקח וזה אינו במשמע וגם דיש כאן ס"ס דמהני באיסורים].

ובאמת דבר זה עמוק יותר דהרי צל"ע אחרי שהגבחה ענינו הוא הכנסה לרשותה כמה חלוק קנין יד מקנין הגבחה דהרי הא דאינו קונה מה שחוץ לידה מטעם יד הוא כיון דבפועל אינו ברשותו א"כ גם הגבחה לא יחני כיון דכל פעולתה הוא ההכנסה לרשותו וכנ"ל בשם הראשונים וע"כ דיש שני מיני הכנסה לרשותה (א) היכא שהדבר במציאות כולו ברשותה וזה נקרא קנין יד (חצר. ב) אף שאינו כולו במציאות ברשותה מ"מ "מיקרי ברשותה" דהיינו כלפי פרשת קנינים הוא "כמונת ברשותה", וכגון בגט מה שבולט חוץ לידה בפועל אינו ברשותה [דהא בולט מחוץ לידה] אבל שפיר יכולין לקרוא כאן שהדבר כ"מונת ברשותו" וקונה מטעם הגבחה וא"כ הוא הגבחה לא מהני בגט ע"כ דזה שבי' התורה ונתן בידה פי' הוא שיהיה הנתינה לידה ממש ולא ליתן לרשות שנקרא רשותה ולכן מוכן דזה שמונת הגט בכלי שהוא תוך ידה כיון דלגבי קנין חצר לא מיקרי דהדבר מונח ברשותה והיינו משום דבפועל אינו ברשותה ורק על ידי זה שקנתה המעטפה על ידי הקנאת הבעל הוא דמיקרי ברשותה - ותלוי בספק הנ"ל - אבל אם הגבחה מהני בגט ע"כ דגם זה שמונת ברשות שמיקרי רשותה ג"כ מהני וא"כ גם כאן ל"צ שוב הקנאת הבעל.

בשטמ"ק בב"כ דף פה] בשם התוס' הרא"ש דאף דחולק וטובר דלא מהני משיכה בכליו של מוכר מ"מ כ' דבהגבחה בכליו של מוכר ודאי מהני והיינו דמשיכה דבעצם לא הביא הדבר לרשותו לא מהני בכליו של מוכר דעדיין לא הוציא הדבר מרשות המוכר אבל הגבחה דיסודו הוא שהכניס הדבר לרשותו [כמש"כ הרמ"ה שם, והגבחה קונה בכל מקום דכיון דאגבחה ודאי אפיק מרשותיה דהוי קא גווייה ועיילה לרשותה דנפשיה] אף שיש כאן הפסק כלי מיקרי דהכניס הדבר לרשותה [וזה לכאורה ג"כ ביאור הגר"ח בכ"ג מגניבה דכ' דכשמוציאין חפץ שמונת בכלי של מוכר מרשות המוכר, וחצי הכלי מחוץ לרשותו וחצי השני עדיין תוך רשותו של מוכר דאף דהחפץ שרוצה לקנות הוא תוך רשות הלוקח מ"מ לא קנה דבאופן שחצי הכלי עדיין תוך רשות המוכר לכו"ע לא מהני משיכה בכליו של מוכר והיינו משום דכאן ודאי לא הוציא מרשות הלוקח ומ"מ מסיק דאם יעשה הגבחה בכליו של מוכר בכה"ג דהיינו שחצי כלי יהיה מונח על קרקע דמוכר ובחצי השני יגביה ובתוך החצי השני שהוא מגביה יהיה חפץ שרוצה לקנות דיקנה החפץ, והיינו דענין הגבחה הוא שמונת ברשותו וכאן דהוא עשה הגבחה ל"צ להתייחס כלל להכלי ועיי"ש ויש להאריך בזה].

וע' באבן האזול ה' מכירה דכ' דהר"מ והראב"ד פליגי במהות קנין משיכה אם הוא משום הכנסה לרשותו או סתם מעשה בעלות עיי"ש אבל הגבחה נראה דלכו"ע הוא הכנסה לרשותה ואם הדין היה דלא מהני קנין הגבחה בגט אפשר היה מוכן דזה שקנתה הגט ע"י הגבחה לאו כלום דהרי בגט לא מהני ולכן צריך דוקא יד או חצר ושפיר תלוי נידון זה בספיקת הש"ס, דאם כליו של המוכר ברשות לוקח קנה הלוקח מטעם חצר דייקא. נמצא דאף דבלא הקנאת המעטפה של הבעל היה קונה אבל אם כליו של מוכר ברשות לוקח לא קנה הלוקח נמצא דצריך הקנאת הבעל שיהיה הדבר ברשותה, אבל

ביאור שיטת התורת גיטין

בשטמ"ק ב"מ דף מז: מבואר דאף במתנה לא מהני מה"ת [ע' שו"ת פרי יצחק סי' מ"ז] ולד' נמצא דמשיכה והגבהה אינם בכלל יד כלל. ול"ל דסבר דהגבהה חלוק ממשיכה וזה מהני מה"ת אף לר"י וכשיטת החת"ס להלן דבסה"מ כ' להדיא דאף הגבהה הוא מדרבנן ולד' צ"ל דצריך שיתן לידה דייקא דאם אינו אלא ע"י משיכה או הגבהה לאו בידה מיקרי.

ובאמת ע' בשו"ת אבני נזר ס' ק"ס ס"ק דהוכיח מד' הרמב"ן עה"ת בפרשת משפטים דמשיכה והגבהה אינה בכלל ידה ולכן לא מהני בגט וכ"כ בחלקת יואב אהע"ז סי' י"ב, ולפי הנ"ל הוא דבר מוכרח לשיטתו דכיון דסבר דהגבהה ומשיכה אינם מועילים מה"ת אף במתנה וע"כ דלא נכלל בידה לכן נתמעט שם בפרשת משפטים מודה ולכן צריך דוקא יד בגט. [ועי' בס' משנת אהרן למס' גיטין סי' בארוכה אם חסרון דקנינים הוא משום הונתן, או דלאו בידה] ולכן כ' דכשנותן הגט לאשה וחלק מהגט בולט לחוץ אף דעל החלק שמחזק לא שייך קנין יד מ"מ כיון דשייך קנין הגבהה מתגרשת דגם זה בידה מיקרי, עיי"ש דהוכיח כן מהרשב"ם ב"ב דף פה: ולענין הראיה עי' שו"ת אבני נזר שם סי' קס"ז ובחלקת יואב ח"א סי' י"ב ואמרי משה סי' כ'.

וכן מבואר עוד בר' בס' קב"ד ס"ק ז' דמוכח מד' התוס' דלא מהני קנין חזקה לקנות הגט, וכ' הטעם דאף שעכשיו הגט ברשותו מ"מ כיון דילפ' מונתן בידה דצריך שיהיה נתון מיד ליד לא מהני וכ' דאין הפ' כדברי הכ"ת שמואל שם [ס"ק יד] דהדין דרבר הניתן מיד ליד פ' הוא שהחפצא של הגט יהיה דבר הניתן מיד ליד דלכן כ' דככתב גט על עציץ נקוב והקנה לה העציץ וקנתה בחזקה מגורשת משום דגט זה הוא דבר שניתן מיד ליד, [וכ"כ בס' גט פשוט שם ס"ק כ"א] אלא דהעיקר תלוי בזה שהקנין להאשה יהיה על ידי קנין שניתן מיד ליד דהיינו משיכה או הגבהה ולא חזקה דקנין זה אינו נכלל במיד ליד וכן הוא

אמנם כשנעיין בזה נראה [עכ"פ בר' התו"ג] דאין הפ' דהגבהה מהני בגט כמו בנתינתו לידה אלא ענין אחר הוא, וכדנבאר בס"ד דעי' בר' בס' קל"ט סעיף ט"ו דכ' דאף דהרבה ראשונים חולקים על רש"י [דף עז:]: וסוברים ולא מהני אגב בגט מטעם דחסר בנותן בידה, מ"מ בקנין הגבהה ומשיכה מודים דמהני - והוא דכיון דילפ' במס' ב"מ דף מז: דילפ' משיכה מקרא דאו קנה "מיד" עמיתך ש"מ דמשיכה והגבהה בכלל יד, דהרי ילפינן הלימוד מדבר הנקנה מיד ליד, ש"מ דבכלל ידה הוא, ולכן כ' דאפילו משיכה והגבהה מכתה שלא בידה ג"כ מהני, כיון דגם זה נקרא בידה. לגבי קנינים ה"ה דמיקרי בידה לגבי גט, אמנם מסיים דזה דוקא היכא דהבעל מסייעה בהקנין דאז לא היו חסרון דטלי גיטן מעג"ק כגון שקירב לה הגט כמבואר בס' קל"ח, אבל אם לא סייע אז לא מהני משום דאין כאן ונתן. והיינו דבגט יש ב' ענינים א' "ונתן" וב' "בידה" ולגבי הדין דצריך נתינת הבעל סבר דבזה שמקנה לה הגט לאו כלום וצריך דוקא שיעשה פעולת הנתינה, וזה סגי היכא דקירב לה הגט אבל בזה שצריך שיהיה "בידה" ענין אחר הוא ואף דלפי פשוטו הפ' דבידה הוא בידה דוקא חידש התו"ג דגם משיכה לרשותה או הגבהתו ג"כ בידה מיקרי כיון דנדרש כן גבי קניית מטלטלין ה"ה נדרש כן לגבי נתינת הגט לכאורה דבריו צ"ע דהרי דרשה זו דבידה אינו אלא לר"ל דסבר דמשיכה מועלת מה"ת אבל לר"י דמשיכה אינו מועלת מה"ת ומפרש מיד ליד לאפוקי קרקעות מג"ל דמשיכה מיקרי בידה וצ"ל דדבריו נאמרים לפי שיטת תוס' בע"ז דף ע"א. מובא במשוכבנ"ת סעי' ל' דמשיכה דאינו מועלת הוא רק בכמיהה אבל במתנה מודה ר"י דמהני גס מה"ת ועי' נמוק"י.

ולפי"ז מוכרח דגם זה מיקרי בידה אלא דבמקח וממכר חסר בהגמ"ד צריך דוקא מעות, אבל לפי הרמב"ן מובא ברישב"א

מעליותא ושום נפק"מ בין נותן לידה או לתוך מצב שתקנה בהגבהה [כגון נותן לתוך ידה וכולט לחוץ] או דמ"מ חלוק גט שניתן לידה ממש או לרשותה מגט שלא ניתן לידה ממש. ולכאורה מזה דבע"כ מהני רק בנותן לידה ממש ואילו בנותן לתוך ידה הכולט לחוץ לא מהני מוכרח דאופן דמועיל בקנינים חלוק מזה דמועיל בנותן לידה ממש [ובפרט לפי מש"כ הקצוה"ח ס' דהטעם דמהני בע"כ הוא משום דל"צ קנין וסגי במעשה נתינה לחוד מבואר דבנותן לידה מועיל בלי הענין של קנינים].

אמנם ראייה זו אינה כלום דזה דאמ"ר דהגבהה מיקרי רשותה פירושו הוא דפעולתו הוא ליקח הדבר לרשותה - דאז אף דעדיין אינה ברשותה לגמרי נחשב כאילו הוא ברשותה כיון דעשתה מעשה לקרב הדבר אצלה דזה פעולת הגבהה אבל כשנותנה בע"כ דאין כאן שום פעולה של לקיחה לרשותה [דאדרבה אינו רוצה שיכנס אצלה ומשתדלת לזורקו והבעל תומכה בידה] דאין כאן שום מעשה הגבהה ודאי לא שייך על זה דהוי כבידה אבל במקום שנוטלת לרשותה דיש כאן הפעולה דהגבהה מהני אף אם אין כאן החלות של קנינים כיון דזה מיקרי בידה.

אמנם עיי"ש בתו"ג דמסיים דבר מחודש יותר דאף כשהבעל מטעה לאשתו ונותן לה חפץ ובתוך החפץ יש גט ואינו מקנה לה החפץ ולא מהני וכי "דזה לא נחשב אלא מעשה הגבהה בלא כוונת קנין" הרי דאף דיש כאן מעשה הגבהה דלקחה הדבר לעצמה כיון דאין כאן כוונת קנין לא מהני הרי דאף באופן דלאו בע"כ אפ"ה לא מהני משום הגבהה, הרי מפורש דחלוק דין הגבהה מנתינה לידה.

ואף אם נדחה לומר דמקום שאינה יודעת בכלל שקונה מה שבתוך החפץ אין זה חסרון כוונה גרידתא אלא חסרון בכל המעשה קנין אבל באופן שיש מעשה לקיחה לעצמה יתני אף אם אינו פועלת משום קנין מאיזה סיבה שהיא אמנם ע' בשו"ת אבני נזר [ח' אהע"ז

באריכות יותר בחידושיו למט' גיטין דף כא: עיי"ש.

וביאר דבריו דעיי' ברשב"א דף כא. דכ' דהטעם דפסול מחובר בגט הוא משום דכ' נותן בידה - דבר הניתן מיד ליד לאפוקי מחובר וכ"כ בחי' דף ט: וכן הוא בריטב"א והב"ש פ' דדין זה הוא דין בהחפצא של הגט שיהיה דבר המטלטל ולא דבר המחובר ולפ"י יוצא דמהני חזקה בעצין נקוב אבל אחרי שהתו"ג הוכיח מתוס' דלא מהני חזקה גם בעצין נקוב כ' דהלימוד הוא שיהא הגירושין נגמרין בקנין הניתן מיד ליד כגון הגבהה ומשיכה אבל לא חזקה דזה אינו נכלל בהא דמיד ליד.

[צ"ל לדבריו דלא רק קנין הגבהה ענינו הוא הכנסה לרשותו אלא גם פעולת משיכה ג"כ ענינו הוא כן דלכן פ' דהוי כאילו הגט בידה ושפיר מיקרי בידה. ועיי' לעיל דכ' דדבר זה הוא נידון באחרונים ועכ"פ מדברי התו"ג מוכרח כנ"ל].

ומכל זה מפורש שאין הפ' דבידה מתרשת בידה דוקא אלא דסגי במקצת בידה דהרי במשיכה מכחה מהני כמפורש בד' אף דלא נכנס בידה כלל ואין הפ' אלא דבידה אינה מתפרש בידה דוקא כמו בשל קנינים אלא דמתפרש רשותו כמו קנינים. ובאמת תמיה לי על מרן בעל קה"י דכ' [בסי' טז ס"ק ד] וז"ל ועכ"פ דעת התו"ג הוא דמשיכה והגבהה מהני בגט דזה נמי נקרא בידה כיון שאוחזת עכ"פ מקצת הגט כעין שצדד רעק"א, [ע' לקמן בד' ע"כ וצע"ג בד' דהוי מירבי התו"ג מפורש דאין הפ' דבמקצת בידה מהני ואין הפ' אלא דגם אינו כלל בידה מהני כיון דרשותה לגבי קנינים ג"כ רשותה מיקרי, ואם זה הסיבה דהוא רשותה מהני לא משום דמקצת בידה אלא דכולה בידה דכל הגט נכנס לחלק רשותה של קנינים ודו"ק. וצ"ע בד'.

והנה צריך לעיין בזה דנתחדש כאן דבידה של משיכה והגבהה מיקרי בידה לגבי גט האם פירושו דאין כאן שום

הבעל היה ג"כ נתינה לא איכפת לך כיון דמ"מ יש כאן נתינה של הבעל והטעם הוא דזה מין נתינה אחרת דזה הגבהה וזה לידה ונאמר דהעיקר פסול דטלי גיטך מעג"ק הוא אם האשה עשתה הלקיחה בעצמה וא"א להתייחס מעשה נתינה להבעל אבל באופן דיש להתייחס הנתינה להבעל מהני אף דגם בלעדי מעשיו היה ברשותה או דהפסול דטלי גיטך מעג"ק הוא דצריך להיות מצב כזה שבלא בעלה לא היה ברשותה אבל באופן שבלא הבעל היה ג"כ הגט נמצא ברשותה לא מיקרי נתינה על ידה וכנראה דכהצד הראשון נקט הגר"ח ולכן אף דיש כאן הגבהה מצד האשה מ"מ יש ג"כ נתינה אחרת מצד האיש שנתנו לרשותה וכל שנתנו לרשותה מיקרי נתינה וכנ"ל באופן דידן דעל ידי הקנאת המעטפה פועל שיהיה הגט ברשותה ולזה כ' הגר"ח דאם כליו של מוכר ברשות לוקח לא קנה לוקח נמצא דבלי הקנאת הבעל לא היה ברשותה שפיר שייך לומר כנ"ל אבל אם כליו של מוכר ברשות לוקח קנה לוקח נמצא דגם בלא הקנאת המעטפה היה ברשותה דהיינו דגם דבר זה שנמצא ברשותה עשתה האשה בלא הבעל הוי טלי גיטך מעג"ק ואינה מגורשת ודו"ק בזה.

ביאור שיטת רעק"א

אמנם כל זה הוא לפי דרכו של התו"ג אבל כנראה דלרעק"א היה לו מהלך אחר ויש הרבה נפקים לדינא דעי' ברקע"א בתשובה סי' רכ"ב ס"ק כ"ג דהביא ד' הירושלמי פ"ב דגיטין דנסתפק אם כתב גט על פרה ונתן לה במסירה אם מגורשת או לא. ובתחלה רצה לפרש דאיבעי דירושלמי הוא אם מהני קנינים בגט או לא ושוב כ' וז"ל דזה ודאי פשיטא דבעינן בידה ממש כמוש"כ הר"ן ז"ל בפשיטות אלא במסירה בתופסה בשערה או באפסר הקשור כבהמה הוי כאוחות קצת הבהמה ממש בידה ובוה נסתפק הירושלמי אי סגי כמה שמקצת הגט בידה וקנאתה עי"ז או דבעינן שיהיה כל הגט כולה בידה,

ס' ק"ס ס"ק י"ג וסי' קס"א ס"ק ח-ד] דאף אם נתן לה סל ורוצה לקנות כל מה שבתוך הכלי אלא שאינה יודעת שמה שבתוך הכלי הוא גט לא מהני ואינה קונה וטעמו שם משום דלמעשה אין כאן כוונת קנין והוי כמתעסק אצל הגט דאינה קונה הרי דאף דיש כאן בפועל מעשה של הכנסה לרשותה מ"מ "כיון דאין כאן דעת של מעשה קנין ולא מהני" הרי מפורש דצריך מעשה קנין ובלא מעשה קנין אינו מועיל וא"כ אין הפ' דמחשבין הגבהה כידה ואין חילוק ביניהם אלא הפ' הוא דהמעשה הגבהה שמועלת מתגרשת כמו בידה אבל בלא דעת לא מהני אף דיש כאן מעשה של לקיחה לרשותה. ועי' באבני נזר ס' קע"ב דכ' כן מפורש בד' התו"ג.

ולפי"ז נמצא דיש שני אופנים של בידה בגט אופן א' כפשוטו דנותן בידה ואז מתפרשת הבידה כפשוטו וזה מהני אפילו בע"כ [ולפי הקצוה"ח סגי בנתינה גרידתא] ואופן שני שקונה על ידי קנינים שמיקרי בידה ואז צריך רצון לקנות ובלי הרצון אינו קונה וצ"ל ד"הבידה" מתפרשת בשני אופנים אף דזה מחודש קצת אבל לכאורה מוכח כן מד'.

[ובאמת עי' בס' ברכת שמואל ס' מ"ה דהביא בשם הגר"ח דלפי הראשונים [רש"י דף עז:] דמהני קנינים בגט אבל ודאי חלוק נתינה ע"י קנין מנתינה על ידי בידה וצ"ל דב' מיני נתינות יש ולכאורה כצ"ל גם בזה דאף דשאר קנינים מועיל אבל מ"מ חלוקים ביסודם].

ולפי"ז ישל"ד בנותן גט לידה ממש ובכת אחת עשתה הגבהה דנמצא דיש כאן ב' מיני נתינות א' דהגט בידה. ב' דעשתה מעשה הגבהה על הגט וקנתה, ובאופן דידן דהגביהה המעטפה וקנתה הגט שבתוכה מטעם הגבהה, וגם נעשית הגט בידה על ידי הקנאת המעטפה דנעשה שלה ושוב הוי חצירה והוי נתינה לידה ממש, די"ל דמאחר דיש כאן נתינה של הבעל [לחצירה] מהני, אף דיש ג"כ לקיחה על ידי האשה ולולי

הגבהה הוא משום דלגבי המעשה קנין מיקרי והוא ברשותה אף דעריין אינה ברשותה וי"ל דהוי כעין מוגבה מכוחו דמהני אף בלא נכנס לרשותו ואפ"ה מהני מטעם הגבהה [אף ענין של הגבהה הכנסה לרשותה] דלגבי המעשה קנין שייך לומר דהוי כנכנס לרשותה וא"כ בגט דחידשה התורה דצריך בידה ממש אפשר דלא מהני.

וע"י ברמ"א בס' קל"ט סעיף י"ד דכ' וכל זה מדינא אבל לכתחילה אין לגרש אפילו ליתן הגט לתוך חצירה או לתוך מלבושיה אלא לתוך ידה ממש, ע"כ, ובהא דלא יתן לתוך מלבושיה ע"י במרדכי בשם רבינו פ"ח דלא יתן לתוך מלבושיה השאולים דאפשר דהבעלים מקפידים שלא יתן לתוכם גט דלאו להכי אושלינוהו. וע' בס' גט מקושר אות ר"כ [ציינו בפת"ש שם סק"ג] דאף אם הבעלים מקפידים מגורשת מעיקר הדין מטעם הדבר משום דהגבהה מהני בכליו של מוכר ואף אם מקפיד ולא השאיל לה הכלי לזה ולא קנה משום יד מ"מ מהני משום הגבהה דמהני בכליו של מוכר, ע"י"ש דהוסיף דעכ"פ לא גרע ממוגבה מכוח דמהני אף דלא נכנס כלל לתוך ידה וכ"כ בשו"ת חלקת יואב [ח"א אהע"ז ס' י"ג] עפ"י"ד דאם לובשת האשה בתי ידים שאינם שלה מגורשת מעיקר הדין ע"י"ש והיינו משום דיש כאן הגבהה אף דאין כאן הנחה ברשותה מ"מ יש כאן הגבהה מגורשת ע"י"ש אמנם לפי דברי רעק"א דהטעם דמהני הגבהה בגט בבולט חוץ לידה הוא משום דהונתן בידה נתקיים על ידי המקצת שבידה, כאן דלא הוי בכלל בידה אלא בתוך הכלי לא מהני מעיקר הדין דהא לא נתקיים הונתן בידה כיון דאין שום חלק מהגט בידה ממש אלא תוך הכלי שבתוך ידה, ותלוי בדין כליו של מוכר ברשות לוקח אם קנה או לא דאם קנה הטעם משום דהכלי בטל לגבי הרשות והוי כמונחת ברשותה אבל אם לא קנה ולא בטל לגבי הרשות לא הוי כמונחת ברשותה ולא בידה כלל ולא מהני, וקצת צ"ע על בעל הפת"ש דהביא הגט מקושר דאינו אלא חומרא ובס"ק שאח"ז

וחידוש בעיני שלא נזכר דין זה בפוסקים דצריך שלא יהא מקצת הגט יוצא מידה דאף דקנתה כל הגט בהגבהה מ"מ אין כולו בידה וגו' וכ' דצ"ע לדינא.

הרי דכ' טעם אחר בהא דמהני בחלק הגט בולט חוץ לידה דאין הפ' כהבעל תו"ג דבידה נתפרש כמו מיד ליד הנאמר בהגבהה אלא דפי' דבידה הוא בידה דוקא וצריך נתינה לידה ממש אלא דנטפק דאפשר דל"צ שיהיה כל הגט בידה וסגי גם כשמקצת הגט בידה דגם במקצת נתקיים הונתן אבל מסיים דבתנאי שיקנה הגט [דאם לא קנתה אין הגט שייך לה שתתגרש ורק בנותן לידה ממש מהני כלא דעתה] וכיון שקנה סגי באותו מקצת שהוא בידה ולא צריך כולה בידה.

ומדבריו נראה דמשיכה ודאי לא מהני בגט כיון דלאו בידה היא ול"מ אלא במסירה והגבהה דקנינו הוא על ידי שאוחזת במקצת [דבידה במקצת סגי] אבל במשיכה ודאי לא מהני ולד' אין הפ' דיש כאן שני מיני נתינות (א) בידה. (ב) ע"י קנין דבידה מתפרשת אופן אחר דהיינו בידה ממש אלא דמפרש דל"צ כולה בידה וסגי גם כשמקצת הוא בידה.

ולפי"ד לכאורה אם כבר קנתה הגט בהגבהה על ידי שיש המעטפה בידה ומיקרי בידה מאי יוסיף לנו כלל בזה שנעשית בחצירה על ידי הקנאת המעטפה הלא גם בלא הקנאה זו היא כבר בידה ולכן לכאורה לא שייך לתלות דבר זה אם כליו של מוכר קונה או לא דקשה מה שהקשינו למעלה דכיון דהוא ברשותה על ידי הגבהה אין נתינת הבעל מוסיף כלום.

אמנם ישל"ד לפי רעק"א אם מהני כלל הגבהה בכליו של מוכר דאף דלפום ריהטא היה צריך שיהני כיון דמ"מ הגבהה מיקרי ופ' דהגבהה הוא דהוי כמונחת ברשותה ובידה אבל לכאורה אינו כן דאם כליו של מוכר ברשות לוקח לא קנה לוקח והיינו משום דמיקרי ברשות הלוקח ולא ברשות המוכר, וה"נ לא מיקרי בידה, [כיון דלפי רעק"א בידה מתפרשת כפשוטה וברוקא] והא דמהני

ידי האשה כיון דלמעשה יש כאן נתינה מהבעל ורק דמחובר להלכה לא מהני דנתמעט מקרא דספר.

אמנם צ"ע דעי' בחזו"א [אה"ע"ו ס' קמ"ז י"ז] דכ' לפרש הרמב"ן דמקנה לה כל החצר חוץ מהאילן והאילן קנה אך ורק על ידי חצר ומכואר מדבריו חידוש דין דאף דיש נתינה מצד הבעל מ"מ לא נפק"מ כיון דגם בלעדיו היתה קונה הגט ונתינה מיקרי רק אם בלא הקנתו לא היה שלה.

אמנם כשנתבונן נראה דאין נפק"מ דהא מכואר בב"ש ד' כ"ז ס"ק י"ג דאף אם בקידושין הדין דאם לא מועיל הק' צריך לחזור וליתנה לבעל אבל בגט ל"צ והטעם כ' בהמקנה משום דבקידושין יש חשש שנחן למתנה [וכ"כ באבני מילואים שם] ולכן אם רוצה לחזור ולקדש צריך לקנות הכסף עוד הפעם אבל בגירושין דלא נתן למתנה ל"צ לקנותה עיי"ש ולכן אם קנה בהגבהה ונמצא להגבהה אינו מועלת בגט דהוי טגמגצ"ק נמצא דלא קנתה הגט ועדיין של בעל הוא, וכן בעשתה חזקה יקנה הגט ואם הדין דחזקה לא מיקרי נתינה דבעל לא לבד דאינו מגורשת אלא דגם הגט אינה קונה, וטעם הדבר משום דלא נתן אלא כרי שיהיה גירושין ואם לאו אינו קונה, ולכן באופן דהרמב"ן אף אם נתכוונה לקנות העלה משום חזקה לא קנה דאם תקנה לא יהיה גט ורק על ידי חצירה היא קונה ולכן הוי גירושין כיון דהקנין חצר נעשה על ידי הבעל שפיר מתגרשת.

ולכן גם בנידון דידן דלקחה המעטפה ולא קנתה הגט אף אם יש מעשה הגבהה כיון דלא תהיה מגורשת על ידי זה דהוי טלי גיטך מעג"ק ולא מהני לכן לא קנתה ורק דאם תתגרש על ידי הקנתה הכלי של הבעל [דקודם לכן לא היה ברשותה וכנ"ל דכליו של מוכר ברשות לוקח לא קנה] קנתה הגט ושפיר מתגרשת - ולכן הכל מיושב דאף אם הגבהה מהני כיון דביארנו לעיל דאין הפירוש דהגבהה הוא כרשותה אלא "דקנין הגבהה" שקנתה מהני הגט מהני, זה רק

הביא ד' רעק"א ולפי"ד לא מהני מעיקר הדין.

ולפי"ז מוכן פסק הגר"ח במעשה זו כפשוטו דהגבהה בכליו של מוכר לא מהני כיון דאינם בידה ממש ולכן צריך בידה דוקא ועל ידי זה דקנה המעטפה הוי בידה ממש ומונח ברשותה [דהיינו תוך כליה] ולכן תלוי בשאלה זו דאם כליו של לוקח ברשות מוכר לא"ק שפיר הוי הנתינה על ידי הבעל אבל אם כליו של מוכר ברשות לוקח קנה לוקח גם בלא הבעל הוי ברשותה על ידי שלקחה לעצמה וזה טלי גיטך מעג"ק דלא מהני דהבעל לא פעל כלום בנתינה זו דהקנתו אינו מעלה או מוריד.

ודבר זה שכ' למעלה דבאופן דיש לה על ידי קנין מעצמה ועל ידי נתינה מהבעל מהני כיון דלמעשה יש כאן נתינה אף דלא צריכין נתינתו יש להביא ראיה לזה מד' הרמב"ן בר"ק כ"א. וכן בריטב"א שם דכ' דאף דבש"ס מפיק פסול כתיבה במחובר מוכתב ונתן שלא יחסר קציצה בין כתיבה לנתינה אבל בירושלמי פסל כתיבה במחובר מקרא דספר וכו' דלימודי זה בא להוסיף אף בנותן לה אילן וקרקעו [ועשה חזקה בקרקע] דדמיא למניח גט בחצירו והקנה לה החצר דמהני ולכן כאן אינו מחוסר קציצה ואפ"ה לא מהני כיון דאינו דומה לספר [שהוא בתלוש] וצ"ע דהרי בנותן לה החצר והגט כתוב על אילן קנה הגט בשני אופנים אופן א' משום דהגט חלק מהאילן דמחובר לקרקע ונקנה בחזקה ועוד דמונתח בחצירה דגם קרקע נקנית בחצר כדמפורש בתוס' [ב"ק דף יב. בעבדים ובתוס' ב"ב דף פז. ד"ה אבל] וכונת הרמב"ן לכאורה דהיה מהני משום חצר דהרי שיטתו בר"ק עז. דאגב וקנינים לא מהני בגט [וע' בהגה"ה דכ' האחורנים דלר' גם משיכה והגבהה לא מהני בגט] הרי דאף דהחזקה עשתה בעצמה וזה מספיק לקנות הגט מ"מ כיון דזה שכרשותה הוא על ידי הקנתה הבעל אף דבלאו זה היה שלה על ידי חזקה לא גרע, הרי דבאופן דיש ב' נתינות ונתינה א' על ידי הבעל מהני אף דיש גם נתינה על

דאף דבכליו של לוקח ברשות מוכר לא מהני לקנין מ"מ בנותן גט לתוך כלי האשה המונח ברשות הבעל נתקיים כאן דין נתינה מהבעל להאשה אף דעדיין אינה מתגרשת כיון דלמעשה נתן לתוך כליה דהיינו רשותה ואם אח"כ תקנה הגט תהיה מגורשת, וראייתו מהא [דף עת] דנותן הגט לתוך ידה כשהיא ישינה [דבשעת השינה אינה מגורשת] ואח"כ נייעורה דמתגרשת וכן מוכא בשו"ע סקל"ח סעיף ג' ומבואר דל"צ נתינה לרשות המועיל לגירושין וסגי בנתינה לרשותה ומיקרי נתינה אף דעל ידי נתינה זו אינה מתגרשת עד אח"כ וה"ג בנותן הגט לתוך כלי האשה המונח ברשות הבעל [דהיינו כליו דלוקח ברשות מוכר] אף דלא מהני לקנין מיקרי נתינה כיון דלמעשה נתן לתוך כליה אף דלא תקנה עד אח"כ ובזה ביאר ד' הרשב"ם בב"ב דף פה עיי"ש ולפי"ז כ' דה"ה להיפוך בכליו דמוכר ברשות לוקח אף אם לא קנה מ"מ נתקיים כאן דין נתינה ולכן מסיק דאין ד' הגר"ת נכונים דזה שכ' דאם כליו דמוכר ברשות לוקח לא קנה לוקח נמצא דכלא הקנאת המעטפה מהבעל לא היה ברשותה אינו כן דאף אם כליו של מוכר ברשות לוקח לא קנה מיקרי ברשותה ולא בלגבי קנין לא מהני נמצא דהבעל לא פועל בנתינה כלום דגם בלעדי היה כאן נתינה גמורה ולכן בנידון זה ודאי הוי טלי גיטך מע"ג קרקע.

ולענ"ד אינו דומה כלל דבנותן לתוך כליו דלוקח ברשות מוכר [דהיינו בנידון דידן לתוך כלי האשה ברשות הבעל] הרי יש כאן נתינה לתוך חצירה דהאשה דכליה הם כחצירה וכיון דבמציאות הדבר מונח בחצירה יש כאן נתינה לרשותה אלא דחצר זו [דהיינו כליה] אינו קונה כשמונח ברשות המוכר ודומה לנתן לה כשהיא ישינה דלמעשה נתן לתוך ידה אלא דבשעת שינה לא קנתה אבל בכליו דמוכר ברשות לוקח דבמציאות הדבר מונח ברשות מוכר דהדבר מונח בתוך כליו וכליו כחצירו [דהיינו בנידון דידן תוך חצר הבעל] והא דיש ספק

בקנתה אבל כאן דלא קנתה [דא"א להיות גרושין כזה] אינה קונה ואין אנו דנים אלא על הקנאת הכלי של הבעל וקנין הגבהה אינו נוגע לנו כיון דבנידון זה א"י להתקיים.

שיטת החת"ם

אמנם לכאורה מד' החת"ם בחשובה [חיו"ד סי' שיי"ח] דכ' דכמו שכ' המהרי"ט דיד קונה אפילו שלא מדעתו כמו רשותו [עי' קצות בס"ח ס"ק ב' שהביא ד' ה"ג הגבהה ג"כ קונה שלא מדעתו ע"כ וצ"ל דסבר דהגבהה הוי כרשותה ולכן קונה שלא מדעתו ונראה דר' מתפרש שפיר לשיטתיה בחו"מ סי' צ"ט דנראה מד' דאף דבמשיכה פליגי ר"י ור"ל אם מהני מה"ת אבל בהגבהה לכו"ע קנה מה"ת [וכ"כ המהרש"ם במשפט שלום סי' קצ"ה ועיי"ש דהביא דהרמב"ן בסה"מ לא כ"כ עי' הגהה] והיינו דשיטתו דהגבהה ורשות ענין אחד הוא ולכן מהני אפילו שלא מדעתו ולא שייך פלוגתא ר"י ור"ל על זה ודבר זה חידוש גדול הוא.

ועכ"פ לדי' הגבהה ודאי מהני בגט אבל אין הפי' "דקנין הגבהה" מהני בגט אלא דחפץ שנמצא כמצב של קנין הגבהה מהני דהוי כברשותה ולד' א"א לומר כהג"ל דיש ב' אופני נתינה אלא אופן נתינה אחד הוא יתן לרשותה או למצב שנמצא ברשותה אמנם דבריו חידוש גדול ודברינו לפי שאר אחרונים [ע' קצות רס"ח ב] דהגבהה אינו מהני אלא מתורת מעשה קנין ולא משום דהוי כרשותה וכן מבואר מד' הריטב"א והר"ן בקידושין דף כה. דכ' דהגבהה ג"כ תלוי בפלוגתא דר"י ור"ל דענין אחד הוא עם משיכה ועי' דענינו הוא מעשה קנין ולא דהוי ברשותה.

ויסוד הג"ל דשני נתינות כ' נמי בברכת שמואל גיטין סי' מ"ה בשם הגר"ת אלא דהוא כ' כן אליבא דרש"י ואנו נפרש כן גם לשאר הראשונים.

וראיתי בס' אמרי משה בסוף סימן כ"א דהביא מעשה זו וכ' השגה מטעם אחר והיא עפ"י מה שביאר שם לעיל [בסימן כ. סק"ג]

שתקנה הוא משום דאמר דהכלי בטל לגבי הרשות והוי כמונח ברשותה [ע' רשב"ם בב"ב דף פו] אבל אם אין הכלי בטל לגבי הרשות נמצא דלא הוי כלל בתוך רשות הלוקח דיש הפסק בין הדבר לרשותה ונמצא דבלא הקנאת המעטפה מהבעל לא הוי ברשותה כלל ודו"ק בזה וכן שמעתי מאדם גדול דכ' דחילוק זה נכון וברור.

בנימין זאב מרד

ביאור המעם דעשה דוחה ל"ת ומצוה קיומית אם דוחה ל"ת

מקום בקו"ע, אבל לענין קיום המצוה הוא להיפך דודאי מצות עשה גדולה כיון שמקיים מצות אדוניו בגופו ובממונו יותר אהוב הוא לאדוניו מהנשמר מעשות הרע בשוא"ת. ולפי ביאור זה אין שום סתירה מגמ' יבמות הנ"ל דכוונת הגמ' הוא כך דלענין חומר גם ל"ת לבד חמור יותר מעשה, ואעפ"כ עשה דוחה ל"ת משום מעלת העשה בקיומה א"כ מה לי חומרא רבה ומה לי חומרא זוטא.

ומדברי הגר"ע בגליון הש"ס אין הכרע לזה, אולם בהגהותיו ע"ס תוספת יוהכ"פ נראה שכוונתו לחלוק ע"ד הרמב"ן, דהנה בתוס' יוהכ"פ [יומא דף פ"ג] לענין מאכילין אותו הקל הקל תחילה רצה להוכיח מדברי הרמב"ם דאיסור לאו הוא יותר קל מאיסור עשה, וכתב דמצא סעד לסברא זו מדברי הרמב"ן הנ"ל, אולם כתב דסוגי' דעלמא לא משמע הכי, עיי"ש, ולכך לא החליט הדבר למעשה, ע"כ, ובגמ' רע"א שם: בפ"ק דיבמות (דף ז' ע"א) לא משמע כן דארמינן שם אטו עשה דוחה ל"ת לאו ל"ת חמור מיניה וקאתי עשה ודתי ליה עיי"ש, הרי משמע דל"ת חמור מעשה רק דגויה"כ הוא דעשה דוחה ל"ת, עכ"ל לענינינו. ומשמע מדבריו דכוונתו להקשות גם על עצם דברי הרמב"ן ולא רק על תוס' יוהכ"פ שהוציא מדברי הרמב"ן גם לענין חומר, שעשה חמור מל"ת, שהרי כתב דבגמ' דידן מבואר דמה דעשה דוחה ל"ת הוא גזיה"כ, ודלא כהרמב"ן שנתן טעם לזה. הרי לנו שהמהר"ם חביב בס' תוס' יוהכ"פ, והגר"ע למדו בדברי הרמב"ן דמצות עשה גדולה מל"ת גם לענין ביטול המצוה.

וכן ביד מלאכי כללי העיינן אות תקט"ו כתב דעשה קל הוא מל"ת כן מוכח בהדיא בפ"ק דיבמות (דף ז' ע"א) דאיתא שם הדר אמר אטו עשה דוחה ל"ת וכו', וכן הוכיח

יבמות דף ז ע"א, אטו עשה דדוחה את ל"ת, לאו ל"ת חמור מיניה וקאתי עשה ודתי ליה מה לי חומרא רבה ומה לי חומרא זוטא, ע"כ. (יעו"ש דס"ד דעשה דוחה ג"כ ל"ת שיש בו כרת מהאי טעמא), הרי מבואר דל"ת חמור מעשה, ומ"מ [גזיה"כ] דעשה דוחה ל"ת.

והנה בגליון הש"ס מציין לדברי הרמב"ן פרשת יתרו בפסוק וזכור את יום השבת, וז"ל הרמב"ן: ואמת הוא ג"כ כי מדת זכור רמוז במצות עשה והוא היוצא ממדת האהבה והוא למדת הרחמים כי העושה מצות אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו, ומדת שמור במצות ל"ת והוא למדת הדין ויוצא ממדת היראה, כי השמר מעשות הרע בעיני אדוניו ירא אותו, ולכן מצות עשה גדולה ממצות ל"ת כמו שהאבהה גדולה מהיראה כי המקיים ועושה רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו, ולכן אמרו ראתי עשה ודתי ל"ת, ומפני זה יהיה העונש במצות ל"ת גדול ועושיין בו דין כגון מלקות ומיתה, ואין עושיין בו דין במצות עשה כלל אלא במורדין כמו לולב וציצית איני עושה סוכה איני עושה שמכין אותו עד שיקבל עליו לעשות או עד שתצא נפשו, עכ"ל.

ומש"כ דעשה גדולה מל"ת ולכך עשה דוחה ל"ת, יש לבאר כבי' אופנים, א' דמצות עשה גדולה מל"ת בין לענין קיום המצוות ובין לענין ביטולם, דכיון דכ"כ גדולה מצות עשה כמש"כ הרמב"ן נמצא דגם לענין ביטול מצות עשה הוא כך, דביטולה יותר חמור מעבירת ל"ת, ולפי"ז נמצא דבגמ' יבמות הנ"ל איכא סתירה לדברי הרמב"ן שהרי שם מבואר דל"ת חמור מעשה רק דגויה"כ דעשה דתי ליה. אולם יש לבאר דברי הרמב"ן דודאי לענין חומר בעירה ל"ת חמור מעשה, דעבירת עשה הוא בשוא"ת, ואילו בעבירת ל"ת עובר הוא על רצונו של

מל"ת נמצא דאין מחלוקת בין הרמב"ן לרבינו נסים גאון אלא אדוברה דבריהם משלימים א' את השני, דאף אחרי דברי הרמב"ן צריך ביאור האיך יעבור על איסור חמור כיון שיכול לעבור על איסור קל, ע"ז בא דברי רבינו נסים לומר דכיון שהתורה רצתה בקיום העשה עשתה את המצות עשה תנאי בל"ת בדמקום העשה אינו עובר בל"ת כנ"ל. ועל דברי רבינו נסים אפשר להקשות דכמו שיש לומר דעשה תנאי הוא בל"ת שייך לומר ג"כ להיפך דהל"ת תנאי הוא בעשה דהתורה לא חייבה בעשה במקום הל"ת, וע"ז יבוא ביאור הרמב"ן דרצון התורה יותר בקיום העשה דגדולה האהבה מהיראה, אבל אם נאמר דלהרמב"ן עשה חמור מל"ת ודאי חולק הוא ע"ד רבינו נסים גאון, ודו"ק.

(המשך דברי הרמב"ן הנ"ל שכתב שמפני זה יהיה העונש במצות ל"ת גדולה מבמצות עשה דרק בל"ת יש מלקות ומיתה משא"כ במצות עשה שאין עונשין רק כמורדין יעו"ש, גם בזה אין הכרע מה כונתו דיש לומר דמשום חומרו של עשה לא הוצרכו ליתן עונש, ויש לומר להיפך דמשום חומרו של לאו עונשין בו מלקות ומיתה).

וצריך ביאור בדעת המהר"ם חביב, הרע"א והיד מלאכי שלמדו דבריו הרמב"ן שגם לענין חומר מ"ע חמור, וע"כ דחו דעה זו מגמ' יבמות דידן, ואמאי לא רצו לתרץ דבריו דכוונתו רק לענין קיום המצות, וכמש"כ שאר האחרונים.

ונראה בהקדם חקירת האחרונים אם קיום העשה מדהה לל"ת, דהיינו, דאף באופן שאם לא יקיים אותה גם לא יעבור עליה מ"מ כיון שאם מקיים אותה הרי הוא עושה מצוה מדהה לל"ת, ולפ"ז גם מצוה קיומית דוחה ל"ת, או דילמא דביטול העשה והחייב לקיימה דוחה הל"ת, ורק באופן שאם לא יקיימה יבטל מצוה דחי לל"ת, (ע' קובץ הערות סי' י"ד א' ב' ג', דברי יתזקאל סי' כ"ח, אמרי משה סי' י"ד וסי' ל"ז סק"ח,

שם מעוד כמה מקומות, וכתב דלפ"ז פליאה דעת ממנו איך כתב הרמב"ן בפ' יתרו שמצות עשה גדולה ממצות ל"ת ולכך אמרו דעשה דוחה את ל"ת, ע"ש.

אבל הרבה מהאחרונים ביארו דברי הרמב"ן דרק לענין קיום, מצות עשה גדולה ממצות ל"ת אבל לענין עבירה ל"ת חמור, ה"ה: ר' מאיר שמחה בס' משך חכמה פ"י וזאת הברכה, ר' עזריאל הילדסהיימר בחי' עמ"ס יבמות, חי' מהר"ץ חיות ב"ק דף ט. שו"ת שו"מ מהר"ק ח"ב סי' קע"ד, דבר משה להגאון מוהר"ם תאומים [הובא לשונו בארוכה, שדה חמד מערכת העי"ן כלל מ"א]. דברי אמת ק"ו ר' [הובא בפרדס יוסף עה"ת], ולפ"ז ל"ק כלל מגמ' יבמות דידן כנ"ל. [ועי' במהר"ץ חיות הנ"ל דלפ"ז מיושב קושיית החמור וקציעה להיעב"ץ אמאי על מ"ע אין חייב להוציא כל ממנו, ועל מל"ת חייב, ולהנ"ל מיושב דלענין עבירה ודאי ל"ת חמור].

[אולם אכתי צריך ביאור לדבריהם למה אנו שוקלים את מעלת המצות בקיומם ולכך אנו אומרים דעול"ת הרי צריך קודם כל לראות לא לעבור על רצונו של מקום בבחינת הנה שמוע מזבח טוב, והמשקל צריך להיות לכאורה איזה עבירה יותר קלה, אבל הביאור פשוט בזה דכיון שהתורה תצוה אותנו שידחה איסור אחד מפני השני א"כ ממילא לא נעבור על האיסור שידחה מפני חבירו, ונשאר רק לשקול איזה מצוה יותר חשובה שנאמר שדתהה את האיסור השני, וכע"ז ביאר במשך חכמה הנ"ל].

ועי' דבריו רבינו נסים גאון במס' שבת דף קלג שהק' מאחר שאנו יודעין שאזהרת לאו קשה מצויו עשה א"כ האיך יבוא עשה וידחה ל"ת החמור ממנו, שהרי ידוע שהחמור דוחה הקל, ות"י דמצות העשה תנאי הוא בל"ת דהתורה לא אסרה הלאו רק שלא במקום העשה אבל במקום העשה לא אסרה תורה, ע"ש באריכות, וכ"כ החינוך מצוה שפ"ו. ולפמש"כ האחרונים בביאור דברי הרמב"ן דרק לענין קיום מ"ע גדולה

מעשה היינו לענין עונשין בבי"ד של מטה, אבל באמת ביטול עשה יותר חמור, וכמו שהוכיח שם החרדים עוד, יעו"ש. ולכך עשה דוחה ל"ת. [אפשר עוד דמה שאמרו בגמ' יבמות דל"ת חמור מעשה זהו רק לפי הס"ד שם שרצו ללמוד מכלאים בציצית שעשה דוחה ג"כ לל"ת שיש בו כרת, וע"כ אמרו דהרי גם ל"ת חמור מעשה אחי עשה ודחי ליה א"כ מה לי חומרא זוטא, דהיינו, לאו, ומה לי חומרא רבה, דהיינו, כרת, אבל למסקנא דאין עדל"ת שיש בו כרת י"ל שהטעם דעדל"ת הוא משום חומרת העשה, ולכך באמת לא דחי לל"ת שיש בו כרת].

(ולשלמות הענין אעתיק גם את לשון ס' הקנה שציינו ביעיר אוזן הנ"ל, ומצאתיו בדף ס"ב, וז"ל: ועתה שמע והבן דבעידנא דמקיים עשה קא מיעקף לאו אין לחוש לעקירת הלאו שהלאו הוא כ"י ועשה הוא ת"ת, ואוהב הלאו להדחות מפני העשה כי יותר מתקן העשה ממה שמקלקל הלאו, עכ"ל, והנה הגם שמש"י חרדים מוכח דמשום חומרת עבירת העשה דוחה לל"ת, הנה מס' הקנה משמע דמשום מעלת קיום מצות עשה דוחה לל"ת, גם יש ללמוד מדבריו דיש פגם הל"ת גם באופן דעשה דוחה אותה רק מ"מ מעלת העשה עדיפא).

ועי' בקוה"ע סי' י"ד ובדברי יחזקאל סי' כ"ח שהביאו הוכחה גדולה מדברי הרמב"ן בב"מ דף ל' דמשמע מדבריו דמצוה קיומית דוחה ג"כ ל"ת, וסמכו לזה דברי הרמב"ן הנ"ל בפ"י עה"ת, וכפי שביארוהו האחרונים דלכך עדל"ת דגדולה מעלת העשה בקיומה ממצות ל"ת, דמשמע מזה דקיום המצוה דוחה הל"ת (ראו קובה"ע סי' ל"ו סק"ב). וזת"ד הרמב"ן בב"מ, דקשיא ליה בהא דאמרינן שם דכהן שמצא אבידה בביה"ק, אי לאו דטומאת כהן עשה ול"ת הו"א דעשה דאבידה ידחה הלאו דטומאת כהן, וקשיא ליה דהא עדיין לא חלה עליו המ"ע דהשבת אבידה כיון שאכתי לא הגביהה כדאמרינן שם לעיל המתין לה עד לאחר שנתייאשו הבעלים ונטלה אינו עובר אלא משום לא

קובץ שיעורים סוף מס' קידושין, וראה אבן המשפט סי' י"י).

והנה אם נאמר דרק מצוה חיובית דוחה לל"ת, והיינו דמה שיבטל המצוה אם לא יקיימנה מדחה לל"ת, א"כ לא שייך לומר כלל הך ביאור דבאמת ל"ת יותר חמור מעשה, ומה דעדל"ת הוא משום מעלת המצוה בקיומה, שהרי כל מה שהעשה דוחה הוא רק מצד העבירה שאם לא יקיימנה יעבור עליה, ואם נאמר דהלאו יותר חמור אין טעם שעבירה יותר קלה תדחה החמורה, וכיון שכן נראה דהמהר"ם חביב ורע"א והיד מלאכי למדו דעבירת העשה דוחה לל"ת, וא"כ אין לנו אלא אחת מב' הדרכים או דעשה יותר חמור מל"ת וכמו שלמדו בדברי הרמב"ן, ועי"ז הקשו דלא משמע כן בגמ' יבמות, או דעדל"ת הוא גזיה"כ וכמו שכתב הגרע"א שם, אבל שאר האחרונים שתייצו דברי הרמב"ן דכוונתו רק לענין מעלת העשה בקיומה ולא לענין חומר העבירה נראה שדעתם דמצוה קיומית דוחה לל"ת, ובאמת הגרע"א בגליון השו"ע על מג"א סי' י' סק"ג כתב להדיא דרק עשה חיובית דוחה לל"ת, עי"ש. ולדברינו אזיל בזה לשיטתו כמה שהשיג ע"ד הרמב"ן.

ובס' יעיר אוזן להחיד"א כתב ע"ד הדי מלאכי הנ"ל שדחה את דברי הרמב"ן: זכורני שבס' חרדים וס' שושן סודות כתבו כהרמב"ן וכמדומה אני שכ"כ בס' הקי הקנה. ודי בזה, ע"כ. והוא בס' חרדים בהקדמתו למצוות העתיק אריכות גדול מס' שושן סודות וז"ל בתור"ד: והראיה העצומה שאם לא היה עון ביטול מצות עשה חמור כדן עונש ל"ת למה אתי עשה ודחי ל"ת, וכי דבר שאין עונש בביטול עשייתו יהיה חמור לדחות דבר שיש בו עונש בביטול עשייתו, אלא ע"כ אין הדבר כן וכו', עכ"ל, והרי לנו מפורש בדברי החרדים כדברים הנ"ל דמה דעדל"ת הוא מצד חומר ביטול מ"ע וכתב דאין סברא כלל לחשוב אחרת ועפ"י הכריח דחמור ביטול מ"ע מעונש ל"ת. ולפ"י צ"ל דמה שאמרו בגמ' יבמות הנ"ל דל"ת חמור

מ"ע שרצון התורה בזה אין הכרת שלא תדחה אף באופן שאינו מחויב לעשותה].

ומצאתי עוד בראשונים ואחרונים דסברי דמה שעדל"ת הוא משום שעשה חמור הוא מל"ת, והוא בתוסי' הרשב"א עמ"ס פסחים דף פ"ה ע"א ד"ה ואל תתמה, כתב להדיא דמה שעדל"ת הוא משום שעשה חמור מל"ת, ע"ש.

וכן בשו"ת מהרי"ק כתב השואל טעם חדש בדחיית עשה לל"ת, [וע"כ נדון בסמוך בארוכה] וא' מדחיותיו של המהרי"ק הוא דהתוסי' בעירובין כתבו דהטעם שאין עדל"ת שבמקדש הוא משום דל"ת שבמקדש חמור ולא מידחיא קמי עשה, [ובתוסי' שלפנינו ליתא, והראשונים בדף ק' הביאו דבר זה בשם התוסי'] וכתב ע"ז המהרי"ק: הרי לך בהדיא שהדבר תלוי משום חומרא וקולא ולא כאשר חשבת אתה וא"צ להאריך בזה יותר, עכ"ל המהרי"ק. גם בדבריו משמע דמה דעדל"ת הוא משום דעשה חמור מל"ת, ולכן כתבו התוסי' דל"ת שבמקדש חמור יותר ולכן אין עשה דוחה אותו.

וכן בכוס הישועות ב"מ דף ל' ע"ב ד"ה והנה, כתב ג"כ דהסבורא נותנת דעדל"ת משום דעשה חמיר מן ל"ת והחמור דוחה הקל, וכ"כ במור וקציעה להיעב"ץ סי' תרנ"ו דמהא דעדל"ת חוינן דעשה חמור מל"ת, והובא בחי' מהרי"ץ חיות ב"ק דף ט'.

עוד יש טעם אמאי עדל"ת, והוא בשו"ת מהרי"ק הנ"ל הביא דברי השואל דטעם דחיית עשה לל"ת הוא משום דכיון דמבתוין כל דבר שרי איכא למימר דכי אוהר' קרא לא דבר במקום מצוה כלל כמו כלאים בציצית ודומיהם. [להלן יבואר דבריו בעה"י].

והמהרי"ק הרבה לדחות פי' זה [א] דהלשון עשה דוחה ל"ת לא משמע הכי, [ב] דאדרכה י"ל לאידך גיסא דכיון דמבתוין מיפטר מכל מקום ממצות עשה א"כ אית לן למימר דלא חייבה תורה במקום ל"ת כלל וכו', [ג] לפי"ז גם ל"ת שיש בו כרת הו"ל לידחי מהאי טעמא ואנן לא קי"ל הכי, [ד]

תוכל להתעלם, ותי' שם דאע"ג דלא עבר משום השב תשיכם עד שתבא לידו, מיהו כיון שאם החזירה קיים מצוה של השב תשיכם תשיב ליה עשה ויכול לדחות ל"ת, ע"ש. הרי דהרמב"ן עמד בחקירה זו, ומסיק דאף באופן שלא תתבטל העשה מ"מ הל"ת נדחית כדי שתתקיים העשה.

אולם בסי' דברי חיים (צאנז) בב"מ דף ל' מביא תו"ד הרמב"ן בשם המהר"ם שיי"ף, והק' ע"ז מגמ' כתובות דף מ' דאמרינן שם דכיון דאי אמרה לא בעינא ליתא לעשה, אינו דוחה ל"ת, ולמד מזה דבכל אופן שאפשר להיפטר מהמצוה לא דחי לל"ת, וא"כ ה"ג א"ם נימא דיכול להיפטר מהשבת האבידה האין תדחה לל"ת, ותי' דגם כאן א"י להפטר מהמצוה משום הלאו דלא תוכל להתעלם דרמיא עליה אף קודם שהגביה האבידה. ולפום ריהטא נראה דבריו מתודשים ביותר, אולם בחי' הרמב"ן קידושין דף ל"ד ע"א ד"ה והא, כתב על מצוות מעקה, השבת אבידה ושלוח הקן שיש בהם אזהרת לאו ועשה, שעיקר מצוותם הוא העשה שבהם, והלאו אינו אלא שיקיים העשה, וכגון במעקה שכתב רחמנא תחילה ועשית מעקה, והו עיקר המצוה, והדר כתב לא תשים דמים בביתך, כלומר לא תתעכב מלקיים מצוה זו, וה"נ בהשבת אבידה הלאו דלא תוכל להתעלם אזהרתו הוא שלא יוכל להתעלם מלקיים המצוה דהשב תשיכם, ולפי"ז גם כוונת הדברי חיים כך הוא דאף דלא חל עדיין המ"ע דהשב תשיכם כפועל קודם שהגביה מ"מ הרי נצטוו כבר בהלאו אף קודם הגבתו שלא יוכל להתעלם מעשות עשה זו, א"כ הרי זה דומה ממש לעשה חיובית, כיון דיש עליו חיוב לקיים מצוה עשה זו, וצ"ע. [ועל גוף הראיה שהביא הר"ח מגמ' כתובות דף מ' יעו"י בקוה"ע הנ"ל דהתם המ"ע קליש דאין כוונת התורה בהמצוה רק לעשות רצונה, וכאם אינה רוצה אין שום תכלית בהמצוה לכך לא דחיא ל"ת, אבל

אבל דברי השואל בשו"ת מהרי"ק הוא טעמא דקרא מפני מה אמרה תורה דעדל"ת כנ"ל, וע"ז יפה הקשה המהרי"ק דשייך ג"כ לומר להיפך דכל עשה אי לאו שאמרה תורה אינו מחויב בה וא"כ נימא דבמקום ל"ת לא חייבה תורה, וכן קשה דגם בל"ת שיש בו כרת נימא הכי כיון דלא תלוי בחומרא וקולא, שהרי גם ל"ת גרידא חמור מעשה רק טעם מיוחד יש שעשה דוחה אותו וכמש"כ השואל א"כ אמאי לא נימא הכי גם בל"ת שיש בו כרת.

שו"ר בשו"ת שו"מ מהר"ו תנינא ח"א סי' צ"ה ד"ה ולכאורה, שביאר דברי השואל במהרי"ק דהל"ת בעצמותו אינו רק לפי שעובר על מה שצותה התורה, וא"כ זה שעושה בשביל המצוה לא מקרי עבירה וי"ל דבמקום העשה לא צוותה התורה, ע"כ, ונראה כוונתו שחלוק הוא הלאו והעשה דכבר זה, שהלאו אם נאמר שבמקום העשה לא אסרה תורה אין כאן שום חסרון כשעובר על הלאו כדי לקיים מ"ע, משא"כ מ"ע אף אם נאמר דלא נתחייב במקום הלאו מ"ע חסר הוא את קיום המצוה אם יתבטל מחמת הלאו. וגם לפי טעם זה נמצא דמעלת העשה בקיומה זה דוחה הל"ת. [ודברי הרמב"ן לפמש"כ האחרונים בכוונתו דגרול מעלת קיום העשה בקו"ע יותר מהנשמר מעשות הרע בשוא"ת, קרוב הוא לפי זה, אלא דמדבריו משמע דגם בל"ת יש חסרון כשאינו מקיימה כשנדחית מפני העשה, וכמו ששנינו ידעש ולא עבר עבירה כאילו עשה מצוה (וזה נראה באמת דעת המהרי"ק שהקשה על השואל דנימא להיפך כנ"ל). וע"ז כתב הרמב"ן דאע"פ שגם בשמירה מל"ת יש תועלת מ"מ גדולה מעלת העשה בקיומה ממעלת הל"ת שזה בקו"ע וזה בשוא"ת ולכן אמרה תורה דעדל"ת]. ועי"ש בשו"מ שכתב דמ"מ הדבר תמוה דא"כ יהיה הותרה ולא דחייבה בלבד, וגם אף שלא בעידנא ידחה, וזהו כעין קושי' המהרי"ק על פי' זה דהלשון עשה דוחה לא משמע הכי.

ועוד דלפי סברתך דלאו משום צד חומרא דעשה הוא א"כ היכא שאין העשה דוחה הלאו כגון ביו"ט פשיטא שהיה לוקה ואין חזינן לא מגדולי המפורשים שכתב שאינו לוקה, ופשיטא שזהו היפך כוונתך, [ה] דבדברי התוס' בעירובין משמע שהדבר תלוי משום חומרא וקולא ולא כאשר חשבת אתה וא"צ להאריך בזה יותר, עכתו"ד.

ובהגהות ע"ס המהרי"ק בסי' ציון לנפש חיה כתב ע"ד השואל דכ"כ רבינו נסים בספרו המפתח שבת קל"ג [הובא לעיל בדבריו בקיצור] ובכן פלא הוא על רבינו המהרי"ק שדוחה פי' זה. וכן בסי' ציון הקודש ח"א סי' ב' הביא בשם ההליכות עולם דברים הנ"ל שכתבם ר"נ גאון, וכתב שמצא בשו"ת מהרי"ק בדברי השואל מעין דברי ההליכות עולם, ומתחילה דן בקושי' המהרי"ק משיטת הריב"א דאין לוקה על לאו דיו"ט במקום עשה, עי"ש. ואח"כ כתב דיתר דברי המהרי"ק תמוהים לענ"ד, דמה שהיק' דנימא איפכא כיון דמצד הסברא ליכא חיוב עשה אפ"ל דהחורה לא חייבה בעשה במקום הלאו, לא הבנתי כלל דברי קדשו דהא גלי קרא דהל"ת נדחה מפני העשה ואין נימא איפכא ממה דגלי קרא [ועי"ש מה שהק' עוד על המשך דברי המהרי"ק בקושי' זו, וכאן לא נעמוד ע"ז] וכן מש"כ עוד המהרי"ק: ועוד דגם בל"ת שיש בו כרת נמי נימא הכי, קשה כנ"ל דהא מטעם זה אין עדל"ת שיש בו כרת כיון דבוזה לא גלי קרא, עכ"ד.

ולענ"ד נראה פשוט דהמהרי"ק הבין בדברי השואל שבא לתת טעם מפני מה אמרה תורה דעשה דוחה ל"ת, וכלשונו: ואשר כתבת "דטעם דחייית עשה לל"ת" וכו', ומשא"כ דברי רבינו נסים גאון וההליכות עולם הנ"ל שבאו רק ליישב האין אפשר דניתנה הלכה דעדל"ת בהיות הל"ת חמור מהעשה, והאין ידחה בעשה הקל את ל"ת החמור, וע"ז תי' דההלכה דעדל"ת ניתנה באופן כזה דהעשה תנאי הוא בל"ת וכשיש עשה ליכא כלל אזהרת ל"ת,

שיש בו כרת שגם עצם המעשה צריך כפרה ועל עצם המעשה יעבור גם אם כוונתו לקיום המצווה בזה לא מצינו שתדחה מפני עשה, ע"כ, וכיאוורו בטעם דעדל"ת הוא ממש כביאוורו של השו"מ בדברי השואל, ומבואר בדבריו דדברי השואל עצמם הן הם הביאוור אמאי אין עדל"ת שיש בו כרת, דמש"כ השואל דהל"ת בעצמותו אינו רק לפי שברצונו עובר על רצון הכורא, ולכך נדחה במקום עשה, והו רק בל"ת גרידא, אבל בל"ת שיש בו כרת עצם המעשה צריכה כפרה. ודברי הישוע"י הנ"ל הוכחו בשו"ת מהרש"ם ובשו"ת מהר"ש אנגל בכ"מ ודנו בהם, ועי' בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' ל"ד שכתב דדברי הישוע"י הנ"ל זהו רק לשיטת הר"ן סנהדרין דף פ"ד דלאו בשוגג לא חשיב עבירה וא"צ כפרה, ויש לדון רבות בדעת הראשונים והאחרונים בזה, ואכ"מ.

והנה מה שהק' המהרי"ק ע"פ זה דגם ל"ת שיש בו כרת תדחה מפני עשה מהאי טעמא, ראיתי ביצועות יעקב בקו"א להל' פסח מנכד המחבר ד"ה והנה, שהק' מאי שנא דבכ"מ בש"ס מצינו דאמרינן מה לי איסור לאו ומה לי איסור כרת, ובהך דעדל"ת מחלקינן בין לאו שאין בו כרת ללאו שיש בו כרת, ואמינא בזה מילתא חדתא דהחילוק הוא מצד אחר שהרי מצינו שאם עבר בשוגג על לאו גרידא א"צ כפרה ורק בדבר שזדונו כרת חייבין על שגגתו חטאת, וחזינן מזה דעל לאו גרידא אינו עובר רק כשכיוון לעבור על איסור במזיד ושאת נפש, משא"כ בל"ת שיש בו כרת הרי חייב גם בשוגג כפרה וחזינן מזה דהמעשה בלחוד בלי הצטרפות המחשבה צריכה כפרה, וא"כ בל"ת גרידא דרך בהצטרפות המחשבה יש בו עון, י"ל דכשעובר בשביל קיום מ"ע אין לו מחשבה רעה, ולכך עדל"ת, משא"כ בל"ת

אברהם יהושע העשיל בליך

בענין קנין חצר

אחריהן ואין מגיען, מאי טעמא לאו משום דדעת אחרת מקנה אותן שאניי. ובאמת כל זה צריך תלמוד, דאי בחצר שאינה משתמרת א"א לקנות אא"כ עומד בצד שדהו, מה יתן ומה יוסיף דעת אחרת מקנה, הא סוף סוף אין החצר שלוהו, וכמו שכתבו הר"ן והרא"ש.

ובחזון יחזקאל (להגר"י אברמסקי זצ"ל) על תוספתא דב"מ פ"א ברייתא ג', הביא על זה גמ' קב. אם אמר כל מציאות שיבואו לתוכו היום תקנה לי חצירי לא אמר כלום, יצא לו שם מציאה בעיר דבריו קיימין וכו' כיון דיצא לו שם מציאה בעיר מיבדל בדילי אינשי מיניה והויא לה כחצר המשתמרת" והגר"י אברמסקי דימה סוגין לגמ' דהתם, דבדעת אחרת מקנה, החפץ משתמר בשביל הקונה מחמת שהחפץ יש לו בעלים, והמקנה אינו נותנו אלא לו, ואין אחר רשאי לקחתו, ובאמת שכבר קדמו בקצוה"ח סי' ר' סק"ב, דתמה על מש"כ הב"י דאם אינו חצר המשתמר בעינין שיהא עומד בצדו, דחצר שאינו משתמר דאמרינן התם אע"פ שאין החצר משתמר לדעת לוקח או מקבל, אבל מקום משתמר הוא לדעת המוכר או הנותן, אבל היכא שאינו משתמר כלל ליכא למ"ד דקני אפי' במכר ומתנה, עכ"ד הב"י. ותמה שם הקצוה"ח על מה שכתב ליכא למ"ד דקני אפי' במכר ומתנה, והביא ראייה דל"צ שימור כלל מהגמ' דף ק"ב ביצא לו שם מציאה בעיר וכו' דקנה אפי' בחצר דאינו משתמר דכיון דיצא לו שם מציאה בעיר מיבדל בדילי אינשי מיניה, והו"ל כחצר המשתמר, ומכ"ש בדעת אחרת מקנה דמיבדל בדילי אינשי מיניה כיון דאין דעת הנותן להם. עכ"ד.

ועי' בנימוקי דפסק דהא דחצר לא גרע משליחות הוא דוקא בחצר המשתמרת, דזכי במחנה מדין שליח אפילו אינו עומד בצדה, דאילו אינה משתמרת לא דמיא לשליחות

ב"מ יא. מתני': ראה אותן רצין אחר מציאה, אחר צבי שבור, אחר גוזלות שלא פרתו, ואמר זכתה לי שדי, זכתה לו, היה צבי רץ כדרוכו או שהיו גוזלות מפריחין, ואמר זכתה לי שדי לא אמר כלום, ובגמ', אמר רב יהודה אמר שמואל והוא שעומד בצד שדהו, ותקני ליה שדהו, דאמר ר' יוסי ב"ר חנינא חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו, הני מילי בחצר המשתמרת. אבל חצר שאינה משתמרת, אי עומד בצד שדהו אין, אי לא לא. ובתי' הר"ן כ' וז"ל "וי"ל דכל שהיא משתמרת למה שהוא זכות לו כידו היא, שאף מה שבא לידו, כי נייחא ליה דליקני, בחצר המשתמרת הוא נותנו, ויד אריכתא היא וכו' ולדידן דוקא כמשתמרת משום דס"ל דאינה משתמרת לא דמי לשליחות, שהשליח משמר וזו אינה כן, אבל משתמרת כשליחות היא וכו', עכ"ל. ועי' ברא"ש שהוסיף גם הוא וז"ל, "אבל חצר שאין משתמרת אם אין עומד בצדה כמציאה לא קני, דא"א להיות מטעם שליחות, דאנן סהדי שאין אדם רוצה שיהיו חפציו ביד שליח שאין משתמר בידו", עכ"ל.

ועי' בגמ' לקמן, "וכן אמר עולא, והוא שעומד בצד שדהו וכו' איתביה רבי אבא לעולא מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו באים בספינה, אמר רבן גמליאל עישור שאני עתיד למוד נתון ליהושע, ומקומו מושכר לו, ועישור שאני עתיד למוד נתון לעקיבא בן יוסף כדי שיזכה בו לעניים ומקומו מושכר לו, וכי רבי יהושע ור' עקיבא בצד שדהו של רבן גמליאל היו עומדין וכו' רב פפא אמר דעת אחרת מקנה אותן שאני, ומנא תימרא, דתנן ראה אותן רצין אחר המציאה וכו' ואמר ר' ירמיה א"ר יוחנן, והוא שרץ אחריהן ומגיען, ובעי' ר' ירמיה במתנה האין, קיבלה מיניה ר' אבא בר כהנא אע"פ שרץ

משמרת כיון דמיבדל בדילי מיניה, דבנ"א משתדלים שלא להתקרב אל חצר זה שיצא עליה שם מציאה, אכן הכא אפילו אי נימא דמשום דעת אחמ"ק מיבדל בדילי מיניה, לא הוי זה אלא במתנה עצמה, וא"כ ס"ל להר"ן דאם החצר גופיה לא הוי משמרת, לא יועיל הא דיהא המתנה משמרת מצד עצמה משום דעת אחרת מקנה ולפיכך פסק כשינוי"א אחרינא דבנמ' דהתם, עיי"ש. אכן התוס' וקצוה"ח ס"ל דכיון דסוף סוף הוי המציאה בחצר, אף דאין החצר עצמה משמרה, אבל כיון דהוי המציאה משמרת, הגם דהוי זה מצד דבר אחר, דהיינו דעת אחרת מקנה, מ"מ יכול החצר לקנות לו, וזהו מה שכתבו בדבדעת אחרת מקנה יקנה אפילו באין החצר משמרת, וכתירוצא דרב פפא.

שוב מצאתי בחזו"י שלמד כן בהפלוגתא בין פ"י הר"ח שם בדף ק"ב (בסוגיא דמיבדל בדילי) ובין הפ"י היותר פשוט בגמ', דכ' דלפירוש הפשוט כיון שיצא לו לבעה"ב שם מציאה בעיר כלומר שכבר מצא מציאה וזכה בה מקודם מיבדל בדילי אינשי מיניה, והיינו משום דס"ל לפ"י זה דחצירו של אדם קונה לו אם החפץ הוא משתמר בהחצר, אע"פ שהחצר עצמה אינה משמרת, והחפץ אשר בה אינה משמרת מחמתה, אך מחמת דבר אחר משום שיצא לו להבעלים שם שמצא מציאה וכבר זכה בה מקודם, ואין אחר רשאי לקחתה ומיבדל בדילי מיניה, אך לפירוש הר"ח בעינין שהחצר תהיה משמרת, ועי"ז שהחצר היא משמרת החפץ משתמר בתוכה, והיינו שכתב י"מתייראים להכנס לתוכה וכו' לפיכך הויא לה חצר המשמרת".

וכן יש לפרש בפלוגתא רש"י והרא"ש בדף י"א. דפליגי בהא דצריך לעמוד בצד שדהו שאינה משמרת, דלרש"י ע"י שעומד שם שוב מיקרי משמרת, וקונה משום שליחות, ולהרא"ש כבר א"א לקנות משום שליחות, אלא דכשעומד שם קנה משום יד, וי"ל דבהא פליגי, דלרש"י בעינין דהחפץ ישתמר, והאיכא, אולם לדעת הרא"ש י"ל

שהשליח משמר וזו אינה כן, אלא אם היה עומד בצדה, הרי דהנימוק"י אוזיל עם סברת הר"ן אפילו בדעת אחרת מקנה, וכן הוא בר"ן גופיה, ורצ"ד טעמא דמילתא, דהא י"ל בדבדעת אחמ"ק מיבדל בדילי מיניה, ובסברת קצוה"ח וחזו"י, וכן פסקו התוס', וכמו שלכאורה הוי סברת רב פפא, ומהי סברת הפלוגתא.

והנה, כ' הרמב"ם בהל' גזו"א פ"ז הי"א וז"ל מי שראה אחרים רצים אחר המציאה והרי היא צבי שכור או גוזלות שלא פרתו, אם היה עומד בצד שדהו. שהן בתוכה, ואילו היה רץ היה מגיעין ואמר זכתה לי שדי זכתה לו שדהו, ואם אינו יכול להגיעין הרי אלו וכו' אלא כל הקודם בהם זכה, ואם נתנו לו במתנה, הואיל ואחר הקנה לו והרי הן מחלגלין בתוך שדהו קנתה שדהו וכו', עכ"ל. ועי' ה"ל זכיה ומתנה פ"ד ה"ח, ה"ט, ו"תצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו, אע"פ שאינו עומד שם, כיון שהגיעה המתנה לחצירו, כאילו זכה לו בה אחר, בד"א בחצר המשמרת, אבל בחצר שאינה משמרת וכו' עד שיהיה עומד בצדה ויאמר זכתה לי שדי וכו', עכ"ל. ועי' ח"י רעק"א בגיטין דף ע"ט דהק' היאך פסק הרמב"ם דלא כרב פפא, דאף במתנה בעי חצר המשמרת, ואפ"ה פסק במתנה מהני רץ אחריו ואינו מגיעו, וכ' שם לחלק לדעת הרמב"ם דלענין זה מתנה הוי מעלה דאם בעצמו הוי החצר משתמר אף שרץ אחריו ואינו מגיעו, ואינו משתמר לדבר הזה, מ"מ לדבר אחר שנח בחצר הוי משתמר, אבל אם החצר בעצמותו אינו משתמר, אף במתנה לא מהני.

אולם מסתבר דאף אם המציאה משמרת, ולא משום החצר, יש לפקפק אם יקנה או לו, וא"כ י"ל בסברת הר"ן דס"ל דהכא לא יועיל הסברא דמיבדל בדילי, דזה הוי רק התם, דכ' שם רבינו חננאל "כיון שיצא לו שם מציאה בדילי אינשי מיניה, ומתייראין להכנס בתוכה שמה יאמר להן השלטון אתם שנכנסתם בחצר לקחתם המציאה, לפיכך הוי ליה כחצר המשמרת", והיינו דהתם נשאר גוף החצר

ועפ"ז לכאורה היה אפשר להסביר מה שהוקשה לריטב"א בחידושו מהדו"ב שהק' על פירש"י בשנינוייא דרב אשי שם וז"ל, "ועוד דכיון דמתנה דהויא זכות, משא"כ בגט, לא גרעה משליחות, ואפי" בחצר שאינה משתמרת לא בעי' עומד בצד ביתה דומיא דשליחות, הה"נ למציאה דהויא זכות, דדעת אחרת מקנה לא יפסיק ביניהם לענין חצר שאינה משתמרת כיון שהם דומים זה לזה בחצר המשתמרת", ולכאורה יפלא, מהו

הרמיון בין מתנה למציאה, נהי דלגבי חצר המשתמרת קנו שניהם ואפילו באינו עומד בצדו, ומשום דזכות הם לו, מ"מ הא באינה משתמרת איכא דעת אחרת מקנה במתנה משא"כ במציאה, ומה שייד לרמות משתמרת לאינה משתמרת, ואפילו אם לענין משתמרת יש להם אותו דין. אולם, היה אפשר לומר שהריטב"א כהר"ן ס"ל, דדעת אחמ"ק לא יפעול כלום כיון דאינו עושה החצר למשתמרת, ורק המתנה נעשה משתמרת ע"י דעת אחמ"ק, וזה לא יועיל, וא"כ שוב הוי מתנה אותו דבר כמו מציאה, גם בחצר שאינה משתמרת.

איברא דהא כתב הריטב"א אח"כ דע"י דעומד בצד חצירו מיקרי משתמרת (וכרש"י ברף י"א), ולכאורה לפי משנ"ת בהרא"ש דכיון דרק המציאה הוי משתמרת, לא יועיל מה שעומד בצד חצירו שיקנה משום שליחות, והריטב"א הרי למד דדעת אחמ"ק לא יועיל, ולכאורה זהו משום דשימור המציאה לבד לא יהני, וא"כ היאך ה"ו הריטב"א הכא דבעומד בצד חצירו שפיר יכול לקנות בחצר משום שליחות, והא לא נשתמר אלא המציאה. וזה צ"ע.

אולם נראה דדברי הריטב"א מבוארים היטב ומחוקים מדבש, דהא גופא הוי קרשייתו על רש"י, דאמאי כ' רש"י דבבב חצר שאינה משתמרת לגבי מציאה חסר בעיקר הושות החצר, וכמוש"כ דליכא לרבווי משליחות, דגבי שליחות איכא דעת השולח או דעת שליח, אבל חצר ליכא לא דעת שולח ולא דעת שליח, דהיינו דל"ש

דבאינה משתמרת ע"י דעומד בצדו הוי החפץ משתמר, אבל אין זה מספיק שיחול על החצר שם משתמרת ע"י דהוא עומד שם, דודאי אין הוא מצטרף להחצר שיהא החצר מה שמשמר למציאה, והרי כל ענין משתמרת דחצר הוא דהחצר משמר להמציאה, ולכן לא הוי משום שליחות אלא משום יד, דלהרא"ש לא סגי אלא בעינין שיהיה גוף החצר משתמרת.

וביסוד הפלוגתא י"ל עפ"י מש"כ הראב"ד בפכ"ט מהל' מכירה הי"א בהשגותיו על הרמב"ם, דגם קטן יכול לקנות בחצירו ע"י דעת אחמ"ק, ולכאורה זהו מן התימה, דהא אין לקטן קנין חצר ורשות דחצר כלל לענין קנין, וכמו שמוכרת מהא דא"א לו לקנות בחצירו לברו, והגע עצמך, אם יניח מתנה ברה"ד ויקנה אותה בדעת אחרת מקנה, האם יקנה הקטן, וע"כ מוכח בדעת הראב"ד דגם קטן יש לו רשות בחצר במילואו, אולם זכית החצר הוא מה שחסר לו, וע"י דעת אחמ"ק הוא דיכול החצר לזכות בשביל הקטן. ועפ"ז י"ל גם הכא לדעת רש"י ותוס' וקצוה"ח דבאמת גם חצר שאינה משתמרת הוי רשות דחצר, אלא דחסר לו וזכיתו משום דלא הוי משתמרת לו, וגמר דעת להקנות הוי זה גופא, דהחפץ נשתמר ונתייחד לו ולרשותו, וזה הרי ליכא בחצר שאינה משתמרת, ולפיכך אף דהוי רשות דחצר אינו יכול לזכות, אולם, בדעת אחמ"ק, או בעומד בצדו לרש"י, שוב הוי החפץ משתמר לו, וא"כ כיון דהוי החפץ ברשות גמור דחצר, וגם דהוי החפץ משתמר השתא, שוב גם יכול לזכות ע"י חצירו, אכן הר"ן והרא"ש ס"ל דבבב חצר שאינה משתמרת חסר שמירתו בכל הרשות דחצר, ולא יועיל הא דישתמר החפץ, כיון דהא לא הוי ברשותו לקנין כלל. ופשוט. [ולפי מה שיתבאר א"י"ה לקמן, י"ל דגם הר"ן והרא"ש ס"ל דבבב חצר דקטן יועיל דעת אחמ"ק, דהתם אפשר דלא חסר ברשות דחצר, ע"י לקמן].

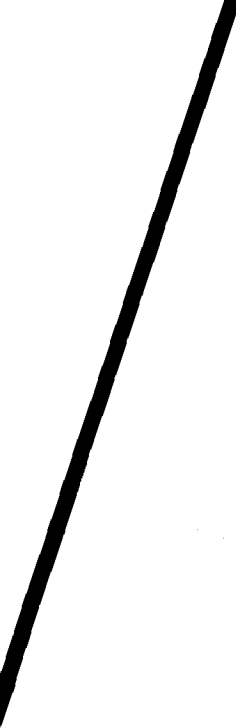
הזבל של שוכר, אבל אם הבהמות של אחרים, הזבל של בעל החצר, שחצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו אע"פ שהיא שכורה ביד אחרים, עכ"ל. הרי דס"ל להרמב"ם שהמשכיר קונה ע"י חצירו אף דלכאורה אינה משתמרת לו, והראב"ד שם פליג, וס"ל דוראי אם השכיר את החצר, הזבל של שוכר, וי"ל להרמב"ם ס"ל דיסוד דקנין חצר הוא דהחצר הוא קניינו ורשותו, וא"כ ה"ה אם השכירו לאחר, מ"מ שלו הוא החצר, וקונה לו, והראב"ד ס"ל דקנין חצר הוא דהחפץ משתמר בשביל בעל החצר ע"י נתינה לתוכו, ולפיכך לא קנה המשכיר, אלא השוכר, וכנ"ל.

אולם לכאורה זה לא יתכן כלל, דהא הרמב"ם הוא דס"ל דגם בדעת אחרת מקנה לא יקנה ע"י חצר שאינה משתמרת, וכבר ביארנו הסבא בזה, דחצר שאינה משתמרת אינה רשות דחצר כלל, והיינו משום דרשות דחצר הוא דמשתמר החפץ לבעליו, וא"כ איך פסק הרמב"ם דהמשכיר קונה ע"י חצירו, וע"ע. אמנם דבאמת איכא למימר וליטעמיך, דהא בלא דבריו נמי צל"ד איך יקנה המשכיר בחצירו, ואפילו אי נימא דשמירה אינה אלא תנאי צדדי בהקנין, מ"מ צל"ד איך מיקרי משתמרת בכלל, וכה"ק התוס' ברף יא: בד"ה וכי בצד שדהו, והתוס' אוקמה בביתו של המשכיר פתוח לאותו חצר, וכתב הש"ך בסיומן ש"יג דמדתם הרמב"ם דלעולם הוי הזבל של משכיר, משמע דלא סבירא ליה כאוקימתת התוספות, וע"י בהגהות ר' עקיבא איגר על הרמב"ם דמיישב קושיות זו של התוספות לישת הרמב"ם, דבתוספות גיטין עט: תירצו בענין אחר וז"ל "אי נמי שוכר הוי כמו שומר, ושלותו של משכיר", עכ"ל. ואם כן מיושב היטב לדעת הרמב"ם גם לדברינו, דאכן עיקר קנין דחצר הוא דמשתמרת ומיוחדת לבעליו ע"י נתינה לתוך חצירו, ומשום הכי לא יועיל דעת אחרת מקנה בחצר שאינה משתמרת, וגם במשכיר חצירו הא הוי הכי, וכתירוצ התוספות.

כלל ללמוד חצר שאינה משתמרת משליחות, ואינו רשות דחצר, והא אינו כן, דלא חסר אלא תנאי בהקנין, ובוה אזיל לשיטתייהו, דהא בין הריטב"א ובין רש"י ס"ל דגבי עומד בצדה נהיה משתמרת וקונה בחצירו משום שליחות, והיינו משום דלא חסר בעיקר רשות דחצר כלל בזה דאינה משתמרת, וא"כ הק' הריטב"א דאמאי כ' רש"י דחסר בעיקר השליחות דחצר, והא בזה לא חסר כלל, והיינו מש"כ דכיון דמתנה דהיא זכות, אפי' בחצר שאינה משתמרת, לא חסר ברשות דחצר, ול"צ לעמוד שם, הה"נ במציאה לא חסר בהרשות, דהא דומים זל"ז בחצר המשתמרת, דהיינו דבעיקר רשות דחצר הא לא שני לן כלל בין חצר המשתמרת לאינה משתמרת, ואף אם אחרים הם בתנאי הקנין, אבל בעיקר הרשות לא חסר כלל גם באינה משתמרת, וק"ל ואכן צ"ע בדעת רש"י.

ובעיקר הפלוגתא אם חצר שאינה משתמרת מיקרי רשות דחצר או לא, י"ל דבגוף רשות דקנין חצר פליגי, אי משתמרת הוי דין כגוף הרשות דחצר או לא, דהנה יש לחקור בחצר אם קניינו הוא משום בעלותו של בעל החצר בחצר זה, ומשום דהוא רשותו וקניינו קונה לו כשלותו או כידו, או י"ל דעיקר קנין דחצר הוא משום דע"י נתינה לתוך חצירו הוי משתמרת ומיוחדת בשביל בעל החצר, ועי"ז קונה, ויש לתלות בזה פלוגתת הראשונים, דאי כל הרשות דחצר הוא מפני שהוא רשותו וקניינו, א"כ גם באינה משתמרת רשותו הוא, ויקנה ע"י דישתמר בדרך אחר, אבל אם יסוד הרשות דחצר הוא דמשתמר בשבילו, מובן ופשוט דבאינה משתמרת לא יקנה, ואפילו במשתמר המציאה ע"י דעת אחמ"ק, דהא אין זה רשות דחצר, ואכן זהו מה שכתבו הר"ן והרא"ש בטעם דקנין חצר, וכמו שהבאנו לעיל.

ובזה אפשר להסביר פלוגתת הרמב"ם והראב"ד בהל' שכירות פ"ו ה"ה, דכ' שם הרמב"ם וז"ל הזבל שבחצר הוי הוא של שוכר וכי' בד"א כשהיו הבהמות שעשו



7

בירורי הלכה

הגאון רבי שלמה זלמן אוירבוך שליט"א

בענין כתיבת הכתובה ביום כשהחופה בלילה

הלחן תשובת הגאון שליט"א שנשלחה להרה"ג ר' שמואל אליעזר שטרן שליט"א כהערה על ספרו "סדר כתובה כהלכתה", וגמסרה לנו על ידו להביאה לדפוס, בצירוף תשובתו להגרשז"א שליט"א, ומכתב תשובה שני ע"ז.

הגני להעיר את כ"ת על האמור בספרו דף י"ט אות י"ב: "אם כתיבת הכתובה וקבלת הקנין נעשו סמוכים זה לזה כשהם עסוקים באותו ענין יש להכשיר בכל גווני אף שנכתב בכתובה הזמן של יום העבר והחופה היתה בלילה". ולענ"ד יש להקפיד לא לעשות כן, שהרי בכתובות שלנו העדים מעידים שנתקדשה לו והות ליה לאנתו וכך קובעים גם בספרי הקהלה, ובהא מילתא הרי פליגי בה רבוותא אם מתחשבין עם שטר ראייה על קידושין כיון דהוי רק מפי כתבם, הואיל ואין זה שטר קנין, ובשו"ע אבהע"ז סי' מ"ב סעיף ה' ובנו"כ מבואר שכן צריכים לחשוש ולהתחשב עם שטר כזה, ונמצא שאם הקידושין רק בלילה, אף שבנוגע לממון של הכתובה זה טוב, אבל העדים הרי חתמו על שקר - שנתקדשה ביום א' ולא נתקדשה רק ביום ב', ואם ח"ו יבואו עדים לאחר זמן שנתקדשה ביום א' לאיש אחר יתכן שהיא ודאי אשתו של פלוני, ואם כן הרי ודאי אסור לעשות ולחתום על שקר כי אין זה רק מיחזי כשיקרא אלא שקר ממש, וענין זה מצוי מאד וטעון בירור.

הרב שמואל אליעזר שטרן

בענין הנ"ל

כבוד מעלת רבינו הגדול משרידי ארזי הלבנון אדירי התורה מרן רבי שלמה זלמן אויערבאך שליט"א

אחד דרישת שלוי הוד מעכ"ר שליט"א בקידה עמוקה והדרת כבוד, הנני בזאת להודות לו מעומקא דליבא על כל דברי האגרת הזאת דשדר לן בענוותנותו הגדולה ועל דברי תורתו וברכתו המטולאים מפז, לרגל קבלת ספרי "סדר כתובה כהלכתה".

א. והנה פרמעכת"ר שליט"א האיר עינינו כהערה נחוצה ביותר הנוגעת טובא להלכה ולמעשה. ברם לענ"ד יש לי מקום לדרון בהא מילתא, כתלמיד הון בקרקע, דהנה מקור דברי הרמ"א כאבהע"ז סי' מ"ב הנ"ל המה המדרכי בהגהותיו בקידושין סי' תקס"ט וכן בשו"ת מהרי"ק כלל ע"ד, והמעין היטב בדברי המדרכי שם יראה דאיהו איירי התם

בגוונא שנכתב להדיא שטר מיוחד שעיקרו בא בתורת עדות על הקידושין, שנכתב באותו השטר: "כפנינו חתומי מטה קידש [פלוגי] את בת פלוגי", וכמו כן המהרי"ק שם נמי איירי בכה"ג שנכתב בפירוש בשטר: "כפנינו עדים ח"מ וכו' קידש פכ"פ את פכ"פ בד' תפוחים גדולים וכך אמר לפנינו: [תריצה] [תריצי] להתקדש לי באלו ד' תפוחים גדולים ואלו יהיו עדים, אמר לו: הן אני רוצה להתקדש לך ונתנם לו מידו לידה וכך אמר לה כפנינו וכו' וקבלה אותם לשם קידושין" וחתמו על כך שני עדים יעיווי"ש. [ויעויין עוד בשו"ת הרשב"א ח"א סי' אלף ר"ט, רי"א, ובאמרי בינה דיני הלואה סי' ו', ובקוב"ש ב"ב אות תרמ"א]. וכע"ז גם בשו"ת הרדב"ז סי' שס"ט עיי"ש.

ב. ומעתה נראה דמצינן שפיר לחלק ולומר דדוקא בהני גוויי דאיירי בהו המרדכי והמהרי"ק הוא דאמרינן דחילל עליהו תורת שטר גמור לענין דחשיב כעדות מעליא על הקידושין משום דכל עיקרו של השטר נכתב לשם כך, אבל שטר כתובה דילן אינו על כלל לשמש כשטר ראייה ועל ענין הקידושין וכל עיקרו אינו אלא שטר ראייה ועדות על קבלת הקנין ועל התחייבויות הבעל בסכומי הכסף ובשאר החיובים המפורטים בכתובה ועל ענין שעבוד הנכסים שבו, ומנא לן למימר דמלבד כל זה ייחשב שטר הכתובה כשטר ראייה על ענין הקידושין המוזכר בו בדרך סיפור דברים בעלמא ואינו כלל מגוף העדות של העדים. ומעין זה מצינו בתוס' גיטין דף פ. שאין עדות העדים החתומים בשטר מתייחסת אלא על אותם הדברים המוזכרים בשטר והם מעכבים בכשרות, אבל מה שמוסיפים בשטר פרטים שונים שאינם חלק מגוף השטר אינו נכלל בכלל עדותם של העדים, וכגון, כתיבת מקום הלידה או יחוס כהונה וכדומה, יעויין שם בדבריהם, וכיון שכן מצינן למימר שפיר דהוא הדין לגבי מה שמוזכר בשטר הכתובה בתחילתו וענין הקידושין שמחמתם באה התחייבות הכתובה, אינו נחשב אכתי משו"ה כעדות על הקידושין בעצמתם אלא על ענין ההתחייבויות שקיבל החתן על עצמו.

ג. וביותר היה נראה לכאורה דמוכרחים אנו למינקט הכי, דהרי אין מוזכר כל עיקר בנוסח הכתובה שנעשה מעשה נתינת קידושין ואמירת הבעל את נוסח הקידושין וכן התרצות האשה לכך וכהיא דמפורש בנוסח השטר שהובא במהרי"ק הנ"ל, ואפילו בנוסח השטר המקוצר שהועתק ממרדכי שאינם מוזכרים בו כל הפרטים האלו, מכל מקום הרי כתוב בו: בפנינו קידש, דבתיבה זו נכלל כל מה שדרוש לחלות הקידושין, הנתינה והאמירה וההתרצות, אבל בנוסח הכתובה נזכר רק פרט אחר שאמר החתן לה שתהיה לו לאשה והסכימה, וכיון שכן בודאי דאין להחשיב נוסח זה כשטר ראייה גמורה על ענין הקידושין. [ומיהו אולי יתכן לומר דכיון דנכתב בכתובה: "וצביא... והות ליה לאנתו", הרי נכלל בוה שנתברר להם היטב שנעשה בה מעשה הקידושין ככל משפטו וחוקתו, רצ"ע בזה].

ובאמת נראה דבלאו כל הני טעמי דאמרן נמי איכא למימר דהאי טעמא גופא נמי סגי להפקיע תורת עדות קידושין משטר הכתובה, דכיון דמעיקר הדין אפשר לכתוב את זמן הכתובה משעת קבלת הקנין אפילו מספר ימים לפני הנשואין, ממילא פקע מינה לגמרי דין עדות על ענין הקידושין, דליכא כל הוכחה משטר זה על זמן הקידושין, ודו"ק.

ד. ובאמת נראה לי לאתווי ראייה אלימתא לדברינו, מהא דאשכחן בדברי הרבה מרבתינו הקדמונים וגדולי האחרונים ז"ל שהיו נוהגים ליקח שני כתות עדים בשעת הקידושין, האחת מעידה על קבלת הקנין של החתן על התחייבות הכתובה וחומתת על שטר הכתובה, והשניה משמשת כעדות על ראיית מעשה הקידושין, ואי נימא דעדות הכתובה כוללת בתוכה עדות על מעשה הקידושין אם כן היינו צריכים לחייב את עדי

קבלת הקנין על הכתובה שיהיו נוכחים בשעת מעשה נתינת הקידושין בכדי שיוכלו להעיד על הקידושין, ולא מצינו לחד מהני רבנותא שיזהיר על כך, ומוכח להדיא דהויין תרי עדויות באנפי נפשייהו וכל כח אינה מעידה אלא על חלקה בלבד ותו לא.

ה. ובאמת כדברינו מוכח להדיא משו"ת מהר"י וויל סי' ז. והובא גם בשו"ת מהר"י ברונא סי' לה, דמבואר שם במי שקידש אשה ולאחר זמן נתברר שלא חלו הקידושין מחמת חסרון שיעור פרוטה, דנהי דצריך לחזור ולקדש קידושין מעליא, מ"מ אינו צריך לחזור ולכתוב לה כתובה חדתא, דכתובה הראשונה קיימת ומייתי התם סייעתא לכך ממה דאיתא בקידושין דף ג: דהיו מקומות שהיו נוהגים לכתוב כתובה מקמי קידושין, אלמא דפסיקא להו בפשיטות דשפיר שרי להשתמש לכתחילה בכתובה שזמנה מוקדם טובא מלפני מועד חלות הקידושין. [ויעויין היטב בשו"ת ב"ח החדשות סי' פא מ"ש לדון בדבריהם, וראה עוד בדברינו בשביבי אש כתובות סי' ג אות ט-י, ואכמ"ל].

ו. והלום ראיתי בספר הנדמ"ח המכונה בשם "מצהלות חתנים" (עמ' קנ"ט) שהעתיק שם את חידושו של מע"כ רבינו שליט"א, והובא שם בשמו דמ"ש בשו"ת מהר"י ברונא סי' צד, דשפיר דמי לכתוב ולחתום על הכתובה מקמי הקידושין וליכא למיחש בכה"ג למיחוי כשיקרא, מיירי דוקא בגוונא שהקידושין היו באותו היום של קבלת הקנין וכתובת הכתובה ומשו"ה לית ביה האי חששא, עכ"ד. אמנם מדברי המהר"י ברונא בס"ל לה הג"ל מוכח ומבואר להדיא דאין לחלק בזה ובכל גווני שפיר דמי.

ז. ומדברי האחרונים ז"ל נמי משמע דלא חששו להא מילתא, דהנה בשו"ת כוכב מיעקב סי' קצ"ו וכן בשו"ת שאילת שלום מהר"ת סי' עא דנו להכשיר בפשיטות כתובה שקבלת הקנין על ההתחייבות נעשתה כמה ימים לפני הקידושין, אלמא דפסיקא להו דבכה"ג שפיר דמי אפילו לכתחילה למיעבד הכי וכן נראה גם לפום ריהטא דעת הרמ"ע מפאנו בתשובותיו סי' סה, עיי"ש. [ויעויין עוד בספר נהר מצרים הלכות כתובות סי' ג בנד"ז].

ח. [אלא דלפי דברינו יש לעיין טובא במה שכתוב בספר ארחות חיים להרא"ה מלוניל, ויש הלכות כתובות: "לוקח החתן את הכתובה ונותנה ביד הכלה... שאם לא יועילו הקידושין הראשונים יועילו אלו שיהיו בשטר, שהרי כתוב בה: הוי לי לאנתו כדת משה וישראל", ומדבריו נשמע להדיא דשטר הכתובה מצי מהני נמי בתורת שטר קידושין ואי נימא שאין עדות החתומים על השטר מתייחסת כלל לענין הקידושין, אלא לגבי ההתחייבות הממונית של הכתובה, א"כ לכאורה לא יתכן לאשוויי להאי שטרא בתורת שטר קידושין, וצ"ע. ולחומר הנושא היה נלענ"ד לדחוק ולומר דארחות חיים איירי בגוונא שהמסירה נעשית בפני עדים, ומדין עדי מסירה כתיי הוא דחיילי הני קידושין, אבל באמת עדים החתומים על השטר בלחודדיהו לא מהניין לא לקנין קידושין ולא לראיה, ועדיין צ"ע בדברי רבינו בעל הארח"ח. ועיין עוד בשביבי אש כתובות סי' ח בענין מסירת כתובה בפני עדים].

ט. ואגב, שמעתי שיש מקפידים בכל גווני שהחופה שנערכת כלילה להשתדל לקבל קנין עכ"פ מבעוד יום ולכתוב את זמן קבלת הקנין, וטעמא דידהו הוא משום דאין כותבין שעות אלא בירושלים, נמצא דחלות דין השטר אינו חל אלא בסוף היום, ואם יכתבו את זמן החופה יחול השטר רק למחרת לפנות ערב והוי עתה כשוהה ללא כתובה, ובאמת כבר העיר בדבר זה בעזר מקדש אבהע"ז סי' סו, עיי"ש בדבריו וכן בשביבי אש שם סי' יז.

י. ומכל הלין טעמי דלעיל נלענ"ד הרטושה דבודאי שפיר דמי לקבל קנין על התחייבות הכתובה מבעוד יום ולהחתים את העדים על טופס הכתובה שנכתב בה זמן קבלת הקנין, ולא איכפת לן כלל במה שהחופה בעצמה אינה נערכת אלא בלילה וכפי שנהגו כן באמת מקדמת דנא, כנלענ"ד לכאורה.

הגאון רבי שלמה זלמן אוירבך שליט"א

תשובה על הנ"ל

קבלתי יקרת מכתבו החשוב, אולם קשה לי להסכים שענין הקידושין, אשר בו מתחילים את הכתובה, שזה רק סיפור דברים בעלמא ולא חשוב כלל כעדות שנתקדשה, עד כדי כך שלא לחוש אפילו לכתחילה. [נכון הדבר שמהמהר"י ברונא והר"י ווייל משמע קצת דאין צריכים בדיעבד לקרוע את הכתובה הקודמת ששם כתוב דאמר לה: הוי ליה לאנתו, אך הם דנים שם בעיקר אם השעבוד מועיל גם לפני חלות הקידושין].

ומה שכ"ת מביא מהמנהג שעדי הכתובה אינם כלל עדי קידושין, זה הוא רק לחלוק כבוד להחתן והכלה שמרבים בעדים וגם לפרסום הדברים, אבל הטופס של הכתובה נשאר ודאי בידי הרב מסדר הקידושין והעדים שפיר סמכו עליו שהיא לא תגיע לאחד מהצדדים רק לאחר שתתקדש כדין בפני עדים כשרים [ושגם תימסר לה באותו הזמן שהעדים חתמו].

גם מה שהביא מהכוכב מיעקב, ראיתי שדבריו הם בעיקר אם הקנין של שעבוד על הממון מהני גם לפני הקידושין כשהיה בזמן מוקדם, וגם בקטע הראשון הוא חושש שם לענין הקידושין, רק כתב דכיון שכך המנהג לכתוב הכתובה קודם הקידושין ליכא חששא משום דשמא נמלך אח"כ מלקדשה, משא"כ בזמנינו אי אפשר לומר כלל הכי, שהרי הדרך הוא ששניהם הם בזמן אחד, ולכן נלענ"ד דודאי מסתבר שלכתחילה צריכים להקפיד לא לחתום על שקר שנתקדשה אתמול ולמעשה נתקדשה רק למחר.

הרב שמואל יהודה ליב לאנדערסטאן

כתיבת שם אביו של בן מאומץ בגמ'

דלא איכפת ליי שירש זה האהוב לו את נכסיו במקום שאר קרוביו, משא"כ כשיש לו בנים של עצמו חושש שלא יבא מזה הפסד וטעות להפקיע בניו מנכסיו, ובג"ד הרי יש לאביה חורגה גם בנים משלו. ואף שהח"ס כתב שם בתשוכה דזה דוקא כשהמגודל הוא זכר משא"כ כשהיא נקיבה הרי בת במקום בנים אינה יורשת וזוהו אינו מקפיד לקרותה בת, וממילא בג"ד שפיר שייך לכולי עלמא לכתוב עליה בת שמעון, אפי"כ נלע"ד דאין זה לכתחילה. וכן מורה לשון הרמ"א והדרכ"מ שם סק"ד, דאם כתבו כן בשטר כשר, דהיינו בדיעבד. וה"ט, דפירוש מלת בן (או אב) בפשטות הוא בן (או אב) טבעי, ובפרט בגט שכותבין בלשון בני אדם ואצלם בן טבעי נקרא תמיד בן ובן מגודל נקרא בן חורגו (ובאדיש, שטיפיקנד).

ג) וכן יש לכתוב בג"ד רבקה בת המגדלה שמעון, שזהו האמת ומתאים גם בלשון בני אדם. ואף בדגש זהירים שלא לשנות מנוסח הגט המקובל, וזה בנוגע לשאר חלקי הגט הן התורף והן הטופס, אבל שם האב שבעיקרו בא לסמן מי המגרש והמגורשת אינו חלק עצמי מנוסח הגט, דגם כלערו מכאור בגט היטב כל תוכנו, ואינו בא רק כדי לברר הדבר כשיש שני יוסף בן שמעון בעיר, כמ"ש בתשו' הרא"ש שם. והרי כשידוע בודאי שיש אחד בעיר שממו כשמו ושם אשתו כשם אשתו ובא לגרש, אז מוכיחין ע"י כינוי או סימן מי המגרש כמ"ש ברמ"א סי' קל"ו סע' ג', והך סימן הוא בגוף המגרש ומשתנה מאדם לאדם כגון פלוני הגוף או פלוני הארוך (ועי' בפ"ת שם סק"ח בשם הרעק"א שהביא מעשה שכתבו פלוני הפסח). ובהכרח שאין זה נחשב חלק מנוסח הגט הרגיל שנמנעים מלשנותו. ועוד, דהרי ראיתי להגאונים הנ"ל נ"ע שכתבו בעצמם וגם הורו לכתוב כן בילד

דבר שהוסכם בין מע"כ ואשתו, רבקה, להתגרש, ושואל האין לכתוב שם אבי אשתו בגט היות שהיא נתאמצה ע"י אביה חורגה, שמעון, בהיותה בת שתי שנים כאמצעות הגאון רבי משה פיינשטיין ז"ל. ואף שהרבה בני אדם יודעים שאביה הוא חורגה אבל רק הרה"ג ר' דוד פיינשטיין שליט"א והרבנית קאטלער החשובה תתי' יודעים מי הוא אביה הטבעי.

א) הנה, לענ"ד דיש לכתוב רבקה בת המגדלה שמעון וכך ראיתי אצל הגאונים הר"מ פיינשטיין נ"ע והרי"א הענקין נ"ע. ואף דכשר כשלא הזכיר שם אביה כמ"ש במחבר סי' קכ"ט סע' ט', מ"מ אין לעשות כן לכתחילה בלי הכרח כיון דדעת התה"ד בפסקיו סי' קל"ח דפסול, ובגט מהדרים אנו לצאת ידי כל השיטות. ועוד, דגם הרא"ש בתשובה כלל מ"ה סי' כ"ז והרשב"א בתשובה ח"ב סי' ט"ז, שהם המקור להיתר זה, כתבו שזהו מפני שלא נמצא אחרת בעיר כשמה (כ"ה להדיא בתשו' הרשב"א, וכ"ה כוונת הרא"ש שכתב דכותבין שם האב כדי לברר אם יש שני יוסף בן שמעון בעיר) ויבינו מתוך הגט מי המגרש, וא"כ קשה לסמוך ע"י במטרופולין כבורקלין מקום דירתכם, דהא נמצאים אלפי נשים בשם רבקה ומתוך ההשערה יש להניח שנמצא עוד בעל ששמו ושם אביו כזה של מע"כ.

ב) ולכתוב רק "רבקה בת שמעון", אינו נ"ל, דהנה בתשו' חת"ס ח"ב סי' מ"א דן בענין גט וצייין לדברי הרמ"א בחו"מ סוף סי' מ"ב במי שגידל יתום בתוך ביתו וכתב עליו בני וכן הוא שכתב על המגדלו אבי אינו מזוייף מתוכו, ובפ"ת שם סק"ג הביא מחלוקת התומים והכנה"ג אם זה דוקא כשאין להמגדל עוד בנים, ובתשו' חת"ס ח"א סי' ע"ו הסביר סברת הכנה"ג דרק כשאין לו בנים עביד אינש דקורא לו בנו

חלקי הגט, ושפיר שיין לכתוב בלשון נסתר, דהיינו שמתחילה מדבר בלשון נוכח לאשתו, אנת אנתחי רבקה, ואח"כ מודיע להעדים ולכל העולם, איזו רבקה, בת המגדלה שמעון, ואח"כ חוזר ואומר לה וכדו פטירת ושבקיית ותרוכית יתיכי ליכי וכו'. ודכירנא שבשנת תשל"ג ראיתי גט שנסדר מאחד מגדולי הדור נ"ע ובו הי' כתוב ענין סימן בלשון נסתר, והצעתי הדבר להגאון ר' יעקב קאמענעצקי ז"ל, והעיר ג"כ כנ"ל.

(1) ומה שמע"כ שאל דלפי דברי למה אין כותבים בת מאמצה שמעון, שלשון זה מוכיח ביותר שגידלה כבת ממש (ובאידיש, אראפטירט), התיורין הוא שבגט נוהגים לכתוב כפי הלשון שהשתמשו בגמרא וגם שיהא מוכן לכל הקוראים. ומצינו לשון זה בגמרא סנהדרין דף י"ט: כל המגדל את בן חברו, וכן הורגלו בלשון זה בכל הדורות, ואילו לשון מאמץ נתחדש ע"י דוברי עברית היום וגם לא נודע לבני חו"ל לאותם שאינם מוכרים בעברית חדשה.

(2) ומה שמע"כ הציע לכתוב רבקה דמתקריא רבקה בת שמעון, שמוה נרויח הן הזכרת סימן להמגורשת, והן שיצאנו משאלת מזוייף מתוכו כיון שלא נכתב ששמעון הוא אביה רק שהיא נקראת ומתייחסת אחריו, והן שלא נכתוב מלת המגדלה, שהיא מלה זרה, בתוך נוסח הגט, הנה, כפי ששמעתי חידש בשו"ת עמק שאלה לכתוב כן, ואין הספר תח"י. ומ"מ לכתחילה נ"ל כמו שכתבתי, דאם נכתוב רבקה דמתקריא רבקה בת שמעון יש לחוש דהקרא את הגט לא יפסיק אחר מלת רבקה הראשון אלא אחר השני, דהיינו שיאמרו דיש לה כינוי רבקה הרי"ש בשב"א או בפת"ח והכ"ת דגושה. ואף דלא נשמע כינוי כזה, דהא כינוי האנגלי של שם זה הוא ריבקא, אעפ"כ במדינה זו שנמצאו בני אדם שיש להם שמות מזורים מאוד יש לחוש גם להא דיאמרו דנמצא שם כזה. גם בלא זה יש לחוש ג"כ שיחשבו שהסופר טעה וכתב השם פעמיים או שהי' לה עוד שם בצירוף

מאומץ, בן המגדלו או בת המגדלה, ואחר שכבר נהגו כמה מסדרים עפ"י הוראתם נעשה גם זה חלק מנוסח הגט בדומה לשאר הנוסח שנשתלשל לנו מדור דור. וזה מוכח, דהא גם נוסח הגט בשלימותו הקבוע לנו לא הגיע לנו מימי חז"ל עד דורנו שהרי מצינו ששינו בכמה דברים ממה שהורגלו בגיטין עוד מלפני זמן הראשונים, ע"י בתוס' גיטין דף כו. כו"ה וצריך, וכן יש עשרות דברים שנשתנו בהמשך הדורות, וגם עכשיו יש שינויים בין אשכנזים לספרדים. ומוכח דהפירוש של נוסח הגט הוא מה שמקובל באותו זמן ובאותה מדינה.

(3) ונמצא כנ"ר, דהזכרת שם המגדלה שפיר מוכיח מי היא המגורשת, שהי' במקרה שימצא אחד ששמו כשם מע"כ יהא זה סימן מי גירש למי. ואף דכב"ש סי' קל"ו סק"ה כתב דלא מהני לסימן מה ששמות הנשים אינם שוות דחיישינן אף בזמנ"ה שהאחר עבר על חרם דרכינו גרשם ונשא אשה שני' ששמה כשם המגורשת, הנה חוץ ממה שהפ"ת שם סק"ו הביא מהגהות משנה למלך פ"ג מהלכות גירושין הי"א דלא חיישינן לזה, אלא אף להב"ש אין זה שיין רק בשמה בעצם דס"ל דאין זה סימן מפני החשש שהאחר נשא אשה שני' כשם אשתו, משא"כ בשם אביה, שהרי אין מקום לחוש שגם לאבי אשה זו, שנשאת להשני באיסור, נודמן שיהא שמו כשם אבי המגורשת, ונמצא דשפיר מוכיח שם האב מי המגרש.

(4) ומה שכתבתי לכתוב רבקה בת המגדלה שמעון שהוא לשון נסתר, אף דגט הוא לשון הבעל שמדבר לנוכח אשתו כמ"ש בנוסח הגט, ו"תרוכית יתיכי ליכי אנת אנתתי", ושאר לשונות כאלו, ומטעם זה כתב המחבר בסי' קכ"ו סע' ח' שלא לכתוב בגט אין אנה דאין הוא לשון עדים שלא שיין בגט, וא"כ הי' לנו לכתוב בלשון נוכח בת מגדליך שמעון. והטעם דאין כותבין כן, הוא משום דכיון דחלק זה מהגט בא לברר ולסמן מי הם המגורשים, שונה הוא משאר

שינוי, מ"מ אין להכנס בספק כזה (לכתחילה), ויותר יש להכנס בספק חסרון מלהכנס בספק שינוי השם.

(י) ולכתוב רק שם אביה הטבעי כשיודעים בברור שזהו שמו, היינו, רבקה בת מעקס, אינו כדאי, דאף דחשש לעז הרואים לא שייך בנ"ד, דהרי לא יאמרו דהיא אשה אחרת ממה שרואים שם אחר ממה שהיא נודעת בו, כיון דידוע דאביה שהיא מתייחסת אליו הוא רק אביה המגדלה, אעפ"כ גם הוכחה מי היא המגורשת (שזהו טעם הזכרת שם האב) ג"כ אין לנו עי"ז, כיון דאין ידוע להעולם שם אביה הטבעי. ועוד, דבנ"ד יש לחוש לכתחילה לאותם הרבה אנשים שאין יודעים שאביה הוא רק מגדלה.

(יא) ולכתוב שני גיטין לא ג"ל, דאין ליתן שני גיטין אלא מדוחק גדול כמ"ש ברמ"א סי' קכ"ט ע"י י"ט. ואם כבר באנו לחוש לצאת כל צד וצל ספק הי' מן הצורך לכתוב ארכזה גיטין, באחד רבקה, בשני רבקה בת מעקס, בשלישי רבקה בת שמעון, ברביעי רבקה בת המגדלה שמעון (לאו דוקא בסדר הזה), ומובן שזה דבר קשה מאד, דחוץ מהקושי וטירחא יתירה הכרוך בזה שהרב יומין סופר ועדים שימתינו זמן ארוך כזה (דהא כשנותנים שני גיטין, חוץ מעצם הכתיבה צריכים לצוות גם בפעם השנייה על כל השאלות והכיסול מודעות שבסדר הגט כמ"ש ברמ"א שם, ובנ"ד יצטרכו לעשות כן ארבעה פעמים), ישנם עוד בעיות בהלכה, שהרי צריכים להקדים אותו הגט שנראה להרב שהוא יותר כשר כמ"ש ברמ"א שם, ובנ"ד יאה קשה להבחין זה שהרי יש מקום ליתן חשיבות לכל צד. וכן לפי מ"ש בפ"ט שם סק"נה בשם הנוכח"י סי' צ' דכדי למנוע חשש ברידה, אין לגלות להבעל ולסופר ולעדים שצריך עוד גט כדי שבשעת כתיבתו ונתינתו יכוונו לגט זה בשלימות, וא"כ בנ"ד, זהו דבר שכמעט אי אפשר במציאות שלא יורגש לכל מי שהוזמן, שצריך הוא להשתהות על משך זמן של סידור כתיבת ארבעה גיטין.

לשם רבקה ושכח הסופר והחסירו, ונמצא דכשכותב בת שמעון יקראו בפשיטות, בת שמעון, ולא דמתקריא רבקה בת שמעון.

(ח) אחר כתבי זאת מסר לי מע"כ שממש עכשיו נודע לו לאביה תורגה שמו האנגלי של אביה הטבעי. וכדינא שבכגון דא הי' הגר"מ פיינשטיין ז"ל כותב בת פלוני (היינו אביה הטבעי) ונודעת בשם המגדלה בת פלוני. וכן ג"ל להורות כי זהו האופן הנכון ביותר כפע"ד, דהא החת"ס (בסי' מ"א) הסביר טעם האוסרים כשלא נכתב שם האב, משום שלא מציונו בנוסחי שטרות וגיטין שבכל הש"ס כי אם פלוני בן פלוני, וכוונתו, דבלא זה לא נקרא שטר (דגם גט נקרא שטר בכל הש"ס וכמ"מרא דריש לקיש עדים החתומים על השטר נעשו כמי שנחקרה עדותן בב"ד). ולפי"ז, כששם האב מוזכר בגט, אף שאינו ידוע לאינשי שהוא אביו, מ"מ שפיר הוי שטר ע"י הזכרת שם האב זה, אלא דעדיין חסר לנו הוכחה ממי המדובר (שזהו הטעם להזכרת השם בכלל) ולזה מועיל מה שכותבים שם המאמץ רשוב מוכח שפיר ממי מדובר, ונמצא רבכתיבת שניהם, האב הטבעי, והמגדל, יצאנו הן חובת נוסח שטר והן טעם הזכרת שם האב. ולפי"ז, בנ"ד הי' צריכין לכתוב רבקה בת מעקס ונודעת בשם המגדלה בת שמעון.

(ט) אמנם מע"כ צריך ליהזר מאד לברר שהשם מעקס שנודע לכם עכשיו שהוא שם האב הטבעי, כך הוא בברור בלי שום צל ספק, דכיון דלא הי' ידוע שמו עד עכשיו וגם כמעט שלא נמצא בעולם מי שידעו, בקל יכולין להכשל בשינוי השם, כי יש אפשרות גדולה שנמסר בטעות (ואף דיש לדון דטעות כזו לא יפסול בדאיבער, כיון דפסול של שינוי שם האב הוא מחמת פסול לעז ולא מחמת פסול בעצם, דאף הסוברים דתצא בפסול כזה הוא רק מדרבנן כמ"ש בגט פשוט סי' קכ"ט ס"ק מ"ט, ובנ"ד לא שייך זה דהלא הרואים לא ירגישו שיש טעות בגט כיון דאינם יודעים מהו שמו האמיתי וממילא אינם יודעים דיש כאן

ואם הוא מומחה לרבים, אף שיחליט שלא כדברי, אין למע"כ להתעקש לעשות דוקא כמו שכתבתי. ואיך שיהי', אין לו לדבר מזה בשעת סידור הגט ממש כיון שבלא יודעים יכול לגרום כדיבורו לשאלות חמורות.

יב) זהו מה שנעל"ד בני"ד לכתוב רבקה בת מעקס ונודעת בשם המגדלה בת שמעון. ואם יש אפילו קצת מקום להסתפק בשם אביה הטבעי יש לדלגו לגמרי ולכתוב רק רבקה בת המגדלה שמעון. ויכול מע"כ להראות מכתבי זה להרב שיסדר את גיטו,

הרב נח בלוי

בירוד בדין נ"מ בר נ"מ בסמינים של בשר וחלב

על פניו וכיון שתשמישו תדיר לא סגי ליה בקינות. ומהרש"ל מחמיר דאפילו נעיצה לא מהני.

וטעמו של הרש"ל ביאר הפמ"ג בשפ"ד ס"ק כ"ב שאף דבסימן קכ"א משמע דבסכין איסור מהני התם קיל טפי משא"כ "מבשר לחלב דחיישינן שמא ישכח".

והש"ך חולק אט"ז בתרתי א. דלא מהני לכתחילה קינות אף דהוי נ"ט בר נ"ט מ"מ לכתחילה איסור לאכול בחלב וכו'. ולגבינה לא הוה נעיצה.

והיד יהודא הוסיף טעם להא דלא מהני נעיצה מבשר לגבינה משום הא דכתב הרשב"א דאיסור להניח איסור צונג בקערה של היתר צונג שמא ישכח מלהדירו א"כ איך יחתוך בו גבינה שמא ישכח ולא ידיחנו ויחתוך בו בשר, ואף לפי מה שכתב הש"ך דבסכין לא חיישינן לזה, ועיין מ"ש שם לקמן יתבאר אי"ה בסי' צ"א דבכ"ח גם בסכין אוסר ועיין שם עוד טעמים.

ועתה צריך לברר איך פסקינן

הנה הפמ"ג במש"ז ס"ק ז' וז"ל ומיהו העולם נוהרין אם לא בשעת הדחק ובדרך, ושם קאי הט"ז שהתיר ע"י קינות. ואין ראייה לגבי נעיצה לכתחילה לגבי לחם ואולי אפשר לומר דנעיצה יותר טוב וכ"ש שמהני יותר מנעיצה.

וביד יהודא בפירוש הקצר ס"ק ל"ד הסכים עם הש"ך.

וז"ל שם ונראה דאי נקטינן בש"ך שנעיצה באה כדי להוריד את "הבעיץ" ודאי דמהני לזה גם ניקוי ע"י "סקוטש ברייט".

אולם לפמ"ג דיש חשש דרוחקא מפליט מהסכין והנעיצה אולי ג"כ מפליט היה אפשר לומר דלא מהני "סקוטש ברייט"

א] מתחלה נבאר הדין לכתחלה, בשו"ע (יו"ד סי' פ"ט סעי' ד') כתב המחבר: מי שאכל גבינה ורוצה לאכול בשר צריך לבער מעל השולחן וכו'. וכל שכן שאסור לחתוך גבינה אפילו צונגת בסכין שרגילין לחתוך בה בשר עכ"ל.

ולא עוד אלא אפילו הפת שאוכלים עם הגבינה אסור לחתוך בסכין שחותכין בה בשר. הג"ה: וכן להפך נמי אסור מיהו ע"י נעיצה בקרקע קשה שרי.

וסיים שם אבל כבר נהגו כל ישראל להיות להם שני סמינים ולרשום אחד מהם שיהיה לו היכר ונהגו לרשום של חלב ואין לשנות מנהג של ישראל.

והט"ז ס"ק ו' כתב דמה שכתב רמ"א מיהו ע"י נעיצה וכו' קאי אמ"ש שרוצה לחתוך גבינה בסכין של בשר אבל במ"ש שאסור לחתוך לחם לא צריך נעיצה וסגי בקינות הסכין כדמשמע בב"י במ"ש בשם א"ח בשם רבי שמעון ושם כתב הטעם דהוי נ"ט בר נ"ט ולדידן א"צ לזה שהרי מבורר בסי' צ"ו דדוקא ברבר חריף אמרינן דבולע משום דרוחקא דסכין עכ"ל.

ובס"ק ו' כתב דמה שסיים רמ"א אבל כבר נהגו וכו' נראה כונתו דלפי המנהג אסור לחתוך גבינה בסכין של בשר אפילו ע"י נעיצה בקרקע כי כהחמירו על עצמם ליקח לגבינה סכין אחד דוקא אבל מ"מ לחתוך בו לחם לאכול גבינה בזה שפיר יש לנו לסמוך אמה שמקנתו תחלה כנלע"ד פשוט.

ובנקודות הכסף הביא מתורת חטאת כלל ע"ז דין ו' דאפילו לחתוך לחם כדי לאכול עם גבינה צריך נעיצה וכן מ"ש הט"ז ס"ק ז' ליחא, ומ"ש ולדידן א"צ לזה דהיינו הטעם של נ"ט בר נ"ט לא מילתא היא דהא אנן הכי לא משום בליעה ממש אסרינן לה דהא צונג בצונג הוא אלא משום דסכין שמנוניתו טוח

כעין זה אם הכניסו לו לימון שנחתך בסכין חולבת בתוך כוס תה תוך ו' שעות האם מותר לו לשתותו?

עיין באחרונים שהביאו מפמ"ג אר"ח סי' תצ"ד ס"ק ו' וז"ל שם ולאכול צנון שחתכו בסכין חלב י"ל דאסור, עכ"ל אולם ביד יהודא מחלק בין בן יומו לאין בן יומו יוצא דבאין בן יומו מותר.

ובדעת תורה הביא את דברי הפמ"ג אלו וחלק עליו וכתב דאפי' בבן יומו יש להתיר בצירוף דלכמה פוסקים לא הוי דבר חריף רק קודט של חילחית, וגם דלא שייך כאן הטעמים של מושך טעם, או בשר שבין השינים ולכן מקיל ולמעשה צריך עיון בד'.

וצ"ע מסי' פ"ט ברמ"א סי' ג' וז"ל שם מיהו אם אין בשר בתבשיל רק שנחבשל בקדירה של בשר מותר לאכול אחרי גבינה ואין בו מנהג להחמיר וכו', ועיין שם בשו"ע ס"ק י"ט וז"ל לקמן סי' צ"ה יתבאר דאפי' לאכלו עם גבינה מותר דהוי ג"ט בר ג"ט ונראה דהא דאשמעינן הכא דמותר לאכלו עם גבינה אחר כן היינו אפי' נתבשל בקדירה שלא הורחה יפה וכו' והרע"א שם כתב דג"מ אפילו בשלו חומץ דחריף כקערה של בשר דאין בו משום ג"ט בר ג"ט אפ"ה מותר לאכול גבינה אחריו. נמצא דלפי רע"א אין שייך לומר דבדבר חריף נעשה בשרי או להיפך. ובאמת שזה תמוה לומר שזה נעשה בשרי ע"י חריפות וצריך להבין דעת מהרש"ם בפמ"ג באר"ח דהרי הפמ"ג מיירי שרוצה לחתוך תוך ו' שעות בסכין חלבי בזה יש באמת מקום לומר שאסור לאכל בתלב, משא"כ לומר שאם חתכו בסכין בשר דבר חריף שיחיה צריך להמתין ע"ז ו' שעות וזה יהיה כונת הפמ"ג דהרי המהרש"ם כתב דלא שייך הטעמים של מושך טעם או בשר של בין השינים משמע מזה שלמד שנעשה בשרי וצריך להמתין לדעת הפמ"ג, וגם מר"ע ברמ"א לא משמע הכי וצ"ע.

דאולי א"א לצמצם שיעור הדוחקא של נעיצה.

אבל מאחר דחזו"נ באחרונים שהביאו את הב"י בדמקום שא"א ע"י נעיצה יכול לנקות כחול או בשאר דברים עיין בח"א, ובכף החיים, ובזבחי צדק, וכן חולקים על מה דנקט הפמ"ג בהש"ך דלא מהני נעיצה בסכין איסור ואחרי נעיצה אין חשש דוחקא ויוצא עכ"פ מזה דמהני "סקוטש ברייט" במקום שאין סכין אחר.

ועיין בר"ת בשם פר"ח שהמדקדקים יש להם ג' סכונים אחד של גבינה, ואחד של בשר, ואחד לחתוך לחם, ומנהג נכון הוא. והביאו בחגורת שמואל וסיים שכן יש להזהר כל ירא וחרד לדבר ה' לנהוג הכי, וכן הוא המנהג.

וטעם המנהג כתבו האחרונים, דיכול להיות שאם יחתוך בסכין בשרי בסעודה של בשר, וירבק בשר על הלחם ואח"כ יאכל אותו לחם עם תלב, ומפני זה צריך סכין מיוחד של לחם שלא ישאר שום דבר דבוק על הלחם מבשר או מחלב ויאכלו עם השני.

[ב] חתך בסכין בשרי דבר חלבי אם הוא דבר רך סגי בהדחה ואם הוא קשה צריך קליפה כ"כ הש"ך סי' צ"ד ס"ק ל"א ואם הדבר שחתך היה דבר חריף דיש לנו דוחקא וחריפות.

עיין רמ"א סי' צ"ו סי' א' דלכתחלה אוסר כולו ובדיעבד כדי נטילה וגם עיין בסי' צ"ה ס"ב דאוסר אף באב"י, וגם אין בזה היתר של ג"ט בר ג"ט.

ומצינו שיש ג' מיני חריפות א. חילחית בזזה כ"ע מורים דהוי חריף, ב. ובצנון הביא המחבר מחלוקת אם מיקרי חריף, ג. בצל דאפ"ל דזה פחות מצנון וכמבואר בחידושי בית מאיר סי' צ"ו ד"ה (שם בהגה) וי"א, עי"ש. וזוה עולה:

א. אם עשו לו בבית סלט לארוחת ערב וחתכו בתוכו בצל, והוא עכשיו תוך ו' שעות מאכילת בשר, ואת הבצל חתכו בסכין חלבי האם מותר לו לאכול את הסלט, או

חמ"ז ס"ק י"ג שנסתפק אם חתך בסכין חמץ דבר חריף דנאסר כדי נטילה או כולו לכתחלה אם חתך אח"כ הצנן בסכין פסח אם נאסר הסכין ד"ל בלוע בלא רוטב אף משהו, או דלמא דוחקא וחריפות מפליט בלוע וכו' וסיים בצ"ע.

אמנם בחו"ד בסי' צ"ו ביאו' ס"ק ר' נקט דהסכין אין נאסר דאין טעם בלוע יוצא בלא רוטב ועיין יד יהודא דנקט כאבן עזור וחוו"ד ומחלק שם בין נקי לאין נקי. נמצא דבנקי ודאי יש להקל וכאין נקי להתמיד.

ה] חתך בצלים בסכין חלבי או להיפך ושיגגם בכלי בשרי דהיינו שלא במין הכלי. מהרמ"א סי' צ"ו ס"ג משמע דאסור וז"ל וי"א אפי' אינו בן יומו אולם עיי"ש בבית מאיר וז"ל שם יראה לי דלא כתב הרמ"א דעה זו ור"ל ב' חומרות דדברים חריפים זולת צנון, חומר דגרע מנתבשל ואסור אפי' נ"ט בר נ"ט וגם חומר דחורפא משוי לגון לשבת, רק לחוש לכתחלה אבל בדיעבד כגון במידי דשכיח שחתכו בצלים בסכין חלבית ונתנום בקדירה של בשר דמסתמא הסכין אינו בן יומו מבליעת כלי ראשון כדקיי"ל סתם כלים אינם כ"י וכפרט סכין של חלב שרוב תשמישו בצונן ומצד מה דשמנונית לע"ד תמיד בטל כסי' תוך הקדירה. א"כ ודאי בדיעבד שרי דהא אנן מתירים בדיעבד נ"ט בר נ"ט אפי' בבישול ועיין פר"ח ס"ק ב' ומכש"כ סתם סכין אב"י דלא להחמיר בתרי חומרות הנ"ל ולכן אפילו אין סי' נגד הסכין נמי דיעבד שרי.

והמהרש"ם נקט ג"כ כהבית מאיר בפירושו הרמ"א ולפ"ז יוצא דאם חתך בסכין אב"י וצ"ל ב' החומרות דהיינו דלא להוי נ"ט בר נ"ט וגם דאינו בין יומו משוי לשבת אפשר להקל כדעת בית מאיר ומהרש"ם.

ו] חתך לחם בסכין בשרי או חלבי שאינה נקיה, מה דין הלחם עיין סי' צ"א ס' ג' וז"ל המחבר שם צריך להזהר שלא יגע בשר בלחם שאם יגע אסור לאכלו עם גבינה וכן

ולמעשה אם חתך בסכין חלבי תוך ר' שעות באב"י ודאי דאפשר להקל ובבן יומו צ"ע.

ואם חתך בסכין בשרי דבר חריף נראה דא"צ להמתין ר' שעות.

ג] חתך בסכין פארוה דבר חריף על צלחת בשרי או חלבי האם יש לחוש שמשום דוחקא וחריפות נאסרו הסכין והמאכל, והנה החכמת אדם כלל כ"ו סע' ב' כתב וז"ל דאם חתך עליו הערינג או אוגרוקס חמוצים אפילו בדיעבד אסור דדוחקא ורסינא וחורפא דמלח מפליט מן הכלי עכ"פ במקום החתך ואף ששמעתי מקילים ואומרים שזה לא הוי דוחקא לא נ"ל כלל עכ"ד.

ועיין בדעת תורה סי' צ"ו בר"ה וברין אם חתך, שרן שם בחתך בצלים בסכין של חלב על קערה של בשר אי הוי דוחקא לגבי הקערה והביא את החכמת אדם הנ"ל והתיר את הכלי מטעם דאין הדבר חריף מוציא ממנו את הטעם שבלוע בו ע"י דוחקא וחריף, וזה נקט דהדבר חריף כן מקבל ע"י חריפותו מן הכלי ורק לגבי הקערה התיר. ונמצא לפ"ז בחתך בסכין של פארוה על צלחת חלבי דבר חריף נעשה הדבר חריף חלבי וזה נקרא דוחקא וחריפות.

ד] חתך בסכין בשרי או חלבי דבר חריף ואח"כ חתך עם סכין פארוה באותו דבר חריף האם אמרינן דמאחר ונעשה הדבר חריף בשרי או חלבי נעשה גם הסכין כמותו.

והנה הח"א בכלל מ"ט דין י' כתב וז"ל מדוכה שדכין בה זנגביל ושום וכיו"ב מדברים החריפים שחתכו אותו בסכין של בשר הרי נעשה המדוכה של בשר דע"י דוחקא וחריפות בלע ואסור לדון בה דברים חריפים לאכלם כחלב ומקורו במ"א סי' תנ"א ס"ק ל"א עיי"ש.

ובאבן העזר יו"ד סי' צ"ו בהג' על שו"ע חולק על המ"א וכן הביא המה"ש באו"ח וסובר דאין נבלע בכלי ע"י דבר חריף הכל רק יוצא מה שיש בכלי ע"י דבר חריף כולו. לדעת תורה ריש סי' צ"ו שמביא מהפמ"ג סי'

יוהר שלא יגע בו גבינה שאם יגע בו אסור לאכלו עם בשר.

ועיין שם בפ"ת ס"ק ד' דמביא מהש"ך דמהני תקנה והקשה דהרי מלשון המחבר משמע שלא מהני תקנה שהרי כתב אסור לאכלו ולא כתב תקנה כן הביא בשם הפמ"ג בשם הכנה"ג.

ובפ"ת שם מיישב דאין ראייה מלשון הטוש"ע לאסור ומה דמשמע דאין תקנה יש לדחות דודאי דאין תקנה בהדחה אבל בגרידה ודאי יש.

וסיים שם ונראה דכלחם יש חילוק דאם נגע במקום הקשה מהני הדחה ג"כ ואם במקום הרך צריך גרידה ומהני עיי"ש.

לסיכום:

א. צריך שיהיה ג' סכינים לכתחילה.

ב. דכחיום אפשר לסמוך על ניקוי "סקוטש ברייט" כדין נעיצה.

ג. חתך בסכין חלב, בשר או להפך צריך ברוך גרידה ובקשה הדחה.

ד. תוך ו' שעות חתך בסכין חלבי, אין בן יומו אפשר להחיר בבן יומו צ"ע.

ה. חתך בסכין פארוה על צלחת בשרי או חלבי נעשה הבצל חלבי או בשרי. והכלי יש להקל.

ו. חתך בסכין בשרי דבר חריף ואחר כך בסכין פארוה האם הסכין נעשה חלבי או בשרי בנקי יש להקל ובאין נקי צ"ע.

ז. חתך בצלים בסכין חלבי או בשרי בסכין אין בן יומו וטיגנם אח"כ ככלי ההפוך אפשר להקל.

ח. חתך בלחם במקום הרך, הדחה, בקשה גרידה.

ט. חתך בסכין חלבי לחם במקום שאין לו אחר, ע"י נעיצה אפשר לאכול הלחם עם בשר.

ולפ"ז יוצא דאם חתך בסכין בשרי או חלבי מהני במקום הקשה הדחה ובמקום הרך גרידה וכן אם נמצא במקום שאין לו סכין אחר מיוחד ללחם מותר לו לאכול וגם לחתוך ע"י נעיצה דהא הפמ"ג מתיר וכאן זה עוד יותר קיל ממה שהבאנו בתחילה לענין לחתוך בסכין חלב, בשר או להיפך דהשאלה הוא רק שמה ישכח ואפילו ישכח הרי עכשיו תותר לחם ומה שיש לחוש לפרוסה אחרונה שנדבק בה מהחלב או מהבשר לזה אין לחוש שהרי הרמ"א לא חשש דהרי הרמ"א כתב רק ב' סכינים ולא כתב ג' ובדיעבד ודאי יש לסמוך בפרט ע"י נעיצה ואם יעשה נעיצה יכול לאכול אח"כ הלחם עם הדבר ההפכי.

בירור מקיף בדין משקפיים

דבר מצוי ושכיח בין חופשי ספר הוא שרובא דרובא נזקקים לבתי עינים הקרויים משקפיים, מי פחות ומי יותר. וישנם הרבה הלכות הנוגעות לזה שהיה ראוי לבררם ולקבצם לפונדק אחד: האם נחשב דבר זה מום, דמהרה יבנה המקדש ונפ"מ לכהנים בעבודתם, וגם צ"ב אי הוי יתור בגדים הפוסל בעבודה, ועוד נפ"מ לסנהדרין אי ראוי זקן בעל משקפיים לישב בסנהדרין, דאי הוי מום א"כ כמעט כלתי בנמצא שימצאו ע' זקנים הראויים ליישב בסנהדרין שלא כהתה עינם. ועוד נפ"מ לגבי עצם הראייה במשקפיים לגבי קריאת התורה וקידוש לבנה וראיית נגעים ועוד, ומה דינם לגבי הרצאה בשבת לרה"ר, ועוד כהנה וכהנה.

ובשורש הדין כאן נראה לחלק הדין לשלשה חלקים: א. מה דין הגברא שעניו כהות, ב. מהי מהות פעולת הראייה ע"י משקפיים, ג. מה דין החפצא דהמשקפיים. ונשתדל בס"ד לבאר וללבן הדברים ככל אשר ידינו יד כהה מגעת ומאשר ניתן לנו במתנת חינוך מאת החונן לאדם דעת.

כאן המקום להודות לכל הרבנים הגאונים והאכרמים החשובים שהעירו את הערותיהם והארותיהם המועילות (ואשר שובצו בפנים כ"א על מקומו), וגם הוסיפו הרבה מראי מקומות. וא"א לפורטם כי רבים הם. ומן השמים יתברכו.

תוכן הענינים

חלק א - (א) מבאר באופן כללי דין "מום" ו"אינו שוה בזרעו של אהרן" וגדריהם, ומבאר גדר הפסלות של מי שעניו כהות לגבי זה. (ב) מבאר דין "מום" הפוסל בסנהדרין ומקורו. (ג) חוקר אם פסול המום של עניו כהות שייך בסנהדרין, ודן בשורש הפסול דמום אי הוא דין בעצם החסרון או במצב של החסרון, ומשוה כזה דין סנהדרין לדין כהן. (ד) מבאר אי משקפיים מהני לתקן המום לגבי סנהדרין, ודן בעוד מומים שונים בסנהדרין כנשרו שינוי וקרח ואיך אפשר לתקנם, דין חרשות לגבי מומי נשים ודין מכשיר שמיעה לגבי קבלת עדות. חוקר בדין איטר אי פסולו הוא דין בעבודה או דין מום, ומה דינו בסנהדרין. (ה) מבאר דין כהיות עינים לגבי יציאת עבד לחירות, ומביא מחלוקת הראשונים לגבי ראייה ע"י הדחק. דן באופנים שונים של מום ותיקונו בשן ועין דעבד. (ו) מבאר דין כהן שכהו עניו לגבי ראיית נגעים, מביא מחלוקת אחרונים כזה במי שטומא בעין אחת, ומביא דין ר"מ לגבי דין בדיני ממונות שנלמד מנגעים. (ז) דן כמי שעניו כהות באופן שכמעט אינו רואה בלי משקפיים אי פסור מעליה לרגל, ותולה במחלוקת הראשונים בדרשה ד"יראה יראה". [מבאר דין מצות ראייה שתלוי בעינים, ומיישב עפ"ז הקושיא מדוע הראו לעולי רגלים את הכרובים ואילו ככה"ג שנכנס לפני ולפנים ביה"כ יש מחלוקת אי שרי לראות].

חלק ב - (ח) מביא הגמ' ברה"ש לגבי ראיית הלבנה בעששית, ומביא מחלוקת ראשונים בכיאר גדר "עששית" שם. מביא דברי השכות יעקב אי דין שרי לראות החליצה ע"י משקפיים ודן בדבריו, ומביא דברי האחרונים לגבי ברכת הלבנה ע"י משקפיים או דרך חלון, ודין ראיית נגעים וקריאת התורה ע"י משקפיים. (ט) מביא דברי המג"א שאוסר בדיקת חמץ באכסדרה שיש בה חלון וזוכית, ומחלוקת האחרונים בדין שוחט שיש לו משקפיים, ומבאר ג' מהלכים בדברי המג"א. מביא נדון האחרונים לגבי ראיית עדות ע"י מראה, ודין ברכות הראייה והיזק ראייה דרך וזוכית. (י) מסיק דיש כמה גדרים ודרגות בדין ראייה, ודן בכל הנושאים הנ"ל לאיזה גדר שייך כל נושא בפרטות. (יא) מסכם הצדדים והסברות שיש כאן,

והצדדים בדעות האחרונים כדן זה. דן בעוד אופני ראייה שנתחדשו בזמנים האחרונים וגדריהם. (יב) מביא דברי הירושלמי לגבי ברכה במוצ"ש על נר ב"אספקלריא", מברר גדר אספקלריא אם הוא מחיצת זכוכית או מראה ומבאר מחלוקת ראשונים בזה. מביא דברי המשנ"ב לחלק בין ברכת הנר לנד"ד. (יג) מברר גדר ראייה ע"י מראה, מביא מחלוקת אחרונים בזה, דן בראיות שיש לשני הצדדים ובסכרת הדבר. (יד) דן בגדרי ראייה ע"י אמצעים נוספים כזכוכית מגדלת ומשקפת, וברין שמיצה ע"י אמצעים כטלפון וכד'. (טו) מסכם גדר ראייה ע"י משקפיים ומביא מסקנת השבוי" בזה, ודן באופנים שנתחדשו לתקן הראייה והשמיצה כיום אי מהני להחשב ראייה ושמיצה או לא.

חלק ג - (טז) מביא מחלוקת אחרונים אי שדי לצאת במשקפיים לרה"ר בשבת או לא. (יז) מביא דברי הטור ברין "נוי המת" ומבאר דישנם בזה ג' גדרים, גוף המת, נוי המת, ותכריכין. (יח) מברר שורש הדין של נוי המת, מביא הגמ' סופ"ק דערכין ומבארה [ודן במחלוקת הסוגיות לגבי מלבושי צדיקים שבעיר הנדחת]. מביא דברי השו"ע, מאריך ליישב דברי הרמ"א לגבי תכשיטי המת ומצילו מקושיות האחרונים ומסיק דליכא כאן פלוגתא. [תמה מדוע פאות נכריות כיום אינן נאסרות כמת, ומחלק בזה לגבי דין חציצה בתפילין]. (יט) מחלק בין בגדי המת ש"בטלים" לגופו לבין דין נוי המת שמקבל דין "איסורי גופו" של מת. מביא חידוש ברין תפילין לגבי זה, ודן אי לתפילין יש שם מלבוש. (כ) דן בגדר משקפיים אי נחשבים מלבוש או לא, ואי שייך שיחשבו כגופו באופן מסויים, ומסתפק בגדר משקפיים לגבי דין יציאת שבת, נוי המת [ודין חציצה בטבילה בעין מזכוכית ועדשות מגע], עיר הנדחת, יתור בגדים בבית המקדש, העברת הציצית על העינים בק"ש, ובגדר לשון בנ"א. (כא) סיכום תמציתי של כל הדברים שנדונו במאמר זה, לגבי דין הגבוא שעיניו כוהות [חלק א], ודין עצם הראייה ע"י זכוכית ומשקפיים ומראה ומשקפת [חלק ב], ודין המשקפיים עצמם [חלק ג].

ותימה כיון דתנא קילתא כ"ש חמירתא וכו',
ושמא איצטריך למיתני כולהו לאשמועינן
דלא מיפסלי משום מומא אלא משום דאין
שזה בזרעו של אהרן. עכ"ל.

והנה בגמ' שם (מג): מברר דיש בכהנים
ג' סוגי פסלות - מום, אינו שזה בזרעו של
אהרן, ומראית העין. וההבדל ביניהם הוא
דמום מחלל עבודה, ואינו שזה בזרעו של
אהרן אינו מחלל עבודה אבל עובר בעשה
אם עבד, יעו"ש. וכונת התוס' היא דכולהו
הוו מטעם אינו שזה בזרעו של אהרן
ואיצטריך למיתני כולהו דלא נימא
דחמירתא הוי מום. הרמב"ם (פ"ח מביאת
המקדש ה"ו) מפרש הגמ' בענין אחר מרש"י
(דכל א' מהנזכרים הוא מום בפנ"ע) יעו"ש,
ולפי דבריו לק"מ קושית התוס'. וע"ע
ברמב"ם שם (פ"ו ה"ו) כביאור החילוק בין
מום לאינו שזה בזרעו של אהרן [דכל מום
המיוחד לאדם ואינו בבהמה הוי אינו שזה

א

א) איתא במשנה בבכורות (מג): לגבי מומי
כהנים - שתי עיניו למעלה, ושתי עיניו
למטה, עינו אחת למעלה ועינו אחת למטה,
רואה את החדר ואת העלייה כאחד, סכי
שמש [פירש"י, שאינו יכול להסתכל כנגד
החמה] והזוגין והצירן וכו'. ע"כ. ובגמ' שם
(מד). מברר דסכי שמש היינו סני שמש
[פירש"י, ששונא את השמש ואינו יכול
לראות מקום שחמה זורחת שם], וזוגים
היינו כל זוגא [דעינים או גבינים או שאר
איברים] דלא שוי להדדי, והצירין היינו עיניו
תרוטות [פירש"י, עגולות] וצירניות
[עגולות יותר מתרוטות] דומעות [מעט]
דולפות [יותר מדומעות] טורדות [יותר
מדולפות, כמו דלף טורד]. והתוס' שם
(ד"ה עיניו תרוטות) הקשו מדוע בעינן
צירניות אי תני תרוטות וכן מדוע תני
טורדות ודולפות ולא סגי בדומעות, וז"ל -

מחמת שהיה בה סגורים קבועים. ולגבי מומין המיוחדים לאדם כתב (בפ"ח ה"ו) - מי שמקבץ ריסי עיניו ועוצמן מעט בשעה שרואה אור או בשעה שהוא רוצה לדקדק בראייה. עכ"ל.

ומבואר מזה דבחסרון ראייה יש שני גדרים, מי שאינו רואה ראייה ברורה מחמת סגורים קבועים, ונחשב מום גמור, ויש שראייתו חלשה וצ"ש שמצמצם ריסי עיניו יכול לדקדק בראייה, וזה אינו מום אלא אינו שונה בזרעו של אהרן (לפי הרמב"ם הנ"ל). ויעו"י כשיטה מקובצת בבכורות שם (מג). אות יב) דשיטת הר"ר אלהן שכל מה שכתוב במפורש בקרא הוי מום אפילו אינו כבהמה (וכן משמע בדבריו בתוס' שם לו. ד"ה מה), ודלא כדמב"ם, ולפ"ז לכא"ו גם מי שאינו יכול לדקדק בראייתו הוי מום דהוי בכלל "מחסורייתא".

[יש להוסיף, דהרמב"ם (פ"ח מביאה"מ ה"ו) הנ"ל שפירש שדומעות ודולפות וכו' הנו מומין נפרדים (ודלא כרש"י). אויל לשיטתו שמום הוי רק מה שיש גם כבהמה, ולכן אינו יכול לפרש כתוס' (מג): הנ"ל שהר"א שחמירתא הוי מומא וכו', ורש"י שכן פירש כך ילמד כשיטת התוס' דמום אינו תלוי כבהמה דוקא. ודו"ק].

ב) איתא במשנה בסנהדרין (לב.) - הכל כשרין לדון דיני ממונות ואין הכל כשרין לדון דיני נפשות אלא כהנים לויים וישראלים המשיאין לכהונה. [ופירש"י, המיוחסין וראויין להשיא בנותיהם לכהנים]. ע"כ.

ובגמ' שם (לו:). - מאי טעמא, דתני רב יוסף כשם שבי"ד מנוקין בצדק כך מנוקין מכל מום [פירש"י, פגם משפחה]. אמר אמירא מאי קרא כולך יפה רעיתי ומום אין כך. ודילמא מום ממש, אמר רב אחא בר יעקב אמר קרא והתיצבו שם עמך, עמך ברומין לך. ודילמא התם משום שכינה [פירש"י, הנך דבימי משה הוא דבעינן מיוחסין שיהו ראוי שתשרה שכינה עליהן]. אלא אמר רב נחמן בר יצחק אמר קרא ונשאו

בזרעו של אהרן], וע"ש באבן האזל (הא"ב אות ג) אי יש לאינו שוה בזרעו של אהרן שם "מום" או לא (וע"ש עוד באות ה). וע"ע בפיה"מ"ש בבכורות שם בסו"ר.

בגמ' שם (מד). נתפרשה הרישא דהמשנה - שתי עיניו למעלה - דקיימן למעלה [בגובה המצח שלא כשאר בני אדם], שתי עיניו למטה - דקיימן למטה, עיניו אחת למעלה ועיניו אחת למטה - דקיימי עיניו אחת למעלה ועיניו אחת למטה, וקיימי כסדרן נמי ורואה את החדר ואת העלייה כאחת. מנא הני מילי, דת"ר - בעיניו, כל מה שבעיניו, מכאן אמרו שתי עיניו למטה, שתי עיניו למעלה, עינו אחת למעלה ועיניו אחת למטה, ורואה את החדר ואת העלייה כאחת, או שמדבר עם חבירו ואחר ואמר לי רואה. ע"כ. [וע"י ברמב"ם (פ"ח מביאה"מ ה"ו) דרואה החדר כו' או שמדבר כו' הוא דבר אחר. וע"י בתוס' רע"א בבכורות (אות כח). והנפ"מ כזה היא אם רואה החדר והעלייה כאחד בלי שהדבר ניכר כלפי חוץ ואין נראה בעינים שום שינוי. וע"ע].

עוד איתא בגמ' שם - ת"ר עור בין סומא בשתי עיניו בין סומא כאחת מעיניו [פירש"י, עור משמע שניטלו עיניו וליתנהו כלל], חרוורו והמים הקבועין מנין ת"ל איש עור (נראה דזהו עור אופן של אדם עור הגס שהעין עצמה שלמה ואינה פגועה). אמר רבא למה לי דכתב רחמנא איש עור דק תבלול בעינו, צריכי, דאי כתב רחמנא עור משום דליתנהו כלל אבל חרוורו והמים הקבועין דאיתנהו ביה לא, כתב רחמנא איש, ואי כתב רחמנא איש משום דלא קא חזי כלל "אבל מחסורייתא [פירש"י, שחסרה מראיתו אבל רואה מקצת] לא, כתב רחמנא דק [פירש"י, טייל"א, מחסרת המראה ואינו ניטל כולו], וכו' אמר רבא הלכך כל מחמת כהיותא [ראינו רואה כלל] אחיא מאיש, מחסורייתא מדק", וכו'. ע"כ.

וכתב הרמב"ם (פ"ז מביאה"מ ה"ה) לגבי מומים הפוסלים באדם ובהמה - מי שאינו רואה בעיניו או באחת מהן ראייה ברורה

בכלל גדר זה. וצ"ע. אמנם לכאור יהיה חלוי עצם הדבר במחלוקת הראשונים הנ"ל, דלהר"ר אלחנן ה"ז מום (דנלמר מ"דק"), משא"כ לרמב"ם הו"י רק בגדר אינו שוה בורעו של אהרן, ויש לעיין אי יש לזה שם מום או לא (ויעו"י) באבן האזל הנ"ל באות א), דלכאור אם אין לו שם מום אינו פוסל בסנהדרין דרשם לא נאמר דין זה. וצ"ע.

ועדיין יש כאן מקום לדון, דהנה בויקרא (כא-יז, יח) כתיב - איש מזרעך לדורותם אשר יהיה בו מום לא יקרב וגו' כי כל איש אשר בו מום לא יקרב וגו'. ופירש"י שם - "אינו דין שיקרב" כמו הקריבהו נא לפתחך. עכ"ל. ומבאר מזה דבע"מ אינו רק גזה"כ בלא טעם אלא יש בו גם ענין שכלי ש"אינו ראוי" לקרב. ויש לעיין ביסוד הפסול ד"מחזורייתא" הנ"ל, האם עצם הדבר שכח הראייה שלו חלש הו"י מום, או המצב שצריך לקבץ ולעצום ריסי עיניו כדי לראות, וגם אינו רואה כ"כ (ובסני שמש אינו יכול לראות במקום שיש שמש) זהו עצם המום (דהיינו התוצאה של חולשת הראייה, שאינו משתמש בעין כשאר כל אדם, זהו המום). ולכאור לצד שני אם אפשר לתקן המצב (ע"י משקפיים) ממילא אינו מום. (וכן מי שאוניו כבודת ומשתמש במכשיר שמיעה בתוך אזנו לכאור ש"ד במקום שנחשב מום, ויתבאר בעז"ה לקמן אות ד). וצ"ע.

והנה בחינוך (מצוה הער) בדין שלא יעבוד כהן בע"מ כתב - מרש"י המצוה, לפי שרוב פעולות בני אדם רצויות אל לב רואיהם לפי חשיבות עושיהן, כי בהיות האדם חשוב במראהו וטוב מעשיו ימצא חן ושכל טוב בכל אשר יעשה בעיני כל ראויו, ואם יהיה בהפך מזה פחות בצורתו ומשונה באיבריו, ואם ישר בדרכיו, לא יאותו פעולותיו כל כך אל לב ראויו, על כן באמת ראוי להיות השליח שהכפרה תלויה עליו איש חן, יפה תואר ויפה מראה ונאה בכל דרכיו למען יתפשו מחשבות בני אדם אחריו. ומלבד זה אפשר שיש בשלימות צורתו רמז לענינים שמתוך מחשבות האדם

אתך, אתך כדומין לך ליהו"י. [ופירש"י, בסנהדראות שחילק לו יתרו לשפוט את העם, דאין כאן משום שכינה דכתיב והקל מעליך ונשאו אתך. ולא מן ונשאו אתך במשא העם יליף דההוא בשבועים זקנים שהלכו עמו לאהל מועד כתיב ומשום שכינה]. ע"כ. ובתורה אתך שם כתבו - אע"ג דמתוך נמי הו"י שייך למיעוטי בעל מום, דמשה לאו בעל מום הוה כראמרין בפרק [מומין אלו (רף מד.)] אם כן עשיתו למשה בעל מום, מכל מקום לא הוה מסתבר למידדש אתך להכי אי לאו משום דכתיב ומום אין בך. עכ"ל. וע"ע תורה יפה (ביבמות קא) שכתבו - אבל מוהתיצבו שם עמך כדומין לך לא דרשינן אלא לענין פסול יוחסין, דהתם ליכא עבודה שהיא סבא לפסול בעלי מומין. עכ"ל.

מבאר שם דמהפסוק "ונשאו אתך" ילפינן דסנהדרין גדולה וקטנה צריכים להיות מיוחסין דומיא דמשה, ומהפסוק "והתיצבו שם" ילפינן דהסנהדרין דמשה בעינן מיוחסין משום שכינה. [והגם דבלא"ה בעינן שם מיוחסין דלא גרע משאר סנהדרין ונלמד מ"אתך" הנ"ל, נראה דבסנהדרין דמשה זהו גדר אחר ומדרגה מיוחדת של "עמך", והנפ"מ בזה היא דכאן ילפינן "עמך" דומיא דמשה לדברים אחרים - ע"י נדרים (לח). אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו וכולן ממשו וכו'. ודו"ק]. ומהפסוק "ומום אין בך" ילפינן דבעינן מנוקין ממום ממש. וכן מפורש ביבמות (קא). וכתב הרמב"ם (פ"ב מסנהדרין ה"ו) - כשם שבי"ד מנוקין בצדק כך צריכין להיות מנוקין מכל מומי הגוף. עכ"ל.

1) ולפי כ"ז יוצא שמי שעניניו כהות וראייתו חלשה ה"ז מום ויפסל לסנהדרין. [וצ"ב מהו השיעור בזה, ולכאור אין כאן דבר מוגדר ודברים מפורשים אלא רק מה שכתב הרמב"ם שאם צריך ל"קבץ ריסי עיניו ועוצמם מעט" כש"רוצה לדקדק בראייה" ושונה משאר בני אדם שרואים כרגיל, ה"ה

לחלק דע"י משקפיים אמנם בטל המצב שאינו רואה כראוי, אבל מעצם המשקפיים ניכר שהא בעי"מ וראייתו חלשה. אמנם צ"ע אי כה"ג נחשב "ניכר" מכיון שכרגע ראייתו היא ככל אדם ואין בה חסרון, ומה שבעיני "ניכר" אינו רק סימן בעלמא לחולשת עיניו אלא זהו חלק מהמום וכמשנ"ת. עוד יש לחלק בין שבר שזהו מום בעצם האיבר (וכמו בנסמית עינו אחת דהוי מום אפי"א אם אינו ניכר), לבין כהיות עינים שהמום אינו בעצם העין אלא רק בכח הראייה ובשימוש של העין (ועי' קידושין כד: ובתורה סמויה שם) וזכו אם בפועל משתמש כראוי אינו מום. (ועכ"פ בערשות מגע שאינו ניכר עצם המשקפיים לכאוי מהני בלא פקפוק.) (והגם שיש כמה לומדים שטענו שהמום הוא עצם הדבר וה"ניכר" הוא רק שיעור בעלמא, ודלא כדברינן, הולע"ד כתבתי והבותר יבחר).

ובפשטות גם בסנהדרין זהו אותו גדר, דדיין בסנהדרין גדולה או קטנה הוא מינוי וחלות שם, ובעיני סמוכין, ונלמד דין זה מהפסוק כולך "יפה" רעיתי ומום אין בך, ויעוי' בחינין (מצוה תצא) לגבי מינוי שופטים ושופטים שכתב - שורש המצוה נגלה הוא, שעם הדבר הזה נעמיד דתנו כהיות אימת אלופינו ושופטינו על פני ההמון, ומתוך הרגלם בטוב וביושר מחמת יראה ילמדו העם טבעם לעשות משפט וצדק. עכ"ל. וע"ע בסנהדרין (יז) - אין מושיבין בסנהדרי אלא בעלי קומה ובעלי חכמה ובעלי מראה וכו', [ופירשי"ד ד"ה בעלי קומה ומראה, שחאה אימתן מוטלת על הבריות].

(ד) היוצא מדברינו שמי שעיניו כהות הוי מום לדעת הר"ר אלחנן, ולדעת הרמב"ם הוי אינו שוה בזרעו של אהרן (וצ"ע אי הוי מום לגבי סנהדרין). אבל אי מתקן המום ע"י משקפיים לכאוי מהני לגבי סנהדרין. ועדשות מגע לכאוי יש להתיר בשופי. (ולגבי עבודת כהן יש עוד לדון מצד יתור בגדים. ויתבאר בעז"ה בהמשך בחלק ג).

עוד סברא שיש לדון בה כאן היא שאם כהו עיניו מחמת זקנה (או אפילו סתם אדם

בהן חטאו נפשו ותתעלה, ולכן אין ראוי בשום צד שיהיה בו שינוי צורה מכל צורותיו, פן תתפור נפש המחשב מצד השינוי ותגוד מן החפץ. עכ"ל. ונראה דמקורו הוא מדברי רש"י הנ"ל "אינו דין שיקרב." וע"ע בתוס' ביבמות (קא: הנ"ל אות ב) דמשמע שם שפסול מום בעבודה הוא פסול של "סברא" ואינו גזה"כ בלי טעם כפרה אדומה. [ויעוי' היתב בתוס' הרא"ש בב"מ (צ). שבמצוה הבנויה על טעם מסוים לכר"ע דרשינן טעמא דקרא, ע"ש ואכמ"ל]. והנה יעוי' ברמב"ם (פי"ז מביאה"מ ה"ט) - מי שנשבר עצם רגלו "והוא שיהיה ניכר" אע"פ שאינו ניכר כשצומד אם ניכר כשיהלך ה"ז מום. עכ"ל. ומשמע מדבריו שהמום אינו עצם השבר אלא מה שמשנתנה הליכתו, וצ"ב מהו המקור לדין "ניכר", (ועי' במשנה בכורות ז. ובגמ' שם, ובתו"כ אמור פרשת ו אות יא), ולא ידך גיטא מבואר במשנה בכורות (מה): שטריפה אינו נחשב מום. ונראה מכ"ז כצד שני שכתבנו דהפסלות של המום אינה עצם הדבר אלא המצב - ש"אינו ראוי" לעבוד כן, ולכן רק דבר שהוא "ניכר" כלפי חוץ הוי בכלל מום, וכרש"י הנ"ל שאינו דין שיקרב. (ויש להוסיף דה"ניכר" אינו צריך להיות ממש בפועל דהרבה מומים אינם נראים אלא מכוסים בבגדים וכד', אלא כל מום שניכר בגופו הוי מום אפי' שבפועל אינו נראה לכל). ויש לעיין אם תשתנה הליכתו בלי שתשבר רגלו אי הוי מום, או שה"שינוי" הוא רק שיעור למום שהוא עצם השבר, ועכ"פ נראה דאפילו לצד שני ה"ניכר" אינו רק סימן בעלמא אלא הוא נכנס לעצם הגדר של המום וכמו שנתבאר, דמה שהעצם שבורה בפנים לא אכפת לן ולא גרע מטריפה. ולפי"ז הדעת נוטה שאם יקבע רגלו (בגבס, או באופן שאינו ניכר כלל כגון שיחברו הוסי' ע"י השתלת מסמר מתכת בתוכה וכד') ויהלך ככל אדם, אין זה מום, וה"ה בענינינו. וממילא אם ע"י משקפיים יורד החסרון לכאוי אין כאן מום. ואכתי יש

משקפיים שזה ודאי אינו מום בנשים כיום ובוזה לכאור' גם לא משנה חוזק המספר). ועיקר דברי הנו"ב שם הם על מום דחרושת, יעו"ש. וע"ע בשו"ע (אה"ע סי' לט) דיני מומין ואכ"מ]. והנה לפמשי"כ לעיל שיועיל מכשיר שמיעה לחקן המום, ע"פ מש"כ כאן לכאור' יש חילוק בין מכשיר זה למשקפיים, דעצם החרשות הוי מום לגבי נשים משא"כ קוצר ראייה וכמשנ"ח. וע"ע עוד יש להסתפק טובא אי מהני גם לדין קבלת עדות, דבקובץ באו"י (גליון נא עמ' קכה אות ג) נתבאר דע"י אמצעי שמיעה אלקטרוני אינו שומע גוף הדיבור עצמו, ויש להסתפק בקבלת עדות אי בעינן לדין חלות שם "שמיעה" כמו בקריאת התורה וכד', או שזהו רק מציאות של שמיעה (וע"י אות י לקמן חילוק כעין זה לגבי ראייה). וע"ע. [ויש להוכיח מדין "מפיהם" ולא מפי כתבם דבעינן שמיעת העדות ממש (הגם ששם החסרון הוא בהגדה וכאן בשמיעה, נראה עכ"פ דאין חילוק). ולכאור' תלוי בגדר האיסור דלא מפי כתבם, ויש בזה כמה שיטות, יעו"י בקצות (סי' כח ס"ק ו) ואכמ"ל]. וע"י בפסקי תשובה (סי' קעח בהערה). וע"ע מש"כ להסתפק בגדי ממש מכשיר שמיעה לקמן (סוף אות טו).

ומכל הלין יוצא לן דיש כמה סוגי פסלות דמום - בכהנים, בנשים, ביציאת עבד לחירות (ע"י בתוס' ודבורות לו. הנ"ל, ובדברי הגר"י שם שבעבד אינו יוצא רק מחמת עצם המום אלא גם מחמת ביטול התשמיש של איבר, וע"ע תוד"ה מתיב ב"ק צח). ויש לעיין במום דסנהדרין לאיזה גדר הוא שייך, ובפשטות נראה דחומרתי היא כפסול מום דכהנים, וע"פ דברי החינוך הנ"ל. וע"י בחת"ס (אור"ח סי' יב) דכל המומים הפוסלים בכהנים ולויים פוסלים בסנהדרין, וע"ע בחת"ס (אה"ע ח"ב סי' צב ג).

ע"ע בבכורות (מה:). - ת"ר אישר בין כיד בין ברגל פסול, השולט בשתי ידיו רבי פוסל וחכמים מכשירין, מר סבר כחישותא אחלא

שכהו עיניו אבל כן דרך העולם ורובם כך) א"כ אין זה שינוי ומום לכאור'. אמנם בתוד"ה מה בכורות (לו). מבואר דלא כן, יעו"ש.

ויש עוד כמה מומים בכהנים שיש לדין בהם אי הוו מומים לענין סנהדרין. יעו"י בתוס' הנ"ל שמי שנשרו שיניו פסול ככהן "משום מראית העין דאינו שורה בזרעו של אהרן", א"כ לכאור' כסנהדרין יש צד להתיר כנ"ל. [ועצם לשון התוס' שם צ"ע דבמשנה (מד). מוזכר רק מראית העין לגבי נשרו שיניו, ואולי כוונתו להגדיר את הגדר של "מראית עין" שם, וע"י בתפארת ישראל בבכורות (פי"ז מ"ג אות כו) וברש"י שם (מג: ד"ה משום), ואכ"מ]. ועכ"פ נראה דע"י שינים תותבות אינו מום וכנ"ל, ואפי' ככהן לכאור' מהני לחקן המום. (ובמיוחד ע"פ מה שיתבאר בעו"ה בחלק ג שבכה"ג ה"ז נחשב כחלק מגופו).

וע"ע בבכורות (מג:). לגבי קרח שפסול לעבודה ולר' יהודה הוא משום מראית העין ולת"ק הוא משום אינו שורה בזרעו של אהרן וכן פסק הרמב"ם (בפ"ח מביאה"מ ה"א). ויהיה נפ"מ כנ"ל לגבי סנהדרין. וגם בזה לכאור' תועיל פאה נכרית לחקן המום (וע"י תוד"ה בפקודין שבת ג). וכשן תותבת הנ"ל ויש לעיין בזה אי בקרת מחמת זקנה גם הוי מום (ככהו עיניו) או לא (כנשרו שיניו). וע"י בתוס' בבכורות (לו). הנ"ל. וע"ע.

וע"י בנודע כיהודה (מהרו"ק אה"ע סי' ג) לגבי חרש המדבר אי הוי מום. [ובמש"כ שם שמומי נשים חמורים יותר ממומי כהנים (יעו"י במשנה ככתובות עב:). יש לעיין במי שענינה כהות ונצרכת למשקפיים מה דינה. ובפשטות מבין שזהו דבר שכיח והרבה הולכים כך אינו נחשב מום, (ועדיף טפי על מי שקרחת ומסתירה מומה ע"י פאה נכרית, או מי שנשרו שיניה שלא מחמת זיקנה ולובשת שינים תותבות, דזה אינו שכיח כ"כ. אמנם אכתי יש לעיין במי שיש לה מספר גדול מאד של משקפיים שאינו שכיח אי נחשב מום, ויש לחלק בין החסרון של כהות העינים לבין החסרון של לכישת

הכהו על עינו וכהתה [פירש"י, ולא נסמית לגמרי שרואה במקצת] על שינו ונדרה, אם יכול להשתמש בהן עכשיו אין עבד יוצא בהן לחירות. ותניא, ואם לאו, עבד יוצא בהן לחירות. תניא אידך הרי שהיתה עינו כהויה וסמאה שינו נדרה והפילה, אם יכול להשתמש בהן כבר עבד יוצא בהן לחירות, ואם לאו, אין עבד יוצא בהן לחירות. וצריכא דאי אשמועינן הך קמייחא משום דמעיקרא נהורא בריא והשתא נהורא כחישא, אבל הכא דמעיקרא נמי נהורא כחישא אימא לא, ואי אשמועינן הך משום דסמיא לגמרי אבל התם דלא סמיא לגמרי אימא לא, צריכא. ע"כ. ופירש"י, וצריכי הני תרתי יכול להשתמש ולאשמועינן דהיכא דאין יכול להשתמש אע"ג דלא סמאה לגמרי הויא השחתה, והיכא דסמאה לגמרי אע"ג דכהויה הויא מעיקרא "הואיל והיה יכול להשתמש למראיתה בדוחק" הויא השחתה. עכ"ל.

והנה מדברי רש"י אלו מבואר דבכרייתא השניה יש שלשה גדרים - א. עין כהויה שיכול להשתמש בה בדוחק (ובזה אם סמאו עבד יוצא לחירות). ב. עין כהויה שאינו יכול להשתמש בה אפילו בדוחק (ואז אם סמאו אינו יוצא), ג. עין סמויה. (וצ"ב מה בין גדר שני לשלישי, ואולי הכוונה בגדר שני שאינה סמויה לגמרי ויכול להבחין בין אור לחושך וכד', אבל אינו יכול להשתמש בה לצרכי כלל). ויש להסתפק במש"כ בכרייתא הראשונה יכול להשתמש וכו' אי הכוונה דומיא דבכרייתא שניה "ע"י הדחק" (ולצד זה אם הכהו על עין בריאה וכעת משתמש ע"י הדחק אינו יוצא לחירות, דהיינו אין כאן הבדל בין ראייה טובה לראייה ע"י הדחק), או ששם הכוונה לראייה בשופי (ולצד שני יוצא שבכרייתא ראשונה קמ"ל שאם עדיין רואה בשופי הגם שלא כמעיקרא אינו יוצא לחירות אבל אם ע"י ההכאה אינו יכול להשתמש בעין אלא ע"י הדחק ה"ה יוצא לחירות, ובכרייתא שניה קמ"ל שגם ירידה מראייה ע"י הדחק לאינו רואה כלל מוציאתו לחירות). וע"י לשון

בימין [פי' ר"ג, שהרי אין כוחה יתר משמאל והוי מום] ומר סבר בריותא אתחלא בשמאל [יעו"י ברש"י מנחות (לו). ד"ה בשולט בסו"ה. וע"ע שבת (קג). ואכ"מ]. ע"כ. ופירש"י לגבי איטר ברגל - שכשמהלך עוקר רגל השמאל תחילה מה שאין דרך בני אדם כך, איטר ביד פסול דכת"י וטבל אצבעו כל מקום שנאמר אצבע וכהן אינו אלא ימין, ואיטר דרגל נמי לעמוד ולשרת כתיב כדרך שאר עמיה דעיקרו בימין. עכ"ל. והנה מפשטות דברי הרמב"ם (בפ"ח מביאה"מ הי"א והי"ג) משמע שחסרון איטר הוא מדין אינו שוה בזרוע של אהרן, ומרכיבו גרשום הנ"ל משמע דהוי מום, אמנם מדברי רש"י הנ"ל משמע דאין זה חסרון מום אלא חסרון בעבודה. וצ"ע. ועכ"פ לפ"ז יהיה נפ"מ לגבי סנהדרין כנ"ל. ובאמת יש ליעין בעצם הפסול דאיטר ע"פ הגדר הנ"ל ר"אינו ראוי" שיקרב, דלכאור' איטר אינו בכלל זה דכן הוא דרכו של עולם (ואינו דומיא דפיסח ועיור כמש"כ תוס' בכורות הנ"ל). ואולי בדין "מום" יש שני דינים, יש חסרון מחמת שאינו ראוי כנ"ל, ויש עוד חסרון של שם "מום" שפסול בעבודה (וע"ה בתורה"ה יפה ביבמות קא: המובא לעיל באות ב ודו"ק). ולפ"ז הא דילפינן פסול מום בסנהדרין הוא רק מום ש"אינו ראוי" אבל מום שהוא רק דין בהלכות עבודה מחמת שם "מום" לא יפסול בסנהדרין, וממילא כל דבר שדרכו של עולם כן כמו איטר או כהו עיניו ונשרו שיניו ושערו מחמת זקנה וכד' לא יפסול בסנהדרין. ודו"ק וצ"ע. (ובעצם הגדר של איטר יעו"י בפסקי תשובה (סי' קנט בהערה), ויש להוסיף דיוק לשון הרמב"ם הנ"ל איטר "יד ימינו" וכו' איטר "ברגל ימינו", ומשמע שאין זה שם תואר של האדם אלא תואר החסרון שבו, ושם "איטר" מתייחס ליד ימין ולא ליד שמאל], וע"י ברכת שמים (אור"ח סי' א').

ה) עד כאן הארכנו לגבי שם "מום" שיש במי שעניניו כהות. אמנם יש עוד כמה נפ"מ בזה לגבי הלכות שונות - ע"י קידושין (כד:): לגבי מומין שעבד יוצא בהן לחירות - ת"ר

ע"י הדחק אינו השחתה ואינו יוצא לחירות. ושאר הראשונים שחולקים י"ל דיסברו שיש לזה שם מום לגבי כהן, או דנחשב כה"ג ביטול תשמיש ומהני לגבי עבד.

יש לעיין בעבד שכהו עניו ממכת האדון וע"י משקפיים חוזר לראיית כל אדם אי אינו נחשב מום מכיון שאפשר לתקנו, או מכיון שבגוף העבד יש חסרון ה"ה יוצא לחירות. ובפשטות נראה כצד שני, דבהפיל שינו גם יכול לחקן ע"י שן תותבת (ונחשב לגבי דברים מסוימים ממש כגופו כמו שיתבאר בעז"ה לקמן בחלק א) ועצה זו היתה ידועה ושכיחה בזמן חז"ל [כדמובא בשבת (סד:)] ונדרים (סו:)], ולא מצינו שיש אפשרות לאדון לתקן השן ע"י שן תותבת. [הגם שלא מצינו אינה ראייה, עכ"פ כן הדעת נוטה. ולא רמי למש"כ לעיל אות ד שיוציל לתקן מום דכהן, דשם הנדון הוא רק בזמן העבודה, ואז המום מתוקן, משא"כ כאן הנדון הוא כרגע ההכאה, ואז העבד כפועל הוי בעל מום]. והגם שיש לחלק דכאן עיני קיימת ורק כח הראייה נחסר, וה"ז דומה להכהו על שינו ונדדה שאפשר לחזקה באמצעים חיצוניים שיוכל לשוב ולהשתמש בה, עכ"פ נראה דגם כזה העבד משתחרר ומיד הוא יוצא לחירות (ואפי' למ"ד בקידושין שם דבעי גט שחרור עכ"פ הממון פוקע מיד), וה"ה כאן, דעכ"פ אין זה דומיא ד"שן ועיין". וכך הא דאייתא בקידושין שם הרי שהיתה עינו סמויה וחטטה עבד יוצא בהן לחירות מדין מתוסר איבר (וע"ש תרד"ה סמויה), אזי אפי' אם ישתלו לו עין מזכוכית במקום עינו הסמויה מסתבר דאינו מועיל (הגם שנחשבת "כגופו") והויא ממש דומיא דשן תותבת הנ"ל יוצא לחירות. עוד יש לעיין אם נפלה לעבד שן ושתלו במקומה שן תותבת, או נשברה ידו ובמקום העצם שתלו לו עצם תותבת, ואח"כ שברה האדון האם עבד יוצא לחירות או דוקא דברים שהם עצם גופו ממש בעיני דומיא דשן ועיין. ומסתברא דבכה"ג אינו יוצא לחירות (ועי' קידושין שם בריש העמ'. ודו"ק).

הרמב"ם (פ"ה מעבדים ה"ח וה"ט) - הכהו על עינו וחטרה מאורה וכו' "אם יכול להשתמש בהם" אינו יוצא לחירות וכו' היתה עינו כהה וחסר מאורה וכו' והכהו האדון וכו' או סמא העין כהה, אם היה משתמש בהן "כל שהוא" יצא לחירות וכו', ע"ש. ומשמע דברישיא בעינן שימוש גמור ולא "כל שהוא" כבסיפא (וכצד שני). ובריטב"א שם כתב ברישא שבעינן "תשמיש שיהא בו ממש". ואם לאו שאינו יכול להשתמש בה בדבר של ממש "אלא שרואה בדברים הגסים" יצא לחירות. ובהערה 216 שם כתב שכ"כ מהר"י בירב, אבל הר"ח בן שמואל כתב דאם רואה הרמב"ם הברורים יוצא לחירות, ויוצא לחירות רק כשנשתתה ראייתו בדברים הברורים [לשון המגיה אינו מבואר כ"צ דלכאור' משמע דהר"ח בן שמואל גם ס"ל כריטב"א]. ורבנו יהונתן כתב דיוצא לחירות רק כשאינו רואה כלל [וזהו כצד ראשון שכתבנו לעיל דמש"כ בברייתא הראשונה "משתמש" הוי כשימוש דברייתא שניה]. וכ"מ ברעת הרמב"ם בפ"ה מה' מלכים [צ"ל עבדים] ה"ה, ע"ש. ע"פ מה שדריקנו בלשון הרמב"ם אינו כן אלא הרמב"ם ס"ל כריטב"א ודעימיה וכצד שני שכתבנו לעיל ד"שימוש" דברייתא ראשונה הוא ביחס לעין רגילה, ו"שימוש" דברייתא שניה הוא ביחס לעין סמויה. וכל אחד כפי ענינו]. ועי' ברין ועצמות יוסף. עכ"ל.

מבואר מזה שאם הכהו וגרם לו לראות ע"י הדחק עבד יוצא לחירות לרוב שיטות הראשונים הנ"ל, ורבינו יהונתן חולק, ולכאור' צ"ע בדבריו דהרי לגבי כהן נתבאר לעיל דבכה"ג הוי מום ומבואר בתוס' בכורות (לו.) הנ"ל דמום של יציאת עבד חמיר טפי ממום דכהנים וביאר הגרי"ז שם דלגבי עבד לא בעינן מום ממש אלא אפילו אי גורם ביטול תשמישו סגי, ע"ש. וצ"ל רס"ל לרבינו יהונתן שדין אינו שוה בזרעו של אהרן אין לו שם "מום" אלא הוא דין מיוחד בעבודה כנ"ל, ולגבי עבד כל זמן שיכול להשתמש

בנגעים עצמם בין סומא שהוא דין פסלות לכהו עיניו שהוא דין בראייה, י"ל דכל ההיקש לריבים שייך רק במה שהוא דין פסלות ולא במה שנוגע לעצם מעשה הראייה גופא וממילא לק"מ]. ולהלכה אין נפ"מ בזה דקיי"ל כרבנן דפליגי אדר"מ ואפי' סומא בא' מעיניו כשר לריבים, ועי' חו"מ (ס"ז ו סע"ו ב) ובפתיח תשובה וקצות ונתיבות (ס"ק ב) שם.

(ז) בריש תגיגה (ב.) - הכל חייבין בראייה חוץ מתרש שוטה וקטן וכו' והסומא וכו'. ובגמ' שם (ד.) - ת"ר רגלים פרט לבעלי קבין, דבר אחר רגלים פרט לחינור ולחולה ולסומא ולזקן ולשאינו יכול לעלות כרגליו וכו'. ע"כ. מבורר דסומא פטור מראייה מכיון שאינו יכול לעלות לבדו. ולכאור' מש"כ שם "סומא" הוא לאו דוקא, וגם מי שעניו כהות באופן שאינו רואה כמעט כלום ואינו יכול לעלות בכוחות עצמו גם נכלל שם בהגדרת "סומא" (הגם שלגבי דברים אחרים אינו נחשב סומא ואינו פטור מכל המצוות לר"י כב"ק פז. וכד'), דאין זה דין בעינים ובראייה שם אלא דין ב'רגלים', והחסרון הוא מהמת ש"אינו יכול לעלות כרגליו". ויש לעיין באדם כזה אם ע"י משקפיים יהיה חייב בראייה (ולא דמי לסומא שאינו יכול לעלות כלל בכוחות עצמו). ואולי הוא דומיא דבעלי קבין המוזכר כברייתא שם שפטורים. אמנם יש לעיין אי ע"י קבין הוא הולך לגמרי ככל אדם אי נחמטעט או לא. וצ"ע.

ובגמ' שם (ב.) - הכל לאתויי מאי וכו' לאתויי סומא באחת מעיניו ודלא כי האי תנא דתניא יוחנן כן דהבאי אומר משום ר' יהודה סומא באחת מעיניו פטור מן הראייה שנאמר יראה יראה כדרך שבא לראות כך בא ליראות מה לראות בשתי עיניו אף ליראות בשתי עיניו. ע"כ. והנה לכאור' לשיטת ר"י גם מי שעניו כהות יפטור מראייה מכח האי דרשא. וצ"ע בזה אי מועיל משקפיים לתקן הפגם או דוהו פטור בעצם כח הראייה שאם אינו רואה דומיא דיראה ה"ה פטור. וצ"ע. אמנם לכאור' עצם דין עיניו כהות שם יהיה

(ו) איתא בנגעים (פ"ב מג"ג) - כהן הסומא באחת מעיניו או שכהה מאור עיניו לא יראה את הנגעים שנאמר לכל מראה עיני הכהן. ע"כ. וכחכ בפייהמ"ש לרמב"ם - שחלש ראותו עד שלא יראה ראייה אמיתית. עכ"ל. וצ"ע אם כהן שראיתו קצרה אבל יכול לראות מקרוב הוי בכלל זה או דוקא שנשתנית ראייתו. עוד צ"ב אם ע"י משקפיים רואה ככל אדם אי מהני או דאין זה בכלל כל מראה "עיני" הכהן. (ובעו"ה יתבאר לקמן בתלק ב.)

ובתוס' יו"ט מדייק דאם כהתה עין אחת יכול לראות הנגע, ויש לעיין בזה דהרי עכ"פ נשתנית ראייתו? והאחרונים שם חולקים עליו (עי' משנה אחרונה וחי מהרי"ח ותוס' אנשי שם). והנה יש לעיין אם סומא באחת מעיניו הוא דין אחר מכהו עיניו, דיתכן דסומא הוא דין פסלות וכהו עיניו הוא דין במעשה הראייה (ואז יש מקום לומר שבכהתה עין אחת שרואה בשניה בטוב לא חסר במעשה הראייה), ואולי בזה גופא פליגי האחרונים כאן. (אמנם צ"ע מה המקור לעשות ב' דינים בזה, הרי הכל נלמד מפקוק אחד ודרשה אחת).

ובר"ש שם הביא התוספתא דלר"מ מקיש ריבים לנגעים ובעיניו אפילו בדיני ממונות שאינו סומא באחת מעיניו, ועי' בזה בסנהדרין (לד.): ובפשטות לר"מ דין שעניו כהות גם פסול (כבנגעים). ויש לעיין אי נימא דבנגעים לא יועיל משקפיים אי יפסול גם בדין או לא (ולכאור' בנגעים אין זה דין בפסלות הגוף אלא דין בעצם הראייה, משא"כ בדין לכאור' זהו פסלות בעצם הדין דאין בדין דין של "מעשה ראייה"), ולצד שלא מהני, אפי' עדשות מגע לא יועילו כאן. וזהו דוחק לומר שדין בד"מ יפסל אפי' עם משקפיים ואילו דין בסנהדרין יכשר כשלושב משקפיים (שאו אין זה מוס כנ"ל). אמנם י"ל דלר"מ אי בדין ד"ריבים" יש דין נוסף מההיקש לנגעים, ק"ו שיש דין זה גם בדין דסנהדרין אפי' שמתורת מוס אינו פוסל. [הנה לפי מש"כ לעיל לחלק

זכ"ו ואומרים להן "ראו" חיבתכם (כדאייתא שם נד.) הגם שבעלמא יש קפידא שלא להסתכל בבית קרשי הקדשים כדאייתא במידות (פ"ד מ"ה) וע"ש כפי"ה הרא"ש, ובר"ש שם פ"י שלא "יזונו" עיניהם מזיו שכינה, וע"י פסחים (כו.) - מעלה עשו בבית קדהק"ש, וזהו דין מיוחד מחמת כבוד שכינה (וע"ע יומא נא: בסוה"ע "ומשום שכינה" וכו' וברש"י שם נב. ד"ה למיעל. ודו"ק), ומדויק הלשון "יזונו" - ע"י רש"י שבת (סד:) ד"ה שזנו - לשון מזון וכו', ובתרגום יב"ע שמות (כד-יא) ואכ"מ. (וע"ע רש"י שבויעות טז. ד"ה אלא שבהיכל, ובעין משפט שם אות ה.) והנה אפי"ה ככה"ג הנכנס לפני ולפנים ביה"כ מצאנו מחלוקת אם רשאי לזון עיניו שם, בסדר העבודה לרא"ש (ריש יומא, אורת ע בקרב"ג) הביא גירסא בסדר אתה כוננת - "טמטס עיניו ויצא", וכתב דמהירושלמי (יומא פ"ה ה"ג) לא משמע כן, והובא בב"י (א"ח ס"י תרכא), ועמשי"ב עליו הגר"פ בספר המצות לרס"ג (ל"ת ריב ריג ריד ח"ב דף רלו-רלז). אמנם בזה"ק (ח"ג דף קב.) מפורש כן להדיא, וע"ע בחזקוני (ויקרא טז-יג.) ואילו לעולי רגלים היו מגללין הפרוכת כנ"ל, (ויעו"י בתפא"י ביומא פ"א בבויעות את ב שהקשה כן ובעוד אחרונים), וצ"ל דרגלים שאני, וכמשנ"ת].

ב

(ח) יש לציין מהו גדר הראייה ע"י משקפיים. ולכא"ו ישנן ד' נקודות שצריך לבאר בזה - מהי ראייה דרך זכוכית, מהו דין זכוכית מגדלת (או משקפת וכד.), וראייה ע"י משקפיים או עדשות מגע (כאשר בזה השינוי הוא מצד ראיית הגברא ולא החפצא כזכוכית מגדלת), וגם מהו דין ראייה במראה שאינו רואה עצם הדבר ישירות.

איתא ברה"ש (כד.) לגבי דין קידוש החודש - ת"ר ראינוהו במים [פירש"י, תוך נהר או מעין ראינו דמותה של לבנה], ראינוהו בעששית, ראינוהו בעבים [ינם

חלוי במחלוקת רש"י ותוס' (ע"י רש"י ותוס' שם ובסנהדרין ד: ובערבין ב:), דלרש"י הלימוד הוא כדרך שהקב"ה בא לראותך כשהוא שלם בשתי עיניו כביכול אף אתה בא לראות כשאתה שלם בשתי עינים. ולר"ת מיירי על עצם הראייה כשם שהקב"ה רואה אותך בשתי עיניו כך אתה. ולרש"י יש מקום לחלק שכהו עיניו אינו בכלל, וא"ש לפ"ו לשון הברייתא סומא בא' מעיניו ולא נקטה גם מי שכהו עיניו כבמשנה דנגעים, דאינו בכלל. הרמב"ם (בפ"ב מחגיגה ה"א) פוסק כיוחנן בן דהבאי סומא בא' מעיניו פטור, וז"ל - כשם שהן באין להראות לפני ה' כך הם באים לראות הדר קדשו ובית שכינתו, להוציא סומא שאינו רואה, אפילו נסמית עינו אחת "שהרי אין ראייתו שלימה". עכ"ל. ולכא"ו יוצא מדבריו שגם מי שראייתו כהה כנ"ל פטור. (ובפי"ה הגמ' יראה יראה הוא מפרש כר"ת וכ"כ הלח"מ שם).

אמנם צ"ב לרש"י מדוע לא אמרינן שכל מום בכלל (דדרשינן דומיא דהקב"ה כבי"ב שהוא "שלם")? וצ"ל דקפידת הפסוק הוא על העינים דוקא, דכזה מיירי קרא ד"יראה". [ובאמת מצות ראייה משתייכת במיוחד לעינים ועל שמם נקראת מצות "ראייה", וכזה מבואר הא דאייתא בחגיגה שם (ג:) מעשה בר' יוסי בן דורמסקית שהלך להקביל פני ר"א בלוד וכו' אמר לו יוסי פשוט יידין וקבל עיניך כו', יעו"ש, דהא דהענישו בעיניו מכיון שהקבלת פני רבו ברגל הוא בחינת מצות ראייה (ויעו"י) בזה"ק ח"ב דף לח. עה"פ יראה כל זכורך את פני האדון ה', וע"ע בנו"ב מהדורת אור"ח סי' צד ובשדי חמד כללים מערכת הח' כלל ק, וע"ע בשבות יעקב ח"ג סי' לא מש"כ שכל המקבל פני רבו כא"י מקבל פני שכינה וכל המקיים מצות ראייה כא"י מקבל פני שכינה), ולכן הענישו בעיניו להראות לו שמופקע ממצוה זו. ומה"ט נמי דוקא ברגלים היו מראים לחם הפנים ואומרים "ראו" חיבתכם וכו' (ע"י יומא כא:), וכן אז היו מגללין הפרוכת ומראין לעולי רגלים הכרוכים שהיו מעורין

עצם ראייה כזו דרך זכוכית אינה נחשבת "ראייה", או דמיוני שם באופן שהראייה דרך עששית משנה צורת הדבר ואינו רואה בעליל ויתכן שטעה ולא ראה כלל את הלבנה אלא כזכוכית דעיבא (המוזכר בהמשך הגמ' ברה"ש שם, ע"ש), וכבסיפא דהברייתא שם שראה דרך העבים. [ואין להקשות על זה מהגמ' הנ"ל בברכות (כה):] שעורה בעששית אסור לקרות כנגדה דהוי ראייה, ד"ל דלגבי דין עורה נחשב ראייה קלושה וסגי בזה לאסור לק"ש, וכדוגמת עורה בלילה הנזכר כירושלמי שם (פ"ג היה) שאסור הגם שאינו רואה כפועל, משא"כ בערות החודש בעיני ראייה בנורה, וגם יש לחשוש שלא ראו הלבנה אלא כזכוכית דעיבא. אבל לצד ראשון שכתבנו שדרך זכוכית אינו נחשב "ראייה" לכאור יקשה מהגמ' בברכות שם, או דנימא דיש חילוק בין ראייה דעורה לראייה דעדות. ויתבאר אי"ה לקמן (סוף אות י').

עוד יש לפרש הדכוונה שרואה הלבנה משתקפת דרך העששית וכעין מראה דאינו רואה הדבר ישירות ודומיא רישא דראינוהו במים, ולצד זה לכאור קשה איך יתפרש הציוור כסיפא שם חציו בעששית וחציו ברקיע, אמנם בלא"ה צ"ב הציוור של חציו במים וחציו ברקיע (ומיירי שם לכאור) דהלבנה משתקפת במים כמו במראה, ואי מיירי שהלבנה בסוף הרקיע ונראה דק חציה, א"כ אותו חצי שמשתקף במים זהו אותו חצי עצמו שברקיע ומאי קמ"ל? ועי' במפרש על הרמב"ם (פ"ב מקידוש החודש ה"ה) שפירשו, וע"ה ברין ובמאירי שם. עוד קשה לפי שני דהר"ל למינקט מראה ולא עששית. (ובסוגיא בברכות כה: הנ"ל לגבי צואה ועורה בעששית הנדרן שם להדיא הוא ראייה דרך העששית ולא השתקפות). וצ"ע. ויעוי' במאירי שם דמשמע כצד שני שראה כבדאת הלבנה בעששית, וכריטב"א שם מפורש כצד ראשון שראה דרך עששית שהיא בחלון שבכותל, ע"ש.

והנה בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' קכו) דן לגבי דינינים שרואים ע"י משקפיים אי

המעונן היה וראינוה מאירה דרך עוביו של [עב], אין מעידין עליו וכו', חציו במים חציו ברקיע חציו בעבים חציו ברקיע חציו בעששית חציו ברקיע חציו מעידין. ע"כ. וצ"ב מהי ה"עששית" הנזכרת שם. רש"י שם כתב - "קנדיל"ה" בלע"ז. ויעוי' בברכות (כה:): - אמר רבא צואה בעששית מותר לקרות ק"ש כנגדה, ונתבאר שם הטעם דצואה בכיסוי תליא מילתא והא מיכסיא, ועורה בראייה תליא מילתא (דכתיב ולא יראה בך ערות דבר) והא קמיתחויא. ופירש"י שם - בעששית, "לנטירנא" בלע"ז כלומר מניצת זכוכית או קלף דק מפסיק בנתיים והיא נראית. עוד איתא שם (גג): - עששית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו, למוצאי שבת מברכין עליה, ופירש"י שם - "לנטירנא". ובשבת (כג): לגבי הלכות חנוכה - עששית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו למוצ"ש מכבה ומדליקה, ופירש"י - כלי גדול של זכוכית בלע"ז "לנטירנא", ושם (מד): לגבי מוקצה - כוס וקערה ועששית לא ייזום ממקומם, ופירש"י - כוס גדול של זכוכית שקורין "לנפ"א". וכתב המתרגם בברכות (כה:): - בעששית, לנטירנא (לאנטערנא, לייכטע), ויש עששית שתרגם קנדיל"ה (ליכט). עכ"ל. עוד מצאנו בשבת (קנד): - היתה בהמתו טעונה טבל ועששיות, ופירש"י - עששיות של זכוכית, "מש"ש" בלע"ז. וכתב המתרגם דהיינו חתיכות עבות, וכ"כ רש"י בעירובין (פו): - עששיות של ברזל, חתיכות גדולות, וביומא (לד): - חתיכות עבות וכו' מש"ש בלע"ז, וע"ע סנהדרין (קת): וע"ז (טז). וע"ע ערוך ערך עששית ועשת. [יעוי' עוד בשבת (קמט): - אין רואין במראה שבבת, ופירש"י - "מידראיי"ר", וכתב המתרגם - שפיגעל, וכ"כ רש"י בע"ז (כט). מראה - מירדוי"ר].

מכל הלין משמע שעששית כאן היינו מנורת זכוכית גדולה שאפשר לראות דרך הזכוכית, ואם רואה דרכה את הלבנה אין מעידין עליה. וצ"ב אי החסרון הוא דכנה"ג

עשית הוי ראייה, וה"ה למשקפיים. (ובהמשך דבריו נרנן אי"ה לקמן אות יב).

והנה הגם שעל פירושו בגמ' יש לחלוק שעשית היינו כפי' ראשון הנ"ל כמש"כ הריטב"א, עכ"פ י"ל בפשטות דשם אין זה נחשב ראייה ממש מכיון שמשנה צורת הדבר (וכלשון רש"י בברכות כה: מציצת זוכית או קלף דק, וע"ע במג"א ריש ט"י עה בשם הה"ג דלבוש דק ומתחני בשר מתוכה אסור, וזהו מדין ערוה בעששית, ובכל הני גווני אינו רואה להדיא הדבר אלא רק ראייה קלושה) ולא מהני לעדות החדש או לראיית הדיינים וכד', (ולא דמי לערוה שהיבר "נראה" מבעד לעששית וממילא אסור בעצמותו וכדוגמת ערוה בלילה הנ"ל), אבל ע"י משקפיים ה"ז ראייה ברורה ונחשב ראייה גמורה לכאן.

הבאר היטב (או"ח סי' תכו ס"ק א) כתב שאם הלבנה מכוסה בעבים אין מברכין עליה, אבל אם נתכסה בעב דק וקלוש מברך. ואח"כ הביא דברי הדב"ש הנ"ל שהרואה לבנה מתוך אספקלריא או מראה של זוכית אינו מברך. ע"ש. ולכאן צ"ע דלא גרע מעב דק? ואולי למד בדבריו שהכוונה למראה שרואה בה השתקפות הלבנה ולא מיירי שרואה דרך זוכית, וכמו שפירשו השב"י הנ"ל. ובשע"ת שם (ס"ק א) האריך בזה ומסקנתו דע"י משקפיים הוי ראייה ממש ויכול לברך ברכת הלבנה דרך חלון, אבל אם יכול לפתוח החלון יש לעשות כן לכתחילה. ומביא כן בשם המהרש"ל, ומקורו הוא מהמג"א שם (ס"ק יד), וע"ש בערוך השולחן (סעי' יד) שתמה ע"ז.

וע"ע בתפארת ישראל בנגעים (פ"ב מג) בכוז (אות ד) שהאריך לענין ראייה נגעים ע"י משקפיים, והביא דברי תשובת הלכות קטנות (ח"א סי' צט) דשרי לקרות בתורה ע"י משקפיים (ומתיר לקרות אם נטף שעוה על הס"ת והאות נראה מתוכה) והובאו דברי ההלק"ט גם בשב"י הנ"ל. (וע"ע בהלק"ט סי' רעד וח"ב סי' פב). עוד הביא התפא"י דברי המג"א (סי' רחצ ס"ק כ) שהרואה

כשרים לחליצה, דמבואר ביבמות (קא:): שהדיינים צריכים לראות הרוק ונלמד מ"לענין" הזקנים (וע"ש תור"ה ש"מ שכתבו שטומא בא' מעיניו כשר, ויעו"י בבאיור הגר"א אה"ע סי' קסט בסופו בסדר חליצה ס"ק ה ובפ"ת שם ס"ק ב), והשב"י הביא מהדבר שמואל (סי' רמב) שדן אי יש לאסור לברך ברכת הלבנה דרך אספקלריא או מראה של זוכית מתחת סוגיא הנ"ל דרה"ש דראינוהו בעששית, והשב"י חולק דשם אין הכוונה שרואה דרך עששית (דומיא דעבים דסיפא) אלא שרואה בעששית השתקפות הלבנה (דומיא דרישא דראינוהו במים). [ופליגי הני אחרונים במחלוקת המאירי והריטב"א, והשב"י ס"ל כצד שני שכתבנו לעיל וכמאירי]. עוד הביא מהרמב"ם (פ"ב מקידוש החדש ה"ה) שכתב - אמרו העדים ראינוהו במים או בעבים או בעששית, ופי' המפרש שם דראו בברואה שלו בעששית, וכפי' שני הנ"ל. [ולכאן' משמע מהרמב"ם כצד ראשון מדשינה סדר הגמ' וכתב עששית בסוף אחר עבים ולא באמצע, דלא נימא דעששית הוי דומיא דמים אלא דומיא דעבים. (וע"ע הגירסא בתוספתא פ"א מט"ו, ובירושלמי פ"ב ה"ד). ובהמשך דבריו כתב הרמב"ם - או שראו מקצתו ברקיע ומקצתו בעבים או במים או בעששית, "אין זו ראייה" ואין מקדשין על ראייה זאת. עכ"ל. וקשה בתרחי דהופך סדר הגמ', וגם עצם הסדר כסיפא דהברייתא שם הוא מים עבים ועששית. וע"ע. ועכ"פ מלשון הרמב"ם "אין זו ראייה" משמע כמש"כ דחסר בעצם הראייה]. [ומש"כ השב"י בהמשך בהערה שם דמה"ט פסק ג"כ המג"א (או"ח סי' תלג) דכנגד חלון של זוכית אין בודקים, דבריו צע"ג דאדרבה מהמג"א משמע להיפך דאזיל בשיטת הריטב"א. ואולי מקום הערה זו הוא לעיל כשהביא דברי הדבר שמואל. וע"ע]. אח"ז כתב השב"י דיתכן שזו גופא כוונת הרב"ש הנ"ל שראה השתקפות הלבנה בעששית. ומסקנת השב"י דראייה דרך

חתיכות זכוכית, דומיא דשבת (קנר:), י"ל דמיירי בעין זכוכית שבחלונות שלנו, אבל לפי מה שפי' רש"י ברה"ש שם דהיינו לנטרינ"א, אזי אפי' אי מיירי שרואה דרך העששית כמש"כ הריטב"א שם, ודאי שאינו רואה ראייה ברורה דהזכוכית של המנורה היא עגולה וכפולה (דעשוי בעיגול), ודאי שאין זה אוחז המראה האמיתי. ומסקנת הדע"ת שאם ע"י משקפיים רואה בטוב אין חשש בזה.

בהלק"ט הנ"ל (ח"ב סי' פב) דן אי עדים ראו עדות ע"י מראה של זכוכית לבנה והכירו הכל בפירוש אי מהני (ודין מראה יתבאר אי"ה בהמשך). וכתב - קצת יש לברר זה מההוא דקידוש החודש מקצתה ברקיע ומקצתה במים כו'. עכ"ל. ובברכי יוסף (חור"מ סי' לה ס"ק יא) פי' שכונתו לברייתא הנ"ל דראוה בעששית שאינם מעידים, ומסתפק בזה אי הסיבה מחמת שאין זה ראייה, או דחיישינן שלא ראו בבירור וכאמת לא ראו הלבנה אלא כוכביתא דעיבא. (ובהמשך מחלק בין ראייה דרך עששית שנחשב ראייה ע"פ דברי ההלק"ט סי' צט הנ"ל, לראייה ע"י מראה דיתכן שאינה נחשבת ראייה).

יעו"י בשע"ת (אור"ח סי' רכד ס"ק ג) לגבי דיני ברכות הראייה (על ת"ח ומלך וכד') שדן אי מברך בראה דרך זכוכית ומדמה לדברי הדב"ש והשבו"י הנ"ל בברכת הלבנה. וע"ש בברכ"י (ס"ק א) שהאר"י בזה (ודן אי בכל הני ברכות בעיני ראייה או לא. ע"ש). וע"ע בשו"ת לב חיים (פלאגי, ח"ג סי' טו) שראייה דרך זכוכית מהני להצטרפות ליומן.

כדובב מישרים (ח"א סי' קכד אות א) הביא דברי הב"י בתשובה שמחיצת זכוכית מהני להיזק ראייה, והפ"ת (חור"מ סי' קנר ס"ק ט) כתב דמיירי דוקא בזכוכית שעשויה להביא אורה אבל אי"א להסתכל דרכה. יעו"ש.

(י) מכל הלין נראה דיש בענין זה כמה בחינות ומדרגות. ישנם דברים שצריך בהם

שלהבת דרך אספקלריא של זכוכית במוצ"ש יכול לברך, ודברי השע"ת הנ"ל. וע"ע שם שהאר"י.

(ט) והנה המג"א (אור"ח סי' חלג ס"ק ד) כתב בהא דשרי לבדוק חמץ כנגד ארובה - ונ"ל דבחלון שיש בו מחיצה של זכוכית לכו"ע אסור לבדוק כנגדו. עכ"ל. וע"י בא"ד וערוה"ש ומשנ"ב ועוד שהביאורו כלי חולק. ולכאור' זהו דוקא לצד ראשון שכתבנו לעיל ומי שפוסק כצד שני יחלוק גם כן. וע"ע.

והנה יעו"י ביו"ד (סי' א סעי' ט) שסומא אסור לשחוט לכתחילה, ובשו"ת טוב טעם ודעת (מהדורא לתליא סי' טו וסי' פה) כתב שיש לאסור שחיטה ע"י משקפיים מדברי המג"א הללו לגבי בדיקת חמץ, וכן לגבי שחיטה לאור אבוקה הנמצאת בעששית יש להחמיר כשאין שעת הדחק. ע"ש. ויעו"י בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סי' לא) שחושש לכתחילה לדבריו, [אמנם משמע שם שבזמנם היו המשקפיים משנים צורת הדבר ולא היתה ראייה ברורה, ע"ש]. ובדרכי תשובה (יו"ד סי' א ס"ק קצג) כתב שמי שהוא קצר רואי או שכהו עיניו צריך לשחוט במשקפיים (שמה ישחוט ולא הקריב עיניו עד שיוכל לראות בבירור), ובשחט ע"י משקפיים אין לחוש כלל. וע"ע ביו"ד שם (סי' יא סעי' א) שאין לשחוט בלילה אא"כ אבוקה כנגדו, ובדעת תורה שם (ס"ק ג) כתב שאם האבוקה בתוך עששית אין הזכוכית נחשבת הפסק לזה, והביא דברי המג"א הנ"ל ומחלק דלגבי בדיקת חמץ בעיניו אור רב (ובעצם דין חלון אפי' אין בו זכוכית נחלקו הפוסקים אי דמי לאבסדרא, ולכן בזכוכית יש להחמיר). עוד חילוק הביא בשם הדעת קדושים שהמג"א מיירי בזכוכית של זמנים הקודמים שלא היה צלול ורך ודק, אבל בזה"י שרי אפי' לענין בדיקת חמץ. ע"ש. עוד הביא הדע"ת שם (בסי' א ס"ק ג) דברי הטוטו"ד הנ"ל, והביא רש"י בתהלים (ו-ח לא-י) שהרואה דרך זכוכית "אין אותה מראה ברורה". [והנה אם נפרש שעששית היינו

וכמו שהטוטו"ד עצמו מיקל יותר בשחיטה לאור עששית מאשר בשחיטה כשלוש משקפיים). ובשבו"י גם משמע לכא' שהבין כן במג"א. והדע"ת כתב דזהו דין מיוחד בבדיקת חמץ שצריך אור רב. והדעת קדושים מחלק דהמג"א מיירי בזוכית שאינה צלולה. וכן משמע מרש"י בתהילים שהביא הרע"ת. (והנה הערוה"ש והמשנ"ב שהביאו דברי המג"א הנ"ל ולא העירו ע"ז כלום, ולגבי דברים אחרים לא ס"ל שזוכית הוי הפסק, נראה שילמדו כחילוק הרע"ת שבדיקת חמץ שאני).

ולגבי ברכת הלבנה ג"כ אין צריך לכא' דין ראייה אלא על עצם ההנאה מברך (ועי' בברכ"י א"ח סי' תכו ס"ק ד אי צריך הנאה בפועל) והרב"ש הנ"ל מביא צד להתיר במשקפיים מחמת שאפי' סומא מברך. ע"ש. והשבו"י והאחרונים כתבו שמשקפיים לא הוו הפסק. אמנם קשה מש"כ המג"א שהמהרש"ל פתח הזוכית שבחלון בברכת הלבנה. (ואפי' אי נימא כחילוק הרע"ק הנ"ל אין זה מיישב כאן, דאפי' נתכסתה הלבנה בעב דק מוכא בפוסקים כשם הרב"ז דאפשר לברך). ויתכן דס"ל כצד שזוכית הוי הפסק, (וגרע מעב דק שאין לו ממשות וגם הולך מעצמו). או דבברכת הלבנה יש שני ענינים - יש דין ליהנות מאור הלבנה, ויש עוד דין להסתכל בה קודם ברכה (ועי' משנ"ב סי' תכו ס"ק יג ובברכ"י הנ"ל בשם הרב"ז ועי' פשוט"ר ר"ש אגור ח"א א"ח סי' יב אות א שבו"י ממס' סופרים דבעינן "תולה עיניו כנגדה" וכן אי הוי לעיכובא, ע"ש). ודין הסתכלות הנ"ל הוא דין ראייה גמור ומצד זה החמיר המהרש"ל לפתוח החלון הגם שלא מעכב (ויתכן דמיירי בחלון שאינו צלול כנ"ל ולכן פתחו). וצ"ע. ובערוה"ש שם חולק עליו, יעו"ש. וגם הברכ"י הנ"ל כתב דלפי השבו"י הנ"ל אין צריך לפתוח החלון. [והנה כל הגדון כמהרש"ל הוא בראוה הלבנה דרך זכוכית, ויש עוד לעיין לאידך גיסא במי שראיתו חלשה ורואה הלבנה בלי משקפיים אי מהני

דין "ראייה" גמור, ויש דברים שהנדון בהם הוא המציאות של הראייה, ומהני אפי' באופנים שאין צריך חלות הלכתית של ראייה כמו שיתבאר, ויש דברים שאינם מתורת ראיית הדבר כלל אלא הנאה ותוצאה של הדבר.

הנה בדין ראייה בשחיטה, שם ודאי שהנדון הוא מצד מעשה השחיטה, ואין דין "חלות ראייה" בזה אלא זהו רק אמצעי דחיישינן שהשחיטה תתקלקל, ולו יצוייר שיוכל לשחוט כדין בלא לראות ה"ז שחיטה כשרה. וממילא אם השוחט רואה השחיטה ע"י משקפיים לכא' אין חשש בזה וארובה עדיף שישחט במשקפיים ויראה ברור (אפי' אי נימא דבעלמא אין למשקפיים שם "ראייה"). אולם רעת הטוטו"ד בזה לאסור (ורחוק מאד לומר דיש דין "ראייה" בשחיטה. ונראה דס"ל דמכיון שאסרו לכתחילה לסומא לשחוט, ה"ה בכלל גזירת "סומא" הגם שבפועל הוא רואה ע"י המשקפיים. וצ"ע. או דמיירי במשקפיים שאינם בהירות וברורות כדמשמע בדברי מלכ"אל). והאחרונים נחלקו עליו וכנ"ל.

ומה שדנו האחרונים בשוחט לאור אבוקה אי שרי שתהיה בתוך עששית, בזה לכא' קיל טפי דכאן אינו דין לראות האור דהאבוקה, אלא לראות המעשה שחיטה ע"י אור האבוקה, ואפי' אי נימא דהעששית מקטין האור, עכ"פ אפי' מקצת אור מספיק אי רואה המעשה שחיטה בטוב. וכאן זהו רק דין הנאה מהאור ואינו דין "ראייה" (לגבי עצם האור) כלל. (ודין ברכה על הגר במוצ"ש יתבאר בפרטות בהמשך בעז"ה).

ובבדיקת חמץ ג"כ זהו אותו גדר דאין צריך לראות עצם האור אלא בעינן שימוש והנאה מהאור (אמנם כאן יש תקני"ח שיהיה נר דוקא). ובבדיקה כיום כתב המג"א הנ"ל דזוכית הוי הפסק. וכאו בזה כמה הסברים באחרונים - הטוטו"ד הבין שעצם הזוכית הוי הפסק וא"כ בכל מקום שצריך ראייה אינו מועיל. (והא דמתיר המג"א בנר הכולה ע"י הפסק עששית, י"ל דהנאת אור ככה"ג שרי.

על הגברא אלא איסור חפצא, דהיינו שלא יראה מולו חפצא של ערוה (אפי' הוא עוצם עיניו. ועי' מש"כ בזה בקובץ באורי' גליון נא עמ' קכה סוף אות ג), וכמבואר בדברי שו"ע הרב (אור"ח סי' עד סעי' א, עש"ה), וממילא אפי' אם אין לזה שם ראייה מצד הגברא, עכ"פ מכיון שבמציאות נראה מולו חפצא של ערוה הי"ז בכלל האיסור ד"ולא יראה" וכו'. ואכתי יש לעיין בזה מתא דקיי"ל (עי' משנ"ב סי' עה ס"ק כה) שכנגד עששית מהני עצימת עינים, אמנם נראה דהגדר שם הוא גם איסור ראייה, אבל מצד החפצא מהני הראייה הקלושה דהחפצא להחשב שיש חפצא דערוה כנגדו וממילא אסור לראותה. ואם עוצם עיניו הרי דהזכוכית נחשב מחיצה בינו לבין עצם הערוה. (ועי"ל דבערוה אין צריך דין ראייה גמור וממילא עששית אסורה. וצ"ע.) [וגם כאן יש לעיין לאידך גיסא אם ראייתו קלושה ורואה בלי משקפיים ערוה דרך מחיצת זכוכית, אי נחשב "ראייה גמורה" ככה"ג או לא, וכנ"ל, ואי נאסר ככה"ג לדין ערוה או לא. ולפי מה שכתבנו לעיל אות ח לדייק מלשון רש"י בכרכות כה: משמע שגם זה בכלל האיסור, ויש לחלק בין הגברא לחפצא, וצ"ע. ואמ"ל].

יא) לסיכום - ברש"י בתהילים הנ"ל מבואר שדרך זכוכית אין זה אותה מראה ברורה. ובאמת יודע דאפי' בזכוכית שקופה ודקה עדיין אין עובר דרכה כל האור. וידוע שראיית חפץ הוא ע"י שהאור המוחזר ממנו מגיע לעיני האדם. וממילא כשרואה דרך זכוכית אין זה ראייה גמורה (הגם שלא תמיד מורגש כל כך שינוי זה לעין הרואה, ועכ"פ הבחינה לזה היא שכאשר פותחים החלון נכנס לחדר יותר אור מכיון שהזכוכית משאידה חלק קטן מהאור בחוץ), ויש מקום לדרון אי ראייה כה"ג יש לה שם "ראייה" במקום שצריך דין ראייה. ויש אופן יותר גרוע שהזכוכית מכה את המראה ואז אינו רואה ברור. (ולכאור' רש"י שם מיירי באופן זה, אמנם אינו מוכרח ויתכן דמיירי באופן הראשון.)

לכתחילה או דאין זה נחשב ראייה גמורה ולכתחילה צריך שיראה ע"י המשקפיים דוקא. (ובזה גופא יש ב' דיונים נפרדים - האם ראייה בלי משקפיים לכשעצמה נחשבת "ראייה גמורה", והאם משקפיים עדיפי לצד שראייה דרך זכוכית גם אינה ראייה גמורה, דהרי עכ"פ הוא מרויח שראייתו ברורה.) וצ"ע.]

אמנם בעדות לכאור' בעינן דין ראייה ממש. ובה איתא בגמ' דעששית לא מהני, אלא דנחלקו הראשונים (האחרונים) אי מיירי שרואה בבואה או שרואה דרך העששית. ואפי' לצד זה יש לבאר בשני אופנים כנ"ל או דאין זה "ראייה" או דמיירי באופן שאינו רואה ברור (ובזה גופא י"ל או דבכה"ג אינו דין "ראייה" או דחיישינן שאינו רואה הדבר על אמיתתו וטועה בראייה, וכ"כ המפרש בהל' קידו"ה. אמנם מלשון הרמב"ם שם דיילקו לעיל דעששית אינו נחשב "ראייה"). ולכאור' בכל עדות יהיה הדין כן. ומעשים שבכל יום שאין מקפידים לקחת עדי קידושין שאינם חובשים משקפיים. (ובראייה במראה נסתפקו ההלק"ט והברכ"ו. ויתבאר בהמשך בעז"ה.)

ובקריאת התורה לכאור' גם בעינן דין ראייה גמור ואינו רק ה"ת ואמצעי לקריאה אלא זהו עצם המצוה לקרא מתוך ס"ת. וגם בראיית נגעים משמע דבעינן לראייה גמורה. ונראה פשוט שאם יצלמו הנגע והכהן יראה מתוך תמונה (ואולי גם ע"י מראה, ויתבאר בעז"ה לקמן), דאינו מחליף ואין זה בכלל "מראה עיני הכהן". וגם בחליצה הדין כן. (ולפ"ז מי שמחמיר במשקפיים שאין לו שם ראייה, יצא שבחליצה עדיף שיראה בלי משקפיים הגם שראייתו כהה, וצ"ע. ותלוי במש"כ תוס' ביבמות הנ"ל שסומא כא' מעיניו כשר, אי גם מי שעניו כהות כשר.)

ולגבי דין ערוה שמפורש בכרכות שעררה בעששית הוי בכלל "ולא יראה" כו', שם לכאור' בעינן דין ראייה גמור, וראיה לסוכרים שזכוכית אינו מפסיק לענין זה. אמנם נראה דהגדר שם שונה, דאין זה דין איסור ראייה

לפעולת טייפרקורדר לגבי הקלטת דיבור, או טלויזיה במעגל סגור שגדר פעולתו דומה לפעולת הרמקול בדיבור), ובוה פשוט שאין לו שם "ראייה" כלל, וכמשנת" בקובץ באו"י (גליון נא הנ"ל סוף אות י) דברמקול וכדו' אינו בגדר "דיבור" האדם כלל, וה"ה כאן התמונה נהפכת לאותות אלקטרוניים או מגנטיים ואינו רואה ממשות הדבר בעצמותו כידוע (וזהו אפי' בטלויזיה במעגל סגור שרואה הדבר בזמן אמיתי, ועכ"ז אין זה ראיית עצם ה"דבר" כנ"ל). ואפי' אי נימא שבראייה במראה או משקפת ה"ז נחשב ראייה (יעו"י בזה להלן), עכ"פ בוידאו וכדו' אינו נחשב ראייה כלל, ולכל הדברים הנ"ל (כקריאת התורה וקידוש החודש ועדות וראיית נגעים וחליצה וברכת הנו כמצו"ש וערוה לק"ש וכדו') אינו נחשב שרואה הדבר ולא יוצא י"ח ופשוט. (אמנם יש להסתפק בזה לגבי עדות ממון אי מהני דיתכן שהוי בכלל או ראה או "ידע", וכן לגבי בדיקת חמץ אי מבניס נר ועדשת מצלמה לחורים וסדקים ורואה הכל ע"ג מסך אי מהני ככה"ג. ובשחיטה לכאו' יועיל בזה אי רואה בטוב דרך המסך את פעולותיו. עוד יש לעיין בכל אותם מקומות שצריך ראייה רק מצד ידיעת הדבר כמו בחליבת עכו"ם דבעינן ישראל עומד על גביו וכדו', אי מהני טלויזיה במעגל סגור באופן דליכא למיחש לרמאות. וידוע שכיום מבצעים הרבה ניתוחים באופן זה שמחזירים סכין עם מצלמת וידאו ופנס זעירים לגוף החולה וכל הפעולות נעשות ע"פ הנראה על גבי המסך. ולכאו' בכל המקומות שאין דין "ראייה" אלא רק צריך את המציאות של הראייה יועיל גם אופן זה. וצ"ע).

(המשך יבוא בעז"ה).

והנה הצדדים לאסור ראייה דרך זכוכית הם שיטת הריטב"א ברה"ש הנ"ל שעששית היינו שרואים דרכה ופסול לעדות החודש, והדב"ש שלכאו' למד כן, והמג"א שאוסר בבדיקת חמץ כנ"ל, והמהרש"ל שהחמיר בברכת הלבנה. אמנם לאירך גיסא המאירי למד לא כך ברה"ש, ובדב"ש גם יש לפרש כן (כמש"כ השבו"י ועוד אחרונים), ובריטב"א ומג"א ומהרש"ל יש לפרש דמירי בזכוכית שאינה זכה (וכרש"י הנ"ל לכאו'), ובמג"א יש עוד לפרש שרק בבדיקת חמץ הוא מחמיר. ומדין ערוה בעששית משמע לכאו' כצד זה דזכוכית אינו הפסק. וכן משמע לכאו' גם ברשב"א (בברכות גג:) יבא ויתבאר בעז"ה לקמן.

ובטוטו"ד החמיר למעשה כצד ראשון לאסור שחיטה עם משקפיים. ולכאו' יחמיר גם בקריאת התורה ובראיית נגעים ובחליצה וקידוש החודש ובכל מקום שצריך ראייה. אבל רוב האחרונים מחלקו עליו [עי' פ"ת (אה"ע סי' קסט בסדר חליצה ס"ק א) ופ"ת (תו"מ סי' לה ס"ק ח) ושע"ת (אוי"ח סי' תכו ס"ק א) ודרכ"ת ודע"ת (יו"ד סי' א סעי' ט וסי' יא סעי' א) ועוד] וס"ל שאם ע"י משקפיים רואה ברור אין בית מחוש בזה ונחשב ראייה גמורה. (ובפרט בשחיטה הדבר תמוה לומר שלא יועילו משקפיים דהרי אין שם דין "ראייה" כלל אלא זהו רק אמצעי לדעת שהשחיטה נעשתה כדניה. וצ"ע). ומבואר מהאחרונים הנ"ל שאותו דין למשקפיים או לרואה דרך זכוכית ואינו נחשב הפסק בכ"ע ואפי' לגבי עדות מהני (כשרואה בבורו). ויתכן שבמשקפיים שלנו שרואים ברור אפי' הטוטו"ד יודה.

והנה יש עוד אופן ראייה ע"י צילום אלקטרוני (כדוגמת וידאו הרומה בפעולתו

הערות וביאורים בשו"ע

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

הערות וביאורים בשו"ע חו"מ

מענת לוח קים לי שפרוובול המלוה פסול

מהכ"ח להכשיר בב"ד של ג' הדיוטות דלא גמרי דיני שביעית, דהרי בפשטות מפרשים מקורו של הרמ"א מהסור והב"י, כמו שצוין בשו"ע בפנים, והסור והכ"י הביאו רק השיטה דכשר בב"ד שלא המחום רבים עליהם ולא הוזכר בדבריהם דסגי בהדיוטות דלא גמירי, ואף בדרכי משה לא הביא שיטה זאת, ומאחר דמדברי הסור שמקורו מהרא"ש מבורר דכל ב"ד הכונה לב"ד דגמירי וסבירי, ולא הוסיף בדרכי משה שיטה נוספת, בודאי כונתו לב"ד דגמירי, ולא הדיוטות ממש, (וראיחי באחרונים שהביאו שכבר העירו כן המבי"ט ח"ב סי' פ"א (וציינו הש"ך על הרמ"א, והבאר היטב), והרדב"ז ח"ד סי' ק"ע, וא"כ בודאי יש מקום לדברי האומרים שאין לסמוך ע"ז משום ספיקא דרבנן לקולא. (ומהבב"ח שמקיל במסירת שטרות אין להקל בפרוובול כיון שהבב"ח גופיה מחמיר בפרוובול).

ואף שבח"י הריטב"א גיטין ל"ז כ' מפרש אפי' בג' הדיוטות, מ"מ לא מסתבר לסמוך ע"ז לדינא, כיון שלא הובא בשו"ע ובסור, [גם גלענ"ד שאי"ז ראייה שהריטב"א שכתב הדיוטות, הוא לאו דוקא, וכ"כ הריטב"א גופיה ריש פרק מצות חליצה לשון הדיוטות לאו דוקא, ואתא לאפוקי סמוכין] ורמ"א לא כיון להכשיר בזה, ומעתה צ"ע למה הרבה

יש לבאר במלוה שעשה פרוובול לפני ג' הדיוטות ממש, דלא גמרי וסבירי בהלכות פרוובול, אי חייב לזה לשלם החוב מעיקר הדין, או דלמא יכול לומר קים לי שפרוובול המלוה פסול כיון שהיה לפני הדיוטות ממש, כי היה נלענ"ד דלא דמי לכל ספיקא דדינא, ומחלוקת הפוסקים, דמחייבין ללוח לשלם, משום דספיקא דרבנן לקולא, וכבר נפסק הדין דהפרוובול כשר. מספק, כספיקא דרבנן [דשביעית בזה"ז דרבנן]. משא"כ בני"ד יכול לטעון דלא הוי ספיקא דרבנן לקולא, דיש מקום גדול לומר שאין לסמוך על פרוובול כזה משום ספיקא דרבנן. (וכמו שיתבאר).

דהנה כתב המחבר חו"מ סי' ס"ז סי"ח, וז"ל פרוובול אינו משמט ואינו נכתב אלא בב"ד חשוב, דהיינו שלשה בקיאים ברין, ובענין פרוובול ויודעים הלכות שמיטה, והמחום רבים עליהם באותה העיר, וי"א שכותבין פרוובול בכל ב"ד (סור ובי"י בשם הפוסקים), ונ"ל דיש להקל בזה"ז. (רמ"א).

ונראה פשוט דמה שסומכים להקל בב"ד הדיוטות משום שסומכים על הרמ"א, אבל בתשובת רדב"ז ח"ד סי' ק"ע מבורר דלא כיון לזה הרמ"א להכשיר אפי' בב"ד הדיוטות ממש. רק כונתו, דלא בעינן המחום רבים עליהם, וסגי בכל ב"ד, אבל

לדין, וע"ז סובכים הרברים אם חייב לשלם, אבל בלא"ה לא שייך טענת קי"ל לכאורה, דממ"נ אם הוא בכלל ספק ממון (דרי"ל קי"ל), אי"כ הוי ספק גם לענין איטור, וספיקא דרבנן לקולא, וכיון שהפרוזבול כשר חייב לשלם.

אולם נלענ"ד דאף זה אינו פשוט כ"כ, ראולי אין להשות דין דספק דרבנן לקולא לדין ספק ממון לקולא, דבספק ממון אין להוציא כ"א בראיה ברורה, ואפ"י בחששא בעלמא אין להוציא, משא"כ בספק איטור אפשר דלא בעינן ראיה ברורה לאטור.

ולפי הנחה זו, שפיר שייך קי"ל אף בספקות בהשמטה, באופן שיש חשש בעלמא שא"א להוציא, ומ"מ לא נפסק הדין דהפרוזבול כשר, דלא שייך בזה ספק דרבנן לקולא, ועצל"ע בזה.

ואם כנים הדברים יתיישבו דברי הפוסקים שנתנו לשאת בדגל הקי"ל בספק השמטה, הלא הם כתובים בשמותם בספר כנה"ג כאן על הב"י, ולא הזכירו את דברי הרא"ש.

גם יתיישב מאי דאמרינן גיטין ל"ו וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה, ומבואר ברש"י דאין להוציא ממון, ומבואר דלא שייך בזה ספק דרבנן לקולא, ודו"ק.

ופתרא דהאי ספיקא תלוי אי אזלינן בספיקות בתר המלוה, והיינו דהא דמחייבין בספק השמטה, משום דהוי ספיקא דרבנן לגבי המלוה, ומשום דכל שנפסק הדין על המלוה שמתור ננגשו מדין ספיקא דרבנן לקולא, ממילא נתחייב לזה לשלם, וא"כ ה"נ בג"ד חייב הלוה, כיון דסו"ס מירי ספיקא לא נפק, (דבוראי ישנם

מקילים בזה, ושמעתי דטעם המקילים נ' משום שסמכו על מה שכי' הרמ"א ריש סי' ס"ז, דיש שאין נוהגין שמיטה וכתב הרמ"א "ואין לדרקק אחריהם", וכמו שמבואר בשו"ע הרב ה"ל הלוואה סעי' ל"ה דאחר שהביא דעכשיו אין נוהגים בפרוזבול, כ' ומ"מ יר"ש יחמיר, ובקל יכול לקבץ ג' אנשים כשרים (עיי"ש), ומשמע קצת דמשום דכל ענין הפרוזבול לא היה נוהג, אלא כ' לקבץ ג' אנשים דעלמא, שבקל יכול לעשות כן, [אבל אין ראיה ברורה מדבריו דכשר בהדיוטות ממש], עכ"פ נראה קצת מדבריו שסמכו על הדיוטות, משום דבעצם אין המנהג לעשות פרוזבול.

אמנם מאחר שסמכו על המנהג, ומבואר בפוסקים שהדין בזה תלוי לפי המנהג, וא"כ קשה מאוד לקבוע בזה דהמנהג להקל בהדיוטות, [דהרי הוא רק אחד בז' שנים, וגם אפשר שהקפידו ליקח ת"ת, וק' להבחין בזה, וגם שנתרכב מהתרת נדרים קצת] וא"כ הדרגא לדאמון דיש מקום ללוה לומר שאין לסמוך בזה משום ספיקא דרבנן לקולא.

ועפ"י יש לרדן טובא, דכיון דבאמת בספק ממון אמרינן הממע"ה, ואין להוציא מן המוחזק, אלא דשביעית בזה"ז דרבנן אמרינן דכיון שכבר נפסק לענין איטור דספיקא דרבנן לקולא, וממילא אין שביעית משמטתו (כמו שיתבאר להלן בע"ה), אך כ"ז כשהרבר ברור דהוי ספיקא דרבנן, אבל בג"ד יכול הלוה לומר קים לי דלא אמרינן בזה ספיקא דרבנן לקולא.

והנה, עיקר השאלה נשאלה באופן שהלוה ת"ת, וס"ל דלא שייך בזה ספק דרבנן לקולא, ובאופן שאין המלוה תובע אותו

1 וסמך מצאתי לזה מדברי המהרש"ך ח"א (ברך ב') סי' פ"ה שדן אי חייב הלוה לשלם כשלא עשה המלוה פרוזבול, וכ' דלכאורה יש לפסוק בכמה ראשונים וכתב"ה (דהלכה כבתראה) דאין שביעית נוהג בזה"ז, ומסיק דיכול הלוה לומר קים לי כהפוסקים דשביעית נוהג ופטור, וחזר והקי' על דבריו ממש"כ הב"י דכיון דבאנו לרדן על האיטור אמרינן ספיקא לקולא, וממילא חייב הלוה, וכתב ע"ז דנראה דלא דמי למה שדן הב"י, וכ' שקשה לו ליכנס בבואר חילוק הנדונים (עיי"ש), ונראה לכאורה מדבריו, דכלאל דב"י היינו דוקא בספק שיכולים לסמוך עליו לומר דספיקא לקולא. אבל בדבר שאין ברור לן לומר בה ספק דרבנן לקולא, דאפשר דהעיקר כמתמירים וצריך להתמיר יכול לומר הלוה קים לי.

אמנם במהרי"ט חלק י"ד סי' מ' תמה על הכ"י, כמ"ש דלא אתי למיבעיא לענין ממון, דהרי אנו באים לדון אף על הממון, אי חייב הלוה לשלם, דהרי בהא שאסרו רבנן לתבוע החוב, תקנו נמי שיופקע החוב דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, והפקר ב"ד הפקר, וא"כ עיקרא דרינא אתי למיבעיא אף על הממון.

ולכן פי' המהרי"ט טעם אחר, דכיון שחיובו של לוה מדאורייתא בודאי, ופטורו של הלוה הוא בספק דרבנן, חייב לשלם דבמקום ספק לא תקנו. וכ"כ הכנה"ג כאן על הכ"י (בהגהות ב"י) שאין זה עיקר הטעם כהכ"י, רק הטעם כהמהרי"ט דעל הספק לא תיקנו, וכ"כ השעמ"ש כאן.

אולם מצאחי בנחל יצחק סי' כ"ה בענין תפיסה בספק תקנה, בהא דאמרינן דלא מהני תפיסה משום דעל הספק לא תיקנו, והאריך לבאר בראיות דהא דלא מהני התפיסה בספק, היינו דוקא כשיש ספק על גוף התקנה אם יש תקנה בכה"ג, אבל אם הדבר ברור שיש תקנה, אלא שמוטפקים אי דבר זה היה בכלל התקנה, בזה שפיר מהנה תפיסה [עוד ח"י שם שאם בא המעות אצלו מקודם בהיתר מהני תפיסה בספק תקנה].

וע"ז הק' ממה שכתב הרא"ש הנ"ל בספק שביעית בזה"ז דחייב הלוה לשלם, ואמאי לא אמרינן הממעה, וע"כ דכיון דספק תקנה הוא לא מהני תפיסה אף כשאין הספק בגוף התקנה [גם בבא אליו הממון בהיתר יאה מוכח דלי"מ תפיסה].

וכי' שם דאח"כ הוזכר מש"כ בכ"י הנ"ל דטעמיה דהרא"ש הוא משום דכבר נפסק הדין לענין איטור דאזלינן לקולא א"כ ממילא אף לענין ממון חייב לשלם, וא"ש דהכ"י ס"ל נמי דמשום ספק תקנה אין לחייבו, כיון שאין הספק בגוף התקנה שפיר מהני תפיסה בספק, והוסיף שם דאח"כ ראה את דברי המהרי"ט, ותמה עליו דכיון דאין הספק בגוף התקנה שפיר מהני תפיסה.

מורים להקל). וכמו שכתב הגר"ש במנח"ש סי' מ"ד דכשונים חלוקים בדין דרבנן, ואחר צועק על תבירו ככרוכיא שהוא טועה, מ"מ אם יחזור השואל וישאל את האוסר אם מותר לו להקל, הדין הוא שאם המקיל הוא חכם שהגיע להוראה צריך לומר לו דספיקא דרבנן לקולא, ומותר לסמוך על המקיל, וא"כ ה"נ יש מקום לומר דאף דלטענת הלוה שאין זה בגדר ספק דרבנן, מ"מ לגבי המלוה כבר נפסק הדין דמותר ליגוש, וממילא חייב הלוה לשלם (דאף הלוה יודע דהמלוה מותר לסמוך על המקילים לו), ולפי"ז אין הלוה יכול לומר קים לי דלא הוי ספיקא דרבנן, והפרוזבול פסול.

אבל אי אזלינן בתר הלוה, והיינו משום דהוא ספק אצל הלוה אי חייב לשלם או לא, ומשו"ה אמרינן דכיון דספק דרבנן לקולא, וכבר נפסק הדין לגבי האיסור דהדין הוא דכשר, וממילא חייב ג"כ לשלם, אבל תלוי בלוה, והיינו שהלוה מודה שהפרוזבול תלוי בספק, ולכן חייב לשלם, כיון שכבר נפסק כשדחתו לענין האיסור, וא"כ כ"ד שטוען קי"ל דלא אמרינן כאן ספק דרבנן לקולא, והפרוזבול פסול, א"כ א"א להוציא ממנו, דספק ממון הממעה.

היה נלענ"ד בזה, דדבר זה תלוי במחלוקת הפוסקים, דהנה מקור הדין והדברים הוא מהכ"י סי' ס"ז, בהא דאמרינן דהמלוה לחבירו לעשר שנים אין שביעית משמטחו, וכי' הכ"י וז"ל פ"ק דמכות (ג) א"ד יהודה אמר שמואל וכי' והוא ז"ל סובר כד"ת משום דשביעית דרבנן לקולא, וא"ת הא בספיקא דממונא נקטינן קולא לנתבע, והכא הוי איפכא קולא לתובע, ונ"ל דטעמיה משום דשמיטה איטורא הוא ומקילין דלא נתנהוג, כיון דרבנן הוא בזה"ז, ונהי דנפק"מ נמי לענין ממונא והויא חומרא לתובע, מ"מ כיון דבעיקרא דרינא לא אתי למיבעיא אי מפקינן ממונא מהאי גברא, אלא לענין איטורא אי נהג שביעית או לא לקולא נקטינן. עכ"ל.

לסמוך, מ"מ אינו יכול למחות על המלוה].
א"כ ממילא אין החוב נפקע וחייב הלוה לשלם, א"כ אף בני"ד דהלוה סובר דאסור לסמוך לקולא, מ"מ כיון שאין המלוה עובר איסור בנגישה, ליכא השמטה.²

שוב נתבאר שזה אינו נכון כלל, דז"ל הרא"ש בשבת (דף ס"ד ע"ב) דבשל סופרים הלך אחר המקיל, ואע"ג דסתם מתני' כרב, ודכותיה אשכחן גבי פרוזבול, דסתם מתני' סברה דל"מ למימר פרוזבול היה לי ואבר, וק"ל כברייתא דסברה כרב, דמצי למימר פרוזבול היה לי ואבר עכ"ל הרא"ש.

ומבואר להדיא מדברי הרא"ש דאף כשמשחפקים אם נאמן המלוה שהיה לו פרוזבול, שאין הדבר נוגע לאיסור המלוה כלל, דהרי המלוה יודע בעצמו שהיה לו פרוזבול ובודאי כל הדיון הוא על הלוה לענין ממן לחוד, ואעפ"כ אמרינן ספיא דרבנן לקולא, ומציאינן מן הלוה, וע"כ דאין טעמו של הרא"ש משום שכבר נפסק הדיון כלפי המלוה דמותר ליגוש, דאף הכא דכל הספק נוגע רק ללוה לענין ממן, מ"מ כיון דכל הפקעת הממן הוא משום האיסור, אזלינן בכל ספיקות בדין השמטה לקולא דאינו נוהג מספק.

ומאחר שנתברר דהא דאמרינן בספק השמטה דאזלינן לקולא משום דספק דרבנן לקולא, אינו משום דהמלוה מותר ליגוש, א"כ עדיין יש מקום לומר שיאמר הלוה קים לי שאין ספק זה בכלל ספק רבנן לקולא,

ומאחר שנתבאר שטעם המהרי"ט אינו מוסכם לכאורה, צ"ע ליישב סברת הבי"י, דמאי אהני ליה מה שנינים על האיסור, הרי דנים אף על הממן.²

והנראה מדברי הבי"י, דהא דאמרינן דשביעית הוי אפקעתא דמלכא ונפקע ממונות החוב, הוא נגדר אחר האיסור, והיינו דיסוד דין ההשמטה הוא, האיסור דלא יגוש, ומשום האיסור נפקע החוב ממילא,³ וכיון שנפסק הדיון על המלוה דמותר לגבות החוב משום ספיא דרבנן לקולא, א"כ ממילא יוצא מזה דאין נפקע החוב.

ומה"ט ל"ד כלל לספק פריין הבן דאזלינן בתר הממן לקולא, דהתם דנים על האיסור ועל הממן בבת אחת ובאדם אחד, משא"כ הכא דהאיסור הוא על המלוה, ולגבי ידידיה דנים רק על האיסור, ונפסק הדיון דספיא דרבנן מותר ליגוש, וכשאנו באים לדון על הלוה אם חייב לשלם, אי אפשר לפטור, דאין נפטור את הלוה כשאין איסור על המלוה בלא יגוש.

ומעתה נשוב לבאר בני"ד, כשהלוה טוען קים לי דהפרוזבול פסול, כי הלוה סובר דאין זה בכלל ספיא דרבנן לקולא, וא"כ פטור הלוה מספק לשלם, אבל למה שנתבאר דדבר זה תלוי בהמלוה, והיינו כיון שכבר נפסק הדיון דהמלוה מותר ליגוש [וכמו שכתבנו דאף הלוה מודה שהמלוה מותר לסמוך על המתירים, אף שהוא סובר שיודע שאסור

2 ולפי מה שהעלה באמרי בינה הלי' פריין הבן ס"ב דספק בעיקר חיוב פדה"ב אזלינן לקולא דהממעה, אבל כספק פרתון והיה בודאי הלוהא וכגון שמסתפקים אי נתינה בע"כ שמה נתינה חייב בפדיון, ולא אמרינן הממעה דכל שיש דררא לחייבו לא אזלינן בתר מוחזקות הממן בכל צד, והי"נ י"ל דכיון שודאי ליה וספק בדין ההשמטה הוי כספק בפירעון (וכההיא דנתינה בע"כ), אבל יש מקום גדול לומר דספק בפרוזבול הוי כספק בהלוהא, כיון דההשמטה ודאי והתנאי ספק.

3 וספק לזה מדחזינו דכל שאין איסור לא יגוש ליכא השמטה, ומבואר בתומים דאפשר דאם מת הלוה דלא יספיק לא יגוש כיון דליכא שעבוד הגוף, ולא שייך לא יגוש, אין השמטה על השעבוד נכסים, ומבואר לכאורה דההפקעה תלוי באיסור נגישה, ואף שאי"ז מוכרח די"ל דההפקעה שייך רק על הגוף, מ"מ יותר מסתבר דכונת התומים כדאמרו.

4 וסברה זו אינו מוכרח דה"ל דכיון דלדעת הלוה עובר המלוה באיסור א"כ לדידיה נפקע החוב, והא דאמרינן דאינו יכול למחות בהמלוה, וגם ליכא לפני עיון, הוא רק ביחס להמלוה, אבל מה שנוגע להלוה, יש לו נלוות שהמלוה עובר איסור, ויש לדון בזה.

[וגם אפשר דמ"ד "בשלשה" מודה בנ"ד, ועיין].

ובדעת הרדב"ז והמבי"ט אפשר ס"ל כהקצוה"ח והחזו"א שהשיגו על המהרי"ט, או ס"ל דאף בהתרת נדרים בעינן גמירי וכהפרישה שכי' ביו"ד סי' רכ"ח דבעינן גמירי, אבל הש"ך פסק דסגי במסברי להו וסברי.

אולם אי מטעם זה צ"ע לחייב הלוה, דכתבו מאחרוני זמנינו דכל מחלוקת בפרוזבול, שאין עיקר מחלוקתם בפרוזבול, אלא שיוצא כן ממחלוקת ממקו"א, יכול הלוה לומר קי"ל, (כ"כ הגר"צ פרידמן במאמרו בקובץ פסקי דין מבד"ץ של הגר"ג קרליץ, וכ"כ בהערות על הטור והב"י כאן, שיו"ל ע"י מכון ירושלים).

אבל מלבד מה שלא הבנתי חידושם זה, יש לחייב את הלוה לשלם מטעם הקודם.

מלוה בן אשכנז

התובע ללוה בן ספרד

והנה, מצוי לפעמים שהמלוה בן אשכנז אשר נוהג בכל דבר כהרמ"א ועשה פרוזבול שלא בב"ד חשוב ודעת הרמ"א, והלוה שהוא בן ספרד הנוהג בכל דבר כהמחבר ועושה פרוזבול על חובותיו בב"ד חשוב שהמחוס עליהם רבים, ויש לדון אם יכול הלוה הספרדי לומר קים לי כהמחבר בוראי דבעינן ב"ד חשוב, ופרוזבול הלוה פסול, ואין זה ספיקא דרבנן לקולא, דלדידי אין כאן ספק, והממצי"ה, ופטור מעיקר הדין.

אולם נראה כדאמרן, דכיון שבודאי לא היה המלוה מלווה באופן כזה, שיהיה לו אפשרות להפקיע החוב בלי סיבה, בודאי לזה ע"מ כן, שיהיה כפוף לדעת המלוה, וכמו שנתבאר בנדון הנ"ל.

(דהא דמחייבינן ליה הוא דוקא כשברור לן שהוא ספק, והוא בכל ספק דרבנן לקולא ואין הלוה יכול לסבור שאין כאן ספק, ומשא"כ הכא יכול לסבור שאין כאן היתר לסמוך על הספק).

אולם אליבא דאמ"ט יש מקום גדול לחייב הלוה לשלם, [וכן מסתבר], דהנה, ידוע דעת הרא"ש דמקומות שאין נוהגין שמיטה, הו"ל כאילו התנה ע"מ שלא ישמיטנו שביעית, והרשב"א חולק וס"ל דכל שאין נותן לבו לענין השמטה, ומעלים עינו מזה, עובר על האיסור, ואין בזה שום תנאי, אבל כ"ז במי שאין נוהג שמיטה כלל, משא"כ בנ"ד שהמלוה בוראי נוהג בדין השמיטה כדת וכדין, וא"כ הדבר ברור שלא היה מלווה באפשרות כזאת שיפקיע הלוה הלואתו משום שיש לו שיטה אחרת בדין פרוזבול, ומכיון שהמלוה משים אל לבו דין השמיטה אלא שמלווה על סמך שיעשה פרוזבול, ושיהא סומך על מנהגו וקבלתו, ודאי הוה כתנאי שאם לדעת הלוה לא יהא חייב משום השמטה, יתחייב להשלים דעתו למלוה ולשלם [ול"ד לספקות שבממון שג"כ לא היה מלווה אילו ידע שיהא ספק, דשאני התם שאין הדבר בגדר הפסד כיון שאפשר שאין חייב לו באמת].

שבתי והתבוננתי דלהרמ"א י"ל דכשר הדיוטות, כיון דלא בעינן אפקועי ממונא, דמצינן דפרוזבול כשר [להלכה כדיעבד] "בשנים", ופי' כמה ראשונים משום דלא בעינן שיקול הדעת, וא"כ הי"ג בהריוטות, דהרי כ' המהרי"ט. המובא בקצוה"ח סי' ע"ט סק"ז, דלענין הודאה דלא בעינן שיקול הדעת סגי בהדיוטות. [ועפ"ז יש להביא ראיה מהבע"ת דמסירת שטרות ודו"ק].

5 ובחשובת ח"ס תו"מ סי' קי"ג שפי' הטעם דלא בעינן ב"ד חשוב בזה"ה, משום רבוה"ז שאין ההמון נוהגין שביעית הוי כאילו התנה ע"מ שלא ישמיטנו שביעית, ואין הפרוזבול בא להפקיע ממון אלא להפקיע איסור ולכן איצ ב"ד חשוב, ולפי"ז פשוט לכאורה דחייב לשלם כיון דאיצ לפרוזבול להפקיע הממון, אבל גו"ד הח"ס מתורשים, וצ"ע, דמה מהני פרוזבול להפקיע איסורים (עיי"ש).

זרים ויאכלו חלקם של בני א"י, להיות שהם יזכו בדגל הקי"ל נגד מרן כשהם מוחזקים, ובני חו"ל יהיו נכנעים לבני חו"ל בהוראת מרן ז"ל, שבאמת זהו דבר זר מאוד עכ"ל, והובא ביביע אומר ח"ז חו"מ ס"ב.

ומרחזינן בדבר זר ואינו שורת הדין לא קיבלו, א"כ כ"ש דכנדרן דידן הוי דבר מוזר, ועכ"פ דעת הלוה לנהוג בחיובו כקבלת המלוה והנהגתו לענין זה, והוי כהתנה ע"מ שלא ישמיטנו שביעית, ואינו ענין לנדרן הרשב"א כמבואר.

נ.ב. יש לצין שלא נכתב להורות, כ"א להעיר.

ובזה פשוט יותר מגדון הנ"ל, דהתם הרי לדעת הלוה אין המלוה אלא טועה, משא"כ בנדרן דידן כודאי אינו טועה, כיון דודאי מותר לו לסמוך על הרמ"א, וא"כ אדעתא דהכי לא הלוה לו, והוי כהתנה ע"מ שלא ישמטנו שביעית.

ובע"ז מבואר בספר אורח משפט (סי' כ"ה כללי קי"ל אות י"ד) לבאר מה שכ' הרי"ט אלגזי, דבן אשכנז התובע את הבן ספרד יכול הנתבע הספרדי לומר קים לי כרמ"א נגד המחבר, וביאר האורח משפט, וז"ל דדוקא כשהתובע והנתבע בני א"י הם שקבלו עליהם הוראת מרן לא מצו למימר קים לי נגד מרן, הלא"ה לא תיקנו שיבואו

לשון חכמים

הרב חיים בניש

זכות קריאת השם

אבי זנות, מניקתו - אבי סוכו, וכל ישראל - שמעיה בן נתנאל. (והשוה ויק"ר פ"א, ג, עשרה שמות נקראו למשה).*

וגדולה מזו מצינו ברות (ד, טז): "ותקראנה לו השכנות שם לאמור ילד בן לנעמי, ותקראנה שמו עובד". הרי שם שניתן לא ע"י אביו ואמו או מגדליו, אלא שכנות.

וכן מצינו גם בתלמוד (גיטין לד, ב) "ההיא דהוה קרו לה מרים ופורתא שרה", "ולו שני שמות אחד ביהודה ואחד בגליל".

אולם יש להדגיש דאין זה מה שנוהגים בימינו שקוראים לאדם ב' שמות בבת אחת, אלא יש שהיו קוראים לו כך ויש שקראו לו כך. ראה גם בשו"ת חת"ס אה"ע ח"ב סי' י"ח: "דלפנים לא היו נוהגים לקרא בשני שמות בבת אחת, כי חדשים מקרוב באו. ואפילו יעקב אבינו ע"ה לא מצינו שנקרא יעקב וישראל בבת אחת, ולא מצינו בכל השמות שבתנ"ך, ש"ס ופוסקים שיקרא אדם בבת אחת ב' שמות ביחד..."

וכן בספר נחלת שבעה העיד על דבר הפלא שהוא ראה אנשים שהיו נקראים בב' שמות, ש"מ דלפנים לא הוה שכחיה".

א. הנה המתבונן בתנ"ך יחזה, כי לא היתה קיימת זכות על קריאת שם לילוד וכדו', וזו לא היתה מוגבלת או מיוחדת למישהו, אלא הרשות היתה נתונה לכל אחד ואחד ליתן שם כרצונו, הן לאב הן לאם הן לקרובים, למגדלים המאמצים, או אף לשכנות(!). (מלבד שמות שניתנו בציווי ע"י הקב"ה, כמו ישמעאל, יצחק ועוד). שמות יכלו להינתן ע"י אנשים שונים במקביל, והאדם נקרא במקביל ע"י בני אדם שונים בשמות שונים, אף שלעיתים התקבל שם אחד מהם לעיקר.

לראשונה מצינו במפורש נתינת שני שמות נפרדים לאדם אחד בבראשית (לה, יח) "ותקרא שמו בן אוני ואביו קרא לו בנימין". הרי שהן אמו קראה לו שם והן אביו קרא לו שם. ולא נתבאר מדוע נקבע בתורה השם בנימין, שנתן לו אביו, לעיקר.

ולמשה רבינו בת פרעה - מגדלתו - קראתו שם, כדכתיב "ותקרא שמו משה ותאמר כי מן המים משיתיהו" (שמות ב, י). ובודאי אביו או אמו קראתו ג"כ בשם, אלא שהשם שנתנה לו בת פרעה התקבל. ראה בילקוט (שמות רמז קסו) דאביו קרא לו חבר, אמו - יקותיאל, אחותו - ירד, אחיו -

* תופעה זו של שמות מקבילים מצויה הרכה בתנ"ך, ולא באנו לפרטה. וראה גם בראב"ע בפסוק והכנעני והפריזי (בראשית יג, ו) "... ויש לו שני שמות כאשר מצאנו שני שמות לבן שמואל [יואל (ש"א ח, ב) ושני (דה"א יג, ו) וגם לאבי אביו [אליהוא (ש"א ח, ב) אליאב (דה"א ויב, ו) אליאל (שם שם, יט)]."

בכל מקום, והכל קורין אותו בשם זה, אלא כשהוא חותם בשטר או קורא בתורה קוראין אותו בשם המובהק, להכי סגי בשם חניכה לחוד". הובאו הדברים בטור אה"ע סי' קכט. אמנם הבי"ש שם הקשה על דבריו, אולם הדרישה הסביר את סברתו של הרא"ש. וראה גם בבית שמואל שם ס"ק א דיישב את דברי הרא"ש ודבריו הבי"ש אינם מוכרחים. וכך הביא להלכה בפ"ת.

ג. יש מרבתינו הראשונים (דעת זקנים מבעלי התוס', רד"ק, חזקוני ור"מ אלשיך) שכתבו, שבימי התנ"ך היה מנהגם שהאב נותן שם לבנו ראשון, האם לבן השני, וכן הלאה לסירוגין. וראיתם מלשון הכתוב (בראשית לז, ה) "יותוסף צוד ותלד בן ותקרא שמו שלה, והיה בכזיב בלדתה אותו", שלכן אשתו של יהודה נתנה כאן את השם, הואיל ויהודה לא היה במקומה בעת לדתה אלא בכזיב. ולולי זאת יהודה היה קורא את שמו, שכן היה זה ילדו השלישי והיה תורו ליתן את השם. וכנזכר לעיל שם, שאת שמו של הראשון - ער, נתן יהודה, ואת שמו של השני - אונן קראה אשתו. וכתב הרמב"ן על הסבר זה, "ואין בזה טעם או ריח". ונראה שדחה הרמב"ן פירוש זה, היות ובכל התורה כולה לא מצינו שאכן הסדר היה כך - שהאב נותן שם לראשונה. ואדרכא מצינו הרבה שהאם נתנה שם תחילה. כמו חוה את קין (בראשית ד, א); לאה את ראובן (שם כט, לב); רחל את דן (שם ל, ו); לאה את גד (שם שם, יג); חנה את שמואל (שמואל א-א, כ).

ואצל בני יעקב נתנו האמהות גם את יתר שמות הבנים ללא שום תור, מלבד בנימין שגם אמו נתנה שם (בן-אוני) וגם אביו (בנימין) ושם זה נקבע לעיקר, ולא נתבאר הטעם. ויתכן שתמיד כך היה, שגם האב וגם האם נתנו שמות, ושם שנתנה האם התקבל לעיתים יותר, היות והאם היא המטפלת והמתעסקת עם בניה ותכוצאה מכך שם זה משתרש יותר (כמו שהשם שנותנים ההורים נקבע בדרך כלל לעיקר, לעומת שמות

חזינן שנתינת שם איננה זכות יתר של האב או של האם, אלא רשות בידי כל אדם ליתן שם לחבירו, והשם שמתקבל ביותר הוא כנראה השם העיקרי. (או מטעם אחר, כדאיתא במדרש שמור"ר פ"א, כו: ותקרא שמו משה: מכאן אתה למד שכרן של גומלי חסדים, אע"פ שהרבה שמות היו לו למשה לא נקבע לו שם בכל התורה אלא כמו שקראתו בתייה בת פרעה. ואף הקב"ה לא קראו בשם אחר).

נבין יותר את הדברים ע"פ האמור במדרש (קהלת רבה ז, ג): "תני שלשה שמות נקראו לאדם הוה: אחד שקראו לו אביו ואמו ואחד שקראו לו אחריים, ואחד שקרוי בספר תולדות ברייתו" (ובתנחומא ריש פרשת ויקהל "השלישי הוא מה שקונה לעצמו" והכונה אחת). והדברים אמורים שם לענין שמותיהן של שפרה ופועה "שפרה זו יוכבד שהייתה משפרה את הילדים... פועה זו מרים שהייתה פועה באשה והולד יוצא". הרי למרות שהשמות שפרה ופועה לא נתנו להן ע"י אביהן או אמן אלא יוכבד ומרים, מ"מ קנו ונתכנו בשמות אלו בזכות מעשיהן הטובים, ובשם זה נזכרו בספר תולדות ברייתן.

והביאור בזה, כי הנה שמו של אדם מטרתו וזהות את האדם בתוך הציבור, להבדיל בינו לבין אחרים. וא"כ לכאורה אין הדבר תלוי ביד אביו ואמו אלא ביד הציבור. אמנם כיון שאביו ואמו הם האנשים הראשונים הקרובים אליו, הרי הם בדרך כלל הראשונים הקובעים את שמו, ושם זה נותר גם לעתיד. אולם אין זה הכרח והציבור ביכולתו ובאפשרותו ליתן ולקבוע שם אחר כפי הבנתו. ואם שם זה מתקבל הרי זה שמו, ולא השם שקראים לו אביו ואמו.

ב. ליסוד זה יש בסיס בהלכה, שנינו: (גיטין פז, ב) "כתב חניכתו וחניכתה - כשר". וכתב הרא"ש (שם פ"ט סי' ט): "ור"ח ור"ת ז"ל מפרשים - שם לוואי של האיש עצמו או של האשה. ובמקום אחר כתב (פ"ד סי' ז): דמיירי התם בחניכה שמכריין אותו

סמוכים על שולחן אבי האשה, ומאחר והשם ניתן בדרך כלל על שם אבות המשפחה - סבים וכדו' לכן נתנו לה זכות קדימה בקריאת השם. ופשוט שאין זו זכות ממש אלא מעין "הסכמה חברתית" בין בני זוג נשואים.

לפ"ז במקרה ובני הזוג נתגרשו טרם לידת ילדם, יתכן והסכמה זו איננה קיימת. וכל שכן בילד שנולד ללא נישואין. וראה גם בשו"ת אגרות משה יור"ד ח"ג סי' צו, בדבר ילד שהוכנס לברית ע"י האם ללא ידיעת האב (נראה דהיינו כבמקרה לעיל) וניתן לו שם על ידה. וכתב האגר"מ, דהאב יכול לקרא גם שם אחר, ושם האם לא שייך שיתבטל דגם האם ברשותה ליתן שם. כדאשכחן בקרא שרחל קראה לו בן-אוני ואביו קרא לו בנימין. (ולא ביאר מה היא שמו העיקרי. ונראה דלכשיגדל הילד יבחר. או השם שיתקבל בציבור הוא יהא השם העיקרי, כדברינו לעיל).

שנותנים אחרים, משום שההורים מתעסקים אחר לראשונה. ואצל בנימין התקבל שם האב ולא שם האם היות והאם מתה בלדתה. ואצל לוי מצינו שהאם אמרה את טעם השם "עתה ילוח אלי אישי" ויעקב קרא את השם "על כן קרא שמו לוי" ונמצא שהסכימו שניהם לדבר. ואפשר בדרך צחות כמו הנ"ל, משום עתה ילוח וכו'. (אמנם יתכן לפרש על כן קרא - על כן נקרא). ובכך יוסבר ע"פ הפשט מדוע השם משה שנתנה בת פרעה נקבע לעיקר.

ד. בימינו מקובל בעדות אשכנז שרשות קריאת שם הילוד הראשון שייכת לאמו, והילוד השני לאביו, וכן הלאה לסירוגין. לנוהג זה אין מקור ברור. וכמדומני שלראשונה נזכר בספר לקוטי מהרי"ח ח"ג (סאטמר תרעא) בסדר המילה: "וכעת המנהג להפך בעיני ההמון כי שם הבכור שייך לאם". ומסתבר שהסיבה לנוהג זה היא משום שבעדות אשכנז מקובל היה שבני הזוג

הרב יצחק קליינמן

נר זכרון ולעין אמי מרתוי בטח בה לב בעלה
מרת פריידל בת ר' אהרן חזיה ז"ל

ביאור שיטת הרמב"ם שאיכא לאו דלא תסוד במילי דרבנן

א

מקומות בש"ס כבר מזלו, ועוד יבאר להלן
בשיטת קמאי בזה. וכן לא נמצא מקור ברור
לשיטת הרמב"ם, ומקורות שחשבו בתראי
(יע' קו' דברי סופרים (לר"א וטרמון) סי' ב)
כסמך לרמב"ם כגון הא דשבת (כג.), והיכן
צונו ר"א אמר מלא תסוד, חשבם הרמב"ן
כהשגה. וסוף דבר יש שכתבו, שאף שאינו
ידוע לנו ודאי היה לרמב"ם מקור מפורש
לשיטתו, שכך מורה סגנון לשונו בהל'
ממרים ובפרט בענין מצות העשה, ואלה
דברים מסתברים למעיין באריכות לש'
הרמב"ם בהל' ממרים שם גבי פרטי המצות
עשה. ואין ענין כתיבה זו לעסוק במקורו של
הרמב"ם, רק צד כמה שנוגע הדבר לישוב
השגות הרמב"ן.

ב

וכלל השגת הרמב"ן הוא מהמפורש
בכמה וכמה פנים, שמצוה דרבנן קיל
מצוה דאורייתא. והשיג מהא דאתי
דאורייתא ודחי דרבנן "וזה רב מאד
בתלמוד לומר אתי עשה דאורייתא ודחי
ומבטל עשה דרבנן", וכן השגה עיקרית
השיג מהא ש"ספיקא דאורייתא לתומרא
וספיקא דרבנן לקולא". ומהמדברים בישוב
השגות הרמב"ן כמעט ולא נמצא מי שהעיר
שהרמב"ם אפשר דאזיל לשיטתו בזה שאף
ספיקא דאורייתא מדאורייתא לקולא, וזלח
בשב שמעתתא (ש"א סופ"ג) אלא שאף הוא
מטיק דאכתי גם להרמב"ם במקום שאיתחזק
איסורא איכא נפ"מ בין ספיקא דאורייתא
לדרבנן.

ובישוב השגות הרמב"ן נמצא בזה
כמדומה ד' שיטות, יע' בנושאי כלי ספר
המצוות ובלח"מ ממרים שם: א) שלא דבר
הרמב"ם אלא בעושה דרך המראה, דומיא

בענין ישוב להשגות הרמב"ן בספר
המצוות להרמב"ם על שיטת הרמב"ם,
שכתב דאיכא גבי מצוות דרבנן לאו דלא
תסוד ועשה. והרמב"ן שם העתיק לשון
הרמב"ם בכמה מקומות בענין זה: "ובתחלת
תבורו הגדול אמר במנין המצוות, ויש מצות
אחרות שנתחדשו אחרי מתן תורה וקבעו
אותן נביאים וחכמים ופשטו בכל ישראל
כגון מקרא מגילה וכו' וכל אלו המצות
חייבין אנו לקבלם ולשמרם שנאמר לא תסוד
מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל". וכן
העתיק לשונו שכריש הל' ממרים, שכך כתב
שם הרמב"ם: "כל מי שאינו עושה כהוראתן
עובר בלא תעשה שנאמר לא תסוד".
ולהרמב"ם הוא לאו גמור, דממשיך: "ואין
לוקין על לאו זה מפני שניתן לאזהרת מיתת
בית דין". ועי' ברמב"ן שם מה שהשיג על
טעם זה שכתב הרמב"ם. ומפרש הרמב"ם:
"אחד דברים שלמדו אותן מפי השמועה...
ואחד דברים שעשאו סייג לתורה ולפי מה
שהשעה צריכה והן הגזירות והתקנות
והמנהגות" ועוד מוסיף: "כל אחד ואחד
מאלו הג' דברים מצות עשה לשמוע להן,
והעובר על כל אחד מהן עובר בלא תעשה".
ומפרש הרמב"ם מהו מצות העשה: "הרי הוא
אומר על פי התורה אשר יורוך אלו התקנות
והגזירות והמנהגות".

וכן יצוין דבריו בהל' ברכות פ"ו ה"ב גבי
נטילת ידים "שנצטוינו מן התורה וכו'
שנאמר על פי התורה אשר יורוך".

והנה כמעט לא נמצא לרמב"ם חבר
בקמאי לשיטתו (יע' דרשות הר"ן (דרשה
ה' (ב) שעכ"פ טרח להציל הרמב"ם מהשגות
הרמב"ן), ויש שחשבו את רש"י בכמה

צ"ע, דהתינת במקום דחייה י"ל כן, שאחרי הרחייה הוא היתר גמור. אבל גבי ספק איסור אין הדבר כן, כי על הצד שיעלה איסור בידו סוף סוף עבר על איסור, אף אם מחמת הספק מקילינן ליה לתלות שיעלה בידו היתר (אמנם האיסור שנכשל בו במקום ספק קיל מאיסור ודאי, ודומיא קצת, לנתכוין לאכול בשר טלה ועלה בידו בשר חזיר וכו'), ואם כן נמצא שאם יכשל יכשל גם בתולדה של לאו דלא תסור. או בסגנון אחר קצת, שענין זה שהותר לתלות בספק דרבנן שיעלה בידו המותר במקום ספק הוא מחמת שגם האיסור הודאי אינו חמור כ"כ, שכך הטעם נותן שהיכא שהנושא פחות חמור במקום ספק שרי להניח שלא יכשל, אם כן מן הראוי לכתחילה לשקול את כל צדדי חומרת המעשה גם מצד התולדה שלו, שאם על הצד שיכשל ימצא שנכשל באיסור דאורייתא, ואפילו בתולדה, איך יתלה שיעלה בידו ההיתר, ואי אפשר לדון בזה מצד, שאם נקל לתלות שוב ליכא איסור דאורייתא שבתולדה, שאם כן הפכנו המסוכב לסיכה.

ג

ויש שהעירו (צ"י בק"י דברי סופרים שם) שככל השגותיו של הרמב"ן קשה נמי עליו עצמו, כי מלשונו משמע שנקט שהחזיק לשמוע בקול חכמים הוא בענין הלכה למשה מסיני, כגון מה שכתב סמוך לראש השגותיו בספר המצוות: "והשלישי, שכיון שנאמר למשה בסיני שיקבלו עליהם ישראל מצות ב"ד הגדול, ובאו הם ותקנו את אלו, כבר נאמר כלם למשה בסיני, ואין הפרש ביניהם באמירת סיני אלא שזה בפרט וזה בכלל". ודין הללמ"מ הרי הוא כדאורייתא גמור, וא"כ האיך יישב הרמב"ן כל השגותיו לשיטתו עצמו.

ובאמת אם שבקינן להנחה בביאור שיטת הרמב"ם כאילו לדידיה איכא איסור חדש של לא תסור, שענינו לשמוע בקול חכמים בכל מה שיאמרו, ושאינו מצד עצמו האיסור קל

דזקן ממרא, ע"י דרשות הר"ן שם. אבל סתם לש' הרמב"ם לכא' לא משמע כן. (ב) שרק בגזירות ב"ד הגדול עסקינן. וגם זה לכאור' דחוק. שלא אשכחנא בשום דוכתא שתקרו בענין ספק דרבנן לקולא אם הוא מאיסורי ב"ד הגדול או לאחר מכן. (ג) שרבנן לא העמידו לאיסורם במקום ספק, והם אמרו להקל בספק דרבנן. ותקנה מיוחדת היא להקל במקום ספק בדרבנן. ומה ראו על ככה לחקן בזה תקנה נפרדת, נמצא בזה בבעלי שיטה זו כמה חילוקי דברים. והרמב"ן עצמו כתב דרך זו: "ואולי תתעקש לדעת הרב כי מה שאמרו בכל מקום להקל בדרבי סופרים הוא במחילה ובתנאי מאתם, שהם התנו בגזירות ובסייגים שעשו לתורה וכן במצות שלהם שנלך בהם לקולא, כדי לחלק ולהפריש וכו' ולא היו ספיקות שבדבריהם ראויות להתיר אותן אלא מפני התנאי הזה שעשו בהן מתחלת". אלא שהרמב"ן דחה לישב זה בסכינא חריפא: "ואין אלו דברים הגונים ולא של עיקר". וכל כך היה פשיטא ליה הדבר בעיניו עד שאפילו לא הטעים את דחייתו. ובאמת אף ששיטה זו נראית היותר עיקרית בישוב שיטת הרמב"ם, הדוחק נראה לעין, כי פשטות הרברים מורה, שספק דרבנן לקולא הוא מצד עצמו מחמת שאיסורו קל, ולא מחמת תקנה שראו רבנן לחקן מאיזה טעם שיהיה. (ד) ויש בזה שיטה רביעית וראש המדברים בה הוא האור שמח (במשך חכמה פ' שופטים עה"פ לא תסור), ועיקרה הוא מעין שיטה ג' והסתעפות ממנה, אלא ששיטה זו ניחא טפי מפני שאצ"ל לפיה שתקנה מיוחדת היא שהוצרכו חכמים לתקן להקל בספק איסורם, אלא שהיתר זה יוצא מצדו מתכונת הלאו של לא תסור, דכיון שלא דלא תסור הוא לאו כללי והוא תולדה של עיקר האיסור דרבנן, שכוונת והוראת הלאו הוא לשמוע לקול חכמים מצד מעלתם או מטעם אחר. ובמקום שהעיקר הותר מצד עצמו (אם מחמת הספק או מחמת דחייה של איסור תורה - ב' השגות הרמב"ן) שוב אין מקום לאיסור התולדה. אלא שטעם זה לכא'

שהוזכר עיקר הדבר בספר תורת האלהים מפורש וצוה השם יתברך עליו בפרט". ונראה בעליל שדברים אלו מכוונים כלפי השגות הרמב"ן.

ד

ונראה שבצדק דרך זו גם אויל הרמב"ן, שכיון שההוראה מסיני שנאמרה למשה היא רק על שורש דיני דרבנן וגם נאמר למשה הגדרת דיני דרבנן שהם תקנות מנהגות וכדומה וכל ההוראה למשה היא על דרך הכלל, ולהדיא כמו שפירש לן הרמב"ן איהו גופיה "ואין הפרש ביניהם באמירת סיני אלא שזה בפרט וזה בכלל", מטעם זה חשיבי מצוות דרבנן קלים טפי מהדאורייתא, וכגדר שנתפרש לעיל. ובאמת אף הרמב"ן מסכים שאם נימא בכונת הרמב"ם כדרך שביארנו, שלא תסור הוא השורש הכללי של איסורי דרבנן, א"ש כל השגותיו. כי בדרך זו גם הלך הרמב"ן וכל כונת הרמב"ן בהשגותיו לשלול את ההבנה שעולה כביכול מלשון הרמב"ם, כאילו בצד מצוות דרבנן איכא מצוה נוספת מדאורייתא של לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך וכו', שזה אי אפשר לומר וכמו שהרכה להשיג הרמב"ן. והטעם שפירש ששורש מצוות דרבנן הוא כמעין הלכה למשה מסיני ולא פירש ששורשו מלא תסור, הוא טעם משלו שהיה נראה לו לעיקר, שלא תסור נאמר רק כלפי זקן ממרא, וכמו שהטעים שם בתוך השגותיו בספר המצוות יעו"ש.

והשתא דאתינן להכי יש לפרש באופן זה סוגיא דברכות (יט:): "ת"ש גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה... תרגמה רב בר שבא קמיה רב כהנא בלאו דלא תסור. אחיכו עליה, לאו דלא תסור דאורייתא היא. אמר רב כהנא, גברא רבה אמר מילתא לא תחייכו עליה, כל מילי דרבנן אסמכינהו על לאו דלא תסור, ומשום כבודו שרו רבנן. וסוגיא זו נזכרת בהשגות הרמב"ן מחד מפני לשון "אסמכינהו" הנזכר, ומאידך יש שהביאוהו כסמך לשיטת

יש בו ענין נוסף חמור של קיום הוראת חכמים מצד מעלתם וכדומה, שניכר למעיין שאי אפשר לפי הנחה זו ליישב כראוי את שיטת הרמב"ם מכל הקושיות שהקיפודו בהם, איכא מקום ליישב את שיטת הרמב"ם בדרך מרווחת אלא שהיא היפך שיטת האור"ש ודעימיה הנ"ל. שאין מדובר באיסור ותולדה, אלא בענין אחד חופף. שכשם שבאיסור תורה, אין אנו דנים בו משום ב' צדדים, אחד מצד ענין המצוה עצמה והשני מצד שהוא מצות הכורא שנצטוונו לקיים מאמרו מגודל מעלתו, אלא אנו דנים בזה כענין אחד. כך באיסור דרבנן, נצטוונו לקיימו רק מצד טעמו ועינו, והוא הטעם שבגללו ראו חכמים לאיסורו או לתקנו. אלא שכל ענינים וטעמים אלה נכללו בהוראה כללית אחת של "לא תסור", וכאילו אמרה התורה, שרע שיותר מתרי"ג מצות המפורטות בתורה, יש עוד מצוות שאין ענינם מפורט בתורה, ומסור הדבר לחכמים לגלות ענינם ואחרי שהחכמים יגלו ענינם, הדברים נאסרו מצד ענינם בלבד. וכל זה נרמז בלאו של לא תסור. ובאמת הוא לאו הכתוב בתורה, והוא דאעפ"כ אנו דנים לאיסור שחכמים גזרו לקל יותר מאיסור תורה המפורש, זהו משום שהתורה עצמה פירשה לנו שענינים אלה הכלולים בלא תסור קלים יותר, בכך שלא פירטה ענינם כדרך שפירטה את תרי"ג המצוות. אלא כללה את כולם כרמז כולל. שזהו דרך כתיבת דברים לפי סדר חומרתם, שהחמורים יותר טרחינן לפרש היטב ענינם למנוע המכשלה החמורה, ולפחות חמורים די ברמו.

וככל הביאור הזה נמצא בתמצית בשערי תשובה שער שלישי, אות ד, שלהדיא דרך בדרכו של הרמב"ם: "נתחייבנו מן התורה לקבל תקנות הנביאים והשופטים ולשמע דברי חכמים ולהזהר בגדיהם, שנאמר, לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, וגם כי היהירנו מן התורה לקיים עלינו להיות עושים ככל אשר יורנו. אכן מצות עשה מן התורה חמורה מדבריהם, מפני

אבל לפמשנ"ל א"ש, דבאמת לאו דלא תסור הוא ענין אמצעי, כי גוף המצוה הוא מדברי חכמים אבל שורש הענין הוא מן התורה, וזהו שנשאו ונתנו בסוגיא שם בהגדרת מצות דרבנן שיש בזה צד דאורייתא וצד דרבנן, וכך אכן עולה מדרך השו"ט שבסוגיא שבדבר אמצעי דנו, והכרעת הגדרת המצות דרבנן והלאו דלא תסור הוא באמת דבר התלוי באבנתא דליבא, ולכך מצאנו בזה חילוקי דעות בסוגיא דברכות שם.

בריך רחמנא דסייען.

הרמב"ם דעכ"פ הזכירו ללאו דלא תסור עם כל מילי דרבנן. איברא, דלפי פשוטם של דברים כל הסוגיא אומרת דרשני, שצ"ב מה הם צדדי המו"מ בסוגיא שם בהגדרת לאו דלא תסור, כי אם היינו אסמכתא גמורה וכסברת הרמב"ן, מה טעם כינו למילי דרבנן לא תעשה שבתורה בגלל לאו דלא תסור, ואם הוא לאו גמור כסוברים כן בשיטת הרמב"ם מהו שהשיב רב כהנא להנך שאחיכו עליה, ומהו הסלקא דעתך שבסברת הנך דאחיכו עליה ומה קמ"ל רב כהנא.

ספונות

רבי מיכל שייאר זצ"ל

אבד"ק ווארסא ומנחיים

הספד על הסתלקות הגה"ק רבינו פנחס הלוי הורביץ זיע"א בעל "הפלאה"

מבוא על הספד זה ואודות הגאון רבי מיכל שייאר זצ"ל ראה בגליון הקודם
(ו' נד) מדור ספונות.

כ"ה הספד שהספדתי להגאון אב"ד ור"מ דק"ק פפר"מ מוהר"ר פינחס הלוי איש הורויץ
וצללה"ה בבח"כ ביום ה' ו'ך מנחס תקסח"ל ביום אשר הוקבע ער"ה אלול

קינה על ההרים אשא בכי וקינה ונהי על שבר בת עמי גנוחי ננח וילולי איליל, מי יתן ראשי מים
ועיני מקור דמעה ואבכה יומם וליל, עיני עיני יורדה מים מאין הפגנות על פטירת צדיק יסוד עולם
הרב הגאון הגדול החסיד המפו' המנוח מוהר"ר פינחס נשיא נשיאי הלוי איש הורויץ וצללה"ה
שהיה אב"ד ור"מ דק"ק פפר"מ, ואקונן את הקינה הזאת איך נפל גיבור שר וגדול בישראל, פינחס
קנאה אשר קינא לאל, מעורר קול זעק והילל, גימל הלשון ורוכ המדבר, כי שבר על שבר נקרה מכל
צד ועבר, ועל אלה אני בוכיה ועיני עיני נגדה כי גמר חסיד ועניו כהלל, וה' הונה על רוב פשעינו
ולנו עולל, נפלה עמרת ראשנו אינו נא לנו כי חטאנו ובעון חולל, ועל האי שופרא רבלי בארעא וודאי
קא בכינא שפנה מאתנו הודה וזיה והדרה, וכבר שנינו (שבת קה) חכם שמת הכל כקדוביו וח"ו
להתעצל בהספידא של חכם בהספידא דהיי ורשכבי יקר', ביהודה ובישראל גדול שמו בתורה
ובמעשים טובים חריף ובקי סיני ועוקר הרים משיב מלחמה שעה, ותרד פלאים אין מנחס לנו מי
יבא לנו התמורה, ולכבוד נפש הצדיק אפתח בר"ת מענינא דהספד ומענינא דסדרא לצרף השכינה
הקדושה עמנו שיהיה לנו לעורה, הלכות בכי והספד לעורה.

במ"ד פ' שלפנינו כי ירחיב ה' אלקיך את גבולך וגו' הלכה אדם מישראל מהו שיהא מותר
לכסות דם שהיטה כ"מ כ"פ כ"ג שנו חכמים השוחט היה ועוף כ"מ כ"ש"א יחפור בדרך ויכסהו ובה"א
לא ישחוט א"כ היה לו עפר מוכן מבע"י, וסיים המדרש אסר הקב"ה לישראל לשחוט ולאכול עד
שיביאנו פתח אהל מועד מנין שנאמר (ויקרא יז ט) ואל פתח אהל מועד לא יביאנו וגו' ונכרת וגו'
מרכתיב שם (שם ד) ואל פתח אהל מועד לא הביאו וגו' וכאן חזר והתיר להם שנאמר רק בכל אות
נפשך תזבח ואכלת בשר וגו' ומנין ממה שקרינו בענין כי ירחיב ה' אלקיך את גבולך עכ"ל.
והדקדוקים מבוארים האיך תליא ההוא שאלה בהאי קרא דכי ירחיב וגו', גם וכי לא ידע השואל
משנה שנויה בפ"ק דביצה, ונ"ל ע"פ מה דאיתא במס' ביצה דף מ' רומיא כ"ש וכו' בההוא מתני'
דהשוחט עם כמה משניות, דמצינו דנבי שמחת י"מ כ"ש לחומרא וכו' לקולא, ובמשנה דהשוחט
איפכא, וקאמר ר' יוחנן מוחלת השיטה ודחי שם ע"ש ער בסוף הסוגיא ופ"ה דמוחלתת היא

דחיסין וכו' ומשנה ההשוחם כדקאי קאי, והתוס' הקשו דע"כ מתוקמא לפי המסקנא כל הני שינויא דחיקא דלעיל דמייתי הואיל ולא מחליף בשום פנים אותה דהשוחם, ועוד כמה קושיות, לכך פיר"ת דמוחלפת השיטה היינו ההיא דהשוחם רבי"ה סברי יחפור בדקך ויכסה ע"ש, ועיין בפ"ה (ברך ו' ע"ב) והא קא עביד כתישה לרב יהודה פריך דאמר והוא שיש לו דקר נעוץ אלמא דמעמא דמתני' לאו משום דאתי עשה דוכסחו בעפר ודחי את לא תעשה כל מלאכה אלא משום דכבר חפור ועומד הוא ע"ש, ועיין במורי זב"א ח"ה ס' תצ"ח ס"ק י"ב שכתב לתרץ דעת הסמ"ג דלשיטת ר"ת דמוחלפת ההיא דהשוחם ב"ה ס"ל לקולא דשוחם לכתחילה וחופר ומכסה היינו ממעם דס"ל דעשה דוכסחו בעפר דוחה ל"ת דלא תעשה מלאכה דהא רש"י כתב דדוקא לד"י לא ס"ל הך דחיה מרהצריך דקר נעוץ ועכשיו יהיה דברי ר"י על כ"ש דס"ל אליבא דר"ת דדוקא בדעבר מותר ממילא אין כאן עשה דוחה ל"ת או צריך דקר נעוץ אבל לב"ה אליבא דר"ת ודאי עשה דוחה ל"ת ומותר לכתחילה בכל גווני ואע"ג דברך ח' אמרינן דאין עשה דוחה ל"ת ועשה הא כתבו תוס' דרבא לא ס"ל דיש עשה ול"ת בי"ם וכנ"ל ע"ש באריכות, ועיין בחרושי פני יהושע במס' ביצה, ועיין במנחות דף מ' פלוגתא דבי"ש ובי"ה בסדרין בציצית דמשמע שם לחד מ' דתוס' דפליגי בעשה דוחה ל"ת דבי"ש ס"ל אין עשה דוחה ל"ת ובי"ה ס"ל עשה דוחה ל"ת.

לפ"ו י"ל דהסגנון כך, דודאי לא נעלם מהשואל משנה דריש מס' ביצה השוחם חיה ועוף בי"ם רק דספיקא שלו היה אי כשיטת הקונטרס דמוחלפת ההיא דחריסין וקיימינן בהנך שינויי דחיקא ומתני' דהשוחם כדקאי קאי, או כשיטת ר"ת דמוחלפת ההיא דהשוחם, וע"ז השיב כך שנו חכמים השוחם וכו' ובה"א לא יחוש וכו' כשיטת הקונטרס דמתני' דהשוחם כדקאי קאי והך ספיקא תליא בהאי קרא דכי ירחיב וגו' כדרשא דירידי דקרא לא אתי אלא לאסור כשר תאווה במדבר דקרא כי ירחיב וגו' על יאכלת קאי וכו' ישמעאל במס' חולין (דף י"ז) וכמו שאבאר, דהנה ברך ח' ע"ב בסוף הסוגיא פריך סוף סוף י"ם עשה ול"ת הוא ואין עשה דוחה ל"ת ועשה חלק אמר רבא וכו' ומקשה תוס' בד"ה סוף סוף תימיה דרבא משמע דלרבא דאית ליה עשה ול"ת מדרחיק נפשיה לטווי, ובפ' כמה מדליקין (שבת כה) אמר רבא הוא ולא מכשיריו לברו ולא מילה שלא בזמנה ורב אשי אמר י"ם עשה ול"ת וכו' משמע דרבא לית ליה ה"ם [האי מעמא] ע"ש מה שמתקן, והנה לפהק"ו [לפי' הקונטרס] במס' שבת דגרים ולא מילה שלא בזמנה דאתי בק"ו ופירש בקו' דמילה דוחה צרעת ע"ש, לפ"ו לק"מ קושית תוס' דודאי עיקר מימרא דרבא דשם אמילה שלא בזמנה דאין דוחה י"ם גשנית כדאיתא במס' שבת (דף קל"ג) רסד"א דאתי בק"ו דמילה דוחה צרעת וכו', והש"ס בשבת דף כ"ה נקטי מימרא דרבא לילף מיניה בק"ו לשריפת קדשים שאינו דוחה י"ם, ואף למ"ד דה"ם רק ל"ת לחודא מצינו למילף מלברו דאין שריפת קדשים דוחה י"ם, אבל באמת ס"ל לרבא דה"ם עשה ול"ת הוא, ועיין במס' שבת דף כ"ד ע"ב בר"ה ולא מילה דמתחילה דחי התוס' פ"ה ומייתי והר"י פורת ל"ג דאתי בק"ו רק סד"א דדחי ממעם דאתי עשה ודחי ל"ת דה"ם ע"ש, ואח"ך מקשה התוס' הך קושיא דה"ק רב לשיטת הה"י פורת אבל לפ"ה לק"מ וכן לתירוץ ר"י דאתי בק"ו רנו"ג (דגריים ונבות) נמי לק"מ, וצ"ל דהתוס' כביצה דהקשה בסתם הך קושיא נמי דוקא לשיטת הר"י פורת מקשה, ובזה מתורץ מה שבפשוטו קשה לפ"ה מנ"ל לרבא דלברו ולא מילה שלא בזמנה אתי דלמא מילה שלא בזמנה ילפינן בק"ו דדוחה י"ם ולברו למעוטי שריפת קדשים אתי עיין במהרש"א במס' שבת דף קל"ב, והנה שם דחי התוס' פ"ה דבפ' ר"א דמילה ל"ל לרבא האי ק"ו דקסבר האי דצרעת דוחה את העוביה לאו משום דחמירא אלא משום גברא דלא חזי ע"ש. (ולתירוץ ב' דתוס' בר"ה הדר אמר לקמן דף קל"ב ע"ב מיושב, משא"כ לתירוץ קמא דחד מינייהו רבה לא שייך על קושיא זו דאירי ואירי רבא דגשנית לבתר אבוי, ולקמן דף קל"ב בתוס' בר"ה הדר אמר וכו' מקשה חימה דבכרייתא דלעיל מסיק איפכא דלאו משום דצרעת חמירא אלא משום גברא דלא חזי ורבא גופא ס"ל הכי לקמן וכו' ואור"י דלהאי אישנא צ"ל דגחסינן רבה הכא ול"ל דרבא דלקמן דמעמא משום דגברא דלא חזי וס"ל כר"ם דפליגי עליה דרבא לקמן וכו' ע"ש, ובמהרש"א ובמהר"ם לובלין

מקשי דאכתי קשה לרבה ולר"ם מאי או אינו דקאמר בברייתא קמיתא כיון דל"ל הך סברא משום גברא דלא חוי וע"כ דצרעת חמירא ע"ש מה שמתרץ.

וראתי כתוב בשם הגאון המפורסם המנוח סוהר"ר יהונתן זצ"ל לתרץ הדגה בירושלמי הובא בתוס' דקרושין דף ל"ח ע"א דמקשו וליתי עשה דבערב תאכלו מצות ולידחי ל"ת דהרש, ומתרץ דאין עשה דקודם הדיבור דוחה ל"ת שלאחר הדיבור ע"ש, ומהר"י מטראני בחירושו למס' קרושין הקשה מסוגיא דריש יבמות דקאמר ומפסח ומילה ותמיד כמה הצד לא אתיא דמה להנך שכן ישנו לפני הדיבור משמע דלפני הדיבור חמירא מלאחר הדיבור, ומתרץ דסוגיא דבבלי וירושלמי מחולקין בזה, והגאון הנ"ל מתרץ דלאו מחולקין דשאני התם דשבת נמי לפני הדיבור נאמר דבמרה נצטוו היו שניהם לפני הדיבור אבל ל"ת דהרש רק לאחר הדיבור נאמרה, וכ"כ בספר פני יהושע לקרושין דף ל"ח ע"ש, וכך כוונת רבא לפרש האו אינו בברייתא שניה ממאי דשבת חמירא וכו' ודאי רס"ל נמי לרבא הא דצרעת דוחה עבודה לאו משום דחמירא אלא משום גברא דלא חוי רק דכוונתו כך מנ"ל למילף דמילה דוחה צרעת הואיל ודוחה את השבת דלמא השבת ידחה משום דשניהם לפני הדיבור, אבל צרעת שהוא לאחר הדיבור לא נדחה מפני מילה דהוי עשה שלפני הדיבור והיינו דקאמר ממאי דשבת חמירא דלפני הדיבור חמירא דלמא צרעת חמירא דהוי לאחר הדיבור והא דקאמר שכן צרעת דוחה את העבודה והיינו דודאי אי עבודה דוחה צרעת ע"כ צ"ל דעבודה דהוי קודם הדיבור דוחה צרעת דהוי לאחר הדיבור ע"כ לפני הדיבור ערף ושפיר הוי צרעת ק"ו משבת, משא"כ השתא שכן דוחה את העבודה אף דהוי משום גברא דלא חוי עכ"פ לא מוכח דעשה דלפני הדיבור דוחה ל"ת שלאחר הדיבור וליבא ק"ו, וע"ז קאמר' ת"ל בשר ומויבב קשית תוס' והמהרש"א ומהר"ם, ופזו מוכח דגם סוגיא דבבלי ס"ל בחירושתלמי, ודלא כמ"ש הר"י מטראני עכ"ד בתוספת ביאור קצת, ועיין השב גפני יהושע בקרושין וברייתא קמיתא ג"ל דאפ"ה א"ש דעכ"פ איבא למיפרך דלמא שבת חמירא שכן יש בהן עונשין ואזהרות הרבה כיון דהא דמילה דוחה צרעת לאו משום דחמירא אלא משום גברא דלא חוי, או י"ל דבאמת ברייתא קמיתא כו' מוגא בירושלמי כפ"ב דחלה דעשה דלפני הדיבור דוחה אפי' ל"ת שלאחר הדיבור ע"ש.

שוב מצאתי בהר"ש פ"ב דחלה שמק' אבל קשה קצת ללישנא דגרסינן בפר"א רמילה דף קל"א ב' ימול בשר ערלתו אע"פ שיש שם כהרת ימול דאתי עשה ודחי ל"ת ועשה רמילה קדמה ללאו דקוצץ בהרתו ושטא היה מפרש דהיינו או אינו דקאמר עכ"ל, ומקשה בספר שו"ת שאנת אריה די"ל דר' יונה רס"ל הכי מפרש הברייתא כל"ק ודבריו הגאון הנ"ל א"ש כיון דאף לל"ק לא א"ש דליבא ק"ו אליבא דר' יונה דאין עשה דקודם הדיבור דוחה ל"ת שלאחר הדיבור, וזה אפשר באמת תירץ הר"ש ושמת היה מפרש דהיינו או אינו דקאמר היינו כל"ק וכמו שפ"י הגאון מהר"ר זצ"ל, ומתורץ בזה מאי דקשה בנמי ללישנא בתרא מפרש או אינו משום דהוי י"ם עשה ול"ת. ולפי פשוטו י"ל דהש"ם דמפרש או אינו ממעט דאתי עשה ודחי ל"ת היינו דהוי כו' יוסה דעשה דקודם הדיבור דוחה אפי' ל"ת שלאחר הדיבור, ובמשנה למלך פ"י מהלכות טומאת צרעת מפרש דהרמב"ם רס"ל דצרעת הוי רק ל"ת לחורא דפסק כאירך ברייתא דלעשות קאי לדרשא אחרינא וא"כ למסקנא קשה מאי או אינו דקאמר וגם ל"ל בשר וע"כ דמפרש או אינו כמ"ש הר"ש ולזה נתכווין הר"ש וא"ש הכל ודו"ק כי קצרתי.

וכבר כתבתי כמה פעמים כוונת תוס' בירושלמי מ"ק [אולי צ"ל דהירושלמי מקשה] וכו' אף דמתרץ למ"ד אינו אלא לאחר ירושה וישיבה דלא הוי צריכי וכו' ולק"מ ובפרט תוס' שמביא קושית הירושלמי היינו אף למסקנא דוקא למ"ד דאינו אלא לאחר ירושה וישיבה מוכרח לפרש הקרא הכי, אבל למ"ד כ"ט שא"י משמע ראיבא לפרושי דאיסורא אתי לאשמועינן ממחרת הפסה אכול מעיקרא לא אכול משום איסור חדש מפרשינן הכי ולא מפרשינן דכוונת הקרא דלא הוי צריכי דהוא דוחק דהלא כבר כתב בקרא (שמות פו לה) ובני ישראל אכלו את המן וגו' גם כתיב (יהושע ה יב) וישבות המן ממחרת וגו' ולא היה עוד לבני ישראל מן וגו' ולמה כפל הקרא מילתא חדא בפעמים

שונות, א"ז דקרא ויאכלו מעבוד הארץ וגו' דינא ואיסורא אתי לאשמועינן דאיקרוב עומר והדר אכול
 דחדש נוהג בכ"מ שא"י וזה קושית הירושלמי ותירוצו שמביא התוס' ודא למ"ד אינו לאחר ירושה
 וישיבה ע"כ קרא דחיק ומוקים אנפשיה דלא הוי צריכי ולהך מ"ד באמת לא קאי קושית הירושלמי.

והנה במס' חולין דף י"ז בפלוגתא דר' ישמעאל ור"ע מקשו התוס' כר"ה במאי קספלגי וא"ת
 דלמא מר אמר חדא ומא"ח ולא פליגי, ותדעתי בילדותי קושית תוס' בצירוף קושית תוס' במס'
 יבמות דף ע"א ע"ב כר"ה במדבר מ"פ לא מלו וא"ת לר' ישמעאל דאמר כשר תאווה היה אסור
 במדבר אם לא ע"י הקרבה הא"ך היו אוכלים ישראל בשר במדבר הלא היו רובם ערלים, ואפי' לפי
 המגלת סתרים דפי' דבמדבר היו מלו רק דלא פרעו אפ"ה היה מעכב מלאכול בקדשים כיון דנצטוו
 על הפריעה דאל"ת הא"ך דייק ר' יוחנן דערל מקבל הזאה וכו' ע"ש, ע"פ מה דכתבו התוס'
 בקדושין דף ל"ז ע"ב כר"ה הואיל ונאמרה זו"ל בפ' בהעלותך על בחדש הראשון פי' רש"י דפ'
 שבראש הספר לא נאמרה עד אייר למרת שאין מוקדם ומאוחר בתורה ולמה לא פתח כזו מפני
 שהיא נגזרת של ישראל שכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לא הקריבו אלא פסח זה בלבד
 וא"ת ולמה לא הקריבו וי"ל דס"ל כתנא דהכא דאמר שכ"מ שנאמרה ביאה אינו אלא לאחר ירושה
 וישיבה ובפסח נאמר ביאה, וא"ת והאיך הקריבו גם פסח זה וכו' וי"ל שעשו ע"פ הדבור וכו' ע"ש,
 עי"ל דס"ל כי האי תנא דאמר דביאה הכתוב גבי תפילין משמע עשה מצווה זו שבשבילה נתנוס
 לארץ וכן משמע ביאה דכתבי גבי פסח, וא"ת א"כ למה לא עשו כ"א פסח אחד וי"ל לפי שהיו רובם
 ערלים וכתיב כל ערל לא יאכל בו והיינו נגזרתם וכו' ע"ש, ועיין ברא"ם פ' בהעלותך דמפרש דהיו
 רובם ערלים דהילודים במדבר לא מלו ומילת זכריו מעכבתו מלאכול בפסח ע"ש היטב, לפ"ז
 אליבא דר' ישמעאל דס"ל כ"מ שנאמר ביאה ומושב אינו אלא לאחר ירושה וישיבה ונגזרת היה
 בשביל שצטוו ליכנס לארץ מפני עון מדגלים שפיר י"ל דמלו ולא פרעו אינו מעכבת מלאכול
 בקדשים, אבל לר"ע דס"ל כ"מ שא"י משמע ולא הקריבו פסח מטעם דרובם ערלים היו וכו' וכיון
 שהיו מולים ולא פרעו ע"כ דפריעה מעכבת מלאכול בקדשים, לפ"ז מתורץ קושית תוס' ביבמות
 דלר' ישמעאל שפיר אכלו ב"ת [בשר תאווה] דפריעה אינו מעכבת, אבל הוכחת ר' יוחנן הוא אליבא
 דר"ע דהלכתא כוותיה דאליביה ע"כ פריעה מעכבת שפיר דייק דערל מקבל הזאה שכן מצונו
 באבותינו וכו' ואליבא דר"א ב"ת [בשר תאווה] לא נאסר מעולם, וממילא מתורץ קושית תוס' בחולין
 הנ"ל דלמא מא"ח ומא"ח ול"פ דל"ל הכי דא"כ קשה לר"ע קושית תוס' הא"ך היו ישראל אוכלים
 בשר במדבר ודו"ק כי קצתתי.

והא"ש [והשתא אתי שפיר] המדרש הנ"ל בלא האי קרא דכי ירחיב וגו' וכדמפרש אסר הקב"ה
 לישראל לשחוט ולאכול וכו' והיינו דברשא דר' ישמעאל בחולין ה"א כר"ע דקרא אתי לאסור בשר
 גזירה אבל ב"ת [בשר תאווה] לא אתמר כלל במדבר וא"כ ל"ק כלל קושית תוס' דביבמות הא"ך היו
 אוכלים ישראל בשר במדבר ומפרשין קרא דויאכלו מעבוד הארץ ממחרת הפסח כפשטא דדינא
 ואיסורא אתי לאשמועינן דממחרת הפסח אכול מעיקרא לא אכול דאיקרוב עומר והדר אכול
 וכשיפת ר"ע באמת דכ"מ שא"י משמע כדי דל"צ לפרש הקרא ברזוק דלא הוי צריכי כג"ל, והא
 דלא הקריבו אלא פסח א"י דמל ולא פרע מעכב הכל כשיפת ר"ע שכתבנו, וקושית הירושלמי באמת
 מתצינים כתיורץ הירושלמי דאין עשה דקודם הריבור דותה ל"ת שלאחר הריבור וא"כ אף אי קיימי'
 כס"ד הסברא משימא דהא דצדעת דוחה העבודה לאו משום דחמירא אלא משום נכרא דלא חוי
 איצטריך בשר דמילה דוחה צרעת דליבא למילף בק"ו דמה שבת דחמירא דוחה צרעת לכ"ש
 דאיכא למיפרך דלמא צרעת חמירא דהוי ל"ת שלאחר הריבור ואין עשה דמילה דהוי עשה שלפני
 הדיבור דוחה ל"ת דצרעת דהוי לאחר הריבור, וא"כ ליכא ק"ו דמילה יהא דר"ש [דוחה שבת] מכח
 הא דמילה דוחה צרעת, דהא דמילה דוחה צרעת הוי מטעם גברא דלא חוי וע"כ דלמא אתי דל"ת
 דמילה וש"ק דוחה י"מ מטעם דאתי עשה ודחי ל"ת, וע"כ י"מ רק ל"ת הוא ולא ל"ת ועשה ובוראי
 מהפכינן השוחט דב"ה ס"ל ישחוט לכתחלה, לכך הקדים קרא דכי ירחיב ה' אלקיך וגו' וכדסיים

אמר הקב"ה לישראל וכו' כדרשא דר' ישמעאל דקרא אתי להתיר ב"ח [בשר תאוה] לישראל בדמברך היה אסור להם, וקשה קושי חוס' ביבמות איך היו אוכלים ישראל בשר במדבר וכו' וצ"ל דמל ולא פרע א"מ [אינו מעכב] מלאכול בקדשים וקשה למה לא הקריבו אלא פסח א' וצ"ל ממעט דכ"מ שנאמר ביאה ומושב אינו אלא לאחר ירושה וישיבה ולא היו מתווייבים בדבר, וקשה קושי הש"ס בקדושין מקרא דויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח, וצ"ל כתירוץ הש"ס דלא היו צריכי דקרא דתיק ומוקים אנפשיה וממילא ל"ק קושיה הירושלמי ואיכא למימר כמ"ד דעשה דקודם הריבור דוחה אף ל"ת שלאחר הריבור ואיכא למימר כמ"ד רא"ד [דאינו דוחה] וזה הוא פסיקת השואל מהו שיהא מותר לו לכסות דם שחיפה כ"ט א"א כמ"ד דאין עשה דקודם הריבור דוחה ל"ת שלאחר הריבור ומש"ה איצטריך בשר ולעולם דאמרינן סברת נברא דלא חוי ומיותר לברו למילה ש"ב [שלא בזמנה] דליכא למילף בק"ו דצרת רק ע"כ אתי בין לש"ק בין למילה ש"ב [שלא בזמנה] דל"ת [דלא תימא] דאתי עשה ורחי ל"ת וע"כ י"ס רק ל"ת לחורא ומתכנין השוחט דב"ה אומרים ישחוט לכתחילה, א"ד [או דלמא] כמ"ד דעשה דקודם הריבור דוחה אף ל"ת שלאחר הריבור, ואדרבה קודם הריבור המיירא, וע"כ מדאיצטריך בשר דלא אמרינן סברת נברא דלא חוי ואיצטריך לברו למילה ש"ב [שלא בזמנה] שלא גילף בק"ו דצרת וע"כ י"ס עשה ול"ת הוא דאל"כ קשה מנ"ל דמילה שלא בזמנה אינה דוחה י"ס ולסתור ק"ו דלמא לברו לש"ק אתי כנ"ל וא"כ ע"כ נשנית משנה כצורתה דבה"א לא ישחוט וכו' וד"ק כי קצתתי.

וע"פ הדברים האלה אמרתי ליישב מ"ד ומ"ח [מדרש רבה ומדרש תנחומא] פ' אחרי מענינא דהספידא, וז"ל אמר רחב"א באתר בנין מתו בני אהרן ומפני מה מוכיר מיתתן ביה"כ אלא מלמד שכשם שיה"כ מכפר כך מיתתן מכפרת ומנין שיה"כ מכפר שנאמר [ויקרא לו ז] כי ביום הזה יכפר עליכם וגו' ומנין שמיתת הצדיקים מכפרת שנא' [שמואל ב' כ"א] ויקברו את עצמות שאול ויהונתן בנו בארץ בנימין בצלע בקבר קיש אביו ויעשו כל אשר צוה המלך ויעתו אלקים לארץ אחרי כן, והדקדוקים רבו חרא הא דקאמר בא' בניסן מתו כ"א ומפני מה מוכיר וכו', גם הא דקאמר ומנין שיה"כ מכפר זה דבר שתינוקות של בית רבן יודעין שיה"כ מכפר, ודייק בשמי' יום הכפורים, גם הא דמקשה ומנין שמיתת הצדיקים מכפרת הלא כבר אמר ומפני מה מוכיר מיתתן וכו' אלא מלמד וכו' כך מיתתן מכפרת, גם לפי פשוטו דיליף מן הך קרא ויקברו דמ"צ מכפר קשה ל"ל תרי לימודים מסמיכות ומשואל, וגם לא מוכח משאול דמ"צ מכפרת, ועיין באלשיך ובש"ה שמדקדקים דקדוקים האחרונים, גם לעיל קאמר אלא מלמד שכשם שיה"כ מכפר כך מיתתן מכפרת ולא קאמר כך מ"צ מכפרת, ולמטה קאמר מנין שמיתת הצדיקים מכפרת, ובמאי דפתחתי אסיים ליישב תחילה דקדוקים האחרונים ולומר מענינא דהספידא דהנה הנאמן אאמ"ו וצללה"ה כתב בדרוש להספיד על מה שמקשה בספר של"ה בדרוש להספיד כוף ר"ח ע"א על מ"ש הוזהר פ' ויקרא וז"ל שם בספיקי ויקרא אל משה ודיבר ה' אליו מאוהל מועד ולא כתיב ויקרא אל משה מאוהל מועד אלא הקב"ה קרא למשה ודיבר אתו מאוהל מועד להודיעו מה יהיה בסופו וכי יהיה נחרב וזהו ויקרא, וכ"כ בחורבן [ועישה ככ יב] ויקרא ה' אלקים צבאות ביום ההוא לבכי וגו', ומקשה ע"ז הלא בשעת חרוה חרוה ולמה רמו למשה חורבן ב"ה, וישבתי לפי דאיתא במפרשים דהא דכתיב אדם כי יקריב מכם קרבן לה' קאי אדם ממש והיינו לרמו לן דמ"צ מכפר כקרבן, עיין בספר ברכת שמואל שמכ"א בשם המדרש והוזהר, וזה כוונת הקרא אדם כי יקריב מכם היינו הקבנות נשמות כמזבח של מעלה הוא קרבן לה'.

ואפשר לומר דבזה מיושב הקרא דסמוך מן הבהמה ומן הבקר ומן הצאן וגו' לפי דרשינן כמס' חולין [דף ה' ע"ב] מן הבהמה להביא בני אדם שרומין לבהמה וכו' ומקשה וכל היכא דכתיב בהמה גריעותא היא והכתיב [תהלים לו ז] אדם ובהמה תושיע ה' ואר"י א"ד אלו ב"א שהן ערומין ומשמין עצמן כבהמה, ומשני החם כתיב אדם ובהמה הכא בהמה לחורא כתיב וכו' ע"ש, וזה הוא לפי פשטא דקרא דקאי אדם כי יקריב היינו דאדם המקריב בהמה קרבן לה' א"כ הוי בהמה לחורא,

משא"כ לפמ"ש דארם כי יקריב מכס אמ"צ דארם שנקרב בעצמו כנ"ל וקרמו לן מן הבהמה אדם
 דבסמוך דהיינו אדם צריך להיות מן הבהמה שמישין עצמן כבהמה שהמה צדיקים, ומן הבקר ומן
 הצאן הוא רמז למ"ש המדרש והוזהר דצדיקים נתפסים בעון הרור ואם אין בדור צדיקים תינוקות
 של בית רבן נתפסים וזה רמז מן הבהמה כנ"ל והיינו מן הבקר המה הצדיקים גדולים ומן הצאן
 המה תינוקות של בית רבן שנמשלו לצאן כראיתא במדרש ובסליחות של תענית אסתר שמרדכי
 ריבץ תינוקות לפניו וכולם צעקו ותעל שועתם אל ה' והקב"ה שאל מה קול הצאן הזה באוני, ורועה
 נאמן השיבו הם קטני קודש ורע משמע להדיא שתינוקות נקראו צאן, ואיתא במדרש אלה פקודי
 המשכן משכן וגו' למה נקרא משכן שנתמשכן על עונות של ישראל, משכן משכן מת"ל [מה ת"ל]
 אמר משה לפני הקב"ה תינת כומן שמשכן ובהמ"ק קיים, בזמן שאין משכן ובהמ"ק מה תהא עלי'
 אמר הקב"ה צדיקים שבאותו הרור ותינוקות של בית רבן יהיו משכון לישראל לכך כתיב המשכן
 משכן ע"ש, ובוה יוכן כוונת הכתוב ויקרא אל משה וידבר אליו מאוהל מועד שדיבר עם משה
 מאוהל מועד להודיעו מה יהיה בסופו וכו' יהיה נחרב כמ"ש הוזהר כנ"ל, דבר אל בני' אדם כי
 יקריב מכס קרבן לה' מן הבהמה ומן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם היינו כוונתו כראיתא
 במדרש הנ"ל אחר שנחרב הבית יהיה תקנה לישראל ע"י אדם כי יקריב וכו' היינו מ"צ וגו' ומן
 הצאן היינו תינוקות של ב"ר כנ"ל, ובוה מסולק מלן קושית כעל השל"ה הנ"ל עכ"ל, ושפתותיו
 מדובבות בקבר.

ואני אמרתי לפרש מן הבקר הם בני הגדולים כראיתא כ"מ שנ' בן בקר הוא מן בן ד' שנים
 ולמעלה, ומן הצאן היינו בני הקטנים, ולקמן בהספידא ארחיב הרב, אך זה הוא אליבא דרשב"י
 דס"ל [יבמות סא]. אתם קרוין אדם ואין אומות העולם קרוין אדם, משא"כ אליבא דרבנן דרשב"י דא"ה
 נמי קרוין אדם ודאי ליתא לאוקמי על מ"צ דמכפר, ווזהר ר"מ רשב"י דאזיל לשימתו, והנה במס'
 סנהדרין דף ג"פ תניא איזה ר"מ אוקמי אלה המצות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם כהנים ליום
 וישראלים לא נאמר אלא האדם מלמד שאפי נכרי שעוסק בתורה הרי הוא ככה"ג, ומירשי" ר"מ
 פליג על ר"ש דסובר אתם קרוין אדם ואין א"ה קרוין אדם, והתוס' מחלק בין אדם להאדם ועוד כמה
 חילוקים ע"ש.

והנה רש"י בחומש פי' וחי בהם לעולם שכולו ארוך דאי בעוה"ז הרי מייתי, ובמס' יומא דף פ"ה
 יליף שמואל מיניה וחי בהם ולא שימות בהם דפ"ן דר"ש [דפקוח נפש דוחה שבת], וע"כ רש"י
 בחומש קאי לאידך מ"ד דילפינן דפ"ג דוחה שבת מילפותא אחריני, וכתבתי במק"א דרש"י לשיסתו
 דלמ"ד אתם קרוין אדם ואין א"ה קרוין אדם אין חילוק בין אדם להאדם, לפ"ז רש"י בחומש אזלי
 אליבא דרשב"י, משא"כ שמואל ביומא מפרש אליבא דהלכתא ברבנן דרשב"י דאפי' א"ה קרוין אדם
 וליבא דפרושי וחי בהם לעולם שכולו ארוך, דנהי דחסידי א"ה יש להם מחיצה אבל לא שייך לומר
 עליהם לעולם שכולו ארוך, א"ו דקאי לוחי בהם ולא שימות בהם.

והא"ש [ההשתא אתי שפיר] דשאלת המדרש כך ודאי יודע דמש"ה מוכיר מיתתן ביוה"כ לומר
 לך כשם שיוה"כ מכפר כך מ"צ מכפרת, רק דידע דכבר כתיב אדם כי יקריב מכס דקאי למ"צ
 דמכפר דאתם קרוין אדם ואין א"ה קרוין אדם וא"כ קשה ולמה מוכיר מיתתן ביוה"כ, וע"ז מתרץ
 אלא מלמד שכשם שיוה"כ מכפר אף לאינם שבים כדס"ל לרבי במס' שבועות דף י"ג ע"א כך
 מיתתן מכפרת אף בלא תשובה דזה לא מוכח מקרא דאדם כי יקריב, וע"ז שאל ומנין שיוה"כ מכפר
 אף לאינם שבים דרשם בשבועות מתרץ אביי הא רבי הא רבנן, דרבי דריש יום הכפורים הוא אפי'
 לאינם שבים ורבנן דרשי אך בעשור לתורש אך חלק דאינו מכפר כ"א לשבים, ורבא אמר דגם רבי
 דריש אך דמודה ר' בכרת דיומא דאינו מכפר אלא לשבים ע"ש, וזה שאלתו מנין שיוה"כ מכפר אף
 לאינם שבים דמיניה ילפינן מיתת ב"א דמכפר אף לא"ש דלמא יוה"כ גופא דוקא לשבים מקרא דאך
 וא"כ הדרא לדוכתא למה מוכיר מיתתן ביוה"כ דהא דמ"צ מכפר כבר מוכח מאדם כי יקריב כנ"ל,
 אכן כבר כתבנו דהמדרש אזיל בשימת רבי דדרשי' יוה"כ הוא אפי' לא"ש, אכן שני ברייתות שנויות

בתורת כהנים חד ברייתא יליף דיוה"כ מכפר שלא בשעירים מקרא דיום הכפורים הוא מ"מ, ובאריך ברייתא יליף מקרא כי ביום הזה יכפר עליכם מכל חטאתיכם היום היום מכפר אף שלא בשעירים, וזה ששאל ומנין שיוה"כ מכפר אף לא"ש דלמא לשבים דוקא מקרא דאך חלק ולא מוקים לכרת דיומא, ואי מקרא דיום הכפורים הוא קאי אף שלא בשעירים הוא דמכפרת, ע"ז השיב שני כי ביום הזה יכפר עליכם וגו' דמיניה ילפינן דהיום מכפר שלא בשעירים ואייתר קרא דיוה"כ הוא לאורויי דמכפר אפי' לא"ש וע"כ אך לכרת דיומא, וע"ז שאל ומנין שמיתתן של צדיקים מכפר הכוונה מנ"ל דמ"צ מכפר אף לא"ש דלמא הא כדאיתא והא כדאיתא, יוה"כ מכפר אף לא"ש ומיתת ב"א נסמכה ליוה"כ דמכפר אך דוקא לשבים, ע"ז השיב שני' ויקברו עצמות שאול וגו' ויעשו ככל אשר צוה המלך ויעתר אלקים לארץ אחרי כן, דהנה הא דשאל ומנין שמ"צ מכפר אף לא"ש הלא ע"כ הא דמזכיר מיתתן של ב"א כיוה"כ ע"כ ללמד שמכפר אף לא"ש כמו יוה"כ, דלהא דמכפרת לשבים כבר מוכח מאדם כי יקריב בני"ל, וע"כ שאלת השואל מנ"ל דאתם קרוין אדם ולא א"ה דלמא אפי' א"ה קרוין אדם וע"כ אדם לאו למ"צ דמכפרת קאי ולית לן רק סמיכות דמיתת ב"א ליוה"כ דמכפר אבל לעולם לשבים דוקא, ואי מכת קרא דוחי בהם באמת לא קאי לעולם שכולו ארוך רק דאיצטריך לדרשא דשמואל וחי בהם ולא שימות בהם דפ"ן ד"ש, וע"ז השיב שני' ויקברו וגו'.

ובכסננו זה מתרין גם הנאון אמר'ו וצללה"ה בדרוש שלו להספד, דבשלהי מ"ק מייתי הרא"ש תניא כאבל רבתי המאכר עצמו לדעת אין מספידין ואין מתעסקין עמו וכו' וכן מצאנו בגדול שאבד עצמו לדעת מחמת שמפקדין אותו כגון שאול מלך ישראל שאיבד א"ע ברעת אלא שהיה איבוד מותר לו כדאיתא בב"ר ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש יכול אפי' נרדף כשאו"ל ת"ל אך לפיכך לא היה בכלל מאבד עצמו לדעת ונענשו עליו במה שלא הספידוהו כדאיתא ביבמות דף ע"ח ויאמר ה' על שאול ועל בית דרום על שאול שלא נספד כהלכה ע"ש, והנה כתיב בתריה בקרא ויעשו ככל אשר צוה המלך ודרשינן מניה מלמד שספדוהו אח"כ בהלכה וכתבי בתריה ויעתר אלקים לארץ נשמע עזה דרשינן אך חלק, וא"כ ה"ה דרשינן אך את שבתותי תשמורו בלפ"ן דר"ש [לפקוח נפש דרוחה שבת] כדאיתא ביומא דף פ"ד, עיין בברכת שמואל פ' קדושים מ"ש בשם הרמב"ן ז"ל, ואייתר קרא דוחי בהם וע"כ כפירש"י בחומש דקאי לעולם שכולו ארוך וע"כ דאדם ולא א"ה ושפיר טוקמינן אדם כי יקריב למ"צ דמכפרת וא"כ קשה למה מוכיז מיתתן כיוה"כ דזה היה שאלת המדרש מעיקרא כמו שפירשנו אלא ללמד שבשם שיוה"כ מכפר אף לאינם שבים כך מיתתן מכפר אף לאינם שבים, ושאלתו ומנין שמיתתן של צדיקים מכפרת היא דלמא באמת לא דרשינן אך כלל, ובאמת לא מוקיין אך לכרת דיומא, ואיצטריך וחי בהם בלפ"ן דר"ש [לפקוח נפש דרוחה שבת] ולעולם דאפי' א"ה קרוין אדם ולית לן שום ילפותא דמ"צ מכפרת רק מסמיכות דמיתת ב"א ליוה"כ, וזוהי מתורין דל"ל אדם למ"צ הלא מסמיכות דמיתת בנ"א דיוה"כ מצינו למילף דמכפר אף לאינם שבים כמו יוה"כ דאי לא אדם ה"א דהא כדאיתא והא כדאיתא יום הכפורים מכפר אף לאינם שבים ומ"צ לשבים דוקא וכדשאל ומנין שמיתת הצדיקים מכפרת וכו"ל ודוק היטב.

עוד אמרתי לפרש השאלה ומנין שמיתת הצדיקים מכפרת, ולחרץ בזה דקדוק הנ"ל הא דלעיל קאמר כך מיתתן ולא קאמר כמו למטה מ"צ מכפרת, דהנה בירושלמי דיומא ג"כ שנויה הך דרבה"א בא' בניסן וכו' ואח"כ א"ר בא בר בונא למה סמך הכתוב מיתת מרים לפ' פרה אדומה ללמדך שכשם שאפר פרה מכפרת על ישראל כך מיתתן של צדיקים מכפרת על ישראל, וכתב ביפה מראה לפרש דתרווייהו צריכי שר' בא רצה שהכפרה אינה במיתה עצמה אלא בהגמשך אחריו דהיינו התשובה כאשר פרה דאין השריפה עצמה המכפרת אלא האפר בהמשך אח"כ ממנה, ור' חייא רצה שהמצוה עצמה מכפרת כיוה"כ שעוצמו של יוה"כ מכפר אפי' לשא"ש ע"ש, ובספר כבוד חכמים מפרש דרבה"א דיליף מסמיכות דמיתת בנ"א ליוה"כ ס"ל שיש מיתה בלא חטא עצמו רק בעון הדור, וכ"כ ג"ו [גרב ואביהו] שמתו בשביל חטא עגל כשאחז"ל (ויקד"פ פ"ה ה') חפלה עושה מחצה שאין השמדה אלא כילו בניסן וכו', אבל מי שמת בחטא עצמו אינו מכפר על אחרים, ולמ"ד דיליף

מפרה ס"ל כמ"ד אין מיתה בלא חטא ומ"מ הם מכפרים גם על אחרים ע"ש, ובספר מירת כסף פ' חקת מייתי בשם יפ"ת דמפרש הא דנסמך מיתת מרים לפ' פרה אדומה דמה פרה אין בה מעם לכפרה שענין הפרה היא חוקה בלי מעם שמטהרת הטמאים ומטמא המהורים כ"כ מ"צ לא נודע מעם לכפרת הור, וכ"כ בספר מירת כסף דרבנים אלו יבואו על נכון בני' הנמ' דגרס אמר ר' אמי למה נסמכה מיתת מרים לפ' פרה דידוע שר' אמי ס"ל דאין מיתה בלא חטא ואפי' משה ואהרן דכתיב (במדבר יב) יען לא האמתם וגו' ולפ"ז קשה למה מכפר הצדיק במיתתו אחר שלדעתו בחטאו מת ובשלמא אם מיתתו היתה עליו בלא שום חטא נחא שמכפר, משא"כ לסברתו דאין מיתה בלא חטא ומשום זה קשה על ר' אמי וכו' ע"ז אמר דנסמך לפ' פרה וכו' ע"ש. וכן א"ש לנבי' הש"ם ר' אמי לפמ"ש הכבוד חכמים הנ"ל, ואני אומר דרא ודא אחת היא פי' היפ"מ וככ"ח ופי' יפ"ת דוראי מיתת בני"א דהיה בלא חטא רק בעון הדור נסמכה ליוה"כ דמכפר כיוה"כ אף לא"ש, ומיתת מרים דהיא מרוב צדיקים שמתה בחטאה נסמכה לפ' פרה אדומה דצדיק שמת מ' [מחמת] חטא אף דמכפרת על אחרים מ"מ דוקא עם התשובה וזה ברור ונכון, לפ"ז היינו שאלתו ומנין שמיתת הצדיקים מכפרת היינו מיתת רוב צדיקים שמתים בחטאם כמו שמפרש התוס' במס' שבת קרא דארם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא ברוב צדיקים קאמר כמ"ש המירת כסף, דבשלמא אם מיתתו היתה עליו בלא שום חטא נחא שמכפר, משא"כ צדיקים שמתים בחטאם דלמא אפי' עם תשובה אינו מכפר והשיב שני' ויקברו וגו' וכמ"ש לעיל מת' מוכח דמ"צ שמתים בחטא עכ"פ מכפרת כיוה"כ אף לא"ש כנ"ל, ול"צ לפרש כפי' הראשון הנ"ל דהא כדאיחא והא כדאיחא, גם מתורץ קושיא דלעיל ל"ל אדם דמסמיכות דמיתת בני"א ליוה"כ נפקא דסר"א צדיקים שמתים בחטאם אפי' עם התשובה אינו מכפרת ודו"ק.

וכדי לתרץ דקרוק הראשון הא דרייק בא' בניסן מתו בני"א, דשם במס' שבת דף קל"ב ע"ב מקשה תינח בן שמונה ימים דכתיב בשר וגדול דכתיב בשר בינוני מנ"ל מכן שמונה ימים לא אחיא שכן בזמנה מגדול לא אחיא שכן כרת וכו' רבא אמר מילה בזמנו ל"צ קרא דאחיא מק"ו ומה שבת דחמירא דוחה צרעת לכ"ש אם אינו ענין לבזמנו תנהו ענין לבינוני ע"ש, והיינו כדמתרץ רבא לר"ם דהא דצרעת דוחה העבודה לאו משום דחמירא אלא משום דנברא הוא דלא חזי ע"ש, ואכתי קשה הלא ליכא ק"ו דמה לשבת שהוא נמי לפני הריבור אבל צרעת דהוי לאחר הריבור מנ"ל דנדתה מפני מילה כמ"ש בשם הגאון מהר"ז וצ"ל דרבא מפרש הך או אינו דברייתא דבשר הכי, וצ"ל דרבא ס"ל כר"י בירושלמי דעשה דוחה ל"ת אעפ"י שאינה כתובה בצדה, ומפרש ברייתא דלעיל כר' יוסה דאין עשה דוחה ל"ת אא"כ כתובה בצדה, וכן ס"ל לר"ם, ואמרתו לתרץ דר"ם, ורבא פליגי בהא דהנה בספר לימודי ה' לימוד קל"ו מתרץ דהירושלמי והבבלי לא מתולקים דשאני פסח ומילה ותמיד דנשנית גם לאחר הדיבור והוי תומרא דהנך עשה נאמרו קודם הדיבור ולא אחר הדיבור דכתיב בפ' ראה זוכחת פסח וכן תמיד ומילה, אבל עשה דבערב תאכלו מצות לא נשנה אחר הדיבור כלל, ומתרץ בזה קושיא הר"ש בפ"כ דחלה הנ"ל, וכתב עוד אח"כ מצאתי בירושלמי פ"ג דגדרים וז"ל ימול בשר ערלתו אעפ"י שיש שם בהרת ומה אני מקיים השמר כנגע הצרעת וגו' חוץ ממילה או אינו אלא אף במילה ומה אני מקיים ימול בשר ערלתו בזמן שאין שם בהרת ת"ל בשר אע"פ שיש שם בהרת, וקאמר ע"ד דר' יונה דאמר מ"ע דוחה את מצות ל"ת אע"פ שאינה כתובה בצדה נחיא, ע"ד ר' יוסה דאמר אין מצות עשה דוחה ל"ת אא"כ היתה כתובה בצדה מכיון דכתיב בשר ערלתו כמו שהיא כתובה בצדה עיין בפני משה, נמצא הרי גם מילה שנשנית גם לאחר הדיבור קרוי אין כתובה בצדה, וסיים ואפשר לומר דהיינו מאי דמשני מכיון דכתיב בשר ערלתו וכו' ע"ש.

ובעניי נפלא [לומר] דתירוץ הירושלמי נכון כיון דכתיב בשר הרי גלי' בהדיא אף שיש שם צרעת ולא תליא בעשה דוחה ל"ת אדרבא דברי הירושלמי קשה להבין דאיפכא ק' לר"י דעשה דוחה ל"ת

אף שאינה כתובה בצדה בשר מיוחד, ואי לאו דמסתפינא הוי גרסי' איפכא ע"ד רר' יוסה וכו' ניהא ואין כאן מקומו, וכן מצאתי כדברים האלה בשו"ת שאנת אריה סי' צ"ו כתי' הג"ל, ולא מייתי הירושלמי דפ"ג גדרים הג"ל, וקשה לי על תירוץ זה מהא דאיתא בסנהדרין דף ג"ס דמקשה והרי מילה דנאמרה וגשנית וביום השמיני ימול וגו' ולישראל נאמרה ולא לב"ן ומשני מילה למילתי' איתני ביום ואפי' בשבת והוי לא גשנית וכמו פ"ו כדאיתא התם א"כ לא גשנית כלל לאחר הדיבור וקשה מ"ש מילה מצרעת, ובבבלי וירושלמי סותרים, ומצאתי אח"כ קושיא זו בשו"ת ש"א סי' צ"ו הג"ל וכתב וברוח גדול יש ליישב, וביותר גדלה התמיה דהרי הירושלמי בנדרים ע"כ נחית לשיטה זו, ואמרת' לתרץ דהנה שם בסנהדרין איכא תירוץ אחרנא ואבע"א מילה מעיקרא לא נאמרה רק לאכרהם וזרעו, ולתירוץ זה גשנית מילה אף לאחר הדיבור, אף לאחר הדיבור, לפ"ז י"ל דרבא ס"ל כתירוץ אבע"א ושפיר הוי מילה גשנית אף לאחר הדיבור ושפיר יליף בק"ו, ומה שבת דחמירא דוחה צרעת לכ"ש, אבל או אינו דכרייתא שני' המפרש היינו לתירוץ קמא דמילה למילתי' איתני והוי לא גשנית וכן ס"ל לרב ספרא, וא"ש קושית הר"ש, והנה הא דלמילתי' איתני המענין במס' שבת דף קל"ב דמילה הלכה הוא רק למילף מניה דפ"ן ד"ש בק"ו דמילה רק"ו מהלכה לא אתיא, ולתירוץ אבע"א ילפינן פ"ן דד"ש מילפותא אחרנא דאיתא התם כיומא דף פ"ה, לפ"ז י"ל דרבא דס"ל כאבע"א יליף דפ"ן ד"ש מקרא דוחי בהם כשמואל, וכבר כתבנו דלשמואל י"ל דא"ה גמי קרוין אדם ול"מ מוקמינן אדם למ"צ המכפר, משא"כ לתירוץ קמא דלמילתי' איתני דפ"ן ד"ש איתר וחי בהם ע"כ כדפירש"י בחומש לעולם שכולו ארוך והיינו אתם קרוין אדם ואין א"ה קרוין אדם וקאי אדם למ"צ דמכפר כנ"ל.

והנה בספר יערת הדבש דף ק"ח מביא וז"ל דהכוזרי ויסוד עולם פירשו על הא דציוה הקב"ה למשה ויעשו את הפסח במועדו וכי ס"ד שיתעצל משה כעשיית הפסח אלא דמשה היה רוצה לעבר השנה וציוה הקב"ה למשה ויעשו את הפסח לבל יתעבר, וכתב ביערת הדבש דמ"כ מפני הטומאה היה רוצה לעבר דל"ל על אב... זה לא שייך במדרב דהיה להם המן ולא הקריבו עומר כלל ולא נהג דין חדש, ואי על התקופה הא איתא במדרש ילקוט פ' בא אותו השנה שנא' התורש הזה לכם היה תורש לבנה ותורש חמה שוין וא"כ בשנה ראשונה היה תקופת ניסן בר"ח ניסן ובשנה שניה היה י"ב ניסן ראין בין שנות חמה לשנות לבנה אלא י"א ימים א"כ היה פסח בתקופה חדשה ואין כאן עיבור, א"ו מפני הטומאה היה רוצה לעבר ע"ש מ"ש כאריכות בזה לדעת ר"ע בספרי מישאל ואלצפן היו שחל שביעי שלהן להיות בעה"פ ומשה דבר או בי או בכ ומת הנשיא ומתוויבים כל ישראל לסמאות וכו' לכך היה רוצה לעבר ע"ש, ובספר זית רענן על הילקוט פ' בהעלותך פירש דמש"ה הוצרך הקב"ה לצוות למשה ויעשו את הפסח כיון דאותו הפסח ע"פ העיבור היה כמ"ש התוס' בקדושין דף ל"ז ע"ב ע"ש, וכן מצאתי ביסוד עולם ע"ש, והיינו למ"ד ביאה ומושב אינו אלא לאחר ירושה וישיבה דאו צ"ל דפסח זו ע"פ הדיבור היה, משא"כ למ"ד כ"מ שא"י משמע ל"צ לומר שע"פ הדיבור היה עיין בתוס' וקדושין, ובמקום אחר הארכתיו כזה.

וידוע דרש"ם דירן חולק על הספרי דלת"כ היה שמיני למלאים בר"ח ניסן וכו' ביום מתו כנ"א, אבל בספרי דמ"ו [דמישאל ואלצפן] היו שחל שביעי שלהן להיות בעה"פ דשמיני למלאים היה ח' ניסן עיין ברא"ם פ' שמיני, ובי"מ לירושלמי ופ"ת למ"ד בשניהם פירש בא' בניסן מתו כנ"א כשימת ת"כ שפירשו ששמיני למלאים היה ר"ח ניסן, דלא כשימת ספרי דס"ל דשמיני למלאים היה ח' בניסן ע"ש, והנה לשימת הת"כ וראי ל"ל כפי' הכוזרי ויסוד עולם דא"כ ע"כ היה משה רוצה לעבר מפני הטומאה והלא יכולין היו לטהר, כמו דרתי ר' יצחק דברי ר"ע במס' סוכה דף כ"ה ולמה יעבר משה, אך לשימת הספרי דהיה בח' בניסן א"ש, לפ"ז לשימת הת"כ ע"כ צ"ל הא דציוה הקב"ה למשה ויעשו את הפסח היינו כפי' הו"ד דפסח זו ע"פ הדיבור היה והיינו כמ"ד דביאה ומושב אינו אלא לאחר ירושה וישיבה, משא"כ לשימת הספרי י"ל כמ"ד כ"מ שא"י משמע והא דציוה הקב"ה למשה ויעשו את הפסח היינו כפי' הכוזרי ויסוד עולם לבל יתעבר מפני הטומאה כנ"ל.

והשתא יובן המדרש ארחב"א בא' בניסן מתו בנ"א והשתא שפיר שאל ולמה מזכיר מיתתן ביוה"כ בל"ז א"א כשיטת הספרי רבב' בניסן מתו בנ"א י"ל הא דהקב"ה ציוה למשה ויעשו את הפסח היינו לכל יתעבר מפני הטומאה ולעולם כ"מ שנ' ביאה ומושב כ"מ שא"י משמע דס"ח כן הוא כדי לומר דקרא ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח דינא ואיסורא אתי לאשמעונו ממחרת הפסח אכול מעיקרא לא אכול דאיכרב עומר והדר אכול, ולא לפרושי ברוחך דלא הוי צריכי כנ"ל וקשה קושיא הירושלמי וצ"ל דאין עשה דקודם הדיבור דוחה ל"ת שלאחר הדיבור וא"כ קשה מצ"ל דמילה דבינוני דוחה צרעת ולא כתיב ביה בשר כיון דבשר דבומנו איצטריך לגופא דליכא למיליף בק"ו דמה שבת דחמירא דוחה צרעת לכ"ש דמה לשבת שהוא לפני הדיבור כנ"ל וצ"ל דמילה נמי נשנית לאחר הדיבור וכאבע"א בסנהדרין דמילה מעיקרא לא נאמרה רק לאברהם וזרעו והיינו דלא למילתי' איתני דפ"ן ד"ש רק דהא דפ"ן ד"ש ילפינן מקרא דוחי בהם דליכא לפרושי לעולם שכולו ארוך כפירשי' בחומש לפי דאדם אפי' א"ה במשמע ולק' [ולקושיא] ולמה מזכיר מיתתן ביוה"כ ידע לתרוצי דמה יוה"כ מכפר אף מ"צ מכפר, לכך הקדים בא' בניסן מתו בנ"א וליכא לפרושי קרא ויעשו את הפסח במעורו לכל יתעבר וע"כ כמ"ש המ"ד דע"פ הדיבור היה והיינו כמ"ד דינוני אלא לאחר ירושה ושיבה, וע"כ מפרשינן קרא דויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח דלא הוי צריכי ולק' קושיא הירושלמי, וי"ל באמת דלפני הדיבור ערף מלאחר הדיבור ושפיר הוי מילה בומנו ק"ו ומה שבת דחמירא דוחה צרעת דקילא לכ"ש ולעולם כתירוצא קמא דסנהדרין דמילה למילתי' איתני דפ"ן ד"ש ואיתר וחי בהם ע"כ כפירשי' בחומש לעולם שכולו ארוך וע"כ אתם קרוין אדם ואין א"ה קרוין אדם ושפיר מוקמינן אדם למ"צ שמכפרת, היינו דקאמר ומפני מה מזכיר מיתתן ביוה"כ בל"ז דלמ"צ מכפר כבר נאמר נפקא אלא למ"צ ששכנס שיוה"כ מכפר היינו בלא תשובה כך מיתתן מכפרת אף בלא תשובה וכמו שפירשנו כיון שמתו בלא חטא רק לכפר על עון הדור לפיכך מיתתן מכפרת אף בלא תשובה וק"ל.

נחזור לעניינו להספידא, בענין הזה פירשתי מאמר רז"ל בכתובות פ' הנושא (קנ): דרבי אמר בשעת פטירתו אל תספדוני בעיירות אלא בכרכים, וקאמר התם סבור מינה משום טרחא הוא דקאמר ופ"ה משום טורח דבני כפרים דסמיכו לעיירות ואתי למספדיה, כיון דחזו דקמספדו בכרכים וקא אתו כ"ע מעיירות ומכפרים אמרי משום יקרא הוא דקאמר ע"כ, ובפשוטו קשה להבין וכן מקשו המפרשים וכי צדיק וחסיד ועניו כרבי יאמר כן משום יקרי' דשכבי כדמסיק בפ' נגמר הדין (סנהדרין י"ט), הלא אמרו חז"ל (סוטה ס"ט) משמת רבי בטלה ענווה, והלא רבי זקף עשר אצבעותיו קודם מותו ואמר לא נהניתין מן העוה"ז אפי' כאצבע קטנה, והלא המהרש"א מפרש רבי מכבד עשירים כרי תללות הכבוד שנעשה לו הוא מחמת עשרו ולא מחמת תורתו, והאיך יאמר כן משום יקריה ככבוד המדומה, והרב הגאון מוה"ר פינחס הלוי זצ"ל בספרו ס' כתובה מטרף דרבי ס"ל כמ"ד דנשיא שמחל על כבודו אין כבודו מחול ע"ש, ומשמע זה ג"ל הוא דרבי מכבד עשירים לא לקבל שום כבוד מבני אדם רק כיון דנשיא שמחל על כבודו אין כבודו מחול ע"כ היה מכבד עשירים כמו שפירש מהרש"א לתלות הכבוד שנעשה לו ועריך לקבלו הוא מחמת ע"ש ולא מחמת תורתו.

ולענ"ד נראה לתרץ דהנה בסנהדרין איבעיא הספידא משום יקרא דחיי או יקרא דשכבי ומסיק דהוי יקרא דשכבי, והנה יקרא דחיי שפיר אבל יקרא דשכבי מה איכפת ליה להצריך בכבוד המדומה בעלמא דרשקא ואיהו בעלמא דקשומ, כבר כתבו ספרי המוסר שהכוונה דצדיק כל ימיו דעוסק בתורה ובמצות כי זה כל מגמותיו לילך מחיל אל חיל ומהזיר את העם ומחזירן למוטב, ועתה... שהלך ממקום שעושין מצות למקום שאין עושין מצות ובפרט אם נתפס על עון הדור צער לו מאד, וכשמספדין אותו והעם מתעוררים בתשובה ובוכים ומתוודים, לנחת רוח לצדיק שגם במותו עושה מצוה לזכות את הרבים ונרולים צדיקים במיתתן יותר מבחיתיהן, עיין בשל"ה שמפרש יקרא דחיי ג"כ באופן זה. והנה בגליון עין יעקב ד' אמש"ד בשם הרי"ף וז"ל לא עשה בשביל הנאת כבודו כי הוא היה עניו אלא לזכות אותם בהספרו שיתכפר עונם וגם הספדן של הצדיק מעכב את הפורעניות עכ"ל.

לפ"ז נ"ל דזה נופא היה גודל ענותנותו דרבי, דהנה רבי לשיטתו דס"ל יוה"ב מכפר אפי' לא"ש ומיניה ילפינן מסמיכות דמיתח בנ"א ליוה"כ דגם מ"צ מכפר אפי' לא"ש, אכן דוקא מיתח בנ"א שמתו בלא חטאם רק לכפרת הדור, אבל צדיק שמת בחטאו וילפינן מסמיכות מיתח מרים לפרשת פרה ארומה או מאדם כי יקריב דמכפרת אבל דוקא לשבים, וז"ש רבי אל תרמה שאני מהצדיקים שמתים בלא חטא רק לכפרת הדור ול"צ להספידא ואפ"ה מכפר, ואתם יספרו אותי בעיירות רק מפני כבודי, לא כן בניי אני מן הרוב צדיקים שבחטאם מתו ואין מכפר כ"א עם התשובה, לכן אל חסדוני בעיירות אלא בכרכים כי מן הצורך להספיד ולעודר את לב העם בתשובה ולזכות אחרים כדי שמייתו מכפר ומעכב את הפורענות והיינו משום יקרא דרידה כמ"ש ואין לך עניוות גדול מזה, ונראה דז"ש בשעת פטירתו אמר רבש"ע וכו' יר"מ שיהא שלום במנותתי ומפרש הרי"ף הכוונה היא שלפעמים הקב"ה נוטל את הצדיק מפני הרעה שעתידין לבא על הדור כדי שלא ימצא ברעה אשר חמצא אותם וז"ש מפני הרעה נאסף הצדיק, ויש לפעמים שהצדיק גוטלו הקב"ה לכפר על הדור ומסלק ומבטל הרעה שהיתה עתידה לבא על הדור מתוך מיתחו ולזה התפלל יה"ד שיהא שלום במנותתי ותהיה מיתתי כפרה על הדור להרית הרעה מעליהם ויבא שלום עליהם עכ"ל, ובספר של"ה מתרג' הסתירות מאמרי רז"ל פ"א אמרו (ש"ק כח) מפני הרעה נאסף הצדיק שהצדיק מת לכפר על העם ולהגין שלא תבא רעה לעולם, ופ"א אמרו כדי שלא יראה בפורענות העתידה, שניהם איתנהו ביה באם שהעם חוזרים בתשובה או מגין ומכפר על הדור שלא יבא רעה לעולם ובאם לאו מה"ד מקסרג וגם נפש הצדיק שעל מגן נתפס ויבא רעה לעולם ע"ש, וכבר כתבנו אימתי כן בצדיק שמת בחטאו דאו צריכין להספידא ולהתעוררות כדי שיכפר, משא"כ צדיק שמת בלא חטא במסעו ובסגולתו שמכפר אף בלא תשובה ולא יבא רעה לעולם, וז"ש רבי יר"מ שיהא שלום במנותתי שיספרוני בכרכים בפרהסיא ובקיבוץ רב והעם יתעוררו א"ע בככי ובתשובה, כי אני מרוב צדיקים שבחטאם מתו כנ"ל ויהיה שלום במנותתי ולא יבא רעה לעולם ח"ו וק"ל.

והנה עוד איתא שם בפ' הנושא ההוא יומא דאשכבתא דרבי נפיק בת קול ואמרה כל דהוה באשכבתא דרבי מוזמן הוא לחיי העוה"ב, ההוא כובס וכו' ומקשו תוס' קשה והלא כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא ע"ש מה שמתרג', ובספר כתובה להגאון זצ"ל מתרג' ע"פ מ"ש בס"פ המדיר בשם מהרש"א ז"ל דכשהצדיק נענש בשביל הדור ומכפר עליהם הוא נוטל מחלקם בג"ע וזהו דקאמר ב' פעמים פנו מקום לבר לואי עכ"ל וכו', אך העוסקים בהספד ככל נפש ומתמרמרים על פטירתו מתכפר להם כדאיתא בשבת פ' האורג (שבת קה), וזהו שיצאה ב"ק על כל דהוה בהספידא רבא שהיה באשכבתא לא ינוכה חלקו ומוזמן לחיי העוה"ב ע"ש מה שהאריך, וכתב עוד ועפ"ז יש לפרש מ"ש הושע (הושע יד ג) קחו עמכם דברים ושובו אל ה' אמרו אליו כל תשא עון וקח טוב ונשלמה פרים שפתינו, ר"ש קחו עמכם דברים מ"ש חו"ל (איכ"ר פ"א ל"ז) מכה אשר לא כתובה אלא שנאמרה בע"פ, ושובו אל ה' שלא יהיה לכם מכפר אלא ע"י פרים הנקריים כמובט ולא ע"י הצדיק שמכפר ונוטל חלקו הטוב, וז"ש אמרו אליו על מכה זו כל תשא עון וקח טוב מה זה נשיאת עון בעוה"ז שאתה מכפר ע"ז לכל, אבל קח טוב שנוטל חלק הטוב הצפון, מוטב ונשלמה פרים שפתינו שהקב"ה יקבל רצוי שפחותינו כקרובן פרים על המובט ע"י התשובה עכ"ל, ושפחותיו מדוככות בקבר.

ואני אמרתי ע"י דבריו לתרג' קושית תוס' וגם לפרש הנהו קראי, דהנה האלשיך פירש בישעיה נ"ז קרא הצדיק אבד ואין איש שם על לב, הכוונה אימתי הצדיק אבד אם אין איש שם על לב, וארחיב הדיבור כי הצדיק אבד לדורו אבד הוא הולך לחיי עולם ולמנוחות ולתכלית האמתי, ואותו עוב ליגון ואנחות, רק הצדיק הנתפס על עון הדור מה"ד המקסרג וגם הוא עצמו דעל מגן הוא נתפס, אכן באם בשעת הספידו מעוררים את העם בתשובה זכות גדול לצדיק שהוא הגרם, מכפר על הדור כנ"ל ולא אבד כנ"ל, והנה הצדיק נקרא בעוה"ז מהלך שהולך מחיל אל חיל אבל בעלמא דקשום נקרא עומר, וז"ש רב לרב שמואל בר שילת (שבת קנג) אחים בהספידא דהתם קאימנא דעיקר

ההספר יהיה רהייתי מהלך ועתה אני עומד ולא מהלך וזה יגרם להעם לבכי ולתשובה, וזה מאמר הכתוב (ויסיה כב י) אל תבכו למת וגו' בכו להולך, להצדיק המת אל תבכו כי הוא הלך למנוחות בכו להולך שנאבד מן הצדיק שעתה עומד ולא הולך, ובשער המלך מצאתי ענין זה, ולדעתי זה הטעם רצדיק עדיף ממלאך נקרא עומד וצדיק נקרא הולך, ונראה אמתו נוסל הצדיק הנתפס על עון הדור חלקו בג"ע באם מת הצדיק מתאמצים בכבי והספר ומרה"ד מקשרג וגם נפש הצדיק עצמו והקב"ה ברוב רחמיו וחסדיו כדי שלא יבא רעה ח"ו לעולם מפל. נפש הצדיק ונוטל חלק חבירו בג"ע, אבל באם העם יתאמץ בכבי והספר וישובו מדרכם הרעה גם לנפש צדיק מוכה גדולה ולא יצטרך לפייסו ולא נוטל חלק חבירו בג"ע, והנה כבר כתבנו דרכי צוה מה"ט לספרוהו בכרכים כדי שיהיה הספר גדול בכבי ובירודי דברים וכתשובה בלב שלם, ודאי כאשר צוה כן עשו לכן יצאה ב"ק ואמרה כל הדוה באשכבתא דרכי מזומן הוא לחיי העוה"ב ומתורץ קושיית תוס'.

אהו' אחינו תקיימו כן לבכות ותשובו ותתעוררו על מיתת צדיק וחסיד זה הגאון מוה"ר פ"נחם זצ"ל כדי שתהיו מזומן לחיי העוה"ב, וזה פי' הפסוקים הנ"ל קחו עמכם דברים היינו מ"צ כנ"ל, ושובו אל ה' כי אם לא תשובו לא מכפר מ"צ ואדרבה ח"ו רעה יבא לעולם כנ"ל, וקרא מרוב צדיקים שבחטאם מתו, אמרו אליו היינו להצדיק תשא כל [אולי צ"ל כל תשא] עון אף שלא נוטל חלקינו לעוה"ב, וקה טוב כמו שפי' המפרשים הוא וירודי ותשובה בלב שלם, והנה בדרך הפשוט אמרתי לפרש מאמר רב אחים לי בהספדאי דהתם קאימנא, דהנה בספרי הפוסקים ומוסר שבאם מספיד את הצדיק הרבה יותר ממעשים איסור בדבר, ואם ח"ו מקצר במעשיו הטובים סכנת בדבר' רק יספר קצת בשבחיו יותר ממה דאית ביה וא"כ יתעצלו מהלספידו כי מי יודע לפלס בשקל שכלו מרות הצדיק ובפרט מן ח"ו יקצר בספור שבחו איבא סכנתא, לכן אמר דהתם קאימנא דהגמ"מ עומד בשעת הספידא כמבואר בספרי מוסר, ומקצת שבחו בפניו לא ידעתי אם אפשר, שמעתי בילדותי כן או ראיתי כן בס' אחר וחו' להתלבש.

הנה ראיתי בספר אחר, לפי שעה נשכח מאתי שם הספר, לפרש פסוק באיכה (ה טו) נפלה עמרת ראשנו אוי לנו כי חטאנו, דהיינו ושי"מ מקשים על הא דאמרו בירושלמי בברכות כד דמירך ר"ם וכו' כי יש לכסף מוצא וכו' אנו שאבדנו ר"ם מי מביא לנו תמורתו, הלא כתוב (יומא לה: ע"ג קהלת א ה) וזרת השמש ובא השמש עד שלא ישיקע הקב"ה שמשו של צדיק זה מורית שמשו של צדיק אחר, ומתרחים דנהי שישנו בעולם אבל לא ימצא לאלה שאבדו את הראשון שפעמים ימות זה במזרח ויקום זה כמערב, ועוד תיירך דעכ"פ עכשיו קמן הוא וחסר לנו עד כי יגדל, זה שאמר המקונן נפלה עמרת ראשנו אוי לנו כי נא הוא כעת' חסר, ואני אוסיף כי אברהם אמר לאשתו אמרי נא אחותי את ופי' האלשיך תיכף למען תהיה רגיל באמירה זו, לנו כי חטאנו שמא יקום במדינה אחרת, ואני אמרתי לתרץ ודאי וזרת השמש ובא השמש היינו צדיק בדורותיו אבל א"א להיות אחרונים כראשונים, ודעתי היה להרחיב הרבירוב בענין הזה, ובפרט מ"ש בשער המלך שער ה' פ"ה כרוזש להספר לפרש מתני' דר"פ כלל גדול (פ"ה סו) היודע עיקר שבת וכו' אבל לא דרשתי אך מחמת פנה היום בצרת', וגם הרבה נשכח מאתי לומר, וכעת מצאתי שכוונתי ליפה מראה בזה שבהכרח הוא קמן ממנו שהדורות הולכים ומתמעטים תמיד כמ"ש בב"ד פ"פ ות"ל ית' שכוונתי לדעת הגדול.

במס' שבת פ' האורג דף ק"ה אמר ר"י אמר רב כל המתעצל בהספידו של חכם ראוי לקבורו בחייו וכו', בספר מירת כסף פ' בראשית ופ' עקב מודקד דמלת כל לאתויי מאי ע"ש, גם למה ראוי לקבורו בחייו, ואמרתי לתרץ ע"פ מ"ש במירת כסף לפרש על הא דא"ח אמר' (שבת קה:) כל המתעצל בהספידו של חכם אינו מאריך ימים מדה כנגד מדה, ומקשה איתביה ויעברו העם את ה' כל ימי יהושע וכל ימי הזקנים אשר האריכו ימים אחרי יהושע אף בכלאי ימים האריכו שנים לא

האריכו ע"ש, וכתב בספר הג"ל מדה כ"מ [כנגד מדה] הוא לא בכה על מי שנתקצרו ימיו ע"ז אינו מאריך ימים ע"ש, וכתב בספר הג"ל עמ"ש הרמב"ן ו"ל בספר תורת האדם בתהלת המ' כי אחרי היות האדם מעותר למות טעת היותו למה יתגודו לבא לגוד לו לספור ולבכות עליו כי ההיים יודעים שימותו, והתשובה לזה כי תולדות האדם היה להם לחיות לעולם (כיון שהמה לא חסאו כלל) ובשביל חסא הקדמוני ירדו לבכת, ג"ל ו"ש (ביב יו.) ר' מתו בעטיו של נחש דלולי חסא הקדמוני היה חי לעולם כיון שהמה לא חסאו כלל, ע"כ יתגודו ובכבי יבואו בהפרדם איש מעל אחיו יע"ש, אמר אברהם תינח למ"ד שתוקף שנתן ה' לאדה"ר לעולם היה הוא וזרעו אחריו יהיו חיים עד העולם, וע"י החסא הקדמוני נגזר המיתה ע"ז ראוי לספור ולבכות, אך למ"ד שמעולם נגזר המיתה ואף שלא היה חסא הקדמוני וכמ"ש בזוהר חדש דף ק"ח ו"ל כי ביום אכלך ממנו מות תמות מכאן אר"ש גזירה נגזרה על האדם למות על שנלקח מן האדמה ואלמלא לא חסא אדה"ר היו לו חיים ארוכים וכיון שחסא נענש שימות באותו יום, לאחר ששב בתשובה ניתן לו יומו של הקב"ה, וראיה לזה דאל"כ כשעשה תשובה היה לו להחיות לעולם שאין דבר עומד בפני התשובה יע"ש.

וא"כ מה נאמר לקושי הרב ז"ל למה מתגודדים אחר שמעולם מעותר למות, ואפשר כי משום זה מסיים עוד הרב שם ו"ל ועכ"פ יתאונן האדם על חסאיו בעת מקרהו הרע כמות האדם קודם ומנו עונש לו וכו', וו"ש כל המתעצל בהספידו של חכם והיינו ודאי מה שמתעצל הוא באומריו למה לי לבכות ולספור אחר שמעת היותו מעותר היה למות וכנ"ל, אך לזה יש תירוץ משום שנתקצרו ימיו ובתירוץ שני של הרב הנוכח ועכ"ז מתעצל והיינו ודאי דס"ל דמ"ל אם ימות בקצרות שנים או באריכות אחר שעתיד למות אין ראוי להתאבל עליו לזה אמר איש כזה אינו מאריך ימים מכ"פ [מדה כנגד מדה], וו"ש רש"י ז"ל הוא לא בכה על מי שנתקצרו ימיו ע"ז אינו מאריך ימים ע"ש, לפ"ו היינו דאמר כל המתעצל וכו' ראוי לקבור בחייו, דהנה ודאי לרשע פשיטא דמתעצל מחמת שגזדיק לא נחשב בעיניו רק לנבלי חרם וע"ז קאמר ראוי לקבור בחייו ורשעים בחייהם קרוין מתים ודייקא בחייו ולא מחוסר אצלו רק קבורה, אבל תיבת כל לרבות אף אדם בינוני הבא מחמת מענה כמ"ש המירת כסף כנ"ל, ותכלין יש לזה כי באמת מה טובה יש לצדיק היותו בעוה"ז עלמא דשקרא וכדרש חז"ל והנה טוב מאד זה המות שהוא תכלית הנצח, אך באמת זה שקר כי כבר כתבנו כ"ז שהוא בעולם יוכל לתקן במע"ש בתורה ובמצות, וכמז"ל (אבות פ"ד מ"ו) יפה שעה אחת בתשובה ובמע"ש בעוה"ז מכל חיי העוה"ב, ובגו' ביה"ד קודם תהלים ואל תקחני מהעוה"ז וכו' באופן שאוכל לתקן וכו', ובעיניו אין זה נחשב לכלום רק לטובה בעיניו מיתת האדם לכן ראוי לקבורו בחייו בעוד חיים לו טרם יהיה רשע, וכמאמר הכתוב (איוב טו טו) הן בקדושו לא יאמין.

והארכתי עוד במילי הדספידא בפ' ענלה ערופה כי ימצא חלל בארמה וגו' עד סופו מ"ש בעוללות אפרים בדרך ק"ד יע"ש, הוספתי עוד ביאור כמה שמפרש ידיו לא שפכה את הדם הזו יתודו על עונם אע"פ שהוא מחולל מפשעינו מ"מ לא הדגנהו בידים ממש ובודאי יש הברל בין הגורם לעושה מעשה, ועניינו לא ראו כי שגגה היא בידיו ע"ש, ולענ"ד הוא מ"ש בישעיה (ישעיה נ ז) צפו עורים כלם לא ידעו כלם כלבים אלמים לא יוכלו לנכות כמו שפי' האלשיך יש נביאים שהתנצלו על שלא הוכיחו את העם שלא ראו את מעשיהם, ויש שאמרו שלא שמעו כלום, גם אמרו שאין יכולת בידם למחות ע"ז אמר ככלבים אלמים לא יוכלו לנכות כמו הכלבים שאצל עדרי הצאן שאם בא ארי וזאב אף גם שלא יוכלו להציל העדרים ינבחו כדי שיבאו האנשים להציל, כן גם אתם חובלו לנכות כדי שאחרים שיכולת בידם למחות היא לכם לעזרה ע"ש מה שהמו ועניינו לא ראו מ"מ צריכין כפרה, וע"ז אמר כפר לעמך ישראל, ומענין לענין באותו ענין ע"ז רומז מאמר חז"ל (ב"מ צג) דש"ש חייב כבא ארי דהיה לו לקדם ברועים ומקלות, כן אומר אני הרב אף שאין בידו למחות מ"מ אני נובח ככלב כדי שהרועים המה הפ"ו [הפרנסים ומנהיגים] יקדם ברועים ומקלות ויהיו בעזרת, כי שופטים ושומרים כתיב אם אין שופטים אין שומרים.

ולבא להספידא כי ימצא חלל באדמה ראיתי בספר אחר הלל בני' חיים כי צדיק במותו נקרא חיים, באדמה אשר ה' אלקיך נותן לך לרשתה, נ"ל ע"פ מה דכתיב (שמואל ב' א י"ט) ויקונן דוד וגו' הצני ישראל על במותיך חלל נ"כ פ' זה צדיק, וכמדרש הצני ישראל צדיק שמת בא"י ופירשנו במק"א ע"פ מ"ש המפרשים רצדיק שמת בארץ ישראל על במותיך חלל, רצדיק שמת בח"ל לא יועילו אלא למקומם ולסביבותיהם בלבד והנוק רק לסביבותיהם משא"כ צדיק שמת בא"י מנין לכל העולם והנוק מגיע לכל העולם, עיין בספר שמע יעקב פ' תולדות ובמק"א הארכתי בזה.

כן מקונן אני כי שמעתי מפמירת הגאון המפור' חכם הכולל בירושלים תוב"ב מוהר"ר י"ם אלגאזי וצללה"ה שהי' משולח מירושלים בשנתקלד"ל, עוד מקונן אני על צדיק זה הגאון מוהר"ר פינחס וצללה"ה ע"פ שאמר (ברכות ה) לר' יוחנן איכא סבי בבבל תמה ואמר למען ירכו ימיכם וגו' על האדמה כתיב אבל בח"ל לא כיון שאמר דמקרמי ומחשכי לבי כנישתא אמר היינו ראהני להו, ופי' המהרש"א בח"א עפ"י מה ראייתא בס' בני העיר (מגילה כט) עתידין כ"כ וב"מ שבבבל שיקבעו בא"י, וצדיק זה היה לו בית הכנסת בחדרו וביני עמודי היכי דהוי גרסי היינו בהמ"ד שלו והוי כאלו מת בא"י וזה מאמר הכתוב חלל באדמה אשר ה' אלקיך נותן לך לרשתה הוא כבה"כ וכבה"מ שבבבל הוי כאלו נמצא חלל בא"י, ימצא חלל בני' פינחס עם הכולל, עוד אמר אל נחל איתן אשר לא יעבר בו ולא יזרע מצאתי בספר הוא כהכנס"ם, ואני אוסיף שנחלה ונחלתי שבפסוק רומז לבהכנס"ם, כמאמר חו"ל אם פגע כך מנוול זה משכחו לבה"מ, וכמ"ש בספר אור לישירים כי לבה"כ ולבה"מ לא היה להשפן רשות ליכנס, איתן הוא בה"כ ובה"מ שהם חוקפן של ישראל מפורש בס', אשר לא יעבר בו ולא יזרע נ"כ מפורש בס' כי בה"כ ובה"מ אסור לזרוע ולעבור בו שום עבודה, והוספתי ביאור בתוכחה מכ"ש שלא לשוח בבה"כ שיחת חלוין מכ"ש בשעת התפילה וכמו שאבאר עוד, והוספתי עוד ביאור לא נודע מי הכתו כי הצדיק בחייו אינן משניחין המון העם בדבריו רק קודם מותו כמו שמשח הוכיח ישראל סמוך למיתתו ודברי הצדיק סמוך למיתתו נכנסין בלבבו של אדם וע"ז רומז סוף דבר הכל נשמע, וכתיב הצדיק אבד ולא כתיב הצדיק נאבד רומז לצדיקים שאינם מתים על מפתח רק נהרגו כפתע פתאום כ"כ בספר שער המלך שאינם יכולים להתוודות קודם מותם, ואוסיף ביאור שאינם יכולים לצוות להעם דברים טובים וזה ודאי נקרא אבד.

אהו' אחינו כ"י בעו"ה הרב צדיקים נהרגו באלגיר כמדינת בארבריא ששם גדולי ישראל בנגלה ובנסתר לומדים מתוך הרחק ועניות בודאי ראוי לקונן עליהם ולהספידם, והנה ודאי הצדיק אינו משגיח בהעם המתלוננים עליו ועל תוכחתו כמאמר ישעיה (נ) גוי נחתי למכים ולחיי מורטרים, וכמאמר ירמיה (יה יח) לכו ונכהו בלשון ואל נקשיבה אל לבי דבריו, אעפ"כ מצער בלבבו ואומר טוב מותי מחיי וקצתי בחיי וכדברים האלה דר"ש לא נודע מי הכתו בלשון הרי צדיק זה הגאון מוהר"ר פינחס וצל"ה הכתו אותו ורשעים בלשון לא זה אף גם זה הציצו דברי גידופים וחירופים עליו בדפוס בדברים שלא נאמרו על אדם פשוטם ובודאי היה מצער בלבבו ומי יודע אם לא היה גרמא בנוקין למיתתו, ע"ז סיים הכתוב ואתה תבער דם הנקי וגו' ופירשו חו"ל מלמד שאם נתערפה העגלה ואח"כ נמצא ההורג שאין פוסרין אותו, היינו לחפש עדיין מי הוא הרשע או הרשעים שהציעו דברי חירופים אלו בדפוס אף שמת הצדיק וכבר ספרו אותו, אם נמצא ההורג אין פוסרין אותו אלא מענישין אותו כראוי.

עוד הייתי רוצה לומר ושכחתי ולא אמרתי רק קצת מזה, איתא בספר אחר והיה העיר הקרובה אל החלל וגו' כ"מ שנאמר והיה הוא לשון שמתה כי הרשע שמת כשמת הצדיק הקרוב אליו חוישב שנתכפר לו העון לנמר, אבל שמתו לשוא וכמאמר הכתוב (ירמיה כט יח) והיה בשמעו את דברי האלה הואת והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי כשרירות לבי אלך למען ספות הרוה את הצמאה, ופירש"י כתרנומו רוח שונג צמאה מוד היינו דיאמר אני כשרירות לבי אלך ומכה אשר לא כתובה הוא מ"צ יכפר עלי הדצדיק נקרא הלב לכן אמר כשרירות לבי אלך, ע"ז אמר לא יאבה

ה' סלוח לו כי או יעשן אף ה' וקנאתו באיש ההוא ורבעה בו כל האלה הכתובה וגו' אבל לא מכה אשר לא כתובה רק הצדיק ישאר בחיים והרשע בעונו ימות, ובתוך הדברים הוכחתי בתוכחת מוסר מענין לענין וא' מנהוג בענין שיחת חולין בבה"כ ואמרתיו לא נודע מי הכתו הוא באיזה ענין מת זה הצדיק הלא כתיב בהדיא בקרא (ישעיה נב יג-יד) יען כי נגש העם הזה בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה, לכן הגני יוסיף להפליא וגו', ותרד פלאים, והיינו יען שמתפללים שלא בכוונה רק כמו אנשים מלומדים לחוב ולא לרחמים כחטא זה ואני אוסיף להפליא וגו' מת הצדיק שמהאי קרא ילמינן שגדולה מ"צ משריפת בית אלקינז, ורוד מקונן ללמד לבני יהודה קשת פירשו המפרשים ק"ש תפלה מדכתיב (תהלים קסג ה-ו) יעלו חסידים בכבודו ירינו על משכבותם רוממות אל כגורנם, היינו כ"ז שהצדיק חי סומכים עליו על תפלתו, ועתה מת הצדיק ההכרח לקרות ק"ש ותפלה בכוונה, והנה בפינתם כתיב (שם ק ל) ויעמד פינתם ויפלל ותעצר המנפה, ע"פ מאמר חז"ל (ברכות ב.) הראשונים דמסרו נפשיהו על קדושת השם לכך נענו בתפלהם אבל אנו רלא מסרו נפשיהו על ק"ה צווחין כל היום ולא נענין, זה הצדיק פינתם קנאה שהיה מוסר נפשו על ק"ה כגודע אף שהכהו בלשון כנ"ל לסייבך ויפלל ותעצר המנפה ועלינו לקונן וצריכין לתפלה ברחמים ובכוונה, והארכתי בתוכחת קרב מועד ר"ה אלול אשר הוקבע לזמן כ"ד של מעלה למ"ד יום קודם ר"ה, והגביא אומר (עמס ג ו) אם יתקע שופר בעיר ועם לא יתרו, עיין במא"ח סי' תקפ"א והרמ"א בד"מ שמש"ש הסור כרי לערבב השטן היינו שלא ידע אימת ר"ה ע"ש, ובספר אור לישרים דרוש י' ואינו מובן איך יהיה השטן ע"ה כ"כ שלא ידע אימת ר"ה הלא הוא שומע שמתפללין קודם התקיעות שבכל חודש אלול תפלת חול ובר"ה מתפללין תפלת ר"ה וכו', וכתב ואולי אפשר שדברי הרמ"א המה לפי דורות הראשונים שלא היה שום יחיד מתפלל בביתו וכולם היו משיבמים ומעריבים לבה"כ או לבה"מ ולשם לא היה רשות לשאן ליכנס כאמרם (קדושין ז:) אם פגע בכך מנוול זה משכהו לבה"מ ולא היה שומע מה שמתפללין אן תפלה של חול או של ר"ה רק היה שומע מבחוץ התקיעות אפשר שהוא סובר שהוא ר"ה, אבל בדורינו עתה שרובם מתפללים בתול ביתיהם בביתו ועתה גם השטן הוא היצה"ר מצוי בבה"כ והא ראייה שאותן אנשים שבה"כ מדברים דברים כפלים ומבטלים עניית אמנים ואיש"ר וקדיש וקדושה וזכרו ואין שומעים בתורת הש"י י"ה ע"ש שהאריך, ומ"ש אם פגע בכך מנוול זה כתב שאין זה מהני אלא לפי שיצה"ר אצלו כאודח אבל אחר שנעשה כהילך ומכ"ש אם נעשה כב"ב ל"א ע"ש באריכות דבריו, והנה כתבו ספרי המוסר בענין שיחת חולין שלשה כיתות ליום הרין צדיקים בינונים ורשעים, רשעים מספרים בין בשעת בין שלא בשעת התפלה מאין הפסק ממש אינם מתפללים כלל, צדיקים אינם משיחים שיחה בבילה כלה כגורנ"ם, בינונים בשעת התפלה נוהרים בשעת התפלה לא נוהרים יש שאינם באים לבה"כ בלל התפלל ויותר טוב כי הכתוב אומר (ירמיה ב ו) ותבואו ותסמאו את ארצי ונהלתי וגו' הוא מקדש מעט, לכן יהודו מזה, עוד בקשתיו מן הפור"מ יצ"ו [הפדנסיים ומנהגיהם, ישמרו צורנו וגואלנו] בחודש אלול הוה יעשו לפעמים אסיפה לש"ש ולבקש ולתור במילי דמתא, בפרט בענין פריצות (באן השמטנו קפ- המערכת), אשריכם ואשרי חלקכם כן תחזקו ותאמצו להיות לי למסייע לבטל הילוך הפריצות המבנות עמינו, ועוד הוספתי בענין חילול שבת ובשאר דברי תוכחה ואמרתיו דרך כלל בימים הקדמונים כשהגיע חודש אלול הרבה כריתות נעשים הרבה צומות ותפילות נעשו, ועתה בעו"ה אין שום משניה עד יבא ר"ה, והלא סותרים ההולכים ליריד פסד"מ שלשים יום מקודם הם מרודים בעסקיהם מכ"ש בעסקי שמים קודם יום האחרון מיריד הוא צאהל מאג הוא ר"ה, וברמז אמרתיו לפרש המשנה (ר"ה ב.) בא' באלול ר"ה למעשר בהמה כבר אמרנו בהמה המה צדיקים שמשמים עצמן כהמות הם אנשים חמים וישרים אינם יודעים לרמות מאותן האנשים המעשר מהם הוא א' באלול ר"ה ומפשפים במעשיהם בתשובה וכמע"ם לא כן שארי אנשים, והנה ביהוקאל לג' (ב-ג) ארץ כי אביא עליה חרב וגו' עד סופו ואתה נפשך הצלת, אנקום כקצירת אומר הגם שררבה דרשתי בפסוקים האלה, הנה מתחילן בן אדם דבר על בני עמך היינו

כדאיתא בזמן שישראל זכאים נקראים ישראל וכזמן שתוסאים נקראים עם וכן נאמר (במדרש פו כו) כי כלל העם בשגנה, ולקחו עם הארץ איש אחר מקציהם, אפשר לפרש כמאמר הכתוב (בראשית מו ב) ומקצה אחיו וגו' ויציגם לפני פרעה המוקצה שבהם כי מרמה לצופה הוא הנקרא בל"א פער לאהרני שילד וואכמ, ועיקר הדבר הכתוב ממשיל משל הנביא לצופה, הנה שמעתי בילדותי בשם הנאמן המפור' המנוח מהר"ך [מה"ר יעקב כהן מאפקרש ז"ל בעמ"ס שו"ת שב יעקב] אב"ד ור"מ דק"ק פפ"ר"מ זצ"ל מקשה על המוכיח ממנ"פ למי מוכיח אם ליראים א"צ לתוכחה ואם לרשעים אינו מוקיל תוכחה ואפשר הם לא באים כלל לשמוע התוכחה, והמשיל משל לשומר בלילה הנקרא נאכמ וועכסיר שקורא כל שעה ושעה אהובינו שומעים השעה קשקש יוד"א שעות, וקשה עליו קושיא גדולה למי קורא, אם להאגשים הנעורים המה יודעים כמה שעות בלילה, ואם להישיגים אינם שומעים את קולו, רק החירוף הנכון דהשומר הועמד לראות מכל צד ופינה שלא שום רעה ח"ו יאונה, באש והבערה וכדומיהן ולהציל את העם מנוקי אש במטון ובגלוי וכדומיהן, רק פן ואולי השומר יגוש ויישן ואינו עושה שמירתו לכן צריך לקרות בקול גדול תוך רחובות קריה כמה שעות בלילה הוא כדי שישמעו האגשים הנעורים שהשומר עושה את שלו ולא ישן, כך הרב המוכיח הוא השומר להציל את העם מנוקינ בנשמתם שלא יכשלו וילכדו בעבירות, ואולי ישן הוא ואינו עושה שמירתו לכן צריך לקרות בקול גדול למען ישמעו שהוא לא ישן ועושה את שמירתו, ולרעתה לזה רמז הנביא ואתה בן אדם צופה נתתיך וגו' ואתה כי הוהרת וגו' הוא בעונו ימות ואתה נפשך הצלת כי עשית את המוטל עליך, ע"כ אמרתי ביתר הרחבה, דהנה ודאי יש צדיקים ובינונים, הדצדיק מקיים בעצמו שוב יום א' לפני מיתתך וכמאמר חז"ל (אבות פ"ב מ"ו) כ"ש שיעשה תשובה שא"ו מתי ימות וכל ימיו בתשובה שמא למחר ימות והיום יום א' לפני מיתתו, אבל הבינונים אינו כן דא"כ לא יוכלו לעסוק במור"ם או בשום דבר הרשות מאימת מות ומלאכתו מתי נעשית כן ממשיל הכתוב לצופה, כי כאם כל העם מנעו ועד זקן הם עומדים לצופים מתי יבוא החרב כודאי לא יצטרכו לצופה, אך א"ב לא יוכלו לעסוק בשום דבר לכן העמידו מקציהם כאשר אמרתי ממוקצה שבעם שאין לו שום התעסקות במור"ם רק פועל במל ונוטל שכרו כפועל במל וראה את החרב באה על הארץ ותקע בשופר ואז כל העם יתאזרו להיות אנשי חיל ואנשי הצבא להלחם, כן הבינונים כשיבוא ר"ה אלול ותקע בשופר ויזיח המוכיח לחזור בתשובה עמרו ויתעוררו לעשות תשובה קודם ר"ה ויזה"כ, כן הרבב עם הארץ לקחו צופה למען יוכלו ללכת לדרכיהם ולעשות תפציהם עד יהיה עת הצורך כנ"ל, כן הרבב הזה ואתה בן אדם צופה נתתיך שהעם נרפים כל איש לדרבו מנה למלאכתם וממתינים על הצופה ויאמר הנה חרב באה, והמה"ד בא, עתה חודש אלול המה"ד מקטרג ותקע בשופר בחודש אלול כדי לערבב השמן מלקטרג, והזהיר את העם וגו' ותבין מעצמך, אהו' הקפ"ו [הקצינים פרגסים ומנהיגים] יצ"ו בחודש הזה תאספו לש"ש כאשר אמרתי כדי שכל איש ואשה ישפשו במקציהם וישובו בפרם יבוא יום הדין הגדול והנורא.

ועתה אחזור להספידא בישיעה ג"ג (1) כלנו כצאן תעינו איש לדרבו פנינו וה' הפניע בו את עון כלנו, עיין באלשיך שפירש דרך הצאן שהכל הולכים אחר המשכובי' אם המשכובי' תועה כלם תועים אחריו וכו' כמאמרם ז"ל (ב"ק נב.) כד רגזו רעיו על ענא עביד לנגדא סמותא, נמצא כי א' בלכר תועה וכו' ואחדות אפי' לרעה הוא טוב כד"א (הושע ד יו) חבור עצבים וגו', אך אנו להיפוך התועים רבים והוה כלנו כצאן תעינו וגו' וראו גא חסדו ית', כי אחר שתעינו במיורד היה לו ללקות בדרך נפרד שהוא לכא"א וכו', וה' לא הביס בזה כ"א כלל אותנו יחד וחשב עון כלנו יחד והפניע את העון ההוא בצדיק זה והוה הפניע בו את עון כלנו וכוה הספיק הצדיק לסבול את הכל וכו', ואני אפשר בהקדים לפרש קרא (שמואל ב' א יו) ויקונן דוד את הקינה הזאת על שאול ועל יהונתן בנו וגו' הנה כתובה על ספר הישר וגו' הציב ישראל על כמותיך חלל איך נפל ונבורים וגו' כי היה מקונן על שאול ועל יהונתן לא לבר שאל שבחנאם מת נתפס על עון הדור כי הוא התוודה בעצמו קודם מותו אחרון השבן יהונתן חמא גוב עיר הבתנים, למה נפל יהונתן אחריו, הלא יהונתן קדוש מרחם, איך

גמל היונתן ימות אשר עשה הישועה הגדולה הזאת בישראל, הצבי ישראל על כמותיך חלל הלא היא כתובה על ספר הישר, ודרשו רז"ל (ע"ז כה) זה ספר בראשית ספר ישרים אברהם יצחק ויעקב, ג'ל בהקדים מ"ש בתורת חיים פ' כסוי הרם באריכות ואני אקצר בתמצית הדברים, דבמדרש שיר השירים (פ"א טו) על קרא (שה"ש א יד) אשכול הכופר דודי לי רהקב"ה אמר לאברהם ממך אני מעמיד מנינים וצדיקים ולא עוד אלא כשבוניך באים לידי עבירות ומעשים רעים אני רואה איזה הגדול שבהן שיכול לומר למדה"ד די ואני נוסלו וממשכנו בעדם שנאמר אשכול הכופר דודי לי אשכול איש שהכל תלוי בו מקרא משנה ש"ס תוספתא ואגדות הכופר שמכפר עונותיהם, דודי לי שיכול לומר למדה"ד די וכו', והכי איתא נמי בכמה דוכתין שהגדול נתפס בעון הרור, ובמדרש קאמר (ברכות סג) ויאמר אליו רב עתה הרף ירך (שמאל ב' כר טו) מול הרב שבהן וכו' וזה צריך מעם למה כל העדה יתאמ ושל הגדול שבהם אשר לא מעם מעם חסא יקצוף, גם כמ"ש במדרש כשבוניך באים לידי עבירות אני רואה הגדול שבהן שיכול לומר למדה"ד די וכו' צריך מעם מה הענין שצ"ל למדה"ד די, ע"כ נראה לפי שהקב"ה ברא עולמו במדה"ד, ובמדרש (בר"ד פ"ג מ"ז) כמ"ש ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים וגו', ולפי שהגדול כדור שאין כמוהו בישראל בחסידות ובתכמה שקול הוא ככל הדור כמ"ש למשה ולישראל שקול משה כנגד כל ישראל וכו' שגדול הרור ככל הדור ההוא, לפיכך כששונאי ישראל חייבים כליה ויצא הקצף מאת ה' וצריך ליתן למדה"ד ולמדה"ד לכ"א חלק מחצה על מחצה, מה הקב"ה עושה מחלק את ישראל לשני חלקים שוים דהיינו גדול הדור ההוא הוא ח"א וכל ישראל חלק השני כי שניהם שקולים וכו', והיה ראוי שיטול מדה"ד את כל ישראל לחלקם לעונשם ע"פ הרין כאשר המה חסאו ונתחייבו כליה ומדה"ד יטול את גדול הרור לחלקו, אלא לפי שהוא יתברך בתחלת הבריאה הקדים מדה"ד למדה"ד כדפירש"י בפ' בראשית לכך מדה"ד קודמת לברור לעצמה חלק היפה שבהן ונוטלת ככ"פ את ישראל לחלקה שהוא חלק היפה וכו' ע"ש שהאר"י, וזה כוונת דוד הצבי ישראל על כמותיך חלל שנוטל מדה"ד צדיק א' הלא היא כתובה על ספר הישר כ"ס בראשית ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים שתקדים רחמים לדין, איך נפלו גבורים שני צדיקים שאול ויהונתן הלא כ"א מהן שקול כנגד כל ישראל ויוכל לומר למדה"ד די, כן פי' הכתוב בישעיה אף שראוי להפגיע העונות לנו כי כלנו כצאן תעינו וה' הוא מדה"ד הפגיע את עון כלנו בו בהצדיק הזה, אחינו הגאון מזה"ד פ"נחם סג"ל וצ"ל היה אשכול איש שהכל תלוי בו מקרא משנה גמ' ספרא וספרי ותוספתא הלכות ואגדות דברים המושכים לבו של אדם נגלה ונסתר מוכיח להרור, צדיק שאין כמוהו, הכופר שמכפר על ישראל, דודי לי שיכול לומר למדה"ד די, הנה לעיל כתבנו שיש שני פירושים על קרא דמפני הרעה נאסף הצדיק או הצדיק במיתתו מכפר ומנין שלא יבא הרעה לעולם, או הנאסף קודם שיבא הרעה לעולם, ויש לנו לדאוג איזה פי' אמת, ובשער המלך ש"ה פ"ה מביא משל ע"ז לאחד שהיה לו בן גדול ובן קטן וחלה בנו הקטן ונפל למשכב, והאב יושב אצלו יומם ולילה ומשגיח עליו בכל עת לשמרו ולעשות לו כל צרכו, ורואה להשתרש שיביא אותו לירי שניה וכאשר ישן זה החולה והאב השקיף בעד החלון ורואה שאיזה בעל מלחמות מאנשי חיל העכו"ם רוצה ליכנס החדרה והבין האב שבודאי לאיזה הצמרכות הוא רוצה ליכנס שצריך לו ליקח מיני מאכל ומיני משקה או איזה חפץ ובודאי יכנס בקול רעש גדול ויעורר את הנער משנתו ויחריר אותו, מיהר האב ואמר לבנו הגדול אשר עמו בבית שיצא חיש ומהר לקראת האיש הלזה וישתיק אותו שם כמה דאפשר ולא יתן את המשחית לכא החדרה בחדרה, והנה הבן הגדול אף שנפל עליו פחד ומורא שיצא יחידו לקראת האיש ההוא אעפ"כ שמע להכריז אביו, וכאשר יצא הבן לקראת האיש לא הבינו כל בני הבית כוונת האב אם הוא זה כמו שדברתי שהוא עושה זאת כשביל החולה שלא להקין אותו משינתו ושלא יחריר אותו, או שמא מפני שהאב ראה סימני מיתה בבנו הקטן ויודע שימות מהר ומחמת שהאחים אוהבים זא"ו נפשו קשורה בנפשו אינו רוצה האב שיראה בנו הגדול במיתת אחיו לכן שלחו מן החדר, הנמשל הוא הקב"ה הוא האב ויש לו בן גדול הוא הצדיק שברור, ובן קטן המה ישראל כד"א (ויימה מס טו) קטן נתתיך בניים, ואנו

נפלו למשכב בעו"ה בנלות המר הזה, והקב"ה הוא שומר ישראל בהגלות כי כל משכבו הפכת בחלו וה' יסעדנו על ערש דוי ונותן לנו כל צרכינו על משכבינו, ואומר לנו אמרו בלבבכם על משכבכם ורומו סלה כמו שאומרים לחולה שישכב וידום עד שתפול שינה עליו, והשינה הוא כמו שזכרתי שזוכל ללמוד תורה ולהתפלל על דמינו, וכאשר אנו חוטאים ויחשק ה' ויירא שננוד עלינו פורענות שיבא חיילות וייסויות עלינו ומלחמות רבות והרבה צרות מתעוררים עלינו, וכאשר יגשו עוד אלינו יחרידו אותנו משינתינו אז הוא שולח בנו הגדול הוא הצדיק שולח אותנו מן העולם כי מפני הרעה נאסף הצדיק הוא יעמוד בפני השמן והמקמרג והוא ישתק ויכפר על הכל, ולנו יש לראות שמא מפני זה שלח את הצדיק מחמת שהצדיק הוא רואה בנו סימנים רעים לכן שלח את הצדיק שלא יראה בצרות אחיו ולא יראה ברעה אשר ימצא אותנו ח"ו, כי יש שני פירושים על מפני הרעה נאסף הצדיק וכו' ע"ש כאשר כבר כתבנו, לכן תשובו ותפשטו במעשיכם ומספו מעשיכם ניכר מחשבת הקב"ה ששלח בנו הגדול למען לא יחריד אותנו משינתינו ולא יבא צרות לעולם.

במס' מ"ק (כת): תניא היה ר"מ אומר מ"ד (קהלת ז ב) טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה כאשר הוא סוף כל האדם והחי יתן אל לבו, מאי והחי יתן אל לבו דברים של מיתה דיספד יספדוניה דידל ידלוניה דיכבו יכבוניה דיטען יטענוניה דיקבר יקברוניה וכו', מדקדקים והלא כתוב בספר של"ה מאחר שהדרוש הוא על לשון הפסוק והחי יתן אל לבו למנ"מ מביא רישא דקרא טוב ללכת וגו', עוד קשה מאי קושיא יש באמר והחי יתן אל לבו אשר בעבור זה אמר מאי והחי יתן אל לבו, וכתב בספר שער המלך דהנה ילדים קטנים מתים לפעמים שהם נלגולי נשמות שלא היו חיים עדיין בזה העולם להשלים כל המוסל עליהן ונשאר עוד שנים מועטים מספר חייהם ואח"כ מתים, ומי ישיש לו זכות גולד לו בניו בנים מנשמות חרשות ולא היתה עוד בגלגולים כשיש להם אריכות ימים כעוה"ז ע"ש שהאר"י, והנה בניו קטנים מתים אין הצער שוה כ"כ כמו באם בנו התחן נקצץ מתוך חופתו אחר שהגדיל את בנו ורוצה האב לעשות בית חתנות לבנו וקודם שהלך לבית חתנות הלך לבית אבל שמת זה הבן הזה הוא ח"ו צער גדול להאב ולהאם, הנה זה הדבר שדברתי מן הבקר הם בניו גדולים ומן הצאן הם בניו קטנים חקריבו את קרבנכם, וזה מרומז בפסוק טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה ר"ל אל בית אבל שהוא קודם לכת אל בית המשתה שלו כאשר שהוא סוף כל אדם דייקא ר"ל הוא היה לו עוד מעט שנים להשלים שנותיו שהיה כבר בגלגולים והוא סוף כל אדם וכו' מלכת אל בית המשתה שכבר הכין בית משתה לבנו הגדול ומת מתוך חופתו ע"ש שקיצר ברבריו, כבה"כ קצרתיו וכו' מ' סמוך ללילה, והחי יתן אל לבו ר"ל האב שהוא חי הילד איננו יתן אל לבו דספיד יספדוניה וכו' אדרבה הכל היה מהראוי שיהיה בחיפוך שהבן יכבד את אביו אחר מוחו, שוהו וזיה מי שזוכה שיקברו אותו בניו כמו שמצינו בתורה כמיתת אברהם שנאמר (בראשית כה ה) ויקברו אותו יצחק וישמעאל בניו, וכן אצל יצחק וביתר אצל יעקב שעשו לו בניו כבוד ומספר גדול כמותו והקב"ה הכביתו ע"ז שנאמר (שם מו ד) ויוסף ישית ידו על עיניך וגו', ומי שאינו זוכה לזה אלא הוא קובר את בניו ח"ו זאת ישים אל לבו ויבכה אחרים עמו כי בעון אבות בניו מתים כשהם קטנים כי המה הערבים ערבונא שקלית מיניה ע"ש שהאר"י, ובספר של"ה מפרש ונראה דקשה ליה לישנא והחי למה שינה אותו בשם החי הל"ל והאדם יתן אל לבו כמו שאמר ברישא, וכוננות תשובתו הוא כך שתמיד ילך אל בית אבל כרי שיתעורר בראותו זה הפלוגי מת והוא חי ויתן אל לבו מה זה שהוא חי ויתעורר כאשר יחשוב בחטאיו ויאמר הנה זה האישי היה צדיק והוא מת ואני חי אדרבה איפכא מסתברא ואולי הוא לרעתו ח"ו שהש"י נתן לו שכרו כעוה"ז, ויתן אל לבו דידל ידלוניה כלומר אני דלו אותו אדרבה להיפוך היה ראוי להיות שהוא ידלוניה דיקבר יקברוניה אני קובר אותו היה ראוי להיות שהוא יקברוניה וכן דספד וכו' עכ"ל ושפתותיו מדובבת בקבר.

שכחתי מלכתוב הכתוב אומר (דברים כה סא) מכה אשר לא כתוב וגו' יעלם ה' עליך חסר כמדומה לי שראיתי בספר, היינו הקב"ה מעלים מ"צ בתורה והוא מכה אשר לא כתובה, והרב הנאמן מו"ה

פינחס זצ"ל בספרו כתובה בפ' הנושא נותן מעם לדבר, כאשר הצדיק נוטל חלק חבירו בנ"ע כאשר מת בעון הדור ועוה"ב לא כתיב בתורה ע"ש, ואני אמרתי הקב"ה העלים הדבר מפני הרשעים שלא יסמכו על מיתת הצדיק כמאמרם בשירותו לכי אלך כמו שפירשתי לעיל, הנה נא רבותי כל ההספר הזה הוא על אבידת הצדיק אדם גדול מוהר"ר פינחס זצ"ל פינחס בנ"י יצחק עליו נאמר ויגוע יצחק ויאסף אל עמיו, היה כוונתי כ"מ שנאמר גייעה זו מיתת תולי מעיים אשר רובן של צדיקים מתים בחלוי מעיים (שבת קיה) כאשר מת גם זה הצדיק, אבל שכחתי מלפרש יצחק זו גבורה מרת הרין זה הצדיק מת להשתיק מוהר"ר פינחס זה אליהו המקנא קנאת ה' הוא המבשר על ביאת משיח צדקינו, אחינו בית ישראל תשבו על הארץ ותבכו על אבידת הצדיק והחסיד הגאון המפ"ר מוהר"ר פינחס הלוי איש הורוויץ זצלה"ה, ותפשפשו במעשיכם, שובו שובו מדרכיכם הרעים לקיים בנו וה' הפגיע בו את עון כלנו, ובחבורתו נרפא לנו וירחם ה' עלינו להסיר מאתנו לב אבן ויתן לנו לב בשר להמות שכם אחד לעברו באהבה ובידאה, ומיתת צדיק פינחס זה אליהו יגן עלינו ויכפר על פשאתינו ועונותינו ויקים והשיב לב בניס על אבות ואבות על בניס וישלח לנו אליהו ומשיח, ובלע המת לצנצנ ואת קברותיכם אני פותח אמן.



ב"ה רציתי לומר בשעת הספר הדגאב"ד דק"ק פפר"מ מוהר"ר פינחס הלוי איש הורוויץ זצ"ל כדי לומר קצת דבר הלכה משמו אבל לא אמרתי

עיינ בקדושינ דף ל"ז ע"א והרי שבת וכו' פ"ה נאמר בה לא תבערו וכו' עיינ בספר המקנה וז"ל לכאורה קשה דהא אמרינן בריש יבמות דף וי"ו ע"ב האי תנא מושובות קא קשיא ליה וכו' ומשני ר' יוסי היא וכו' ע"ש הרי דס"ל לתנא דבי ר' ז"ל הבערה ללאו יצאת א"כ הא דקאמר הכא שבת דחמירא משום דאית ביה כרת וסקילה, ותו קשה אפי' לשיבת התוס' הא דקשיא לר' ישמעאל כיבמות שם מכרי שבת חובת הגוף היא היינו משום ק"ו דקאמר ר' ישמעאל מה מצות קלות, לא הבנתי עיינ במהרש"א ומהר"ם ופני יהושע וכו' והיינו משום דשבת יש בו איסור סקילה אבל אי נימא הבערה ללאו יצאת מה חומר יש בו יותר משארי לאוין, ונראה דס"ל לרש"י ז"ל דהא דקאמר שבת דחמירא לכ"ש לאו משום איסור סקילה הוא אלא כל מילי דשבת חמירי כדאיתא ביבמות דף ה' דקאמר שם שאני לאוי דשבת דחמירא, ופירש"י דקיי"ל מחלל שבת כעובד ע"ז ואפי' לאו נרידא לא דחי ע"ש, ונראה דהא דדחיק רש"י ז"ל לפרש כן ולא פי' מושבותיכם דכתיב בפ' אמור כמ"ש התוס' משום דקשיא ליה רל"ל למילף בק"ו ת"ל ד... לאחר ירושה וישיבה כיון דנהוג במדבר כמ"ש לעיל דכתיב בפ' מן (שמות טו ס"ג) אל יצא איש ממקומו וגו' ופי' מקושש, אע"כ דהוה ס"ל לא תבערו ללאו יצאת ואינו בכלל שאר מלאכות וכו' דהבערה לא נאמר אלא לאחר ירושה וישיבה לכך הוצרך לומר דאתיא בק"ו וכו' עכ"ל ע"ש, הנה מ' קרא דאל יצא י"ל דקאי אתחומין ובמרה אפקד עיינ במס' שבת, ומ' מקושש לתירוץ הרא"ם על קושיא הלא ידעינן לחלק ממקושש ד"ל הוראת שעה היתה גם זה ל"ק וגם בפני יהושע כתב ומעשה דמקושש יוכיה וכן הקשה בספר עצמות יוסף ע"ש מה שמפרש, והנה בפשוטו דבריו תמוהים מאוד חדא דמסקנא דיבמות לא קאי הכי דמסיק אלא אר"ש סד"א דרשתי בק"ו דעבודה וכו' ובפרס שדחי ותהוי נמי ר' יוסי אימור דאמר ר' יוסי הבערה גרידא הבערה דב"ד בישול פתילה וכו', גם הלא התוס' מקשו בסנהדרין מההיא דר' ישמעאל קרא והסה וכו' אלמא ס"ל לר' ישמעאל הבערה לחלק יצאת ומתריץ דבלא"ה דחי שפיר ע"ש א"כ ע"כ ל"ל הכי במסקנא דר' ישמעאל ס"ל הבערה ללאו יצאת.

ואמרתי לתרץ דבריו דנהג הגאון אאמ"ו זצ"ל מקשה לפ"ה דהקושיא ממושובות היינו מקרא דלא תבערו הלא איצטריך כדיליף חסם בסנהדרין רמב"ד אר"ש [דמיתת ב"ד אינו דוחה שבת], וכן מקשה בחידושי מהר"ם ובספר פני יהושע מביאו, והמהר"ם מתרץ דבאמת ר"ע מוקים ליה לדרשא דהתם, ודלא בעי קידוש ב"ד יליף מקרא דידבר משה כדאיתא בב"ב דף קפ"ו כדאיתא תוס' דב"ב כהריא, וכן מתרץ הגאון אאמ"ו זצ"ל ולא ראה דברי מהר"ם, והנה י"ל זה לפ"ה הפני יהושע והמהר"ם דקי' והשתא

ראמרת וכו' שבת חובת הנוף וכו' מושבות דכתב רחמנא ל"ל דוקא ר"ע מקשה הכי ומושבות אחי למילף בעלמא דכתיב מושבות דהוא בכ"מ שא"י, דלשבת עצמו ל"צ דמקושש יוכיה, אבל המהרש"א מפרש דהקושיא קאי לכ"ע א"כ ריה"ג דיליף מוירבב משה בכ"ב הררא לרובתא, אכן לתירוץ שני דתוס' דב"ב איצטריך שני דרשות, ובמק"א הארכתי לתרץ דברי בעל ספר המקנה גם קושיית אממ"ו הנזכ"ל והוא קושיית מהר"ם ופני יהושע ג"ל לתרץ בצירוף לתרץ קושיית העולם שמקשו ונדפס באיזה ספרים לשיטת רש"י במס' שבת דף ק"ו דפלוגתא דר"י ור"ש במקלקל בחבורה ובהבערה דר"י ס"ל דפסור ור"ש ס"ל דהייב תליא בפלוגתא דמלאכה שאצ"ל דר"י ס"ל דהייב הוי מילה והבערת ב"ב תיקון ולעולם אף המקלקל בהבערה ובחבורה פסור ור"ש דס"ל מלאכה שאצ"ל פסור הוי הבערת ב"ב ומילה מקלקל ומוכח דמקלקל בחבורה ובהבערה חייב ע"ש היטב בסוגיא, ובחרושיי שב"ע שיטות להרשב"א שם א"כ קשה דר' יוסי אדר' יוסי רבפ' במה מדליקין דף ק"ם ע"ב תנן ר' יוסי פומר בכולן חוץ מן הפתילה מפני שהוא עושה פהם, וכדף ל"א ע"ב מקשה ר' יוסי כמאן ס"ל אי כר' יהודה ס"ל אפי' בהנך גמי לחייב ואי כר"ש ס"ל פתילה גמי ליפטר וקאמר ר' יוחנן לעולם כר"ש ס"ל ומאי שנא פתילה כדאמר רב המנונא ואיתימא רב אדא בר אהבה הכא בפתילה שצריך להבהבה עסקינן דבההיא אפי' ר"ש מודה דקא מתקן מנא ע"ש, א"כ ס"ל לר' יוסי כר"ש דמשאצ"ל פסור וממילא מקלקל בהבערה חייב ומנ"ל ללאו יצאת דאיצטריך ל"ת לנופא למקלקל בהבערה כמ"ש התו' במס' שבת הג"ל ובמס' יבמות דף וי"ו ע"ב, ולכאורה הוא קושיא זו עצומה עיין מ"ש בפננס אחר בסוף דרשה לשה"ג תקס"ב את אשר לא דרשתי לתרץ קושיא זו בצירוף קושיית העולם לאבוי בסנהדרין דף ל"ה ע"ב דאמר השתא ראמרת אין רציחה ר"ש [דוחה שבת] אין רציחה דוחה עבודה ק"צ מק"ו וכו' לפ"ו ל"ל מושבותיכם ע"ש היטב, ולפ"ו צדקו דברי ספר המקנה דאולי בהאי שיטה, ועפ"ו יש לתרץ קושיית הגאון אממ"ו וצ"ל וכן בספר חרושי מהר"ם דהלא איצטריך מושבות למכ"ד וכו' דהנה המהר"ם ופ"י מפרשים הכוונה והרי שבת וכו' דודאי לשבת עצמו ל"צ קרא דילפינן בק"ו, אף גם הלא כמדבר היה נוהג שבת ומקושש יוכיה וכנ"ל ג"כ בספר המקנה, רק דלהכי כתיב מושבות למילף מיניה מה שבת דודאי בכ"מ שא"י משמע אף דכתיב גבי' מושבות ה"ה כ"מ דכתיב מושבות, והיינו דר"ע לשיטתו דס"ל הבערה לחלק יצאת ולא אתי כלל למקלקל בהבערה רק דכר' יהודה ס"ל ואתי לשיטת אב"י דהתם איתנהו אב"י וא"כ מושבות מיותר ול"צ למכ"ד [למיתת ב"ד] כקושיית העולם כנ"ל ואתי להכי להורות אבעלמא דמושבות כ"מ שא"י משמע, ור' ישמעאל ס"ל הבערה ללאו יצאת ואיצטריך מושבות לשריפת בת כהן, ובלא"ה א"ש דאיצטריך לקידוש ב"ד כדאיתא כהדיא התם, וכ"ת אליבא דרבא קשה י"ל דרבא מפרש דר"ע אליבא דר' ישמעאל מקשה דלדידיה דס"ל הבערה לחלק יצאת ל"צ מושבותיכם ללמד דכ"מ שא"י משמע דכבר נוהג כמדבר ומעשה דמקושש יוכיה, ולא ס"ל לסברא דקאי להורות בעלמא רק לר"ע אליביה ולמ"ד ללאו יצאת מק' דלא אשמעינן הבערה והוי רק לאו בעלמא אפשר באמת לא נוהג כמדבר ולדחות דברי ר' ישמעאל דע"כ ליכא שום מ"ד דמושבות אינו אלא לאחר ירושה וישיבה, דודאי הך פלוגתא אי דוקא לאחר ירושה וישיבה או בכ"מ שא"י לא תליא בפלוגתא דהבערה לחלק או ללאו יצאת וד"ק.

הערות

שיעור רביעית - דיוק שיעור הצל"ח

בגליון ו' (נד) כותב הרב הדר יהודה מרגולין: "החזון איש כתב וכו' וכאמת הצל"ח עצמו כתב את שיעור הרביעית העולה לפי מדידתו ויוצא כ-140 סמ"ק ומוכח שמדד במדה אגודל של 2.35 ס"מ - הצל"ח כתב מידותיו ביחס ל"זיידל" הנהוג כפראג - התרגום לסמ"ק - עפ"י מידות ומשקלות של תורה פרק פ"ו הערה ה'".

יש כאן התעלמות גמורה מהגר"ח נאה ז"ל שקבע בספרו שיעורי תורה (מהדורה חדשה ירושלים תש"ז - עמוד קע"א) ששיעור הרביעית של הצל"ח הוא 180 סמ"ק, ובספרו האחרון שיעור מקה (עמוד ס"ט) חזר בו וקבע ששיעור הרביעית של הצל"ח הוא 166 סמ"ק. ולפי מה שכתב הצל"ח דפורתא לא דייקנין לחומרא יש לומר שהוא מעט פחות מ-166 סמ"ק. ולפי דברי הרב יעקב גרשון ווייס במדות ומשקלות של תורה הוא 140 סמ"ק.

לא מן הנמנע שהאמת הוא אי שם באמצע בסביבות עשירית ליטר ומחצה (150 סמ"ק) וכהחזון איש.

אני מכבד מאד את חקירותיו של הרב יעקב גרשון ווייס, אבל הרב הדר יהודה מרגולין הפריז על המדה לערער על פיו את שיעור עשירית ליטר ומחצה של החזון איש.

הצל"ח דקדק מאד בחישוביו וכתב ששיעור חלה הוא מעט יותר משמונה זיידלין, ובזיידל אחד יש פורתא יותר מג' רביעיות ומחצה: שיעור חלה הוא 28.8 רביעיות, ואם השיעור הוא 8.07 זיידלין, ובזיידל אחד יש 3.57 רביעיות, החשבון מסתדר בתכלית הדיוק, אבל השאלה הגדולה היא כמה זה זיידל, והאיך הצל"ח מילא אותה.

בארץ ישראל: בשנת תש"ז: לא היה משקל אחיד בכל ארץ ישראל: בירושלים ובדרום היתה אונקיא של 240 גרם בקירוב, ובצפון היתה אונקיא של 215 גרם בקירוב (שיעורי תורה שנת תש"ז עמו' קע"ד - קע"ה. וכן אני זוכר בבירור מזכרונות הילדות).

בשנים קדמוניות - של הצל"ח, ובארץ הרחבה - של הצל"ח, ובתנאי המדידה של אז, בשום פנים ואופן אי אפשר לקבוע ששיעור הרביעית של הצל"ח הוא פחות מעשירית ליטר ומחצה!

רביעית עשירית ליטר ומחצה

כך לשון מהר"ם אריק זללה"ה במנחת פרים יורה דעה שיירי מנחה סימן שכ"ד, וכ"ה לגבי שיעור חלה שם, וכ"ה בספר שערי טוהר ותולדות שמואל ועוד אחרונים וחזון איש כולם נתכוונו בדרכים שונות למדה אחד בדיוק במדת הליטר שלנו (אפריון ט' שנת תשל"ע עמוד ל"ה - בירור הלכה תניינא או"ח כרך ב' עמוד ק"פ).

קשה עתיקא מחרתא

במסגרת המגבלות של "קושי" עצום זה, התאמצתי לעבור על מאמרו של הרב הדר יהודה מרגולין.

וברור לי, שבאמת, אין דבריו מספקים כלל, כדי לערער את הבנין הגדול של החזון איש וסייעתו, שבונו וקבעו ששיעור רביעיית היא עשירית ליטר ומחצה דוקא.

חיאל אברהם זילבר

בעל "בירור הלכה"

בנוסח מסירת מודעה ובענין חוב אחרי שביעית

לכב' מערכת קובץ בית אהרן וישראל ירושלים, רוב שלומים וברכות!

אתכבד להציע על שלחנכם - שלחן מלכים, דבר פלא, אולי ימצא מי היודע פשר דבר, והוא - הלמאי הושמט מה"מסירת מודעה" שלאחר "התרת נדרים" - שמבטל מדין "נדר" כל מנהג טוב שיעשה כנפסק ביו"ד סי' רי"ד, מה עוד שכמדומני, ש"מנהג טוב" שכיח לאין ערוך מאשר נדרים וכיו"ב הנזכרים ב"מסירת מודעה", שנראה, שאין לך אדם כשר מישראל שאינו מקיים מנהג טוב כל שהוא לפנים משורת הדין, ודוגמא לדבר - מש"כ המג"א בסי' קס"א סק"ג לגבי ב' הדעות בשעור נט"י, דדעה אחת סוברת שצריך כל היד, והשניה - שדי עד מקום חיבור האצבעות לכף היד, וסיים המחבר "ודאוי לנוהג כדעת ראשון", ב' ע"כ במ"א: "ויתנה מתחילה שלא יהא חובה עליו שמא פ"א לא יהא לו מיס".

- והרי אין מי שאינו נוהג כנט"י כדעת ראשון אשר כ' ע"כ המ"א - שראוי להתנות, וכנהנה - רבות ההלכות שאנו נוהגים לחומרא, וצ"ע.



בהזדמנות זו אציע שאלה שג"כ נוגעת למצוה שהזמן גרמא, והיא: שמיטת כספים, באופן מסויים שמאן- דהו חייב לחבירו, וזה אינו יודע או זוכר שחייבים לו,

האם מוטל על החייב לגשת אל חבירו לברר אצלו אם עשה פרוזבול בכדי לפרעו, או דלמא אין לו לחוש לכך שמא עשה, שכן אף אם מצוי טובא שעושים פרוזבול - ייחשב הדבר לספק לעומת השמיטה שהיא ודאי, שע"כ ייאמר "אין ספק מוציא מידי ודאי" כדשנינו בפסחים ט'. וכדיעו"ש - שהאם אפילו בספק הרגיל, ויוכל אפוא להזהר לומר שלום עלי נפשי ואינו פורע.

זאת ועוד - עוררני בעל "שמיטת כספים כהלכתה" - דאפשר ודבכה"ג דהמלוה אינו מודע לחובו, אולי חוב זה אינו כלול במסירת שטרותיו וחובותיו לב"ד ע"י הפרוזבול.

בכל הכבוד

יצחק שפיצר - ב"ב

בזמן בואו של הרבי ר' שמעלקא לניקלשבורג

בגליון נ"ג העיר ר' י. בן מאיר על טעות בתאריך י"ב סיון שהצעתי כתקון לב' סיון, והציע הוא כ' בציינו שהחלפת כ' בב' שכיחה.

ובכן לא ב' נכון ולא י"ב נכון ואף לא כ' נכון, מצאתי את המהדורא הראשונה של הספר "קורות העתים", ברונא תקס"א וכתוב בו בבירו ז"ך סיון.

ואעתיק בזה את כל הקטע, אשר ממנו גם ברור כפי שכתבתי בגליון נ"ב שרבי גרשון פוליצ נפטר בתקל"א ורבי שמעלקא בא רק כשנתיים ומחצה לאחר מכאן בקיץ תקל"ג. וז"ל בכורי העתים: "רבי גרשון פוליצ נפטר כבן שבעים ליל ה' וי' אדר ראשון תקל"א וכן מלכא למלכא היה הכסא פנוי שתי שנים ומחצה.

---בשנה הדיא (תקל"ג) אור ליום ו' עש"ק ז"ך סיון בא לכאן הרב הגאון הגדול הקדוש והחסיד המקובל מו"ה שמעאל הלוי הורוויץ... ולאחריו שנת תקל"ה נתקבל גם לרב מדינה. שבתו אם מאמר אספיה נא כמו לא ידעתי ספורות למי".

חושבני שבזה נסתיים הויכוח סביב שאלה זו.

וכיון דאתא לידן ספר "בכורי העתים" נימא משמיה מילתא, מה שכתב בשבחו של רבי ר' שמעלקא, מה שקצר בשנת תקל"ג בעת בואו, השלים בשנת תקל"ח בשנת פטירתו וז"ל שם: "בשנה ההיא נתבקש למרומים הגאון הקדוש המקובל הרב מדינה מו"ה שמואל שמעלקי הלוי הורוויץ זלה"ה אחד מן המשוררים כיבד את ה' מנעימת קולו בתפילה, עושה פלא בחייו בהרבה דברים, ולא בהשבעות וקבלה מעשיות כי אם ביהודים בתפלותו, משך לב העם וקרבם לה' הסייר ערלת הלב וערלת בשר, עסקן גדול במצות מילה וסנדקאות, וכיום מותו עוד היה לו שתי סנדקאות, שכלו צח ומצוחצח, פזר כל מעותיו לצדקה נפטר אור ליום ג' ר"ח אייר ו"י לספירה ונקבר למחרתו או"י לנו כי פנה יום ושקעה חמה שלא בעונתה בן ג"ב שנה כשמואל הרמתי ונכנס לגן העדן. ובאותה שנה בחדש טבת שלפניי נכסה הלבנה ולא נראית בזמנה לקדשה בקהלתינו נ"ש וכמעט בכל מדינת מעהרין".

אברהם בנדיקטא

הערות שונות

כבוד רבני חברי עורכי מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

זכיתם וקובצכם עולה על שולחן מלכים מאן מלכי רבנן ובעצם אי' בספרי חסידות שעוד יותר גדולים ממלאכים עי' זוה"ח הק' יתרו י"ט ו' שבאמצעות התורה תגדל ותעלה מעלת האדם עד אין קץ למעלה מהמלאכים. ובפרשת האזינו ל"ב י"ח מביא ראי' מהפסוק הרכבת אנוש לראשנו דארם יותר גדול ממלאך אכן המעירים לא מצאו מקורו.

שוב נזכרתי גמ' מפורשת סנהדרין ריש צ"ג אר"י גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת ומביא ראייה מפסוק בדניאל, שוב נזכרת מלא דובר הכתוב בל"ג כ"ג כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל ק-ל ועי"ש ברש"י. ובפרט מדור הערות דברים יפים וקצרים בלי צורך להתעמק.

ושם ראיתי הערות שונות מהרב אליעזר ויספיש הערות יפות, בהערה ה' כתב יפה לפרש נוסח התפילה לך ענו שירה בשמחה רבה ע"פ גמ' שבת ל' וילקוט תהילים רמז תשמ"ח עי"ש.

ויש להוסיף דברי האור החיים הק' לך י"ב ד' עה"פ וירא ה' אל וגו' וזל"ק והוא לא החשיב בשורת ב' מעלות טובות לבלום בערך שמחתו בגילוי שכינתו יתברך אליו לקיים מה שנאמר שבע שמחות את פניך וכו' עי"ש.

וכן רש"י בספרו פרדס הגדול (ג"ז ריש ע"א) שיצחק אבינו אמר שירה כשנעקד ע"ג המזבח וז"ש יצחק ירנן כמ"ש וירא כל העם וירוננו שזכו לגילוי שכינה עי"ש.

(יודוע שיטת האבע"ז בפרשת העקידה שכתב אם קבלה נקבל ומדרך סברא אין זה נכון וכו' והקירוב אל הדעת שהי' קרוב ליי"ג שנים והכריתו אכיו ועקרו שלא ברצונו עי"ש.

ומביאו האה"ח ריש תולדות בא' מהשמונה פירושים על כפל הלשון יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק מפרש עיקר תולדות צדיקים מעש"ט ועד היום יש מפרשים כי בע"כ נעקד לזה מודיע הכתוב באומרו ואלה תולדות יצחק בן אברהם הבט וראה המוליד והמורם כיו"ב עי"ש.

ועי' פרדר"א פלא' שיצחק ביקש מאביו שיעקרו וע"ע תנדר"א פכ"ז וזוטא פ"ב וכן בפיטו בסליחות לעש"ת פיטו עקידה לצום גדליה וליום ב'-ד'-ה' דעשי"ת דיצחק פשט מעצמו צוארו.

הועירני ח"א דביותר צ"ע דבני האבע"ז מסנהדרין פ"ט ע"ב עה"פ בעמוס כי לא יעשה ה"א דבר כי אם גלה סודו וכו' דאי לא חימא הכי אברהם בהר המוריה היכי שמיע ליה יצחק וכן עי"ש בסוף העמוד ר' לוי אמר אחר דבריו של ישמעאל ליצחק וכו' אם אומר לי הקב"ה זבח עצמך לפני אני זוכח עי"ש.

ונחזור לענינינו אפשר דלכן הג' רגלים נקראים ימי שמחה דהרי נצטוינו ג' פעמים בשנה יראה פני ה' ודו"ק.

אכן לא הבנתי הערתו מדוע על הפסוק מלכים א' ח' ס"ו שנא' שמחים פירשו שנהנו מיו השכינה ואילו על הפסוק בתהילים שכתוב שובע שמחות פירשו ניוזנין מיו השכינה. הרי שוברו בצדו ניוזנין לשון יותר מנהנים.

לכן שפיר במלכים שנא' רק שמחים דרשו שנהנו ובתהילים שנאמר שובע שמחות שפיר דרשו שניזונין. ודו"ק.

וא' בספרים דכתיב עוז וחזקה במקומו רק עונותיכם מבדילים ובאם זכו לגילוי שכינה שפיר זכו לשמחה.

ובפשיטות שמחה מעוררת שירה וזמרה.

ויש להוסיף לפרש הסיפא ואמרו כולם אמרו מה הלשון כולם ומפרש ליקוטי מהרי"ח ע"פ מכילתא בשלה שגם אומ"ה אמרו שירה.

עמוד קכ"ו מובא הערת הגאון הגדול רב שיכון ה' בעיר כ"ב בעמח"ס נצר מטעי ר' נתן צבי פרידמן וצ"ל ובו הערה חזקה על תפילת בריך שמה ולא על בר אלקים סמכינא מירושלמי ספ"ו דשבת דהמלאך סטר לנבוכדנצר שאמר ירווה די ריבעא דמה לבר אלקים וא"ל תקין מילין ובר אית ליה עיי"ש שמסיים וצ"ג ומצוה ליישב, יש להוסיף שמעשה זו מובא בשהש"ז י"ד ושמר"כ י" עיי"ש. והנה בקיצור של"ה עניני ס"ח עמוד קל"ז בנוסח דבריך שמה מובא בזה"ל ולא על מלאכי עילאי סמכינא עיי"ש.

אכן ע"י זוהר ויקהל (דפו"י כ"ו ע"א וכוזהר עם סולם עמוד ע"ג אות רכ"ה) הגירסא כנוסחתנו ולא על בר אלקים סמכינא.

ומצאתי בספר ברוך שאמר מבעמח"ס תורה תמימה על תפילת השנה עמוד קע"ו מעיר זה ומתוך דנבוכדנצר התכוין לבן ממש לכן סטרו המלאך ומביא מזה ראייה לשיטת התוס' שבת י"ב ע"ב דמלאכים יודעים מחשבות אבן עיי"ש בשפ"א שכ' בזה"ל מיהו בחסרון ידיעתי לא ידעתי מנ"ל לתוס' וסיעתם בפשיטות דמה"ש יודעים מחשבות וכמדומה לי שבזוהר כ' בכמה דוכתי דלא ידעו אלא מה איתמסר להו למינדע אי"כ י"ל דגם מחשבות בנ"א אינם יודעים ועיינתי בזוהר וירא גבי אי' שרה אשתך כתבו כך וע"כ וצ"ע של"ה בעשרה מאמרות מאמר השני בהגדה"ה (עמוד 62 ורצאת זכרון יעקב) ענין המלאכים שאינם יודעים בעוה"ז ובענינו אלא איש על עבודתו ועל משמרתו וזולת זה אין להם ידיעה בעולם ומביא דברי זוהר על הפסוק אי' שרה אשתך ומסיים זה נגד התוס' דפ"ק דשבת עיי"ש.

וכופל דבריו בתשב"כ טו"פ ברכה (עמוד 216 טור א') בזה"ל ואף מלאכי השרת אינם יודעים מה שבלב האדם כי אינם יודעים ענינים הנסתרים כ"א מה שנגלה להם מהשי"ת כמ"ש זוהר אי' שרה אשתך ואף שכ' התוס' בפ"ק דשבת וכו' לפי קבלתנו דאמיתות הם דברים דחיים וכו' אבל המוסכם הוא שאין להם ידיעה בהנעלמות עיי"ש.

וע"ע יערות דבש סוף דרוש א' בד"ה זוהר ענין דברי בזה"ל כבר ידוע כי מלאכי השרת אינם מכירים מה בלבו של אדם עיי"ש.

נחזור לספר ברוך שאמר מעיר מב"ר כ"ו ח' עה"פ ויראו בני אלהים רשב"י קרא להון בני דייגיא רשב"י מקלל למאן דקרי בני אלקים למלאכים עיי"ש והנה בזוהר גופא ס"פ בראשית (דפו"י נ"ח ע"א ובסולם עמוד רכ"א אות תכ"ד) ובני עזא ועזאל דמרדו לעילא ואפיל להון קוב"ה וכו' ואינין נפילים אקרונ בני אלקים עיי"ש. וע"ע יומא ס"ו ע"ב ורש"י ד"ה עזאל ועזאל, וצ"ע.

ושמעתי מח"א דהוא רגיל לפרש ולא על בר אלקים סמכינא היינו חוץ מהקב"ה איני סומך על אף אחד. בר לשון חוץ. (ע"י רמב"ן וישלח ל"ב ל' עה"פ למה זה תשאל לשמי אמר אין לך בידיעת שמי תועלת כי אין הכח והיכולת בלתי לה' לבדו אם תקראני לא אענך וגם מצרתך לא אושיעך עיי"ש).

ואסיים בכמה הערות א. בנוסח התפילה כמנחה בשבת אתה אחד ושמן אחד וכו' מהו שמן אחד הרי שבעים שמות יש להקב"ה ע"י ומובא בבעה"ט בהעלותך ויא' ט"ו ותוצאתי דהכונה דשמן אחד היינו אחד זה א' מהשמות של הקב"ה אכן צ"ע דהרי מסיימים התפילה בפסוק מזכריה י"ד ביום ההוא

יהי' ה' אחד ושמו אחד משמע רק לע"ל אבל לא בעוה"ז והנה הגמ' ס"פ רפסחים ג' ע"א ושמו אחד מאי אחד אטו האידיא לאו שמו אחד הוא ארנביי' לאו כעוה"ז עוה"ב העוה"ז נכתב ביה ונקרא בא-ד אבל לעוה"ב כולו א' נקרא ביה.

ב. העירני ת"א ע"ד רש"י איכה א' ו' ד"ה לפני רודף וז"ל כל רודף שבמקרא חסר וזה מלא שנרדפו רדיפה שלימה ע"ד יסוד הפיוט (בסליחות לעשי"ת) מלא רודפתי וחסרה שנת גאולי, שנת גאלי באה, חסר כתיב עכ"ל והפסוק הוא בישיעה ס"ג ד' כי יום נקם כלבי ושנת גאולי באה והנה אצילני הוא מלא. ויעזור השי"ת שיתמלא מלא בקרוב בב"א.

ירידכם

ח.ג. ליכמנשמיין

ק.ח. חצור הגלילית

בענין איסור לא יגוש

בס"ד, נכברי עורכי הקובץ החשוב "בית אהרן וישראל", יהא להון ולכון שלמא רבא! הגיעני גיליון נ"ד וראיתי בעמוד קכ"ה חובתו של הרה"ג שלום מרדכי הלוי סגל שליט"א, בענין מש"כ באיסור לא יגוש, ידיו רב לו, וכל מן דין כתובו לנא. תשאות חן חן לו.

מה שהעיר המעיר באות ה' הדגור"ת קאי ברין שמיטת כספים שבסופה ולא באיסור לא יגוש, וע"כ אין להביא אהיה מדבריו דפליג אדברי הש"ך עב, ט, צדק בעובדה אך לא במסקנה. מדברי הגדו"ת נמצאנו למדים דכל היכא שתפס בזרוע קודם שעת ההשמטה חשיב כתפוס במשכון, וא"כ לדעת הש"ך היה צ"ל דלא קאי בלא יגוש בכה"ג, דכיון דהוא כמשכון בידו ה"ז כגובה מעצמו ואצ"ל משמט אני, ולא עבר על לא יגוש. דהרי היסוד בש"ך הוא, דכל היכא דהוא כמשכון בידו לא קאי בלא יגוש, וה"ה לדעת הגדו"ת כשתפס בזרוע ד"יש לו תורת משכון".

ומדברי הש"ך [עב, ט] מפורש יוצא דדוקא היכא שקונה את המשכון מדר"י חשיב כגבוי, וע"כ כתב דאף שמשכנו בשעת הלוואה, כיון שכשהגיע שעת ההשמטה אינו יכול לגבות ממקום אחר, קני ליה מדר"י. ואם נאמר כדעת הכותב דאפי"ה היכא שאין לו קנין מדר"י לא קאי בלא יגוש, א"כ נופל כל יסוד הש"ך. שהרי הש"ך רוצה ללמד דאפי"ה משכון בשעת הלוואה, דלא קני ליה מדר"י, כשיגיע שעת הפרעון ואין לו לשלם, יקנה לו המשכון. וכתב דה"ה לענין מי שהלוה על המשכון בשעת הלוואה והגיע זמן דקאי בלא יגוש, דכיון דאין לו מהיכן לגבות, קני ליה המשכון. וא"כ דוקא היכא דקני ליה המשכון לא קאי בלא יגוש.

ומש"כ כת"ר שם [בהערה ה] בוה"ל: "ומבואר דאף כשעז עכשיו לא היה לו קנין דר"י מ"מ יכול לגבות מהמשכון", אינו מדויק, דהא דיכול לגבות מהמשכון הוא מפני דברגע שיש בידו משכון, אפי"ה אינו קניו לו מדר"י, ואינו יכול לגבות מנכסים אחרים, קני ליה המשכון מדר"י, וממילא לא הושמט החוב. כך היא משמעות הש"ך וז"ל: "ידכין דמיד שנכנס שביעית לא היה יכול לגבות חובו ע"פ ב"ד, וא"כ המשכון נקנה לו מיד שנכנס שביעית מדר"י, דהיכא דאין לו ממה לגבות חובו קונה המשכון". וא"כ י"ל דדוקא משכון בשעת הלוואה ראלים שעבודיה לקדש בו אשה ולקנות בו עבדים וקרקעות, כדאייתא בקידושין ח, ב, וכעוד מקומות, כשאין ללוה לשלם יקנה לו מדר"י קנין גמור, אבל תפיסה, דאין לו קנין בגווה, לא מהני. ברם, אי נימא כדעת הקצוה"ח סו, ה דקני ליה מדר"י אף כשתופסו בזרוע, אפ"ל דאף לש"ך לא קאי בלא יגוש בכה"ג. אך גם לשיטת הקצוה"ח דוקא בתופסו בחזרת משכון, דהיכא שאינו תופס בחזרת משכון לא קני ליה מדר"י, כמש"כ הקצוה"ח בסוה"ד הנו'.

ומה שהקשה שם ע"ד הש"ך, דכיון דקאי בלא יגוש אין יקנה לו המשכון מדר"י. לענ"ד אינו קשה, דאיסור לא יגוש היינו דוקא כשהדבר נעשה מכח פעולה של המלוה, שהוא נוגש את הלוה, אך כאשר הדבר נעשה מאליו, שיש בידו משכון שלא בשעת הלוואה, ובמהות משכון זה מונחת היכולת להיות קניו למלוה כשאין ללוה נכסים, וזה כח שעבוד המשכון בשעת הלוואה, ואין זה מכת פעולה קנינית/ תפיסתית של המלוה שנעשית כעת, וע"כ לא קאי בלא יגוש.

ומה שהקשה בהערה ב', כיצד יסביר הקצוה"ח את ספיקו של הגדו"ח בחזר הלוח ותפס, הרי אם יש לו קנין בגווה לא מהני תפיסתו, כדמוכח בגדו"ח עצמו ומהר"ן בשבת שהביא. י"ל דמיירי בתופס שלא לשם משכון דאו גם לקצוה"ח לא קני ליה מדרי"י. וא"כ כל הוכחת כת"ר הדגורית ס"ל דלא קני ליה התופס מדרי"י [ולא בקצוה"ח] אינו מוכרח.

ומש"כ כת"ר בהערה ג' לדמות עבר ותפס לשוחד וריבית דאי עביד לא מהני, כדאיתא בגמ' בתמורה, כמש"כ בנתיבות ר"ס ט, וכתב ליישב דעת המנ"ח הדאיסור הוא על תביעת החוב והוי כלאו שאין בו מעשה. א"כ לענ"ד איצ' למש"כ כת"ר דעיי"ד לא יתוקן האיסור, דאי נימא דהאיסור הוא התביעה ולא הנגישה, לא דמי לשוחד וריבית כלל דכהן אמר רחמנא לא תקח, אבל לא יגוש אין משמעותו איסור לקיחה אלא איסור תביעה, וע"כ מהני הנגישה, ולא אמרה החורה לא תגבה את החוב אלא לא תחבע.

בהקרה וברכה

צבי יהודה בן-יעקב

תשובה על הנ"ל

ראיתי תשובתו של הרה"ג ר' צבי יהודה בן יעקב שליט"א ומצאתי לנכון להרחיב הדברים, למען יתבאר הענין בע"ה.

הנה בגמ' פרק השולח מבואר דמלוה על המשכון אינו משמט משום דקני ליה מדר' יצחק, והילכך לא קרינן ביה לא יגוש, ומשמעות הסוגיא אף במשכון בשעת הלוואה, ודעת הרבה ראשונים להוכיח מהא דגם בשעת הלוואה איכא קנין דר"י, אך דעת התוס' ועוד ראשונים דבשעת הלוואה ליכא קנין דר"י, והא דלא משמט גם במשכון בשע"ה כתבו התוס' דכיון דשלא בשע"ה איכא קנין גמור מדרי"י, אלים נמי שעבודה אף במשכון בשע"ה לענין דל"ק ביה לא יגוש.

והש"ך (סי' ע"ב סק"ט) כתב ליישב סוגיא זו בדרך אחרת, דבאמת דמשכון שלא בשע"ה אינו משמט, אלא דמ"מ אף משכון בשע"ה כיון שנכנסה שביעית ושוב א"י לנגשו [לפי שי' הרא"ש דאף בשנת השמיטה עצמה אסור לנגוש], וכל מלוה שא"י לתבוע ממק"א שוב הוי כמשכון שלא בשע"ה, וממילא לא נשמט החוב בסוף שביעית, יעוי"ש שהאר"ך עוד, ואכ"מ.

ובגידו"ח (שער מ"ה סוף אות י') מבואר דאם תפס מלוה מטלטלין של לוח קודם שביעית, דינו כמלוה שיש עליה משכון דאינה נשמטת, ובחומים דחה דבריו, ומשום דדוקא משכון לא משמטא אבל לא מה שתפוס בעלמא, והקצוה"ח פירש דדעת הגידו"ח דמועיל תפיסה למשכון ולקנין דר"י, ודלא כשי' ר"י ממש, וממילא כל תופס למשכון אית ליה קנין דר"י ושוב לא משמטא.

ובמכתבי בגליון הקודם כתבתי דלענ"ד אפ"ל דאף אי ס"ל כר"מ דאין מועיל תפיסה לקנין דר"י, מ"מ תפיסת משכון אית ליה ביה, וי"ל דס"ל כשי' התוס' ודעימיהו דאף היכי דאין לו קנין דר"י אינו משמט. וכתבתי דלכא"ו נכון יותר לפרש כן, דלפי"ז מוכן הא דכתב שם דאם חזר הלוח ותפס ממנו אחר שביעית א"י לחזור ולנגשו, דזה א"ש א"נ דלית ליה קנין דר"י בגווה, דאילו במשכון שיש לו בו קנין ודאי אין מועיל תפיסתו, כדמוכח מדברי הגידו"ח גופיה.

והנה הרב בן יעקב דן במאמרו בגליון נ"ב לפי שיטת הרא"ש רס"ל דבשנת השמיטה מתחילתה איכא לאו דלא יגוש, מה הדין כשיש בידו מטלטלין של לוח אם מותר לגבות מהם, והביא דברי הש"ך הנ"ל, ודייק מדבריו דדוקא כשהיה בידו בתורת משכון או לא קרינן ביה לא יגוש, משא"כ בתפוס בעלמא לא. ותר הביא מדברי הגידו"ח הנ"ל, והוכיח מדבריו דמהני תפיסה קודם ההשמטה ולא בעי דוקא משכון דלא כמשמעות דברי הש"ך.

וע"ז כתבתי להעיר, [ארחיב הדברים קצת אחר שראיתי תשובתו הנדפסת למעלה], דאין דברי הגידו"ח ענין לדברי הש"ך, דהרי הש"ך קאי לפי הבנת רוב הראשונים דרק משכון דקני ליה מדרי"י אין שביעית משמטתו, וע"ז כתב דמ"מ אם יש בידו משכון בשע"ה והגיע שביעית, שוב נקנה לו מדר"י וממילא אין שביעית משמטתו.

ודברי הגידוד"ת, מממ"ג, אם נפרשם כהתומים דס"ל דכל שחפוט אינו משמט, או נפרשם כמו שכתבתי לעיל דס"ל כדעת התוס' דאף משכון דל"ל קנין דר"י לא משמט, הרי אינם ענין לדברי הש"ך שוב ליישב לפי ש"י רוב הראשונים דדוקא בא"ל קנין דר"י לא משמט, ואם נפרש דברי הגידוד"ת כהקצוה"ח דמועיל תפיסת משכון [שלא בשע"ה] לקנין דר"י, הרי ג"כ אינם ענין לדברי הש"ך דאיירי במשכון בשע"ה ולא כשתפס משכון שלא בשע"ה.

ועכ"פ אי דברי הגידוד"ת ענין לחקירתו כלל, ואם כי לפי הבנת התומים בדעת הגידוד"ת דמועיל תפוס בעלמא, ממילא אין מקום לחקירתו, דכיון דתפוס שוב לא משמט, אך לפי הבנה זו הרי דבריו נסתרים מסוגיא ערוכה, ועכצ"פ כוונת הגידוד"ת או כהקצוה"ח דמועיל תפיסת משכון לקנין דר"י או אף שלא לקנין דר"י, וא"כ אכתי חקירתו במקומה עומדת כשתפיס שלא בתורת משכון.

ומש"כ על הערתי באות ב', הנה אם נפרש דברי הגידוד"ת כשלא תפס לשם משכון [וכמו שפירשם התומים] הרי דבריו הם נגד סוגיא ערוכה, ועכצ"ל דאיירי בתפסו למשכון, וממילא מוכח דס"ל כר"מ, ודלא כקצוה"ח שכתב דהגידוד"ת אוזיל דלא כר"מ, [ואף לפי"ד הרב הנ"ל, הרי כיון דעכ"פ אין דברי הגידוד"ת בתפסו למשכון מהכ"ת לומר דפליג אר"י מג"ש, ועיקר דברי הקצוה"ח ליישב דברי הגידוד"ת, וע"ז כתבתי דעדיין לא נתיישבו לפי"ד הקצוה"ח].

במש"כ עוד להעיר בענין אי עביד לא מהני, לענ"ד כיון דזה ברור דאף אי נימא דהאיסור הוא על תביעת ונגישה הממון ולא על פרעונו, מ"מ כשתפס המעות יש על תפיסה זו איסור לא יגוש, דיש בה גם משום תביעה, וכיון דעבר אמימרא דרחמנא בתפיסה זו י"ל א"ע לא מהני, ולכן הוצרכתי לסברת האחרונים דהיכי דלא יתוקן האיסור לא אמרי' א"ע ל"מ, או לסברת המני"ח ועוד דהיכי דיש איסור כללי ויש בו גם אופנים דלא שייך בהו לומר א"ע ל"מ, שוב בכל גווני לא אמרי' ביה א"ע ל"מ.

ביקרא דאורייתא

שלום מררכי הלוי סגל

בית אולפנא דרכינו יוחנן

קרלין סטולין רמות ירושת"ו

בענין גזבר הקדש

למע"כ ח"ד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י.

ברצוני להעיר, על מה שראיתי בגליון נג עמוד נא-נב שהאר"י בטו"ט בעניני גזבר, ובתו"ד כתב, דאי נקטינן דכל אדם דינו כגזבר, א"כ אין דין גזבר כיד בעלים, זאי ננקוט דלאו כל אדם דינו כגזבר, א"כ אפשר'ל דיד גזבר כיד בעלים.

ולהוהו חזו עיני דברברי האיחיעוד ח"ג ס' ב' ס"ק יד: ושאני הקדש דכל אחד הוי כגזבר ובכל מקום שמונה ההקדש הוי כבעליו [יעויין בירושלמי תרומות אי גזבר כבעלים או כאחר דמי] וכל היכי דאיתא בי גזא דרחמנא איתא, ואי אפשר לומר שאינה ברשות הקדש ועל כרחך בית הקדש קרינא ביה כיון שהוא ממון הקדש, דתמיד זהו רשות הקדש עכ"ל. חזינן דעתיה שהביא דברי הירושלמי דגזבר כבעלים, אף אי ננקוט דכל אחד חשוב כגזבר, וכל מקום הוי יד הקדש.

בברכת התורה

זלמן דישון

בגדר מיגו

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל המפורסם לשם ולתפארת.

הנה כקובצני בית אהרן וישראל האחרונים הובא כמה פעמים שני הדרכים המוכאים כאחרונים בענין מיגו הדרך הא' דמיגו הוא הוכחה שאומר אמת דאילו היה רוצה לשקר היה טוען טענה היותר

טובה מהטענה שטוען ומדלא טען כן מהימנין ליה במה דטעין, והדרך הב' דמיגו אינו הוכחה שאומר אמת אלא דכיון שיש לו עוד צד לפטור עצמו בממון זה אף דלא טען כן יש לו כח הטענה ההוא ע"כ.

והאחרונים הביאו כמה ראיות לדרך הב' והנני לדון קצת בהראיות וזה החלי:

א. הביאו ראוי מדברי הרמב"ן בב"מ דף ב ע"א דהנה במתניתין דהתם איתא זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה וזה ישבע וכו' ויחלוק, זה אומר אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי זה נוטל ג' חלקים וזה שטוען חציה נוטל רביע והקשו בתור"ה וזה דבטוען חציה שלי יהא נאמן במיגו דכולה שלי ות"י הרמב"ן בזה"ל דהא אומר כולה שלי לא שקיל אלא חצי מה שטוען שאם אתה אומר יש לו הכל יותר אתה מאמינו בטענה זו ממה שאתה מאמינו באותה טענה שכולה שלי וכו' אלא ששורת הדין כך הוא לעולם אינו נוטל אלא חצי טענתו כלכד עב"ל הרמב"ן ומדכתב הרמב"ן דאינו נוטל אלא חצי מטענתו כמו שהיה נאמן רק בחצי מטענתו כשהיה טוען כולה שלי משמע דס"ל דענין מיגו הוא כח הטענה דאי היה הוכחה אכתי איכא הוכחה.

אולם יש לדון בראי' זו דהנה בשטמ"ק שם הביא דברי הרמב"ן וכתב שכן פ"י הר"ן והמעייין בר"ן והובא בנימק"י שם יראה דאילו היה הדין דנוטל חציה יותר נוח לו לומר חציה שלי ויטול כל תביעתו מלומר כולה שלי ושלא יטול אלא חצי תביעתו עי"ש וא"כ יותר נוחא ליה לטוען טענה זו ולפ"י אין כאן מיגו אף אי נימא שמיגו ההוה הוכחה שאומר אמת דבכה"ג ליכא הוכחה כמובן.

ב. עוד הביאו ראוי (עיי' בקוב"ש ח"ב סי' ג' אות ו') מפלוגתת הראשונים הובא במל"מ פ"ג מהלכות יבום ה"א באומר זה בני דנאמן לפטור את אשתו מחליצה במיגו וכידו לגרשה ודעת הרי"א"ז דאסורה לכהן ולכאורה אם מיגו ההוה הוכחה שטוען אמת למה אסורה לכהן הא איכא הוכחה שטוען אמת אע"כ דהוי כח הטענה ויש לו רק כוחות של הטענה היא ולכן אסורה לכהן ע"כ.

אולם נראה דאפשר דאין ראוי דהנה באופן שבטענה שהיה טוען יש לו פחות זכויות לדינא מהטענה שטוען נראה דבכה"ג ליכא הוכחה שהטענה שטוען אמת דאפשר דטעין טענה זו כיון שנאמן בו יותר לדינא וא"כ באופן דנן אי נימא דמותרת לכהן א"כ יש לו עוד יותר זכויות בטענה זו וא"כ אין כבר הוכחה שטוען אמת דאפשר שטען כן כדי שיזכה יותר.

ובחדא מתחא נראה דזהו טעם הראשונים דס"ל דמהני מיגו לחצי הטענה (ועיי' בקוב"ש הנ"ל שכתב משום דס"ל דמיגו הוי כח הטענה) ולהנ"ל י"ל שכיון שבטענה שטוען עכשיו אינו נאמן כלל לדינא ויש לו מיגו שהיה נאמן עכ"פ לחצייה א"כ יש הוכחה לכה"פ לחצי שהוא טוען ודו"ק.

ג. הביאו ראוי מדברי התוס' בכתובות דף יט ע"א ד"ה מודה בשטר וראיתי בחידושי הרי"ם שביאר בשני דרכים דברי התוס' אף אם מיגו היה הוכחה ועיי' בחמדת שלמה לכהן ד"ה אמנם על התוס' בדף יח ע"ב בד"ה הרי ובארי שבחבורה על התוס' בדף יט ע"א ד"ה חזקה ובדרכי דוד על תור"ה מודה ובספר רמון פרץ (בהסכמת הרקע"א והחת"ס) על כתובות שם שכולם ביארו דברי התוס' בדף יט ע"א אף אם מיגו היה הוכחה.

ד. הקוב"ש הנ"ל הביא ראוי מדברי הר"ן בקידושין דף סד ע"א שהקשה דלהימן האב כמיגו דאי בעי אמר קדשתי וגרשתי ותירץ הר"ן בזה"ל ואחרים אמרו דכיון דמה שהאמינה תורה לאב חידוש הוא שהרי לא היה ראוי להיות נאמן יותר מעד אחד דעלמא דיינו שנאמן אותו באותו טענה עצמה מחמת [זה] דאין לנו בו אלא חידושו בלבד עכ"ל הר"ן ודברי הר"ן צריכים ביאור דמה בכך דהוי חידוש כמ"מ איכא למימר מה לי לשקר ומה הוכיח הקוב"ש דס"ל להר"ן דהוי כח הטענה.

אולם בדרך אפשר י"ל דכונת הר"ן דאף דנתנה תורה נאמנות לאב היינו דוקא באופן שהאמינתו תורה אבל באופן אחר אפי' כשיש לו מיגו ואף דהוי הוכחה שאומר אמת מ"מ אף כשאומר אמת א"א לאסור אדם מבח זה דהא אף ע"א ס"ל לכמה ראשונים דפסול מגז"כ ולא משום חשש משקר ומ"מ אין יכול לפסול אדם וא"כ ה"ה האב אף דנאמן לומר קידשתי וגרשתי היינו דוקא באופן שהאמינתו תורה אבל כשיש לו מיגו לא האמינתו תורה יותר מע"א דאף כשאומר אמת אין מקבלין אותו. ובגוף דברי הר"ן יש להסמיק מכע"ז בתוס' ישנים כתובות דף יט ע"ב ועיי' בשו"ת מהרש"ם ח"ז סי' קנז והבן.

והנה יש לדון עוד בראיות לכאן ולכאן אבל עכ"פ הא פשיטא דרוב גדולי האחרונים נקטו בפשיטות דמיגו הוי הוכחה ולא הזכירו כלל מהא דכח הטענה ואצין חלק מהם.

ראשון לציון מהא דהעיר הגאון האדיר המפורסם רבי אלי' שמואל שמרלר שליט"א ראש ישיבת צאנז מדברי הט"ז חו"מ סי' קצ"ו ס"א שכתב הטעם דמיגו לאפסודי משבועה לא אמרינן דאף דיש סברא טובה מכח המיגו שטענתו אמת מ"מ כל מה דאפשר לברורי מברייני כיון ש"ל שעי' השבועה יפרוש עיי"ש ועיין בספר דמשק אליעזר בסי' פב בכללי המיגו סי' ד' ד"ה ולענין שהביא מהבבית אברהם חו"מ סי' יד ובשערי תורה כלל ג' פרט ה' שכתבו כסברת הט"ז וכתב עליהם דלא ראו דברי הט"ז ועיין בעטרת חכמים בחי' למסכת שבועות בדף ס"א מדפ"ס ג"כ רמז לסברא זו (ובדרך אגב עיין בעטרת חכמים שם שכתב כמה פעמים דמיגו הוה הוכחה ודלא כמו שכתב בעטרת חכמים עצמו בחו"מ סי' כ הרי דבעל העטרת חכמים עצמו שבו נחלו אלו הרוצים להכריח דוקא כדרך הב' נחית להפשטות לדרך הא') ועיין בנתיחה"מ סי' נו סקי"ד דמיגו הוי הוכחה ובידור עיי"ש.

ועיין ברעק"א ח"א סי' קל"ו דמיגו הוי מדרך כירור והוכחה וגם הגאון ר' שלמה איגר זצ"ל בחידושי רעק"א כתובות דף יח ע"ב על תור"ה אין דמיגו הוי אומדנא וחוקה שכן הוא הדבר וכ"כ בשו"ת שו"מ מהדורא שתתאי סי' מג וע"ע במהר"ת ח"ד סי' קפ בד"ה והנה ובמהדורא רביעאה ח"ב סי' ת וגם בעל הישמח משה בתשובות השיב משה אהע"ז סי' צא בד"ה ומ"ש וכ"כ בתשובתו הנדפת באר"י דבי עילאי חחו"מ סי' ג' בד"ה והנה וגם האר"י דבי עילאי עצמו בכתובות דף יט נקט כן וכן נראה משו"ת חת"ס אהע"ז סי' צ"ד בד"ה וכשאני לעצמי וכן נקט בערוך השלחן בכללי המיגו סי' פב אות א' וגם כל האחרונים שציינתי באות ג' נקטו כן, המורס מכל הנ"ל דדעת הט"ז והנתיחה"מ והגרעק"א ורש"א והשו"מ והחת"ס וההשיב משה והאר"י דבי עילאי (והעטרת חכמים) והבבית אברהם ושערי תורה והחידושי הרים והחמדת שלמה וברמון פריץ ובדרכי דוד (ועיין מש"כ בב"מ דף ב' ריש לדון הרבה בדבריו שם ואכמ"ל) ובערוה"ש ועוד הרבה אחרונים נקטו בפשיטות דענין מיגו הוי הוכחה וכן יש להביא רא"י כן מכמה מקומות בש"ס ומתוס' ורש"י ורשב"ם וכו'.

הכריח לכבוד התורה ולומדיה

ישעי' שוורץ

קרית צאנז נתניה

הערות לתולדות רבינו התוספות יום טוב זצ"ל

א. בהקדמת המדפיס ילקוט שמעוני בשנת תס"ט כתוב "והנה אנכי צעיר הלויס הנני עומד על משמרתו משמרת הלויס שמפחת קהתיים עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו... כאשר קבלה קבלנו איש מפי איש עד... זקני... כמוהר"ר משה הלוי העליר וולירשטיין", הוא אבי אביו של רבינו. דווקא בלשון רבינו בצורת הבית בסוף סימני הצורה "וכאשר זכינו לסדר אותנו פרשה, קשנה וגדולה, כן נזכה לעשותו, ולשורר בו בהוריה ותהלה, בכלי דוד איש האלקים, ובפינו שירה נמלא, בעבודת עבודה המיוחדת לשבטינו".

ב. בתולדות הפוסקים לה' חאנא כתב שרבינו "למד בישיבת הג"ד יעקב גינצבורג... וכישיבת מהר"ל מפראג... ושם נשא ונתן עם הר"ר שלמה אפרים לונטשץ", כלומר שר' שלמה אפרים לא היה רבו ממש, אבל כבר כתב החיד"א בשם הגדולים בערך רבינו שהוא "תלמיד הגאון מהר"ר יעקב... והגאון שלמה אפרים".

ג. בתולדות התו"ט שכתב ה"ה א"צ קצנלבוין (נדפסו לאחרונה בסוף מאמר יום טוב, תשמ"ט) כתוב "לקחו הגביר מוהר"ר אהרן אשכנזי ראש בית החולים אשר שם לחתן לבתו ואחריה לקח לו לאשה את מרת רחל בת אחותו של הג"מ פנחס הלוי הורוביץ". (ואחריי נמשכו עוד מכותבי תולדות רבינו, ראה זריותא דאברהם בסדר היחס שבראש הספר, ועוד). והדברים סתומים ביותר, מדוע נאלץ לינשא שנית, האם נגדשו או נתאלמן, או שמא הותר לו לשאת אשה על אשתו. וכיוותר מתמיה שלא מצאנו לכך שום רמז ולו קל, בדבריו רבינו בספרו תולדותיו כמגילת איכה, ובפרט שזכה לבח

מנישואים אלו. גם מענין שמהזר"ר ידוע שם חותנו ולא שם אשתו, ומהזו"ר ידוע שם אשתו ולא שם חותנו.

וכנראה שהכותב הסתמך על שני מקורות שונים, שבאחד היה כתוב שחותן רבינו הינו ר' אהרן, ובמשנהו נאמר שחותנת רבינו הינה אחות ר' פנחס, ועל כן קבע הא בזווג ראשון הא בזווג שני. אבל באמת הא והא בזווג ראשון, ומעולם לא נישא רבינו פעם שניה, וטעות קטנה יש כאן, והיינו שאחות ר' פנחס אינה חותנתו ממש אלא חותנתו זקנתו. כלומר רבינו נישא למרת רחל בת ר' אהרן משה אשכנזי בעלה של נעכלי בת ר' אהרן משה תאומים בעלה של רבקה אחות ר' פנחס. (וחזינן שלא הקפידו על ציונות ר' יהודה החסיד מאיזה טעם, ואכמ"ל). ואם כן ברור שרבינו לא נישא בשנית.

ד. טעות נוספת - כהמשך לטעות הראשונה - נמצאת שם בהמשך דבריו כשהוא מונה את כנות רבינו - "מרת רחל כנראה מאשתו הראשונה כי שמה דומה לשם אשתו השניה". אולם להאמור היתה לרבינו אשה אחת ושמה (לא "דומה" אלא) זהה לשם אשתו שזה באמת דבר שלא יתכן.

וה"ה מ' וונדר - שגם הרגיש בחוסר הסבירות שנישא שנית - כתב בחכמי גליציה (בערך רבינו) ששם אשתו אינו רחל אלא רעכלי. ואכן בספר ממשו ועד משה כתב ששם אשתו רעכלי, ובספר משפחות פרג מביא שכן חרות על מצבתה, ודלא כמו שכתב בגל עד ששמה רכלה. אבל גם זה לא יתכן, שהרי רבינו כעצמו במגילת איבה נוקב את השם המפורש "אשתי הצנועה מרת רחל", וכן הוא בכל ההוצאות כולל הוצאה עפ"י דפוסים שונים שלא העירו בכאן "אשתי הצנועה מרת רחל", וכן הוא בהוצאה על פי כתי" (וינה תרכ"ב). והעיקר שכן הוא בהוצאה על פי כתי" (ורשא תר"ל). ומי נאמן יותר מרבינו- הבעל להעיד על שם אשתו. (ומהנוסח שעל המצבה אין ראיה - אפילו אם נאמין שכן כתוב - דיתכן ששיפצוה לאחר שנים ואז טעו ושינו, וכפי שאירע למצבתו של רבינו ותאריך החקוק עליה, וכדלהלן הערה ח').

אבל האמת עד לעצמו שלרבינו לא היתה בת ששמה רחל אלא בת ושמה נעכל (או נכל או נחל) על שם חמותו, ונזכרת במפורש במגילת איבה, והיא זו שנישאה לר' אהרן הלוי מירלש מוינה, ודמיון האיות וההגיג' - הגורם לשיבוש. (ובמגילת יוחסין שבראש ספר כרם יהושע באות מ"ה נפל בלבול, וצריך לומר "נעכא ובעלה מרה" אהרן, רייוזל ובעלה" וכו').

ה. ה"ה מאיר אייזיק מאלין גר"ו - בהקדמתו לספר צורת הבית שהביא לדפוס בשנת תש"ל - מפרט השתלשלות יחסו לרבינו, וחותם "...חתן הג"מ שלמה זלמן מבריסק (חמיו של הגאון בעל כנסת יחזקאל) בהג"מ יואל מבריסק חתן רבינו בעל תי"ט". ובסדר היחוס שבראש ספר זריוזתא דאברהם כתב שלחתי"ט היתה בת "אשת הרב ר' יואל מבריסק נין ונכד להגאון הב"ח". וראה ספר הב"ח עמ' ל"ב שר' יואל מבריסק - נינו של הב"ח - הינו ב"ר אריה לייב [אב"ד סבירז קומרנו לסטובניץ וממש טיקטין קרקא בריסק וכל ליטא, חיבר שו"ת שאגת אריה ועוד, נפטר: תע"ד], ב"ר שמואל צבי הירץ [רבה של פינטשוב, נפטר: ת"י] בנו השני של הב"ח [נפטר: ב' אדר ת"י]. (וכפל הלשון "נין ונכד" דמשמע שאינו נין ממש אלא לפחות דור חמישי, כנראה אגב שיטפיה הוא, ובאמת הכונה נין ממש דור רביעי).

ואומר אני אם קבלה היא נקבל, אבל לדין יש כאן תימה רבה, שהרי הב"ח בן דורו של רבינו נולד לכל המוקדם בשנת ש"כ כדמוכח מתשובתו שבשו"ת הב"ח סקנ"ח (ראה ספר הב"ח עמ' ז'), וא"כ לא יתכן שנין של הב"ח ישא בתו של רבינו, אלא אם כן נצטמצם מאד בהפרש השנים שבין דור לדור, ונניח שהב"ח ובנו ונכדו ונינו התחתנו בראשית נעוריהם, וילדו סמוך לנישואים, שכל זה דוחק רב.

ואמנם היה צבי יחזקאל מיכלזאהן בקונטרס כבוד הכית שבסוף ספר דברי משולם חלק דברי מרדכי כתב שר' יואל הינו "בן בנו של .. הב"ח", ואם נניח שכונתו בן בנו ממש [דהיינו מבנו הראשון של הב"ח - ר' יהודה לייב, דיין בקרקא ואב"ד ור"מ תנטשין, נפטר סמוך לפטירת אביו] אזי הדוחק מצטמצם. אך בהחלט יתכן שאין דבריו בדוקא, וכפי שרגילים לכתוב גם על יותר מדור שלישי - בן בנר, והכא נמי כונתו נין וכמש"כ הזריוזתא דאברהם.

והנה כשו"ת הב"ח התרשות סכ"ח נדפסה תשובת רבינו להב"ח, ובה הוא מסיים "נאום מחו" ואוהבו נאמנו", הרי לנו להדיא הודאת בעל דין-רבינו שהב"ח מחותנו, אך אין שום ראיה הכיזר.

ואדרבה, מלבד שבפשוטו משמע שאחד מכני הכ"ח נישא לבת רבינו (בעוד שלהאמור צריך לדחוק שבאמרו "מחותנו" רצונו לומר מחותן נכדו או בנו), גם מוכח בבירור ששם אותו חתן אינו ר' יואל, שהרי באותם מקומות לא קראו לאדם כשם אבי סבו וכל שכן כשם סבו. אשר על כן כמדומה שאפשר לקבוע בבירור שר' יואל מבריסק נכד הב"ח לא היה חתן רבינו.

בר מן דין, הלא יש טובים (ראה ספר הב"ח עמ' כ"ז) שר' שמואל צבי הירץ הנ"ל נישא לבת זוגו - מרת ריקלא בת ר' זנוויל המרשלג - רק בשנת שפ"א, כלומר שבשום פנים ואופן גם עם צמצום אחד צמצום לא יתכן שנכדו - ר' יואל - הספיק להחתן עד שנת ת', בעוד שמהשבת רבינו הנ"ל מוכח שבשנת ת' (תאריך פטירת הב"ח) כבר היה רבינו מחותן עם הב"ח. וגם להסוברים (ראה שם) שלא ר' שמואל צבי נישא למרת ריקלא בשנת שפ"א אלא אחיו הגדול - ר' יהודה לייב שהיה דיין קרקא ואב"ד ור"מ חנטשין - נישא לה אז, הרי לא מסתבר כלל שאחיו הצעיר הקדים ונשא אשה ארבעים שנה לפניו. אמנם אם נניח שר' יואל מבריסק הינו בן ר' יהודה לייב הנ"ל - ניפטר מקושי זה, בפרט אם נניח שר' שמואל צבי הירץ הוא שנישא בשנת שפ"א, ור' יהודה לייב נישא הרבה לפניו. ומכל מקום טענתא קמייא במקומה עומדת.

ונראה שהחתן הוא סבו של ר' יואל הנ"ל - ר' שמואל צבי הירץ בנו של הב"ח, וכמשמעות פשוטת לשון רבינו הנ"ל להב"ח - "מחותנו", [ואולי במקור היה כתוב שאותה בת של התו"ט היתה אשת בן הרב ר' יואל מבריסק, כשהכונה על הב"ח, ובדפוס נשמטה המלה 'בן', והיות ואשת הב"ח וחותנו ידועים - מרת בילא בת ר' אברהם הרצקס - לכן סברו שהכונה לינו, וראה בהמשך]. והנישואין היו לפני שנת ת', ואחרי שנישא אחיו הגדול למרת ריקלא הנ"ל בשנת שפ"א (כהדעה השניה הנ"ל).

והטעם לבחירתי את הבן השני לחתן רבינו על פני בנו הראשון, הוא מחמת שר' יחזקאל קצנלברגין - שהיה חתן ר' שלמה זלמן שהיה בן ר' יואל מבריסק הנ"ל וכפי שחותם בהקדמת ספרו שו"ת כנסת יחזקאל - כותב שם בתשובה ח' "ובעל מעדני מלך הוא חמי זקיני". [ויתכן שמכאן צמחה הטרטות, רצוני לומר שהזרירות דאברהם ודעימיה הבינו המלים 'חמי זקיני' - חמיו של זקיני ממש, כלומר חמיו של זקן אשתי ממש, והיינו חמיו של אבי אביה, אבל באמת 'זקיני' משמש שטובא בלשון בני אדם גם ליתר משני דורות קודמים (וכן הוא בלשון חז"ל, ראה למשל אסתר רבה פ"ז ס"ח פסוק ויהי כאמרם שמרדכי היהודי קרא לבנימין בן יעקב "זקיני"), והכא נמי הכונה לארבעה דורות קודמים]. ומכל מקום אין כל אלו יותר מדברים שבלב עד שימצא להם ראיה מוכחת, וכהקדמתי שאם קבלה היא נקבל.

כעת מצאתי בהגהות שארית ציון על שם הגדולים בערך רבינו, שבמנותו את בנות רבינו כותב הוא בין השאר את "אשת ר' שלמה זלמן יואל מבריסק חותן הגאון בעל כנסת יחזקאל", וזה ודאי שיבוש גמור שמכחינה שאיורית לא יתכן בשום אופן. [וכנראה שאף הוא הוטעה מלשון הכנסת יחזקאל "חמי זקיני", אך בעוד שהנ"ל פירשו המלה חמי בנטמן, כלומר חמיו של זקיני, פירש הוא שחמיו - זקיני, כלומר חמיו של חמיו].

ובנוגע לשמה של אותה בת, הזרירות דאברהם שם כתב "שלא נודע שמה", ואילו בקונטרס כבוד הבית הנ"ל - כן ידע ששמה מ' חנה, ואילו בהגהות שארית ציון הנ"ל - ידע ששמה מ' בת שבע. והוא מלא.

1. בתולדות התו"ט שליקט ה"ה י' שפירא (לאדו תרפ"ח) יש הערה בגליון בתחילת הספר, ובה שני סיפורים (הראי והזכרון) שלא היו יותר מאשר ברמיזם הפורה של בעלי הדין. וכמוכן שאם אלו המספרים - שוב אין להתייחס ולתת ערך כל שהוא לסיפור העובדתי (היופי והחטוטרות), שיש נשקטוהו לכשעצמו כאמת. ואדרבה יש בו משום בזיון לרבינו, והוא רחום יכפר עון.

גם מה שכתב שם שמעברו מקלה לקהלה נבע משנאת רבים וממשטמה בכל מקום - הינו בלא בסיס כלל (וגם מזה נודף ריח חטלת דופי, ושירי ליה מרא), שכן המעבר מפרג לניקלשכורג היה התעלות מדיין לרב אב"ד ור"מ, ומשם עבר לוינה הכירה שהיא עיר גדולה וזקוקה יותר לרב גדול, ומשם חזר לפרג לחביבוהא בעיניו כעיר נעוריו ומשום ששם היו רעיו. גם המעבר מנמרוב ללודמיר יתכן שנבע מחמת גדולה של קהלת לודמיר לעומת נמרוב, (או אולי היתה עשירה יותר והציעו לו

פרנסה ברווח, דבר שהיה זקוק לו מחמת הקנס שהוטל עליו מהשררה, או לצורך הדפסת ספריו, וכידוע כשנפטר לא השאיר אחריו ממון - ראה הצרה י"). ומעברו לקרא בודאי היה מחמת גודלה וישיבתה החשובה מאז ומתמיד.

ומהתיימה על ה' חאנס שגם כתב בתולדות הפוסקים ערך דרכי הוראה שרבינו עקר מעיר לעיר משנאת רבים "כי היה רב אב"ד בקהלת ניקלשבורג ויזען פראג לאדמיר נמרוב וקראק" [אם כי עיזן את הדברים בנמקו ש"לא נשא פני איש בכל הנוגע אל הליכות הדת"], - שהרי מעט לפני זה תיאר כמה הוטבה ישיבתו בוינה וכמה קשתה עליו פרידתו משם, ואם כן לשם מה הזכיר גם את המעבר מינה לפראג.

ז. שם במכתב ה"ה צבי יחזקאל מיכלזאהן הכיאי סיפור מספר (בן?) יכבד אב דף ל' (את"י) שרבינו רצה לשרוף חיבורו למשניות שעדיין היה בכת"י מחשש שהיה לו ממנו הנאה גופנית, אך בנו ששכב על ערש דווי הקיץ ומנעו, באמרו שהיה בעולם האמת ורבינו הקדוש ר' יהודה הנשיא המליץ להחלימו משום שאביו חיבור פירוש למשניותיו לשם שמים, ויעש רבינו יומא טובא רבנן. - וכוורו שסיפור זה לא היה ש"לא נבא, שכן אסור לשרוף דברי תורה ויעש שמבואר כבר משו"ת הרשב"ש סי' ס"ב שחשש על ספרים שבלו שמא ישרפום נכרים וכתב ליתנם בכלי חרס במקום צנוע, ובשו"ת באר שבע סי' מ"ג האריך באיסור שריפתם וצוות על המקילים בחום לבבו הטהור [והובא ההלכה במג"א סקנ"ד סק"ט ובבאה"ט ובשע"ת ובמ"ב שם, ועיין למרן זלה"ה בחזון איש ידים סי"ח סק"יח ד"ה ואם לגבי עלי הגהה שבכלל לא נכתבו ללימוד דאעפ"כ יתכן שאסור לשרפם ואפילו בגרמא] ואפילו שכבר בלו ונמחקו וכבר לא היו ראויים ללימוד, כל שכן כאן שהגניר חדש והדיו מבהיק, ואף השכות יעקב ח"ג סי' שהתיר לשרוף היינו בדוקא "בקהלות גדולות שמרבים בכל שנה ושנה בלויי ספרים כאלו עד כמעט כל החביות והתיבות וחדרים לא יכללוהו כאשר האריך צר אצלינו בגלות [וכע"ז] כתב בחזו"א שם לגבי עלי ההגהה הנ"ל "ואם אנו רואין שהן מתבזין ביותר אם אין אנו מתירים לשרפם (דהיינו על הצד שאסור, או כשיש אוכרות, ע"ש), אפשר דזהו בכלל גדול השלום, ומוטב שישרפו מליתנן למרמס תחת רגלים ותשמישי בזיון" [ואין דנין אי אפשר משאפשר", משא"כ כאן שהיה ספר אחר כלבד הרי הוא בכלל מה שסיים שם "ודאי היכא דאפשר למעבד תקנה ע"י גניזה וכה"ג ודאי עבדינן" [וגם שהותר לשרוף כתב שם "שראוי לעשות בדרך זה שישרוף אותם מעט מעט בצניעה", משא"כ במעשה דלקמן נעשה בפרהסיא קבל עם ועדה שבבית המדרש], וגם על כך חלק בשו"ת כנסת יחזקאל סל"ז וסתר דבריו ואסר לשרפם, וכן דחה דבריו ביצועות יעקב או"ח סקנ"ד סק"ג והסכים עם הכנסת יחזקאל, וכן נראה מהגהות החת"ס שם. גם בשו"ת זרע אמת יו"ד סקל"ג פסק כהכנסת יחזקאל דאין להתיר לשרוף כתבי קדש שבלו, וכן השיג על השבות יעקב החיד"א בשו"ת יוסף אומץ סט"ז סק"ה וכתב "ובעניי הדבר הקשה, לשרוף התורה בידים". (וכשום דוכתא לא אישתמיט דשרי לשרוף מחמת החשש הנ"ל). [ומכאן - ומעוד טעמים שאין כאן מקומם להאריך - מודעה על סוף הסיפור הידוע על חיבורו של החידושי הרי"ם על שו"ע חו"מ המובא באמת ואמונה דף ל"ט, וראה גם בהקדמה שם]. גם אלמלי היה, ודאי רבינו היה מזכירו במגילה איבה, בין כל הפרטים הרבים שהזכיר שם.

עוד סיפר שם על הרה"ק האדמו"ר הצדיק ר' בונם מפשיסחא וצ"ל, ששאל את רבו הגדול מאור הגולה היהודי הקדוש זי"ע - שכבר היה בעולם העליון - פשט במקום מוקשה בתו"מ, והיהודי הקדוש הלך לשאול את רבינו ואמר לו שנשמטו בדפוס מספר תיבות - ומענין מאד שמבל הפרטים שזכר לספק איך בריוק נשען הר"ר בונם זי"ע ועכ"י על השלחן) שכח את העיקר היכן הוא המקום המוקשה, ומה הן התיבות החסרות. וד"ל.

גם הסיפור שהביא שם מלוחות זיכרון דף ס"ב שערלים וממו לפרוע ביהודים כלילה, ועל פי עצה רבינו התחפשו יהודים למתים ורדפו אחריהם עד הגהו "ושם רבים מהצוררים צללו במים אדירים והנשארים נסו וימלטו", - טעון אישור ממקור מוסמך.

ח. ה"ה יצחק זילברשטיין שליט"א כותב במכתבו אלי "ויעיזין בספר תפארת בניס סימן א' (את"י) שכתב שמעתי על התו"י"ט וצ"ל שלמד בתמידות משניות ושינן אותם בעל פה באומרו, היות שלא ידע האדם את עתו, ואולי נגזר עליו להסתלק מן העולם כיום השבת, ומה יעשה אז? אם יזכור טוב את

המשניות יכול לחזור עליהם משעת ההסתלקות עד שעת הקבורה, ואכן נסתלק בשבת... עכ"ל תפארת בניים".

והנה שנת פטירת התוי"ט - הינה תי"ד, ובנוגע לתאריך המדויק יש שלשה גירסאות: א) ו' אייר, (קרוב לודאי שזה שיבוש הדפוס). ב) ו' אלול, (כפי שנמצא כתוב על מצבתו המחודשת). ג) כ"ו אלול, שיש טרענים שכן היה כתוב על המצבה המקורית). אך אף אחד מתאריכים אלו לא חל בשבת, הראשון חל ביום חמישי; השני ביום רביעי; השלישי ביום שלישי, כך שדברי התפארת בניים בנוגע לתאריך פטירת התוי"ט מפליאים.

ושבו ראיתי שבצמח דוד כתוב על רבינו ש"עלה אל האלוקים בשנת ת"ט", והובא בשם הגדולים בערך רבינו, ובספר זכר צדיקים לברכה (את"י, והובא בתולדות הפוסקים לה' חאנס) מסייעו מדברי הרמ"ז שכתב על רבינו שנהה נפשו בשנת השק"ט, ובאותה שנה באמת חל ו' אלול בשבת קדש (משא"כ ו' אייר חל ביום א', וכ"ו אלול חל ביום ו').

ברם דברי הצמח דוד הנ"ל אינם מר' דוד גנו שנפטר בשנת שע"ג אלא מהמדפיסים, וכמוכן שלא עליהם ינקו ונסמך. וכבר החיר"א שם מעיר שבאליה רבא סי' תקס"ו סק"ג הביא פסק רבינו "דהורה כן בשנת תי"ב", וכן מצאתי תשובת רבינו לר' יצחק אילנבורג משנת חי"א (בכת"י; בספריית אוקספורד בודלי סימנו: 840, ובמכון לתצלומי כתבי יד סימנו: 21601). ואח הראיה מדברי הרמ"ז דחה כהוגן בתולדות הפוסקים שגם האות ה' של 'השקט' נכלל בחשבון, וא"כ אדרבה משם ראיה שנפטר בשנת תי"ד.

ט. במכתב ה"ה צבי יחזקאל מיכלזאהן הנ"ל הביא שבאהל יצחק ח"ב נרפסו דברי אביו של ר"ר פישלע מסטריקאוו זצ"ל שכתב "וראה... בעהמ"ח תוי"ט שמת באמצע ימיו". ובאמת מוזר לכתוב על אדם שמת זקן ושבע ימים בגיל שבעים וחמש או שבעים שנה - שמת באמצע ימיו, ובפרט בימיהם. וצ"ב.

י. בהקדמת זרע בירך כתב "... לא כן התנהגו הרבנים הקדמונים ה"ה בעל ב"ח ותוספות יום טוב וטורי זהב וזש"ך ובית שמואל, כשמתו לא הניחו אפילו כדי חוב כתובת אשתו". אבל יותר מכך כותב ר' אבי צווי זעליג מרגלית - שהיה בסוף דורו של רבינו - בהקדמתו לתבורי ליקוטים, וזה לשונו "וסיפר לי הרב ר' ישראל כי כשמת הגאון בעל תי"ט לא הניח אחריו מצות לקנות לו תכריכין אף שהיה אב"ד בקרא".

ישראל בן חיים

הערות שונות

לכ"ב מכון בית אהרן וישראל.

ראיתי בגליון ה' (נג) ואמרת' להעיר ב' הערות: א. במש"כ הרי"א טרבילו (עמ' כ"ד) בענין עד מפי עד והראשון מכונישו באות א' במש"כ לרדן בכונת הרא"ש כפ' המדיר אות ט' מדוע חלוק ממון מאיסור נראה פשוט שהוא משום דבממון בעינין ב' אבל באיסורים הא ע"א נאמן באיסורים וכדמשמע בלשון הרא"ש וז"ל ומילתא דמסתברא הוא היאך יפקיע ממונא בע"א. כו'.

ולפי"ז א"ש גם דברי הרא"ש בסוגיא דשבועות וע"ש ודו"ק.

ב. במש"כ הרש"ז מרק בענין החזרת אוכל הנשאר בצלחת לקרייה בשבת (עמ' פ"א) והוא ממה שהביא שם מס' שבות יצחק שהטעם בהניחה ע"ג קרקע הוא משום שמצטנן יותר ודקדק זאת מדברי הר"ן והרב הנ"ל דחה זאת שכל מש"כ הר"ן הוא בהטמנה ולא בהחזרה, ונראה להביא ראיה לדבריו שאל"כ יסתרו דברי הר"ן זה לזה לכאורה, שהנה כ' הר"ן (מובא ברמ"א סי' רנ"ג ע"פ ב') שאין איסור החזרה רק כאשר נטלו מן הכירה מבעוד יום ולא התזירו עד שחשיכה אבל אם לקחו משם משחשיכה אפי' הניחו ע"ג קרקע מותר. ויעו"ש. וא"ת שכונת הר"ן שהביא בס' שבות יצחק הוא בהחזרה צ"ע דהתם מיירי בנטלו בלילה ובהו ד' י"ט הר"ן גופיה שאין איסור החזרה צ"כ דימירי בהטמנה וע"כ צידד הר"ן להקל מטעמים אחרים.

אגב אעיר בזאת כמה שיש לתמוה בדברי המשנ"ב גבי שיטת הר"ן דבשבת אין איסור החזרה והוא ממש"כ בסי' רנ"ג ס"ק צ' בדברי הרמ"א שכ' שיש מחירין ליתן לתוך חנור שאפו בו מבע"י דמאחר שלא הטמינו בו רק אפו בו מבע"י לא נשאר בו רק הבל מעט ואין לחוש לבישול והוא מדברי הכל בו וכ' ע"ז המשנ"ב וכ"ז הוא להכל בו אבל בד"מ וכן מהרמ"א לעיל בס"ב בהג"ה מוכח דנהגנו להקל להחזיר לתוך התנור בכל גוני עכ"ד. וצ"ע דהנה דברי הרמ"א לעיל היא שיטת הר"ן שהבאנו ושם הביא הרמ"א שכ"כ הכל בו וא"כ צ"ע דברי המשנ"ב שכ"ז הוא להכל בו אבל לרמ"א כו'. הא הרמ"א לעיל הוא מדברי הכל בו וצ"ע.

אכן מדברי הר"ן האלו שכ' בזה הרמ"א שכן נוהגין להקל אלא שסיים שטוב להחמיר. ובמשנ"ב ס"ק ק"ה סתם כדעה זו להקיל יש לומר כי מותר להחזיר אוכל קר המבושל כל צרכו שאין בישול אחר בישול ע"ג פלטה בשבת מאחר שאין איסור חזרה בשבת ואף שכ' הרמ"א שטוב להחמיר הא בדבר המבושל שמותר להחזיר וכדעת רוב הפוסקים דלא כמג"א אלא שבדבר יבש אין איסור חזרה כאשר הוא קר, ובצירוף זה פלטה הוא לא מחזי כמבשל כ"כ דהא אין מבשלים ע"ג זה, והאמת שבשורת יחז"ד ח"ב סי' מ"ה התייר ע"ג פלטה אולם ש"ב מרן זללה"ה באגרות משה אר"ח סי' ע"ד אות ל"ה כי להחמיר בזה, וע"ש.

בזזה אנמור

שלמה בלאמור זאב חיים שליט"א

ליפשיין

על תרגום תפלת "גאט פון אברהם"

כבוד הרבנים החשובים, עורכי הקובץ "בית אהרן וישראל" קרלין טטולין, שלומכון יסגא לעלם! לבתר הרעפת ציוני-שבח ותשואות - חן על החומר הרב, המגוון ועתיר - התוכן המתפרסם בקובצכם, אני מרשה לעצמי להעיר הערה חשובה מעל גבי כמתכם המכובדת.

הנידון הוא כלפי התרגום של תפלת "גאט פון אברהם" לזקני הרה"ק ר' לוי יצחק מבראדיטשוב זצוק"ל הנפוצ לאחרונה בסידורים וזמירות שחל בו שיבוש מעורר גיחוך במילים: "בעה"ט דיין ליב פאלק ישראל פון אלעם בייזען און דיינעם לויב" שתרגמו הנכון הוא: "שמור את עמך האהוב - ישראל מכל רע בסוכתך" כי "לייב" בגרמנית פירושה: "סוכה". והמתרגמים הללו שלא היו מודעים לכך קישרו זאת בטעות לתרגום של מילה זאת באידיש: "תהלה" ותרגמו: "שמור והצל את עמך ישראל אוהבך מכל רע למען שם תהלתך" ולא החייתו לכך שאף לפי טעותם הרי המילים "למען שם" אין להם שורש בנוסח המקורי באידיש, או יש שתרגמו תיבה זו מלרע: "בתהלתך כאשר שבת קודש האהוב וכו" שאין לו כל משמעות.

כל האמור לעיל הוא ללא התייחסות לגופו של ענין אם יפה עשו בכך ששלחו ידם במטבע שטבע הרה"ק המחבר זצוק"ל.

ויש בנותן טעם וענין להעתיק כאן נוסח שונה של תפלה זו המופיע בפתיחת הספר "בית ישראל" להרה"צ ישראל טויסיג זצ"ל אב"ד מאטערסדורף ולאחמ"כ כירושלים רב ד"מאה שערים". שהיתה שגורה בפי אשתו הרבנית מרת חיה הנלה ע"ה בת הגאון בעל תפארת יוסף ממטרסדורף שקיבלתו מאמה הרבנית מרת ביילא קראסיל ע"ה. ומשמם גם סימוכין לנוכח לעיל. (ההערות המופיעות בסוגריים - במקור):

גט ווי (-) פון) אברהם, יצחק ווי (-) כנ"ל) יעקב

בעה"ט דיין "כל ישראל" אין דיינעם לייב (-) לאיבע - סוכה)

קומט דער ליעבע "שבת קודש"

צו עזונד און צו לעבען,

צו "מול" און צו "ברכה",

"שמע קולנו" -

הויכער זיסער פאטער,

צו דיר טו איך האפען.

אללע בשמים ווערדען וויר שמעקען,

אללע ריינע נשמות ווערדען זיך ערוועקען.

"אליהו - נביא" -

"אליהו - נביא" - און אונזער הויס

און ריכט אונז פיעל גוטעס אויס.

"אליהו-נביא" קומט צו רייטען,

און אונזערע בעסטע צייטען.

"אליהו-נביא" קומט צו געהן,

אין בעסטען - וויר ווערדען שטעהן.

"אליהו-נביא" נעמט רען בעכער און די רעכטע האנד,

מאכט די "ברכה" איבערן גאנצען לאנד.

אללע "כל ישראל" קינערלאך ווערדען שרייען:

"אמן ואמן".

עס זאהל זיין און וואר (באמת)

"משיח" זאל קומען "במהרה" אין דיווען יאר.

ג-ט איבער אונז אללע,

זיינע גנאד זאל אונז איבערפאללע.

המרכאות במקור.

ויש ללמוד מדבריו שכתב "אשר שגורה היחה על פיה בנוסח שונה מכל הנוסחות הדועים ל" שהיו תח"י נוסחאות נוספות בתפילה זו, וחבל על דאבדין.

החותם בכל חותמי ברכה ויקר

אליהו קלפהולץ

נכד הרה"ק מבראדיטשוב זי"ע

הערות לתעודות שבפנקס ניסוויו'

יישר כח לירידי ר' אביש שור, על מאמרו "מרח רבי אהרן הגדול זיע"א וחבורת החסידים בקארלין", בחוברת האחרונה של בית אהרן וישראל. התעודות שפרסם חשובות והפיענוח של הכתב ככל הנגזע למילים עבריות מצוין. התעודות כשלעצמן הן חשובות.

עם זאת נפלו במאמר כמה שגיאות שעליהן אני בא להעיר:

יש במאמר מלים פולניות בכתב עברי שעל משמעותן לא יכול היה לעמוד ואף לא קרא אותן נכון. ואלו הן:

עמ' קמה שורה 11 מלמטה: מוכרים אגולניק צ"ל אוגולנע (ogolne) משמע בסיטונות.

עמ' קמו שורה 5: כתוב "אויף קרועצט", צ"ל: אויף גיזעצט, משמע בהקפה, כפי שנתפרש על ידי המחבר, או בקמיסיון, השווה פנקס מדינת ליטא, מהדורת דובנוב, עמ' 339.

עמ' קמז שורה 18 מלמטה: כתוב בצורה משובשת: הכומר יגח"פ קלעגאן ולהעמיד אכליכש של אלופי הקהל, צ"ל: הכומר יעג"פ = יעגאמאשץ פאן פלעבאן (בפולניח pleban = כומר העדה, משמע הארון המרומם הכומר של העדה). ולהעמיד האכיליגש צ"ל ולהעמיד האבליגש, אבליג, בפולנית obligacja, oblig משמש שטר חוב על קהילה או על כלל המדינה.

באותו קטע נמצא כמה פעמים הביטוי מליחן העורה. צ"ל בלי ספק מליחן העור. הקשקוש של העט בסופי מלים העור הטעה את המחבר לקרוא העורה ואין לזה משמעות.

עמ' קמז שורה 17: ראשי התיבות ז"ז משמעם זוכחי זבח היינו קצבים שניהלו בכל מקום את עסקי הקרופקי שלהם בנפרד.

ובסוף הסיבה שבגללה הוטלה הקרופקי מפורשת בתעודה עצמה. הקהילה היתה חייבת לשלם בבת אחת לכומר את הסכום העצום של 246 אדומים שהם 4428 זהובים. אין לזה לדעתי קשר לא לכיבוש מוסקביטים ולא לסחיטה מצד אנשי גונטא. (אין לזה הוכחות). באותן שנים היו הרבה קהילות נתונות ללחץ להחזיר חובות בגלל פיזור ועד ד' ארצות ועד מדינת ליטא. ועיין בענין זה גם בספר פינסק.

בברכת שנה טובה, ובידידות

ד"ר מרדכי נדב

כתבי קודש

אברהם אביש שור

מרן רבי אהרן הגדול זיע"א וחבורת החסידים בקארלין

ט. מרן הקדוש מקארלין הי"ד זיע"א (ב) *

והשאיר מרן הקדוש הרש"ק הי"ד זיע"א אחריו ברכה את בניו הקדושים ותלמידיו הקדושים זיע"א אשר האירו לארץ ולדרים עליה, שהיתה חבורה של קדושי עליון, אנשים גדולים מאד, אשר בחיים חיותו של רבם הסתופפו בצלו, כפי שאמר הרה"ק רבי אורי מסטרעליסק זיע"א: "הנה הצדיק הוא שורש מנשמות ישראל, אבל מורי רבי שלמה מקארלין ז"ל היה שורש משרשים, כי גם האנשים אשר היו נוסעים אליו היו שרשים מכמה וכמה נשמות מישראל, וזה הטעם שנוסעים אלי, כמעט יותר אנשים, ממה שהיו נוסעים למורי ר"ש מקארלין ז"ל".¹ ופעם אחרת התבטא:² "אנשים אשר היו נוסעים אל מורי רבי שלמה מקארלין, היו בבחינת וצבא השמים לך משתחיים". על חבורה קדושה זו אמר פעם³ הרה"ק רבי ישראל מרוזין זיע"א למרן אדמו"ר הזקן זיע"א, בעת שטיילו יחד בשדה: מחותן, הצדיקים הם המחשבה, חסידים הם כלי המעשה. מה שחושבים - כלי המעשה גומרים. אצל הקארלינער [מרן הרש"ק הי"ד זיע"א] היו צדיקים: הלעכוויצער, הרב רבי אשר, והסטרעליסקער. אצל אבי [הרה"ק רבי שלום מפרובישט זיע"א] היו חסידים...

והיה מרן הרש"ק זיע"א הי"ד מאציל עליהם משפע קדושתו, וכפי שאמר:⁴ "כשאדם בא לעולם האמת שזהו עיקר התכלית להכין לו מזה העולם להעולם האמת, שואלין אותו בשם, אצל איזה רב היית, וכשאומר מזה הרב, או מזה הרב, שואלין אותו אם יש לך מה לומר מה ששמעת ממנו, וזהו הפירוש [במדרש] "לעתיד לבוא כל אחד עומד ומשמיע", והשיב לו תלמיד אחד מתלמידיו: אני הכנתי לי מה לאמר בשמכם..."

"אין לשער ההתלהבות בתפילה שהיו החסידים מתפללים בהתלהבות עצומה, פעם אחת בתפילה של חול נפלו כלם לארץ בהתפשטות הגשמיות, ואמר רבינו הרש"ק זצ"ל איזה דבר בתפילה והקיצו, זה סיפור איש אחד שהי' גם כן בזו התפילה, והי' מתאונן על

1 אמרי קדוש השלם עמ' יז אות נו.

2 שם, שם אות נה.

3 כתבי ר"י שו"ב, חלק ב, כח", אות רמא.

4 ספה"ק בית אהרן דף פט עמ' א, וראה בברכת אהרן עמ' [נה], דברים אלו באידיש: "איחא במדרש לעתיד לבוא כל אחד עומד ומשמיע תלמודו, כשאדם בא לעולם האמת, שואלין אותו בא וועלכין רביין האסטו גילערינט, און מיהייסט עם איבער זאגין וואס ער האט גיהערט און גילערינט בא זיין רביין".

עצמו שהוא עדיין לא הגיע למדרגה כזו⁵, וכפי שהעידו התלמידים הקדושים בעצמם: הרה"ק רבי אורי מסטרעליסק זיע"א שאמר⁶: "זויה גוט איז אונז גיווען, אז מיר האבין גידאבונט ציאמאען בא דעם רבי'ן, און דיא הערצער איז אונז גיפלויגין איינער ציט אנדערין אזוי וויא די פייגלאאך", ופעם שלח הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש זיע"א פריסת שלום להרה"ק רבי אורי מסטרעליסק זיע"א, "וא"ל שיאמרו לו אם הוא זוכר כשהיו מתפללים אצל הרבי [מרן הרש"ק זיע"א הי"ד] היו הלבבות פורחים מזה לזה, דיא הערצער זיינען גיפלויגין איינעם צום אנדערין⁷."

על התקשרותו עם תלמידיו מסופר⁸: "פעם אחת במוצאי יום הכפורים היה בדיחא דעתו של רבינו, ועמד והכריז שיכול להגיד לכל אחד ואחד מה היה בקשתו מהש"ת בימים הקדושים, ומה נענה כל אחד מן השמים, ושאל אותו אחד מתלמידיו הקדושים מה היה בקשתו, ואמר אליו: בקשתך היה שיזמין לך הש"ת פרנסתך בעתו ובזמנו בלא סרדה... ומשמיא ענו לך, שלא מבקשים ממך תפלתך ותורתך כי אם האנחה ושרון לבבך שיש לך ממה שמטריד אותך פרנסתך... וצריך אתה להתגבר על כל המכשולים... זהו הרצון מן השמים...".

כמרן הרש"ק הי"ד זיע"א סבלה חבורה קדושה זו אף היא מוחיצה המתנגדים "אחד מהמתנגדים בא אליו ואמר דברי חידודים על תלמידיו הקדושים וזלזל בכבודם... ואמר עליו רבינו הרש"ק זצ"ל יש בוטה וכו' מען דארף זאך נעמען צוריק צוא דיא תעניתים וסיגופים מיט דיא הפסקות"⁹.

על גדול התקשרותם של התלמידים הקדושים עם רבם הקדוש מרן הרש"ק הי"ד זיע"א מסופר¹⁰: "הרב רבי ברוך אחר פטירת הקארלינער, הפליג מאד בשבחו, איך שהוא עליון כל-כך, ואמר שבחייו לא הכירו לכך, ער האט אים ניט גיקאנט, והלעכויער היה אז יושב בשלחנו וענה בלחש, ער האט אים נישט גיקענט, ועכשיו אינו מכיר אותו, ולעתיד לא יכיר אותו, ער וועט עם נישט קענען, ושמענו איהו מהחסידים והלשינו זאת להרבי רבי ברוך, ענה הרה"ק רבינו אדם איך צריך להיות התקשרות להצדיק, בחדר הקרלינער היה התקשרות!...".

בטרם עלה מרן הרש"ק זיע"א הי"ד לשמי רום מסר לגדולי תלמידיו הקדושים זיע"א את שרביט הנהגת החסידים במקומות מושבותיהם: "להרה"ק מלעכאוויטש אמר: דיר גיב איך ליטא¹¹, ולהרה"ק מסטרעליסק אמר: דיר גיב איך קיר"ה¹² ולהרה"ק רבי משה משערישוב אמר: דיר גיב איך דיא הרי חושך, כי היה לו התנגדות עצומה בשערישוב¹³, למרן הרא"ש הגדול מסטאלין אמר דיר גיב איך סטעפ [ברוסית: שדה לא זרועה] זאלסט מאכין פון סטעפ מענטשין, והבין שכוונתו הק' על העיר סטאלין¹⁴ - ואליהם עברה הנהגת החסידים

5 ברכת אהרן עמ' י.

6 שם עמ' י.

7 כתבי ר"י שו"ב חלק א, אות קעד.

8 ברכת אהרן עמ' יא, שמע שלמה חלק א, דף כד ע"א.

9 ברכת אהרן עמ' יב.

10 כתבי ר"י שו"ב, חלק ראשון אות עח.

11 באחר הימים שקדם הסתלקותו אמר: "גיך און באלר יהיה מיין מרדכי מנהיג בלעכוויץ, ומרקיל יהיה [שם] שוחט, וחנן יהיה [שם] מגיד" (כתבי ר"י שו"ב חלק ב אות תקטז), ויש להשוות ולהעיר למה שנדפס בכתבי ר"י שו"ב עמ' רצה אות לה).

12 ראה גם בשמע שלמה חלק ב דף כ ע"ב.

13 על ההתנגדות בשערישוב ראה בקובץ באר"י נא עמ' קטו בהערה 80 מספר שערי יצחק.

14 ברכת אהרן עמ' נ. מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א נסע לאתר הסתלקות רבו מרן הרש"ק זיע"א הי"ד

עם הסתלקותו של מרן הרש"ק זיע"א הי"ד והם שהפיצו תורתה ומשנתה ברחבי ליטא פולטיה וואהלין אוקראינה וגאליציה.

חבורת תלמידי הקדושים זיע"א הגיעו ממקומות רבים ומרוחקים, כי במשך שנות הנהגתו של מרן הרש"ק זיע"א, נדד ממרכזו שהיה בקארלין שבליטא, ושמצודתו היתה פרוסה ברייסיץ¹⁵, והקים את ביתו בלודמיר שבמערב וואהלין וסמוכה לגאליציה המזרחית, ובכל מקום שהשפעתו הקדושה הגיעה הצטרפו אליו אנשים גדולים וענקי רוח, כך שרשימת חלק מהתלמידים הקדושים דלהלן מורכבת מגדולי תלמידי הקדושים שפרוטים היו: בליטא, ברייסיץ, בוואהלין באוקראינה ובגאליציה.

הרה"ק רבי אשר הגדול מסטאלין זיע"א¹⁶, הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש זיע"א¹⁷,

לפולין לפי ציווי בטרם הסתלקותו, ושהה שם עד שנת תסס"א שאז חזר למקום מגוריו אביו בליטא והקים את ביתו בסטאלין, וזל כך ראה במאמר: "על תקופת שהותו של מרן הראש הגדול מסטאלין בזעליחוב שבפולין וכו'" בקובץ באר"י י' פרק א.

15 ראה מאמר: "השפעתו של מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין זיע"א הי"ד ברוטיה הלבנה (רייסיץ)" קובצי באר"י: מג, מה, מז.

16 רבו הקדוש אמר: שלא בא לעולם רק לפשוט הספיקות של תלמידי הרה"ק הראש מסטאלין זיע"ל, ובכל פעם שהיה הראש רואה דבר פלא מרבו הקדוש היה שואל אותו על כך, פעם אחת לא היה אצלו, התאונן אמר: נישט דא רבי אשריקא ער זאהל מיר איבער פרעגין (ברכת אהרן עמ' י, וראה בספרן של צדיקים מע' מרן הרש"ק זיע"א אות ח, ובשמע שלמה חלק ב דף יג ע"ב).

אמר: מה טעם שאינו אומר אור חדש, כיצד, הגם שכתוב בספרים שמי שאינו אומר אור חדש, לא יראה באורו של משיח, רק האור שרבו הקדוש לא רצה לראותו, גם אנתנו לא רוצים לראותו (ברכת אהרן עמ' י). כשהיה אצלו וישב בביתו בלארמיר, נתעורר אצלו אהבת אב לבנים, והיה לו געגועים לראות את בתו יחידתו הצדיקת מרת פעירלא, וכאשר הרגיש בזה הקארלינער את מחשבתו, אמר אליו: וויסט איהר זען? האט וועסטו איהר זען? והעביר על פניו את המטפחת וראה בעיניו אשר זוגתו הרבנית מחזקת אותה על ידיה (ברכת אהרן עמ' י).

הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ זיע"א אמר: הרב הקדוש רבי אשר [הגדול] זצוק"ל, דיבר פעם מחסידי זמנו, ואמר עליהם בזה הלשון: ליימינע פריערין שטרויעני קאזאקען, אז ויי קומען צו דעם רבין, וויזען זיי ארויס דעם און גרדען, וזען דאס שלעכץ באהאלטען זיי, אז איך בין געקומען צו מיין וויסען הייליגען ראבאניא (כוונתו על מורו הקדוש רבי שלמה זצוק"ל מקארלין) [והיה נושק אצבעותיו בעת שהיה מוכיר את רבו] האב איך דאס גוטע באהאלטין פאר עהם, וואס? א גאט איז עהר, שרר ועונש קען ער געבין? און דאס שלעכטץ האב איך עם גיווייזן, ווארום מידארף ווייזן דעם כהן דיא נגע" (ספרן של צדיקים מע' מרן הראש הגדול מסטאלין זיע"א אות יח, וראה בקיצור בברכת אהרן עמ' מה בשם הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ זיע"א).

אמר על מורו ורבו הקדוש הרש"ק בזה הלשון: ביי דעם גאנצין דאבונען איז דער רבי מיט א פוס ארויס, און מיר מיט א פוס ארוין, אמנם, בנשמת, ועקבותיך לא נודעו, פעם אחת נכנס למורו הקארלינער, ואמר לו, רבי עקבותיך לא נודעו, והשיב לו הקארלינער, מה זה שתמיד תלך אחרי, מה אגיד לך היכן שיש לך רות לילך, ויתישב הסטאלינער בדעתו, אם יגיד לי מתי שלא אלך, לא אוכל לעבור על דבריו, מוטב שלא אשמע, ואזי, אויב איך וועל עהם ניט טרעפען היינט, וועל איך עהם טרעפין מארגען. (ספרן של צדיקים מע' מרן הראש הגדול מסטאלין זיע"א אות ז בשם הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ זיע"א, וראה בברכת אהרן עמ' מה בקיצור בשם הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ זיע"א).

אמר: דער רבי איז גיווען דער דאבונען אליין, היינט זאגין מיר "ראני תפלה" (ברכת אהרן עמ' מה). כשבא לפני רבו הרש"ק היה מתפלל בתשאי מפני אימת רבו עליו, אע"פ שדרכו היה להתפלל בקולי קולות, ועם הלשיון עליו לפני רבו אז ער מאכט עם נאך, וענה להם רבינו הרש"ק זצוק"ל: ער טוט אונז נאך, ועם כל זה כשבא לפני, מחמת מורא התפלל בתשאי (ברכת אהרן עמ' מה).

התאונן לפני שחסר לו יראה, ולקח רבינו חומש והראה לו בפרשת היראה, וזה לכד הספיק עבורו להגיע למדריגת היראה, כעין של אביו הרה"ק רבי אהרן הגדול זיע"ל (ברכת אהרן עמ' י).

ערד ששמעתי מאדמו"ר הגי"ל [רבי ירחמיאל משה מקאזניץ זיע"א] שפעם נסעו הקארלינער ותלמידי

הרה"ק רבי אורי השרף מסטרעליסק זיע"א¹⁸, הרה"ק רבי משה משערנישוב זיע"א¹⁹, הרה"ק

הקדושים הסטאלינער והעלכוויטשער ובאו אל בית מלון, וכשראם בעל המלון, סגר הדלת ולא הניחם הביתה, והקדו היה גדול מאד, והסטאלינער היה ישן על העגלה, ובקשו מבעל המלון שיכניסם, ולא אבה, וכשגבר עליהם הקדו, הקיץ הלעכוויטשער את הסטאלינער בחשאי, ואמר לו הנח רבינו עומד בכאן יותר מחצי שעה בהקדו, ואין מניחים אותו להבית, והסטאלינער היה גברן מאד, ויורד מהעגלה, והכה על הדלת ונפתחה, ונכנסו פנימה, ונדעו להקארלינער שהלעכוויטשער הקיץ את הסטאלינער, והקפיד הקארלינער על הלעכוויטשער שלא בפני הסטאלינער, ואמר לו, מה עשית להקיצו, הלא דמו רוחת בו מפת קומו ועד שכבר, ויש לי ניתוח אם ישן מעט ולא היה לך להקיצו (ספרן של צדיקים, מעי מרן הרש"ק זיע"א אות ט). לאחר הסתלקותו נספו להרה"ק הרבי רבי ברוך ממעזיבכו זצ"ל, הוא והרה"ק מלעכאוויטש זצ"ל, ושם התפללו בקלי קולות, והגם שדרכו של הרבי רבי ברוך'ל להתפלל בחשאי, בזה קבלו עליהם את הדרך של קארלין, ואמר: דאס אביין מיר מקבל גיווען פון אונזער רבי'ן, און ווען משיח וועט קומען זיינען מיר זיינע תלמידים, און ער וועט זיין אונזער רבי (ברכת אהרן עמ' מ).

17 רבו הקדוש מרן רבי שלמה מקרלין ז"ל כן היה אומר: אני ומרדכי'לי שלי כמונו כשני אנשים המנסרים עצים עבים, אני עומד למעלה והוא עומד למטה וכך אנו מנסרים, אבל טעות לחשוב שהמלאכה קלה יותר לאיש העומד למטה, אדרבה, מלאכתו קשה יותר מאחר שצריך לכוון הנסירה בדיוק אל קו ישר, וכמו כן הכרח היהודים הנסורים שלא תיכנס אל תוך העינים... (מעשי אבות, בסו"ס תורת אבות עמ' רעד, אות ו, ובכתבי הרמ"מ ז"ל עמ' עה אות ב).

בשולחן של רבו הקדוש ז"ל היה המנהג שאוכלים שני חסידים מקערה אחת, ולכל אחד היתה חזקה על מקומו, שהיו משכירים המקומות בשולחן תמורת שקלי ארה"ק, הרה"ק רבי יואל טשאפאר ז"ל היה מקומו אצל מרן [מלעכוויטש] ז"ל ואכל אתו מתוך קערה אחת. פ"א פתח ואמר רבם הקדוש [מרן הרש"ק זיע"א הי"ד] ז"ל: "מרדכי'לי שלי, אין בו אבר שלא קידשו בלתי לה' לבדו". הדבר יצא מפי מרן הר"ש ז"ל ומיד הוציא הר"י טשאפאר את חלק הכשר שלו מן הקערה ואכל בידו, כי התייאר להמשיך ולאכול עמו בצוותא מתוך קערה אחת. כיון שהרגיש בו רבם הקדוש ז"ל, אמר להר"י טשאפאר בלשון רוסיית: מאייעש שצאצאי פיי יך של מול (מעשי אבות, בסו"ס תורת אבות עמ' רעד, אות ז, ובכתבי הרמ"מ ז"ל עמ' עה אות ב).

והענין על רבו "שהיה מכיר שיחת ערופת שיחת דקלים ושיחת מלאכי השרת, כל מה שמפורש בגמרא (טוכה כח) על רבן יוחנן בן זכאי, ולא העלים ממני כל זה" (ברכת אהרן עמ' י).
אמר: צדיקים אמרו על המהש"ק שהוא בעל שם קטן, ואני אומר שהוא בעל שם גדול ער איז דער גאנצער בעל שם פי ממנו לא העלים, הכל גילה לו (שמע שלמה חלק ב' דף ג ע"א).
אמר: אונזער שו"ע איז דער רבי, מאה פעמים ואחד קוקין מיר אריין אין אים, מלבד ווען מיר דארפין צו אים (כתבי הרמ"מ ז"ל דף כא ע"א אות רצט, וראה שם עמ' פ אות א).
וממעשי תקפו וגבורתו וגדולת נפשו הקדושה והטהורה זיע"א ראה ב"מעשי אבות" שבסוף הספר "תורת אבות".

18 אמר: כשבאני אל מורי רבי שלמה מקארלין ז"ל, וישבתי אצלו זמן הרבה, ואני לא אמרתי לו שם אמי, וגם הוא ז"ל לא שאל אותי על שם אמי, פעם אחת נכנסתי אליו, ושאלתי את פיו, מדוע לא שאל אותי מורי על שם אמי, והשיב לי בזה הלשון: שור אריה נשר אדם, ולא הבנתי כוונתו הקדושה שנים רבות, ואח"כ הבנת שהצדיקים הגדולים אשר הם ודאי נפשות ישראל, צריכים לעיין על כל אחר, כשורש נשמתו, מאיזה חלק מרכבה הוא, וממילא כיון שרואה שורש נשמתו, מאזה חלק מרכבה הוא, אינו צריך לידע עוד שם אמו (אמרי קדוש השלם עמ' יז אות ט).

לאחר הסתלקות רבו הקדוש זיע"א הי"ד, נסע על-פי צוואתו להסתופף בצל הרה"ק רבי מרדכי מנסכיז זיע"א (שמע שלמה חלק ב' דף ח).
אביו היה ירא שמים אך איש פשוט, ורבינו הקדוש אמר בגדלותו "שאלמלי הלך אביו פעם אחת למקוה היחה עבודתו עולה לו בניקל יותר" (אמרי קדוש השלם, אור עולם עמ' נב), ומרן ארמו"ר הוקן זיע"א אמר: פון סטרעליסקער זעט מען דעם קארלינערס גרויסקייט. דער טאטע איז שוין גיוועהן אהיליקע זאך, דער לעכעוויטשער איז שוין אויך גיוועהן זייער גרויס, אבער דער סטרעליסקער, זאל אזוי לייכטן, - זעט מען דעם הייליקן קארלינערס גרויסקייט" (כתבי הר"מ ברנשטיין ז"ל).

19 ועל גדלותו וקדושתו ראה ב"אור עולם" שבסוף הספר "אמרי קדוש השלום".
מתחילה היה מתלמידיו וראה בהרה"ק רבי חיים חייקא מהמדורא זיע"א ולאחר הסתלקותו הסתופף בצל מרן הרש"ק זיע"א, ואודותיו ראה לעיל בפרק ח, קובץ באר"י גא עמ' קטו, בהערה 80.

רבי ישראל יוסף אבד"ק דאוידהורדוק זיע"א²⁰, הרה"ק רבי אברהם מרדכי מפניטשוב זיע"א²¹, הרה"ק רבי צבי המגיד מראטנא זיע"א²², בנו הרה"ק רבי משה מלודמיר זיע"א²³, בנו הרה"ק רבי בערקא [דוב] מסאלטשין זיע"א²⁴, חתנו הרה"ק רבי ישראל חיים מלאדמיר זיע"א ואחיו הרה"ק רבי שלום מפראבישט זיע"א²⁵ הרה"ק רבי נח מלעכוויטש זיע"א²⁶,

20 בן הרה"ק רבי דוד אבד"ק סטאלין, אחיו של הגאון האמתי רבי יוסף הויך גילצרינטער, אבד"ק זאמושט בעמח"ס משנת חכמים על הרמב"ם (שמע שלמה, חלק ב, דף א ע"א. ברכת אהרן עמ' יג).

21 חותנו של הרה"ק רבי יצחק אייזיק מקאמרנא זיע"א ונסע יחד עם חברו השרף מסטרעליסק, והי' שם שתי שנים. (ברכת אהרן עמ' יג).

22 "היה ממקורביו [של מרן הרש"ק זיע"א הי"ד] אדם גדול מאד" (כתבי ר"י ש"ב חלק א אות רלט) ומסופר שהי' מנהגו להתפלל בתח השבעות בהשכמה, ואחר שאכל מאכלי חלב כנהוג, ונטל ידיו לסעודת יום טוב, אמר: מיר האבין גיהערט וויא רבי אשר סטאלינער, פירט אויס "הביתר בעמי ישראל באהבה", וירדו דמעות מעיניו, באמרו: "בא איין רבי'ן זיינען מיר גיווען און פון איין רבי'ן האבין מיר גינעמען, און דער דאבונען איז בא עם גיבליבין" (ברכת אהרן, עמ' יג).

מסורה היא בפי בני העיר ראטנא כי "המגיד מראטנא" הרה"ק רבי צבי ב"ר דוד זיע"א היה כנעוריו מלמד לבני עשירי מחניבעקא, ליד הכפר בוזאק, המרוחק 20 ק"מ מראטנא, והרביץ תורה לילדיהם, והיה שקוע יום וליילה בעבודת השם. והיה יודע לבני העיר, כי נודמן לו למגיד בימי נעוריו לראות בעיר ברודי את מרן הכבש"ט זיע"א, אך חמת הצטנפות ההמונים סביבו הצליח לראות רק את ערפו הק' של מרן הכבש"ט זיע"א, וזקני העיר ידעו לספר על מופת שלו שאירע בימים הראשונים לכהונתו... מהשנים המאורחות בחייו של המגיד מראטנא על משה נורא שאירע בבית המדרש בשמחת תורה בעיצומה של אמירת פסוקי "אתה הראת" שלפני ההקפות. וזכור היה לקשישי העיר כי הרה"ק רבי משה מקוברין זיע"א היה מזכיר תכופות את המגיד מראטנא וה' מביא דברים בשמו ומספר דברים עליו. עד חרוכין ראטנא בימי השואה ורוחו היו בראטנא מנהיגים של המגיד שבעצם היו אלה מנהיגיהם של חסידי קארלין.

המגיד זיע"א נסתלק לשימי רום בט' ניסן תקצ"ח ומנו"כ בבית העלמין הישן. לאהלו הקדוש היו נוהרים המונים עד לחורבן ראטנא, ובימי חורש אלול באו הרבה יהודים אנשים נשים וטף לפקוד את ציונו הקדוש. זיע"א (יזכור בך, ראטנא, בווענאס איירעס, תשס"ו עמ' 29-30).

23 חתן הרה"ק רבי יהודא ליב הכהן מאניפולי זצוק"ל בעל אור הגנוז ומילא מקומו בלאדמיר, ומנו"כ בעיר אלוויסק [אולבסק] (ברכת אהרן עמ' יג) פעם הלך עם בנו הרה"ק בלילה, ואמר אליו באם הוא רוצה יוכל ללמוד שישמע מה שבני אדם מבררים בבתיהם, והעביר על פניו את מטפחתו ושמע הכל, אחר כך שאל את אביו אם כדאי לדעת כל זה לעבודת הבורא, וענה: שאין זה כדאי, ואמר לו בנו הרה"ק אם כן אין חפצי בזה (ברכת אהרן עמ' י).

היה יודע בקדושתו ובמפתחי הרבים, וחביב היה על רבותיו הקדושים זיע"א כבבת עינם, ומרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א כתב אל הרב החסיד המפורסם רבי יוסף מלאהישין בפקודת קדשו שיראה להתחיל ולסייע לקבץ כסף מעמד עבור "הרה"צ רבי משה'לי בן מלכי וקדושו" (ראה בארוכה בברכת אהרן עמ' סב-סג).

עלה לשימי רום ביום י"ט שבט תקפ"ט ומנו"כ באהל בעיר אולבסק (ונתגלגל זכות על-ידי כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א לפקוד ולגלות לראשונה את אהלו הק' העומד על תלו עד עצם היום הזה).

24 חתן הרה"ק רבי ברוך ממעוזכו זיע"א, "הרבי רבי ברוך ממעוזכו זצ"ל התחתן עמו, ולאחר פטירתו אמר: מיר האבין נישט גיווסט זיין גרויסקייט, ווען מיר וואלטין גיווען גיווסט זיין גרויסקייט בחייו, וואלטין מיר מורא גיהאט זאך אבדן זיין איהם" (ברכת אהרן עמ' ט).

25 בני הרה"ק רבי אברהם המלאך זיע"א בנו של מרן המגיד ממעזריטש זיע"א, ולאחר הסתלקות אביהם הקדוש זיע"א נתגדלו בבית מרן הרש"ק זיע"א הי"ד: "סיפרה לי אמי הצדיקה נכב"מ, אשר שמעה מאביה הרה"ק מרוזין זיע"א, שכאשר נתבקש הרה"ק רבי אברהם המלאך בישיבת של מפלה, ברמי ימיר, נסעה אמי זקנתו הבגונה הצדיקה מרת ניטל נבג"מ לאה"ק, וישארו שני בניה היתומים, ה"ה אא"ו הקדוש רבי שלום ואחיו הגדול מרן ה"ק רבי ישראל חיים, ולקח אותם הרה"ק רבי שלמה קארלינר לגדלם, ולקח את אחיו הגדול לו לעצמו לחתן..." (שמע שלמה, חלק ב, דף טו ע"ב).

הרה"ק מרוזין סיפר: "הרב רבי שלמה גידל את אבי זצ"ל מו"ה שלום, ואמר עליו שהוא משיח בן דוד, כי אביו הוא אי"ו הצה"ק מו"ה אברמיל המלאך זצ"ל נפטר רך בשנים, ונשארו אבי זצ"ל בן שמונה שנים, ור"ש הצה"ק מאקרלין רץ וחטף את אברמיל המלאך זצ"ל ונפטר רך בשנים, ונשארו אבי זצ"ל בן שמונה שנים, ור"ש קודם

הרה"ק רבי יצחק מלבונוא זיע"א²⁷, הרה"ק רבי מנלי מקארלין זיע"א²⁸, הרה"ק רבי יעקב מנליס מקארלין זיע"א²⁹, הרה"ק רבי לייב מטסאלין זיע"א³⁰, הרה"ק רבי יואל מטשאפלה³¹

וזה, ואמר עליו תויר שהא משיח בן דוד... (מגדיל ישועות, מכון שפתי צדיקים שצ"י מרכז תורני אוהב ישראל, ירושלים תשמ"ז, עמ' 10).

"אחרי הסתלקותו של הרה"ק רבי אברהם המלאך ז"ל בן המגיד ז"ל, קיבל הרה"ש קרלינער את היתומים הרב רבי שלום ואחיו הרב רבי ישראל חיים מלארמיר לגדלם אצלו, והיו בני שמנה שנים, והשכיב אותם לרגלי מטתו, אחד מימין, ואחד משמאל, פעם אחת באה נשמה אחת, והוצרכה לטובתה עבור חיקוק, ולא רצתה לערוורו והיקצה את הנערים, ונפתרו קצת, ונתעורר [מרוך הרש"ק זיע"א הי"ד] ואמר: דעם רעבינ'ס קינדער וועסטו טשעפען - איך וועל דיר פאר טרייבן אין שאול תחתית, ושכר מלמד עכורם ולמדו ארבעה ביהוד, הרב רבי יעקב בן שרה חתן בן הבעש"ט [רבי יעקב מנליס] (והוא היה אביו של רבי הירשעלע דעם בעל שמיס מטבריא), למד ג"כ עמהם כי היו יתומים, והעומד שלו היה הרב [מרוך הרש"ק], והזהיר אותם שאסור להם לדבר עם שום ילד אפילו עם חבר שלהם, פ"א שאל רבי יעקב הנ"ל את הענין למה הוא כך?, אמר הרב רבי שלום, אף שהיה ילד, את הענין, כשיורב אחד עם תחירו אוי מהיורב יוצא הכל מפני וגם יורב מפני וגם יורב גם כן, ואותם ההבלים מתערבים יחד באויר, וכשחבירו המדבר עמו אינו טוב כל כך, אזי יוכל להזיק גם את המדבר שישב אליו ההבל שיוצא מפיו..." (כתבי רבי ש"יב עמ' רפד אות ח).

26 בן הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש זיע"א "היה כלודמיר ביום הפרעות כשהגבר ז"ל ועוד הרבה מבני ישראל, ושכב בין הרוגים (ושמע אחד מהם מלחש ביציאת נשמתו רב"ו יקטלני לו אייחל") והרצחים הקוואקים חלפו על פניו ונדמה להם כמת ולא נגעו בו, והיתה לו נפשו לשלל. אח"כ סיפר לפני אביו מרוך ז"ל, כי רבו הקדושים היה מתעצם בתפלה והכניס ראשו בארון הקודש, עד שמפני סיבה הוציא לרגע את ראשו והפסיק מדביקותו, ובאותו רגע ירו בו חיצו מות. והצטער מרוך [מלעכוויטש] ז"ל ואמר לו: כשהוציא רבי את ראשו מארץ היי"ד צוין אתה להכניס ראשך במקומו..." (מעשי אבות בסוד"ס תורת אבות עמ' ע"ה אות יא, וראה שם אודותיו בעמ' רצ ואילך).

27 "סיפר [הרה"ק רבי יצחק מטסלין זיע"א] שהרה"ק ר' יצחק מלבונוא ז"לה"ה הי' מתחלה נוסע להרה"ק ר' שלמה קארלינר ז"לה"ה, והיה עשיר, ואח"כ הפסיד מעותיו, ובה לפני אביו מוהר"מ (רבי מרדכי מנסכיין) וצוקלה"ה, ופ"א היה עוזה כענין, ואמר לו הנעסכיור מה זה כבודו בעל"ג, היה הפסד מעותו, כתוב (בראשית ט ה) ואך את דמכם, פ"י מעותיכם, לנפשתיכם אדרוש, פ"י כדו שתהיו דורשים את השי"ת ומבקשים אותו עבור נפשות ישראל, מיד כל חיה, פ"י מכל נפש חי, אדרשנו, ומיד האדם מיד איש אחיו, אדרוש את נפש האדם. פ"י שהגורם אסבב סיבות צ"י כל הבעלי חיים, עד שיהיו הכל מוכרחים להביא לכם המעות השייך לכם. אמר הכותב [ר' יצחק לנדא ז"ל] ידוע שאחר כך נסעו רבים להרה"ק ר"ו מלבונוא וניזון בכבוד). (ספר זכרון טוב, דף ד' ע"א-ב, כנראה הוא רבי יצחק אייזיק בר נחמן מלבונוא החתום בשנת תקמ"ו על הסכמה לספר "נפש דוד" (לעמבערג תקנ"ג)).

28 דודו של מרוך הרה"ק הגדול מקארלין, ומגדולי תלמידיו הקדושים. ולאחריו היה כפוף למרוך הרש"ק זיע"א הי"ד, ולאחר הסתלקותו היה ממקורבי הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש זיע"א - עליו ראה לעיל בפרק ד, קובץ באו"י מח עמ' קמא-קמב.

29 בנו של רבי מנלי ואביו של הרה"ק רבי צבי הירש נכד הבעש"ט זיע"א, מגדולי התלמידים של מרוך הרש"ק זיע"א הי"ד ושל מרוך הרה"ק הגדול מטסאלין זיע"א, ושהיו צדיקי הדור הרדים לקראתו, ומרוך הרה"ק הגדול היה כל-כך מחבבו עד שלא היה יושב לאכול בלעדיו (כתבי ר"י שר"י חלק ב' עמ' קנו אות שנג. ונתגדל אצל מרוך הרש"ק זיע"א יחד עם הרה"ק רבי שלום מפרוהביטש זיע"א והרה"ק רבי ישראל חיים מלודמיר זיע"א בני הרה"ק רבי אברהם המלאך זיע"א. כשהיה אברך אצל רבו הקדוש הרש"ק הי"ד זיע"א היה מגבאי ארץ ישראל. בערב ימיו, בשנת תקצ"ב, עלה לארץ הקודש יחד עם בנו הרב הצדיק רבי נפתלי צבי זיע"א והתיישבו בטבריא, ונתסלק שם ביום כ"א כסלו תקצ"ד ושם מנוי"ב, והיה חתנו של הרה"ק רבי צבי בן הבעש"ט זיע"א. אודותיו קובץ באו"י עמ' קמו בהערה 19.

30 תורתו של הרה"ק רבי יחיאל מיכל מברונא בנו של הרה"ק רבי דוד המגיד מטשעפין זיע"א.

31 אחד מהסידים הראשונים שזכה להאריך ימים הרבה ועוד הסתופף בצל קישו של היי"ק רבי מנחם מנדל מטרטבסק ז"ל במשך חמש שנים, וכמ"כ נסע אל מרוך הקדוש הרש"ק זיע"א הי"ד כחמש עשרה שנה. אחרי הסתלקותו, כשתחל הרה"ק מלעכוויטש זיע"א להנהיג את ערותו, א"ל בזה"ל ר' יואל, איזה דארפט דאך האבין א רבי, וועל איך זיין דיין רבי", ומיד אמר לו לשמשו ולהביא לו גזלת להדליק מקטרתו. והסתופף בצלו ח"י שנה עד הסתלקותו. ואח"כ נסע עוד כ"ב שנה אל בנו הרה"ק רבי נח זיע"א (מעשי אבות בסוד"ס

זצ"ל, הרה"ק רבי אהרן הלוי סג"ל מויטעפסק זצ"ל³², הרה"ק רבי ישעיה רייטשניס זצ"ל³³, הרה"ק רבי חנן המגיד מלעכוויטש זצ"ל³⁴, הרה"ק רבי לייב המגיד מלעכוויטש זצ"ל³⁵,

חורת אבות עמ' רפז, וראה שם אודותיו שהיה מפורסם לאיש צדיק גם בקרב הגויים בסביבתו, ועל עבודתו הקדושה בתורה ובתפילה, קדושתו וצדקתו, ושוכה לגילוי אליהו.

32 צדיק נגשב ומקורבו מרן הרש"ק זיע"א. "היה איש עזילין מאד מתלמידי ר"מ בעל רוה"ק" (כתבי ר"י ש"ב, כח"י, חלק ב, אות רטג). היה בלעכעוויטש, פ"א אחר השלחן כשהלך הרב מהשלחן, התחיל לומר: שוש איש ביה, שוש - צריך להיות בשמחה בה, ובאם לאו, צריך לשמח כמה שצריך להיות בשמחה בה, וזהו: שוש, כמה? שאיש ביה... ורקד הרבה, ונכנס הלעכוויטשער באיזה משך בקידתו, ואמר: אזוי איין ליכטיגער צדיק יסע אלי (כתבי ר"י ש"ב, חלק ב, כח"י אות חיז).

נכדו רבי פנעווך בן בנו רבי לייב היה חתנו של הרה"צ רבי מאיר ממיר זצ"ל, והתחנה התקיימה בלעכוויטש, בהשתתפות הרה"ק הר"מ מלעכוויטש זיע"א, וכשהמנגן בכנור החל לומר ככה הרה"ק רבי אהרן ז"ל, והרה"ק מלעכוויטש זיע"א פנה אליו ושאלו: על כל מה שהכנור אומר צריך לבכות, ואח"כ הסביר רבי אהרן לאנשיו: לו היה יודע המנגן בכנור שבעת שהוא מנגן הוא מפרט כל טעמו - לא היה פורט על כינור בשום אופן... (כתבי ר"י ש"ב, חלק ב, כח"י, אות תקלט, ובכתבי הרמ"מ ז"ל עמ' לב). לפי מה שמובא (בספר יסוד המעלה, חלק א, עמ' צח) עלה לארה"ק יחד עם הרה"ק רבי מנחם מגדל מויטעפסק זיע"א, אך נמנה על "החזורים" לחו"ל, ונטמן בויעפסק. והרה"צ רבי חיים דוד הקטן זצ"ל כשהיה שד"ר בחו"ל "הלך לבית הקברות הישן בויעפסק, והיה על קברו, והיה תמיהה מאין הוא יודע לכוין המקום, כי גם תושבי יועפסק היו צריכים תמיד לחפש את קברו, וענה: שראה ענן אחד בא מארץ הקודש ישר על קברו" (כתבי ר"י ש"ב, חלק ב, אות תרע"ז).

אליו שלח מרן הרש"ק את אגרת הקודש על רקע דרכי הצדיקים בעניני אור ומופת, (ראה על כך בקובץ באו"י מד עמ' קלט ובהערות: 34-35) ומתארו: אי"נ וידיד ה' וידיד היה האלוק הרבני חסידי המופלג ומפורסם ניצמד בקירות לבי כק"ש כמה"ר... היה ממקורבי הרה"ק מקאליסק וממנהיגי חסידי רייסין (על כך ראה בקובץ באו"י יב עמ' קטז).

33 מתלמידי מרן הרש"ק זיע"א ואח"כ מגדולי תלמידיו של הרה"ק מלעכוויטש זיע"א. היה עומד אצל הקרלינער בויעפסק לבנה, אך הלעכוויטשער צוה לכל אנשים שלבשו זיפיצע לבנה למשוך אותם דרך החור של הכיפה, ואחר כך נהיה אצל הלעכוויטשער מהאנשים הגדולים שלו, ומהמגן של העשר העינים של הלעכוויטשער שאמר עליהם שלא יבוש להעמיד אותם לפני הגואל צדק (כתבי ר"י ש"ב חלק א, אות קצז). פ"א אמר לו הלעכוויטשער שיאמר ד"ת בשולחן, ועמד על רגליו והתחיל לומר תיבת הנה, ועמד בן מבוכלב ולא אמר יותר, מחמת גודל הפחד של הרב, והיו מוזכרין לו הרבה הנה שנוכר בגמרא ובכתובים, והוא לא ידע לסיים, עד איהו רגעים שבא לדעתו, ואמר: הנה שמוע מוזכר טוב - שטוב לשמוע תורה מאיש הוזהב את יצורו (כתבי ר"י ש"ב חלק א אות קכד).

פ"א היה מורח בהיגו פלעט, אחר כך סיפר שראה פמליא של מעלה יושבים... ואמר ניקח את ר' ישעיה למשפט, ושמע שאמר מחשבותיו, ויחור לא שמע, והתמהמה איהו עת, ומשמעו שדנו אותו על מחשבות, אחר כך שמע קול, עיניו, והתמהמה איהו עת, והמשמעות כנ"ל לדון אותו על הסתכלות העינים, אח"כ הפה ובנ"ל, ואח"כ האנינים וכן כל האיברים עד שבאו ההרגלים ושמע שאמרו: הרגלים הלכו הרבה לצדיקים, צוא עליכע וידין, צריכים להסיר הכבלים מרגליו, ומד התחיל להויע ונתורא"י (כתבי ר"י ש"ב חלק א אות קפ).

34 מתלמידי מרן הרש"ק זיע"א הי"ד ולאחר הסתלקותו מתלמידי הרה"ק מלעכוויטש זיע"א. רבי חנן ז"ל ובנו הרה"צ רבי לייב ז"ל, ואחיו הרה"צ רבי חיים ז"ל, היו בקיאים בקבלה מעשית, ובימים הראשונים עשו שאלת חלום, האם כדאי שיתחברו אל ערת החסידים או לא, והשיבו להם מן השמים: כאיל תערוג על אפיקי מים כן נפשם תערוג אל אליקים" (מעשי אבות בסר"ס חורת אבות, עמ' רפז, אות עת, וראה שם עוד אודותיו, ובקובץ באו"י נא עמ' קסז).

סיפר הרה"ק רבי יחיאל ממש זצ"ל: פ"א היה בן כפר אחד שלא רצה למכור החמץ שלו לפני הפסח, ואמר רבי חנן ז"ל - אין ביעור חמץ אלא שריפה, וכן הוה ר"ל... (כתבי הרמ"מ ז"ל עמ' עת אות כא).

35 בנו של הרה"ק רבי חנן המגיד מלעכוויטש זיע"א, מתחילה היה נמנה על תלמידיו של הרה"ק רבי חיים חייקא מאמרוד זיע"א, ואח"כ היה מתלמידי מרן הרש"ק זיע"א הי"ד ואודותיו ראה לפיל בפסק ת, קובץ באו"י נא עמ' קסג בהערה 83.

הרה"ק רבי יוסף מליעפּלע זצ"ל³⁶, הרה"ק רבי הירש מדאבראוויץ זצ"ל³⁷, הרב החסיד רבי יעקב כהן גדול אב"ד וואלאפּא זצ"ל³⁸, הרב החסיד רבי דוד דניס זצ"ל³⁹, הרב החסיד רבי הירש מריבזעוויטש זצ"ל⁴⁰, הרב החסיד רבי אפרים זצ"ל⁴¹, הרב החסיד רבי מאיר

36 מגזע הגאון בעל מקום שמואל ז"ל, מתחילה היה ממקורבי מרן הרש"ק זיע"א הי"ד שאף התאכנס אצלו בחינתו בליעפּלי, ואחר כך נתקרב להרה"ק בעה"ת והשו"ע זיע"א. (בית רבי, דף עד ע"א-ב) והוא מוזכר במכתבו הק' של מרן הרש"ק אל חברת החסידים בליעפּלע ומתארו: "הרב מ"ו יוסף" וכפי הנראה כהן כרב העיר (על כך ראה בקובץ באר"י מה עמ' קמז).

37 נזכר ב"שטי"ה סעיפים" אות נ"ט, ובדברי אהרן עמ' יח: "ואברהם עורנו עומד לפני ד', עד היום מתפלל בג"ע, וכשנראה הרה"ק ר"א [אשר הגדול] זצ"ל מרחוק הציון של הרב החסיד ר' הירש מדאבראוויץ אמר כזה"ל, ואברהם עורנו עומד לפני ד', הירש שטייט נאך און דאווינט פאר גאט". בספ"ק בית אהרן בליקוטים דף קמ"ג ע"א הושמט כל הסיפור, ונרפס רק התחלתו בקיצור.

היה ממלמדי מרן הרש"ק זיע"א הי"ד ולאחר התלקותו היה מאנשיו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א (כתב חלק עמ' נז) זיע"א אל היה לו אתרוג, ולא היה לו כי אם מלבוש אחד לשבת ויו"ט, ומכר או משכן את המלבוש וקנה את האתרוג" (כתבי ר"י שו"ב) מפורסם היה בצדקותו ובגדול יגיעתו כעבודת ה' "כשעה שהיה אוכל בשר, היה מחזיק התחיכה בשר בידו, אח"כ השליכה מידו, ואח"כ החזיקה עוד, וכן עשה כמה פעמים, תוך שהיה צועק: א קדחת וועל איך דיר געבין, וטען כן כמה פעמים אל הגוף עד שהיה נמאס והוא ש"היה ר"י שו"ב). (כתבי ר"י שו"ב).

פעם אחת נכנס אל הקארלינער זיע"א הא"ל רבי, גיט מיר א ביסעלע גרינגערע עברות, והשיבו: רבי הירש! איר זאלט דאס זאגן? מיר זוכין אלע טאג שווערער עברות, און איר ווילט גרינגערע? (כתבי הרמ"מ ז"ל עמ' נב אות חשמה).

הקארלינער זיע"א אמר עליו: רבי הירש וועט קיין מאל נישט אראפ פאלין פון זיין אמונת חכמים. כי אחרים מבקשים גבוהות, דער רבי איז אזוי גרויס וכו', ולכן נופל מזה לפעמים, מה שאין כן הוא, חוקק בלבו דער רבי איז שטייט פאר מיר ואוכל לקבל טובה ממנו, וזה ישאר בידו לעולם ולא יפול מאמונתו... (כתבי הרמ"מ ז"ל עמ' נב אות חשמה).

38 "היה תלמיד זעיר מרובק של הרב הקדוש רבי שלמה מקארלין, וגם זכה לשמוע תורה מפי הגאון הקדוש מו"ה יעקב יוסף מפולנאה בעהמ"ח ספר תולדות יעקב יוסף" תלמידו של הבעש"ט זיע"א, כאשר סיפר לי אא"ז הנ"ל שהורו להם הדרך ילכו בזה". "ושמפתי מפייהם אשר היה לאא"ז הנ"ל כתב יחוס הכוונה עד הכהן אלכסנדר הראשון שבימי שמעון הצדיק כהן גדול בימי אלכסנדר מרקין... (רבי ישראל שלמה זלמן אהרן הכהן שו"ב שערשאב, ב"ד הרב החסיד רבי יצחק אייזיק ב"ד הרב החסיד רבי יעקב כהן גדול זצ"ל, בספרו שערי יצחק, ווארשא חרנ"ת, דף נב ע"א ודף מד ע"א).

39 היה שתדלן ומקורב לשרה, יודע לשונם ודבריו נתקבלו אצל השלטונות, כדי לכבדו שלתה לו המלוכה מדליה ומרן הרש"ק זיע"א הי"ד היה הראשון שענדו במדליה זו. פעם סיפר להרה"ק רבי נח מלעכוויטש זיע"א "איך שפירא היתה גדולה ונתן כעצמו סך שמונים אלפים אדומאים עבור זה". ופעם כשהיה בפסטבורג לצור"ה הלל יחד עם אחד מחביריו שהסתופף אף הוא בצל מרן הרש"ק זיע"א הי"ד, ולא היה להם מקור, והיה מכולל מה לעשות ופזרו הקב"ה שעמד בנסיון וטבל, אח"כ ראה את מא"ד [הרה"ק מלעכוויטש] זיע"א מצולם העליון וא"ל: א נס איז גישעהן, ווארום מיהאט מיך דן גיווען למעלה, דינענא מענטש לא יעמוד בנסיון, רעכט ויין זיך שטעלין דאווענען און א מקוה? (כתבי הרמ"מ עמ' נט אות חתיג) היה מאוטלי שולחני של הרה"ק רבי נח מלעכוויטש זיע"א (כתבי ר"י שו"ב חלק ב, כת"י, אות תמד). מסר נפשו כמה פעמים כדי להציל יהודים מגזירות קשות, והיו לו מאבקים קשים עם שונאי ישראל בחצר המלוכה, אך לבסוף הכניעו אותו שונאיו, וברח לעיר לעכוויטש ושם חי עד סוף ימיו (ראה על כך בכתבי ר"י שו"ב חלק א אות ת תא).

40 פעם הלך לרוב הקארלינער ופגע בדוב שכול ההולך לקראתו, כי בימים הראשונים היו הדוכים בחזקת סכנה, והיו נמצאים חיתו יער, ולא פחד כלל ממנו, והלך לקראת הדוב, ואמר לו בזה"ל: בער בער, איך גיי צום רעבין, איך האב פאר דיר קיין מורא ניט, וכשכב אתו כן להקארלינער, א"ל בזה"ל: אז מען גייט צום רעבין האט מען פאר קיין בער אויך קיין מורא ניט (כתבי ר"י שו"ב חלק א אות רמ).

41 נזכר ב"שטי"ה סעיפים" אות רס"ט, מה שאמר אליו מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א, ודיבור זה נרפס בהרחבה בכרכת אהרן עמ' נט. כנראה שהוא חותנו של הרב החסיד רבי בערקע שוחט זיע"א (ראה קובץ באר"י מה בהערה 27), והיה מתלמידיו המובהקים של מרן הר"ש הקדוש מקארלין זיע"א הי"ד, ואח"כ

מסוואלק זצ"ל⁴², הרב החסיד רבי שמחה מפינסק זצ"ל⁴³, הרב החסיד רבי חיים מפינסק זצ"ל⁴⁴.

מתלמידיו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א (ברכת אהרן עמ' נט) ומסופר עליו כי בעת שהיה אוכל, נהג לומר, לפני הושטת כל כף לפיו, איני אוכל להנאת גופי ח"ו אלא לעבודתו ית' (מוקני החסידים, וראה ברכת אהרן עמ' נט וקובץ באר"י כו עמ' קמח בהערה 25).

42 התנגוד בעיר בארדיטשוב, בנו של אחד מעשירי טוואלק, תוחנו אף הוא נימנה על עשירי טוואלק, אך הוא נחקר למרן הרש"ק זיע"א הי"ד ונסע להסתופף בצילו בקארלין. אביו ותוחנו שניהם מהמתנגדים על החסידים רדפוהו, והסיתו את אשתו שתתגרש ממנו, אך היא לא שמעה בקולם. עברו עליו צרות ויסורים רבים ר"ל, ועל-פי עצת רבו הקדוש והרה"ק רבי לוי יצחק מבארדיטשוב זיע"א בא עליו כל זאת בגלל היותו מחזיק בכתבים שמקורם אינו טהור, ולאחר שידון אותם לשריפה יצלה מולו בתורה וגדולה, וכך אכן היה, הצליח מאד ונחברך בעשירות מופלגת. בהיותו ביילנא נפגש עם הרה"ק רבי לייב שרה"ס זיע"א. לעת זקנותו עלה לארץ הקודש, "והיה חסיד גדול ומפורסם", ובדרכו ביקר את הרה"ק רבי משה צבי מסאווראן זיע"א. (שמע שלמה חלק ב' דף יד ע"א ע"ב).

43 בתחילה היה מהמתנגדים לדרך החסידות, אך בהשפעתם הקדושה של הרה"ק מבארדיטשוב זיע"א ומרן הרש"ק זיע"א התקרב לדרך החסידות, ונסע למרן המגיד ממעזריטש זיע"א, והיה מתלמידיו של מרן הרש"ק זיע"א הי"ד. (שמע שלמה חלק ב' דף יח ע"ב).

44 היה פונס חודש בפינסק, מהמנין הראשון של תלמידי מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א, ולאחר הסתלקותו הסתופף בצל קודש מרן הרש"ק זיע"א הי"ד, והתמנה על-ידו לאחד מגבאי ארץ-ישראל, ופעם אחת אמר אליו אחד מהמתנגדים לחסידים שכאם יבקש מרבו מרן הרש"ק זיע"א הי"ד להצית את מקטרתו - יתן רובל עבור מצות א"י, וידוע הפחד והיראה שהיו לתלמידים מפני רבם, אך לא היה יכול לוותר על סכום זה למען א"י, ונגש אל רבו עם המקטרת בידו, בהכריזו: "א רבכל א"י געלט!" ומיד לקח מרן הרש"ק זיע"א הי"ד את הנו והדליק את המקטרת.

להרב החסיד ר' חיים מפינסק נולד בן, וישאל את רבו מרן הרש"ק זיע"א הי"ד באיזה שם יקראהו, ויענהו, הנך גבאי לא"י, ועזור לא"י, על-כן קראהו "עזור צבי", והוא אבי משפחת גלויברמן. (מפי נכדו הרה"ח ר' לייב גלויברמן ז"ל. העובדה עם המקטרת מובא גם בכתבי ר"י שר"ב עמ' רפה בלי ציון שם התלמיד, ובשינוי. וראה בקובץ באר"י יא עמ' קי בהערה 7).

